

Anik Waldow –

Nigel DeSouza (vyd.)

HERDER

Philosophy and Anthropology

Oxford (Oxford University Press)

2017, 266 str.

„Herder je veskrze myslitelem pro naši dobu,“ říká první věta předmluvy ke kolektivní monografii (1),<sup>1</sup> která dále rozšiřuje pozoruhodně kvetoucí zájem o myšlení Johanna Gottfrieda Herdera v anglosaském světě. Recenzovaná kniha navazuje na novou vlnu pozornosti k Herderovu dílu, která se drží už více než čtvrt století, jakkoli jde spíše o aktivitu relativně úzkého okruhu badatelů než o zapojení Herdera a staršího německého osvícenského myšlení vůbec do současné filosofické diskuse. Tuto vlnu bychom mohli, snad nejen chronologicky, odvodit od nové reprezentativní edice hlavních Herderových spisů, již v letech 1985–2000 v deseti svazcích vydal Deutscher Klassiker Verlag.<sup>2</sup> Pod vedením předních Herderových znalců zde s bohatými komentáři přišla

alespoň do akademických knihoven prezentace mimořádně rozsáhlého a mnohotvárného díla jednoho z největších učenců německého 18. století. Toto dílo sahá napříč humanitními disciplínami od filosofie a teologie po estetiku a původní básnickou tvorbu a především otevírá nové myšlenkové perspektivy a mezioborové spojnice.

Kromě uvedené edice a souborné edice Herderovy korespondence, uzavřené posledním svazkem komentářů v roce 2016,<sup>3</sup> se objevily a objevují překlady (nejen) do angličtiny a množství výkladů, jež se zaměřují na Herderovu filosofii smyslovosti a jeho rané dílo. V německém filosofickém prostředí je třeba zmínit zejména působení Marion Heinzové z univerzity v Siegen, která přispěla ke zkoumání jednak Herderova raného díla ve vztahu k otázce smyslovosti,<sup>4</sup> jednak Herderovy pozice ve vztahu k německému idealismu.<sup>5</sup> Kromě dalších publikací, mezi něž patří i předložený sborník, zahrnující autorčinu studii *Antropologie a kritika metafyziky u raného Herdera*, představoval jakýsi vrchol novodobého zájmu o Herderovo dílo

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

<sup>2</sup> V úplnosti je Herderovo dílo dostupné v klasické historicko-kritické edici Bernharda Suphana (*Sämtliche Werke*, I–XXXIII, Berlin 1877–1913).

<sup>3</sup> Tato edice, zahájená Wilhelmem Dobbekem, je plodem celoživotního úsilí Güntera Arnolda – největšího materiálového znalce Herdera od doby Suphana a Hayma –, který na podzim r. 2017 zemřel (J. G. Herder, *Briefe. Gesamtausgabe*, I–XVIII, Weimar 1984–2016).

<sup>4</sup> M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg 1994.

<sup>5</sup> M. Heinz (vyd.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997; táž, *Herders ‚Metakritik‘. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. K životnímu jubileu Marion Heinzové byl vydán sborník: D. Hüning – G. Stiening – V. Stolz (vyd.), *Herder und die Klassische deutsche Philosophie*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2016.

obsáhlý *Herder Handbuch*, vydaný roku 2016.<sup>6</sup> V únoru 2017 se ve Výmaru konala čtyřdenní konference *Herder – Luther: Das Erbe der Reformation in der Weimarer Klassik* (s ohledem na pětisté výročí Lutherových tezí).<sup>7</sup> V anglosaském prostředí kromě některých překladů vyšlo i několik ambiciózních interpretačních prací, které se v rámci Herderova myšlení soustředí na otázky, jež se často vzdalují německé tradici: v neposlední řadě se zaměřují na problematiku plurality kultur, jíž se Herder průkopnicku zabýval.<sup>8</sup> Zároveň je třeba říci, že právě v anglosaských pracích do značné míry chybí smysl pro metafyzický, resp. theologický rozměr Herderova myšlení, a to včetně konceptů, které jsou u Herdera analyzovány v rámci antropologie, teorie smyslového vnímání, jazyka či kultur.

