

Herderova filosofie kultury

Herder a německé osvícenství

Martin Bojda

VI
Herderova filosofie dějin
a lidskosti

1 Příroda a kultura

Herderův důraz na celistvost života a historické skutečnosti byl výrazem i fundamentem jeho *kritické* pozice vůči vlastní současnosti, jíž 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 uctvívání 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 dignitě 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 podminěn vyčerpáváním všeho mimo individualitu jako pouhého zdroje.

Lidská společnost podle Herdera 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, poznávali 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 měřítko. Poloskrytá, avšak stěžejní humanistická tendence v Herderově myšlení o člověku jako historickém tvorů, 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 nejplněji 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 nejprivilegovanějších. 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,“¹ 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.“²

¹ „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.

² „Wer bloß metaphysische Spekulationen will, hat sie auf kürzerem 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.

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 zklamáním jeho stanoviska, prostupujícím celým jeho životem i dílem, bylo odmítání *každé* nesvobody, *každé* nespravedlnosti, přetlačování toho v člověku, co jej nejvlastněji činí lidským, tj. tvorosti poznávání, práce a citové sounáležitosti. V tomto smyslu pro něj institucionální 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 jednotlivec 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 skepticismu ve filosofii dějin a proti skepticismu 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 svébytné *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, ze sebe navzájem vyrůstají, navzájem se ztrácejí, všechny v jednotlivém jen momenty, skrze postup pouze prostředek k účelům – jaký pohled!“³

Dlouho před Hegelem, a ovšem bez jeho dialekticky identického sebezprostředkovacího schematismu, Herder uvažuje o postupu dějin z Východu na Západ (Orient–Egypt–Řecko–Řím).⁴

³ „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.

⁴ 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

Mluví o římské epoše jako o „mužném věku lidských sil a úsilí“ (*das Mannesalter menschlicher Kräfte und Bestrebungen*); „Co u Řeků bylo hrou, zkouškou mládeže, stalo se u nich (Římanů /M. B./) vážným pevným zřízením.“⁵ Rozumnost, „osvícenost“, na niž je moderní doba tak pyšná, shledává Herder 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 zvlášť 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 jsoícího, nýbrž vždy již i jeho novým fundováním. Z univerzality výrazových prostředků každého umění (tóny, slova, barvy...)

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

⁵ „Was bei Griechen Spiel, Jugendprobe gewesen war, ward bei ihnen ernsthafte feste Einrichtung“. HW 4, s. 30–31.

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?“⁶ Herder ukazuje *společenské* 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*.“⁷

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 stejně tak 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, relačně

⁶ „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.

⁷ „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.

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...“⁸ „Všechny věci ve světě na sobě navzájem nerozlučně závisí, a představují tak jeden celek, právě tak jejich znalost.“⁹ 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* celkové-ho objektivního jako jednotlivého subjektivního. Vztah, který mezi nimi panuje, spočívá v napětí mezi kauzální organicitou pohybu fyzického a teleologickou licencí jeho existence, která je hodnotovým měřítkem. Příroda není, říká Herder v „Idejích“, sama ze sebe, tímtež co věčno, nýbrž je na-dána Bohem.¹⁰ Historický proces ve smyslu *dějin lidstva* koření v *organicismu* přírody, je jeho neustálým stupněm, překračujícím od reprodukce k strukturaci vycházející z impulsu subjektivního. Časová/vývojová následnost u Herdera nikdy neznamená tradici jako pouhou sedimentaci, nýbrž redistribuci dějící se na bázi syntéz – blochovsky řečeno – latencí a tendencí v konkrétních konstelacích forem a obsahů. Základní tón účelové orientace vývojového progresu, *emancipace*

⁸ „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.

