

MYŠLENÍ A ŘEČ: HERDEROVA RECEPCE PLATÓNSKÉHO UČENÍ O ANAMNESI V KONTEXTU JEHO RANÉ FILOSOFIE ŘEČI

OLGA NAVRÁTILOVÁ, Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra filosofie,
Praha, ČR

Navrátilová, O.: Thought and Speech: Herder's Reception of Platonic Doctrine
of Anamnesis in the Context of his Early Philosophy of Speech
FILOZOFIA, 77, 2022, No 1, pp. 1 – 19

The study addresses the question of the extent to which Herder's early philosophy of speech was influenced by the Platonic idea of anamnesis, namely in relation to the problem of the relationship between reason and speech. Is all speech grounded in sensibility, or does it also somehow reflect the apriority of reason? If the development of reason is tied to speech, which is the product of the specific living conditions of a particular speech community, can we still speak in any way of the universality of reason? Answers to these questions, however partial they may appear in the context of Herder's early work, are sought in Herder's early essay *Fragments on Recent German Literature*. Another of Herder's early texts, "Plato said...", is chosen as an interpretive starting point, which shows Herder's inspiration for the concept of apriority in Leibniz and Mendelssohn.

Keywords: Herder – Philosophy of speech – Anamnesis – Universality of reason – Thought and speech

Úvod

Johann Gottfried Herder je znám jako myslitel, který jako jeden z prvních učinil předmětem své filosofické reflexe rozdílnost kultur. Zatímco osvícenství doposud zdůrazňovalo zejména univerzalitu lidského rozumu, Herder staví do popředí jeho dějinnost a jeho vázanost na odlišné přírodní a kulturní podmínky. To se ukazuje zejména v Herderově filosofii řeči.

V *Pojednání o původu řeči* (1769)¹ Herder chápe vznik řeči, tedy ustavení prvního slova, jako akt rozumu, k němuž dochází za spolupůsobení smyslovosti

¹ Německým ekvivalentem českého překladu slova *řeč* je *Sprache*. Výraz *řeč* namísto výrazu *jazyk* volím stejně jako český překladatel tohoto Herderova díla z toho důvodu, že pro Herdera představuje *Sprache* nejen systém jazyka jakožto jakési sedliny řeči, nýbrž řeč v plnosti jejího užití, v neustále

a obrazotvornosti (Herder 1981a, 722 – 724).² Z proudu vjemů přinášených smysly a přetvářených obrazotvorností rozum vyčleňuje „charakteristický znak“ (*Merkmal*, např. bečení ovce), který zastupuje vnímanou věc (a tím současně konstituuje její jednotu), umožňuje její odlišení od ostatních, její uchování v paměti i její znovuzpoznání (Herder 1981a, 723). Ruku v ruce se vznikem tohoto „vnitřního slova“ jde přiřazení znaku vnějšího, sluchem vnímatelného zvuku (Herder 1981a, 733 – 746, srov. také Herder 1989, 348 – 350). Rozum tak v řeči strukturuje svět (který mu do určité míry již preformovaly jednotlivé smysly),³ přetváří jej ve svět vnitřní a současně svět sdílený s dalšími účastníky téhož řečového společenství. Řeč je orgánem rozumu (Herder 1981a, 733), tento orgán se však rozvíjí pouze v interakci s prostředím, v němž člověk žije (Herder 1981a, 791 n.). To vede k pluralitě jazyků, a tím i lidských kultur.

Kulturní podmíněnost jednotlivých řečí se ukazuje zejména tehdy, když řeč při svém vývoji překračuje oblast smyslového světa směrem k říši abstrakce, tedy vlastní říši rozumu. V *Pojednání o původu řeči* Herder klade při výkladu o vzniku abstraktních pojmů důraz na zprostředkující roli smyslovosti (Herder 1981a, 758 – 761). Ta obsah abstraktního pojmu spoluurčuje nejen při jeho vzniku, ale také při jeho dalším užívání. V polemice s Johannem Peterem Süßmilchem, pro nějž jsou abstrakta v řeči důkazem jejího božského původu (srov. Süßmilch 1766, 25 – 29), chce Herder ukázat, že k abstraktním pojmům rozum dospívá v nejstarších řečech rozšířením či přenesením významu slov označujících to, co je smyslově konkrétní. Tak má abstraktní pojem „ducha“ svůj původ v „dech“u, pojem „hněvu“ v „odfrkujícím nose“ atp. Další „obecnější pojmy“ byly připojeny „později prostřednictvím abstrakce, důvtipu, fantazie, přirovnání, analogie atd.“. Abstrakta nepadají z nebe, nýbrž jsou dílem lidského rozumu, který svoji abstrahující sílu rozvíjí v souladu s potřebami a životními podmínkami příslušného řečového společenství.⁴ Tak vzniká vázanost myšlení na konkrétní řeč, v níž se odráží partikulární

se měnící aktualizaci schopnosti mluvit (tj. v humboldtovském významu řeč jako *energeia*, nikoli pouze *ergon*).

² Herderovým chápáním vzniku řeči v tomto spise se podrobněji zabývám ve svém článku *Odkud řeč. Herderovo hledání odpovědi po lidském, či božském původu řeči* (Navrátilová 2021). K Herderově filosofii řeči existuje nepřeberné množství literatury. Význam Herderovy filosofie řeči i pro dnešní diskuzi ukazuje důležitá studie Charlese Taylora *The Importance of Herder* (Taylor 1997).

³ Více k tomu viz Herderův spis *O poznání a pocíťování lidské duše* (Herder 1994b, 348), jenž je věnován gnoseologii.

⁴ Vazbu na tyto odlišné potřeby ukazují podle Herdera například pojmy čísel. Také ony vznikají teprve abstrakcí ze smyslovosti spojenou s přiřazením vnějšího, smyslového znaku, přičemž podoba vyjadřování množství se v různých kulturních skupinách liší. Jinou potřebu počítat mají lovci, jinou nomádi a jinou feničtí obchodníci (Herder 1981a, 760). Mohli bychom dodat, že také například

zkušenost, a tato vázanost se zdá být pro myšlení determinující (srov. např. Herder, 1981e, 558).

Oddíl v *Pojednání o původu řeči*, v němž se Herder zabývá vznikem slov označujících ideje, které přesahují bezprostřední smyslovou zkušenost, je uveden tezí obsahující narážkou na platónskou anamnesi:

Jako se lidská duše nemůže rozpomenout na žádnou abstrakci z říše duchů, k níž by nedospěla pod vlivem okolností (*durch Gelegenheiten*) a prostřednictvím probouzení smyslů: tak také žádná řeč nemá abstraktum, k němuž by se nedostala prostřednictvím tónu a pocitu. Čím původnější řeč, tím méně abstrakcí a tím více pocitů (Herder 1981a, 758).

Je zřetelné, že to, co chce Herder v tomto citátu zdůraznit, není skutečnost, že se duše rozpomíná, nýbrž to, že při tomto rozpomínání hraje klíčovou roli smyslovost. Odkaz na anamnesi tu dále slouží pouze k ukázání analogie významu smyslovosti pro rozvoj abstraktního myšlení (např. rýsování v geometrii) a významu smyslově přístupného vnějšího znaku a jej doprovázejícího pocitu⁵ pro rozvoj abstrakt v řeči. Přesto je možno se ptát, zda tato stručná zmínka naznačuje, že Herder počítá s tím, že duše je při svém myšlení vedena vzpomínkou na vhled do inteligibilní říše, která se nějakým způsobem odráží i v řeči a zajišťuje rozumu jeho univerzalitu i navzdory pluralitě jednotlivých kultur. Je pro mladého Herdera řeč pouze odrazem toho, jak na nás působí okolní svět, nebo hraje při jejím vzniku nějakou roli apriorita rozumových pojmů?

