

METAFORICKÁ POVAHA ŘEČI U HERDERA

Olga Navrátilová

Při četbě krátkého spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* Friedricha Nietzscheho se nelze zbavit dojmu, jako by tento německý bořitel platónské metafyziky své teze o metaforické povaze řeči opsal od Johanna Gottfrieda Herdera.¹ Domnívat se, tvrdí Nietzsche, že můžeme jako lidé dospívat k poznání pravdy, je iluzorní, neboť nástroj, který by nám k tomu měl sloužit, totiž řeč, má bytostně metaforickou povahu. Řeč vyjadřuje pouze vztahy věcí k nám, nikoli to, jak jsou o sobě. Náš přístup k věcem vyjádřený v řeči je prostředkován několikerým přenosem, „metaforou“, mezi zcela odlišnými sférami: nervový vzruch je proměněn v obraz, obraz ve zvuk.² Naše pojmy vznikají také metaforicky, totiž přenosem určitého prožitku na další případy, tedy abstrakcí, jež odhlíží od jedinečnosti, která jedine existuje.³ Tyto původní metafory, které leží v základu našich pojmů, jsou dlouhodobým užíváním v řečovém spole-

¹ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, Praha 2007. K této podobnosti viz F. Heimer, *Herder, Nietzsche, Sprachkritik*, in: M. Maurer (vyd.), *Herder und seine Wirkung. Herder and His Impact*, Heidelberg 2014. Falko Heimer představuje Herdera a Nietzscheho jako myslitele, kteří ve svém pojetí řeči kritizují úzké spojení metafyziky, logiky a gramatiky, a tím předjímají moderní filosofii řeči (zejména strukturalismus). Ve svých analýzách Herdera však Heimer vychází pouze z Herderova *Pojednání o původu řeči* a nebere v potaz jeho další spisy, zejména jeho pozdní *Metakritiku ke Kritice čistého rozumu*. Právě tento spis ukazuje, že rozvázání svazku mezi metafyzikou, logikou a gramatikou není u Herdera tak radikální, jak se někdy předpokládá. Vztahem Nietzscheho k Herderovi a společnými prvky jejich filosofie řeči se zabývá také zajímavý článek A. C. Bertina *Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche* (in: *Nietzsche Studien*, 39, 1, 2010, str. 70–99) a dále článek W. von Rahdena „*Nie wirklich satt und froh... – Nietzsches Herder*“ (in: S. Groß – G. Sauder [vyd.], *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/or Correction*, Heidelberg 2007, str. 459–475). Posledně jmenovaný text je ale nadmíru psychologizující (jak i autor sám přiznává) a o věcné podobnosti některých Herderových a Nietzscheho tezí se čtenář nedozví příliš.

² F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 12.

³ Tamt., str. 12 n.

čerství kodifikováni,⁴ systematizováni do vzájemných vztahů podřízenosti a nadřazenosti. Celá stavba řeči je naším výtvořem, plodem tvůrčí moci lidské fantazie⁵ a systematizující práce lidského intelektu, a proto vypovídá pouze o nás, nikoli o světě mimo nás, jemuž jsme lhostejní, a do něhož si přesto řeč projektujeme. Řeč napomáhá člověku přežít,⁶ ne poznávat. Pravda je pouhá konvence, závazek používat společností přijaté metafory, a proto klam.⁷

Stejně teze o metaforické povaze řeči (rozumíme-li pojmu metafory, jako to dělá Nietzsche, v širokém smyslu jako přenosu) nalzáme i u Herdera; je ovšem nutno podotknout, že Herder sám pojem metafory nepoužívá. Přesto z nich Herder nevyvozuje tytéž důsledky, což je dáno jeho odlišnými východisky, v nichž se odráží jeho theologické zakotvení. To vede k tomu, že řeč může pro Herdera sloužit nejen jako nástroj přežití, ale také jako nástroj poznání, jakkoli omezeného, a to nikoli navzdory své metaforické povaze, ale díky ní.

Cílem tohoto textu není zdokumentovat vliv Herdera na Nietzscheho pojetí řeči jako metafory ve výše zmíněném spisku,⁸ nýbrž ukázat, že navzdory obdobným formulacím je Herderova celková pozice ohledně vztahu řeči a světa méně skeptická než pozice Nietzscheho. Tvzení o metaforické povaze řeči, které shodně zastávají Herder i Nietzsche, tedy nutně nemusí vést ke skepsi ohledně její schopnosti odkrývat svět. Herderova filosofie řeči naopak ukazuje, že pouto mezi řečí a pravdou, které je u Nietzscheho zcela rozvolněno, může zůstat zachováno navzdory tomu, že řeč je také podle Herdera bytostně lidským způsobem strukturace světa.⁹

Ve svém článku budu postupovat v následujících krocích: 1) Nejprve ve zkratce představím Herderovo pojetí řeči a ukáži, v čem podle Herdera spočívá její metaforická povaha (a v čem by se tedy Herder mohl

4 Tamt., str. 14.

5 Tamt., str. 17.

6 Tamt., str. 22.

7 Tamt., str. 14.

8 K tomu, že tento vliv nebyl nejspíš přímý, viz A. C. Bertino, *Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche*, str. 73 (s odkazy na další literaturu v pozn. č. 6 na téže straně).