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

¹⁰ Srov. HW 6, s. 17.

těch kvalit, které prokazují obecnější konstituční sílu, se drží leibnizovského konceptu *variování* univerzálního v monadické imanentní historicitě, vzdává se jeho *předzjednané* harmoničnosti. „Bůh (...) v přírodě uspořádal všechno podle míry, počtu a váhy, (...) zřídil bytnost věcí, jejich podobu a spojení, jejich běh a jejich zachování...“¹¹ Podle Herdera je Země „hvězdou mezi hvězdami“, „v chóru světů“ (*ein Stern unter Sternen, im Chor der Welten*).¹² Je koulí pohybující se kolem své osy a kolem Slunce („Všechno je na Zemi změnou“¹³) a „mezi všemi těmito měnivými, přitažlivými, vnímavými stvořeními je člověk tím nejvnímavějším: celá Země je udělána pro něj, on pro celou Zemi.“¹⁴ „...člověk je prostředním stvořením mezi zvířaty, tj. tou vypracovanou formou, v níž se kolem něj v nejjemnějším úhrnu shromažďují rysy všech rodů.“¹⁵

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.¹⁶ Herderův popis vesmíru by

¹¹ „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.

¹² Tamtéž, s. 21.

¹³ „Alles ist auf der Erde Veränderung...“ Tamtéž, s. 33.

¹⁴ „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.

¹⁵ „...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.

¹⁶ „Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll.“ Tamtéž, s. 21.

mohl na Kanta upomínat; srovnej: „Slunce, ten věčný ohňový kotouč... (...) Celý nebeský systém je usilováním stejných a nestejných, ale s velkou silou hnaných koulí proti sobě navzájem...“¹⁷ Vzájemné působení vesmírných těles podle 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.¹⁸ 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

¹⁷ „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.

¹⁸ 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.

řící, 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.“¹⁹

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, jimž označované konkrétní je jen relativní realitou. Záhada řeči je stejná jako záhada duše, protože v řeči přichází duše k sobě; bez pojmů není ani reflexe, jen nerozlišené mnohosti afektů. Reflexivita se od smyslovosti odlišuje právě po-jetím 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 substantiální indiferencí: je fundo-

¹⁹ „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 Röhren; 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.

vána *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 identisticky, 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 pojmů 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 ontotvorného, 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 substantiální identitu se Zažehávajícím 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, cit všech smyslů jedním a sjednocuje se skrze ni k tvůrčí myšlence, jemuž umělecké dílo rukou nebo jiných končetin jen naslouchá.“²⁰ 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 neznamena, 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 teleo-logie, 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 mohou 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 nepřeborně důkazů o jeho důsledném dualismu, a koneckonců o něm přesvědčuje i jeho pozice v kritice Kanta či Fichta na konci

²⁰ „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. 138–139.

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 lidem, jako před osobním soudcím, všemocným pánem, ale i nejvýše milostivým a slitovným důvěrníkem. „Ó Bože, otevírá 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 bückeburské (1771) zase Herder Boha nazývá „otcem svého života“, před nímž, „soudcem svědomí“ (*Richter der Gewissen*), stojí.²¹

Měřítka Boha je u Herdera jiná než měřítka „objektivního určení“ vlastní vůle: je mimo sféru imanence, je s ní kvalitativně nesouměřitelná; základ, působící příčina i horizont její – ovšem v její stvořenosti *svébytné* – organičnosti. Herder neztotožňuje Boha s Dobrem nebo Láskou, neredukuje jej na jejich princip, tj. na hypostazi ideálního vztahování mezilidského, „objektivizujícího“ a objektivizujícího se v *imanentní* realitě, nýbrž jej zve „otcem lásky a všeho dobra“ (*Vater der Liebe und alles Guten*).²² 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...“²³ „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 s jiným 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 být polepšený. 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.“²⁴ „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,

²³ „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. 20–21.

²⁴ „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.

²¹ „Vater meines Lebens! hier stehe ich vor dir!“ HSW XXXI, s. 148.