Zatímco v *Pojednání o původu řeči* je téma anamnese zmíněno jen jednou a jeho význam pro Herderovu ranou filosofii řeči není zřetelný, ve spise *Fragmenty k novější německé literatuře* (1767 – 1768), které vznikly jen o něco dříve, se k němu Herder vrací vícekrát. Činí tak v kontextu otázky po vztahu myšlení a řeči, jež mu motiv anamnese pomáhá od sebe navzájem odlišit. Odpověď na otázku uvedené v předchozím odstavci se tedy pokusím hledat právě v tomto spise. Než tak učiním, pojednám krátce o stručném Herderově textu „*Platón řekl...*“, který umožní představit pozadí, z něhož Herderovy zmínky o anamnesi ve *Fragmentech* vycházejí.

Výraznou, i když poněkud jednostrannou interpretaci motivu anamnese v celku Herderova díla, a sice v souvislosti s teorií paměti, přináší studie Ralfa

desítková soustava je dokladem toho, že i tak abstraktní ideje, jakými jsou čísla, v sobě nesou stopy smyslovosti (je odrazem toho, že máme deset prstů).

⁵ K významu pocitu pro vznik řeči viz Herder, 1981a, 743 – 746.

Simona *Paměť jako interpretace* (Simon, 1998). Podle Simona opouští Herder idealistické pozadí učení o anamnesi, jak bylo převzato racionalismem, a toto učení přetváří v tzv. sensualistickou anamnesi, při níž se člověk „rozpomíná“ nikoli na říši idejí, v níž duše pobývala před vtělením, nýbrž na smyslové vjemy nejranějšího dětství, které na předreflexivní rovině formovaly jeho pohled na svět (Simon 1998, 39, 63). Veškerá řeč by tak byla tvůrčí reprodukcí této prvotní smyslové strukturace světa. Domnívám se, že tato interpretace, jakkoli je v lecčems osvětlující, bere málo v potaz to, že Herder pracuje s leibnizovským pojetím apriority jakožto potence, k němuž se Herder hlásí i ve svém pozdním díle *Metakritika ke Kritice čistého rozumu* (Herder 1998, 323 n.). Vzpomínání je v tomto pojetí spíše „probouzení“ (tuto metaforu používá i Herder, jak ukáží dále), a sice probouzení tvůrčích a intelektuálních sil ducha, než jen práce paměti vztahující se k vjemům raného dětství. Přikláním se k výkladu Marion Heinz, že Herderova filosofie je nejen sensualistická, ale ve svém sensualismu současně idealistická, jak Heinz ukazuje na základě detailního rozboru Herderových raných textů ve své knize *Sensualistický idealismus* (Heinz 1994). Smyslové vnímání je východiskem poznání i tvorby jazyka, avšak strukturace světa, který se otevírá našim smyslům prostřednictvím řeči jakožto orgánu myšlení, je proměnou světa smyslového vnímání, jeho „produhovněním“. „Rozpomínání“ tak nemusí být interpretováno pouze jako sestup do raného dětství, jímž je ovšem také, nýbrž „rozpomínáním“ duše na její vlastní intelektuální povahu, jakkoli bytostně spjatou se smyslovostí. Interpretace, již následující text přináší, je tak vedena ze spíše idealistických pozic.

1. Leibnizovské pozadí a Herderův text „Platón řekl, že naše učení je pouhým vzpomínáním“

Motiv anamnese není v leibnizovsko-wolffovské tradici, v níž se Herderovi dostává první filosofické formace,⁶ ničím cizím a objevuje se zejména v souvislosti polemiky s britským empirismem a jeho pojetím duše jako *tabula rasa*. Leibniz se na Platónovo učení o anamnesi odvolává opakovaně. Odkaz na *Menón* mu slouží k ilustraci jeho vlastní pozice, podle níž jsou nejen některé, ale všechny ideje vrozené v tom smyslu, že jsou v duši „v možnosti“ (*virtuellment*) přítomny již od počátku její stvořené existence a jsou probouzeny prostřednictvím smyslových podnětů (Leibniz 1962, 52, 77; dále Leibniz 2020, 76 – 79; Leibniz 1890,

⁶ Rozsah a způsob Herderovy recepce Leibnize podrobně ukazuje článek Güntera Arnolda: „... *der größte Mann den Deutschland in den neuern Zeiten gehabt*“ – *Herders Verhältnis zu Leibniz* (Arnold 2005).

147 – 149). Z možných výkladů platónského učení⁷ si tak Leibniz vybírá ten, který rozpominání chápe jako rozvoj apriorních struktur myšlení, a současně odmítá jako mylný „platónský názor“, že by se toto rozpominání vztahovalo k minulé aktuální znalosti, již duše měla někdy před svým vtělením (Leibniz 1962, 78 n., 87, 106). Vrozené ideje jsou podle něj „dispozice“ (*dispositions*) a „ustrojení“ (*habitudes*), které jako takové určují myšlení, v němž jsou aktualizovány (Leibniz 1962, 86, srov. také 52, 80, 87 a 106).⁸ Obdobně na *Menóna* i na jeho moderní interpretaci Leibnizem odkazuje také Mojžíš Mendelssohn ve svém *Pojednání o evidenci v metafyzických vědách*, když chce ukázat, že geometrie není ničím než rozvinutím imanentního pojmu rozlehlosti a v návaznosti na to filosofie ničím než uskutečněním vnitřní možnosti duše projasňovat svůj implicitně přítomný obsah prostřednictvím pojmového myšlení (Mendelssohn 2008, 28 – 31). Moderní myslitelé navazují podle Mendelssohna na Platóna v tom smyslu, že za bytnost duše považují „sílu představovat“ (*Vorstellungskraft*).⁹ Sílu nelze myslet bez jejích projevů a duši bez představ, které čerpá ze svého nitra a současně si je staví před sebe a vytváří jejich prostřednictvím svůj svět.

Právě na Mojžíše Mendelssohna se odvolává mladý Herder ve svých kusých a za života nepublikovaných poznámkách z let 1766 – 1769 uvozených slovy „Platón řekl, že naše učení je pouhým vzpomínáním, a Mojžíš (ve svém vítězném spise)¹⁰ určuje v souladu s wolffovskou terminologií, jak je tato věta možná“ (Herder 1994a, 175).¹¹ Herderovým poněkud ambiciózním, a proto snad nikdy nenaplněným cílem bylo podle jeho slov projasnit to, co zůstalo u Platóna i Mojžíše nejasné (Herder 1994a, 175). Vzhledem k fragmentárnímu charakteru poznámek však zůstává čtenář spíše v temnotě. Přesto lze z těchto poznámek vyčíst základní rysy Herderovy pozice, které jsou důležité i pro následnou interpretaci *Fragmentů*.

⁷ K možnostem výkladu Platónova učení o anamnesi viz Karfíková (2015, 13 – 32).

⁸ Na Platóna se Leibniz odvolává v kontextu polemiky s „následovníkem Aristotela“ Lockem (Leibniz 1962, 48) ohledně vrozenosti idejí a povahy duše. Odmítá Lockovu tezi, podle níž jakékoli přítomnosti idejí v duši muselo předcházet jejich vědomé nabytí (Locke 1975, 49 n.). Vyčítá-li Leibniz Platónovi, že předpokládá minulou aktuální znalost idejí, na něž se duše později rozpominá, činí tak ze stejného důvodu, z jakého kritizuje Locka a jeho pojetí duše jako nepopsané desky.

⁹ Srov. k tomu Leibniz (1982, 166, § 60), Wolff (1751, 468 n., § 753 n.).

¹⁰ Totiž ve spise *Pojednání o evidenci v metafyzických vědách*.