Tato recenze by prostřednictvím analýzy kolektivní monografie, jejímiž vydavateli jsou Anik Waldowová

a Nigel DeSouza, chtěla jednak upozornit na živost současné herderovské recepce, jednak na hranice, které ji limitují. Jejich překročení by přitom herderovské „renesanci“ mohlo jen prospět. Vzhledem k těmto limitům a k tomu, že v českém prostředí je znalost Herderova díla velmi omezená, se pokusím o to, vsadit interpretační přístupy posuzované knihy do kontextu současného bádání o Herderovi a osvícenské filosofii vůbec, a nebudu tedy subtilně analyzovat jednotlivé příspěvky.<sup>9</sup>

Jak upozorňují editoři v předmluvě, Herder umožňuje myslet lidské bytí v šíři a jednotě přírodních, kulturních i historických souřadnic. Jeho práce je přitom poutavá svým antireduktivním přístupem, smyslem pro to, že každou z oblastí lidského ducha a bytí je třeba uchopovat pomocí nástrojů, které jí jsou přiměřené. Herder je tedy vzdálen spekulativnímu, formálně logickému, ale také empiristickému

<sup>6</sup> S. Greif – M. Heinz – H. Clairmont (vyd.), *Herder Handbuch*, Paderborn 2016. Srv. recenzi M. Bojda, *Stefan Greif – Marion Heinz – Heinrich Clairmont (eds.): Herder Handbuch*, in: *Český časopis historický*, 2, 2017, Praha 2017, str. 547–554.

<sup>7</sup> Srv. nově vydaný sborník: M. Maurer – Ch. Spehr (vyd.), *Herder – Luther*, Tübingen 2019.

<sup>8</sup> Srv. S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightenment Relativism*, Cambridge 2011; V. A. Spencer, *Herder's Political Thought: A Study of Language, Culture, and Community*, Toronto 2013; J. Noyes, *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto 2015; viz také dříve vydanou publikaci: J. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Modern Anthropology*, Chicago 2002. Referenční platnost má pro anglosaské prostředí antologie překladů Herderových textů připravená Michaelem N. Forsterem: J. G. Herder, *Philosophical Writings*, Cambridge 2002; srv. dále N. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford 2010.

<sup>9</sup> Kvůli šíři a složitosti tematiky, kterou zde lze pojednat jen fragmentárně, odkazuji k vlastním pokusům o syntetické zpracování myšlení J. G. Herdera a dalších myslitelů německého osvícenství, kteří mají vazbu k Herderovi: M. Bojda, *Herderova filosofie kultury*, Praha 2015; M. Bojda, *Theodicea přirozenosti: Lessing, Reimarus, Goetze*, Praha 2017; M. Bojda, *Goethova fenomenologie*, Praha 2019 (v tisku).

či mechanistickému přístupu. Podle editorů Herder přehodnotil „tradiční metafyziku ... v antropologických liniích“ (3).

Za výchozí bod si autoři recenzované monografie typicky berou Herderovu filosofii řeči, která je svým záběrem mnohem širší než ta, jíž se v moderní filosofii běžně rozumí „filosofie jazyka“. Z filosofie řeči vychází i Charles Taylor, který přispěl k popularizaci Herderova díla v anglosaském světě a s nímž Nigel DeSouza vede interview, jež předchází třinácti příspěvkům tvořícím základ recenzované publikace.

