

PŮVOD JAZYKA A ANTROPOLOGIE

Vliv Herdera a Humboldta na Franze Boase

Lara Bonneau

Úvod

Cílem tohoto článku je zmapovat vliv lingvistických teorií Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803) a Wilhelma von Humboldta (1767–1835) na rozvoj antropologie Franze Boase (1858–1942), amerického autora německého původu, jehož můžeme považovat za jednoho ze zakladatelů americké antropologie. Od sklonku osmnáctého století mají Herderovy a Humboldtovy úvahy týkající se původu jazyka vliv na ustavení rámce celé problematiky, v němž o století později dojde k přechodu od filosofické antropologie a etnologie (Völkerkunde) k antropologii coby nezávislé akademické disciplíně.¹ Tyto úvahy poukazují na řadu problémů, s nimiž se antropologie jakožto vědní obor musela potýkat v okamžiku svého ustavení a které se příkladně vyjevují ve spisech Franze Boase. Jde především o otázku přednosti myšlení před jazykem a *vice versa*, ale též o problém plurality jazyků, tedy o vztah mezi *jazykem* a jednotlivými *jazyky*. V Herderových a Humboldtových lingvistických teoriích se také ohlašují otázky, jež vyvolává vztah mezi universálním a partikulárním. Jak můžeme přikládat partikulárnímu zaslouženou pozornost, aniž bychom ho podřídili universálnímu, které je abstraktní? Proč bychom měli uchovat universální a za jakou cenu?²

Nejprve se budeme zabývat tím, jak otázku původu jazyka řeší Herder, zaujímající pozici mezi naturalismem a přirozenou theologií: jazyk

¹ Viz J. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago 2002, a F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways. British, German, French and American Anthropology*, Chicago 2005.

² Viz G. Lenclud, *L'universalisme ou le pari de la raison*, Paris 2013, a C. Eberhard, *Au-delà de l'universalisme et du relativisme*, in: *Anthropologie et Société*, 3, 2009, str. 79–100.

je podle něho přirozenou kompenzací ontologické nedostatečnosti člověka vůči zvířatům. V tomto ohledu jazyk není nástrojem, který by lidstvo získalo až posléze, ale inchoativně se vyvíjející schopností, která doprovázela biologickou evoluci člověka jakožto nedostatečně vyvinuté bytosti. Poté ukážeme, jak se tohoto Herderova dědictví ujímá Humboldt svým důrazem na *energeia*, o níž v jazyce jde. Humboldt tuto *energeia* nazývá „vnitřní formou“: duch se rozvíjí v jazyce, nebo spíše duch se rozvíjí mnoha způsoby v *jazycích*. Znalost člověka proto vyžaduje studium lidí. Závěrečná část článku bude věnována tomu, jakým způsobem toto dědictví přejímá Franz Boas. Ukážeme, že pozornost, již věnuje propojení myšlení a jazyka, tvoří v rámci jeho antropologie jeden z operních bodů, který mu umožňuje rozejít se s evropocentrickým universalismem, aniž by se proto zřekl universálního.

K původu jazyků: nedostatečnost a dokonalost člověka

Roku 1770 získal Herder cenu berlínské Akademie věd za svoje *Pojednání o původu řeči*,³ které napsal v odpovědi na následující otázku: „Budeme-li předpokládat, že jsou lidé ponecháni svým přirozeným schopnostem, jsou ve stavu, aby vynalezli jazyk? A jakými prostředky tohoto vynálezu dosáhnou? Požadujeme tezi, která by věc jasně vysvětlila a která by vyřešila všechny obtíže.“ Na konci osmnáctého století se tato otázka stala klasickou, přičemž proti sobě tehdy stála dvě hlavní pojetí: teorie čistě lidského původu jazyka a teorie jeho božského původu.⁴ Tato dvě

³ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, in: týž, *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha 2006, str. 11–98.

⁴ První pozici hájil Condillac ve svém *Eseji o původu lidského poznání* (1746) a Rousseau ve své *Rozpravě o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* (1755) a v *Eseji o původu jazyků* (1782). Přestože se jejich názory od sebe v mnohém odlišují, oba filosofové považují jazyk za soubor konvenčních znaků, které lidé vynalezli s cílem se dorozumět. Druhou pozici, tedy předpoklad božského původu jazyka, hájil především theolog Johann Peter Süssmilch, viz jeho práce *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* (1766). Herder ale stejně tak odmítá Condillacovu pozici, kterou shrnuje těmito slovy: „Zkrátka vznikla slova, protože tu existovala slova, dříve než existovala. Zdá se mi, že nestojí za to sledovat dále nit našeho vykladače, poněvadž přece jen na nic nenavazuje.“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 21. Rovněž odmítá způsob, jakým problém formuluje Rousseau: „Také on jako ostatní začíná rykem přírody, z něhož se stává lidská řeč. Nenahlížím, jak by se to mohlo stát, a divím se, že Rousseauův ostrovtip tu myšlenku byt' jen na okamžik

pojetí odpovídají faktu, že formulace otázky v sobě obsahovala určitý kruh: užití rozumu předpokládá jazyk, ovšem vynález jazyka předpokládá rozum. Aby byl člověk schopen vynalézt jazyk, je tedy zapotřebí, aby byl rozumnou bytostí, avšak zároveň, aby se mohl stát rozumnou bytostí, je nutné, aby již jazyk měl.

Johann Peter Süssmilch, jenž je v *Pojednání* hlavním Herderovým protivníkem, řeší tento problém tvrzením, že Bůh člověka vybavil rozumem a spolu s tím mu předal i jazyk.⁵ Oproti tomu Herder v *Pojednání* tento kruh ruší poukazem na to, že otázka je špatně položená, a tím, že nově chápe pojem původu. Jak zdůraznil Edward Sapir,⁶ přínos Herdera spočívá v tom, že opouští myšlenku jazyka jako vynálezu, neboť tento pojem předpokládá vynálezce a vede ke kruhu, jež Herder odhaluje jako bezvýhodný. Tedy místo toho, aby Herder uvažoval o původu jazyka jako o jeho počátku v chronologickém smyslu, považuje otázku po původu jazyka za otázku vztahující se k jeho podstatě,⁷ tedy k jeho obsahu a smyslu, jak zdůraznil Pierre Pénisson ve svém úvodu k francouzskému vydání *Pojednání*.⁸

Jak však uchopit tento původ, jenž je chápán jako podstata jazyka? Herder na tuto otázku odpovídá pomocí srovnání člověka s ostatními živočichy. Nejprve přichází s tvrzením, že každý živočich disponuje na základě svého instinktu sobě vlastní oblastí jednání, kterou nazývá „sféra působnosti zvířat“:⁹ „Každé zvíře má svůj okruh, kam od narození patří,

připustil.“ Tamt. Ke vztahu Herdera, Rousseaua a Condillaca, viz též P. Pénisson, *Le Traité sur l'origine de la langue et Rousseau*, in: *Revue germanique internationale*, 20, 2003, str. 101–108.

