

Metafora souostroví ve filosofii a filologii J. G. Hamanna

Břetislav Horyna —

Filozofický ústav SAV, Bratislava

bretislav.horyna@savba.sk

Abstrakt:

Studie se věnuje jednomu z aspektů tvůrčí činnosti německého filosofa J. G. Hamanna, bezprostředního předchůdce hnutí *Sturm und Drang* a jednoho z prvních kritiků I. Kanta. Tímto aspektem je nesrozumitelnost jeho textů, která je ovšem v německém prostředí téměř příslovecná. Autor popisuje základní charakteristické rysy, jimiž se vyznačují Hamannovy texty, a hledá důvody, kvůli nimž Hamann zvolil právě formu literární reprezentace. Důležité je upozornění na skutečnost, že sám Hamann zanechal klíč k dešifrování vlastní nesrozumitelnosti: skrývá se pod metaforou archipelagu, souostroví složeného z množství malých ostrůvků rozemění, mezi nimiž se rozlévá moře. Chce-li kdo Hamannovi porozumět, musí se „naučit plavat“ – ovšem ve smyslu známého Sókratova výroku o Hérakleitovi a „dělském potápěči“. Závěr studie představuje hypotézu, jejímž prostřednictvím chce autor otevřít diskusi jak o faktickém nerozumění Hamannovi, tak o jeho livonském pojetí osvícenství.

Klíčová slova: nesrozumitelnost, metafora, obscuritas, význam, Sókrates, kritika osvícenství, metakritika

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2020.6r.887>

Úvod

Nejen Johann Georg Hamann (1730–1788), ale rovněž jím zčásti ovlivněná raná německá romantika se potýkala s výtkami ohledně nesrozumitelnosti, nečitelnosti, případně vědomého navozování situace nerozumění filosofickým, poetologickým a literárněvědným textům. Už hodně vousaté bonmoty, podle kterých je *Fenomenologie ducha* ve srovnání s Hamannem čtení na dovolenou, nejsou ve všech případech neoprávněné. Nesrozumitelnost je matka dezinterpretací a dezinterpretace často odůvodňují odmítnutí a zavržení myšlenek, nápadů a popudů skrytých za faktickou nebo domnělou nesrozumitelností a vyžadujících pouze více hegelovské námahy pojmu.

Obvykle se soudí, že první systematictější vypořádání se s nesrozumitelností podal F. Schlegel ve svém programovém spise *Über die Unverständlich-*

keit.¹ V něm se odvolával na nefunkčnost tzv. zdravého či selského rozumu, který, pokud něčemu nerozumí, usuzuje z nesrozumitelnosti pro čtenáře na autorův nerozum. Schlegel bránil sebe a současně celý raně romantický obrat v pojetí génia literatury, poezie a filosofie k tzv. symfilosofii proti příliš rychlým a příliš snadným odsudkům „veřejnosti“, o jejíž kompetentnosti nebyl vždy zcela přesvědčen. Schlegela samého nelze podezřívát, že by nesrozumitelnosti ustupoval z cesty nebo ji naopak využíval jako velkolepého slovního závoje prázdnoty. Disponoval rozumem a zkušenostmi jazykovědce, ve své době nejuznávanějšího indologa, zakladatele srovnávací jazykovědy a morfologické typologie; jeho díla z této oblasti, především roku 1808 vydané *Über die Sprache und Weisheit der Indier*² (kromě komparace sanskrtu s latinou, řečtinou, perštinou a němčinou obsahuje rovněž základní vymezení romantického pojetí kultury, jazyka a náboženství), ale také mladší *Über das Studium der griechischen Poesie*³ nebo *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*⁴ dokládají s dostatečnou zřejmostí, že subjektivně pocíťovaná nesrozumitelnost se neodstraní voláním po zdravém rozumu, ale jen pracným dlouhodobým studiem.

Respekt k F. Schlegelovi je na místě, stejně jako připomínka dlouhodobé souvislosti rané romantiky s německou vzdělaností 18. století, kterou utvářeli mj. J. G. Hamann, J. G. Herder, Chr. M. Wieland, A. Baumgarten, J. Chr. Gottsched a J. W. v. Goethe; studium jejich textů se nepochybně podílelo na Schlegelově romantické teorii literatury a zřetelně ovlivnilo jeho postoje k dílčím otázkám umělecké a filosofické tvorby, k vyjadřovacím formám, strukturám a samozřejmě i jejich (ne-)srozumitelnosti. Hned první mezi jmenovanými, J. G. Hamann, se již za svého života, ale zejména v navazující tradici stal synonymem literární nesrozumitelnosti, kterou odráží rozšířená přezdívka *Mág severu* (*Magus im Norden*), již Hamannovi přiřkl jeho současník Friedrich Carl von Moser.⁵ Že recepci Hamannových myšlenek mohl jeho vyjadřovací styl skutečně komplikovat, dokládá důkladná připomínka I. Kan-

1 Horyna, B., *Dějiny rané romantiky*. Praha, Vyšehrad 2005, s. 349–359. Přeloženo z něm. originálu: Schlegel, F., *Über die Unverständlichkeit* (1800). In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Zweiter Band. Erste Abteilung: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801). Herausgegeben und eingeleitet von Hans Eichner. München–Paderborn–Wien–Zürich 1967, s. 363–372.

2 Schlegel, F., *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthums-kunde*. Heidelberg, Mohr und Zimmer 1808.

3 Schlegel, F., *Über das Studium der griechischen Poesie*. In: *Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Alterthum*, von Friedrich Schlegel. Bd. 1. Neustrelitz, Hofbuchhändler Michaelis 1797, s. 1–250.

4 Schlegel, F., *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*. Berlin, Johann Friedrich Unger 1798.

5 Moserovi ovšem neběželo tolik o nesrozumitelnost Hamannových textů jako spíš o poselství skryté za výrazem *magus*: sdělovalo, že autor spadá do okruhu luteránského mysticismu a náboženského blouznění, a proto není nutné jeho díla studovat.

ta v dopise Hamannovi z 6. 4. 1774: „Prosím o několik řádků s Vaším názorem; ale pokud možno v jazyce lidí. Neboť já, ubohý pozemšťan, nejsem vůbec přizpůsoben božskému jazyku nazírajícího rozumu. Dosáhnou snad ještě na to, co se mně předepíše obyčejnými pojmy podle logických pravidel.“⁶ Ve smířlivějším tónu se nesla Hegelova poznámka v recenzi prvního souborného vydání Hamannových spisů, v níž se praví, že „Hamannovy spisy nejenže *mají* svérázný styl, nýbrž veskrze *jsou* stylem“; tím se Hegel stejně jako před ním Goethe přiklonil k Hamannovi, když požadoval, aby čtenáři opustili to, co se obvykle chápe jako „rozumění“.⁷

Ať již vážně nebo s ironickým podtextem koncipoval Hamann v letech předcházejících nástupu rané romantiky vlastní pojetí nesrozumitelnosti a rozumění, sice ne jako Schlegel v uceleném textu, ale roztroušené ve fragmentech v korespondenci se svými přáteli a kritiky. Jestliže se tyto zmínky, komentáře nebo pouhé nápady z dotýčných dopisů vyjmu a sestaví k sobě, pak vznikne obraz „teorie“ nesrozumitelnosti a rozumění, v níž připadá klíčová pozice několika kognitivním metaforám. Z nich se budu věnovat zejména metafoře souostroví.

Učte se plavat: princip „obscuritas“ v Hamannových textech

Každá metafora je nezřetelná. Mnohdy se ale stává, že nezřetelnost či nezřejmost metafory navede čtenáře k podstatně snadnějšímu a zřejmějšímu rozumění textu, než by to svedly pouze v něm použité pojmy a termíny. Spíš pravidlem než výjimkou je to v případě tzv. *absolutních* metafor, které vyložil a do teorie nazvané *metaforologie* zpracoval německý filosof H. Blumenberg.⁸ V dlouhých dějinách formování jazyka filosofie prostředky metafory se objevuje také J. G. Hamann, který spojil metaforickou konceptualizaci svých textů s principem *obscuritas*, jehož dějiny začaly již v antické rétorice.