²² „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 durchdringet.“ Tamtéž, s. 514.

a v něm zjeven budeš řídit 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.“²⁵

S řečí začínají podle Herdera lidský rozum a kultura.²⁶ 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 podoba alegorizuje: člověk má řeč pouze jako mohutnost, ne jako hlučnost a u každého stejný systém pojmů. Jako se v celku přírody smyslovost chápe míry své smyslu-plnosti v pojmu řeči, tak smyslovost člověka pojímá svou smyslu-plnost řečí. Její kvalita je nejvíce nesamozřejmá, vývojová, nýbrž v čase a prostoru se, s různými národními a jazykovými kulturami, různí i významově a leží mezi pojmem a pojímaným. „Člověk je první propuštěný

(svobodným ponechaný) ze Stvoření,“ říká Herder; „stojí vzpřímeně.“²⁷ 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...“ – „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.“²⁸ 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 měřítko než právě sebe a vnějšího světa, a smysly řízená vůle je jeho jediným rozumem. Elementárním výkonem sebe-uvědomění je však uvědomění si potřeb, 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*).²⁹ „Člověk je tedy zrozen ke společnosti; to mu říká soucit jeho rodičů,

²⁵ „Gott! Erbarmen und Menschenfreund, bist du es, dessen Stimme ich in diesem heiligen Buch (Bibel) höre! und dessen Wort mir vermittelt 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.

²⁶ 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.

²⁷ „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht.“ Tamtéž, s. 145–146.

²⁸ „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. 152–153.

²⁹ Tamtéž, s. 154.

to mu říkají roky jeho dlouhého dětství.³⁰ 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 nejniter-nějším; neznáme sebe sama a nevíme, jak v nás něco působí.“³¹ 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“.³² „Náboženství je tedy, uváženo už i jako cvičení rozumu, nejvyšší humanitou, nejvznešenějším květem lidské duše.“³³

Víra v Boha jako nad-pozemského dárce (nikoli imanentní princip) existování světa byla vždy spojena s vírou v posmrtný život. Pokud se totiž člověk obrací k hledání 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 stvořitelským dílem, tzn. dílem dobra, milosti, protože člověk poznává pohybu-

³⁰ „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.

³¹ „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. 160–161.

³² „...die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen.“ Tamtéž, s. 161.

³³ „Religion ist also, auch schon als Verstandesübung betrachtet, die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele.“ Tamtéž, s. 162.

jící se jako obdařené *účelovými* vlastnostmi a schopnostmi. „Jsme dětmi věčného, jež se tady máme napodobující učít poznávat a milovat...“³⁴ Tak Herder přistupuje ke slavné a jedné z nej-důležitějších 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.“³⁵ 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 přemě-nily, 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,

³⁴ „Wir sind Kinder des Ewigen, den wir hier nachahmend erkennen und lieben lernen sollen...“ Tamtéž, s. 166.

³⁵ Tamtéž.

příčinu z následku, nejsou tímtéž. 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 samého. Organicita života spočívá mezi potencialitou svého teleologického na-dání a kauzalismem své skutečnosti, jak se jeví samotnému živoucímu.³⁶

³⁶ 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.

2 Výchova k lidství a občanství

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.“³⁷ „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 čistě, nesmrtelné humanity těžko dobytou korunou.“³⁸

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 veledělech „Ideje k filosofii dějin lidstva“ a „Dopisy na podporu humanity“ chtěl podat nejen sumu svého myšlení a vzdělání, nýbrž i východisko pro sebereflexi člověka ve všech formách jeho vztahování ke

³⁷ „Der Mensch (...) soll, außer einigen notdürftigen Trieben, alles was zur Vernunft und Humanität gehört, erst *lernen*.“ Tamtéž, s. 188–189.

³⁸ „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. 194–195.

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* pouhé *mohutnosti*, vz-dělávat člověka k *lidství*, *humanitě*, již upozornili³⁹, 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 docenován, 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-státovědných 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 smysuplnosti *přirozena*. Není redukovatelná na *provoz institucí*: kulturu

³⁹ Srov. např. Gottschedovo: „...nepřinášíme si s sebou na svět jinak nic než pouhou schopnost stát se rozumnými...“ („...bringen wir sonst nichts, als die blosse 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.