9 Funkcí řeči – ať už skutečnou, nebo zdánlivou – pochopitelně není pouze prostředkovat poznání, nýbrž organizovat mezilidské vztahy a ve smyslu Hegelovy „druhé přírody“ budovat lidský svět a jeho zákonitosti, odlišné od světa přírody. Tuto stránku řeči však ve svém článku ponechám stranou.

shodnout s Nietzsche). 2) V dalším kroku vysvětlím, v jakém smyslu je nutné Herderovo tvrzení o metaforické povaze řeči vidět v souvislosti s jeho tezí o analogii, jíž se Herder od Nietzscheho liší. Právě tento pojem umožňuje nacházet vztah mezi řečí a světem, řečí a pravdou. Ukáže se také, že tvůrčí schopnost člověka, schopnost přenosu spojená s imaginací, která umožňuje vznik a rozvoj řeči, je nezbytnou podmínkou schopnosti poznávat. 3) Na závěr potom představím, jakým způsobem se ve skutečnosti, že Herder navzdory tvrzení o metaforické povaze řeči nepropadá stejné skepsi ohledně vztahu řeči a světa jako Nietzsche, odrazí jeho theologická východiska.¹⁰

1. Metaforický základ řeči u Herdera

To, co Nietzsche nazývá první a druhou metaforou, totiž přenosem nervového vzruchu v obraz a obrazu ve zvuk,¹¹ označuje Herder jako metaschematizaci.¹² Schopnost naší duše vytvářet řeč má svůj základ v její překladatelské funkci: smyslový vjem přetváří v obraz, obraz v myšlenku, myšlenku opět ve smyslově vnímatelný výraz (gesto či tón). Tyto jednotlivé prvky procesu metaschematizace na sebe odkazují a vyvolávají se navzájem tím, že aktualizují vždy příslušnou mohutnost duše, která pak vytváří svůj produkt podle svých pravidel. To umožňuje vznik řeči, jejíž znaková povaha vychází právě ze schopnosti vyjadřovat jiné prostřednictvím jiného: „V tomto smyslu je celá řeč alegorií: neboť po každé v ní vyjadřuje duše jiné prostřednictvím jiného (ἄλλο ἀγορεύει,

¹⁰ Herderovou filosofií řeči jsem se dosud zabývala ve člancích *Odkud řeč. Herderovo hledání odpovědi na otázku po lidském, či božském původu řeči*, in: *Reflexe*, 60, 2021, str. 65–96, a *Myšlení a řeč: Herderova recepce platónského učení o anamnesi v kontextu jeho rané filosofie řeči*, in: *Filozofia*, 77, 1, 2022, str. 1–19. Jakkoli se témata mých článků překrývají, zde mě zajímá primárně to, nakolik lze v souvislosti s Herderovým pojetím řeči mluvit o pravdě a o řeči jako nástroji poznání. Co se týče základního přehledu Herderovy filosofie, je českému čtenáři k dispozici kniha Martina Bojdy *Herderova filosofie kultury*, Praha 2015.

¹¹ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 12.

¹² J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, in: týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787*, Frankfurt a. M. 1994 (= *FHA* 4), str. 635 n. (český překlad, ne vždy bohužel úplně přesný: J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha 2006, str. 127); J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in: týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, Frankfurt a. M. 1998 (= *FHA* 8), str. 418–421.

ἄλλο νοεῖ), věci prostřednictvím znaků, myšlenky prostřednictvím slov, které mezi sebou navzájem nemají zásadně nic společného.“¹³

Znakovou povahu nemá podle Herdera pouze řeč, ale již sám proces smyslového vnímání. Naše smysly nám umožňují vnímat jen to, co je vůči nim ve světě analogické.¹⁴ Proto již smyslové vnímání nazývá Herder „hláskováním“ (Buchstabieren),¹⁵ tedy četbou,¹⁶ při níž smyslově prostředkované znaky přetváříme ve znaky vnitřní,¹⁷ které nám v našem nitru zpřítomňují okolní svět. To, co si z něj bereme, je podle Herdera dáno nejen uzpůsobením našich smyslů, ale naším naladěním, pozorností atp.¹⁸

