

Zitierhinweis

Bojda, Martin: review of: Stefan Greif / Marion Heinz / Heinrich Clairmont (eds.), Herder Handbuch, Paderborn: Fink, 2016, in: Český časopis historický, 2017, 2, p. 547-554, DOI: 10.15463/rec.864841412

český časopis historický

copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

osvícenské filosofie požadující svobodu svědomí, ani letitý zápas tajných evangeliků českých zemí, ale chladný ekonomický kalkul“, což by potvrzovalo „tezi o protestantské pracovitosti a protestantské etice, výborně se doplňující s podnikatelským úspěchem“ (Max Weber). Sixtus Bolom-Kotari se kloní spíše k vlastní opatrně formulované a otazníkem opatřené domněnce opačné, totiž že tehdejší Brno „může sloužit jako učebnicový příklad šťastně zvolené náboženské ideologie coby prvotního hybatele pro hospodářský rozmach Moravy“.

Bolomova publikace o svobodě svědomí, jak ji žil a jak jí učil první moravský helvetský superintendent Michael Blažek, není zcela pohodlné čtení, na to má příliš mnoho různých názvjem se stýkajících a zase rozcházejících věcných i interpretačních vrstev. Avšak tím lépe. Čtenář, ať odborník nebo laický zájemce, čte tuto knihu s užitkem i potěšením.

Jana Nechutová

Stefan GREIF – Marion HEINZ – Heinrich CLAIRMONT (edd.)

Herder Handbuch

Paderborn, Wilhelm Fink 2016, 858 s., ISBN 978-3-7705-4844-6.

O příručce, připravené k vydání kolektivem autorů pod vedením Stefana Greifa, Heinricha Clairmonta a Marion Heinz, lze bez váhání říci, že patří k tomu nejrozsáhlejšímu a nejrepresentativnějšímu, co bylo o Johannu Gottfriedu Herderovi (1744–1803) publikováno. Ambiciózní plán vyšel vstříc potřebě celistvého shrnutí mimořádně rozsáhlého, všestranného díla a působení jedné z klíčových, a přece spíše inspirujících a vágně vzývaných než (na způsob Kanta či Hegela) bezprostředně následovaných myslitelů. Jedná se zřejmě o vyvrcholení určité nové vlny zájmu o Herderovo dílo, dostavující se s tím, jak jinak přednostně sledovaná vývojová linie od Kanta přes idealismus a romantiku byla svým způsobem heuristicky i interpretačně již natolik „vyčerpána“, že nastává čas na splácení dluhů na spíše přehlížených místech. Bohužel je takového uvědomění přece ve vztahu k mnoha autorům a tendencím nedostatečné a také v předloženém svazku zůstává mnoho tradičně opomíjeného opět opomenuto či vy-světleno nedostatečně. Naše reflexe by přitom ráda upozornila na aktualitu Herderova myšlení jako takovou mj. pro historickou obec, protože Herdera lze pro jeho originální skloubení křesťanského metafyzického kreativismu a historického progresivismu, pro jeho ukotvení dějnotvorné povahy kultury a základních ontologicko-historických kategorií zprostředkování, komunikace a reprezentace, brát za klíčovou postavu teoretické sebereflexe historismu (a také interkulturního myšlení).

Svazek je autorsky nadepsán třemi jmény. Za nejpatrnější – už do kvantity, jako autorky asi nejpočetnějších a nejzávažnějších filosofických kapitol – však lze považovat stopu Marion Heinz. Její interpretační zpracování klíčových sporných otázek, jako je Herderova konfrontace se Spinozou či Kantem, přichází navíc v úvodní části knihy, nutně tedy formuje vyznění mnoha dalšího. Heinz je jistě třeba přičíst i základní iniciační příspěvek, protože do herderovského bádání významně zasahuje již přes dvacet let. V „Handbuchu“ organicky navazuje na svou monografii *Sensualistischer Idealismus* (1994) a sborníky *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* (1997) a *Herders „Metakritik“. Analysen und*

Interpretationen (2013). S interpretační linií Heinz ovšem vedle badatelského progresu souvisí i většina polemiky, kterou tato recenze má za potřebné rozvrhnout.