¹¹ Odkazují zde na vydání tohoto spisu v příloze monografie Marion Heinz *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder* (1763 – 1778). Ve třetí kapitole této knihy přináší její autorka také podrobný výklad tohoto Herderova textu. K nejasné dataci spisu viz v téže knize s. 43.

Od Leibnize, Wolffa i Mendelssohna Herder přejímá charakteristiku duše jakožto „síly představovat“. Duše, která vstupuje do světa, je zprvu do sebe zcela zavinitá, je nerozlišenou jednotou myšlení i bytí, sebe i světa. Ona sama i její svět jsou jí přítomny v „temném, ale jediném živoucím pocitu“, který je zároveň „temným, ale nejživoucnějším pojmem jejího bytí“, jenž duši zcela naplňuje. Pocit tak pro Herdera není protikladem k myšlení, ale je jeho temným základem, dosud nerozlišenou jednotou subjektu i objektu. V něm „leží všechny další budoucí, také smyslové, a ještě více abstraktní pojmy“. Celý další tělesný i duševní vývoj člověka (obojí jde ruku v ruce), je rozvíjením a projasňováním tohoto pocitu prostřednictvím smyslovosti i myšlení, a tím je také rozvíjením a projasňováním jeho světa. Jednotlivé smyslové orgány, které si duše vytváří a které rozvíjí v interakci s vnějšími podněty, jsou proto vpravdě jejími orgány, jejími nástroji, jež jí umožňují vztahovat se rozlišeněji k vnějšímu světu a jeho prostřednictvím vposled i k ní samé. Vnější svět je duši dán a představuje její hranice, ale současně si ho ona sama konstituuje jako svůj korelát (Herder 1994a, 175 n.). Z tohoto důvodu není pro Herdera, stejně jako pro Leibnize, tělesnost a s ní spojená smyslovost pouhým omezením duše, ale nezbytnou podmínkou jejího seberozvoje, jejím nástrojem. Omezení, která s sebou tělesnost přináší, jsou výrazem stvořenosti, omezenosti duše samé (Herder 1994a, 176).¹² Smyslovost proto nestojí v protikladu k myšlení, ale slouží jako jeho *vehiculum* (Herder 1994a, 179, dále také 175). I smyslový vjem je současně myšlenkou, způsobem, jak si duše projasňuje svět a vztahuje ho k sobě, jak si ho staví před sebe a je si ho vědoma, jakkoli na rovině smyslovosti nezřetelně a smíšeně: „Všechny pojmy, které o něm [světě] máme, jsou rozvinutými našich myšlenek podle hranic našich smyslů“ (Herder 1994a, 177). Spolu s otevíráním se vnějšímu světu prostřednictvím smyslů si duše buduje svůj vnitřní svět, který je vůči vnějšímu analogický. V aluzi na anamnesi proto Herder přidává: „Při každém smyslovém vjemu se [dítě] probouzí ze spánku: struna jeho bytí je rozezvučena; tedy jeho vnímavost (*Empfindlichkeit*) je rozvinuta zvenčí atd. Každý smyslový vjem (*Sensation*) ji upomíná na jednu modifikaci její myšlenky, tak se sbírají pojmy [...]“ (Herder 1994a, 177). Současně platí, že první dojmy, které dítě shromažďuje, tedy způsoby, jak se mu již na rovině pocitů a smyslovosti prosvětluje svět, určují jeho postoje a do určité míry i jeho myšlení na celý život. Způsob, jakým se duše bude rozvíjet a jak bude uskutečňovat svoje

¹² Herder přirovnává vztah duše k jejímu světu ke vztahu Bohu a jím stvořeného světa. Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že duše tvoří temně a svět pro ni představuje hranici (Herder, 1994, 175 n.)

vnitřní možnosti, je spoluurčen podněty zvenčí: „Naše duše je metafyzicky určena zevnitř, ale vnější determinace jí dávají formu“ (Herder 1994a, 178).

I když se Herder ve svých poznámkách zmíní o tom, že se duše v pokročilém stádiu svého rozvoje „rozpomíná [...] na abstraktní představy“ (Herder 1994a, 178), věnuje tomuto tématu, stejně jako tématu řeči, málo pozornosti, případně zůstává pouze u formulace otázek. Je-li však „celé smyslové vnímání těla (*das ganze Empfinden des Körpers*) viditelným důsledkem (*Folge*) myšlenky, která působí v látce a má v ní hranice své moci“ (Herder 1994a, 181), platí zároveň, že se tato myšlenka může obrátit k sobě samé a uskutečňovat se ve svém vlastním modu. To se děje v různých stupních sebereflexe. Oblastí myšlení, které abstrahuje od smyslové danosti, je zajisté matematika. Ta však zůstává se smyslovostí spjata jakožto její formální vyjádření. Prostor a čas, jejichž ideální vztahy jsou předmětem matematiky, jsou podle Herdera způsoby, jimiž se „síla představovat“ uskutečňuje prostřednictvím zraku a sluchu a současně v těchto smyslech nachází svoji hranici: „Tak je například u zraku prostor, tvar, šíře atd. způsobem představení (*Vorstellungsart*) vnější možnosti věci, ničím víc“ (Herder 1994a, 179, srov. 177, 181). Současně však matematika „mluví o jevech jako o realitách“, a tak s nimi také „počítá“ (Herder 1994a, 179 n.). Teprve filosofie je schopna rozpoznat svět, který je konstituovaný smysly, jako „jev“ a myšlenku jako „bytnost“ (Herder 1994a, 180). Ve filosofii se proto, dá se říci, duše vrací k sobě samé, odhaluje svoji bytnost, a současně v sobě nachází i základní struktury svého světa. Tento návrat však není možný, pokud by se duše do tohoto světa nejprve nerozvinula. Ve *Fragmentech* a v celé další Herderově filosofii bude hrát v této oklice na cestě duše k sobě samé zásadní roli řeč.

Leibnizovské pozadí, které je patrné v textu „*Platón řekl...*“, je důležité pro upřesnění vztahu smyslového vnímání a řeči u raného Herdera, jakkoli Herder nevěnuje v tomto spise otázce řeči pozornost. Již samotný smyslový vjem není pro Herdera v návaznosti na Leibnize pouhým otiskem, jež by duše jen pasivně přijímala, nýbrž „modifikací myšlenky“, na niž je vnímavost na základě vnějšího podnětu „upomínána“ (tak ve mně například pohled na červenou střechu probouzí ideu červeně, jež je mi imanentní, ačkoli bez vnějšího podnětu by zůstala takříkajíc spící). Totéž platí i pro vznik řeči, která sice vzniká na základě vnějších podnětů, již si ale jednotlivec vytváří ze sebe (srov. Herder 1981a, 727). Podle *Pojednání o původu řeči* vznikají první pojmy vyčleněním charakteristického znaku, který má svůj původ ve smyslovém vnímání. I přes tento původ je tento akt shrnutí mnohosti smyslových vjemů v jednotu pojmu genuinním aktem rozumu. První

slovo je tak, dalo by se říci, „modifikací myšlenky“ v jejím vlastním živlu, totiž rozumu, ač se tak děje na základě smyslových podnětů. Že řeč přesahuje smyslovou danost a hranice řeči nejsou jednoduše dány pouze hranicemi smyslového vnímání, pak ukazuje další rozvoj řeči a její potřeba označovat i skutečnosti, které nemají svůj původ ve smyslové zkušenosti, nýbrž v duši samé. Náš jazyk je do značné míry metaforický. Současně však platí, že právě díky své metaforičnosti je jazyk bytostně na smyslovost vázán, ačkoli ne ve smyslu fundace. Pojmy, jež jazyk vytváří na základě smyslové zkušenosti, pak přenáší na obsahy, jež smyslovou zkušenost přesahují (např. velké množství předložek má svůj původ v prostorových vztazích, i když si tento jejich původ již zpravidla neuvědomujeme; srov. Herder 1998, 351). Díky tomuto přenosu tak jazyk získává velké množství výrazových prostředků, současně je však jejich vazbou na smyslovou zkušenost do určité determinován (používáme-li výrazy, které mají svůj původ v prostorových vztazích, i na jiné vztahy než prostorové, zůstává naše pojetí těchto neprostorových vztahů svým způsobem určeno představou prostoru). Skutečnost, že náš jazyk není ve smyslovém vnímání přímo fundován, jakkoli je s ním spjat, pak ukazuje způsob, jak se v raném dětství učíme již vytvořený a fixovaný jazyk. Tak jako smyslové podněty v nás „probouzejí“ smyslové vjemy, jež jsou modifikacemi myšlenky, „probouzí“ v nás řeč, již k nám mluví rodiče, pojmy, jež na základě tohoto podnětu čerpáme z nás samých a sami je také vytváříme.¹³