Vznik řeči samé je potom spojen s naší schopností reflexe, která umožňuje pochopit znak jako znak, a tak vede k vědomé tvorbě a používání znaků. Z proudu vjemů náš rozum ve spolupráci s pozorností a představivostí aktem soudu¹⁹ vyčleňuje „charakteristický znak“ (Merkmal), k jehož fixaci je současně nutné přiřazení vnějšího smyslového výrazu (tónu). Úkolem těchto charakteristických znaků je reprezentovat mnohé prostřednictvím jednoho. To platí jak ve vztahu k jednotlivému předmětu, kdy charakteristický znak reprezentuje jeho celek, umožňuje jeho odlišení od ostatních a opětovné rozpoznání, tak ve vztahu k více podobným předmětům, kde se jedná o tentýž proces abstrakce prostřednic-

¹³ J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 421 (překlady Herderových textů v tomto článku jsou moje).

¹⁴ Tamt., str. 384.

¹⁵ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 348; 357.

¹⁶ Právě při četbě se ukazuje překladatelská práce duše: zrakově zprostředkované symboly měníme v myšlenky spojené se zvukovým výrazem.

¹⁷ Proto také „obraz, který se kreslí na sítnici tvého oka, není myšlenkou, kterou si z jeho předmětu přivlastňuješ; tato je pouze dílem tvého vnitřního smyslu, umělou malbou postřehující síly tvojí duše (ein Kunstgemälde der Bemerkungskraft deiner Seele)“: J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 635, srv. též, *Metakritik* (FHA 8), str. 418.

¹⁸ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 387.

¹⁹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: týž, *Frühe Schriften. 1764–1772*, Frankfurt a. M. 1981 (= FHA 1), str. 722 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 31). K soudící funkci rozumu a usuzující funkci rozmyslu již při smyslovém vnímání srv. J. G. Herder, *Die kritischen Wälder zur Ästhetik*, in: týž, *Schriften zur Ästhetik und Literatur. 1767–1781*, Frankfurt a. M. 1994 (= FHA 2), str. 253 (Čtvrtý kritický lesík).

tvím vyčleňující a sjednocující práce rozumu, jen v odlišných stupních.²⁰ Výběr těchto charakteristických znaků je podle Herdera do značné míry nahodilý a nevypovídá nic o věcech samých, stejně jako jsou nahodilé jejich zvukové výrazy.²¹

Schopnost vyjadřovat jiné prostřednictvím jiného, tedy schopnost „přenosu“, která je založena v metaschematizující činnosti naší duše,²² umožňuje nejen vznik řeči, ale také její další rozvoj. Herder vidí souvislost mezi metaschematizací jakožto překladem smyslového vjemu v obraz, obrazu v myšlenku a myšlenky ve výraz na straně jedné a tvorbou metafor v řeči samé na straně druhé (tedy obdobně jako Nietzsche, který všechny tyto typy přenosu nazývá metaforou).²³ Nové výrazy v řeči jsou tvořeny v mnoha případech přenesením známých pojmů na nový obsah, transpozicí výrazů z jedné oblasti do oblasti druhé: Tak řeč využívá výrazů spojených s určitým smyslem pro označení pojmů spojených se smyslem jiným (kulatá chuť vína),²⁴ výrazů převzatých z oblasti smyslovosti pro vyjádření vztahů duchovních,²⁵ výrazů prostorových pro vztahy časové²⁶ atp. Také gramatická struktura řeči vzniká do určité míry přenosem, neboť také do ní člověk promítá svoji osobitou zkušenost se světem

²⁰ I abstraktní pojmy v sobě podle Herdera nesou stopy svého smyslového původu, jen v jejich případě probíhá vyčleňující a sjednocující práce rozumu na vyšší rovině. Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421 n.

²¹ Srv. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1989 (= *FHA 6*), str. 348–350. Herder uznává jistou zákonitost ve vývoji znaků v počátcích řeči, které jsou přebírány ze zvuků přírody, ta ale s dalším rozvojem řeči mizí.

²² K problému metaschematizace u Herdera viz M. Heinz, *Tönende Gedankenbilder. Untersuchungen zur Sprachphilosophie von Herders Metakritik im Vergleich zur Sprachursprungsabhandlung*, in: S. Groß (vyd.), *Herausforderung Herder as Challenge*, Heidelberg 2010, str. 217–224, zde str. 219, příp. sborník U. Gaier – R. Simon (vyd.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, München 2010.

²³ Srv. k tomu J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421, kde Herder spojuje obojí: hájí používání obrazů v řeči odkazem na to, že celá řeč je alegorií.

²⁴ K tomuto typu přenosu srv. J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (FHA 1)*, str. 751–755 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 54–57).

²⁵ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421.

²⁶ K analogii prostoru a času, která tento přenos umožňuje, srv. tamt., str. 359.

(proto mnohé jazyky rozlišují mužský a ženský rod jmen,²⁷ činný a trpný rod sloves²⁸ atp.).