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*. *Přirozeno* není totéž co naturálno: 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.

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 ji potencovavší. Právě určení *jej* za logos je humanistickým imperativem, protože individuální reflexe lidská je tak odkázána na poměřování své adekvátnosti – a nejen s celkem, nýbrž s ideou ležící v základu celku a jeho existencí coby životodárný princip

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* pouhé *mohutnosti*, vz-dělavat člověka k *lidství*, *humanitě*, již upozornili³⁹, 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 docenován, 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-státovědných 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

³⁹ Srov. např. Gottschedovo: „...nepřinášíme si s sebou na svět jinak nic než pouhou schopnost stát se rozumnými...“ („...bringen wir sonst nichts, als die blosse 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.

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*. *Přirozeno* není totéž co naturálno: 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“ zvestované účelovosti a zachování života na Zemi.

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 ji 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 užitných hodnot. Herder cílí, jak řečeno, na syntézu smyslovosti a smyslu-plnosti, 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. Není tak v zajetí pasivity přitakání ani věřené před-určenosti, ani *tradici* její interpretace. Historičnost vztahování je odvozeností nastávání od působného rozvrhu kreativního charakterizována závislostí *rozumění* na zdrojích významové určitosti zakoušených obsahů, tzn. ke kultuře jako

sebe-vědomí existence patří *minulostnost* její konstituce, ta je však osvojována (a tak jako *reálná* vždy znovu dosahována!) subjektem, jehož reflexivita aktualitu přítomné formace imanentně *překračuje*: kultura se konstituuje jako *rozumění dějinnosti bytí* (ve smyslu *Da-Sein*), a dějinnost není ovšem zase strukturována než procesem (*procesy*, historií, proměnami) rozumění, reflexivních sebe-vztahů člověka. Kultura jako fundament dějin a dějinnost jako fundament kultury tak subjektivní výkon rozehrává mezi úběžníky minulého a budoucího, starého a nového, a *tradice* je pravdivě podržována jen *novou* sebereflexí, *kritikou*, minulé je vždy věděno *jinak*.

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 okrášlení, nýbrž právě sebe-nalezení smyslu-plnosti, rozvinutí a objektivace vnitřního života a ducha komunity.⁴⁰ 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 „*zajatcem*“: 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

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 571.

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.

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 snížěn 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 vskutku být *kulturou*, ne pouhou *poetizací* života, Herder neprodělal. Bylo by však le-

gitimní očekávat reflexi (ne-li anticipaci, předpověď) možnosti vývoje k ní a možností 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. estetského) díla. Má humanista právo ignorovat, ba nemá přímo *po-vinnost* tematizovat v umění, vztahování (spolu-)konstituujícím (jeho) *kulturu*, historickou skutečnost, která *odporuje* měřítkům Pravdy, Dobra a Krásy? (Pošlapáváním 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 realitou, 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 odtahového provozu, ať už šlo o školství, teo-

logii, nebo umění? Sympatie k Francouzské revoluci potvrzuje, že Herder rozhodně *byl* filosofem humanity jako fundujícího měřítko *každodenní* praxe a že umění chápal rovněž v nejužším vztahu k životu. Nakolik ale považoval *kritickou intenci* za věc estetiky, umění? Nakolik se mimesis 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 osobního 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 kontemplace 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 „nejblíže“ 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 útek 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 (stvořenosti) světa/přírody, protože to vede též k Bohu. Herder si uvědomuje pravdu platnou obecně, že totiž samotná tematizace a re-prezentace 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 *měřítko* 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 toto 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 noetiky subjektu coby 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*, 1854–1855/1879–1880; *Die Leute von Seldwyla*, 1856/1873–1874). 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.