⁵ Herder shrnuje Süssmilchovu pozici takto: „Bez řeči nemá člověk rozum a bez rozumu řeč. Bez řeči a rozumu není člověk schopen pochopit žádné božské učení a bez božského učení nemá přece ani rozum, ani řeč. Kudy z toho ven? Jak se může člověk božským uměním naučit řeči, jestliže nemá rozum?“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 34–35.

⁶ E. Sapir, *Herder's Ursprung der Sprache*, in: *Modern Philology*, 5, 1907, str. 103–142.

⁷ Podle Herdera je cílem jeho výzkumu vysvětlit fakt, že jazyk je „základním projevem lidskosti“. J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 26. Odmítá tím možnost, že by se člověk vybavil jazykem až jako člověk, a zříká se tak možnosti hledat v čase původ jazyka v předpokládaném přirozeném stavu lidstva.

⁸ „Tváří v tvář této alternativě mezi lidským a Božím vynálezem Herder hledá původ jakožto podstatu jazyka, a nikoli pouze jakožto jeho počátek.“ P. Pénisson, *Le Traité sur l'origine de la langue et Rousseau*, str. 26.

⁹ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 23.

kam se hned začleňuje, kde po celý život pobývá a nakonec umírá.¹⁰ Jeho jazyk (výkřik) odpovídá projevům smysly vnímatelných představ, které mu jsou vlastní. Herder si přitom všímá, že člověk se od jiných živočichů odlišuje nepřítomností specializace, jistou nedostatečností týkající se instinktu. Člověk je stvoření „nahé a holé, slabé a nuzné, plaché a bezbranné, a což je vrcholem jeho bídy, je oloupeno i o všechny průvodce životem“.¹¹ V tom, co je na první pohled jeho slabostí, se však ukazuje jeho zvláštní síla: pro člověka je charakteristické, že není omezen na jednu oblast instinktivního jednání, ale že se může věnovat téměř neomezenému úhrnu možností: „Kdežto na člověka nikdy nečeká takový úzký výlučný okruh, kde by měl na starosti jen jednu práci, nýbrž celý svět různých činností a úkolů.“¹² Tato nepřítomnost specializace, kterou Herder nazývá *nedostatečnost* (Mangel), je tedy relativní, nikoli absolutní, jedná se pouze o komparativní nedostatečnost.

Jak ukázal Mario Marino,¹³ Herder zůstává v tomto ohledu závislý na přirozené teologii Samuela Reimara. Tak jako Reimarus i Herder tvrdí, že Tvůrce stvořil každý druh tak, aby dosáhl sobě vlastní dokonalosti.¹⁴ Herder se s Reimarem shoduje v tom, že u zvířat „absence chápavosti a zkušenosti nezabraňuje přežití a rozvoji jedince ani druhu“¹⁵ a že zvířata „disponují od narození těmi nejpromyšlenějšími a nejjistějšími zděděnými dovednostmi, které jsou pro všechny potřebami, jež předpokládá jejich způsob života“.¹⁶ Naproti tomu lidé jsou vybaveni chápavostí pouze za cenu nedostatečné smyslové a tělesné dokonalosti: „kdyby měl člověk pudy zvířat, nemohl by mít to, co nyní nazýváme rozumem; neboť právě tyto pudy upírají přece jejich schopnosti tak temně k jedinému bodu, že nedisponují žádným svobodným okruhem vědomí“.¹⁷ Nedostatečnost, jak

10 Tamt.

11 Tamt., str. 25.

12 Tamt., str. 24.

13 M. Marino, *L'Anthropologie de la „créature déficiente“ [Mängelwesen] et la question de l'origine des langues. Chemins de Gehlen vers Herder*, in: *Revue germanique internationale*, 10, 2009, str. 187–209.

14 H. S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*, II, Göttingen 1985 [1754], str. 599.

15 Tamt., str. 458–459.

16 Tamt.

17 J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 28.

o ní mluví Herder, tak nemůže být myšlena jako nedostatek, ale jako dokonalost vlastní každému druhu. Jak zdůrazňuje Marino, pojem nedostatečnosti je tedy myšlen heuristicky, nikoli ontologicky:

„Z nedostatečnosti vrozených vloh a dovedností u člověka vyplývá, že je určen k vertikální poloze a k požitkům, myšlenkám a ke znalostem, které překračují oblast smysly postižitelného, stejně tak jako k rodině, společnosti a jazyku, k použití rozumu, k umění, vědám a k pozemské moudrosti.“¹⁸

Toto „vyšší určení“ člověka, jehož vymezení zůstává poznamenáno theologickým viděním světa, se z tělesného pohledu projevuje ve vzpřímené poloze dvouožce, což Herder zdůrazňuje ve svých *Idejích k filosofii dějin lidstva*:

„Přímou chůzí se člověk stal schopným umění: neboť jí, prvním to a nejtěžším uměním, kterému se člověk naučí, je zasvěcen tomu, aby se naučil všem a stal se takřka živým uměním... Přímou chůzí dostal člověk volné a umělé ruce, nástroje nejjemnějšího zacházení a stálého hmatání po nových jasných myšlenkách.“¹⁹

V těchto několika řádcích se objevuje poznatek, který o sto padesát let později bude stát v jádru paleoantropologie:²⁰ důležitost vzpřímeného postoje a chůze po dvou pro rozvoj inteligence. Chůze po dvou totiž uvolňuje ruce, jejichž hmatová citlivost stejně jako zručnost se tak zvyšuje, uvolňuje ovšem též orgány tváře umožňující promluvu. Herder bere v úvahu lidskou fyziologii a biologické ukotvení člověka natolik, že bylo možné tvrdit, že předjímá Darwina.²¹ Avšak tento poukaz na vzpřímený postoj také umožňuje zdůraznit propojení smyslové a rozumové přirozenosti lidské bytosti:

¹⁸ M. Marino, *L'Anthropologie de la „créature déficiente“*, str. 195.

¹⁹ J. G. Herder, *Ideje k filosofii dějin lidstva*, in: *Týž, Vývoj lidskosti*, přel. J. Pa-
točka, Praha 1941, str. 90.

²⁰ Viz především A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris 1964.

²¹ Tato teze byla vyvrácena již v polovině dvacátého století. Viz především M. Rouche, *Herder, précurseur de Darwin ? Histoire d'un mythe*, Paris 1940.

„[T]ato jediná pozitivní síla myšlení spojená s určitou organizací se u člověka nazývá rozumem, stejně jako se u zvířat stává uměleckou schopností; u člověka se nazývá svobodou a u zvířat instinktem. Rozdíl tu není v kvantitě nebo v nádavku sil, nýbrž v zcela odlišném zaměření a rozvinutí všech sil.“²²

Příroda vybavila člověka rozumem, nebo spíše tím, co Herder nazývá *Besonnenheit* („obezřetnost“, jiný možný překlad je „uvědomění“), tj. schopností, která nahrazuje nedostatek instinktu a která mu ve spojení s vypjatou smyslovostí umožňuje uniknout jakékoli partikulární oblasti jednání. Tato nedostatečná a zároveň svobodná přirozenost se rozvíjí od útlého věku:

„Jestliže rozum není žádná oddělená, individuálně působící schopnost, nýbrž postup vlastní lidskému rodu, musí se vyskytovat u člověka už v prvotním stádiu, poněvadž je to člověk. Toto vědomí se musí projevit v první myšlence dítěte, jako instinkt u hmyzu.“²³

Přestože je tato *obezřetnost* přítomná od narození, určitě není pozitivní schopností, s níž by dítě od počátku plně nakládalo: Herder metaforicky vysvětluje, že tato schopnost je zárodkem, který musí pučet a růst jako strom.²⁴ Právě *obezřetnost* ukazuje na zásadní otevřenost člověka novému a na neinstinktivní rozvoj. Může a musí tedy být pěstována, aby se rozvíjela.