Svazek obsahuje stručné shrnutí Herderova života a věnuje se zejména jeho dílu a vlivu, působení. Pojednání Herderova myšlení je strukturováno podle jeho hlavních tematických okruhů: filosofie, teologie, estetika, poetika a literární kritika, pedagogika, překlady a původní básnické dílo. Za metodicky významné a velmi správné považujeme, že kniha není psána jako slovník abecedně řazených *besel*, jako je tomu například u nedávno vydaného objemného *Kant-Lexikon* (3 svazky, De Gruyter 2015), nýbrž jde o tematicky a chronologicky členěný plynulý výklad. Tuto strategii jako takovou velmi oceňujeme a podporujeme, protože širokému až rozevlátému Herderovu duchu a dílu, syntetickému, ale ne systematickému na způsob uzavřeného konceptu, v němž by se jedno mechanicky odvozovalo z druhého, nic neodpovídá méně než řazení bodů a pouček. Tok plynulého textu umožňuje takřikajíc zůstat v duchovním, literárním živlu samotného Herdera. Zároveň se však tato forma proti vykladači obrací a staví jej před nové nesnáze.

S šíří a nesystematičností, a přece soustavností, s „programovou“ všestranností Herderova díla je – stejně jako řady dalších osvícenských myslitelů a literátů – nelehké se vyrovnat interpretačně i edičně proto, že koncentrované edici stejně jako interpretaci se vzpírá svým smyslem pro souvislost. Brání selektivitě: vybírat určitá díla, místa či stanoviska z celého korpusu je podobně nesnadné jako u hudebních děl Bacha či, jinak, Wagnera a Brucknera. Jak ve vztahu k dílu Herderova velkého přítele a soupevníka Jeana Paula poznamenal Hermann Hesse, lepší je poznat jedno jeho dílo v jeho celistvosti než z každého pár stran. „Celek“ totiž není pouhým parciálně projektovaným horizontem konkrétního, nýbrž jeho *konstitutivním* východištěm a živlem.

Recenzovaná kniha je vyčerpávající svou precizností bibliografického záběru i aparátu. A přece i přímo ve vztahu k ní nepozbýváme pocitu určité cizosti, neschopnosti plného ztotožnění, ocenění jako *té* herderovské knihy, která bude moci napříště být *naší* příručkou, shrnující a vysvětlující (samozřejmě v rámci možností a s vědomím různosti subjektivního kladení důrazu) vše důležité. Dvě kritické připomínky, které máme, spolu navzájem souvisejí: Zprv udiví nestejná míra zhodnocení osobitosti, svérázu osobnostních a duchovních impulzů, s nimiž se Herder střetal, zadruhé nestejná míra *účasti, smyslu* pro ně, a dokonce snad pro Herdera samotného. Nezabýváme se pocitu chladu, jenž vyznačuje (některé) výklady, jejich neangažovanosti, která by sice na jednu stranu mohla reklamovat zadostiučinění vědecky korektní impasibilitě, rozchází se však s bytností Herderova ducha, ztrácí kontakt s jeho „plamenem“, s „žářem“ světla jeho rozumu a barev roznětu jeho srdce. Herdera nelze suchopárně „vyčerpát“, mezi tvůrci bezbřeze širých a bujících duchovních světů má blíže k poetům věčné inspirace Vrchlickému a Balzacovi než k logikům chladně funkčních systematik, jako byl Hegel nebo i, jakkoli jiný, Wolff. (Tak Jean Paul k Herderově potěšení sliboval v *Siebenkäs* „nahnat svým dílem některým čtoucím či sečtělým magistrům strach, neboť tito lidé nyní vpravdě od té doby, co jsou bráni jako dělní zajatci na vodních a důlních hloubeních kritické filosofie, rozvažují o bytí Boha s tak chladnou krví a chladným srdcem, jako kdyby byla řeč o bytí chobotnice nebo jednorožce“.)