3 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 specifičnost 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“. ⁴¹ 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.“ ⁴² 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 neznamena 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 ideálnímu určení lidstva vůbec) vždy jako příslušník některého z národů, ne „nejprve“ jako člověk a „pak“ jako

⁴¹ „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.“ HW 6, s. 568.

⁴² „Wir leben in einer Welt von Erscheinungen, wo eine auf die andere 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.

Němec či Francouz. V „Dopisech na podporu humanity“ dokonce odmítá měřítko „evropské kultury“: kultura je vždy *národní*. Nestaví se tím snad proti univerzalizmu sbratření národů, jen proti jeho lacinému vyzývání neschopnému vidět 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 stvořenosti, tj. sou-patříčnosti 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.“⁴³ Protože člověk se podle Herdera stává lidským, nakolik chápe svou stvořenost, 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 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 dosáhnuté míře „humanizace“ člověka. Tento rozhodný pokrokový element je logickým důsledkem v osvícenské filosofii pouze implikova-

⁴³ „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.

ným: 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 myslitel-skou 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. Instituce 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. Zvlášť jeho důrazné vymezení pokroku vzestupem 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. Univerzalizmus Herderova východiska samozřejmě mohutně coby vzor oplod-

nil 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 národnosti: 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 zvlášť 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*.⁴⁴ 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 měřítká. „Náboženství je nejstarší a nejsvatější tradicí Země,“ říká Herder.⁴⁵ „Všechna naše metafyzika je metafyzika, tj. odvozený, uspořádaný přírodní

rejstřík za pozorováními zkušenosti.“⁴⁶ 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.⁴⁷ Jejich rozvoj v jednom národě působí i na jiný, je mu obohacením 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.“⁴⁸ „Z dějin lidstva je nepopíratelné, že kde se nějaká země pozvedá k přednímu stupni kultury, tam to působilo i na kruh jejích sousedů.“⁴⁹ Člověk je podle Herdera přirozeně společenským tvorem⁵⁰: 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 ro-

⁴⁶ „Alle unsre Metaphysik ist Metaphysik, d. i. ein abgezogenes, geordnetes Naturregister hinter Beobachtungen der Erfahrung.“ Tamtéž, s. 349.

⁴⁷ „Durch Nachahmung, Vernunft und Sprache sind alle Wissenschaften und Künste des Menschengeschlechts erfunden worden.“ Tamtéž, s. 356.

⁴⁸ „...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.

⁴⁹ „Aus der Geschichte der Menschheit ists unleugbar, 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.

⁵⁰ Srov.: „Přírodní (přirozený) stav člověka je stav společnosti...“ („Der Naturzustand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft...“) Tamtéž, s. 362.

⁴⁴ „Deutschland und Frankreich sind durch Gesänge reformiert worden.“ HW 8, s. 823.

⁴⁵ „Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Erde.“ HW 6, s. 372.

dech, je stvoření a párování dvou pohlaví.⁵¹ „Příroda vychovává rodiny; nejpřírodnější (nejpřirozenější) stát je tedy také *jedním* lidem, s jedním národním charakterem.“⁵²

Herder se v „Idejích“ zabývá specifiky, vývojem a odkazy jednotlivých národů. Na Řeky se dívá bez idealizací.⁵³ Uznává plnost a jednotu jejich života: kultura v Řecku znamenala vskutku 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. Srovnej: „Může se snad 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.“⁵⁴ 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 zkou-

⁵¹ „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.

⁵² „Die Natur erzieht Familien; der natürlichste Staat ist also auch *Ein Volk*, mit Einem Nationalcharakter.“ Tamtéž, s. 369.

⁵³ 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.