Při bližší definici toho, jak má být tento pojem chápán, Herder vydvihuje fakt, že *obezřetnost* sdružuje v člověku jeho smyslovou přirozenost a přirozenost intelektu, které máme ve zvyku oddělovat. Toto propojení obojího přitom umožňuje řeč:

²² J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 27.

²³ Tamt., str. 29.

²⁴ „Kdo by byl takový pošetilec, aby tvrdil, že člověk v prvním okamžiku života myslí jako po mnoholetém výcviku – ledaže by zároveň popíral růst všech duševních schopností, a zároveň přiznával i vlastní neodpovědnost? Ovšem tento růst zajišťuje ve světě pouze používání zmíněné vlastnosti, tu lehčí, tu silnější a hojnější, to, co používáme, musí od počátku existovat, bez semene nic nevyroste. Není snad již v semeni obsažen celý strom?“ J. G. Herder, *Pojednání o původu řeči*, str. 29.

„Člověk prokazuje reflexi, jestliže síla jeho duše působí tak svobodně, že v moři, které duši prostřednictvím všech smyslů proplavuje, dovede, smím-li to tak říci, oddělit vlnu, zadržet ji, obrátit k ní pozornost a být si vědom toho, že ji zaznamenává. Člověk je schopen reflexe, jestliže se dovede z celého toho plynoucího snu obrazů, které lechtají jeho smysly, usebrat na okamžik bdění, svobodně prodlít u některého obrazu, zkoumat ho jasněji, klidněji a určit známky potvrzující, že toto je ten a ten předmět a žádný jiný... Jak došel k tomuto určení? Známkou, kterou dokázal odlišit a kterou si poprvé jasně uvědomil. Odvahu! Zvolejme na něho heuréka! Tato první známka vědomí byla slovem duše! Tak byla vynalezena lidská řeč.“²⁵

Myšlení a jazyk jsou tedy úzce spjaty se schopností pozastavit na okamžik proud počitků a soustředit se na jednu smysly vnímatelnou vlastnost, jež se stane pro danou věc charakteristickou. V motivu oddělení a uchopení jednoho vědomého počitku v proudu malých počitků poznáváme dědictví Leibnize²⁶ a rozumíme též tomu, proč bude tato věc o století později zajímat Ernsta Cassirera, který v návaznosti na Herdera bude tvrdit, že myšlení je obsaženo již v samotném počitku:

„V tomto smyslu může být pro Herdera jazyk pojímán zcela jako výplod bezprostředního počitku a zároveň zcela jako dílo reflexe, jako dílo uvědomění: protože právě reflexe i uvědomění nejsou ničím vnějším, co dodatečně přistupuje k obsahu vnímání, nýbrž protože do něho vcházejí jako konstitutivní moment. Teprve toto ‚uvědomění‘ je tím, co pomíjívá smyslová hnutí učiní něčím o sobě určitým a rozlišeným a tím teprve vlastním duchovním ‚obsahem‘... Proto pro Herdera jazyk – i když neustále mluví o jeho ‚vynalezení‘ – nikdy není něčím

²⁵ Tamt., str. 31.

²⁶ „Abychom ještě lépe posoudili nepatrnost vjemů, které v množství nerozeznáme, užívám obvykle příkladu hukotu mořského příboje, který slyšíme na břehu. Abychom vnímali tento hluk, musíme naslouchati hukotu každé jednotlivé vlny, ačkoliv každý tento jednotlivý zvuk musíme rozeznávat jen v celku, a jehož bychom si nevšimli, kdyby vlna, která jej způsobuje, byla ojedinelá.“ G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti od Auktora systému předzjednané harmonie*, přel. V. Rychetská, Praha 1932, str. 8. K vlivu Leibnize na Herdera viz J. G. Herder, *Wahrheiten aus Leibniz*, in: *týž, Werke*, München 1987, II, str. 32–48. Viz též studii M. B. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz* *Philosophie*, in: *Studia Leibnitiana, Supplementi*, X, 1973, str. 118–128, a P. Pénisson, *Johann Gottfried Herder*, Paris 1992, str. 176–177.

pouze vytvořeným, nýbrž je něčím vnitřně a nutně vzniklým..., není tudíž žádnou věcí, která je vytvořena, nýbrž je druhem a určeností duchovního plození a tvoření.⁴²⁷

Tím, že se herderovská reflexe zřká možnosti hledat při definování jazyka absolutní počátek, ústí, jak zdůrazňuje Cassirer,²⁸ do myšlení o jazyku jakožto vznikání, a nikoli jakožto bytí, jakožto síle, a nikoli jakožto formě, jejíž vznik bychom mohli určit v čase. Z toho tedy vyplývá, že rozum je vznikáním, které člověka neustále doprovází, a nikoli dovršenou podstatou, jak to předpokládá theologická perspektiva například u Süssmilcha. Rozum také není nikdy čistý, je vždy promíšený se smyslovým životem. Ohraničení předmětů vychází přímo z nitra sensorické aktivity: „Bez smyslů by pro nás byla celá struktura světa pouze zmatenou spleť nejasných pohybů a podnětů.“⁴²⁹

To je jádro kritiky, kterou Herder vznáší proti Kantovi ve své *Meta-kritice ke Kritice čistého rozumu* (1799).³⁰ Herder tvrdí, že jednota na rovině smyslů, která je podmínkou pro utváření představy objektu, pro svoje uskutečnění nijak nepotřebuje transcendentální schopnosti, nýbrž jedná se o proces, který se rozvíjí přímo na základě smyslové vnímavosti.³¹ Teorie jazyka pak tvoří podle Herdera nezbytný požadavek jakékoli „kritiky rozumu“, neboť jazyk je podle něho prostředkem, skrze nějž jsou všechny významné informace posbírané smysly soustředěny na jedno místo, aby vytvořily myšlenku: „Pouze řečí se stává, že oko a ucho, ba počitky všech smyslů se sjednocují, spojují se v tvůrčí myšlenku, které je umělecké dílo rukou i jiných údů pouze poslušno.“³²

²⁷ E. Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, I, *Jazyk*, přel. K. Berka, Praha 1996, str. 103–104.

²⁸ Tamt., str. 100–101.

²⁹ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: *týž, Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin – Weimar 1978, III, str. 361.

³⁰ *Týž, Eine Metakritik zur „Kritik der reinen Vernunft“*, Leipzig 1799.

