

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski

## Myśli o *Myślach*...

Abstrakt: Przedmowę do *Myśli o filozofii dziejów* uznaje autorka za syntetyczny wywód, w którym Herder wyłożył cel swojej pracy. Była nim próba częściowego chociażby odsłonięcia planu, według którego Stwórca nakreślił drogę rozwojową świata i ludzkości. Autorka śledzi konsekwencje filozoficznych założeń Herdera, którego zdaniem uformowanie się zróżnicowanych kultur implikuje jednoczesne pytania o szczęście człowieka w kulturze i o możliwość zbudowania całościowej filozofii dziejów ludzkości. Herder ma świadomość, że stawia te pytania dzięki przynależności do wspólnoty intelektualnej, której istnienie daje mu możliwość opracowania całościowej filozofii dziejów, ale jednocześnie zastanawia się nad naturą i odmiennością tejże wspólnoty.

Słowa-klucze: Herder, boski plan, całościowa filozofia dziejów ludzkości

### Ziemia nasza jest gwiazdą wśród gwiazd

Miałam może pięć, może sześć lat, gdy mój ojciec podczas jakiegoś niedzielnego spaceru wygłosił coś na kształt pochwały słońca. Dzień był piękny, chyba wiosenny, sama przechadzka nadawała mu dodatkowego blasku. Sensu całości przemowy na pewno nie pojęłam, ale zapadły mi w pamięć słowa o dobroczynnym oddziaływaniu słońca, o wpływie słonecznego ciepła na wszystko, co żyje na naszej planecie, i o tym, że słońce to gwiazda, a wokół Słońca wiruje Ziemia. Po latach ślad podobnego ciągu skojarzeń odnalazłam u Herdera, który pierwszą księgę *Myśli o filozofii dziejów* rozpoczął rozdziałem *Ziemia nasza jest gwiazdą wśród gwiazd*, dowodząc:

Niewidzialnymi wiekiustymi węzłami jest ona związana z ich punktem centralnym, Słońcem, od którego otrzymuje światło, ciepło, życie i warunki rozwoju. Bez Słońca nie dałby się pomyśleć nasz system planetarny, podobnie jak nie ma koła bez punktu środkowego; dzięki niemu i dobroczynnym siłom przyciągania, w jakie wiekiusta istota wyposażyla zarówno Słońce, jak i wszelką materię, kształtują się w jego królestwie wedle prostych, pięknych i wspaniałych praw planety, które żwawo i bez przerwy obracają się wokół swych osi oraz dookoła wspólnego punktu środkowego w przestrzeniach pozostających w pewnym stosunku do ich wielkości i gęstości<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J.G. Herder, *Myśli z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Gałęcki, wstęp i kom. E. Adler, Warszawa 1862, s. 15.

Herder, prowadząc swój wywód zaledwie sto pięćdziesiąt lat po słynnym procesie Galileusza, odwoływał się do prawd podówczas już niemal powszechnie uznawanych<sup>2</sup>, ale nadal oficjalnie niezakceptowanych<sup>3</sup>: nie tylko twierdził, że Ziemia „jednak się kręci”, ale i wskazywał na jej zależność od innych ciał niebieskich. Oficjalna akceptacja systemu heliocentrycznego oznaczała podważenie statusu Ziemi jako centrum świata i jednocześnie otwarcie na teologiczno-filozoficzne konsekwencje takiej zgody.

Po kolejnych niespełna dwóch wiekach samo istnienie systemu heliocentrycznego było oczywistością, a wypowiedzi astronomów i filozofów na temat zależności życia na Ziemi od Słońca przybrały postać „słów skrzydlatych”. Posługując się nimi mój ojciec z pewnością nie nawiązywał do Herdera; równie nieświadomie stał się jego „rozmówcą”<sup>4</sup>, powtarzając dziecku elementy powszechnej w tamtym okresie wiedzy i przekazując pytania, na które mimo upływu czasu nie znaleziono odpowiedzi. Ale zdołał we mnie zaszczerpić ciekawość świata i potrzebę szukania zależności między różnymi zjawiskami.

## Koncepcja Boga i boskiego planu

W Weimarze 23 kwietnia 1784 roku ukończył Herder *Przedmowę do Myśli o filozofii dziejów*. Można ją uznać za swoiste *credo*, za syntetyczny wywód, w którym autor wyłożył ambitny cel swojej pracy. Była nim próba częściowego chociażby odślonięcia Planu, wedle którego Stwórca nakreślił drogę rozwojową świata i ludzkości, wytyczył szlak dziejów i umożliwił człowiekowi poznawanie Jego zamiarów. Jednakże narzucający się wniosek, że poznawanie jest odkrywaniem zamiarów Boga, wydaje się symplifikacją; Bóg Herdera nie jest Bogiem osobowym, przypominającym człowieka i tym samym podlegającym ograniczeniom, które towarzyszą każdej zamkniętej formie. Personalizować Go zatem nie należy, podobnie jak personifikacji nie powinna podlegać natura:

Niech zatem też nikt nie da się tym zwieść, że niekiedy w personifikujący sposób posługują się nazwą przyrody. Natura nie jest samodzielną istotą; lecz *Bóg jest wszystkim w swych dziełach*. Nie chciałem jednak tego wysoce świętego imienia, którego żadne wdzięczne stworzenie nie powinno wymawiać bez najgłębszej czci, przynajmniej nadużywać częstszym posługiwaniem się, przy jakim nie zawsze umiałbym nadać mu dosyć świętości. Dla kogo nazwa „przyroda” stała się wskutek niektórych pism naszej epoki pusta i płaska, niech zamiast niej pomyśli o *owej wszechmocnej sile, dobroci i mądrości* i w duszy swej nazwie niewidzialną istotę, której żadna ziemską mowa nazwać nie umie<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> O ile w pierwszym wydaniu *Nowych Aten* (1745) ks. Benedykt Chmielowski sugeruje, że takie twierdzenie jest *contra fidem*, o tyle w drugim (1754) uznaje je za prawdziwe, wskazując na rolę Kopernika w jego upowszechnieniu.

<sup>3</sup> Zakaz wydawania dzieł Kopernika został anulowany przez Kościół katolicki dopiero w roku 1822.

<sup>4</sup> J.G. Herder, *Myśli...*, s. 6.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

Teologia Herdera zdaje się zatem odwoływać w wyższym stopniu do *Metafizyki* Arystotelesa niż do późniejszych filozofów chrześcijańskich. Dla Stagiryty teologia była bowiem nauką o najwyższym Bycie, niekiedy utożsamianym z Pierwszym Poruszycielem<sup>6</sup>. Podobnie dla Herdera Bóg zdaje się Bytem *sine qua non*, Bytem sprawczym, bez którego istnienie innych bytów byłoby niemożliwe. Ale jednocześnie Bytem istniejącym w stworzonych przez siebie bytach i poprzez te byty. Jak twierdził Emil Adler, autor wstępu do polskiego przekładu *Myśli...*:

Protest przeciwko odrywaniu Boga od świata wynika z Herderowskiej monistycznej koncepcji świata, wielokrotnie deklarowanej w owym spinozjańskim *hen kai pan*<sup>7</sup> i ma tendencję zdecydowanie panteistyczną. W ten sposób Herder atakuje chrześcijańską ideę absolutnej niezależności Boga od świata, czyniąc to przez intramundalne związanie Boga ze światem i pozbawienie go tą drogą samodzielnego bytowania<sup>8</sup>.

Stanowisko Adlera nosi moim zdaniem cechy nadinterpretacji: Herder nie jest filozofem walczącym, nie wypowiada wojny teologom chrześcijańskim. Jego panteistyczne z ducha poszukiwanie Boga we wszystkim, co istnieje, nie ma celu instrumentalnego i nie zmierza do bezpośredniego atakowania kogokolwiek; jest raczej propozycją refleksji nad logicznym sensem uznanych i powszechnych dogmatów, wśród których dogmat Boga osobowego, a więc w pewien sposób ograniczonego własną osobą i własną osobowością zasługuje co najmniej na namysł<sup>9</sup>. Namysł ten nie musi jednak prowadzić do całkowitej negacji takiej idei; przyjmując istnienie boskiego planu, Herder w pewien sposób potwierdza koncepcję istnienia Kogoś, kto miałby takowy plan mieć, chociaż zarazem sugeruje, że ów plan rozpisany jest na części, że jest zarazem całością i rozłożoną na wszelkie jestestwa zdolnością do zaprogramowanego/zaplanowanego przez Boga wzrostu, rozwoju, rozmnażania i przekształcania. Wyraża się w dziedzicznym imperatywie przekazywania życia, w sile przetrwania i nieuniknionym kresie wszystkiego, co powstało. W warstwie retoryczno-opisowej sformułowania sugerujące osobowy charakter Boga stają się nieuniknione, bo wynikają z natury języka; Herder często się nimi posługuje, ale w warstwie retoryczno-perswazyjnej przeważają próby wskazania, że antropomorfizacja Stwórcy wynika tylko z niedoskonałości władz poznawczych człowieka. Bóg stworzył ludzi na „swoją obraz i podobieństwo”, ale prosta implikacja sugerująca, że tym samym jest swego rodzaju „nadczłowiekiem” obciążona jest błędem. Świat pochodzi od Boga, ale nie wszystko, co stworzone, ma świadomość stworzenia i Stworzyciela. Taką świadomością obdarzony jest przede wszystkim człowiek, który ze swojej zdolności do myśle-

<sup>6</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.

<sup>7</sup> W Grecji formuła ta brzmiała *hen to pan kai ta panta hen* — „jedność jest wszystkim, wszystko jest jednością”. Por. *Encyklopedia Gutenberga online*, <https://www.gutenberg.czyz.org/index.php?word=26265> (dostęp: 25.10.2019).

<sup>8</sup> E. Adler, *Idea człowieczeństwa w Myślach o filozofii dziejów*, [w:] J.G. Herder, *Myśli...*, s. XXII.