⁵⁴ „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.

mání 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 beinahe 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 evropských zákonů a přispívat k dobru státu. Jen barbarská ústava mu v tom bránila, nebo jeho schopnost moci škodit.“⁵⁵

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

⁵⁵ „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.

jeho nejvlastnější osud.⁵⁶ Tento ideál humanity je třeba mít na paměti jako „generálbas“ i při pojednání o jednotlivých národech. Tak hlubinná jednota německé kultury, přetrvávající politickou rozdrobeností, 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 nějaký Hunové nebo Bulhaři, obsadily římský svět; považovat je ale proto za vyvolené Boží národ v Evropě, jemuž by pro jeho vrozenou šlechtetnost měl patřit celý svět a jemuž by pro tyto přednosti byly ostatní národy určeny k porobě, to by byla nešlechtná pýcha barbara. Barbar opanovává: vzdělaný přemožitel vzdělává.“⁵⁷

Němci však podle Herdera v dějinách prokazovali „válečnou povahu“ (*Kriegsverfassung*)⁵⁸, jsou „válečným a dobrodružným národem“ (*Kriegs- und Abenteuervolk*)⁵⁹, na rozdíl od Slovanů,

⁵⁶ „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.

⁵⁷ „Wir können sehr zufrieden sein, daß Völker von so starker, schöner, edler Bildung, von so keuschen Sitten, biederem 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.

⁵⁸ Tamtéž, s. 692.

⁵⁹ Tamtéž, s. 696.

kterí coby dějnotvorná síla zaujímali mnohem 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 Sloanech: „Byli mírní v jednání, až k vyplývání pohostinní, milovníci venkovské svobody, ale podlézaví a poslušní, nepřátelé loupení a plení.“ 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“.⁶⁰ 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 umravený národ: jeho hranice se budou rozprostírat až k Černému moři a odtamtud světem. 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 ji služebnou podle ducha.“⁶¹

⁶⁰ „Sie waren mildtätig, bis zur Verschwendung gastfrei, Liebhaber der ländlichen Freiheit, aber unterwürfig und gehorsam, des Raubens und Plünderens Feinde.“ Tamtéž, s. 697–699.

⁶¹ „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 Schlafe liegt, und dasselbe dem Geiste nach dienstbar machen.“ HW 9/2, s. 67.

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 uznání-plné 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 pod.⁶² Masaryk s odkazy na tematické výzkumy Ivana Michajloviče Soběstianského (*Učenijsja o nacionalnyh osobennostach charaktera i juridičeskogo 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

⁶² Roku 1765 Herder píše též ódu na Kateřinu II. *Auf Katharinens Thronbesteigung*, přepjatě Kateřinu vzývající jako „naši matku (*unsre Mutter*)“, „grácii 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.

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.“⁶³ Herderovo vymezení minulosti a budoucnosti slovanských národů mělo mimořádný vliv na české obrozence, zejména na Kollára. Masaryk si všímá, že Kollár realizaci herderovské ideje kultivace, humanizace lidstva pak připisuje přímo Slovanům.⁶⁴ Za další velké uznání a útěchu Čechům platila Herderova obdivná a uctivá vyjádření o Janu Amosi Komenském v „Dopisech na podporu humanity“, ačkoli Herder o Komenském („Comenius“) hovoří jako o „muži našeho národa“ („einen Mann unsrer Nation, /denn warum sollte man Böhmen und Mähren nicht zu Deutschland rechnen?“).⁶⁵ 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 přílišné jednotitému obrazu německých duchovních dějin. Jeho odpor k subjektivistickému,

⁶³ Masaryk, Tomáš Garrigue, *Česká otázka*, 7. vyd., Praha: Melantrich, 1969, s. 71.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 86 či 69 („...Kollár idealisoval Slovany...“).

⁶⁵ HW 7, s. 294.

subjekt-objektivistickému imanentismu byl vrcholně oprávněn, jeho „titanismus“ však přičítal i některé plody německé kultury podobné „subsumpci“ se vzpírající, zejména Goetha (*Fausta*).⁶⁶ „Humanitní idea století 18. vedla k ideji národnostní,“ 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.“⁶⁷ 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...“⁶⁸ Herderova „národnostní filosofie“ není toutéž 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

⁶⁶ O korekci se záslužně přičinil Hugo Siebenschein ve studii *Masaryk a Goethe*, Praha: Filosofická fakulta University Karlovy, 1946.