To, že člověk používá a je skrze řeč, že je – s Herderem řečeno – bytostí pohybující se ve znacích (Merkmale), je v předložené knize chápáno jako základ Herderova nového „hermeneuticko-antropologického“ myšlení. Jak poznamenává M. Heinzová, Herder podobně jako Kant následuje Ch. A. Crusia v přesvědčení, že člověk „není schopen čistě racionálního poznání, které spočívá pouze na logických principech kontradikce a dostatečného důvodu“, a že potřebuje také „materiální principy“ (35), převádí tedy epistemologické problémy v psychologické (32). „Herder pojímá psychologii jako fundamentální disciplínu metafyziky,“ a sice s tím, že „vyžaduje doplnění antropologií“ (tamt.). M. Heinzová však správně upozorňuje, že u Herdera „filosofie jako psychologie je metafyzika“ (48): jde v ní o konceptualizaci daností, které jsou zároveň organickými/duchovnými *mohutnostmi* a *na-danostmi*, odvozeninami od vyššího, *neimanentního* zdroje, v němž se poznává původ a měřítko konečných dějů.

Herder pak převádí filosofii v antropologii za účelem nového

(„osvíceného“), nereduktivního pochopení lidského bytí, které zároveň od počátku pojímá s důrazem na jednotu lidství právě v jeho *bytí*, v jednotě teorie a praxe, obecného a individuálního určení člověka. Racionalita se přitom osvědčuje v morálce, a pokud se „základní“ disciplínou stává antropologie a teorie poznání přechází v teorii kultury, pak filosofie člověka (lidství) je současně filosofii dějin – dějin lidského *bytí* v jeho konkrétně historických a také společenských (kolektivních) vztahových charakteristikách.

Slabinou některých příspěvků recenzovaného svazku (jež je však typická pro anglosaské prostředí vůbec) je již zmíněné nedostatečné rozpracování theologicko-metafyzického rámce, v němž se Herderovo myšlení pohybuje a z nějž vyrůstá. Tyto interpretace pak směřují více k onomu Herderovu „genetickému“ přístupu a méně k tomu, co se nachází v základu Herderova myšlení, totiž spojování *přírodně* a *kulturně* genetického přístupu, kdy je kultura seberozvojem lidské, tj. duchovně aktivní přirozenosti, na bázi jednoty Stvoření a základu „principů přírody“ (klasicky racionalisticky řečeno) v „principech milosti“. O *milosti* se v moderních výkladech Herderova myšlení včetně těch německých nedočteme takřka nic, výrazně byla opomenuta i v jinak velkorysé *Příručce*, ačkoli Herder byl na prvním místě theologem (mimo jiné byl generálním superintendentem sasko-výmarského vévodství a prvním kazatelem ve výmarském kostele sv. Petra a Pavla, který dnes nese jeho jméno a zdobí jej Herderova socha s příznačnou rukou na srdci). Možná proto se ve filosofických interpretacích

včetně posuzované knihy nechávají takřka naprosto stranou Herderovy náboženské (nebo i estetické, resp. básnické) texty – a to i tehdy, když vznikaly ve stejné době jako zrovna zkoumané texty filosofické. U Herdera přitom mezi těmito oblastmi existuje velmi neostrá hranice (v předložené knize tvoří výjimku příspěvky Stephena Gaukrogera *The Role of Aesthetics in Herder's Anthropology* a Johannese Schmidta *Herder's Religious Anthropology in His Later Writings*; z nich první vykládá kognitivní a estetickou dimenzi jazyka, druhý právě pochybuje o kompatibilitě Herderova antropologického a theologického hlediska). Jednota přirozenosti a s ní teorie poznání, kultury i mravního jednání u Herdera funguje *právě a jen* na bázi *milosti*. Jednoduše řečeno, v organicitě jakéhokoli jevu, kterou Herder a po něm Goethe volí za východisko zkoumání skutečnosti, se projevuje na prvním místě jeho *na-danost, odvozenost* od *inteligibilního* zdroje, který je nezbytným „dostatečným důvodem“ nejen fakticity bytí, nýbrž též řádu, pravidelnosti a účelnosti uspořádání a procesů v přírodě. Stvořenost Herder v návaznosti na Leibnize a také Komenského chápe jako opak hotovosti, jako „stvořeno k...“, a právě tvořivost stvořeného je terémem dějin a individuality. Jde však o to, že tomu tak může být *jen* na půdorysu stvořenosti a z ní vyplývajících esenciálních hodnot: tvůrčí *milost* a od ní se odvíjející postavení *lásky* jako první mezi ctnostmi, opravdového „kategorického imperativu“ člověka a spojnice mezi jeho rozumností a mravností.