<sup>9</sup> Zob. Z. Zwoliński, *Herder i problem poznania*, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 109–111.

nia i wnioskowania uczynił narzędzie władzy nad innymi dziełami Boga. Nawet wiedza o nieuniknionym kresie każdego życia nie skłania go do rezygnacji z przeświadczenia o własnej wyjątkowości: „Dumny człowiek broni się przed tym, by ród ludzki uważać za takie stworzenie ziemskie jak mrówka i za coś, co jest wydane na łup wszystko niszczącego rozkładu. Czy jednak mimo to dzieje i doświadczenie nie narzucają mu tego obrazu?”<sup>10</sup>.

To ostatnie pytanie ma charakter zdecydowanie retoryczny: wydaje się oczywiste, że człowiek powinien wysnuć odpowiednie wnioski z przeszłości i obserwacji bieżącej. Jednak znajomość dziejów i prawda doświadczenia nie wystarczają, by umożliwić któremukolwiek z ludzi wgląd we wszystkie tajniki boskiego planu, by poznać ten plan w całości. Dla jednych ów brak wiedzy i pewności staje się źródłem nadziei i podstawą do przeświadczenia o wyjątkowej pozycji człowieka w świecie, dla innych sama taka wiedza jest, z pozoru przynajmniej, zbędna: „Któryż bowiem człowiek ogarnia myślą choćby tylko swój mały plan swego własnego życia? A mimo to widzi przecież tak daleko, jak widzieć powinien, i wie tyle, ile potrzeba, by kierować swymi krokami”<sup>11</sup>.

Poprzestawanie na możliwości bieżącego, skutecznego kierowania swoimi krokami oddala człowieka od myślenia perspektywicznego i ogranicza jego horyzonty poznawcze. Akceptując fragmentaryczność wiedzy o świecie, człowiek szuka usprawiedliwienia w tym, że idea całości jest swoistym konstruktem myślowym: „Co zostało na ziemi dokonane w całości? — pyta Herder — Co jest na niej całością?”<sup>12</sup>. Całość nie ma zatem w jego koncepcji statusu trwałości, to efekt procesu scalania, który — jak każdy proces — jest zmianą zachodzącą w czasie. Scalanie nie dzieje się samoistnie ani w sposób nieograniczony, jest raczej zadaniem, które podejmuje człowiek porządkujący świat. Ten, kto dostrzega, że nic na ziemi nie zostało „dokonane w całości” i nic na niej „nie jest całością”, może podjąć trud scalania rozproszonego. I to scalanie ma być przeciwwagą „wszystko niszczącego rozkładu”, którego obraz narzucają człowiekowi „dzieje i doświadczenie”.

Czy czasy nie zawierają w sobie tak, jak przestrzeń porządku? A jednak są one jak bliźnięta jednego Losu. Jedne pełne mądrości, drugie pełne pozornego nieporządku; a przecież człowiek jest po to stworzony, by szukał porządku, by ogarnął myślą pewien okres czasu, by potomność budowała na przeszłości: w tym celu posiada zdolność przypominania i pamięć. Ale czy to właśnie nadbudowywanie się jednych epok na drugich nie czyni z całości dziejów rodu ludzkiego jakiejś chaotycznej olbrzymiej budowli, w której jeden rozbiera to, co drugi złożył, z której zachowuje się to, co nigdy nie powinno być zbudowane, tak że po stuleciach wszystko staje się jednym wielkim rumowiskiem, na którym lękliwi ludzie mieszkają tym spokojniej, im bardziej jest ono kruche?<sup>13</sup>

<sup>10</sup> J.G. Herder, *Myśli...*, s. 8–9.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

## Budowanie ludzkiego świata

Scalanie na bieżąco tego, co postrzegane, umiejętność budowania całości z elementów rozproszonych i jakościowo różnych to przywilej człowieka obserwującego otaczający go świat. Człowiek posiadał też umiejętność jednoczenia tego, co minione, budowania konstrukcji historycznych, „nadbudowywania jednych epok na drugich”. Tym samym człowiek, rozumiany atrybutywnie, wyposażony we wszystkie najlepsze cechy człowieczeństwa ma zdolność obserwowania, interpretowania i poznawania świata, zdolność przenikania boskiego planu stworzenia, zdolność rozumienia, rozbudowywania oraz kontynuowania tego, co ważne, cenne i użyteczne.