Počítáme mezi hlavní interpretační i dokumentační zásluhy knihy, že ukazuje hluboký vliv Crusia a mladého Kanta na mladého Herdera a dále, ba se nám zdá, že jej téměř přepíná, když totiž Herderovu „pojmovou triádu“ prostor-čas-síla odvozuje z pojetí smyslovosti v metafyzice Crusia a Kanta šedesátých let 18. století, kdy učil Herdera v Královci. Tím se vrhá nové světlo na jinak leibnizovsko-wolffovsky odvozované a odvozovatelné Herderovo ukotvení organicity a jejích ontologických a gnoseologických důsledků pro smyslovost. Jedná se o problematiku velmi málo známou a ovšem bezprostředně doložitelnou, protože v publikovaných spisech Herdera i Kanta najdeme Crusiovo jméno jen zřídka. Je zde třeba jít do zápisů z Kantových přednášek. Nicméně se nám přece zdá, že autoři nedostatečně dokládají tento vliv, resp. to, že by pro genezi originálního Herderova myšlení mělo být určující právě a hlavně kritické přepracování metafyziky Crusiem a Kantem; zdá se nám to být v rozporu se spirituální základnou vyjadřující se zejména v Herderově poetologii, básnické tvorbě i teorii včetně šedesátých a sedmdesátých let. Považovali bychom zrovna tak za potřebné zohlednit plynulost kritičnosti Herderova osvojení Crusiova a Kantova přepracování leibnizovského racionalismu (přičemž to zdaleka nemělo u obou tentýž směr a záměr!). Domníváme se, že už u raného Herdera není pojem síly, nakolik je spojen s *kreativním* působením ležícím v základu též *estetického* horizontu *stvořeného* světa, redukovatelný na něco odečteného a systematicky odvislého od raného Kanta, naopak je produchovněn velkorysou spiritualitou Leibnizovy „Theodiceje“ a ovšem magičností, mysticismu Johanna Georga Hamanna.

Právě na vliv Hamannův autoři spíše zapomínají. Jeho podceňování vyznačuje celou knihu, nápadně výklad o Herderově *Pojednání o původu řeči* , kde jako hlavní předcházející, inspirující a konfrontovaní autoři jsou uváděni Condillac, Rousseau, Maupertuis a Süßmilch, ačkoli zejména druzí dva hráli roli spíše jako (někdejší) členové berlínské Akademie, která vypsalá soutěž o zodpovězení otázky po původu řeči, v níž pak Herder zvítězil. Süßmilch platil za exemplárního představitele teorie *božského* původu jazyka, od té se však Herder nijak antropologicky neodklonil „ve prospěch přírody“. Jeho výkon spočíval v novém pochopení povahy *zprostředkování* božského v *přirozeném* . V tomto neměl Herder většího soupeřníka a inspirátora (prve učitele, brzy možná nejbližšího přítele) nad Hamanna a zatímco s ním vedl rozměrnou korespondenci, o Süßmilchovi a Maupertuisovi najdeme v celé jeho literární pozůstalosti spíše jen zmínky.

Tento přístup, v tomto případě autora Ralfa Simona, je ovšem typický pro celý *Herder-Handbuch* . Přehnaná snaha včlenit Herdera do filosofického myšlení, orientovaného na prvním místě kritikou racionalismu ve stylu Kanta, spojeného s novým pojetím smyslovosti a historičnosti u anglických a francouzských myslitelů, a naprostá neúčast na Herderově *životodárném* theologickém založení a zacílení vede k shledávání (domnělých) filií v dílčích otázkách a zapomínání na celková duchovní směřování jednotlivých projektů. Organicismus vyplývající z leibnizovského principu individuace se zaměřuje s anglickým empirismem a francouzským senzualismem (jakkoli jejich stopy byly patrné, nicméně nikoli určující) a celý výklad vzbuzuje bázeň, přesvědčivost i úctyhodnost systematicko-historické rekonstrukce, které přitom jsou do značné míry jen vnější, protože se vyčerpávají vršením zdánlivých bezprostředních souvislostí (ne-li determinací – o povaze vlivů se často nerozhodne, pouze se stále konstatují bez důkazu, že jim dostat bylo Herderovou ambicí).