Metaforický základ řeči je podle Herdera patrný zejména v počátcích jejího rozvoje, kdy je fantasmie dosud málo spoutána systematizující prací rozumu. Tato teze o básnických počátcích řeči, již Herder sdílí podle svých slov například s Condillacem,²⁹ stojí právě ještě i v pozadí Nietzscheho spisku *O pravdě a lži*. Podle teorie vývoje řeči, kterou Herder představuje zejména ve *Fragmentech k novější německé literatuře*,³⁰ vzniká řeč při interakci člověka se světem prostřednictvím smyslovosti za spolupráce představivosti a rozumu, rozvíjí se pomocí fantasmie a postupně nabývá uspořádanější podoby prostřednictvím systematizující práce rozumu. Herder tak mluví o smyslové, poetické, prozaické a filosofické fázi vývoje řeči.³¹ Ve chvíli, kdy se řeč stane v sobě uzavřeným systémem pojmů, které odkazují pouze k sobě navzájem, stává se řečí mrtvou. Rozum v této poslední fázi vývoje řeči zrcadlí v řeči pouze sám sebe, a tím podle Herdera řeč a s ní i rozum sám ztrácí jakýkoli vztah ke světu zkušenosti.

Ve svém pozdním díle *Metakritika ke Kritice čistého rozumu* doplňuje Herder pod vlivem Kanta svoji teorii řeči představenou v ranějších dílech o vysvětlení toho, jakou roli hrají při rozvoji řeči kategorie jakožto způsobu, jimiž rozum ve svých soudech strukturuje svět a uvádí ho do vztahů. Kategorie jakožto rozumové pojmy se odrážejí v základní gramatické struktuře, která je podle Herdera navzdory mnohým rozdílům společná všem řečem.³² V polemice s Kantem a jeho dualismem se přitom Herder snaží ukázat, že rozum netvoří své kategorie nezávisle na smyslovosti,

²⁷ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 404. Srv. F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 11.

²⁸ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 407. Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 644 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 132).

²⁹ Srv. J. G. Herder, *Kalligone* (FHA 8), str. 779. Srv. nejspíš Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, Praha 1974, str. 170–175. Cyklus vývoje civilizací od „poetického“ věku k věku vlády rozumové reflexe lze nalézt už u Giambattista Vica v jeho *Základech nové vědy o společenské přirozenosti národů*, přel. M. Quotidián, Praha 1991.

³⁰ J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur* (FHA 1), str. 181–184.

³¹ Všechny zmíněné mohutnosti jsou ke vzniku i rozvoji řeči nutné, v každé fázi jejího vývoje (ve fázi smyslové, poetické, prozaické a filosofické) má však, dalo by se říci, jedna z nich navrch.

³² J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 427 n.

nýbrž v součinnosti s ní. Rozum převádí způsoby sjednocování, které jsou inherentní jednotlivým smyslům (vedle-sebe zraku, po-sobě sluchu a v-sobě-navzájem hmatu/citu),³³ do sobě srozumitelných pojmů. Způsob strukturace světa pomocí kategorií je tak bytostně lidský, daný celkovým ustrojením člověka.

Pro Herdera je tedy svět řeči, který si vytváříme pro nezbytnou orientaci ve světě přírody, naším výtvořem, produktem překladatelské činnosti naší duše, která si to, co se jí dává prostřednictvím vzruchů přijímaných našimi smysly, přetváří ve svůj svět. Svět řeči je naším lidským světem, který vypovídá jen o tom, jak se svět přírody dává nám a jak my jej uchopujeme prostřednictvím námi vytvořených znaků, nikoli jaký je ve svém nitru.³⁴ Spolu s Nietzschem by tedy Herder mohl říci: „Věc o sobě“ (to by byla právě čistá pravda bez důsledků) je pro tvůrce jazyka zcela neuchopitelná a naprosto nežádoucí. On jen označuje vztahy věcí k lidem, a aby je vyjádřil, sahá k nejsmělejšími metaforám.³⁵ Přesto Herder na rozdíl od Nietzscheho netvrdí, že svět řeči je nutně jenom světem klamu, že totiž řeč vytváří iluzi, jako by nám zprostředkovávala vhled do nitra věcí, a přitom se v ní odrážíme jen my sami.

2. Metafora a analogie

Herder sice souhlasí s tím, že nám principiálně chybí vhled do nitra věcí, přesto však odmítá Kantův dualismus, který se, jak se zdá, promítá i do Nietzscheho textu. Jak je patrné z Herderova spisu o Spinozovi³⁶ a jak Herder sám zdůrazňuje v *Metakritice*, je podle něj Kantem vykopaný příkop mezi věcí o sobě a jevem neudržitelný. Bytí se nám podle Herdera bytostně sděluje a my sami jsme ve své individuální existenci bytím, které zakouší samo sebe.³⁷ Způsob, jak zakoušíme sami sebe i okolní svět, vůči němuž jsme bytostně otevřeni, je pochopitelně lidský, daný naším celkovým ustrojením (a liší se od způsobu, jak se svět dává mou-

³³ Tamt., str. 366–370; 398–401.