Ale człowiek Herdera nie jest realnie istniejącym monolitem, jest raczej kategorią zbiorczą, pod którą skrywają się pojedynczy ludzie. Jedni z nich potrafią scalać fragmenty otaczającej ich rzeczywistości i postrzegać ją poprzez momentalne, większe lub mniejsze całości, a inni skupiają uwagę niemal wyłącznie na pojedynczych elementach. Ci, którzy są zdolni do zauważania związków między zjawiskami, widzą także zależności historyczne: między innymi dostrzegają, że „dzieje rodu ludzkiego” przypominają budowlę, „w której jeden rozbiera to, co drugi złożył, z której zachowuje się to, co nigdy nie powinno być zbudowane”. Pozostali „łękliwi ludzie” żyją na rumowisku przeszłości „tym spokojniej, im bardziej jest ono kruche”. Ten rozróżnienie między tradycją filozoficzną, rozważającą potencjał człowieka jako takiego, „człowieka w ogóle”, a rodzącą się w połowie XVIII wieku interpretacją antropologiczną, proponującą postrzeganie różnic między poszczególnymi ludźmi i ludami oraz wyciąganie wniosków z tego zróżnicowania, jest w *Myślach o filozofii dziejów* silnie obecny. Podejmując kwestię „filozofii dziejów”, Herder siłą rzeczy kładzie nacisk na procesy ogólne, posługuje się kategoriami zbiorczymi i pisząc o „człowieku”, ujmuje go ponadjednostkowo, jako „człowieka w ogóle”. Ale, co ciekawe, niemal od razu postrzega nieścisłość takiego rozumowania i wskazując na wyjątki od reguły, szuka sposobu na uwzględnienie tego, co szczegółowe i specyficzne. Jest rozdarty między wizją człowieka jako takiego a obrazem zagubionej we wszechświecie jednostki ludzkiej. Pragnie być wierny myśleniu o człowieku filozofów, ale nie może już zlekceważyć chociażby pism Monteskiusza, którego dzieło *O duchu praw (De l'esprit des lois)*, wydane po francusku w 1748 roku wyraźnie akcentowało różnice nie tylko między ludami Północy, Południa, Wschodu i Zachodu, ale też między tradycjami poszczególnych narodów<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Na dzieło Monteskiusza powołuje się Herder bezpośrednio, ubolewając przy okazji nad nadmiernie uogólnioną, bo ograniczoną do kilku typów praw wiedzę o sposobach „rządów na naszej kuli ziemskiej”. *Ibidem*, s. 425.

## Człowiek wobec boskiego planu

Herder zdaje się iść dalej: stawiając sobie za cel fragmentaryczną chociażby rekonstrukcję boskiego planu, wyraźnie pisze, że nie każdy jest nią zainteresowany lub z jakichś przyczyn nie jest zdolny do takiego zainteresowania: „Iluż jest takich, którzy dlatego, że nie widzą żadnego planu, wprost przeczą, by plan jakiś istniał, lub co najmniej myślą o nim z trwożliwym drżeniem i wątpiac wierzą, a wierząc wątpiac?”<sup>15</sup>. Przy czym ci, którzy „wątpiac wierzą, a wierząc wątpiac”, należąc do intelektualnych elit, zastanawiają się nad problemami, którym zwykły człowiek nie poświęca czasu. I to właśnie przede wszystkim myśliciele:

Bronią się całą mocą przed tym, by nie uważać rodu ludzkiego za mrowisko, w którym stopa silniejszego, będącego również jakąś monstualną mrówką, trątuje tysiące, niszczy tysiące wraz z ich małymi i wielkimi przedsięwzięciami, mrowisko, w którym dwaj najwięksi tyrani ziemi, przypadek i czas, ścierają całe to zbiorowisko bez śladu, pozostawiając wolne miejsce jakiemuś innemu skrzętnemu plemieniu, które później zostanie tak samo bez śladu usunięte<sup>16</sup>.

Temu metaforycznemu obrazowi zmagają o prymat między ludzkimi mrówkami, z których silniejsza zwycięża i niszczy słabszą wraz z jej pobratymcami, nie patronuje jednak wizja boskiego planu — towarzyszą mu za to „dwaj najwięksi tyrani ziemi, przypadek i czas”. Czas traktuje Herder jako wymiar. Dokonują się w nim zaplanowane przez Boga zmiany, których niepodobna uniknąć ani też nie można ich cofnąć; w tym sensie czas jest tyranem. Ale idea przypadku słabo koresponduje z ideą boskiego planu. Jeśli już, to należałoby szukać dla przypadku wykładni przedchrześcijańskiej, chociażby w deterministycznej koncepcji Demokryta uznającego przypadek za skrzyżowanie dwóch łańcuchów koniecznościowych. Przy czym wykładnia Abderyty, zgodnie z którą ciąg zdarzeń jest determinowany przyczynowo-skutkowo, ale jego krzyżowanie nie jest efektem działania celowego, też nakazuje odsuwać z pola interpretacji czynnik boskiej interwencji. Można go uwzględnić jedynie wówczas, gdy przyjmie się strategię punktów widzenia: nie znając boskiego planu, człowiek widzi przypadek tam, gdzie nie potrafi dostrzec ciągu zależności. W tym sensie przypadek jest nieprzewidywalny, wrogi i groźny, stanowi drugi obok czasu czynnik niwelujący skuteczność człowieczych zamierzeń. Próba zgłębienia jego istoty wikła ludzi myślących w sprzeczności, z których istnienia Herder zdaje sobie sprawę, chociaż nie zamierza ich katalogować. Poszukując filozofii dziejów ludzkości nie na drodze metafizycznych spekulacji, ale poprzez rozpoznawanie miejsca człowieka w szeroko rozumianej przyrodzie, poprzez czytanie „księgi natury” Herder składa hołd oświeceniowej wierze w rozum, który prowadzi człowieka w stronę Boga i religii:

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Szlak boży w przyrodzie, myśli, które Wiekuisty ukazał nam czynami swymi w swych dziełach — one są księgą świętą, której znaki sylabizowałem i sylabizować będę, wprawdzie nie jak uczeń, ale zawsze wiernie i gorliwie. [...] Wszędzie wiodła mnie ta wielka analogia z przyrodą ku prawdom religii, które z trudem tylko udało mi się stłumić, gdyż nie chciałem z góry z nich korzystać, lecz krok za krokiem kierować się tym tylko światłem, którego blaski z ukrytej w dziełach obecności Stwórcy zewsząd do mnie dochodzą<sup>17</sup>.

