

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski

Apologia tolerancji. Uwagi Herdera o europocentryzmie

Abstrakt: Autorka porządkuje zawarte w dziele Herdera przemyślenia na temat kultur europejskich i pozaeuropejskich. Zdaniem filozofa w boskim planie stworzenia kluczową rolę odgrywa człowiek wyposażony w wolną wolę, zdolny do samodzielnego działania i przekazywania swoich doświadczeń następnym pokoleniom. Dlatego dzieje człowieka są zdeterminowane przez wychowanie i tradycję, różne w poszczególnych częściach świata. W procesie hominizacji ogromne znaczenie miała mowa artykułowana, umożliwiająca socjalizację i kulturalizację w każdych warunkach. Jednak pojawienie się pisma uprzywilejowało niektóre kultury i dało początek cywilizacji. Europejczycy, mogący korzystać z cudzych doświadczeń utrwalonych na piśmie, szybciej zdobywali wiedzę i uznali to za podstawę własnej wyższości. Ale jednostka pozbawiona wsparcia cywilizacji nadal jest bezbronna wobec wyzwań natury. Dlatego Herder postuluje szacunek dla wszystkich kultur. Jego apologia tolerancji wyprzedza dwudziestowieczny, antropologiczny postulat relatywizmu kulturowego.

Słowa-klucze: Herder, kultura, cywilizacja, relatywizm kulturowy

Idea boskiego planu

Bardzo trudno zastosować wobec *Myśli o filozofii dziejów*¹ Herdera linearną normę lektury. I to nie tylko dlatego, że polska wersja tytułu tego dzieła sugerować może właściwe myślom rozproszenie, przeskoki, swobodę asocjacji. Oryginalne tytułowe *Ideen*² zakładają prezentację koncepcji, a przynajmniej skojarzeń już względnie uporządkowanych w stosunku do *Denken*, implikują świadomy wybór *Ideen* ograniczonych zastanymi konwencjami filozoficznymi, które autor wykorzystuje do interpretacji dziejów ludzkości, przy czym nie o sam porządek dziejów tu chodzi, ale o próbę zrozumienia tego porządku. Podstawowa prze-

¹ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, wstęp i kom. E. Adler, t. 1–2, Warszawa 1962.

² J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Leipzig 1784–1791.

słanka Herderowskiego myślenia odsyła do idei planu boskiego, który poprzedzał stworzenie i który zawiera się we wszystkim, co stworzone. Człowiek jest częścią tego planu³, pierwotnie należy przede wszystkim do natury, ale wyposażony w rozum i wolną wolę zaczyna względnie samodzielnie kierować swoim losem i budować własną historię. Jednak

Czy możemy, oglądając okręt zaprzeczyć, że powstał z zamiaru budowniczego? A czy ktoś, kto porównuje kunsztowną strukturę naszej natury z nadającymi się do zamieszkania klimatami, zdoła oprzeć się myśli, że również z uwagi na duchowe wychowanie klimatyczna różnorodność różnorodnych ludzi była celem stworzenia? Skoro jednak sama siedziba nie stanowi jeszcze wszystkiego, gdyż do tego, żeby nas uczyć, przyzwyczajać, kształcić, trzeba istot żyjących i podobnych do nas, to sądzę, że wychowanie rodu ludzkiego i filozofia jego dziejów są czymś, co istnieje tak pewnie, jak prawdą jest, że istnieje ludzkość, tj. współdziałanie jednostek, które uczyniło nas ludźmi⁴.

Polskie tłumaczenie zdaje się sugerować, że ludzkość nie oznacza tu jedynie zbioru ludzi, ale także cechy tego zbioru. Jest rzeczownikiem odprzymiotnikowym, pochodzącym od „ludzki”, przy czym ludzki nie w znaczeniu dzierżawczym: czyj?, do kogo należący?, ale opisowym: jaki? — wskazującym na przymioty człowieka. Frazę *Geschichte der Menschheit* należałoby zatem rozumieć raczej jako dzieje ucłowieczania/człowieczeństwa niż historię ludzkości⁵. W staropolszczyźnie określenie „ludzki pan” sugerowało wrażliwość na innych, wyrozumiałość, skłonność do współdziałania, czyli właśnie zbiór cech, „które uczyniły nas ludźmi”. Ślad tego sensu odnajdujemy w określeniu „prawdziwy człowiek”, a więc ten, który w najwyższym stopniu zbliża się do ideału i może nie tyle repektuje Kantowski imperatyw kategoryczny⁶, ile wskazanie obecne w Ewangelii św. Mateusza: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12)⁷.