Prubfřským kamenem a často úskalím, na něž naráží i recenzovaná

publikace, je přitom pro herderovské interpretace hned sama filosofie řeči, protože se nevyhne dobové konfrontaci jejího „božského“ a „lidského“ původu. Rozšířený názor, že Herder se postavil na stranu „lidského“, genetického, naturalisticko-historického původu řeči, se míjí s dynamismem, který pro Herdera, ale už před ním pro Leibnize nebo Lessinga, charakterizoval vztah mezi stvořeností a organičností (historičností) konečné (lidské) bytosti. Je třeba říci, že problematika řeči je u Herdera od raného *Pojednání o původu řeči* (1772) až po pozdní historicko-filosofické syntézy pojímána nanejvýš široce, ve spojení s celistvým konceptem přírody, v němž přirozenost organického bytí je *sebeprojevování se* („řeč“) jeho vnitřního určení.

Pokud ve filosofii dějin Herder, opět už v raném spise *Také jedna filosofie dějin ke vzdělání lidstva* (1774), na jedné straně pojímal historické události jako projevy širších *procesů*, přičemž na straně druhé vycházel právě z dějinných singularit, resp. z *ustavování* a fungování, samotného *děnní* kultury, nejednalo se o nic jiného než o další výraz pojetí skutečnosti, duchovní i empirické, jako *projevu* („řeči“) *působných sil*, které se v nejzazším základu opírá o leibnizovský princip důvodu, identity a individualce. V myšlení o přírodě Herder rozpracoval to, na co pak mohl ve svém přírodovědeckém díle navazovat Goethe: právě onen „sémantický“ koncept *jsoucího* jako *pro-jevu* kvalitativních určení, která jej utvářejí, na něž se ale *jsoucí* zároveň nedá převést jako pouhý produkt. S tím je pak spojeno odmítnutí kauzalistického myšlení jako

metody výkladu přírodních, či dokonce historických dějů.

Jde o koncept, který od křesťansko-metafyzické vize přírody jako Stvořitelova díla, jako „zápisu“ Božího slova (Herder zde vyšel z J. G. Hamanna), směřuje přes graduálně členitou a vývojovou říši přírodních druhů až k člověku, který už jako takový není pouze „reprezentací“, nějak zformovaným stvořením, nýbrž zároveň aktivním *tvůrcem*. Na úrovni lidského rozumu dochází k nové syntéze smyslovosti a smyslu-plnosti (inteligibility) jsoucího, ovšem zcela jinak než v monistických konceptech „k-sobě-přicházení“ světového ducha: materialisticky či panteisticky se Herderovo universum nedá založit vůbec. Na jedné straně je pro Herdera vše řečí, na druhé straně „si každý člověk vlastně musí svou řeč vynalézt a každému pojmu v každém slově rozumět tak, jako kdyby ho vymyslel on“.<sup>10</sup>

Tyto souvislosti jsou přispěvatelům knihy *Herder. Filosofie a antropologie* nesporně známé a v některých případech se jimi i zabývají, avšak převažuje důraz na Herderův odvrát od tradiční (i leibnizovské) metafyziky k *antropologickému* založení filosofie, které při výzkumu lidského ducha klade nový důraz na empirickou psychologii a analýzu lidského vztahování ke světu. Herder vsazuje i smyslové vnímání do *jednoty* poznání světa, které má současně tvořivou i receptivní povahu. Nigel DeSouza se domnívá, že u Herdera platí vztah těla a duše jako analogie Božího zjevování skrze svět (4). DeSouza přitom stejně jako už ve