2. Fragmenty k novější německé literatuře: Básnictví a filosofie jako dva způsoby rozpomínání duše na „říši duchů“

V předchozím oddíle jsme se dozvěděli, že duše jakožto „síla představovat“ si podle Herdera buduje prostřednictvím svých smyslových orgánů svůj svět, který je současně její hranicí i jejím korelátém. Smyslové vjemy jsou tak modifikacemi jediné myšlenky, zprvu temné a nerozlišené myšlenky bytí, která je prostřednictvím smyslových podnětů vnějšího světa rozrůzňována. Jakožto lidská, a tedy rozumem obdařená však duše nezůstává stát u pouhé smyslovosti, ale svůj smyslový svět dále přetváří a projasňuje prostřednictvím myšlení. Stejně jako jsou smyslové orgány nástrojem, jež si duše vytváří v interakci s vnějším tělesným světem, je

¹³ Podle Michaela N. Forstera patří k jednomu ze tří základních rysů Herderovy filosofie řeči to, že „všechny naše významy nebo pojmy jsou ve své vlastní povaze založeny v percepčním nebo afektivním smyslovém vnímání“ (Forster 2018, 18, 35). To ale neznamená, že řeč nemůže překročit hranice smyslovosti a prostřednictvím „metaforického rozšíření“ tvořit neempirické pojmy. Vztah smyslového vnímání a řeči není nadto jednostranný: Herder podle Forstera ukazuje, že nejen naše pojmy závisí na smyslových vjemech, nýbrž že také způsob, jak vnímáme, je ovlivněn řečí (Forster 2018, 35 n.).

takovým nástrojem pro lidskou duši také řeč, jejímž prostřednictvím se myšlení obrací k sobě samému a dává vzniknout světu ducha. Tak jako je smyslové vnímání rozvinutím „našich myšlenek podle hranic našich smyslů“, jak píše Herder v textu „*Platón řekl...*“ (1994a, 177), je podle jeho *Fragmentů k novější německé literatuře* řeč rozvinutím a současně hranicí našeho myšlení v oblasti ducha (Herder 1981e, 557 n.).¹⁴

Vzhledem k tomu, že řeč je podle Herdera nástrojem, který myšlení používá ke svému seberozvoji, nemohou být pro něj myšlení a řeč totožné, jakkoli je jedno bez druhého nemyslitelné. Tento rozdíl se ve *Fragmentech* zřetelně ukazuje v Herderově rozlišení tří způsobů, jak „myšlenka lpí na výrazu“ (*der Gedanke am Ausdruck klebt*; Herder 1981d, 394). Jiný je jejich vztah v řeči smyslové, jiný v básnické a jiný v řeči filosofické.¹⁵

(1) Smyslová řeč se vztahuje ke smyslově zakoušenému světu, v němž umožňuje orientaci. Je řečí běžného života (Herder 1981d, 394 n.). Výraz (tj. artikulované slovo), myšlenka, kterou tento výraz vyjadřuje, a věc, k níž myšlenka i její výraz odkazují, jsou spolu úzce propojeny. Zatímco první objevitelé řeči museli pro myšlenku, kterou vztahovali ke smyslově zakoušené věci, teprve nalézat výraz, v současné situaci, kdy jsou jednotlivé řeči již vytvořeny a fixovány, nic vynalézat nemusíme a slova se v raném dětství učíme spolu s myšlenkami i odkazy na věci. Slova řeči, v níž vyrůstáme, v nás vyvolávají a probouzejí myšlenky, a tak nám pomáhají strukturovat a uchopovat svět (Herder, 1981d, 395). Rozrůznění světa prostřednictvím mateřské řeči v raném dětství si pak v sobě neseme celý život a vůči tomuto vzorci vztahujeme všechny ostatní řečové systémy, které se učíme (Herder 1981d, 408). Řeč běžného života, v níž výraz lpí na myšlence „jako kůže na těle“, drží myšlení v zajetí výrazů a současně věcí (Herder 1981d, 395).¹⁶ Smyslová řeč je zajisté projevem a nástrojem myšlení, ale současně myšlení, které o sobě neví a je plně ponořeno do svého světa. Zároveň však platí, že svůj smysl a svůj užitek má tato řeč právě tehdy, když zůstává u věcí, neboť ty ji naplňují obsahem.

(2) Odlišně se má myšlenka k výrazu v řeči básnické (Herder 1994d, 402 n.). V ní si myšlenka musí svůj výraz teprve najít. V kontextu otázky po vztahu

¹⁴ Hlavním cílem *Fragmentů k novější německé literatuře* je obhajoba němčiny jako literární řeči, která si své místo v německé kulturní oblasti musí teprve vydobýt na latině a francouzštině.

¹⁵ Rozlišení tří druhů řeči není původní, nýbrž Herder jej podle své poznámky přejímá od německého filosofa Georga Friedricha Meiera (Herder 1981d, 396).

¹⁶ Tak je podle Herdera obyčejný sedlák schopen se velmi plynule vyjadřovat o světě, který jej obklopuje a který se mu prostřednictvím výchovy stal blízký, dostává se však do úzkých tehdy, když má opsat nějaký výraz jinými slovy, tedy když má „oddělit myšlenku od výrazu“ (Herder, 1981d, 395).

myšlení a řeči může být překvapivé, když Herder chápe jako úkol básníka „vyjadřovat pocity“ (*Empfindungen auszudrücken*). Jak však již bylo ukázáno v předchozím oddíle, myšlení a pocity nestojí pro Herdera jen ve vzájemném protikladu, ale vycházejí z téhož kořene. Ke zřetelnému rozlišení myšlenek dochází teprve jejich artikulací prostřednictvím řeči. Myšlenka, která teprve hledá výraz, se člověku dává nejprve v temném tušení. Básník je tak tvůrcem řeči, byť v žádném případě není tvůrcem svévolným. Jeho úkolem je nalézt ten správný výraz, který by plně vyjádřil dosud neurčitou myšlenku.¹⁷ Jakkoli jsou pocity vždy subjektivní a individuální, nedá se říci, že by básnická tvorba byla výlučně expozicí básníkovy nitra bez jakéhokoli vztahu ke světu. „Temný pocit bytí“, o němž byla řeč v textu „*Platón řekl...*“, je jednotou subjektu a objektu, duše a jejího světa. Čím blíže k tomuto základu duše má, tím méně je pro ni okolní svět pouhým neutrálním objektem, tím více je s ním spjata právě prostřednictvím pocitů a tím živěji na ni působí (jako je tomu u dítěte, „přírodního člověka“ či básníka). Vyjadřuje-li básník pocity, vyjadřuje současně způsob, jak se mu dává svět, a ten zprostředkovává také posluchači či čtenáři. Těžkým úkolem básníka v době, kdy se básně již nepřednášejí a nezpívají, je hledat výrazy, které by mluvily k duši čtenáře, v tak neživém médiu, jakým je psaná řeč (Herder 1981d, 403).