6 „Ich bitte mir Ihre Meinung in einigen Zeilen aus; aber womöglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zur Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisiert. Was man mir aus den gemeinen Begriffen nach logischer Regel vorbuchstabieren kann, das erreiche ich noch wohl.“ Kant, I., *Briefwechsel*. Philosophische Bibliothek 52 a/b, dop. č. 51 z 6. dubna 1774. Hamburg, Meiner Verlag 1986.

7 Hegel, G. W. F., *Hamanns Schriften* (1828). In: týž, *Werke*. Bd. 11: *Berliner Schriften 1818–1831*. Hrsg. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, s. 281.

8 Srov. Horyna, B., *Teorie metafory. Metaforologie Hanse Blumenberga*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2007. Mezi metaforami, které se označují jako absolutní, kognitivní nebo konceptuální, není v zásadě odlišující rozdíl. Ve všech případech jsou to jazykové pomůcky umožňující uchopování reality za pomoci slov v případech, kdy nemáme k dispozici pojmy *clare et distincte*. Najdeme je u Nietzscheho stejně jako u scholastiků nebo Sókrata; poněkud ukvapeně prohlášení George Lakoffa, že objevitelem konceptuální metafory je právě on, jsou jen důsledkem standardní jazykové nemohoucnosti kalifornských pionýrů vědy, stejně jako faktu, že před r. 1980 (rok vydání *Metafor, kterými žijeme*) nebyl ještě Blumenberg překládán do angličtiny.

Tento princip vyjadřuje postoj, který zaujímá autor vůči čtenářům nebo posluchačům svého díla: domnívá se, že zalichotí jejich sebevědomí a lépe je zaujme, když nevyloží každý slovní obrat nebo dějovou zápletku doslovně, do posledního písmenka, ale bude od nich nárokovat rozumějící podílňictví na díle. Proto do něj zapracovává záměrně potemnělá, ne zcela jasná místa, řečové závoje znemožňující vidět každý detail bez námahy, kterou musí konzument vyvinout, aby ho odhrnul a sám dosáhl rozumění. Publikum se může cítit poctěno, že se stalo svým způsobem spoluautorem díla, zatímco autor může resignovat na snahu o jazykovou úplnost a dokonalost, jež stejně zpravidla končí v banalitách. Hamann využíval *obscuritas* běžně u všech metafor, jimiž ukazoval cestu k porozumění svým v naprosté většině skutečně velmi nesnadno srozumitelným textům: spojil ji s metaforou mlhy, temnoty, mraků, kalu (kalné vody), koberce (s navázáním na *Strómata*⁹ Klementa Alexandrijského), nejzřetelněji a nejvýmluvněji ale s metaforou souostroví.

Poprvé ji Hamann zmínil ve svých *Sókratovských pamětihodnostech*,¹⁰ když, sám se vydávaje za Sókrata, se zhurta pustil do čtenářů, kteří by chtěli rozumět, ale přitom neumí plavat; je to kognitivní metafora, slovní zásoba z oblasti B se přenáší jako nástroj pochopení do koncové oblasti A, takže nemusíme soudit na cokoli mimořádného. Text *Sókratovských pamětihodností* je první z řady krátkých pojednání, provolání a buď bezhlavě kritických, nebo naopak až panegyricky formulovaných projevů, které se téměř bez výjimky vztahují ke všemu, v čem Hamann spatřil stopu osvícenského racionalismu. Tři roky od *Sókratovských pamětihodností*, až po vydání souboru textů *Výpravy filologa*¹¹ a v něm obsaženého zřejmě nejkritičtějšího a zároveň nejkonciznějšího autorova traktátu „Estetika in nuce“,¹² jsou plně precizního, zaujatého, ironického a vůči současníkům nesmlouvavě cynického Hamanna, jehož neuvěřitelná vzdělanost, znalost staré a nové literatury, jazyková schopnost, důvtip, ostrovtip a vtipnost vůbec, bezprostřednost a jistá bezohlednost vůči konvencím ve filosofickém vyjadřování ohromí každého nepředpojatého čtenáře.

9 Klement Alexandrijský, *Stromata*, knihy I–VIII. Přel. J. Plátová (2) – V. Černušková – M. Havrda – M. Šedina – M. Recínová. Praha, Oikúmené 2004–2017.

10 Hamann, J. G., *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile. Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und an Zween*. Amsterdam (i. e. Königsberg, bey Hartung) 1759. Název je patrně narážkou na Xenofónovy *Vzpomínky na Sókrata* (Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους), které přeložil do němčiny Chr. M. Wieland pod titulem *Sokratische Denkwürdigkeiten*.

11 Hamann, J. G., *Kreuzzüge des Philologen*. Königsberg, Kanter-Verlag 1762.

12 *Aesthetica in nuce* (z lat., doslova „v oříšku“, metonymicky stručná, zkrácená, komprimovaná) byla napsána v r. 1760 nebo na přelomu let 1760/1761, tvoří ale součást zmiňovaného souboru vydaného roku 1762.

V tutéž chvíli ale před ním vyroste zeď obraznosti, divoké a vášnivé fantazie, odrážející se v řečových figurách hodných dávných věštců,¹³ naprosté nystematicčnosti, prohřešků proti rétorickým pravidlům, vsuvek, poznámek, skrytých citací, parabol, apoziopézí a záhadné mechaniky skládání slov a vět, přes kterou, jak se mu v prvním ohromení zdá, se nedokáže nikdy přenést. Záměrně říkám přenést, protože to, co Hamann od čtenáře požaduje, není nic jiného než umění transcendence – schopnosti přesáhnout to, co neposkytuje oporu, až k bodu, který už takovou jistotu skýtá. Přesně tolik říká metafora souostroví: myslí se jí ostrůvky jasného výkladu, dobrého porozumění, pochopení, a ty oddělují masy vody, mořské proudy, obecně živel, který není lidskému přežití zvláště nakloněný. To jsou obrovské úseky nepochopení, nerozumění, rozčarování a vysílení z námahy rozumění, přes něž se dostaneme jen tak, že je přesáhneme a propojíme svým komplexnějším poznáním. Absolutní metafora říká: musíte umět plavat, jinak se utopíte v neporozumění nebo svých předsudcích. Učte se plavat, ve filosofii ne právě běžná výzva, která znamená, učte se rozumět tím, že budete překonávat velká území neporozumění, budete vyhledávat a vytvářet ostrovy chápání a rozumění a trpělivě, vytrvale a houževnatě je budete skládat k sobě, až z nich vznikne pevnina předem nejasného poznání. Pro něj zcela typicky odvodil Hamann metaforu souostroví ze Sókrata.

„Obscuritas“: racionální zdůvodnění iracionality?

Sama nesrozumitelnost je výrazně nesrozumitelný pojem, je-li vůbec pojmem.¹⁴ Může se brát jako stanovitelná textová kvalita, zpravidla ale pouze vyjadřuje obtíže, které máme s recepcí např. psaného textu. V prvním případě by měla být určitelná jako chyba, vůči níž lze postavit různá protipatření. Ve druhém vystupuje jako relativní, subjektivní záležitost, která je principiálně překonatelná, nebo ji můžeme dokonce chápat jako předpoklad každé další srozumitelnosti, rozumění a pochopení. Stejný problém je ale také s výrazem srozumitelnost; fakt, že k Hamannovu textu dokážeme připojit výklad, neznamená ani v nejmenším, že disponujeme jeho rozuměním. Interpretaci lze připojit k čemukoli – a u každé se můžeme domnívat, že jde

13 Za jazyk temných věštebných proroctví označil Hamannovo vyjadřování Goethe. In: Goethe, J. W., *Z mého života. Báseň i pravda*. Přel. V. Macháčková Riegerová – M. Jacobsenová. Praha, Mladá fronta 1998, s. 375. Orig.: Goethe, J. W. v., *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Tübingen, J. G. Cotta 1811–1833, Teil 3, s. 159.