svých dřívějších publikacích prokazuje důkladně a informovaně čtení Herderova raného vyrovnávání s racionalismem a dobovou „školskou metafyzikou“ (včetně jejího přehodnocování u „předkritického“ Kanta, jehož posluchačem Herder v letech 1762–1764 v Královci byl). Jde zejména o Herderovo odmítnutí descartovského dualismu rozprostraněné a myslící substance ve prospěch „ontologie sil“, totiž „vnějších“ sil atrakce a repulze a „vnitřních“ sil myšlení (54). Pojetí vztahu Boha ke světu se přitom u Herdera vyvíjí a s ním i poměr k Leibnizovi, Spinozovi či Shaftesburymu, s nimiž se celoživotně vyrovnával. Přímo ve smyslu závislosti duševních stavů na stavech (strukturách) tělesnosti pak vykládá Herdera Stefanie Buchenaurová v kapitole 4.

V tomto smyslu působí i název druhého oddílu příspěvků poněkud nepřijatě a ne-herderovsky: *The Human Animal*. John Zammito se zde zasvěceně věnuje bohatým diskusím německých osvícenců o otázce racionality zvířat, pojednává o H. S. Reimarovi, M. Mendelssohnovi, G. F. Meierovi, Herderovi či J. N. Tetensovi. Právě zde přitom vystupuje nedělitelný theologicko-metafyzický rámeček, v němž se racionalistická filosofie nově otevírá přírodě: jedná se o dědictví, ba přímé plody *fyzikothelogického* myšlení. V jeho souřadnicích funguje účelnost ustrojení a pudových hnutí zvířat, vztah těla a duše či vnějšího a vnitřního, totiž v onom reprezentativistickém (nikoli mechanicko-kausalistickém) významu uplatňování inteligibility

<sup>10</sup> J. G. Herder, *Werke*, IX/2, vyd. R. Wisbert, Frankfurt a. M. 1997, str. 117.

(stvořitelského plánu) v říši přírody. V nich je třeba číst i *Fyziognomická zkoumání*, na nichž mladý Goethe spolupracoval s J. C. Lavaterem. Lavater je pojal bezprostředně theologicky a moralisticky (emendačně) a odvolával se přitom na Leibnizovu „Theodiceu“ a právě na filosofa „knihy přírody“ Herdera. Rozvinutí této myšlenkové linie, v němž by vynikla i náboženská orientace Herderova „antropologického obratu“, nicméně v předložené knize (včetně u Zammita) chybí.

Dalia Nassar pak ve svém důležitém příspěvku *Understanding as Explanation* vychází od Diltheyova rozlišení „vysvětlovací“ povahy přírodních věd a „rozumějící“ povahy věd humanitních a ukazuje specifické propojení obou přístupů v Herderově a Goethově teorii vědy. Tito dva myslitelé ukázali, že „svět přírody nemůže být pochopen toliko kauzálním výkladem a že kauzální výklad nevyčerpává smysl výkladu“ (108). Věda u nich vystupuje jako metodické poznávání jsoucen, *reálných* forem, tedy jako pronikání k řádu jsoucích. Příroda jako živoucí pak má zvláště u Goetha charakter kreativního, ne mechanického a matematického (matematizovatelného) dění. Poznávání jejích principů tak Goethe chápe jako „rozumění“, pronikání k *zákonům*, které se projevují v organických jevech, avšak nedají se ve své obecnosti převádět na žádné fenomenální ani logické formy. Nejblíže k nim má *umění*, tvořivá činnost ducha – v tomto bodě Goethe, postupující ve stopách Herdera, aniž by přijímal jeho explicitně theologický rámeček, předešel romantiky a Schellinga. Věda se podle Goetha vztahuje

právě k nastávání (Werden), k životu, a je tak neslučitelná se subsumováním, matematizováním či dedukováním. Goethovo přírodovědné východisko v živoucích procesech, pojetí nauky o jsoucím jako nauky o *proměnách* (morfologie), bylo poplatné přístupu, který Herder uplatnil zejména v oblasti dějin.