³¹ Tamt., str. 197 nn. Srv. též následující tvrzení: „Snadno můžeme rozpoznat toto vytvoření jednoty prostřednictvím odlišení a vyloučení jakéhokoli cizího elementu ve všech operacích přírody, které nazýváme organické. Každá céva živočicha nebo rostliny vytváří jednotu v tom ohledu, že silou, jež je jí vlastní, si přivlastňuje to, co jí náleží z množství cizích elementů.“ Tamt.

³² J. G. Herder, *Ideje k filosofii dějin lidstva*, str. 91.

Jazyk je tedy oním „nebeským darem“, který uvádí rozum v pohyb.³³ V tomto smyslu vykládá Herder skutečnost, že mnohé jazyky používají jedno slovo pro označení jazyka a rozumu, slova a pojmu.³⁴ Jestliže jsou v jazyce smyslová a racionální přirozenost člověka tak spleť promíseny, že je nelze oddělit, přičemž jazyk je utkáán z obrazů a metafor stejně tak jako z pojmů, je podle Herdera iluzorní myslet si, že by se určitý pojem mohl představit v ryzí podobě:

„Vzhledem k tomu, že i ten nejjasnější pojem vždy představuje pouze jednu jednotu v mnohosti, tedy o jeden stupeň vyšší představu, nikdy nemůžeme skutečně odebrat to, co je v něm obrazem. Dokonce i algebra se svými číslicemi a znaky, s řádem, umístěním, změnou, odčítáním, které provádí, velmi přesně určila, co v ní je obrazem (ať se jedná o velikost či o operaci), a právě tím zajistila základy své práce.“³⁵

Navíc stejně tak, jako není pojem nikdy zcela zbaven obrazu, existuje mezi schopnostmi kontinuita, nikoli jasné oddělení, které by mohlo být uchopeno v kategoriích. Jestliže se však takto rozum uskutečňuje pouze v jazyce, máme právo si myslet, že mnohosti jazyků odpovídá mnohost úkonů rozumovosti. V tomto smyslu studium *jazyků* otevírá možnost porozumění rozumu jakožto mnohočetné schopnosti, jejíž praktikování je stejně rozmanité, jako jsou rozmanité lidské společnosti.

V *Idejích k filosofii dějin lidstva* Herder hlásá monogenetismus lidského druhu a zároveň kulturní relativismus. V přirozenosti lidské dokonalosti podle něho spočívá schopnost rozvíjet se ve všech podnebích a na celé zeměkouli, přičemž Herder odmítá přiznat, že by mimoevropské národy měly jakkoli menší důstojnost. To dosvědčuje především začátek kapitoly věnované Africe:

„V okamžiku, kdy vstupujeme do země černochů, je naší povinností, abychom opustili naše pyšné předsudky a abychom uvažovali o uspořádání této části světa se stejnou nestranností, jako kdyby jiný svět

³³ „Pouze řečí probouzí se dřímající rozum či, lépe řečeno, holá schopnost, která by sama o sobě zůstala mrtvá na věky, stává se pomocí řeči živou silou a účinkem.“ Tamt.

³⁴ „V nejedné řeči se také slovo a rozum, pojem a slovo, řeč a příčina označují týmž výrazem a tato synonymika obsahuje celý její genetický původ.“ J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 39.

³⁵ J. G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, str. 292.

neexistoval. Stejně jako je bílá barva známkou úpadku u některých zvířat v blízkosti pólu, tak má černocho právo častovat své divoké utlačovatele hanebnými jmény Albínů nebo bílých ďáblů – podobně ho my považujeme za znamení zla a za potomka Cháma, zneuctěného prokletím, do něhož jej uvrhl jeho otec. To já, mohl by černocho říci, to já jsem původní člověk.“³⁶

Herder tedy považuje lidstvo za jednotu v mnohosti a za organickou sílu, která se partikularizuje.³⁷ Tato myšlenka, že každý národ a každý jazyk ztělesňuje zvláštní stránku jednotného lidstva, odkazuje opět k Leibnizovi, podle něhož jsou jazyky „nejlepším zrcadlem lidského ducha a ... přesný rozbor významu slov by poskytl lepšího poznání, než výkony rozumu poskytují v něčem jiném“.³⁸ Stejná úvaha pak otevírá cestu pro myšlení Wilhelma von Humboldta, který v práci *Essai sur les langues du nouveau continent* (Pojednání o jazycích nového kontinentu), vydané francouzsky roku 1812, bude tvrdit, že „všechny jazyky společně se podobají prizmatu, jehož každá stránka by ukazovala světu jinak odstíněnou barvu“.³⁹ Lze tak pochopit, jak důležitá je pro studium člověka filologie – zkoumání jazyků dovoluje zmnožit pohledy na lidského ducha.

Energieia a vnitřní forma: Humboldtův přínos

Humboldt razí pojem Sprachdenken (myšlení v jazyce) a stejně jako Herder tvrdí, že k myšlení dochází pouze v jazyce. Humboldt také

³⁶ Týž, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin – Weimar 1978, IV, str. 97–98.

³⁷ Všimněme si, že některé pasáže z *Idej k filosofii dějin lidstva* jsou vzhledem k tématu principiální rovnosti rozličných národů u Herdera mnohem ambivalentnější. Herder zajisté hlásá zásadní jednotu lidstva, navazuje však na dichotomii barbarské/civilizované národy odlišením mezi Naturvölker (přírodní národy) a Kulturvölker (kulturní národy), které myslí jako odlišenost ve stupni. K nejednoznačnosti pojmu Naturvolk u Herdera viz A. Löchte, *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der „Ideen“, „Humanitätsbriefe“ und „Adrastea“*, Würzburg 2005, str. 100 nn.

³⁸ G. W. Leibniz, *Nové úvahy o lidské soudnosti od Auktora systému předzjednané harmonie*, str. 292.

³⁹ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, vyd. A. Leitzmann, Berlin 1904, III, str. 321.

navazuje na Leibnizovo⁴⁰ pojetí jazyka jakožto síly,⁴¹ která se rozvíjí inchoativním způsobem a jejíž původ musí být myšlen na způsob energie, na základě zásadní otevřenosti člověka vůči novému a vznikajícímu. Humboldt ukazuje, že tento fakt má důsledky pro to, jak myslet vztah mezi subjektivním a objektivním. Jazyk je totiž tvůrčí činností ducha, a proto překypuje subjektivitou mluvčího, zároveň se však, jak zdůrazňuje Cassirer,⁴² subjektivita celého lidstva sama o sobě stává skrze jazyk něčím objektivním. V knize *Über die Kawi-Sprache* (O jazyku kawi) toto zobecnění a zpředmětnění Humboldt vystihuje pomocí následujících slov:

„Jazyk mi náleží, neboť jej produkuji tak, jak to činím. Ovšem do té míry, do jaké základ toho všeho spočívá zároveň v současné a minulé promluvě všech lidských druhů, jsem vystaven omezení ze strany samotného jazyka. Ovšem to, co mě omezuje a co mě v něm určuje, pochází z lidské přirozenosti, ve vnitřním souladu se mnou. A cizinec v ní je tak cizincem pro mou pomíjivou jednotlivou přirozenost, nikoli pro mou původně pravdivou přirozenost.“⁴³

Jazyk je tak tvorbou, *energeia*, nikoli výtvořem, *ergon*. Představuje práci ducha, která se neustále opakuje, nikoli její konečný a definitivní výtvor.⁴⁴ Energie ducha se v každém jazyce projevuje jedinečným

⁴⁰ Jak upozornil J. Trabant, přímé odkazy na Leibnize najdeme pouze ve velkém Humboldtově spisu o úvodu do lingvistiky: W. Humboldt, *Über die Kawi-Sprache*, Berlin 1836 (J. Trabant, *Humboldt et Leibniz. Le concept intérieur de la linguistique*, in: T. de Mauro (vyd.), *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, Amsterdam – Philadelphia 1990, str. 136–137). Humboldt však probírá Leibnizovy jazykové teze v projevu, který přednesl roku 1820 na půdě pruské Akademie, nazvaném *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*. Jeho dílo je hluboce ovlivněné *Monadologií* a *Novými úvahami o lidské soudnosti*. K tomuto tématu viz R. H. Robins, *Leibniz and Wilhelm von Humboldt and the History of Comparative Linguistics*, in: T. de Mauro, *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, str. 85–101.