Zatímco pro vyjádření vztahu myšlenky a jejího výrazu ve smyslové řeči používá Herder metaforu těla a kůže, v případě básnické řeči je pro něj myšlenka duší, která se vtěluje do výrazu (Herder 1981d, 404 n.). Obojí je neoddelitelné, avšak jiným způsobem než v řeči smyslové. V ní byla myšlenka ve výrazu skryta, v řeči básnické se myšlenka prostřednictvím výrazu zjevuje jako myšlenka. Básnická řeč je řečí metaforickou. Používá obrazy převzaté ze smyslového světa, ale právě jako obrazy. Odpoutává se od vazby na věci, která je vlastní smyslové řeči, a její výrazy využívá jako prostředek, aby odkryla svět ducha, který básník nachází ne ve vnějším smyslovém světě, ale ve svém nitru. Tak jako duše oživuje tělo, oživuje také myšlenka výraz a používá jej jako svůj nástroj. Pro Herdera, který v tom následuje Leibnize, je jedno bez druhého nemyslitelné: Tělo nelze myslet bez duše a duši bez těla. Výraz je v básnictví natolik spojen s myšlenkou, které teprve dává tvar, že je podle Herdera znakem průměrné poezie, pokud je snadno přeložitelná (Herder 1981d, 407).

¹⁷ Zkušenost s tím, že básnická tvorba je v první řadě hledáním, vyjadřuje pěkně báseň Jana Skácela: „básníci básně neskládají/ báseň je bez nás někde za/a je tu dávno a je tu od pradávna/ a básník báseň nalézá“ (1997, 147).

Právě v tomto kontextu se Herder ve *Fragmentech* odvolává na Platóna a jeho učení o anamnesi, aby osvětlil, jak se má v básnické řeči myšlenka ke svému výrazu. Na pomoc si zde bere dialog *Faidros*. Barvitě a nad rámec tohoto dialogu líčí, jak je „pocit“ (*Empfindung*), tak jako „platónská duše“, poslán dolů z „blažené říše bohů“,¹⁸ aby si v lůně přírody připravil odpovídající tělo (Herder 1981d, 405).¹⁹ Na tento tvůrčí proces, jímž na sebe myšlenka bere smyslově vnímatelnou podobu v básnické řeči a šířeji v jakémkoli uměleckém díle, klade Herder velký důraz, a to zcela v souladu se svými leibnizovskými východisky. Herder tak rozvíjí motiv, který je v dialogu samém zmíněn jen letmo.²⁰ Současně však vyzdvihuje také proces opačný, anamnetickou funkci krásy básnických, případně jiných uměleckých děl (zejména soch; ne tedy již lidských těl, jak tomu bylo u Platóna).²¹ Jak v básnictví, tak v umění vůbec slouží tělesný, smyslově vnímatelný výraz jako „symbol“ (*Sinnbild*, v doslovném překladu „smyslový obraz“) toho, co je neviditelné:

Vidíš-li celý výraz jako posla myšlenky, jako palác, jež vyplňuje její celá velikost,²² uvidíš stejnýma očima, jakýma viděl Platón, když se rozpomínal na netělesnou krásu z říše duchů, jakýma vidí Winkelmann, když dospívá do říše neviditelných idejí při pohledu na Apollona v Belvederu nebo torso Herkula nebo na Láokoóna nebo Niobe [...] (Herder 1981d, 406).

V básnické řeči jsou myšlenka a její výraz nerozlučně spjaty. Duše si na „říši duchů“, z níž ona sama svojí bytností pochází, nerozpomene jinak než prostřednictvím smyslově přístupného výrazu. Myšlenka bez výrazu zůstává pouhým neartikulovaným temným pocitem. Smyslově vnímatelný výraz je však současně krásný jen tím, že je plně oživen myšlenkou. Ta od něj není jednoduše oddělitelná. Proto také každá teorie umění, která si všímá pouze formálních pravidel

¹⁸ Srov. Phaedr., 246a–248c (Platón, 2003a, 242 – 245).

¹⁹ Srov. též Herderův drobný spis z roku 1766 *Je krása těla poslem krásy duše* (Herder 1981b, 136 n.).

²⁰ Zde i ve spisku *Je krása těla poslem krásy duše* Herder přisuzuje dialogu *Faidros* motiv, který v něm chybí: Krásná duše si údajně podle tohoto dialogu vybírá lůno kvetoucí matky a vytváří si tělo, které je odrazem její krásy, zatímco zlá duše nachází svůj příbytek v lůně matky neřestné a dává si ošklivou podobu. Nepodařilo se mi dohledat, je-li autorem tohoto rozšířeného výkladu Herder sám, nebo zda jej čerpá od někoho jiného.

²¹ J. G. Herder: *Fragmente III*, s. 406. K významu sochařství jakožto představení krásy duše prostřednictvím těla srov. Herderův spis *Plastika* (J. G. Herder: *Plastik*. In: *týž, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774 – 1787*, Frankfurt a. M. 1994, s. 258 n., 271 – 276, 298, 319 n.)

²² Plnost je podle Herdera charakteristikou dobrého uměleckého díla. Myšlenka nenechává nic prázdné, v uměleckém díle nic nepřebývá, ani nic nechybí. Srov. J. G. Herder: *Fragmente III*, s. 407.

a uspořádanosti prvků, případně estetického zalíbení, které tento řád v divákovi či posluchači vyvolává, se míjí pravou povahou umění. Myšlenka ztvárněná v díle, a nikoli „suchá správnost“ je tím, co diváka uchvacuje a prostřednictvím viditelného přivádí k tomu, co je neviditelné (Herder 1981d, 406).²³

Podle Herderovy teorie vývoje řeči, kterou tento myslitel představuje rovněž ve *Fragmentech*, navazuje stádium básnické řeči na stádium řeči smyslové. Rozvoj myšlení a rozvoj řeči se podmiňují navzájem a básnická řeč, plná obrazů a metafor přejatých ze smyslového světa, je prvním způsobem, jak se duše pozvedá do říše abstrakce (Herder 1981c, 182 n, srov. Herder 1981a, 758). I velmi abstraktní pojmy, které používá věda a filosofie, v sobě nesou stopy svého metaforického původu, který i nadále spoluurčuje jejich význam. Jak píše Herder mnohem později v *Metakritice* (1799), bylo by chybou jak brát tyto obrazné výrazy doslova, tak se pokusit od nich vědeckou řeč zcela oprostit. Jejich funkce je podle tohoto spisu vposled anamnetická, mají „probudit“ pojem, který si duše „ze sebe ze své vlastní síly vytváří“: „Že mají naznačit myšlenku, je jejich účelem; a že to obrazný výraz činí často čistěji a plněji než bezsmyslné a dlouhé slovní formulace, o tom není pochyb“ (Herder 1998, 421).²⁴

(3) Přesto, nebo právě proto filosofie nemůže podle Herdera zůstat v zajetí slov a obrazů. Řeč filosofická se od řeči básnické liší v tom, že jejím úkolem je myšlenku od výrazu oddělovat. Filosofie je pro Herdera v první řadě analýzou řeči, a sice analýzou, která na jedné straně ukazuje vázanost myšlení na řeč, na straně druhé však současně vede od řeči k myšlení. Filosofie má vycházet od „pojmu zdravého rozumu“, tedy od slov, jak jsou používána v běžné řeči (Herder 1981d, 424 n.). V ní jsou pojmy jako „prostor, čas, duch, ctnost“ „srozumitelné“ (*verständlich*), nejsou však „zřetelné“ (*deutlich*). Filosofie nemůže jinak než se ve své analýze řeči pohybovat na rovině řeči, její činnost je však vposled anamnetická. V ní se prostřednictvím řeči jakožto projevu „rozumění“ (*Verstand*)²⁵

²³ Jak ve spise „*Platón řekl...*“, tak ve *Fragmentech* Herder přejímá rozlišení mezi krásou a dokonalostí. Zatímco krása je „smyslový pojem“, který „má záti (Schein) kolem sebe a na sobě“, náleží dokonalost do „oblasti čistého nesmyslového ducha“ (Herder 1994a, 181, srov. Phaedr., 250d). Básnické řeči přísluší krása, řeči filosofické dokonalost (Herder 1981c, 184).