Pokud tedy kantovec Ernst Cassirer namítal, že věda je uchopováním ve formách, pak autoři jako D. Nassar odhalují *inspirativnost* goethovsko-herderovského přístupu, v němž jednota přírodní říše a vědy směřuje k něčemu úplně jinému než k monistickému systematismu (jakkoli byl Goethe-přírodovědec důležitý pro Hegela, Schellinga i Schopenhauera). Směřuje k *nekonečně* studujícímu a projektivnímu osvojování přírody, které nesugeruje, a tak ani nevykonává žádné poznávání, „odkouzlování“ a opanovávání světa. D. Nassar společně s Herderem a Goethem dobře ukazuje, „jak nekauzální vysvětlování přírody může nabídnout důležitou zprávu o přírodním světě – zprávu, která může být relevantní pro současné metodologické diskuse“ (121).

Vzhledem k tomu, že Herderův a Goethův přístup není v současné filosofii dobře znám, uveďme, že oba autoři (jak ukazuje D. Nassar) relativizují distinkci mezi přírodovědným vysvětlováním a společenskovědním rozuměním, protože odmítají jako reduktivní mechanisticko-kausalistický přístup k přírodě, která je pro ně prostředím živoucích forem a vztahů. Ty věda nemá subsumovat, převádět či vykládat z *pouhých* vlastností jevů, nemá zaměňovat *podstatné* za *elementární* či *měřitelné*, nýbrž

„objektivismus“ vědy se vyznačuje pronikáním k „věcem samým“, které se pojí se sebekritickým vědomím o konstruktivnosti lidského poznání a *netotožnosti* pojmových a reálných určení. Toto vědomí o konstruktivnosti poznání pak vede k tomu, že zkoumání přírody zde není ostře odděleno od zkoumání děl lidské kultury. Všechno poznání má podle Herdera a Goetha jeden základní rozměr, jímž je rozumění („interpretace“), a probíhá na základě *pozorování, srovnávání a pořádání*. Sebekritičnost (ve smyslu „kritického“ Kanta), a zároveň tvořivost poznání, spojení jeho metodologické sebereflexe s živoucností přírody a subjektivně-projektivní a kulturně-historickou povahou pojmotvorby, propůjčuje herderovsko-goethovské koncepci vědy zvláštní aktuálnost, pokud jde o důsledky pro *zacházení* s živou přírodou. Tyto důsledky z daného přístupu vyplývají podobně konsekventně, jako z něho plyne humanismus v oblasti společenského bytí: jsou to důsledky myšlení, které každé bytosti, nejen lidské, přiřítá nezadatelnou důstojnost a dějinnou důležitost; myšlení, které nestaví skutečnost a hodnotu proti sobě – jako to s naprostou samozřejmostí dělá už sociologie konce 19. století –, tím méně rozlučuje sféry teoretického, praktického a uměleckého (a zároveň je konfúzně *nemíst*).

Stejně tak je důležité, že u Herdera i Goetha se jednalo o dědictví křesťansko-racionalistické metafyziky a že oba ve stáří, každý po svém a vůči jiným, hájili své postoje nikoli v anachronistické zatvrzelosti či romantičnosti, nýbrž v promyšlené reakci na osvícenský mechanicismus

a materialismus i na německý idealismus. U obou je přítom základní přístup ke jsoucímu, k *přírodě*, jako něčemu, co svá bytostná určení zároveň zjevuje i skrývá jako „tajemství“, rozhodujícím argumentem proti panteistickému či monistickému čtení jejich díla. Oba odkazují ke *krativnímu* založení přírody, v němž identitní moment nespočívá na straně subjektu a poznání, nýbrž na straně jsoucího jako něčeho, co má svébytnou určitost a hodnotu. Jen v tomto smyslu lze také u Herdera i Goetha rozumět jednotě jejich poznávacího a *poetického* přístupu ke světu, tedy jejich „realistickému“, ale neempiristickému přístupu. Spojitost epistemologického stanoviska a jeho metafyzického rámce se založením *estetiky a básnické* tvorby obou autorů Nassar ani nikdo z dalších příspěvatelů publikace bohužel nevěnuje pozornost. Přítom právě tato spojovací linie může nejplausibilněji (zejména díky proslulosti Goethova básnického díla) zprostředkovat porozumění životnosti světonázorového založení tvorby výmarských klasiků či některých dalších německých osvícenců.