³⁴ Srv. např. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte des Menschheit* (FHA 6), str. 348.

³⁵ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 11.

³⁶ J. G. Herder, *Gott, einige Gespräche* (FHA 4).

³⁷ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 4), str. 370.

chám, hlemýžďům a rybám).³⁸ To však podle Herdera neznámá, že by v tomto rámci nemělo smysl mluvit o pravdě, byť pravdě „lidské“,³⁹ a o poznávání, které se k ní vztahuje.

Pro označení toho, oč při poznávání jde, volí Herder pojem „Anerkennung“,⁴⁰ který má široké spektrum významů. Herder jeho význam spojuje s biblickým j-l-d, které označuje jak poznání, tak splnutí v sexuálním aktu. Pod pojmem „Anerkennung“ rozumí Herder rozpoznání vlastního v cizím: „Tak rozpoznávám svoje dítě, přítele, milenku; tak rozpoznávám pravdu, dobrotu a krásu. Rozpoznám je pro sebe a volám: jsou mé přirozenosti, mého rodu...“⁴¹ To tedy neznámá, že vlastní do cizího vnáším a pouze je do něj projektuji, ale že je v něm nalézám. „Rozpoznání“ je současně „uznáním“ cizího jako vlastního i cizího zároveň. Soudím-li, že růže je červená nebo že voní, nepopírám, že je to způsob, jak se růže dává mně, a že ve světě i v růži samé existuje množství jiných vztahů, které mi nejsou přístupné. Přesto však hledám důvod pro svůj soud ve skutečnosti samé – nalézám v ní to, co je moje, ale toto moje v ní je. Právě na ní si pak ověřuji svoje soudy. Věc o sobě, která se mi dává ve svých fenoménech, síla, kterou mám jen v jejich projevech, zůstává kritériem pravdivosti mých soudů, jakkoli je mi ve svém nitru nepřístupná. Zároveň, protože nám chybí vhléd do nitra věci a jsme odkázáni na jejich zjevování, platí, že také poznávání je nikdy neuzavřeným procesem sebekorekce: proto hraje zkušenost – pojatá u Herdera šířeji než u Kanta⁴² – při poznávání klíčovou roli.

Jakkoli mezi vnímanou věcí a mým smyslovým vjemem neexistuje podobnost, přesto mezi vnímaným aspektem věci a mým smyslovým orgánem musí podle Herdera existovat analogie, bez níž bychom nemohli vnímat vůbec nic.⁴³ Právě tato analogie, podobnost v nepodobnosti, umožňuje přenos. Při tomto přenosu nejde o mechanický vztah, nýbrž o podnět, který aktivuje ty mohutnosti lidské duše, jež se podílejí na poznání. Také ty se podněcují navzájem a současně své produkty tvoří ze

³⁸ Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 638 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 128). U Nietzscheho to jsou mouchy a ptáci (F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 18).

³⁹ Srv. J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 330.

⁴⁰ Srv. např. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 451–462.

⁴¹ Tamt., str. 391.

⁴² Srv. např. tamt., str. 340.

⁴³ Tamt., str. 384.

své vlastní síly (každá ve své sféře), a také mezi nimi tedy existuje analogie.⁴⁴ Analogii dále podle Herdera musíme předpokládat nejen mezi aspekty vnímaného předmětu a našimi smyslovými vjemy, nýbrž také mezi poznávaným světem a způsoby kategorizace světa prostřednictvím rozumových pojmů a vposled i usuzující mocí rozmyslu, který soudy rozumu spojuje ve vnitřně strukturovaný celek.⁴⁵

Přenos mezi jednotlivými prvky procesu metaschematizace (předmětem, vzruchem, obrazem, myšlenkou, slovem), který umožňuje vznik řeči jako vyjadřování jiného prostřednictvím jiného, je tedy založen na analogii. Analogie, spočívající na dialektice podobnosti a nepodobnosti, obecnosti a jednotlivosti, umožňuje vznik řeči i tím, že dovoluje vytváření obecných pojmů, které se vztahují k jednotlivostem.⁴⁶ Stejně tak je na ní založen další přenos v rámci řeči samé, který umožňuje její další rozvoj prostřednictvím tvorby metafor v úzkém smyslu (a díky němuž je tedy možné nazývat chuť vína kulatou nebo spojit výraz „uhopovat“ s činností rozumu).⁴⁷

Jak namítá Nietzsche, přístup k poznání je nám uzavřen proto, že vše, co ve světě nacházíme, do světa sami vnášíme. Řeč je ve svém metaforickém původu produktem fantasmie, a právě proto vytváří svět klamu. Konvence, které vedou k petrifikaci metafor ve společně sdílené řeči, a rozum, který je přetváří v systém, tento klam pouze utvrzují a připravují ho o jeho původní hravost. Pro Herdera je tomu jinak.⁴⁸ Přenos umožněný analogií stojí na dialektice vlastního a cizího, podobného a nepodobného. Pomocí řeči si svět přivlastňujeme, bereme si z něho to, co se nás týká, a současně ho ponecháváme v jeho cizosti jako referenční

⁴⁴ Srv. M. Heinz, *Herders Metakritik*, in: táž (vyd.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 89–106, zde str. 104.