Z Herderova myslitelského působení, jež se z většiny soustředilo na poetickou a theologickou tvorbu a jež známe ze zcela jiných než kantovských podob i ze sdělení jeho současníků, kteří s ním komunikovali, by nebylo možné usuzovat na fundament jakéhosi „senzualismu“, nýbrž jeho pojem života, smyslů, vnímání, to vše se odvíjí od klíčové dignity přicházející stvořenému od jeho kreativního základu, jenž je naplňuje mnohačetnými a především principově nijak redukovatelnými, na invarianty převoditelnými potenciemi. (To je zásadní rozdíl od *ducha* Kanta a jiných.) Tak je s podivem, jak můžou autoři bez dalšího upřesnění tvrdit, že pro Herdera, spojujícího Kanta a Huma, se reálné a logické bytí navzájem vztahují jako „neuspořádaný originál k uspořádané kopii“. (Jde o důležitý Crusiem iniciovaný obrát v metafyzickém myšlení, kdy se snesla kritika na Leibnizovu školu, že konečný poznávající lidský rozum není schopen žádného čistě racionálního poznání, tzn. není schopen poznávat jsoucna v jejich určitosti ryze spekulativně: logické principy jsou jiné než principy reálného bytí a z vět dostatečného /určujícího/ důvodu a sporu nelze vyvozovat závěry o dalších, empiricky nezakoušených jsoucnech.) Problémem není jen jednostrannost Crusiovy kritiky Leibnize, neporozumívá v otázce identitnosti pojmu nebo monády, nýbrž konsekvence, se kterou zde vykladači začínají pracovat jako s platnou, ačkoli ji Herderovo dílo evidentně rozporuje: totiž to, že by neidentita určení našeho poznání a určitosti samotného poznávaného, tj. projektivní povaha myšlení, jakkoli redukovala poznávané na „neuspořádaný originál“, na masu, do jejíž pouhé mnohosti smyslo-plnou jednotu vnáší teprve rozumový subjekt. Pro Herdera jako theologa a estetika, básnického opěvatele Stvoření, má příroda svůj řád, jež zjevuje a jež myslivě *re-konstruujeme*, jež se učíme rozumět a napodobovat. Kromě toho Herder nikoliv až v pozdní *Metakritice ke Kritice čistého rozumu*, nýbrž nejpозději už během působení v Bückeburgu vyjadřoval vůči Humovi a skepticismu ostré odmítání.

Je pravda – i když Heinz to zdůrazňuje až příliš a doslova „přeinterpretovává“ drobný, v podstatě školský spis *Versuch über das Sein* –, že raný Herder se filosoficky orientoval na kritiku racionalismu. Jeho kladení toliko „*subjektivní* jistoty“ v kriticky reflektované jednotě reálného a logického bytí bylo nicméně (srov. s. 58) především, resp. stále víc orientováno kulturně- a dějinně-filosoficky, vztahovalo se k subjektivitě ne jako pozici protikladné metafyzickému celku nebo logickému systému, nýbrž jako nositelce, bytosti *organicity*, zprostředkovávání podstatného a jevového, s pevným zdrojem a měřítkem identit a hodnot v tvořivém základu. Už ve stejnojmenné monografii Marion Heinz autorkou proponované spojení „senzualistický idealismus“ je bez dalších nutných upřesnění zavádějící a – nakolik má stát samo o sobě jako výstižně shrnující – spíše nešťastné: jistě efektní a atraktivní v době, kdy určité filosofické kruhy do omrzení recyklují témata smyslovosti, tělesnosti a subjektivnosti (jaký příznačný posun oproti osvícenskému a idealistickému *duchu, rozumu, kultuře!*), vzdalující se však od ideové platformy cílené v první řadě *theologem* Herderem.