⁶⁷ Masaryk, Tomáš Garrigue, *Rusko a Evropa I*, Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994, s. 203–204.

⁶⁸ Tamtéž, s. 210.

absolutismus.“⁶⁹ Nerozebírá však příčiny zásadní 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 založen 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* sebe-uskutečňování skrze k-sobě-přicházení, je národní stát přímo imanentně *ontologickou* strukturou historické skutečnosti světového ducha; stát je substancializován jako sebe-po-je *natura naturans* coby *natura naturata*. Masaryk (spolu s citovaným Čaadajevem) pochopil, že *imanentní teleologie* fakticky ruší svobodnou vůli⁷⁰, totiž ontologicky ztotožňuje dialektiku jevového s logikou podstatového,

⁶⁹ Tamtéž, s. 204. Mimoto Masaryk dále soudí, že „Hegel nic netuše operuje ‚národním duchem‘ jakožto historicko-sociální kategorií, aniž pojem přesně analyzuje. Je vůbec velká chyba Hegelova, že kriticky neanalyzoval nejdůležitějších pojmů z oboru dějin a věd sociálních, a proto je tak nedostatečný, co uvádí o vzájemném poměru těchto pojmů (o poměru mezi státem a národem, národem a církví atd.). Filosofie dějin je právě u Hegela – a totéž platí o Schellingovi a o jejich předchůdcích – ještě v stadiu nekritickém.“ Tamtéž, s. 210.

⁷⁰ Tamtéž, s. 177.

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-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 sebenávoru ducha jako duše a ideje jako instituce vede – už od *reformace* – ze své „původní hlubinnosti“ a „vroucnosti“. Bůh byl redukován na *ideu* a tato imanentizovaná *Bytí*: ergo jsoucí – a výsostně jediné 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 perpetuálizován 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 takřkájící 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 „objektivity“: *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 zhlédání 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 sloužícího transcendenci umělecky rozdícené 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 jediné autonomní kladoucí vůle. Vztahování není podmíněné,

protože jeho objekty jsou otevřeny možnosti zjevení nepodmíněného, nýbrž samo se kvalifikuje jako nepodmíněné, a tak se coby 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, jíž by bylo se poměřovat, zcela chybí.

Masaryk věc do této roviny nesleduje, přece však prohlédl, že: „Voluntarismus právě začal u Kanta.“⁷¹ „Krajní subjektivismus způsobil krajní objektivismus.“⁷² Aby člověk mohl změnit, 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 jednávacímu subjektu. Proto ani

⁷¹ Tamtéž, s. 154.

⁷² Tamtéž, s. 155.

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 barbary a nepřáteli; a kdyby se i, přikovány ke jhu víry, navzájem nenáviděly, pokračovaly ve válčení, nebylo by přece pravidlo, k němuž se znaly mezi odchylkami od něj, žádné jiné 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*.“ 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 vůči sobě navzájem žijí v mimoprávním stavu, je učení démonů, pro

Tartaros a Chaos, do lidské společnosti nepatřící; zbytek bludu bláznivých barbarů.“⁷³ 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

⁷³ „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. 92–93.

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 blaženost každého jednotlivého. Každý dar lidí jako národů je darem k obecnému užitku. Musí se jím konečně, třeba i proti vůli, stát.“⁷⁴

Téma vytvoření jednotné humanistické národní kultury německé se stává jedním z hlavních témat v „Dopisech na podporu humanity“.⁷⁵ 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

⁷⁴ „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 samoten; je vzbuzován drážděním; o něco usiluje. Žádný pud nezůstává ani samoten; 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 autonomických 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 autonomen Gesetzen regte sich nichts; alles stünde isolirt aus einander.“) Tamtéž, s. 184.