⁴⁵ Oproti zvyklostem vycházejícím z novějších českých překladů Kantovy *Kritiky čistého rozumu* překládám nejen v tomto článku pomocí slova „rozum“ německé „Verstand“ a slova „rozmysl“ německé „Vernunft“, a sice podle vzoru Františka Krejčího (I. Kant, *Kritika čistého rozmyslu*, přel. F. Krejčí, Praha 1930). Pro Herdera totiž „Verstand“ úzce souvisí s „verstehen“, což se dá dobře vyjádřit dvojicí „rozum“ a „rozumět“.

⁴⁶ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 509.

⁴⁷ K druhému příkladu, jenž je Herderův, viz tamt., str. 421.

⁴⁸ Herder k tomu říká: „Tuto analogii nás samých nemůžeme jinak než používat na vše kolem nás, neboť jedině prostřednictvím nás samých a s námi vidíme, slyšíme, rozumíme, jednáme. Nepřenášíme ji ale do objektů (wir tragen sie aber nicht in die Objekte über), neboť kdyby v nich nebylo nic srozumitelného, slyšitelného a viditelného, tak by v nich neexistovala žádná kategorie, tj. žádný smysl a žádný rozum (kein Sinn und kein Verstand).“ Tamt., str. 402.

horizont, bez něž by řeč ztrácela smysl. Metaforický původ nejen řeči, ale i vědy není přitom poznání na překážku, nýbrž je jeho podmínkou.

Nacházení analogie prostřednictvím tvorby metafor je také pro Herdera produktem tvůrčí moci fantasmie. Ta však netvoří z ničeho a její tvůrčí čin není absolutní (ten je vyhrazen pouze Bohu),⁴⁹ nýbrž tím, že známé zasazuje do nových vztahů, umožňuje nacházet nové souvislosti, a tím otevírá nový pohled. To se děje jak při rozšiřování hranic řeči prostřednictvím tvorby nových metafor v básnictví, tak také při nových objevech ve vědě. Z toho důvodu fantasmie, která tvoří pomocí analogie, nestojí nutně v protikladu ke „skutečnému světu“, nýbrž nám k němu může zprostředkovávat přístup.

Básnictví je řečí ve stavu zrodu, a naopak řeč ve stavu zrodu je básnickou řečí. Hledá tak prostřednictvím tvorby nových metafor výraz pro to, co ještě výraz nemá a co zůstává v neurčitosti pocitu. Básnická tvorba řeči proto není nezávaznou hrou, nýbrž dává vystoupit na rovinu zřetelnosti vědomí tomu, co dosud zůstávalo temné. Pojmenovat znamená dát vidět, umožňuje zaměřit pozornost na to, co bylo přítomné, ale nerozlišené.

Právě z tohoto důvodu nazývá Herder básníky také ty přírodovědce a filosofy, kteří v jeho očích přinesli změnu paradigmatu:⁵⁰

„Tak byl Newton ve své stavbě světa proti své vůli básníkem, tak jako Buffon ve své kosmogonii a Leibniz ve své předzjednané harmonii a učení o monádách. ... [B]yl to většinou nový obraz, nová analogie, nové nápadité podobenství, co zrodilo největší a nejdůležitější teorie.“⁵¹

⁴⁹ Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 645 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 133).

⁵⁰ Souvislost básnictví a vědy, které mají společný původ in tvůrčím užití analogie, ukazuje Herder zejména ve spise *O obrazu, básnictví a bajce*. Podobně o vztahu mezi poezií a vědou píše v novější literatuře v exkurzu k významu heuristické fikce Paul Ricœur (s odkazy na další literaturu) v *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*, přel. Z. Kalnická, Bratislava 1997, str. 92–94.