14 Velmi obeznamené uvedení do tématu nesrozumitelnosti představuje Schumacher, E., *Die Ironie der Unverständlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2000.

o rozumějící interpretaci, i když se místo výkladu setkáme s pouhým parafrazováním, jež signalizuje rezignaci a interpretovu prohru.¹⁵

Nesrozumitelnost a srozumitelnost nejsou autonomní pojmy, pro klasifikaci zejména odborných textů nejsou použitelné, nepředstavují vrcholnou hodnotu psaných textů nebo promluv a nemohou sloužit jako kritéria stanovení prospěšnosti nebo zbytečnosti jejich autora. Pokud se tak – jako u Hamanna – stane,¹⁶ opírají se odsudky o záměnu nesrozumitelnosti s demarkační linií mezi odlišujícím rozdílem smysluplnosti a smysluprázdnosti.¹⁷ Jinak tomu ani nemůže být: smysl vnáším jako čtenář do textu úměrně tomu, jak mu porozumím a co si uvnitř v něm dokážu zformulovat; pokud mu nerozumím (jistěže kvůli jeho, tzn. autorově nesrozumitelnosti, nikdy ne kvůli omezenosti svého chápání), nemám mu ani co dát, proto zůstane smysluprázdný. Některé rovnice jsou až příliš jednoduché.

Problém nespočívá ani tak v tom, že by Hamann postrádal smysl, jako spíš v tom, že své texty smyslově přetěžuje: snad každý lexém nese vrstvy významu, jasné i méně jasné; přirovnání; citací; sotva postřehnutelných odvolávek na antické klasiky, Bibli nebo současníky; některé jsou uváděny s ironizujícím záměrem, u jiných lze sotva rozpoznat jakýkoli záměr; dílčích komentářů, jež mají dovysvětlit řečené a odvedou text zcela jiným směrem; metafor; parabol, které někdy jasně naznačí, co a jak by autor hodnotil, jindy jsou ale bez vztahu k čemukoli uvnitř textu; archaismů; to vše propojeno jediným pojítkem – Hamannovým odtažitým vztahem k „veřejnosti“, na niž by měl brát spisovatelské ohledy.

Veřejnost, *publicum*, považoval Hamann za výmluvu lidí bez talentu, inteligence a vytrvalosti, kteří vynalezli tuto „umělou hluchou modlu“, aby posvětili svou prostřednost snahou o srozumitelná sdělení neznalému lidu. Hamann neznal výraz „popularizace“ a otevřeně sdělil, že jeho publikace jsou určeny jednotlivcům, vlastně jen jeho přátelům, Kantovi, Berensovi a Herderovi, u nichž měl jistotu, že jsou jako on natolik oslovitelní v duchu všech

15 K takové se otevřeně přiznal Moses Mendelssohn v recenzi *Sókratovských pamětihodností*, kde říká: „Dnes musím v rozporu se svými zvyklostmi jen opisovat; jindy, mám-li před sebou špatného autora, píšu alespoň glosy.“ Protože mu Hamannův text nedovolil ani parafrázující glosování, poskládal nakonec recenzi z citací, které zabírají zhruba dvě třetiny poměrně rozsáhlého textu. Recenzi pod názvem „Hundert und dreyzehnter Brief. Anpreisung der Sokratischen Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publikums“ publikoval Mendelssohn v recenzním časopise *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 19. 6. 1760, sv. 5, 1760, Berlin, F. Nicolai, s. 385–400.

16 „Hamann není uznávaná autorita, jakou je Kant pro filosofii, Goethe pro germanistiku, Schleiermacher nebo Luther pro teologii.“ Bayer, O., *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München, Piper 1988, s. 10.

17 Tato záměna se v doslovném znění objevila v recenzi *Sókratovských pamětihodností*, publikované 29. 7. 1760 ve velmi respektovaných *Hamburgische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*, 57. díl, s. 452, kde vedle sebe stojí v jedné větě výrazy „unverständliches“ a „unsinniges“ Zeug.

krizí doby, aby je mohl v doslovném slova smyslu provokovat k polemice. Nepochybně je v tomto postoji přítomná trocha exkluzivismu, cynismu a furiantství, jaká je patrná u mnoha dalších německých mimouniverzitních filosofů (Marx, Feuerbach, Nietzsche, ad.). Jak ho ale vytykat člověku, který se v nejspěšnější fázi svého života živil jako vedoucí skladník a dožil jako host (rozuměj bezdomovec) u F. H. Jacobiho a kněžny Amalie Galicijské?

Právě tak je nepochybně, že z přetížených lexémů nevznikaly v Hamannových textech ostrůvky rozumění v oceánu významu, ale jen pouhá nepravidelně roztroušená temná a světlá místa, tu a tam vytvářející jakýsi základ vzorce, syntagmému, stále však výrazně vzdáleného tomu, co se obvykle nazývá věta. Aby vysvětlil, jak překonat problém pramenící z jeho neochoty přistoupit na nějaký všeobecný jmenovatel písemného výrazu, který by ho samozřejmě jako autora neutralizoval, začal Hamann líčit svou představu ideálního čtenáře. Právě ta je vlastním obsahem metaforu souostroví, začínající obrazem čtenáře plavce. V *Sókratovských pamětihodnostech* se váže tento obraz na Sókrata a jeho výklad způsobu četby Hérakleitových spisů, což vzhledem ke zlomkovitým informacím, které se navíc shodují ve své obecné intenci, plně vyhovovalo Hamannovu záměru.

Hérakleitos měl podle tradice být rozporuplnou osobností už pro své současníky: mladík z urozené rodiny, který zpočátku veřejností (lidem či davem) pouze pohrdal, odmítal v pozdějším věku cokoli s člověkem spojeného a zaměnil pospolitý život za útěk do hor a úplnou izolaci. Odmítání demokracie, která předpokládá jakousi abstraktní hodnotu a svébytnost člověka, bylo jen logickým důsledkem jeho celkového vztahu k masám. A konečně, jeho písemný a pravděpodobně také ústní projev mu vynesl přezdívku *skótos* (*σκότος*),¹⁸ temný, která vedla Hamanna ještě o krok dál, k pythagorejskému protikladu temnoty a *fōs* (*φως*), světla. Starověký Řek, který zanechal stopu podivína a úlomkou roztodivných myšlenek, by sám o sobě nevysvětloval ve vztahu k Hamannovi nic. Potřeboval k němu čtenáře, osobu známou, všeobecně uznávanou a nepochybnitelnou, kterou přesadil do své situace: čte text obecně pojmáný za nesrozumitelný, avšak v nesrozumitelnosti nevidí záminku k tomu, aby ho zavrhl, nýbrž výzvu, aby něco podnikl, zvýšil aktivitu a začal se v textu pohybovat. Sókrata.

Do úvodních pasáží druhé části *Sókratovských pamětihodností*, nazvané „An die Zween“,¹⁹ umístil Hamann Sókratovo prohlášení, které je tak zřejmé,

18 K dějinám tohoto pojmu a jeho vztahu ke srozumitelnosti Hegelových spisů srov. Adorno, Th. W., Skoteinos oder Wie zu lesen sei. In: týž, *Drei Studien zu Hegel*. Hrsg. G. Adorno – R. Tiedemann. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1974.