⁷⁵ Ke „géníu (...) matky Německa“ se Herder vztahuje v neuveřejněné rozměrné básni *An den Genius von Deutschland* (1770). Viz HSW XXIX, s. 329–332.

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 mají 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 ušlechtilějšího jména, než že se nazýval *synem lidí*, tj. člověkem.“⁷⁶ „Věrnost a víra jsou úhelným kamenem vši lidské společnosti. Na věrnosti a víře jsou založeny přátelství, manželství, obchod a obrat, vláda a všechny ostatní poměry mezi člověkem a člověkem.“⁷⁷ Viděli jsme ale, jak Herder chápe každou *estetickou* dimenzi *přirozenosti* (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.

⁷⁶ „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.

⁷⁷ „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.

Pokud tedy Herder v „*Idejích*“ říká, že náboženství je „první a poslední filosofie“, v „*Dopisech*“ se dočteme (ne coby doplnění či korekci, nýbrž druhou stranu téže mince), že „povahou člověka je umění“: „Neboť povahou (přirozeností/přírodou) člověka je umění. Všechno, k čemu je v jeho existenci vloženo, se může a musí s časem stát uměním.“⁷⁸ 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-plností ne od spontaneity syntézy inteligibilního subjektu, zprostředkovávajícího tak teprve substantiální jednotu, nýbrž od nepodmíněně 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

⁷⁸ „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.

jako fakticitu své – imanentně intersubjektivně vztažené – nadanosti, 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 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 nepřekonání 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 ho 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“. ⁷⁹ „Politice je člověk prostředkem, morálce je účelem. Obě vědy se musí stát jedním, nebo jsou proti sobě navzájem škodlivé.“ ⁸⁰ Kultura je jednotou vědění,

⁷⁹ „Die wahre Muse ist sittsam...“ Tamtéž, s. 72.

⁸⁰ „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.

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.“ ⁸¹

Stát Herder definuje jako „oko všeobecného rozumu, ucho a srdce všeobecné spravedlnosti a dobroty“ (*das Auge der allgemeinen Vernunft, das Ohr und Herz der allgemeinen Billigkeit und Güte*). ⁸² Podobně Hamann srovnával stát a církve s Mojžíšem a Aaronem: „Stát a církve jsou Mojžíš a Aaron; filosofie, její sestra Miriam, málomocná prorokyně.“ ⁸³ 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“. ⁸⁴ Různosti vztahování jednotlivých národních komunit k přírodě a jejímu meta-fyzickému základu položilo první

⁸¹ „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.

⁸² Tamtéž, s. 131.

⁸³ „Staat und Kirche sind Moses und Aaron; Philosophie, ihre Schwester Miriam, die aussätzige Prophetin.“ Hamann, Johann Georg, *Sämtliche Werke III*, Josef Nadler (ed.), Wien: Verlag Herder, 1951, s. 314.

⁸⁴ 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.

základ k univerzálnímu a mírovému, na obecných principech lidskosti spočívajícímu sjednocení křesťanství, jehož ideje ale časem byly mnohokrát diskreditovány a zneužity.⁸⁵ 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.“⁸⁶

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. Právě umění (ale i praktické jednání) je syntézou národnosti a všelidskosti stejně jako historičnosti a věčnosti. „Poezie je Próteus mezi národy; proměňuje své podoby podle řeči, mravů, zvyklostí, podle temperamentu a podnebí, dokonce podle akcentu národů.“⁸⁷ „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...“⁸⁸ Němci mají podle Herdera zvláštní smysl pro cizí jazyky, schopnost si je osvojovat a chápat jejich kultury, jen ten svůj ale nepěstují.⁸⁹ 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.

⁸⁵ Srov. HW 7, s. 319.

⁸⁶ „Jeden redlichen Menschen führet die Gottheit selbst dahin, daß er dem großen Gesetz der Humanität gehorchen lerne.“ Tamtéž, s. 805.

⁸⁷ „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.

⁸⁸ „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.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 596.