John Zammito a po něm Anik Waldowová ve svých příspěvcích razí až příliš antropologizující čtení Herderových myšlenek. Je sice pravda, že Herder „se stavěl proti přehnaně universalistické koncepci rozumu a zdůrazňoval důležitost situačních kontextů v utváření kognitivních struktur“ (6), toto tvrzení však neplatí, pokud dostatečně nezohledníme, že samotné možnosti a *dané* kvality ducha i bytí jsou závislé na rozvoji *mohutností*, které přirozenost ontologicky nečerpá *ze sebe* a které člověk nemá rozvíjet *libovolně*. Specifická syntéza

esencialismu hodnot a historičnosti, plurality způsobů chápání a jednání u Herdera vychází právě z toho, že inteligibilita božského původce a soudce světa je vůči racionalitě lidského rozumu a řádu, jež se tento rozum domnívá odhalovat v přírodě, nesouměřitelná: má  *kreativní*, a tak  *nepodmíněně milostivou* povahu, což byl v osvícenském „přirozeném náboženství“ (Reimarus) rozhodující argument proti božskému původu biblických zpráv či událostí spojených s násilím, resp. vůbec recipročním,  *odvetným* jednáním; argument ne „jen“ pro morální jádro náboženství, nýbrž pro reformulaci celého konceptu racionality právě na  *inteligibilitu lásky*.

Nejen v Herderově teologii srdce, nýbrž specificky i u Goetha sehrává láska klíčovou  *kognitivní* funkci, je svorníkem mezi reflexivní a citovou stránkou člověka a jeho nejvlastnější  *racionalitou*, nakolik lidské  *bytí* jako  *lidské bytí* znamená  *zjednávání humanity*. Je to ovšem právě nesouměřitelnost božího, stvořitelského, „rozumu“, co Herderovi umožňuje zásadně kritizovat hegemoniální nároky určitých

kulturních, historických formací, zapojit etická měřítka jako měřítka  *rozumu* a odmítnout idealistické nároky systematického poznání a jejich monismus (jednota pravdy bytí a myšlení a s tím i cest poznání). Tímto směrem v českém prostředí Herdera pochopili F. Palacký a T. G. Masaryk.

Nutný  *universalistický* základ Herderova kulturního pluralismu ukazuje germanista Martin Bollacher, který si neodlučitelnost metafyzického rámce u Herdera uvědomuje podobně jako Marion Heinzová, ačkoli se do povědomí zapsal zejména pracemi zdůrazňujícími spinozovskou orientaci Goetha i Lessinga. Bollacher však dostatečně nevidí,<sup>2</sup> že to, co umožňuje Herderovi spojit historický pluralismus a nerelativismus, je fakt, že setrvává u myšlenky jednotného působného zdroje bytí, který má jako  *tvořící* nejen povahu nejvyšší inteligibility, nýbrž i  *milosti*.<sup>3</sup> Filosofické jádro Herderova humanistického pojetí dějin, k němuž se tedy Bollacher nepropracovává, spočívá v tom, že Herder jako dědic Leibnize a Komenského představuje myšlenkovou linii formující

<sup>2</sup> Dospívá jen ke shrnutí: „It is indeed clear that Herder, both in his Bückeburg essay and in the *Ideen*, is oriented towards a trans-historical standard in every reevaluation of the individual, although the call  *ad fontes* and the importance of the genesis for the formation of historical terms finds a counterbalance in the inscrutable goal of universal history“ (220).