19 Název *Těm dvěma* je současně věnování, jež se vztahuje na Kanta a Berense – oni jsou osloveni a přímo (bez uvedení jmen) vyzváni k tomu, aby se stali rozhodčími ve „sporou o Hamanna“, který se zavazuje přijmout od nich chválu i hanu.

srozumitelné a snadno dešifrovatelné, že jistě není spontánní. Tvoří naopak hlavní, naprosto racionální předpoklad Hamannova písemného výrazu. Hamann zde dává doslova návod, jak číst Hamanna: „Sókrates nebyl, vážení pánové, jen tak nějaký kritik umění. Rozlišoval v Hérakleitových spisech to, čemu nerozuměl, od toho, čemu v nich rozuměl, a skromně, pouhou domněnkou usuzoval z rozuměného na nerozuměné. Při té příležitosti mluvil Sókrates o *čtenářích*, kteří *umí plavat*. Splynutí myšlenek a počítků do oné živoucí *elegie* filosofa by z jeho vět snad vytvořilo mnoho malých ostrůvků, do jejichž společenství chybějí metodické *mosty* a *přívozy*.“²⁰

Pro svůj interpretační pokyn využil královecký *skótos* zmínky dochované u Diogena Laertia,²¹ což je nepodstatné, na rozdíl od možnosti nahlédnout do karet, které zde Hamann vyložil na stůl. Spojení mezi jeho větami není takové, jaké by čtenář očekával. Očekávatelnost, již tvoří zpravidla ty *mosty* a *přívozy*, které u Hamanna nejsou, je předpoklad rozumění nejrůznějším textům, avšak u Hamanna je to neplatný předpoklad. Do souvislostí mezi myšlenkami, „idejemi“, tzn. obecnými významy, pronikají počítky, tzn. dílčí zkušenosti jednotlivců, jejichž zásluhou zaniká zdání obecnosti významu pojmů a s ním prvořadě domněnka o schopnosti pojmů k obecné prostředkovatelnosti významu: individuální zkušenosti (počítky) se mohou konkretizovat v individuálním používání jazyka (řeči). Nesrozumitelnost, srozumitelnost, porozumění nejsou ničím, co by se dalo zabezpečit metodicky; volání po *přívozu* (tj. metodě) vyzní do prázdna, protože v pojmu porozumění není nic se vztahem k tomu, co spadá do již porozuměného a pochopeného. Je to abstrakce (pro Hamanna má toto slovo kontextuálně význam abstraktního osvícenského racionalismu, nebo Kantova formalismu), jako taková je vždy svévolná – a musí být, dodává triumfálně náhle světlem naplněný Hamann. Věty mohou končit neočekávaně, očekávání se vůbec nemusí sejít s textem, dokonce mohou zůstávat věty uzavřeně otevřené fatickou elipsou, která zne-

20 „Sokrates war, meine Herren, kein gemeiner Kunstrichter. Er unterschied in den Schriften des Heraklitus, dasjenige, was er nicht verstand, von dem, was er darin verstand, und that eine sehr billige und bescheidene Vermuthung von dem Verständlichen auf das Unverständliche. Bey dieser Gelegenheit redete Sokrates von Lesern, welche *schwimmen* könnten. Ein Zusammenfluß von Ideen und Empfindungen in jener lebenden *Elegie* vom Philosophen machte desselben Sätze vielleicht zu einer Menge kleiner Inseln, zu deren Gemeinschaft *Brücken* und *Fähren* der Methode fehlten.“ Srov. Hamann, J. G., *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile. Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und an Zween*, c. d., s. 15–16.

21 „Vypravuje se, že když dal Euripidés Sókratovi přečíst Hérakleitův spis a zeptal se ho, co si o něm myslí, tak odpověděl: Čemu jsem rozuměl, je skvělé (var. urozené), proto myslím, že takové je i to, čemu jsem nerozuměl, jenom to potřebuje nějakého dělského potápěče.“ (In: Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů II*, 22 = Hérakleitos A 4 β [z řečtiny přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Antonín Kolář; editor Dušan Machovec]). „Dělský potápěč“ bylo označení pro zdatného plavce, případně pro ty, kteří „se potápějí až do krajnosti“.

možní věrohodné zaplnění vzniklé „spáry“ či mezery v textu, ať už tím, co bylo řečeno v jeho začátku, nebo tím, co považujeme za jeho kontext.

Pro Hamanna bylo mimořádně důležité, že jedná zdůvodněně a dokáže vyloučit svou literárně filosofickou tvorbu, podezřívávanou z nejrůznějších, ale hlavně špatných pohnutek, jako postavenou na rozumově konstruovaných argumentech. Ukázal, že předjímal polemiky ohledně nesrozumitelnosti svých myšlenek a připravil se na ně s velkou rozvahou a nemalou dávkou vtípu. Většina jeho současníků a kritiků nebyla s to akceptovat Hamannův „návod na použití“ Hamanna a vytvořila brzy houfec těch, kteří byli v jeho očích příliš pohodlní, líní, neobratní a domýšliví, než aby je počítal k filosofii a filosofům; začal je ignorovat jako ty, s nimiž je zbytečné debatovat, protože nikdy nepochopí, že filosofie je jenom namáhavá svízel.

Když Hamann použil jako vysvětlení svých praktických postupů a záměrů kognitivní metaforu souostroví, nemohl tušit, že dává těmito řádky v *Sókratovských pamětihodnostech* impuls k několika hamannovským znovuzrozením, jež se odehrála zčásti v 19., avšak většinou ve 20. století. Měla mnoho poloh a mnoho tváří, avšak jednu propojující souvislost: zjištění, že Hamann byl autor se silnou sebereflexí a mimořádně svébytným stylem, který se vzhledem k prvnímu nedá zdůvodňovat jeho psychickým stavem, nedostatečně vřelým vztahem k začleňování do davu, do konformit vyžadovaných společenskými pravidly, zálibou ve vybočování, individualismem, či řečeno moderním kouzelným slůvkem, autismem. Hamann jednal racionálně tak, aby dosáhl na své stejně tak racionálně vymezené cíle; a mezi ty určité nepatřilo založení nějaké větve moderního iracionalismu. S touto ideou vyrazil do boje s německou filosofickou tradicí 18. století Isaiah Berlin,²² jehož vylíčení Hamanna jako výjimečné osobnosti, která se dala v 2. pol. 18. století na cestu výlučného popření rolí rozumu a metodicky tak založila pozdější iracionalismus, jenž zase pootevřel dvířka nacionálnímu socialismu, je prostě řečeno mylné. Není víc než jedním z naivních a totálních nepochopením postižených pokusů najít v této konstitutivní době německého národa a německé literatury klubko protofašistů, sprádačících plány na germanizaci světa. Tyto konstrukce jsou natolik zprofanované, že by se ani Berlinovi nedostalo větší pozornosti, nebýt jedné okolnosti: roku 1944 vydal Wolfgang Metzger nepřilíživě rozsáhlý text, který věrně nacistické propagandistické interpretaci prohlašuje Hamanna za přícházejícího posla nového německého věku.²³ Německá literární komparatistika provedla strukturální srovnání obou tex-

22 Viz Berlin, I., *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. New York, Farrar, Strauss and Giroux 1994.

23 Srov. Metzger, W., *Johann Georg Hamann. Ein Verkündiger des deutschen Zeitalters*. Frankfurt a.M., M. Diesterweg 1944.

tů (tahounem pečlivé komparace byl Jürgen Frese) a zjistila, řečeno Freseho slovy,²⁴ překvapivě strukturální podobnosti, a nejen to; oba autoři se navíc vyznačují neznalostí týchž zásadních textů a dalších součástí Hamannovy tvorby (zejména dopisů), které podobná podezření vylučují.

Literárněvědné, germanistické a filosofické komentáře Hamannovy tvorby, které se nashromáždily během posledních dvou století, ukazují na proměnu její recepce od prvních zamítavých, ostře kritických, až jakoby šokových reakcí přes jistou otevřenost, spojenou se snahami vyplnit mezery v porozumění původním textům autorskými komentáři,²⁵ po nejnovější tendence zkoumající Hamannův vliv na rozvoj pokantovské německé filosofie, zejména německého idealismu. Při těchto zvratech, v literární historii i dějinách filosofie ale ničím výjimečných, setřásl Hamannův obraz nánosy dezinterpretací, pomluv, pokřivení, ale také sektářství, tajemnosti a záhadnosti kabalistického rapsóda. Zůstalo několik málo rysů, považovaných konsensuálně za víceméně nesporné: kritik osvícenství jakožto kritik abstraktního racionalismu; autor málo srozumitelných (pokud vůbec) textů; člověk s mimořádnou myšlenkovou a literární invencí, která mu dovolovala být svým vlastním stylem (Hegel) a současně i návodem, jak si rozumět; a konečně významný inspirátor a přímý předchůdce hnutí *Sturm und Drang*, který naučil mladou německou literární krev rebelovat. Nemám v úmyslu tento náčrt zpochybňovat. Chtěl bych si jen položit otázku (vzhledem k tomu, jak se z počátečního Mága severu temného jak polární noc posléze stal málem průsvitným podněcovatel mladické vzpoury proti nejen literárním konvencím), co je opravdu nesrozumitelné na Hamannově nesrozumitelnosti.