U Herdera se přece recepce Rousseauovy „kulturně-kritické genealogie společnosti“ (s. 59) nespojuje a dále nerozvíjí s nějakým senzualistickým subjektivismem, jak v podstatě naznačuje Heinz, jen nápadně vágně připouštějíc, že si Herder theologii bere za bázi, ne protinožce, ale totiž tak, že prý člověk jako smyslová bytost má „účast na lesku věčna“

a „jeho konečný, jako zpracování daného se uskutečňující rozum může počítat s ontologickou konformitou předmětu, s čímž je zároveň založena možnost rekonstruovat části jednoho božského myšlenkového světa na základě zakusitelného nebo smyslově daného“ (s. 58). Herderova filosofie dějin a kultury jednoznačně náleží do vývojové linie s historicky i systematicky z leibnizovského racionalismu odvozeným osvícenským myšlením pokroku a raný Herder byl zrovna tak ovlivňován mysliteli jako Lessing či Mendelssohn.

Když se tyto věci u Herderova „senzualismu“ nedodají, jeho důraz na živoucnost a genetičnost lidských mohutností není korigován poukazem na odvozenost jejich *při-roze-nosti* (stvořenosti a vlastního „tvůrčího“, produktivně organického bytí, nikoli mechanické necesetární imanence), neřekne se ani slovo o Herderově rozhodné, velmi jej dokonce charakterizující distanci od módního vzývání naturálního člověka, idealizování nekultivovaných primitivních vývojových stavů v antropogenetickém i historickém procesu, vznikne obraz senzualisty. Raný Herder byl zajisté nabit bujařím „bouře a vzdoru“, nebylo však druhého s takovým tahem k integraci, kultivaci, sklenutí jednoty, proti jednostrannosti.

Herder se stavěl proti možnosti úplného demonstabilního poznání jsoucnu instrumentální vědou logiky, to ale vůbec neznamená, jak se v tomto smyslu může zdát z kapitoly Nigela DeSouzy (viz s. 72), že by rezignoval na metodické rozumové poznání řádu světa kořenícího v Božím intelektu. (Nad DeSouzovým oddílem lze vyjádřit podiv, že jako jediný byl otištěn v angličtině, ačkoli jeho překlad by snad nebyl nepřekonatelný problém a knize předchází přeložená – nutno říci, že nijak objevná, a tak poněkud překvapující – studie Charlese Taylora.)

Vcelku kniha, kapitoly z pera Heinz i DeSouzy, velmi překvapivě a asi více, než se to dosud kdy povedlo, dokumentuje, vyzdvihuje a interpretačně zúročuje Herderovu (ranou) kritiku racionalistického (zejména wolffovského) podceňování, subsumování „nižších duchovních mohutností“, jeho ukázání smyslovosti a imaginace jako živlu, nikoli pojmům (jako hypostazovaným nositelům identity) podřazené báze osvojování světa. Nicméně toto vyzdvížení je samo o sobě jednostranné, opomíjí neimanentní spirituální základnu významuplnosti, sémantické povahy organicity a stěžejní rozměr vývojovosti, který přece u Herdera vždy – třebaže v šedesátých letech ještě ne tak programově a uvědoměle – znamená procesualitu, komplikaci a integraci, ne pouhou sebeafirmativitu kognitivních výkonů.

Autoři v čele s Heinz se zdají být formováni čtením dějin novověké filosofie jako jednoznačného vývoje k nezbytné kritické sebereflexi u Kanta a dále (teprve rozrůzněně) přes idealismus. Herder je doceňován jako svébytný myslitel, v jehož díle lze nalézat netušené impulzy a pokroky, je však vykládán tak úzkostlivě z kontextů, konstelací s působením jím čtených autorů, že tím mizí cit pro některé už námi naznačené základní linie, tóny jeho duchovního své-rázu. Jeho rozpracování leibnizovského principu individuace do strukturovaných perspektivně-progresivních dějinných (dějintvorných) jednotek (až po kolektivny národní) ztrácí svůj konstitutivní základ v iniciačním a regulativním působení nejvyššího rozumu. Ten je v souladu se Spinozou a Kantem více či méně nenápadně pojímán jako imanentní transcendentální bytnost samotné přírody. Na s. 136 Marion Heinz podle našeho názoru obzvláště markantně přepíná, když se spisem *Vom Erkennen und Empfinden den zwo Hauptkräften der Menschlichen Seele* (1775) spojuje Herderovo domnělé nahrazení

Boha-Stvořitele spinozovskou causa immanens přírody, aniž by implikovanou Herderovu závislost na Spinozovi před vydáním Jacobiho „Dopisů panu Mojžíši Mendelssohnovi“ jakkoli doložila a aniž by zdůvodnila, proč Herder ve stejné době, jakož i v dalších letech až do své smrti, kázal a psal theologické spisy a básně, jež patří k vrcholům německé i vůbec evropské křesťanské literatury.