Filozof, przyznając się do dystansu wobec tradycji teologicznej, jest niezwykle konsekwentny w podążaniu drogą odnajdowania Boga w przyrodzie i potwierdzania prawd naukowych prawdami religijnymi. Ten ciąg wydaje się znamieny dla myśli racjonalistów z drugiej połowy XVIII wieku: wiedza ma być podstawą, punktem wyjścia do dalszych rozważań. Jeżeli wiedza o świecie wsparta na przesłankach naukowych prowadzi do uznania prawd metafizycznych, to przyjęcie istnienia boskiego planu nie jest sprzeczne z rozumem. Kierunek odwrotny, czyli scholastyczne z ducha próby naukowego potwierdzenia prawd religijnych, z natury swej apriorycznych i opartych na wierze, uznaje Herder za nieprzekonujące: jego zdaniem to wiara może, a nawet powinna być potwierdzona wiedzą, ale prawdy religijne nie wymagają naukowego uzasadnienia.

## Herdera kłopoty z kulturą

Uznanie prymatu przesłanek poznawczych nieuchronnie prowadzi myśl Herdera w kierunku poznawczego potencjału człowieka i w stronę namysłu nad tym, czego człowiek dokonał w toku swojego rozwoju. Problem ten zajmował go już wcześniej, w *Przedmowie do Myśli...* wspomina, że przed dziesięcioma laty wydał rozprawkę *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, której tytuł Jerzy Gałecki przetłumaczył jako *Jeszcze jedna filozofia historii powstania kultury ludzkiej*<sup>18</sup>. Wprowadzenie w tym miejscu pojęcia kultury ludzkiej oznacza przypisanie młodemu, bo niespełna trzydziestoletniemu Herderowi (1744–1803) świadomości, jakiej prawdopodobnie podówczas (w roku 1774) jeszcze nie miał. Natomiast posługiwanie się terminem *Bildung* sytuowało go wśród twórców niemieckiego Oświecenia. Niewątpliwie jednak w *Myślach...* słowem „kultura” Herder posługuje się już często i to w sposób sugerujący podejście — mówiąc językiem późniejszym — zarówno atrybutywne, jak i dystrybutywne, chociaż ujęcie dystrybutywne jest mu zdecydowanie bliższe. Tym samym wielorakie wątpliwości, jakie formułował pod adresem „kultury”, zdecydowanie wyprzedzały sposób rozumienia, który nieco od niego starszy (1732–1806) Johann

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>18</sup> Zob. najnowsze tłumaczenie: J.G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości*, przeł. T. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, wybór i oprac. T. Namowicz, Poznań 2001, s. 241–267. Tej rozprawy dotyczy zawarty w niniejszym tomie artykuł Małgorzaty Rygielskiej.

Christoph Adelung zaproponował w roku 1793 w „Gramatyczno-krytycznym słowniku dialektów górnoniemieckich”, formułując hasło „Kultura”:

Die Cultür, plur. inus. die Veredlung oder Verfeinerung der gesammten Geistes- und Leibeskräfte eines Menschen oder eines Volkes, so daß dieses Wort so wohl die Aufklärung, die Veredelung des Verstandes durch Befreyung von Vorurtheilen, als auch die Politur, die Veredlung und Verfeinerung der Sitten, unter sich begreift. Aus dem Latein. *Cultura* und Französ. *Culture*, welche zunächst den Feldbau bedeuten<sup>19</sup>.

Podsumowując skutki odzewu, jaki miała rozprawka *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Herder zauważa: „Stwierdziłem bowiem, że niektóre myśli mego dziełka przeszły — nawet bez powołania się na mnie — do innych książek, a zastosowano je w tak szerokim zakresie, o jakim nigdy nie myślałem”<sup>20</sup>. Odżegnuje się między innymi od zasadności wykorzystywania użytych przez siebie

niewielu alegorycznych wyrażen takich jak *wiek dziecięcy, młodzieńczy, męski i starczy* rodzaju ludzkiego, których kolejne następstwo zostało prześledzone i dało się prześledzić tylko w odniesieniu do nielicznych ludów na ziemi, by za pomocą kilku takich wyrażen wytyczyć gościniec, na którym można by pewnym krokiem wymierzyć choćby tylko *dzieje kultury*, nie mówiąc już o *filozofii całych dziejów ludzkości*<sup>21</sup>.