⁴¹ Co se týče způsobu, jakým tuto myšlenku přejímá Herder, viz P. Pénisson, *Trieb et énergie chez Herder*, in: *Revue germanique internationale*, 18, 2002, str. 45–52. Též E. Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, I, str. 110 nn.

⁴² Tamt. Viz také týž, *Les éléments kantien dans la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt*, přel. A. Dijan, in: *Les Etudes philosophiques*, 113, 2015, str. 273.

⁴³ W. Humboldt, *Über die Kawi-Sprache*, str. 79, § 9.

⁴⁴ Tamt., str. 45.

způsobem ve shodě s kulturou a podobami subjektivity národů: „Každý jazyk představuje lidského ducha v jeho celistvosti; avšak tím, že má vždy svébytný charakter, představuje ho vždy jen z jedné strany.“⁴⁵ Subjektivita se stává objektivitou skrze jazyk nebo v jazyce a jeho objektivita na sebe bere podobu neustále se obohacujících zákonů, které vycházejí z uskutečněné promluvy všech lidských bytostí. Každý jazyk se pak rozvíjí organickým způsobem podle své vlastní *vnitřní formy*,⁴⁶ která navzdory tomu, že vyjadřuje to nejsubjektivnější, umožňuje zrod určité jednotlivé podoby objektivizace subjektu a světa, určitého „pohledu na svět“ (Weltansicht):

„Na základě vzájemné závislosti myšlení a slova se stává zřejmým, že jazyky nejsou prostředky pro zpodobnění již předem známé pravdy, ale mnohem více způsoby, jak objevit dosud neznámou pravdu. Rozmanitost jazyků tak není rozmanitostí zvuků a znaků, ale rozmanitostí pohledů na svět.“⁴⁷

Zde však musíme odlišit „pohled na svět“ od „pojetí světa“ či „světového názoru“ (Weltanschauung). Jak zdůraznila Anne-Marie Chabrolle-Cerretiniová,⁴⁸ pojem „pohled na svět“ má zároveň subjektivní i intersubjektivní povahu: pohled na svět je „zvláštní pojetí světa“ vlastní určitému jedinci, který při promluvě dává jazyku jeho jedinečnou podobu, není to tedy „strnulý rámec, z něhož bychom nemohli vyjít a který bychom někomu chtěli vnutit“.⁴⁹

⁴⁵ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 314.

⁴⁶ Obrat „vnitřní forma“ ukazuje na přímý vliv Goethovy morfologie na Humboldta. Ide především o texty, které Goethe věnuje botanice a v nichž definuje formu jako dynamickou Gestaltung, jejíž zákon rozvoje je dán až zpětně. Viz. J. W. Goethe, *Die Metamorphose der Pflanzen*, in: týž, *Goethes Werke*, München 1998, XIII. K vlivu Goetha na Humboldta viz P. Giacomoni, *Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée*, in: *Revue germanique internationale*, 10, 2009, str. 45–56.

⁴⁷ W. Humboldt, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1905, IV, str. 420.

⁴⁸ A.-M. Chabrolle-Cerretini, *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt, histoire d'un concept linguistique*, Lyon 2007.

⁴⁹ „[Pohled na svět] u Humboldta musí být pouze zvláštním uchopením světa, které je člověku vlastní a které je pro něj nezbytné. Není výkladem světa, promluvou o výlučném světě... Fakt, že člověk musí v diskusi zapojit pohled na svět, který uspořádá jazyk, je důkazem, že tento pohled není pojímán jako strnulý rámec, z něhož bychom nemohli vyjít a který bychom chtěli někomu vnutit... Jedinec vytváří promluvu na základě jazyka, neustále rozhoduje o vztahu mezi jazykem a národem

Pohled na svět se pak také přenáší dialogem, je propustný vůči jiným pohledům na svět, čímž proměňuje a neustále vyživuje systém zpodobnění světa určité kultury. Každý jazyk přitom nese ve své struktuře také určité „způsoby myšlení a cítění“,⁵⁰ které zůstávají nepřeložitelné, přestože se k nim můžeme prostřednictvím překladu přiblížit. Proto Humboldt odmítá přísně konvenční povahu jazykových znaků,⁵¹ a naopak tvrdí, že tyto znaky „přímo závisejí na idejích předmětů, na povaze národů“.⁵² Toto tvrzení o jedinečné povaze každého jazyka jakožto zvláštní formě objektivizace subjektivního není zbaveno etického rozměru, neboť jestliže každý jazyk představuje jedinečný rozměr lidského ducha, je též dědictvím, které může být ohroženo. Zdá se, že v tomto smyslu Humboldt již od roku 1818 upozorňuje své současníky na to, že v budoucnu pravděpodobně dojde k vymizení domorodých amerických jazyků:

„Některé americké jazyky, jejichž jména nám zůstala, již neexistují; mnoho jazyků, které jsou nám neznámé, bude sdílet stejný osud a dá se předpokládat, že všechny ty, do nichž Evropané pronikli, postupně vyhasnou. Jazyky nejsou určeny k tomu, aby se společně mísily; získávají ... více síly jedině tak, že vždy vyraší ze svého původního kmene; tam, kde se jeden přiblíží k druhému, musí ten slabší podlehnout.“⁵³

Pozornost, kterou Humboldt neustále upírá k partikulárnímu, nakonec vždy směřuje k lepšímu poznání lidstva jako celku, a doprovází ji tudíž proklamovaný universalismus:

„Výzkumy týkající se jakéhokoli jazyka mají ... vždy dvojí cíl, vysvětlit jednotlivý jazyk skrze universalitu jazyků, které známe, a skrze tento jazyk vrhnout světlo na jazyky obecně; lépe určit rozsah a rozšíření oblasti, kterou jsme právě popsali, pomocí studia jednoho

tím, že vytváří nové vazby a že znovu buduje a prodlužuje systém zpodobnění světa.“
Tamt., str. 95–96.

⁵⁰ W. Humboldt, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 313.

⁵¹ Týž, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, in: týž, *Wilhelm von Humboldts Werke*, vyd. A. Leitzmann, Berlin 1905, IV, str. 425.