<sup>3</sup> Výklady nezohledňující etické a náboženské licence jeho dějinného individua naproti tomu dovádějí Herderovy představy o tom, že každá epocha/kultura má  *svou* racionalitu a svého lidového/národního ducha, o géniu apod., někdy až k absurdním klasifikacím Herdera jako předchůdce militantního („velkoněmeckého“) nacionalismu, iracionalistického esteticismu apod. (Zvláště křiklavě Bollacherem zmiňovaný A. Finkielkraut,  *La Défaite de la pensée*, Paris 1987, nebo H. Dahmen,  *Die nationale Idee von Herder bis Hitler*, Köln am Rhein 1934.) Výbornou reflexi dezinterpretace Herdera jako německého nacionalisty na konci 19. století s důrazem na humanistický, toleranční a emancipační rozměr jeho díla přináší v posuzovaném sborníku studie Fredericka C. Beisera  *Herder and the Jewish Question*.

se v opozici vůči karteziánsko-kantovské linii novověké filosofie a přírodovědy s jejím subjekt-centrismem a mechanicismem. Jako předchůdce interkulturního myšlení se etabloje právě díky destrukci fixování struktur a výkonů lidského myšlení, kdy lidský rozum platí za jediného nositele identit a hodnot, jenž shlíží shora jak na sféru přírody jako oblast pouhých věcí a nutností, tak na cizí civilizační (dějinné) formace jako „ne-identické“ (tento motiv pod vlivem Fichta zesílil v romantickém nacionalismu). Herder vyčítal idealismu, že nepodmíněno a transcendentně spojil s lidskou myslí namísto s *přirozeností*, přírodou ve smyslu „principů *milosti*“, z nichž vše konečně žije a *má* žít. Herderovu filosofii *kultury* v tomto smyslu charakterizuje onen pojem lidského bytí sebou jako syntézy tvořivosti a *učení se*, bezpodmínečné a *kreativní* volnosti a kolektivně zodpovědné mravnosti. Herder ovšem neprovedl nic jiného, než že důsledně domyslel organičnost a historičnost bytí, jež v křesťanství u *stvořených* bytostí znamená též *proces sebeutváření*. Sebeutváření stvořeného je přitom raženo étosem *sebe-překonávání*, vyplývajícím z *harmonického a universálního* rámce jeho bytí.

Politické konsekvence Herderovy teorie kultury každopádně patří vedle jeho zkoumání smyslovosti a poznání k hlavním oblastem zájmu moderní anglosaské herderovské recepcce. Herder jako theolog či estetik a básník je na tom hůř. V německém prostředí je

zase Herder předmětem zájmu mezi germanisty a kulturními historiky včetně historických theologů – často bez toho, aby byl zapojen do soudobého diskursu, tj. do jiné než *pouze* historické perspektivy. Problémy, které takto v přístupech k Herderovi (a s ním k řadě dalších osvícenských či raně novověkých myslitelů) můžeme identifikovat, mají jistě svůj význam, neměly by však být neřešitelné. Předložený sborník nelze pro kvalitu příspěvků než vysoce ocenit a vyjádřit naději, že interpretace Herdera se v současné filosofické diskusi bude dále prohlubovat. Její nedostatky, na něž jsme poukázali, přitom samy naznačují, že historicky náležitý obraz Herderova myšlení, který zúročí jeho modernost při zachování jeho metafyzického založení jako *podmínky její možnosti*, by vedl k využití přinejmenším celé jedné duchovní linie, v níž došlo k vzájemnému prolnutí osvícenské racionality s křesťanstvím; linie, která vede od Leibnize přes myslitele a básníky německého osvícenství až k výmarským klasikům. Ze všeho nejvíce je třeba, aby alespoň nejdůležitější Herderova (nejen teoretická) díla byla opravdu dostupná a čtená, vydána v nových a nenákladných edicích, jako se to alespoň v případě jeho výkladů dialektiky, pedagogiky a hermeneutiky podařilo u nejvýznamnějšího německého theologa následující epochy Friedricha Schleiermachera (edice v nakladatelství Suhrkamp).

Martin Bojda