Osiemnastowieczny filozof upomina się zatem o językową precyzję filozoficznych wywodów, a przy okazji podważa sens formułowania sądów nadmiernie uogólniających: „Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok”<sup>22</sup>. Ale tym samym potwierdza, że takie rozumienie pojawiało się w dostępnych mu opracowaniach. Zresztą, jak wiadomo, sam często pisze o kulturze ludzkiej i kulturach poszczególnych narodów. W *Przedmowie* odnaleźć można wyraźną intencję polemiczną wobec używania słowa „kultura” w sensie wartościującym:

Któryż to naród na naszej ziemi nie posiada choćby jakiejś kultury? I jak bardzo ograniczałoby to plany Opatrzności, gdyby każda jednostka rodu ludzkiego stworzona była do tego, co *my* nazywamy kulturą, a często powinniśmy nazywać jedynie wydelikacną słabością?

Rozumienie pod pojęciem kultury między innymi uszlachetnienia i wydelikacenia obyczajów (*Veredlung und Verfeinerung der Sitten*) odnajdujemy potem *expressis verbis* w definicji Adelunga, który sugeruje ujęcie relatywnie szerokie, niemniej jednak — zgodnie z osiemnastowieczną ideą rozwoju i postępu — kładące nacisk na osłabianie reakcji instynktownych i wypracowywanie odpowiednich konwencji zachowań. Herderowska „wydelikacna słabość”, rozumiana jako celowe osłabianie mocy odruchów naturalistycznych w kontaktach społecznych, nie

<sup>19</sup> „Kultura, uszlachetnienie albo wysubtelnienie całości ducha i sił człowieka (pojedynczej jednostki) lub narodu, przy czym słowo to zawiera w sobie zarówno oświecenie, uszlachetnienie rozumu poprzez wyzwolenie od uprzedzeń, jak i ogładę, uszlachetnienie i wydelikacenie obyczajów. Z łaciny *Cultura* i francuskiego *Culture*, co oznaczało pierwotnie uprawę roli”. J.C. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, t. 1, Leipzig 1793, s. 1354–1355.

<sup>20</sup> J.G. Herder, *Myśli...*, s. 4.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

ma jednak zasięgu szerokiego na tyle, by uczynić z niej warunek *sine qua non* istnienia kultury. To, że niektórzy filozofowie jego czasów opowiadają się za taką koncepcją, nie jest przekonujące, gdyż „gdyby każda jednostka rodu ludzkiego stworzona była do tego, co *my* [filozofowie] nazywamy kulturą”, to byłoby to sprzeczne z planami Opatrzności. Albowiem w koncepcji Herdera kultura nie tylko jest tym, co wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń, ale ponadto każdą grupę ludzką wyróżnia inaczej i każdemu pojedynczemu człowiekowi pozwala w innym stopniu mieć w niej swój udział. Ograniczenie kultury do wybranych kategorii dokonań i wyjątkowych umiejętności jest nieuprawnione, nakazuje bowiem znaczną część społeczności sytuować poza jej obrębem w oparciu o arbitralny dobór kryteriów.

Jakże mało jest w kulturalnym narodzie jednostek kulturalnych? I na czym polega ta ich wyższość? W jakiej mierze przyczynia się ona do ich szczęśliwości — mianowicie do szczęścia poszczególnych ludzi? Mówić bowiem o szczęśliwości takich abstraktów, jak całe państwa, wtedy, gdy cierpią poszczególni obywatele, jest sprzecznością lub zwodniczym frazesem, który przy pierwszym spojrzeniu od razu takim się okaże<sup>23</sup>.

Pytanie o to, w jakiej mierze wyższość fundowana na ściśle określonych, ale arbitralnych kryteriach przyczynia się do indywidualnego szczęścia człowieka, może być rozumiane zarówno jako pytanie o szczęście ludzi kulturalnych, jak i tych, którzy za kulturalnych uznani być nie mogą.

## Kultura a szczęście

Samo istnienie tego podziału wyklucza, zdaniem Herdera, możliwość uprawnionego mówienia o szczęściu narodów lub państw. Tymczasem niemal wszystkie ważniejsze nurty filozofii osiemnastowiecznej, z utylizyzmem na czele, zawierały elementy eudajmonizmu, chociaż krytyczny stosunek do eudajmonizmu państwowego prezentował między innymi Immanuel Kant<sup>24</sup>. Pytanie o szczęście człowieka i ludzkości nurtowało filozofów od dawna. Niemniej po wystąpieniu J.J. Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750) na plan pierwszy wysunęła się inna kwestia: czy szczęście człowiekowi zapewnia życie zgodne z naturą, czy też przeciwnie — odejście od natury i budowanie kultury/cywilizacji jest w tej mierze ważniejsze. Odpowiedź Herdera była w pewnym stopniu zbudowana na sprzeciwie wobec tez rozprawy sławnego beneficjenta nagrody Akademii w Dijon, ale już koncepcja religii przyrodzonej, wyłożona w *Emilu* (1762), skierowała uwagę niemieckiego filozofa w stronę poszukiwania związków między religią i kulturą, gdyż wokół nich koncentrował swoje *Myśli o filozofii dziejów*.