³ Zob. między innymi uwagi Gilberta Merlio, który pisał: „Przed skrajnym relatywizmem i cynizmem Spenglera chroniła Herdera jego wiara w plan wychowawczy, który Bóg chce urzeczywistnić w człowieku. Bez niego ród ludzki jest niczym »mrowisko, w którym stopa silniejszego, będącego również jakąś monstrualną mrówką, tratuje tysiące«, Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu, przeł. W. Dąbrowski, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 296. Cytat wewnętrzny: J.G. Herder, *Myśli...*, t. 1, s. 8.

⁴ J.G. Herder, *Myśli...*, t. 1, s. 386–387.

⁵ Zob. uwagi Honoraty Jakuszkó: „Herder swoje najważniejsze zadanie życiowe rozumiał jako pobudzanie własnych słuchaczy i czytelników do aktywnego kształtowania człowieczeństwa (*Humanität, Menschheit, Menschlichkeit*) w sobie samych” (*Religia człowieczeństwa w pismach Johanna Gottfrieda Herdera*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 467).

⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 32.

⁷ Bezpośrednie odwołanie do tego fragmentu Ewangelii według św. Mateusza odnajdujemy w *Myślach...* Zob. *ibidem*, s. 182.

Znaczenie tradycji i wychowania

Zasady tej filozofii stają się też dla nas od razu oczywiste, proste i niezaprzeczone jak sama historia naturalna człowieka; zasady te to *tradycja* i *siły organiczne*. Wszelkie wychowanie dokonać się może tylko przez naśladowanie i ćwiczenie, a więc przez przechodzenie na kopię cech przysługujących wzorowi; a czyż może istnieć trafniejsza nazwa dla tego procesu niż tradycja?⁸

Zdefiniowanie tradycji jako procesu „przechodzenia na kopię cech przysługujących wzorowi” wydaje się pewnym uproszczeniem; nie każde naśladowanie odbieramy jako tradycję. Przeciwnie, Herderowską definicję dzisiaj należałoby odnosić raczej do sezonowej mody, co sugerowałoby odmienny status naśladowania synchronicznego i diachronicznego. Nie wszystko, co z jakichś przyczyn jest naśladowane tu i teraz, musi być naśladowane także przez kolejne pokolenia. Żeby uzyskać efekt postfiguracji⁹ niezbędny jest element ciągłości oraz przymusu, będącego nieredukowalną cechą wychowania rozumianego jako świadome kształtowanie i przystosowywanie każdego kolejnego człowieka do istniejącego uprzednio, określonego i respektowanego wzoru. W tym miejscu koncepcja Herdera odbiega od wolnościowej wizji J.J. Rousseau; oczekiwanie na to, że młody człowiek sam dojrzeje do zrozumienia reguł społecznych może trwać bardzo długo. Dlatego tak ważne jest wychowanie (*Bildung*), programowo zapoznające młodych z wzorami składającymi się na godną kontynuacji tradycję. „Naśladowający musi jednak posiadać siły, aby wchłonąć w siebie to, co zostaje mu udzielone i może być udzielone, aby przeistoczyć to wszystko we własną naturę, tak jak to czyni z pokarmem, dzięki któremu żyje”¹⁰. Herder ustala w tym miejscu zasady transmisji międzypokoleniowej: ten, kto już wie i potrafi, przekazuje swoją wiedzę i umiejętności następcom, ci jednak muszą chcieć i mieć możliwość przejścia tego legatu. Odnajdujemy w tym miejscu ślad wyrabiania w człowieku trwałej dyspozycji, o jakiej pisał Arystoteles. Herder jednak, traktując proces wychowania jako analogiczny do procesu wzrostu i biologicznego rozwoju, buduje koncepcję swoistego metabolizmu kulturowego: tak jak nie każdy jest w stanie przyswoić otrzymywany pokarm organiczny, tak i nie wszyscy z rozmaitych przyczyn przyswoić potrafią podawany im pokarm duchowy:

Wychowanie rodu ludzkiego staje się tym samym genetyczne i organiczne jeszcze w innym sensie: genetyczne przez udzielanie, a organiczne przez przyjmowanie i zastosowanie tego, co zostało udzielone. Jest rzeczą obojętną, czy tym drugim narodzinom człowieka, ciągnącym się przez całe jego życie, nadamy zaczerpniętą z uprawy ziemi nazwę *kultury*, czy zaczerpniętą z obrazu światła nazwę *oświecenia*, gdyż nazwę możemy sobie wybrać dowolną, z tym tylko, że ogniwa łańcucha kultury i oświecenia obejmują całą ziemię¹¹.

⁸ *Ibidem*, s. 387.

⁹ Zob. M. Mead, *Kultura i tożsamość: studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówna, wstęp W. Adamski, Warszawa 1978.

¹⁰ J.G. Herder, *Myśli...*, s. 387.

¹¹ *Ibidem*, s. 388.

Różnice między kulturami — geneza europocentryzmu

Sformułowana tu *expressis verbis* teza o tym, że „ogniwa łańcucha kultury i oświecenia obejmują całą ziemię” nie tylko leży u podstaw atrybutywnego rozumienia kultury, ale i jest zaczątkiem relatywizmu kulturowego. Nie ma społeczeństwa ludzkiego, które nie wytworzyłoby jakiejś kultury, chociaż nie ulega wątpliwości, że są to kultury bardzo różne. Uwzględnienie i tolerowanie tych różnic, akceptowanie ich jest obowiązkiem człowieka oświeconego, który powinien mieć wiedzę niezbędną do zrozumienia, że

Kalifornijczyk i mieszkaniec Ziemi Ognistej nauczyli się sporządzania oraz używania łuku i strzał; posiadają swój język i pojęcia, umiejętności i sztuki, których nauczyli się tak samo, jak myśmy uczyli się swoich; w tym sensie stali się oni rzeczywiście kulturalni i oświeceni, choć stopień ich kultury i oświecenia jest bardzo niski. Różnica między ludami oświeconymi i nieoświeconymi, kulturalnymi i niekulturalnymi nie jest więc różnicą gatunku, ale stopnia¹².

To niezwykle ważne stwierdzenie wskazuje jednocześnie na semantyczną ambiwalencję: wszystkie ludy są z natury rzeczy „kulturalne i oświecone”, aczkolwiek stopień rozwoju niektórych bywa uznawany za niewystarczający. Sformułowanie takiej oceny jest jednak efektem spojrzenia na kultury pozaeuropejskie z perspektywy wobec nich zewnętrznej, a więc z perspektywy beneficjentów kultury, która rozwijana była w odmiennych, zapewne korzystniejszych warunkach. Nietolerancja wobec tych, którym się nie powiodło lub powiodło inaczej, jest bezzasadna, a uznawanie za kulturę wyłącznie takiego jej modelu, który wypracowano w Europie — błędne.

Jeżeli za podstawę weźmiemy pojęcie europejskiej kultury, to kulturę znajdziemy oczywiście tylko w Europie; jeżeli dodatkowo wprowadzimy jeszcze dowolnie różnicę między kulturą a oświeceniem — z których żadne, o ile jest czymś rzetelnym, nie może istnieć bez drugiego — to oddalimy się jeszcze bardziej w krainę obłoków. Jeżeli jednak pozostaniemy na ziemi i w najszerszym zakresie przyjrzymy się temu, co sama przyroda, która musi najlepiej znać cel i charakter swych stworzeń, ukazuje nam wyraźnie jako kulturę ludzką, to nie jest tym nic innego, jak tylko *tradycja wychowania człowieka w kierunku jakiegokolwiek postaci szczęśliwości ludzkiej i ludzkiego trybu życia*¹³.