⁵² Týž, *Essai sur les langues du nouveau continent*, str. 318.

⁵³ Tamt., str. 302.

partikulárního jazyka a naučit se znát záměry a prostředky tohoto jazyka skrze záměry a prostředky promlouvajícího člověka obecně.“⁵⁴

Tento universalismus je však třeba specifikovat. Jak ukázal Henri Dilberman, pojem „forma jazyka“ (Sprachform) si klade za cíl vysvětlit jedinečnost každého jazyka, stanovit jeho „zásadní kontury“,⁵⁵ ale též osvětlit způsob, jakým daný jazyk řeší problémy vyjádření, sdílení všemi jazyky. Humboldt se domnívá, že aby bylo možné porovnat způsoby, jimiž různé jazyky řeší dané problémy, je možné přijmout všezahrnující pohled. Pojednání *Von dem gramatischen Baue der Sprachen* (O gramatické stavbě jazyků, 1827–1829) představuje pokus o vypracování obecného gramatického rámce pro vyhodnocení jazyků po vzoru gramatiky sanskrtu.⁵⁶ Jak poznamenává Henri Dilberman:

„... tvrzení, podle něhož jsou všechny jazyky výrazem obecného, směřuje k uznání jejich hluboké rovnosti. Zároveň však nabízí pohled, v němž mohou být vyhodnoceny přednosti jednotlivých idiomů. Rozdílné Sprachformen tak mají daleko k tomu, aby jim byla přiznána totožná hodnota.“⁵⁷

V Humboldtově pojmu „forma jazyka“ je tak obsažena dvojznačnost. Sprachform se ukazuje jako jedinečná vnitřní forma, idiomatická, neredukovatelná ve svojí odlišnosti a zároveň jako ideální prostředník, skrze nějž můžeme hodnotit různé lingvistické systémy. André Gringrich ukázal, jak významná byla tato Humboldtova myšlenka pro dějiny etnologie:⁵⁸ napětí a dvojznačnost mezi uznáním rovnoprávnosti jednotlivých jazyků a potvrzením universalismu, který ve skutečnosti skrývá indoevropský ideál, tvořily červenou nit rozvoje studia národů během celého devatenáctého století.

⁵⁴ Tamt., str. 309.

⁵⁵ H. Dilberman, *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2006, str. 163.

⁵⁶ W. Humboldt, *Von dem grammatischen Baue der Sprachen*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1907, VI, 2, str. 361.

⁵⁷ H. Dilberman, *Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue*, str. 169.

⁵⁸ A. Gringrich, *Ruptures, Schools and Nontraditions. Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*, in: F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways*, str. 59–153.

Ustavení etnologie jako akademické disciplíny⁵⁹ ale bylo také poznamenáno jedním zásadním obratem: v jistém okamžiku filologie a geografie pozbyly na důležitosti tváří v tvář rozvoji fyzické antropologie založené na úvahách vycházejících z biologie a opírajících se především o antropometrii, obzvlášť o studium lebek. Jak ukázal Benoît Massin,⁶⁰ rozvoj fyzické antropologie bezprostředně nijak nesouvisel s pangermánským politickým nacionalistickým projektem. Skutečně, pod vedením Rudolfa Virchowa se profesionální antropologové (např. Adolf Bastian a Julius Kollmann) ostře stavěli proti teutonským a árijským tlakům, které se objevovaly nejčastěji v nevědeckých publikacích.⁶¹ Virchow, který byl zaníceným kritikem judeofobie, jež v devadesátých letech devatenáctého století doprovázela nárůst pangermanismu,⁶² ale přesto zůstával hlasatelem „rasového liberalismu“,⁶³ což jej dovedlo k tomu, že převzal myšlenku nerovného vývoje ras.

Boasova antropologie a Völkerkunde

Před svou emigrací do Spojených států roku 1886 byl Boas žákem Virchowa a Bastiana. Jeho vzdělání tedy zahrnovalo fyzickou antropologii i antropometrii a Boas zůstal přesvědčený o důležitosti biologie pro etnologický výzkum, jak to dosvědčují texty shromážděné ve francouzské antologii *Anthropologie amérindienne*.⁶⁴ Přesto však Boas našel především ve filologii lék na tělesnou rasistickou antropologii, která začala zaplavovat německou Völkerkunde v prvních desetiletích dvacátého století. Boas vycházel z myšlenky – jejíž herderovsko-humboldtovské

⁵⁹ Roku 1869 byla založena Berlínská společnost pro antropologii, etnologii a prehistorii (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte) a zároveň *Zeitschrift für Ethnologie*.

⁶⁰ B. Massin, *From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and Modern Race Theories in Wilhelmine Germany*, in: G. W. Stocking (vyd.), *Volksgeist as Method and Ethics. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Wisconsin 1996, str. 79–157.

⁶¹ Tamt., str. 91.

⁶² Tamt.

⁶³ Tamt., str. 86.

⁶⁴ F. Boas, *Migrations, anthropométrie*, in: týž, *Anthropologie amérindienne*, vyd. I. Kalinowski – C. Joseph, Paris 2017, str. 117–175.

kořeny jsme ukázali –,⁶⁵ podle níž je každý jazyk způsobem objektivizace skutečnosti, přičemž kladl důraz na to, že jazyk je určitým smyslovým *a priori* pro pochopení světa a že rozum nemůže být oddělený od skutečnosti. Z hlediska konkrétní praxe antropologa toto implikuje zvláštní metodu, jejíž obrysy určil již Humboldt, když definoval každý jazyk na základě jeho vnitřní podoby jako „organické bytí“.⁶⁶ Humboldt přišel s tvrzením, že jazyk nemůže být rozdělen do sémantických jednotek, a poté prostřednictvím těchto základních jednotek srovnáván s jinými jazyky.⁶⁷ Zdůrazňoval, že za základní jednotky pro srovnávání nesmíme považovat slova, ale věty.

Boasovo detailní studium indiánských jazyků tuto myšlenku podporuje zcela konkrétním způsobem. Empirické výsledky jeho výzkumů ho vedou k tomu, že postuluje přednost věty před slovem a že schémata indoevropských jazyků pokládá za zásadně nevhodná pro to, aby byla aplikována na některé indiánské jazyky, například na jazyk Kvakiutlů.⁶⁸ Boas ukazuje, že základní gramatické formy, které určujeme jako kořeny a sufify, se na indiánské jazyky nevztahují. Roku 1907 píše Edwardu Sapirovi: „Vaše poznámky o nemožnosti přijmout naši běžnou klasifikaci na kořeny a sufify se mi zdají též velmi důležité.“⁶⁹ Boas přitom tvrdí, že

⁶⁵ Připomeňme, že Humboldt ovlivnil Boase nepřímo, skrze Heymanna Steinthala, který přejal Humboldtovy lingvistické teorie. Viz F. Boas, *Histoire de l'anthropologie*, in: *týž, Anthropologie amérindienne*, str. 529. V tomto zásadním článku je také zřejmý vliv Herdera (tamt., str. 527). Viz též R. L. Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, La Hague – Paris 1967, str. 14 nn., a E. F. Koerner, *Wilhelm von Humboldt and North American Ethnolinguistics. Boas (1894) to Hymes (1961)*, in: *Historiographia Linguistica*, 1–2, 1990, str. 111–128.