²⁴ Výtka dlouhých slovních formulací míří na Kanta, jehož kritice – leckdy značně nespravedlivé – je spis *Metakritika ke Kritice čistého rozumu* věnován. Obrazné vyjadřování podle Herdera k vědecké řeči patří, neboť vposled je celá řeč „alegorií, neboť pokaždé v ní duše vyjadřuje jiné prostřednictvím jiného (*ἄλλο ἀγορεύει ἄλλο νοεῖ*), věci prostřednictvím znaků, myšlenky prostřednictvím slov, které se sebou navzájem zásadně nemají nic společného“ (Herder 1998, 421).

²⁵ V *Metakritice* spojuje Herder smysl výrazu *Verstand* se slovesem *zu verstehen*: „Má-li náš rozum (*Verstand*) rozumět (*verstehen*), musí před ním být něco, co je srozumitelné (*ein Verständliches*), co pro něj má význam (*Bedeutung*)“ (Herder 1998, 397). Ve *Fragmentech* Herder vychází z rozlišení

„rozum“ (*Vernunft*) rozpomíná na sebe sama, když odlučuje myšlenku od jejího výrazu v řeči:

Právě od něj [výrazu] ji [myšlenku] musím oddělit, rozčlenit v jiná menší určení, ukázat ji v nadále srozumitelných (*verständlichen*), ale stále více rozumových (*vernünftlichen*) slovech, než si duše náhle vzpomene, co tím slovem myslela a předtím nemohla říci, co v Platónově říši duchů viděla a nyní znovu vidí, co v ní dřímalo a nyní se probouzí (Herder 1981d, 424).

Od *Faidra* přechází Herder k *Menónovi*, přinejmenším v interpretaci, v jaké k tomuto dialogu přistoupila leibnizovská tradice. Východiskem je pro Herdera i tady komplementarita tvůrčího a anamnetického procesu: Duše si v interakci se světem vytváří řeč a jejím prostřednictvím svět strukturuje a rozumí mu. V této své činnosti je vedena rozumem, jehož je řeč nástrojem, přičemž však rozum není před tvorbou řeči ničím hotovým. Rozvoj řeči a rozvoj rozumu se podmiňují navzájem, jak Herder o pár let později zdůrazňuje v *Pojednání o původu řeči* (1981a, 725 – 727, 766). Prostřednictvím řeči se však rozum současně vztahuje sám k sobě, a tím řeč transcenduje.

Hranici filosofické analýzy řeči představují podle Herdera „nerozčlenitelné pojmy“,²⁶ které jsou spojeny s „nejjednoduššími slovy“. Ty lidský rozum nalézají a dále již nemůže rozložit (a tedy ani vyložit prostřednictvím definice), nemá-li se dopustit nepřípustné redukce. V nich „musí myšlenka konečně zůstat přilepená k výrazu“, neboť představují poslední danost, za níž už nelze v analýze jít. Herder vyjmenovává některé z nich: prostor, čas a sílu jakožto různé charakteristiky bytí, dále třeba krásu či dobro (Herder 1981d, 426 n.).

Jiná cesta k filosofickým pojmům než oklikou přes tuto anamnetickou analýzu běžné řeči, tj. analýzu rozumění vyjádřeného v řeči, jemuž ještě chybí zřetelnost, podle Herdera není. Herder se současně ve *Fragmentech* vymezuje vůči třem

mezi *Verstand* a *Vernunft*, nepojednává o něm však – na rozdíl od mnohem pozdější *Metakritiky* – výslovně. Předběžně by se dalo říci, že zatímco *Verstand* umožňuje rozumějící postoj ke světu, který se projevuje v řeči, *Vernunft* je totožný se schopností kritického odstupu a reflexe racionality na sebe samu. V některých jiných spisech však Herder obojí výraz používá synonymně (srov. např. Herder 1981a, 717, 733 a 809).

²⁶ K původu těchto pojmů u Christiana Augusta Crusia viz Heinz (1994, 15 n.) Ralf Simon, o němž byla zmínka v úvodu, chápe ve své interpretaci Herderova postoje jakožto „sensualistického platonismu“ analytický sestup filosofie směrem k „nerozčlenitelným pojmům“ jako rekurz duše k její „předreflexivní smyslové minulosti“ (Simon 1998, 63), a to jak na rovině individuální, tak kulturní. Cílem filosofické analýzy, tvrdí Simon, tak není odkrytí základní logické struktury světa, jako tomu bylo u Leibnize, nýbrž prozkoumání základních smyslových daností, které formovaly a formují vztah člověka ke světu a které jsou v určitém ohledu ryze individuální (Simon 1998, 51 – 70).

jiným způsobům, jak by filosofie mohla „dospět ke svým pojmům“. Tím prvním je bezprostřední „náhled“ pojmu, který by byl analogický náhledu smyslovému („nahlížet pravdu jako barvu“) a který zaměňuje „abstraktní pojmy“, které si rozum ve své snaze uspořádat svět vytváří, za „nahlížející myšlenky“, které předcházejí artikulaci v řeči a v řeči nacházejí svůj přímý odraz (Herder 1981d, 421).²⁷ Ve výše uvedeném citátu Herder mluví v aluzi na Platóna také o tom, že duše kdysi v říši duchů viděla a nyní znovu vidí. Rozdíl je ovšem v tom, že oproti kritizovanému bezprostřednímu náhledu jako zdroji filosofických pojmů vede cesta k tomuto náhledu u Herdera oklikou přes řeč a její analýzu, přes „rozpomenutí se“, jakkoli i tento zprostředkovaný náhled hranice řeči vposled překračuje. Zaměňuje-li filosofie abstraktní pojmy, které vznikly abstrahující prací rozumu a byly fixovány v řeči, za něco, co vzniklo v důsledku bezprostředního náhledu duše, ztotožňuje výrazy s myšlenkami namísto toho, aby myšlenky od výrazů osvobozovala (Herder 1981d, 427). Zůstává tak v zajetí řeči.

Druhým mylným způsobem filosofického postupu je pouhé vysvětlování pojmů, jak byly vytvořeny filosofickou tradicí (Herder 1981d, 422 n.). Tento postup Herder vyčítá zejména školské výuce filosofie, která nevede k myšlení, ale k pouhému opakování cizích myšlenek (jedná se tedy o obdobnou výtku, kterou činí již Platón ve *Faidrovi* [Phaedr. 228a–c], případně, je-li jeho autorem, také v *Sedmém listu* [Ep. 341b]). Problémem zde není to, že by studující byli nuceni se tyto cizí myšlenky memorovat – učí se porozumět pojmům, a tím i myšlenkám. Jakkoli je však seznamování s tradicí nezbytné a cesta k vlastnímu myšlení nevede jinak než skrze to, že se adepti filosofie učí „myslet s velkými mistry“, nelze tento prostředek ztotožnit s cílem (Herder 1981d, 426 n.). Jedná se o rozbor pojmů, jemuž chybí anamnetický moment. I v tomto případě myšlenka zůstává „lpět na výrazu“. Posledním omylem, jehož se někteří ve snaze získat filosofické pojmy dopouštějí, je ztotožnění filosofické analýzy řeči s gramatickým zkoumáním slov, a to zejména se zkoumáním jejich etymologie. Jak Herder poznamenává, u významu slov není důležitý jejich původ, nýbrž užití (Herder 1981d, 423). Právě uvedené výhrady vůči jiným metodám získávání filosofických pojmů shrnuje Herder následovně: „Brát ve filosofii výraz namísto myšlenky je zhoubné, spolknout