Závěr: kdo nosí masku

V antickém divadle nosili masku herci. Dělati to proto, aby mohli hrát různé osoby (maska byla *πρόσωπον*) mužů, žen, bohů, živilů. O Hamannovi napsal Goethe v *Dichtung und Wahrheit*, že nosí masku z citátů starých filosofů nebo z Bible. Jaký důvod by k tomu ale měl Hamann mít? Řekové museli vyhovět prastarým tradicím, zvyklostem, posvátným příkazům, a současně chtěli

24 Bližší viz Gretz, D., *Die deutsche Bewegung. Der Mythos von der ästhetischen Erfindung der Nation*. Paderborn, Fink 2007.

25 Ty se pojí zejména se jménem jednoho z nejvýznamnějších znalců a komentátorů Hamannova díla, Rudolfa Ungerem (1976–1942), jehož dvěma hlavním spisům vděčí Hamannův odkaz za to, že se vůbec udržel při životě. Jedná se o díla *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1905; a *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*. Jena, Eugen Diederichs 1911. Zvláště tento dvoudílný spis, který poměrně vnímavě postavil Hamanna do vztahu k osvícenství a zároveň je spojil jako dva póly s ranou jenskou romantikou, tradičně a mylně odsuzovanou pro domnělé antiosvícenství, znamenal zlom v Hamannově recepci.

hrát divadlo; maska umožnila překlenout hrozící rozpor. Hamann nemusel vyhovět ničemu a ani se o to nesnažil: kromě vlastních záměrů, mezi něž, pokud jde o formu literárního vyjadřování, patřila nesrozumitelnost opatřená návodem k rozumění – k takovému porozumění, jaké Hamann chtěl mít a k němuž své (vyvolené, zdaleka ne davové) čtenářstvo vedl. Nedomnívám se, že se při tom skrýval pod maskou cizích slov a gest; jednal evidentně za sebe, za své myšlení, a to velmi pravděpodobně s jasnou, nijak magicky potemnělou myslí, promyšleně a podle svého účelu.

Sám zjistil, že se při tom ocitl na pokraji zhouby, kolektivního odsudku expertů přes filosofii a sloh, jenž cílil na odborné znemožnění autora a jeho odsun do kolonky „Zapomenutí“. Nejpozději v tuto chvíli by masku odložil, pokud by nějakou nosil. Zdá se, že se Goethe mýlil; žádná maska, žádné předstírání nesrozumitelnosti se nekonalo. Jestliže ale Hamann sám poskytl klíč k proměně nesrozumitelnosti ve srozumitelnost,²⁶ pak zůstává otázka, v čem mohla zůstat jeho nesrozumitelnost skutečně nesrozumitelná?

Chtěl bych předložit hypotézu, která se opírá o dílčí vyhodnocení dvou faktorů Hamannova myšlení, jež zatím zůstávají v hamannovských polemikách stranou: o Hamannův způsob (ne-)kritiky osvícenství a o představu, kterou získal o osvícenství v začátcích svého působení v Livonsku. Jde mně o hypotézu, ne o psychologizaci problému nebo o podsouvání nečasových smyšlenek do vědomí mimořádného filosofa a spisovatele.

S Hegelovým pojetím psaní a výkladu dějin filosofie jako vyhledávání sledu filosofických projektů podle množství a síly produktivních rozvojových prvků, které jsou v projektech obsažené, se poněkud oslabilo jejich agonální podání. Dějiny filosofie mají prvořadě hledat, co jim nařizuje oborová logika dějin filosofie: takový historický materiál, jenž odpovídá tendenci vývoje ke stále vyššímu stupni poznání, směřujícího k absolutnu. Takový hladký průběh nemá žádná oblast lidského poznání, natož filosofie. Historik filosofie je nevyhnutelně konfrontován s mnoha dílčími nebo širšími názorovými konflikty, které se objevují zvláště v časech, kdy novější filosofie vytlačuje a potlačuje dosud dominující školy a směry. Pokud je nepřejdou mlčením, ale začnou je podrobněji popisovat a interpretovat, vstoupí do dějin filosofie dvě nepominutelnosti: historická kontingence a dobový kontext, které nejsou ničím „vnějším“, ale patří do filosofie jako její spolukonstitutivní prvky.

Pro dějiny filosofie je pak nesmírně těžké, ne-li nemožné, soustředit pohled na pozitivní kognitivní obsahy, na poznání a argumenty, které je jakožto poznání potvrzují, a vynechat okolnosti, podmínky a předpoklady dosa-

26 Hamannovi samotnému nelze klást za vinu, že ho jeho současníci většinou nepochopili; nepochopili ho ani naši současníci – I. Berlin –, což nevyprovádá o Hamannovi, ale částečně o nevolnostech filosofie a částečně o změnách nároků na chápání, jejichž vzestup vzhůru je spíš vzácností.

žení, prosazení a šíření takového poznání. Dějiny filosofie nejsou dějinami individuí, ale epoch charakterizovaných specifickými typy myšlení; k jejich poznání nestačí horolezecké výpravy za nejvyššími vrcholky, které i ve skutečném alpinismu nutně potřebují širokou přípravou a logistickou základnu. Mezi prvovýstupy na dva himálájské obry leží určitý čas, o němž asi nikdo neřekne, že se nic nedělo, protože ho zaplnily méně špičkové, ale nezbytné horolezecké akce. V dějinách německé, potažmo evropské filosofie najdeme takové mezidobí např. mezi Christianem Wolffem a Immanuelem Kantem: rovněž dva velikáni, dva epochální zásahy do rozvoje myšlení, ale jak dlouho platila doba mezi nimi především pro školskou filosofii jako uzavřený prostor, který se prostě vynechá, přeskočí, zapomene?

Kontextuálně-kritický pohled, jenž toto rozfázování dějin filosofie přesahuje směrem k výrazně celistvějším intelektuálním dějinám epoch, se prozazuje v posledních zhruba padesáti letech stále silněji. Důvody jsou zřejmé: máloco dokáže dějiny filosofie ve stávající podobě obohacovat, a tím posouvat do odlišných poloh víc než výzkum souvislostí, vztahů, kontextů souvisejících s celkovým zázemím vznikajících filosofických směrů, stejně jako málokde najdeme podobně silný rehabilitační faktor dějinně-filosofických dezinterpretací, kampaňovitých odsudků a křivd. Do doby mezi Wolffem a Kantem spadá mnoho filosofických výkonů, které třeba již nedokázaly držet krok s wolffovsky pečlivou, někdy až úzkost probouzející filosofickou systematikou a ještě neuměly rozeznat náznaky procesu, během něž bude rozum předveden před soud rozumu, jako to uměl až Kant. Držely se proto sobě známých východisek, otázek a formujících činitelů, z nichž vytvářely eklektické projekty s pomíchanými senzualistickými a empirickými podněty, přírodní filosofii, tomismem a mysticismem, dokud nevzniklo cosi jako filosofický *Zeitgeist*, jenž se v současných výzkumech označuje termínem *populární filosofie*.²⁷

Nedocenitelné je poznání ducha doby proto, že odhaluje kontexty. V okruhu populární německé filosofie 18. století vzniklo nejvíc tradicí dál šířených nálepek J. G. Hamanna – pec populární filosofie upekla označení Mága severu, mystika, náboženského blouznivce, antiosvícence, popírače rozumu, kabalisty ad. Vzešly z ní floskule o Hamannovi jako obránci křesťanské svobody před osvícenskou sekularizací, aniž by kdo vysvětlil, co se slovy „křesťanská svoboda“ myslí, v čem je specifická např. ve srovnání s politickou, pacifistickou, ateistickou, gnostickou, humanistickou nebo právě osvícenskou svobodou. Také klišé o nesmiřitelném rozporu mezi Hamannem a Kantem, který

27 Srov. např. Altmayer, C., *Popularphilosophie. Neue Forschungen zu einem immer noch vernachlässigten Thema. Das achtzehnte Jahrhundert*, 15, 1991, s. 86–92.

nakonec skončil porážkou Kantovy kritiky Hamannovou metakritikou,²⁸ napře genetickou příbuznost s filosofií populárních forem.