⁵¹ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 330. Herderův text dále pokračuje: „Filosofové, kteří deklamují proti obrazné řeči a sami přitom slouží starým, často nepochopeným obrazovým bůžkům, jsou přinejmenším sami se sebou velmi v rozporu. Nechtějí, aby bylo raženo nové zlato, přitom však sami nečiní nic jiného, než že z takového, často mnohem horšího zlata tkají věčně táž vlákna.“

Právě proto, že nevidíme do nitra věcí, ale jsme odkázáni na jejich projevy, je nutná tvůrčí práce fantasmie, abychom mohli objevovat nová spojení. Také ve vědě je proto nejdůležitějším nástrojem analogie a ani zde se nejedná u jejího použití o žádnou mechanickou práci, nýbrž o tvůrčí čin, přenos založený na dialektice podobnosti a nepodobnosti, který prostřednictvím známého dává vystoupit tomu, co je neznámé, a naopak známému dává nový obsah. Veškerá zobecňující práce vědy, veškeré její hledání zákonitostí stojí na analogii: ta jí umožňuje nalézat to, co je obecné, co se ale současně nedává jinak než v jednotlivostech.⁵²

Řeč, založená na schopnosti přenosu umožněného analogií, nám podle Herdera zjednává přístup ke světu. Současně nám jej tím, že jej odhaluje, také zakrývá: určuje, co z něj vidíme a co ne, což je patrné při srovnání různých jazyků. Herder si je současně velmi dobře vědom odcizující moci řeči, kterou zdůrazňuje Nietzsche. Řeč je bytostně vyjadřováním jiného prostřednictvím jiného, jenže právě proto může tuto referenční funkci ztratit a uzavřít se v systém vyprázdněných znaků, které už odkazují jen k sobě navzájem (jako se to podle Herdera děje některým filosofickým systémům). Ze stejného důvodu řeč, která je založena na přenosu, v sobě vždy obsahuje možnost lži. Právě ve zneužití řeči – toho „nejušlechtilějšího Božího daru“ –, v jejím vyprázdnění a falešné referenci, spočívá podle Herdera podstata prvotního hříchu.⁵³ Herder by s Nietzsche souhlasil v tom, že řeč v nás může vyvolávat iluzi, že jejím prostřednictvím vidíme do nitra věcí, a svůj svět může vydávat za svět skutečný. Pokud však pěstujeme filosofii jako kritiku řeči,⁵⁴ nemusíme do této pasti spadnout nutně.

⁵² Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel (FHA 4)*, str. 661 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 145). K dialektice obecného a jednotlivého, která spočívá v základu činnosti všech poznávacích mohutností, výslovnou se však stává v práci rozmyslu, srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 550. Básnictví a věda, jakkoli mají společné základy, se přesto liší v tom, jak dochází k ověřování nově vytvořených metafor. V básnictví, jak Herder ukazuje zejména ve svém výkladu bajky, je obecné vyjádřeno pomocí jednotlivého obrazu či příběhu, v němž posluchač či čtenář nachází analogii ke své zkušenosti či situaci, a to mu umožňuje ji vidět nově. Ve vědě, kde je fantasmie podrobena disciplinující práci rozumu a rozmyslu, nabývá obecné vyvozované z jednotlivých případů podobu soudů rozumu, avšak také ty jsou opět ověřovány jak ve vztahu ke skutečnosti, tak vzájemné vnitřní soudržnosti.

⁵³ Srv. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in: týž, *Schriften zum Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1993 (= *FHA 5*), str. 572–577.

⁵⁴ J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur (FHA 1)*, str. 423–428; *Metakritik (FHA 8)*, str. 320; 342 n.; 393 n.

4. Herderova theologická východiska

Na základě právě vyloženého bychom mohli namítnout, že hlavní rozdíl mezi Herderem a Nietzschem spočívá především v tom, že Nietzsche ve výše zmíněném spisku vyhrazuje pojem poznání pouze pro poznání věci o sobě, zatímco Herder se spokojí se skromnějším pojmem poznání, které se omezuje pouze na to, jak se nám svět dává a jak my ho tvůrčím způsobem uchopujeme. Herder však trvá na tom, jak bylo řečeno již výše, že Kantovo vyhocení protikladu mezi věcí o sobě a jevem je neudržitelné. Svět se nám bytostně sděluje, a právě proto jej můžeme poznávat, byť ho nikdy nemáme v jeho celku a všech vnitřních souvislostech.

V pozadí Herderovy pozice stojí vposled jeho theologické přesvědčení, které s ním Nietzsche rozhodně nesdílí, že svět přírody se dává našemu rozumění, jež vyjadřujeme v řeči, proto, že k nám v něm mluví Bůh, a to způsobem, jenž je nám přístupný.⁵⁵ Celá příroda jakožto Boží řeč je vyjadřování jiného prostřednictvím jiného, Boha prostřednictvím jeho stvoření. Naše poznávání je proto pro Herdera četbou a interpretací Božích znaků, a tedy opět vyjadřování jiného prostřednictvím jiného (porozumění prostřednictvím řeči). Při četbě textu přetváříme znaky prostředkované zrakem v myšlenku, které současně dáváme zvukový výraz, tedy přetváříme ji v jiný znak, byť většinou jen „v duchu“. Tak tomu je i při „četbě“⁵⁶ Božího „textu“. Bůh k nám „mluví“ v přírodě a my si tyto znaky přetváříme v náš systém znaků, ve svět našeho rozumění artikulovaný v řeči.⁵⁷ Řeč je naším dílem, ale je naším dílem podobně, jako je porozumění dílem čtenáře (jedná se o takové porozumění, které se osvědčuje tím, že čtenář je schopen vyjádřit je vlastními slovy).