Aby więc praca choć w pewnym stopniu zasługiwała na swój tytuł, trzeba było sięgnąć głębiej i znacznie rozszerzyć krąg myśli. Czym jest szczęśliwość ludzi i w jakiej mierze istnieje ona na naszej ziemi? Czy wobec wielkiej różnorodności wszystkich zamieszkujących ziemię istot, a zwłaszcza ludzi, występuje ona wszędzie, w każdym ustroju, w każdym klimacie, mimo

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> S. Molęda, *Kantowska krytyka eudajmonizmu państwowego*, <https://histmag.org/Kantowska-krytyka-eudajmonizmu-panstwowego-3091> (dostęp: 30.10.2019).

wszystkich przewrotów, jakim podlegają warunki, pokolenia i epoki? Czy istnieje jakaś wspólna miara dla tych rozmaitych sytuacji i czy Opatrzność uważała za swój główny cel to, by jej stworzenia czuły się dobrze we wszystkich tych sytuacjach? Wszystkie te zagadnienia należało zbadać. Trzeba było je prześledzić i rozważyć w całym niepowstrzymanym biegu epok i ustrojów, zanim można było wysnuć ogólny wniosek dotyczący całej ludzkości. Bardzo rozległe pole należało zbadać i bardzo głęboko trzeba było się dokopywać. Przeczytałem mniej więcej wszystko, co o tym napisano; już od młodych lat każda nowa książka o dziejach ludzkości, w której spodziewałem się znaleźć przyczynki do mego wielkiego zadania, była dla mnie jakby niezłomnym skarbem. Cieszył mnie postęp dokonywany w ostatnich latach przez filozofię dziejów i korzystałem z każdej pomocy, jaką szczęśliwy los mi nadarzył<sup>25</sup>.

Bardzo wyraźny przyrost prac naukowych, podejmujących problem w skrócie nazywany w XVIII i XIX wieku filozofią dziejów, był efektem radykalnej zmiany filozofii nauki. Przyzwolenie na większą otwartość i swobodę myślenia związane było między innymi z kryzysem scholastyki, ze wzrastającym zaufaniem do paradygmatu kartezjańskiego i imperatywem budowania nowoczesnej wiedzy na przesłankach racjonalnych oraz efektach badań empirycznych.

## Koncepcja filozofii dziejów ludzkości

Wpisując się w ten nowy model myślenia, Herder postawił przed sobą ambitne zadanie sformułowania filozofii dziejów ludzkości:

*sকoro wszystko na świecie posiada swą filozofię i naukę, czyż nie powinno posiadać filozofii i nauki również to, co nas najbliższej obchodzi, a mianowicie dzieje ludzkości wzięte jako całość?* Na myśl tę naprowadzało mnie wszystko: metafizyka i etyka, fizyka i historia naturalna, a najbardziej wreszcie religia. Bóg, który wszystko w przyrodzie uporządkował wedle miary, liczby i wagi, który stosownie do tego ustanowił istotę wszystkich rzeczy, ich postać i wzajemne związki, ich bieg i trwanie, tak iż począwszy od wielkiego gmachu świata aż do drobnego pyłku, od siły utrzymującej Ziemię i Słońca aż do nici pajęczej, panuje jedna tylko mądrość, dobroć i potęga; On, który również w ciele ludzkim i w siłach duszy ludzkiej wszystko tak cudownie i bosko obmyślił, gdy ośmielamy się choćby z daleka iść za myślą *Mądrości Najwyższej*, gubimy się w jej przepastnej głębi — jakżeż to, mówiłem sobie, ten Bóg miałby przy określaniu i urządzaniu całego ludzkiego rodu poniechać swej mądrości i nie kierować się żadnym planem?<sup>26</sup>

Za dzieło Boże i element boskiego planu uznaje więc Herder niepojętą dla człowieka doskonałą organizację świata, której częścią jest doskonała organizacja świata ludzkiego, oparta na człowieczym ciele i umyśle. Właśnie ten potencjał, wrodzony, a zarazem zdolny do rozwoju i wzrostu, potencjał jednostkowy i zbiorowy staje się dla niego zasadniczym przedmiotem zadziwienia, namysłu i interpretacji. Herder jest świadom tego, że drogi jego myślowych poszukiwań, podobnie jak i charakter odpowiedzi udzielanych na fundamentalne pytania, nie mają rangi roz-

<sup>25</sup> J.G. Herder, *Myśli...*, s. 4–5.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 7–8.

strzygnięć ostatecznych, że są subiektywne i ograniczone jego osobistymi możliwościami. Podejmując ogromny wysiłek poznawczy, świadomy relatywności wyników własnego poznania

[...] liczy także (cóż innego bowiem mogłoby go skusić do tego, by stać się autorem i spowiadać się przed nieokrzesanym tłumem ze spraw swego serca) na niektóre, nieliczne może jednostki o takim samym jak on usposobieniu ducha, dla których w labiryncie ich życia te same lub podobne myśli nabrały wartości. Z nimi to prowadzi rozmowę, chociaż rozmówcy się wzajemnie nie widzą, im zwierza się z tego, co czuje, podobnie jak od nich — jeśli udało się im zejść dalek — oczekuje doskonalszych myśli i pouczeń<sup>27</sup>.