Spíše marginálním, často jen přípravným textům bývají přičítány zásadní filosofické posuny, aniž je nadhozena (nemluvě zodpovězena) otázka, proč se k nim Herder neobrátil v dílech programově soustavných. O paralelně vznikajících oslavách Hospodina a Krista se vůbec nedozvíme, jako kdyby neměly žádnou filosofickou platnost, závaznost, a jako by bylo možné je *zdokumentovat* v odděleném pojednání v části věnované teologii. Přitom theologie není vedle metafyziky, teorie poznání a dějin či estetiky a poezie jednou z dalších oblastí, jimž se Herder věnoval, nýbrž je bezpodmínečně nutné ji u sasko-výmarského generálního superintendenta a prvního kazatele chápat jako základnu a živnou půdu, podobně jako z *ní, teprve* z ní vychází poetologie např. Dantovy „Božské komedie“.

O přístupu autorů toho nemálo prozradí i věta, že u Herdera má „mezi receptivitou smyslu a spontaneitou poznání zprostředkovávat obrazotvornost jako mohutnost sjednocení smyslových dojmů“ (s. 136). *Obrazotvornost* je zde třeba pojmut opět jako vlastní živel kognitivních mohutností lidské mysli, podobně jako *silu* ve sféře předmětných jsoucen. Nepředstavuje jednu z mohutností či vlastností, nýbrž energetickou bázi garantující syntetické potence vývojově kultivovaných schopností. U Herdera toto pojetí ústrojně vyrůstá z leibnizovského monadologického univerzalizmu, harmonicky sjednocujícího „předzjednané“ inteligibilní komprehenze a aktivaci jejich fenomenálních objektivací.

Heinz nedovádí do konce uvědomění, které je pro podstatu Herderovy filosofie klíčové: že jeho „epistemologická zásada“ (přidržíme-li se s mírnou výhradou klasifikace samotné Heinz), že „všeobecné a rozumné povstává z individuálního a smyslového“, je sice orientována zásadně kriticky vůči racionalistické čistě logické spekulaci, nikoli však ve prospěch jakési „filosofie života“ či „senzualismu“ a už vůbec ne za účelem odmítnutí racionalistického východiska v určujícím důvodu/základu (*Grund, raison*) bytí/nastávání, resp. jeho řádu, nýbrž prohloubení pochopení o neidentitě právě inteligibility přírody, resp. jejího Stvořitele, a lidského rozumu. To znamená, že východisko od smyslové zkušenosti rozhodně nezjednává prostor relativismu identit a hodnot, nýbrž spojuje jejich pluralitu s dynamic-kou povahou (ano při-rozeností, stvořeností), ne-hotovostí, vývojovostí poznání i poznávaného, přičemž *projektivní* charakter *rozumění* je nutně fundován jednak mohutnostmi myšlení (resp. představování) vlastními lidské mysli, jednak vždy již určitostí osvojovaných předmětů. Každá danost, poznávané jsoucno i poznávací mohutnost, je již nějak (odněkud, a totiž ne ze sebe sama) na-dána, disponuje rysy společnými s jinými svého druhu, jejichž obecnost odkazuje k vyššímu zdroji, jenž se *re-konstrukci* zároveň stává *měřítkem*.