Tradycja oznacza tu odwieczną i powszechną zasadę przygotowywania do życia nowego pokolenia. Przygotowanie to musi uwzględniać dwa aspekty: właściwy człowiekowi styl życia oraz próbę zapewnienia mu zadowolenia.

Tradycja ta jest tak powszechna jak ród ludzki, a wśród dzikich działa ona nawet często najintensywniej, choć tylko w jakimś ciałniejszym kręgu. Jeżeli człowiek żyje między ludźmi, nie może uciec przed tą kształtującą czy zniekształcającą kulturą: tradycja narzuca mu się, formując

¹² *Ibidem*, s. 387–388.

¹³ *Ibidem*, s. 388.

jego umysł i kształtując jego członki. Zależnie od tego, jaką jest ta tradycja i jak członki te dają się kształtować, takim *staje się* człowiek, tak zostaje ukształtowany¹⁴.

Rola socjalizacji i kulturalizacji

Nie wystarczy zatem urodzić się człowiekiem, trzeba się nim stać w procesie socjalizacji i kulturalizacji. Herder nie używa żadnego z tych pojęć, ale jeśli przyjmiemy, że socjalizacja oznacza nie tylko przygotowanie do życia w danym społeczeństwie, ale także porozumienie, komunikowanie oraz kształtowanie i przekształcanie relacji między ludźmi, natomiast kulturalizacja to adaptowanie jednostki do specyficznych reguł i wartości obowiązujących w danej kulturze, wówczas możemy w zacytowanym fragmencie odnaleźć zbieżne z tymi pojęciami sensory. Od specyfiki danej kultury oraz typu przekazu kulturowego, a także od adaptacyjnych możliwości jednostki zależy indywidualny wynik wychowania.

Znaczenie mowy w procesie hominizacji

Treści właściwe danej kulturze mogą być przekazywane kolejnym pokoleniom jedynie dlatego, że człowiek wyposażony jest w tak niezwykle przydatne narzędzie, jakim jest mowa. Mowa to dla Herdera atrybut człowieka jako takiego, cecha dystynktywna wyróżniająca ludzi spośród innych istot żywych¹⁵ a zarazem zrównująca ich w obrębie tego, co człowiecze: „Czcijmy więc — nawołuje filozof — dobrotliwą Opatrzność, która za pośrednictwem języka, tego niedoskonałego wprawdzie, ale powszechnego środka bardziej zrównała wewnątrz ludzi, niż ukazuje to ich zewnętrzną postać”¹⁶.

Zróżnicowaniu zewnętrznemu poświęcił filozof rozważania zawarte w księdze VI; mogą one z powodzeniem patronować nowoczesnej antropologii fizycznej. Mając świadomość powierzchownych odmienności, uznaje Herder zdolność do porozumiewania się za pomocą mowy artykułowanej za cechę upodobniającą człowieka do człowieka. Nie istnieją społeczności ludzkie, w których nie byłoby tradycji, mowy i racjonalnych zachowań. „Wszyscy dochodzimy do rozumu tylko dzięki mowie, a do mowy dzięki tradycji, dzięki wierze w słowa przodków”¹⁷. W tej krótkiej frazie ukryta została istotna teza, wyprzedzająca znacznie późniejsze ustalenia ewolucjonistów, bo zakładająca, że pojawienie się języka artykuło-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin 1772; *idem*, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Placzkowska, [w:] *idem*, *Wybór pism*, Wrocław 1987, s. 59–175.

¹⁶ J. G. Herder, *Mysli...*, s. 402–403.

¹⁷ *Ibidem*, s. 403.