⁶⁶ W. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, IV, str. 10–11.

⁶⁷ „Věřilo se, že stačí zaznamenat rozličné gramatické vlastnosti a víceméně mezi sebou porovnat četné seznamy slov. Avšak mluva i toho nejhrubšího národa je dílem přírody, která je příliš vznešená, aby podléhala dílčímu pozorování a aby mohla být náhodně rozdělena do několika částí. Je to organická bytost a tak je třeba s ní zacházet. Prvním pravidlem je tedy studovat každý známý jazyk především v rámci jeho vnitřního propojení, hledat zde všechny možné analogie a systematicky je uspořádat, takže bude možné pomocí intuice poznat v každém jazyce gramatické vazby, rozsah označovaného pojmu, povahu tohoto označení a větší či menší duchovní elán, který je tomuto jazyku vlastní a který ho vede k tomu, aby se rozvíjel a tříbil.“ Tamt.

⁶⁸ Kvakiutlové jsou národem z Britské Kolumbie (Kanada).

⁶⁹ F. Boas, *Letter to Edward Sapir*, 28, August 1907, in: G. W. Stocking (vyd.), *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*, Chicago – London 1989, str. 182.

rostoucí znalost indiánských jazyků bezpochyby umožní mluvit o „kořenech sladěných v určitých pozicích spíše než o kořenech a modifikačních prvcích“.⁷⁰ *Příručka indiánských jazyků* (Handbook of American Indian Languages),⁷¹ kterou Boas v roce 1905 připravuje, dokládá jeho snahu osvojit se od vlastních lingvistických návyků, k čemuž vybízí též svého kolegu W. Thalbitzera v dopise z 15. února 1905:

„Mým cílem je mít všechna tato gramatická schémata čistě analytická: jinými slovy řečeno, zdržet se v nejvyšší možné míře toho, abych přijal hledisko indoevropských jazyků. Snažím se předložit velmi stručný historický úvod, na který navazuje stručný popis fonetiky. Poté probírám gramatické procesy, které se v jazyce objevují, a konečně popisují myšlenky, které tyto gramatické procesy vyjadřují.“⁷²

Tento analytický přístup, který postupuje od vlastní struktury jazyka k jeho smyslu, spočívá na předpokladech, jež před Boasem přinesli Herder a Humboldt: úzké propojení pocitování a myšlení s jazykem, v němž jsou vyjádřeny. Proto je pro každého nováčka v antropologii nutná přesná znalost jazyka společnosti, kterou studuje, a Boas vybízí mladé vědce, aby se inspirovali metodologií lingvistiky, filologie, archeologie a starých dějin.⁷³ Přestože Boas uznává zásadní důležitost biologie a evolucionismu pro vypracování moderní antropologie, tvrdí zároveň, že je nutné od nich odstoupit, aby bylo možné věnovat se kulturám v jejich jedinečné historii. Kopírovat v rodící se etnologii metody biologických a fyzikálních věd považuje za slepou cestu. Snaha hledat za každou cenu obecné zákony podle něj vede příliš často k tomu, že jsou zploštěny rozdíly, a je tak trvale přehlížena jedinečnost kultur:

„Když jsme do těchto problémů [v severní Americe] pronikli hlouběji, zjistili jsme, že se nám nedostává obecných zákonů, které jsme hledali, že podoby primitivní kultury jsou neskonale složitější, než

⁷⁰ F. Boas, *Letter to Dr. W. Thalbitzer, 15 February 1905*, in: G. W. Stocking (vyd.), *A Franz Boas Reader*, str. 178.

⁷¹ F. Boas, *Handbook of American Indian Languages*, Washington 1911.

⁷² Týž, *Letter to Dr. W. Thalbitzer*, str. 178.

⁷³ Jde o projev na společném shromáždění *Anthropological Association, Archaeological Institute a Philological Association* v New Yorku 28. prosince 1905. Vydáno jako F. Boas, *Some Philological Aspects of Anthropological Research*, in: *Science*, 23, 1906, str. 641–645.

jsme původně předpokládali, a že jasného porozumění jednotlivým problémům lze dosáhnout pouze tak, že vezmeme v úvahu jejich historické a geografické vztahy.⁷⁴

Přesto zohlednění historických, zeměpisných a lingvistických jednotlivostí neznamená úplný rozchod s biologickou definicí člověka. Stejně jako Herder a Humboldt i Boas v tomto smyslu začleňuje mnohost lidských kultur do jednoho lidstva a uznává, že přírodní vědy umožnily založit „zásadní jednotu rysů lidské kultury na celém světě a duševní jednotu lidstva“.⁷⁵ Avšak tento biologický universalismus se opírá o multikulturní partikularismus, což vede Boase ke zpochybnění universalismu lingvistických konstrukcí. Na rozdíl od Humboldta Boas nezkoumá jedinečnost jazyků a kultur na pozadí latentního universalismu, který by pro něj byl úhelným kamenem. Tento přístup mu umožňuje potírat určité předsudky své doby a ustavit nové paradigma etnologického výzkumu:

První předsudek tkví v myšlence, že existují „primitivní“ kultury,⁷⁶ zbavené historicity, jejichž dějiny nejsou určující a které zůstaly v prvotním stádiu lidské evoluce. Proti tomu se Boas snaží co možná nejlépe určit moment, kdy se v dějinách objevily rituály, a ukázat, že určité společenské praktiky jsou velmi tvárné. Pokouší se také rekonstruovat historické prolínání kulturních faktů, jejich původ a adaptaci na rozmanité kontexty.

Druhý předsudek je na stejné úrovni jako první. Spočívá ve snaze přiřadit k praktikám, které vykazují vysokou podobnost, jedno vysvětlení,

⁷⁴ Tamt., str. 642.

⁷⁵ Tamt., str. 645.

⁷⁶ Jak jsme ukázali, antropologové, u nichž Boas studoval v osmdesátých letech devatenáctého století – Adolf Bastian a Rudolf Virchow –, sdílejí tento předsudek, který se fyzická antropologie snaží vědecky podložit stanovením hierarchie ras uvnitř monogenismu. Tezi o štěpení na přírodní národy (*Naturvölker*) a kulturní národy (*Kulturvölker*) jako první formuluje Herder a toto štěpení zůstává rámcem, který uvedení antropologové přejímají. Přestože antropologové přestávají při popisu mimoevropských národů postupně mluvit o „divoších“, myšlenka hierarchie založené na blízkosti k přírodě (a tedy nepřítomnosti historicity) zůstává v německé antropologii od prvních desetiletí dvacátého století široce rozšířena, jak ukázal B. Massin, *From Virchow to Fischer*, str. 97–98. Viz též syntetickou studii: A. Gringrich, *Ruptures, Schools and Nontraditions. Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany*, in: F. Barth (vyd.), *One Discipline, Four Ways*, str. 59–153.

nebo je dokonce odvozovat z biologických daností.⁷⁷ Naopak Boas směřuje svůj zájem na fenomény přesunutí, derivace, diferenciacie a zajímá se více o odlišnosti než o podobnosti.