Jen proto mohl být Herder kulturním pluralistou a iniciačním myslitelem histori-smu a současně hodnotovým nerelativistou a metafyzickým (theo-logickým) esencialistou, že ve stopách Leibnizova dynamismu specificky spojil organicismus fenomenálních a kognitivních (cassirerovsky řečeno: „symbolických“) forem, historizoval poznání jako proces rozumu-mění, vztahující se však právě re-konstruktivně na obsahy, které před jeho identifikací nejsou

pouze smyslové, nýbrž svébytně smyslu-plné: různě uchopovatelné, avšak vyjadřující již jiný „rozum“, díky němuž jsou dány. Ze specifičnosti ustrojení, způsobu danosti, na-danosti, se usuzuje na povahu na-dávajícího, působící příčinu. Herderův koncept dějin v žádném případě nemá za předpoklad „teorém jednoty smyslového a rozumného podle teorie identity“, kdy „všechno smyslové je jako realizovaná Boží myšlenka vždy už rozumné“ (s. 139). Smyslové, jsoucno jako existující, není žádným indiferentním „tělem“ Boží ideje o jeho stvoření, nýbrž dějinným tvarem organické struktury, jejíž původ je božský, ale vývoj otevřený a podmíněný.

Wolfgang Proß v kapitole o „Idejích“ říká, že „podnětem pro jeho pojetí organických sil“ Herderovi nebylo ani tak dědictví Leibnizovo jako dobové fyziologické a komparativně-anatomické koncepty (s. 188). Pro tezi, že právě tyto koncepty měly být „rozhodující“, přitom autor nemůže podat žádný důkaz, a dosvědčuje jen námi vytýkanou neúčast na základních, celkových duchovních tazích Herderova myšlení a působení ve prospěch parciálních diferenciací, vykládaných z umělé vnášených determinací bezprostředně časově příbuznými koncepty, jejichž detailní rozbor překrývá přesvědčivé doložení o jejich určujícím působení na Herdera. Příznačné je, že v *celé knize* se při pojednávání Herderových teoretických děl nejde *ani jednou* pro zdroje, ozvěny, analogie ani protipóly k jeho bezprostředně náboženským textům (vč. básní a kázání): Právě ty přitom jako pole nejtrvalejší, celoživotní Herderovy tvorby nejlépe poučují o tom, co pro jeho myšlení bylo skutečně konstantně platné a ústřední. A přece se zde pojednávají výhradně v tematických kapitolách o Herderově teologii a poezii, v tomto duchu též patřičně interpretačně reduktivních a už rozsahem nedostatečných. Shledáváme zřetelnou neúměrnost rozsahu a „senzualistického“ interpretačního nároku výkladu Herderových filosofických spisů k rozsahu a interpretačním výkonům pojednání Herderova básnického a kazatelského díla, resp. náboženské fundace jeho myšlení vůbec, zejména jeho myslitelského spříznění s Leibnizem. Dozvídáme se nepřeberně subtilních rozlišení k procesu vnímání včetně vnímání zvířat, s odkazy na sekundárně či terciárně důležité autory, ale základní metafyzické koncepty jako ten Leibnizovy „Theodiceje“ zde chybějí, stejně jako hlubší rozbor Herderova vyrovnávání s díly klíčových theologických osobností jako Luther, Augustin či Tomáš Akvinský.

Z prvních tří set stran věnovaných Herderově filosofii, postupujících chronologicky od rozvrhů filosofie bytí a původu jazyka přes filosofii kultury a dějin k protikantovským metakritikám, by neinformovaný čtenář s trochou nadsázky snad ani nenabyl dojmu, že má co dělat s jedním z největších křesťanských theologů. Při nekonečných rozborech Herderova odchylování od metafyzické (tj. křesťanské!) myšlenkové tradice ve prospěch filosofie života, smyslovosti, zkušenosti čtenáři vytane autory nezodpovězená otázka, zda a proč pojednáváný filosof vlastně zvolil a celý život podržel kněžskou dráhu. Přitom pole, na němž by to bylo možné ukázat lépe než na většině jiných, tj. osobní a duchovní konfrontace s Goethem, zůstává zcela neprozkoumáno, ano osobnostem jako Goethe, Hamann, Gleim či Jean Paul, pro Herdera intelektuálně i lidsky tak důležitým, je věnována zcela nedostatečná, vlastně (s výjimkou přece jen Hamanna) minimální pozornost.