Vedle těchto anekdotických příběhů a spolu s nimi se ale v populární filosofii dají najít podmiňující kontextuální souvislosti, které napomohou odhalit jejich význam a pochopit, proč se s Hamannem oprávněně či neoprávněně pojí. Především: pojmová nesrozumitelnost, vášnivě sestavené a k sobě narovnané věty, nápady bez začátku a bez konce, vyvozování závěrů z chybějících premis jsou možná faktory, které znepríjemňují četbu Hamannových textů, jejich výklad a diskusi o jejich „smyslu“, nelze však říci, že by se jimi vyčerpávalo to, co je na Hamannovi skutečně nesrozumitelné. Vření roztrhaných myšlenek v jednom kotli je vlastně záležitost, která se odehrává jen na povrchu věcí. Až pod ním se ukáže nesrozumitelnost a snad i nepochopitelnost toho, co vlastně Hamann dělal, co chtěl dělat a do čeho se nikdy neodhodlal pustit. Tento největší kritik osvícenství, jak se o něm mluvívá, údajně náboženský myslitel, jenž měl v úmyslu eliminovat rozvíjející se kritický typ (po-)osvícenské racionality, nikdy žádnou radikální kritiku osvícenství ani nezahájil, natož aby ji dovedl k pojmenovatelným výsledkům.

V tom je Hamann definitivně nesrozumitelný: proč se omezil na (vědomě) mnohovýznamové teze, na pobídky k nejrůznějším výkladům svých představ a idejí, proč nabádal svými plaveckými metaforami čtenáře k výcviku vlastního rozumu, když, soudě podle jeho kritiky Kantova spisku *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?* v lehce pamfletickém sdělení v dopise Chr. J. Krausovi z 18. 12. 1784, mu byla vrcholně protivná představa harmonických individuálních ještě nedospělých rozumů sjednocených chiliastickým poznáním osvíceného dospělého rozumu? Nevadila mu nedospělost nezalých, ale poručnický vztah domněle znalých k nezalým, který nacházel v první řadě u Kanta. Proto v témže dopise napsal, že osvícenství jeho století je jen polární záře: mihotání, studené neplodné světlo, jež nikam nedosvítí a nikoho nezahřeje. Pěkná básnivá imaginace, jíž ovšem zkritizoval a zvrátil osvícenství přibližně stejně efektivně jako Kant, jenž v dotyčném spisku potvrdil, že doba osvícenství ještě nepřinesla osvícenou dobu.

Nestačí sdělit, že Hamann byl značně nekonzistentní myslitel. Nemyslím, že by to kdokoli popíral, alespoň ne čtenář disponující znalostí jeho hlavních textů. Jeho nekonzistentnost se ale projevovala velmi konzistentně v tom, že odmítaje spolehlivost pouhého rozumu ve všech životních situacích (tzn. také v těch, kde rozum nepomáhá) rozvíjel kritiku jako základní princip

28 Hamannův text proti *Kritice čistého rozumu* je sice výbušný, fakticky ale ničeho nedosáhl. Srov. Hamann, J. G., *Metakritika purismu čistého rozumu*. Přel. B. Horyna. *Pro-Fil*, 2019, Special Issue, s. 69–75. Orig.: Hamann, J. G., *Metakritik über den Purismus der Vernunft. Text der Metakritik in der Fassung ihrer Mitteilung an Johann Gottfried Herder am 15. September 1784*. In: *Johann Georg Hamann, Briefwechsel*. Bd. 5: 1783-1785. Hrsg. A. Henkel. Frankfurt a.M., Insel-Verlag 1965, s. 210–216.

osvícenské racionality směrem ke kritice samotné kritiky, k metakritice. Tu sice můžeme, jak ukázaly dějiny tohoto Hamannova neologismu,²⁹ považovat za plané nekritické gesto, ale stejně tak za další z forem ohledávání možností a mezí, po něž můžeme s rozumem dojít; dovolí nám to právě Hamannova nekonzistentnost. Ze skořápky prvního reprezentanta antiosvícenství a obskurantního náboženského zpátečnictví by se mohl vyloupnout osvícensky kritický autor, jenž zůstal přes všechny výhrady svým životem součástí osvícenské intelektuální veřejnosti a nikdy neuměl změnit základní celkový směr jejího myšlení.

Přítom tímto jednotlívým vektorem osvícenského vlivu byla snaha přimět různými způsoby, především vzděláváním, člověka (lidstvo), aby se chopil toho, k čemu je svou rozumovou schopností předurčen, tj. nadvlády nad přírodou a tvorby vlastních dějin. Člověk jako tvůrce dějin, jejich subjekt a agens, který udává kam, kudy a za jakých okolností budou dějiny směřovat, aby přinášely lidstvu největší užitek; ideál ovládnutí dějin se promítl do filosofie rozvojem sekulárních filosofí dějin, jednoho z nejrizikovějších odvětví modernistické filosofie.

Všechny moderní filosofie dějin mají své předky mezi osvícenci, kterým se podařilo v pokroku plynoucím z podřízení přírody a dějin člověku definovat minimální konsensus při odpovědi na otázku, jakými prostředky se zabezpečí splnění cíle každé politiky, dosažení blaha všech. Filosofie dějin zapůsobily jako bezprostřední kompenzační prvek osvícenského redukcionismu a jeho ústředního předsudku, jenž omezuje člověka na jeho rozumnost. Deficit všech dalších antropologických určení mohou filosofie dějin vykompenzovat tím, že se quasi naturalizují a poskytují alibi také mimorozumovým složkám lidského jednání.³⁰ Osvícenská *kultivace lidské rozumovosti*, která je žádoucí a potřebná dnes stejně jako v 18. století, našla ventil uvolňující rostoucí kulturní tlak na člověka v *likvidaci lidské rozumovosti* prostřednictvím filosofii dějin poskytujících plošné, takřkajíc kobercové rozhršení všem podílníkům na tvorbě dějin.

Kdo se chce postavit do cesty osvícenství (a taková móda vládne opět i dnes), musí se postavit do cesty filosofii dějin, této zřejmě nejpolitictější, a proto nejlíc okupované součásti filosofie. Nebude-li mít osvícenská racionalita kam promítat své mýty o rozumu formujícím dějiny a bude svěřena

29 Blíže viz Horyna, B., Hamann a Herder o metakritice. Příspěvek k dějinám pojmu. *Filozofia*, 75, 2020, č. 2, s. 133–147.

30 Mohou velmi dobře legitimovat např. projevy fanatismu, fundamentalismu, státního terorismu, ekonomismu ad. tím, že je zahrnou do oblasti nutného působení „přirozeného zákona dějin“; čiré barbarství válek vedených v posledních padesáti letech, od Vietnamu až po Sýrii a Libyi, bylo vždy kompenzováno tím, že jde o historický požadavek kladený na člověka a jeho povinnost vést dějiny za určitými hodnotami, např. lidskými právy.

do rukou kriticky myslícího a jednajícího autonomního subjektu, pozbude účinnost. Pokud Hamann skutečně zamýšlel působit tak, aby se osvícenská aura rozplynula v mlze pochyb a nedůvěry v lidskou sebevládu, patrně by zanechal stopy takových rozvah alespoň v dopisech. Neudělal to, což vzbuzuje podiv, protože struktura osvícenské myšlenky zdaleka není tak složitá, aby ho k tomu sama nedovedla. Osvícenské myšlení stojí na tvrzeních, nic jiného se mu nenabízí. Tvrzení jsou spojená s určitými hodnotami (rozumovost, svoboda názoru, mínění, víry, rozumová autonomie, svébytnost, sebeidentita, světlo, čili pravda pro všechny), kterým se dává přednost před ostatními, bez podání důkazu o jejich statusu a o existenci vůbec. Osvícení se samo uzavírá do myšlenkového kruhu, z nějž se nevymaní: poznání pravdy a nepravdy, dobrého a špatného, pokrokového a reakčního vyžaduje světlo, osvícení (tzn. odlišení), avšak sama pravda, dobro a společenský prospěch *jsou* světlo, čili jsou už odlišené; nejprve máme světlo jako předpoklad poznání, následně je našim poznatkem jakožto pravda a nepravda, dobro a zlo atd., a pak se musí zase stát poznáním jako odlišujícím rozdílem mezi dobrem a zlem, pravdou a nepravdou, bez nějž by nebylo možné opětovné poznání v nových temnotách. Osvícenská racionalita argumentuje své cíle a požadavky kruhem,³¹ kterého se nedokáže zbavit, pouze potlačuje jeho vliv tím, že se přenáší do prostředí, kde se může spojit s časem, dějinností a dějinami a probudit vědomí cesty a cíle, tj. pokroku: právě do filosofie dějin.