²⁷ Herder tento postup vyčítá zejména scholastice a jejímu „kramaření se slovy“. Podle Ulricha Gaiera, autora poznámek k vydání Herderových raných spisů, je předmětem jeho kritiky zejména scholastický realismus. Z „novější filosofie“, kterou také kritizuje, jej pak podle Gaiera přičítá zejména Baumgartenovi a zčásti Crusiovi (Gaier 1981, 1160). U této kritiky setrvává Herder i ve své pozdní *Metakritice*. Obecniny vznikají abstrahující, pořadající a rozpoznávající činností rozumu a nelze je pojímat jako věci o sobě, jakkoli nás k tomu řeč svádí: „Jsou a zůstávají rozpoznatelné (*anerkennbar*) na předmětech, nikoli jako předměty“ (Herder 1998, 470 n.).

myšlenku pouze ve spojení s výrazem jako jejím nositelem (*im Vehikulum des Ausdrucks*) je neužitečné, avšak rozvinout pojmy z daných slov a učinit je zřetelnými: to je filosofie“ (Herder 1981d, 427 n.).

4. Závěr: Univerzalita rozumu, kulturní podmíněnost řeči a úkol filosofie

Téma anamneze slouží tedy Herderovi ve *Fragmentech* zejména k tomu, aby odlišil myšlení od jeho konkrétního výrazu v řeči. Jejich odlišnost se ukázala jak v řeči básnické, jakkoli je v ní myšlenka se svým výrazem současně neoddělitelně spjata, tak v řeči filosofické, která má oddělování obojího za svůj cíl. Prostřednictvím básnictví i filosofie si myšlení, které se zapomnělo v řeči, rozpomíná samo na sebe. Také smyslová řeč je výtvořem rozumu, ale rozum v ní o sobě neví, neboť myšlení, řeč i svět, jež smyslová řeč člení a k němuž odkazuje, v ní splývají v jedno. Básnictví osvobozuje od doslovnosti smyslového významu, zůstává však díky své vazbě na konkrétní řeč pevně zakořeněno v kultuře, z níž vyrůstá a již spoluvytváří. Filosofie osvobozuje myšlení od jeho vazby na výraz, a tak i – nalikolík je toho schopna – od kulturní podmíněnosti tohoto výrazu v jednotlivých řečech.

Tohoto vyvazování myšlení ze spoutanosti výrazem je však filosofie schopna jen do určité míry. Lidské myšlení – na rozdíl od způsobu myšlení „vyšších bytostí“ – je myšlením bytostně symbolickým, odkázaným na řeč: „Je pravda, že nemůžeme myslet bez myšlenek a učíme se myslet prostřednictvím slov: Tak dává řeč všemu lidskému poznání hranice a obrys“ (Herder 1981e, 557). Řeč, která filosofii umožňuje myslet a současně jí ukládá meze, je konkrétní, dějinně vzniklá řeč, v níž „každý národ mluví podle toho, jak myslí, a myslí podle toho, jak mluví“ (Herder 1981e, 558). To filosofii omezuje dvojím způsobem: (1) Filosofie je analýzou běžné řeči a v ní vyjádřeného porozumění světu. Na tuto řeč tak zůstává odkázána, ačkoli si od ní současně zjednává odstup. V Herderově nárysu vývoje řeči, v němž jsou jednotlivá stádia vývoje řeči přirovnána k věkům lidského života (Herder 1981c, 181 – 184), je filosofické stádium tím posledním, stařeckým. V předchozích stádiích, smyslovém, básnickém a prosaickém, si řeč udržuje svoji vazbu ke světu, v interakci s nímž vzniká. Stádium filosofické je dobou, v níž nabývá navrch systematizující práce rozumu. Tehdy hrozí, že se řeč uzavře světu a vytvoří paralelní svět čistého a současně vyprázdněného myšlení. Dynamika živé řeči, která je udržována otevřeností řeči ke světu, je nahrazena statikou uzavřeného myšlenkového systému. Je pravděpodobné, že Herder zde má na mysli zejména poslední fázi vývoje latiny, kdy latina přestala být řečí běžného života,

řeči básníků, a hlavně řeči mateřskou²⁸ a stala se nástrojem filosofů, jimž sloužila jako zásobárna diferencovaných, ale podle Herdera zpravidla prázdných výrazů. (2) Druhé omezení, které s tím prvním souvisí, vyplývá ze skutečnosti, že filosofie formuluje svoje myšlenky vždy v určité řeči a kultuře. Jinak to podle Herdera ani není možné, vytvoření univerzální vědecké řeči považuje za iluzi. Tak jako se ten, kdo chce být filosofem, má učit myslet sám za sebe, má také každá národní řeč rozvíjet myšlení a hledat výrazy pro filosofické pojmy ze svých vlastních zdrojů. (V pozadí tohoto nároku stojí Herderova obhajoba němčiny jako literárního jazyka, která je hlavním cílem *Fragmentů*.) Výrazy pro filosofické pojmy nejsou nikdy izolované a neutrální, nýbrž si s sebou ze svého původního, nefilosofického významu přinášejí spoustu konotací, „vedlejších idejí“. To je podle Herdera výhodou i nevýhodou: výhodou proto, že tyto konotace spoluutvářejí význam filosofických pojmů, nevýhodou proto, že determinují myšlení určitým směrem a nejsou snadno přeložitelné. Proto také přejímání filosofických pojmů z jiných řečí v sobě nese nebezpečí, že tyto pojmy budou vyprázdněny, nebo se jim dostane jiného významu, než měly v řeči původní (Herder 1981e, 558 n.).²⁹

Filosofie, jež má za úkol oddělovat myšlenku od výrazu, tak musí být vždy také sebekritikou, tedy kritikou rozumu na pozadí kritiky řeči. Má být „negativní filosofii“, která zřetelně vidí svoje hranice a neustále provádí zkoumání svých pojmů (Herder, 1981e, 557 n.). Aby však tyto hranice mohla filosofie nacházet, musí je současně být schopna překračovat, i když jen proto, aby shledala, že za nimi nic nevidí. V tom spočívá dialektika myšlení a řeči ve filosofii. V možné narážce na duše ve *Faidru*, které při své jízdě na hřbetu světa letmo a jen stěží nahlédnou do světa idejí (Phaedr., 248a – b), na něž se později rozpomínají, Herder – vůči Platónovi částečně polemicky – dává ve *Fragmentech* výraz svému negativnímu platonismu:

²⁸ Řečí básníků může být podle Herdera pouze řeč mateřská, neboť ta jako první formovala naše myšlení, a to v době, kdy bylo ještě bytostně spojeno s citem a obrazotvorností. Mateřská řeč proto poskytuje největší jistotu a umožňuje, aby myšlenka plně prostoupila a ovládla výraz. Ve chvíli, kdy latina přestala být mateřskou řečí, přestala být také řečí básníků. V mrtvých řečech nelze tvořit, jen napodobovat (Herder 1981d, 409 n.): „Je přesto jisté, že mrtvá řeč, kterou se učím podle gramatických pravidel, je nutně krajně omezena, neboť myšlenka se musí řídit podle těchto zákonů, naproti tomu v živé řeči se spíše zákon řídí podle myšlenky“ (Herder 1981d, 411).

²⁹ Na obdobný problém upozorňuje Herder i v *Metakritice*. Žádný abstraktní pojem nemůže být plně zbaven obrazné, a dokonce citové složky, které dotvářejí jeho význam. U filosofických pojmů, pro něž je charakteristická vysoká míra abstrakce, hrozí, že si jejich význam nahodile doplníme odjinud: „ze souvislosti řeči, ze vzpomínek, kde a kdy člověk to slovo slyšel poprvé, často ze zvuku slova“ (Herder 1998, 422 n., srov. také 568).