Tím, že ji Heinz neintegruje do Herderova theologického (básnického) díla, nezavrhne ani jinak vysokou přesvědčivost a správnost své interpretace Herderova spojení Spinozova panenteismu a leibnizovského kreativismu, která spočívá v nahrazení monád

organickými silami a pojetím Boha jako jejich univerzálního, v živoucích formách se jako jejich tvůrčí bytnost manifestujícího věčného, a přece takto věčně *živoucího* základu (srov. s. 49nn). Herderův „spinozismus“, jak se zdá k němu sám hlásit (přitom on spíše očisťoval Spinozu od dezinterpretací, než že by se sám deklaroval jako jeho stoupenec; v žádném případě nějak nepřijal-nepřebral jeho myšlení ve smyslu vzdání se svého-křesťanského), je třeba korigovat Herderovým christologismem, důrazem na Ježíšovo zprostředkování, a principem *milosti*, teleologie. Ten potencuje jednotu Herderova univerza, oproti (spinozovskému a idealisticko-monistickému) necesetarismu, immanentismu, „logicismu“. Podobně na úrovni etiky a kultury nelze přehlédnout, že u Herdera se vztahování neo-dehrává „pouze“ ve světě, mezi živým(i), nýbrž též – a především – před Bohem. Jemu se Herder dotazuje, osvědčuje, koří.

Herder vykonal iniciační práci pro historicko-kritické a poetické čtení Starého zákona a literárních a náboženských (jejich nedělitelnost právě ukazoval) památek orientálních národů, sotva co mu však v křesťanství znamenalo víc než Kristus. Bez christologické milosti by nebylo žádné *jednoty života univerza* u Herdera, a za jednu z nejvíce iritujících a nedostatečných vlastností recenzované příručky, zejména partií Marion Heinz, považujeme, že své detailní výklady Herderovy „vitalistické ontotheologie“ (s. 250), jak ráda říká, neintegruje do jeho theologie milosti. Heinz stále znovu sugeruje shrnujícími spojeními o Herderově „naturalizovaném a současně spinozisticky vykládaném příběhu Stvoření“ (s. 294), ba dokonce „vitalistickém spinozismu, popř. jeho monistickém immanentistickém myšlení“ (s. 310), falešný obraz o autarkii, imanenci (jednoty) života univerza, třebaže Herderovo pojetí konstitutivních organických sil je bytostně teleologické. To vždy znamená – jak se jen často nevidí – nejen účelově mířící pohyb, nýbrž i účelově zaměřovaný pohyb, tj. pohyb nejen někam, nýbrž od někoho, protože není pohybu a horizontu bez východiska, určitosti bez určujícího.

K interpretačně nejlepšími partiím knihy řadíme shrnutí dalšího působení Herderova myšlení v oblasti pedagogiky, kulturního a nacionálního sebeurčení a vzdělání z pera Rainera Wisberta. Ačkoli ten o Herderově myšlení mluví hlavně jako o humanistickém a nezohledňuje jeho theologickou fundaci, jeho křesťanské odvození dignity člověka a světa, vystupuje velmi správně a s potřebně ostrým oddělením proti jakémukoli kladení jednolitě vývojové linie filosofie sebereflexe německého národního uvědomění. Ukazuje, jak Herderovo humanisticko-demokratické (řekli bychom i odvážněji v duchu sympatie s francouzskou revolucí – republikánské, revoluční) *egalitářství* bylo rozdílné od v 19. století stále silnějšího *elitářství*, jak se jeho emancipační impetus proměnil v postoj vůči přítomnému pořádku lojalistický, jak bylo Herderovi cizí privilegování *německé* kultury, národnosti, a vůbec kladení národa jako „cílové“ hodnoty. Národy mu byly, s Masarykem řečeno, přirozenými orgány lidstva a hodnotou seberozvoje *člověka, lidství*, spojený imanentně s (kritickým, emancipačním) sebezpřekračováním stávajícího. U Herdera nešlo o „elitnost“ potvrzující si nabývání „pouhého vlastnictví znalostí v rámci dogmaticky upevněného vzdělanostního kánonu“ (s. 716), nýbrž o osvobodivý proces integrace neredukovatelně individuálního a univerzálního.

Martin Bojda