Hamann měl tuto celkovou souvislost před sebou jako na dlani, ale dal přednost zbytečné (a poněkud pochybné) hádavé polemice o Voltairovi. Jako dlouho proklamovaná alternativa k „západní filosofii“³² by Hamann musel rozeznat limity téže filosofie a rozložil by ji kritikou právě těchto slabých míst. Jenže možnost citelně oslabit či eliminovat vliv osvícenství prostřednictvím kritiky filosofii dějin Hamannovi zjevně na rozum nepřišla. Nerozeznal ji mezi vším ostatním, čím kolotala jeho doba? Byl příliš soustředěný na snahu dostat do kontextu Kantovy *Kritiky čistého rozumu* svou filosofii jazyka? Rozptyloval se přes míru články, recenzemi, kritikami a polemikami v učených časopisech? Nebo prostě, jak myslel Hegel, postrádal schopnost takového usoustavněného přístupu k věci, stejně jako schopnost souvisle ji pospat a odpovídat na problémy?

31 Pomocí logicko-matematické argumentace prokazuje tento závěr Stephan Kohnen: *Die Aufklärung und der Zirkel des Lichts – Grundgedanken und Aktualität der Aufklärung*, 2003. Dostupné online na: <https://www.kantschule-falkensee.de/kant2003/ags/philo/zirkel.pdf>; [cit. 24. 10. 2020]. Kohnen zde formuluje maximu osvícenského kruhu: „Všechno poznání, všechno světlo, se uskutečňuje již ve světle a je možné jedině ze světla.“ („Alle Erkenntnis, alles Licht, vollzieht sich bereits im Licht und ist nur aus dem Licht heraus möglich.“)

32 O Hamannovi jako alternativě k západní filosofii se rozepisuje např. Oswald Bayer, opět ale bez vysvětlení, co tím má na mysli a čeho „druhou stranou“ by měl Hamann být. Srov. Bayer, O., *Ver nunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog 2002.

Tyto otázky jsou legitimní, ale víceméně zbytečné; Hamann nenašel nebo nechtěl najít cestu k účinnému vyrovnání s osvícenským typem myšlení. V tom také spočívá jeho skutečná a zásadní nesrozumitelnost. Není srozumitelné, proč Hamann tuto vnitřní kontextuální souvislost osvícenství nejen nepostřehl, ale ani se nevyjádřil, když ji zaznamenali a využili jiní, především jeho současník Chr. M. Wieland. Už od přelomu 50. a 60. let 18. století začal Wieland registrovat vývoj uvnitř osvícenské vzdělanosti, který probouzel jisté pochyby ohledně vyhocené racionality v postavení rozhodčího nad lidským jednáním, společností a dějinami. Recipoval téměř výlučně literární tvorbu, která vynikala senzitivitou daleko převyšující akademickou filosofii, a ta mu ukazovala jasně hranice osvícenské rozumovosti. Neležely nikde v metafyzických spekulacích, v morálních nabádáních nebo v nedostatečně vzdělanosti, ale v lidských vlastnostech, charakterech, zvycích a předsudcích, jimiž se vyznačovaly dobové románové postavy. Emoce, nálady, strach, trudnomyslnost, melancholie, relativita pravdy, zášť, láska působí na postavy bezprostředně a silně, zatímco rozumové vědění a úsudek je zanechávají chladnými. Odtud už zbýval Wielandovi malý krok ke skepsi vůči všemoci rozumu a s ní spojeným základům osvícenství. Své podezření na nezdravé vychýlení vah vyjádřil prostě: „Dokažte člověku, že jeho rozumnost je čarodějnice, která ho v každém okamžiku klame a svádí na scestí – to s ním neudělá nic. Dokažte mu, že nemůže důvěřovat svým smyslům, svým vnitřním pocitům – to v něm vyvolá zmatek.“³³

Od těchto počátečních postřehů se ve Wielandovi utvrzovalo přesvědčení, že osvícenské chápání člověka je omezené, pomíjí důležité kvality života, které se nacházejí mimo systémy rozumového poznání (stejně jako mimo morální systémy), a chce-li dosáhnout plnějšího ztvárnění lidské osoby, musí zkoumat na poli, jemuž se říká moderním slovem (filosofická) antropologie. Tato reorientace, doložitelná způsobem Wielandových navazujících kritik osvícenství³⁴ i novou koncepcí románového ztvárnění lidských emocí, především štěstí, v jeho vrcholném díle *Geschichte des Agathon*,³⁵ znamenala odklon od osvícenského pnutí k filosofii dějin a příklon k filosofické antropologii. Wieland popsal osvícenskou rozumovost jako antropologicky dvojnásobnou; rozum je přirozená vloha a základna lidského jednání, umožňuje

33 Wieland, Chr. M., Fragmente von Beiträgen zum Gebrauch derer, die sie brauchen können oder wollen. *Der Teutsche Merkur*, April 1778 („Beweiset einem Menschen, seine Vernunft sey eine Zauberin, die ihn alle Augenblicke täusche und irre führe – das wird ihn noch nicht verwirren: beweiset ihn, daß er seinen Sinnen, seinem innern Gefühle nicht trauen dürfe – das verwirrt ihm!“).

34 Např. Wieland, Chr. M., Ein Paar Goldkörner aus – Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen. *Der Teutsche Merkur*, 66. Band. Zweites Vierteljahr, April 1789, s. 97–105.

35 Wieland, Chr. M., *Geschichte des Agathon*, dvoudílný román napsaný v letech 1766–1767, poté několikrát přepracovaný a v konečné podobě vydaný 1798 v Karlsruhe nakladatelstvím Schmieder.

člověku orientaci a může ho svou kritičností zbavovat předsudků a strachů plynoucích z nedovzdělanosti, ale současně nedává ani jednu jistotu bez pochybností. Branou pochybování se, řečeno výrazem O. Marquarda,³⁶ začal do filosofie vracet „mysl pro skutečnost“ [*Wirklichkeitssinn*] a odeznívat osvícenský, člověka přetěžující mýtus absolutnosti rozumu.

Domnívám se, že Hamann nereagoval na tuto vcelku zřejmou výzvu osvícenské a poosvícenské filosofie proto, že disponoval kulturně odlišným pochopením osvícenství, které si osvojil během několika raných let svého života v Livonsku. Jeho rozumění osvícenství jistě postupně formovala řada faktorů, ale určující vliv měly alespoň dvě okolnosti. První je jeho náboženské „procitnutí“ během pobytu v Londýně, které vyvolalo po návratu do Rigy velké emoce jeho přátel a kolegů, od údivu přes nepochopení až po hněvivá odmítnutí. Soud jednoho z bývalých spolužáků na univerzitě a dlouholetého přítele (a zaměstnavatele) Johanna Christoha Berense (1729–1792), podle nějž se vrátil místo bývalého Hamanna „mišmaš velkého ducha s příměsí ubohosti“,³⁷ donutil Hamanna k návratu zpět do Královce.