Ve své čtenářské roli je tedy člověk současně tvůrcem, a tedy napodobitelem Boha v jeho tvůrčí moci: Jako tvůrce světa řeči je „druhý stvořitel, tedy také ποιητής“.⁵⁸ Na rozdíl od Boha však netvoří z ničeho, nýbrž přetváří svět přírody ve svět svůj. Řád, který do přírody v řeči vnášíme, odráží zajisté nás samé. V nás samých, v tvůrčí moci naší fantazie i pořádající moci našeho rozumu a rozmyslu, se však současně odráží Bůh. Pro Herdera tak nejsme žádné blechy na hřbetě universa, jak je

⁵⁵ Srv. J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in: týž, *Theologische Schriften*, Frankfurt a. M. 1994, str. 395.

⁵⁶ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 472.

⁵⁷ Tak je Boží řeč „pravzorem“ naší řeči. Srv. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (FHA 5)*, str. 255; 269.

⁵⁸ Srv. J. G. Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie (FHA 5)*, str. 963.

tomu v Nietzscheově textu, nýbrž jako napodobitelé Boží tvůrčí moci v sobě neseme Boží obraz. Poznáváme-li přitom přírodu jako vnitřně strukturovaný a dynamický celek, děje se tomu tak proto, že my sami máme v sobě stejný princip organizace jako ona. Boží obraz, jímž v této své organizující moci jsme, projektujeme do všeho kolem, ale činíme tak proto, že jej všude kolem současně nacházíme. Analogie, podobnost v nepodobnosti, tak prostupuje nejen celým stvořením, ale platí i pro vztah Stvořitele a jeho tvorstva.

Spočívá-li Herderovo pochopení vztahu řeči a světa vposled na theologických východiscích, znamená to, že bez nich ztrácí jakoukoli zajímavost? Tento závěr není nutný. Zatímco Nietzscheho pozice vychází, jak bylo řečeno, z dualismu poznání a pravdy, řeči a světa, Herder trvá na základní srozumitelnosti světa (jakkoli vždy v dialektice s jeho cizostí), která nemusí být nutně podepřena theologicky. Vyhýbá se tak dvěma krajnostem: 1) Popírá, že by naše řeč byla pouhou projekcí nás samých do světa, který je nám jinak bytostně cizí, a tím pouhým klamem. Řeč nám otevírá svět, byť tak činí způsobem, který je nám vlastní (jinak by to ani nebylo možné). Její metaforická povaha, která spočívá na analogii, není poznávání světa na překážku, nýbrž umožňuje jej. 2) Lidská řeč však současně není pouhým zrcadlem vztahů ve světě, nezprostředkovává ani vhléd do nitra věcí. Je bytostně lidským dílem, způsobem, jak si svět přivlastňujeme a tvůrčím činem naší fantazie i našeho rozumu jej přetváříme ve svět svůj.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel *Der metaphorische Charakter der Sprache bei Herder* hat zum Ziel, darzustellen, wie sich Herders These vom metaphorischen Charakter der Sprache in seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen Sprache und Welt niederschlägt. Ein Vergleich mit Friedrich Nietzsches Verständnis dieses Verhältnisses in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* soll helfen, Herders Position zu verdeutlichen. Beide Denker teilen zwar die These von der Metaphorizität der Sprache, aber die Implikationen, die sie daraus ziehen, sind unterschiedlich: Denn im Gegensatz zu Nietzsche wird Herder nicht skeptisch gegenüber der Fähigkeit der Sprache, die Welt zu erschließen, und er versteht die Sprache nicht nur als Mittel des Überlebens, sondern auch als Mittel des Erkennens – nicht trotz, sondern wegen ihres metaphorischen Charakters.

SUMMARY

The article *Metaphorical Nature of Language in Herder* aims to demonstrate how Herder's thesis regarding the metaphoricity of language reflects itself in his conception of the relationship between language and the world. A comparison with Friedrich Nietzsche's understanding of this relationship in his essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* helps clarify Herder's position. While both thinkers share the postulate of the metaphoricity of language, the implications they draw from it are different: unlike Nietzsche, Herder does not turn sceptical regarding the capacity of language to reveal the world, and he understands language not only as a tool of survival but also as a tool of knowledge – not in spite of its metaphorical nature, but rather precisely because of it.