Třetí předsudek se odráží ve snaze hledat původ ve smyslu začátku, což nás přivádí k úvodním poznámkám tohoto článku. Ve sbírce nazvané *Indiánské pověsti* (Indianische Sagen)⁷⁸ Boas představuje sbírku mýtů, které již netřídí podle vzoru „genealogického stromu“.⁷⁹ Paradoxně právě pozornost, kterou věnuje historicitě mýtů, vede Boase k tomu, že upouští od otázky po jejich původu (ve smyslu první, „čisté“ verze) a studuje jejich kompozitní charakter. V tomto duchu tvrdí:

„Hlubková analýza legend ukazuje, že žádné z těchto vyprávění nemůže být považováno za výtvar ducha kteréhokoliv z těchto kmenů, který by nebyl ovlivněn žádným cizím pramenem. Všechny tradice jsou plné cizorodých elementů, jejichž stopy můžeme sledovat krok za krokem až do velmi vzdálených míst.“⁸⁰

Když se Boas zříká toho, že by mohl odhalit původ, opouští ve skutečnosti myšlenku, že bychom mohli nalézt čistou verzi daného mýtu: antropolog se soustředí na dynamiky diferenciacie, k nimž dochází uvnitř různých verzí, a na okolnosti trvání či změny, které je určují. Více se soustředí na výpůjčky a posuny mezi jedněmi a druhými než na odhalení jediného zdroje, z něhož by vyplývaly všechny další verze. Tuto metodologii, která se podílí na zrodu *cultural studies*, čeká ve dvacátém století velká budoucnost.⁸¹

Na závěr připomeňme, že přestože byly teoretické základy Boasovy antropologie z velké části německé, je zřejmé, že tato antropologie by se

⁷⁷ Boas zde má na mysli především práce amerického etnologa A. T. Masona. Viz F. Boas, *L'occurrence d'inventions semblables dans des aires très éloignées*, in: týž, *Anthropologie amérindienne*, str. 513–516. Též O. T. Mason, *The Origins of Invention: A Study of Industry Among Primitive Peoples*, London 1895.

⁷⁸ F. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.

⁷⁹ Viz úvod I. Kalinowského in: F. Boas, *Anthropologie amérindienne*, str. 17.

⁸⁰ F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakwaka'wakw Indians*, Washington 1897, str. 663.

⁸¹ Ke genealogii vlivu školy F. Boase na rozvoj *cultural studies* viz T. Benett, *Cultural Studies and the Culture Concept*, in: *Cultural Studies*, 29, 2015, str. 546–568.

bývala nemohla rozvinout v německém kontextu své doby.⁸² V meziválečném období se totiž vzdor, s nímž etnologie čelila myšlence árijství, zhroutil pod nátlakem nacionálně-socialistických sil. Toto zhroucení otevřelo cestu nacionalistické a rasové recepci Herderových a Humboldtových spisů, jak to příkladně ukazují texty Arnolda Gehlena.⁸³ Gehlen oslavoval partikularistický a morfologický aspekt myšlení těchto autorů v nacionalistickém duchu, a zastíral tak universalistický rozměr, který je v tomto myšlení také přítomen.⁸⁴ Oproti tomu Boas byl schopen rozpracovat odkaz uvedených autorů tím, že jej vyjmul z jeho původního podloží a přesadil jej na indiánskou půdu. Můžeme tvrdit, že především filologická tradice navazující na Herdera a Humboldta umožnila Boasově antropologii odmítnout pseudo-vědecký rasismus počátku dvacátého století, a následně se s ním zcela rozejít, čímž Boas otevřel cestu zmíněným *cultural studies* a spolu s tím i nové definici universality.⁸⁵

Přeložila Hana Fořtová

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag widmet sich dem Einfluss des Denkens von Herder und Humboldt auf die Anthropologie von Franz Boas. Herders Thesen über den Ursprung der Sprache und Humboldts Sicht der Sprache als einer „inneren Form“, die die Entwicklung des Geistes begleitet, artikulieren das Universelle und das Singuläre und eröffnen eine neue Denkweise, wie man über die Menschheit in ihrer Einheit und Vielfalt nachdenken kann. Wie bereits Herder vor ihm, betont Humboldt die Bedeutung der

⁸² K tomuto tématu viz vynikající článek B. Massina, *From Virchow to Fischer*. Autor zde ukazuje, jak spojení politického pangermanismu s rasovou biologii ovládlo v prvních desetiletích dvacátého století německou antropologii, přestože toto spojení rozhodně odmítali nejdůležitější antropologové konce devatenáctého století, mezi nimi Rudolf Virchow, Adolf Bastian a Julius Kollmann.

⁸³ Viz A. Gehlen, *Der Idealismus und die Gegenwart*, in: *Philosophische Schriften*, II, Frankfurt a. M. 1980.

⁸⁴ Ohledně této otázky odkazujeme též na již zmiňovaný článek M. Marina, *L'Anthropologie de la « creature déficiente » et la question de l'origine des langues*, str. 187–209.

⁸⁵ Tato studie vznikla jako výsledek postdoktorandského projektu r. č. L300091951 řešeného na Filozofickém ústavu AV ČR v rámci Programu podpory perspektivních zdrojů AV.

einzelnen Sprachen für das Studium des menschlichen Geistes. Dieser philosophischer Weg ist entscheidend für die Entwicklung der Völkerkunde, da er eine Methode vorschlägt, die auf der Berücksichtigung der kulturellen Singularität beruht. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts störte jedoch die physisch-rassistische Anthropologie in Kombination mit dem politischen Pangermanismus dieses Gleichgewicht, indem sie das Universelle als ethnozentrischen Maßstab verwendete, anhand dessen Singularitäten bewertet und möglicherweise von der Menschheit ausgeschlossen werden sollten. Der vorliegende Beitrag zeigt, dass die Anthropologie von Franz Boas als Reaktion auf diese Bewegung das von Herder und Humboldt festgelegte philologische Terrain nutzt, um den Rassismus in der physischen Anthropologie zu überwinden. In diesem Sinne bleibt seine Anthropologie in der deutschen Völkerkunde verwurzelt, obwohl sie auf amerikanischem Boden geschmiedet wurde.

SUMMARY

The article deals with the Herdero-Humboldtian legacy of Franz Boas' anthropology. Herder's theses on the origin of language and the Humboldtian notion of language as an "internal form" accompanying the development of the mind articulate the universal and the particular, opening up a new way of thinking about humanity in its unity and diversity. As Herder did before him, Humboldt stresses the importance of individual languages for the study of the human mind. This philological path is decisive for the development of the Völkerkunde, as it prescribes a method based on the attention paid to cultural singularity. At the end of the nineteenth century, however, racist physical anthropology combined with political pan-germanism upset this balance by using the universal as an ethnocentric yardstick against which singularities are to be assessed and possibly excluded from humanity. The present paper shows that in reaction to that movement, Franz Boas' anthropology uses the philological terrain marked out by Herder and Humboldt in order to overcome racialism in physical anthropology. In that sense, his anthropology remains rooted in the German *Völkerkunde*, even though it was forged on American soil.