## Idea wspólnoty intelektualnej

Tym samym Herder buduje wizję wspólnoty intelektualnej, opartej na podobnych doświadczeniach, lekturach i przemyśleniach, wspólnoty, której pojawienie się jest dowodem na pogłębiające się zróżnicowanie ludzkości, popadającej w zależność wobec swoich własnych wynalazków. Można tu upatrywać zbieżności z przemyśleniami Rousseau, który zakładał, że powstanie narzędzi żelaznych stało się przyczyną nierówności między ludźmi. Można też domniemywać, że w propozycji Herdera pojawia się idea różnicowania ludzi i ludów na podstawie wytwarzanych przez nich ekstensji. Ludzkie wynalazki cechuje bowiem znamienna ambiwalencja: to, co wytworzone w dobrej wierze, może być wykorzystane przeciwko człowiekowi i na odwrót. Dotyczy to także wynalazku pisma i druku:

To niewidzialne obcowanie duchów i serc stanowi jedyne i największe dobrodziejstwo sztuki drukarskiej, która poza tym przyniosła narodom uprawiającym literaturę tyleż szkody, co pożytku. Autor snuł swoje rozważania z myślą o kręgu ludzi, którzy naprawdę interesują się tym, o czym pisał, i których chciał pobudzić do wystąpienia z własnymi, lepszymi koncepcjami na ten temat<sup>28</sup>.

To wyznanie jest wyzwaniem. Podejmując je dzisiaj, mamy szansę sprawdzić, w jakim stopniu Herder wyprzedzał swój czas, w jakim zakresie jego sugestie okazały się inspirujące dla kolejnych myślicieli i w jakim aktualna jest konstatacja sprzed dwustu pięćdziesięciu lat: „Stwierdziłem bowiem, że niektóre myśli mego dziełka przeszły — nawet bez powołania się na mnie — do innych książek, a zastosowano je w tak szerokim zakresie, o jakim nigdy nie myślałem”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 5–6.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 4. Jest to nawiązanie do: J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*

## Thoughts about the *Outlines*...

### Abstract

The author considers the preface to the *Outlines of a Philosophy of the History of Man* to be a synthetic argument in which Herder set out the purpose of his work. It was an attempt to, at least partially, reveal the plan according to which the Creator outlined the development path for the world and humanity. The author traces the consequences of Herder's philosophical assumptions, according to which the formation of diverse cultures implies simultaneous questions about human happiness in culture and the possibility of building a comprehensive philosophy of human history. Herder is aware that he poses these questions because he belongs to an intellectual community, the existence of which gives him the opportunity to develop a comprehensive philosophy of history, but at the same time reflects on the nature and otherness of this community.

Keywords: Herder, creation plan, comprehensive philosophy of human history

### Bibliografia

- Adler E., *Idea człowieczeństwa w Myślach z filozofii dziejów*, [w:] J.G. Herder, *Myśli z filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, wstęp i kom. opatrzył E. Adler, t. 1, Warszawa 1862.
- Adelung J.C., *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, t. 1, Leipzig 1793.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny, czyli akademia scyencyi wszelkiej pełna...*, cz. 1, Lwów 1745; drugi suplement [cz. 4] Lwów 1754.
- Encyklopedia Gutenberga online*, <https://www.gutenberg.czyz.org/index.php?word=26265> (dostęp: 25.10.2019).
- Herder J.G., *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości*, przeł. T. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, red. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Herder J.G., *Myśli z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. Jerzy Gałecki, wstęp i kom. E. Adler, Warszawa 1962.
- Molęda S., *Kantowska krytyka eudajmonizmu państwowego*, <https://histmag.org/Kantowska-krytyka-eudajmonizmu-panstwowego-3091> (dostęp: 30.10.2019).
- Zwoliński Z., *Herder i problem poznania*, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004.

\* \* \*

Ewa Kosowska — prof. dr hab., filolog i kulturoznawca, członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2013–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się problemami teorii i historii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości wykorzystywania tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Opublikowała między innymi: *Postać literacka jako tekst kultury* (1990), *Negocjacje i kompromisy* (2002), *Antropologia literatury* (2003), *Stąd do Teksasu* (2006), *Eurosarmata* (2013). Współredagowała prace zbiorowe: *Antropologia kultury — antropologia literatury* (2005), *Antropologia kultury — antropologia literatury. Na tropach koligacji* (2007), *Wstyd w kulturze* (1998; 2008), *O wątpieniu* (2015), *Nauczyciel akademicki — etos i warsztat* (2016), *Człowiek w sytuacji — nie tylko z perspektywy psychologa. Studia inspirowane teorią Tadeusza Tomaszewskiego* (2018), *Miłośnicy Melpomeny. Kartki z dziejów Towarzystwa Kultury Teatralnej w Katowicach* (2019), *Prawda i fałsz w nauce i sztuce* (2020), *Truth and Falsehood in Science and the Arts* (2020).

ewa.kosowska@us.edu.pl