Druhý kontext je možná závažnější, protože zanechal hlubší a trvalejší stopy: Hamann skončil s akademickým vzděláním jako mladý dvacetiletý člověk a odešel spolu s kroužkem dalších mladých mužů do Rigy, kde všichni začínali své kariéry pozdějších vrcholných představitelů německé literatury, umění, filosofie i livonského hospodářství. Kolem poloviny 18. století vznikl z jádra této skupiny první značně proslavený Rižský osvícenský kruh.³⁸ Jeho hybným duchem a také sponzorem byl Berens, prakticky zaměřený velkoobchodník šlechtického původu, k němuž se přidal Johann Friedrich Hartknoch, pozdější významný nakladatel a vydavatel některých Kantových, Herderových a Hamannových spisů.

Ačkoli měl Hamann již od studií pověst člověka, který přicházel s nápady a uměl rozvíjet problémové otázky nejdůkladněji ze všech členů kroužku, nedokázal se prosadit proti spisovatelsky vyzrálejšímu Lindnerovi ani dvojici obchodně, a tudíž také společensky protřelých kolegů. První osvícenský kruh v Rize tak rozvinul odlišnou osvícenskou představu společnosti, než jakou známe z jenské a výmarské klasiky či vůbec ze západní Evropy.

36 Srov. Marquard, O., *Ende der Universalgeschichte? Philosophische Überlegungen im Anschluß an Schiller*. In: *týž, Philosophie des Ständes. Studien*. Stuttgart, Reclam 2000, s. 79–93, cit. s. 88 et passim. Tento termín používal Marquard relativně často, téměř vždy v souvislosti s otázkou po možnosti univerzálních dějin.

37 „Mischmasch von großem Geiste und elendem Tropfe“, srov. Berens, J. Ch., *Silhouetten eines rigaschen Patriciergeschlechts*. III. Aus der Hamann- und Herder Periode. *Baltische Monatsschrift*, 35, 1888, s. 9. Rozhořčený Berens zabránil z téhož důvodu sňatku své sestry s Hamannem.

38 Kromě Rigy bylo druhým centrem osvícenství v Livonsku město Dorpat, nynější estonské Tartu, sídlo nejstarší estonské univerzity (1632).

Livonské osvícenství postrádalo radikálnost v sociálněpolitických otázkách, kde se věnovalo víc Berensovým plánům na zlepšení celosvětové sociální situace pomocí velkoobchodu (po jistou dobu měl sympatie mladého Kanta), nemělo žádný nosný vztah k náboženství a s šířením zejména Voltairových textů začalo náboženské instituce spíš obhajovat. O osvícenském deismu měl určitou, ale zřejmě nijak mimořádně přesvědčivou představu jejich společný učitel filosofie z Královce, Martin Knutzen, jehož osobní smířlivost a velkorysost vedla k celoživotním snahám o skloubení racionalistického deismu s ne zcela racionálním pietismem. Vlastní kritická filosofie tohoto kulturního okruhu ještě spala hluboce ukrytá v Kantově hlavě. To, co Hamann poznal jako osvícenství a proti čemu se začal po roce 1758 zprvu poměrně drasticky vymezovat, byla tato pro střední a západní Evropu netypická varianta osvícenství, vzdálená tomu, co jako osvícenství chápala a posuzovala například jenská romantika nebo katolický konzervatismus Görresova či Schlegelova typu. Dění, které v Rize řídil a organizoval Berens, vtáhlo Hamanna natolik silně, že pro něj začal pracovat jako úředník. Vedle toho přeložil dobově populární národohospodářský spis, jenž se týkal rozdílu a shod anglického a francouzského zámořského obchodu a jeho vlivu na růst státní moci,³⁹ což pro Berense představovalo vrchol všeho osvícenství. Hamann tak měl v důležitém období formování svých základních postojů před očima osvícenství s velkorysími projekty, ale úřednickou podlézavostí, se zamílovaností rostoucích ekonomických subjektů do šlechtických privilegií, s nepochybnou autoritou carství jakožto institucí, jíž jediné náleží schopnost vládnutí, s osvícenou rozumností, která dokázala zdůvodnit systém osvícenského despotismu, ať už v podání Petra I. nebo Friedricha II., jako společensky stabilizující, obchodu prospívající, a tudíž chvályhodný prvek.

Tento způsob uvažování o osvícenském myšlení působil na Hamanna relativně dlouho. Když ho začal po návratu z Londýna kritizovat, dostal se až na úroveň trpkého cynismu, ironie a sarkastických kritik toho, co poznal jako livonské osvícenství. Kvůli nim byl zesměšňován už za svého života, kritizován, napadán a po své smrti umlčen i v přeneseném slova smyslu; do německé filosofie ho znovu vrátili až Schopenhauer a Nietzsche. Hamann to ovšem svému tribunálu usnadnil: tak jako se kvůli slabé, povrchní a osobně ironizující metakritice nedostal ke skutečné filosofické kritice Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, ačkoli k tomu měl po jejím vydání snad nejlepší předpoklady, nedostal se z týchž důvodů ani ke skutečné kritice osvícenství. Proto nezanechal „kritiku osvícenství“, dílo filosofa autonomně užívajícího svou rozumovou vložku, ale zbyl po něm obrázek „antiosvícence“, který Hamannovy ideje spíše karikuje.

39 K dispozici ho dostala rovněž carevna Kateřina II. Hamann k němu navíc napsal předmluvu, která kromě toho, že je asi jeho první publikací, Berensův záměr obhajovala.

SUMMARY

Archipelago-Metaphor in Philosophy and Philology by J. G. Hamann

The study addresses one aspect of the creative activity of the German philosopher J. G. Hamann, a direct predecessor of the *Sturm und Drang* movement and one of the first critics of Kant. This aspect is the incomprehensibility of his texts, a quality that, however, could almost be considered proverbial in the milieu of German philosophy. The author describes the basic characteristics that distinguish Hamann's texts and seeks the reasons why Hamann might have chosen this form of literary representation. It is important to note that Hamann himself left a clue, hiding under the metaphor of the archipelago, for the deciphering of his own incomprehensibility: an archipelago composed of a number of diminutive islets of understanding, between which the sea flows. If somebody wants to understand Hamann, he must "learn how to swim", but do so in the sense of Socrates' famous statement about Heraclitus and the "Delian diver". The conclusion of the study presents a hypothesis by which the author hopes to open a discussion both about the factual misunderstandings of Hamann's work, as well as about his Livonian conception of the Enlightenment.

Keywords: incomprehensibility, metaphor, *obscuritas*, meaning, Socrates, critique of the Enlightenment, metacritic

ZUSAMMENFASSUNG

Die Metapher des Archipels in der Philosophie und Philologie von J. G. Hamann

Die Studie ist einem Aspekt des Schaffens des deutschen Philosophen J. G. Hamann gewidmet, einem unmittelbaren Vorgänger des *Sturm und Drang* und einem der ersten Kritiker Immanuel Kants. Bei diesem Aspekt handelt es sich um die Unverständlichkeit seiner Texte, die insbesondere im deutschen Sprachraum nahezu sprichwörtlich ist. Der Autor beschreibt die Grundzüge von Hamanns Texten und sucht nach Gründen, warum Hamann gerade die Form der literarischen Darstellung wählte. Wichtig ist dabei die Tatsache, dass Hamann selbst einen Schlüssel zur Dechiffrierung der eigenen Unverständlichkeit hinterließ, der sich in der Metapher des Archipels verbirgt; damit ist eine Inselgruppe inmitten des Meeres gemeint, die sich aus einer Vielzahl von kleineren Inseln des Verstehens zusammensetzt. Für ein Verständnis Hamanns ist es notwendig, „schwimmen zu lernen“ – freilich im Sinne der bekannten Aussage Sokrates über Heraklit und den „delischen Taucher“. Zum Schluss der Studie wird eine Hypothese aufgestellt, mit der der Autor eine Diskussion über das tatsächliche Nichtverstehen Hamanns sowie über dessen livonische Auffassung von der Aufklärung eröffnen möchte.

Schlüsselwörter: Unverständlichkeit, Metapher, *obscuritas*, Bedeutung, Sokrates, Kritik der Aufklärung, Metakritik