Muž, který by tuto negativní filosofii promyslel, by stál na obvodu lidského poznání tak jako na kouli světa, a když by nemohl pozdvihnout hlavu přes tyto hranice a rozhlédnout se ve volném vzduchu: přesto by se odvážil vystřít ruku a zvolal by: Zde je prázdno a nic! A ten by měl jinak rozuměno nejvyšší sokratovskou vědu: nic nevědět! (Herder 1981e, 557)

Je tedy filosofie odkázána pouze na tuto negativní univerzalitu, která odhaluje vše partikulární jako podmíněné, ale k tomu, co je společné, nedospívá? Není vposled nic, na co by se duše v říši idejí rozpomínala? *Fragmenty* samy na tyto otázky mnoho odpovědí nepřinášejí, jejich cílem, jak už napovídá jejich název, ani není být uceleným pojednáním (srov. Herder 1981d, 421). Jiné Herderovy spisy však svědčí o tom, že i on sám chce pěstovat také filosofii pozitivní. Ostatně svoje teze o negativní či kritické funkci filosofie Herder formuluje na pozadí pozitivních metafyzických východisek.³⁰ Analýza těchto spisů, zejména pak *Metakritiky*, v níž Herder na pozadí kritiky Kanta tematizuje svoji vlastní filosofickou koncepci, však přesahuje rámec tohoto příspěvku i tématu.

Přesto lze na základě výše rozebraných textů říci, že pro Herdera je v souladu s jeho leibnizovskými východisky důležité nejen to, že se duše „rozpomíná“, nýbrž i to, že tomuto rozpomenutí předchází její „vtělení“. Rozum, jenž je i pro Herdera tím, co odlišuje člověka od nižších tvorů (srov. např. Herder 1989, 145),³¹ sám k sobě dospívá jedině prostřednictvím svého výrazu. Jeho apriorní struktury jsou u Herdera – tak jako u Leibnize – pouhými dispozicemi, které se rozvíjí až interakcí se světem, jež probíhá za spolupůsobení „nižších“ mohutností lidské duše (všechny tyto mohutnosti jsou vposled projevem jediné síly duše, srov. např. Herder 1981a, 717). Organický model, z něž Herder vychází, mu umožňuje chápat jednotlivé řeči a na nich založené kultury jako různé výrazy téhož rozumu, tedy jako dialektickou jednotu obecnosti a partikularity, společných dispozic a jejich jedinečné aktualizace.

Z Herderových pozdějších spisů se přímý odkaz na anamnesi vytrácí. Důvodem je, jak se domnívám, že právě tento důraz na nezbytnou aktualizaci rozumu v jeho výrazu převážil. S tím souvisí, že Herder stanoví lidskému rozumu vposled jiný cíl než pohled do říše idejí. Cílem poznání, jak Herder formuluje mnohem

³⁰ Toto omezení všech kritických filosofí trefně popisuje Hegel v úvodu k *Fenomenologii ducha* (Hegel 1960, 93 – 99).

³¹ Herder ovšem zdůrazňuje, že se jedná o lidský rozum, byť se jím člověk podobá Bohu (srov. Herder 1989, 148). Jakkoli se Herder v něčem blíží pozdější Hegelově pozici, nedospívá až k pojmu ducha, který v sobě zahrnuje – byť současně v diferenci – jednotu rozumu lidského a božského, který prostřednictvím dějin dospívá sám k sobě.

později v *Metakritice*, je svazovat obecné a partikulární do celku, v němž je celek určen prostřednictvím svých částí a ty prostřednictvím celku (Herder 1998, 508 – 515, 550 – 560). V této své činnosti lidský rozum – lidsky a nedokonale – napodobuje a následuje svůj prototyp, jímž je rozum Boží (Herder 1998, 559 n.). K univerzalitě proto nelze dojít jinak než prostřednictvím partikularity, nikoli abstrakcí od ní. Činnost filosofie je tak nejen negativní, ale také veskrze pozitivní. Má být – moderně řečeno – hermeneutikou kultury, která však nezůstává u pouhého komparování, nýbrž jednotlivé kultury rozpoznává jako výraz jediného lidství.

Literatura

- ARNOLD, G. (2005): „... der größte Mann den Deutschland in den neuern Zeiten gehabt“ – Herders Verhältnis zu Leibniz. In: *Studia Leibnitiana*, 37 (2), 161 – 185.
- FORSTER, M. N. (2018), *Herder's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- GAIER, U. (1981): Kommentar. In: Herder, J. G.: *Frühe Schriften. 1764 – 1772*. Frankfurt am Main.: Deutscher Klassiker Verlag, 811 – 1328.
- HEGEL, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd.
- HEINZ, M. (1994): *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763 – 1778)*. Hamburg: Felix Meiner.
- HERDER, J. G. (1981a): Abhandlung über der Ursprung der Sprache. In: týž, *Frühe Schriften. 1764 – 1772*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 695 – 810.
- HERDER, J. G. (1981b): Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele. In: týž, *Frühe Schriften 1764 – 1772*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 135 – 148.
- HERDER, J. G. (1981c): Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmente. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. 1767. In: týž: *Frühe Schriften 1764 – 1772*. Frankfurt aa Main: Deutscher Klassiker Verlag, 161 – 260.
- HERDER, J. G. (1981d): Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. Dritte Sammlung. 1767. In: týž: *Frühe Schriften 1764 – 1772*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 367 – 540.
- HERDER, J. G. (1981e): Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe. 1768. In: týž: *Frühe Schriften 1764 – 1772*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 541 – 650.
- HERDER, J. G. (1989): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- HERDER, J. G. (1994b): Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In: týž: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 327 – 394.
- HERDER, J. G. (1994a): „Plato sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei“. In: Heinz, M. *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*. Hamburg: Felix Meiner, 175 – 182.
- HERDER, J. G. (1998), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in: týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, Frankfurt a. M. 1998.
- KARFÍKOVÁ, L. (2015): *Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem*. Praha: Vyšehrad.
- LEIBNIZ, G. W. (1890): *Philosophische Schriften*, sv. VII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung
- LEIBNIZ, G. W. (1962): *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Berlin: Akademie-Verlag.
- LEIBNIZ, G. W. (1982): *Monadologie*. Praha: Svoboda.
- LEIBNIZ, G. W. (2020): *Discours de métaphysique. Metafyzická rozprava*, Praha: Oikoymenh.

- LOCKE, J. (1975): *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- MENDELSSOHN, M. (2008): Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften. In: *týž, Metaphysische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner, 23 – 90.
- NAVRÁTILOVÁ, O. (2021): Odkud řeč. Herderovo hledání odpovědi na otázku po lidském, či božském původu řeči. In: *Reflexe*, 60, 65 – 96.
- PLATÓN (2003a): Faidros. In: *Platónovy spisy*, sv. II. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2003b), Listy. In: *Platónovy spisy*, sv. V. Praha: Oikoymenh.
- SKÁCEL, J. (1997): Oříšky pro černého papouška, 18. čtyřverší. In: *týž, Básně II*. Brno: Blok.
- SIMON, R. (1998): *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Felix Meiner.
- SÜBMILCH, J. P. (1766): *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*. Berlin.
- TAYLOR, Ch. (1998): The Importance of Herder. In: *týž: Philosophical Arguments*. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press, 79 – 99.
- WOLFF, Ch. (1751): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle.

Tento příspěvek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/HUM/016.

Olga Navrátilová
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Katedra filosofie
Černá 646/9
115 55 Praha
Česká republika
e-mail: navratilova@etf.cuni.cz
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2969-6318>