wanego było nie pierwotnym, a kolejnym etapem hominizacji. Herder sugeruje, że tradycja mogła początkowo opierać się głównie na naśladownictwie i komunikacji bezsłownej. Mowa artykułowana pojawiła się później i została wykorzystana do przekazu najważniejszych doświadczeń, składających się na tradycję kulturową nowego typu. Opierała się ona na wierze w słowa przodków, przy czym właśnie słowa, mające w swej istocie wymiar symboliczny w stosunku do konkretnych desygnatów, umożliwić miały narodziny myślenia racjonalnego. Racjonalnego — to jeszcze nie znaczy, że zawsze samodzielnie. Pojawianie się w toku dziejów kolejnych elementów rozmaicie wykorzystujących potencjał człowieka i różnicujących kultury sprawiało, że większość pojedynczych ludzi zaczęła wybierać styl życia wymagający najmniejszego wysiłku. Uzyskane dzięki „wyuczonej mowie” nowe narzędzie do kształtowania i porządkowania myśli jest wykorzystywane jedynie przez nielicznych: „Wszyscy, którzy posługują się jakąś wyuczoną mową, chodzą jakby w jakimś śnie rozumu, myślą rozumem innych, a mądrzy są tylko naśladowując, bo czyż ten, który posługuje się sztuką innych artystów, sam jest artystą?”¹⁸. Prawdziwy, „właściwy” człowiek to ten,

w którego duszy rodzą się własne myśli i same kształtują sobie ciało, ten, który widzi nie tylko oczyma, ale i duchem, który nadaje nazwy nie językiem, lecz duszą, ten, któremu udaje się podслуchać przyrodę tam, gdzie ona tworzy, wysledzić nowe cechy jej działania i zastosować je za pomocą kunsztownych narzędzi do ludzkich celów¹⁹.

Według Herdera rozum jest dzieckiem mowy, ale jednocześnie uważa on, że „nikt, kto zna choćby tylko dwa języki, nie uwierzy, że zachodzi istotny związek między mową a myślami, nie mówiąc już o związku z rzeczami”²⁰. To nie tylko znamienita antycypacja Mickiewiczowskiej frazy „Język łamie się w myślach, a głos myślom kłamie”, czy intencji Słowackiego („Chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”); to przede wszystkim efekt dostrzeżenia w języku wyrafinowanego narzędzia służącego porządkowaniu treści pojawiających się w umyśle. Opisując istotę mowy Herder jeszcze raz podkreśla: „Żadna mowa ludzka nie wyraża rzeczy, tylko nazwy, toteż żaden rozum ludzki nie poznaje rzeczy, tylko ich cechy, które oznacza za pomocą słów”²¹. Jest to spostrzeżenie istotne z punktu widzenia dziejów językoznawstwa, praktycznie antycypujące znacznie późniejsze ustalenia poczynione przez Ferdinanda de Saussure’a²² i Richarda Rorty’ego²³. Jednakże fakt, że niepodobna w języku

¹⁸ *Ibidem*, s. 409.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 399.

²¹ *Ibidem*, s. 398.

²² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przypisy K. Polański, Warszawa 2007. Zob. także tezy dotyczące relatywizmu językowego w B.L. Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. T. Hołówa, Warszawa 2002.

²³ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, t. 1, s. 32 n.; *idem*, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2013.

mówić o rzeczywistości pozajęzykowej, a co najwyżej można za pomocą nazw charakteryzować postrzegane obiekty, uznaje Herder za „stwierdzenie upokarzające, zakreślające dziejom naszego intelektu ciasne granice i nadające im nieistotną postać. Cała nasza metafizyka jest właśnie metafizyką, tj. oderwanym, uporządkowanym rejestrem nazw dotyczących czegoś, co jest poza obserwacjami doświadczenia”²⁴.

Mowa i pismo

Konieczność zamykania bogatych doświadczeń w ciasnych ramach języka jest spostrzeżeniem otwierającym filozofię nowoczesną na nowe wyzwania, a zarazem wskazującym konsekwencje zaobserwowanego dylematu: mowa jest najlepszym narzędziem, jakie człowiek ma do dyspozycji, ale tylko narzędziem, które ma swoje nieredukowalne ograniczenia. Herder wspomina o nich bardzo ogólnie, ale jego uwagi są nadal ważne z punktu widzenia filozofii języka. Ta jednak jest nauką, możliwą — jak wszystkie nauki — do rozwijania dopiero na kolejnym etapie rozwoju człowieka, czyli na etapie opanowania pisma. W przeciwieństwie do mowy pismo nie jest nieredukowalnym atrybutem człowieka, jest jego stosunkowo nowym wynalazkiem, który wraz ze swoim pojawieniem się rozpoczął proces wzmożonej dyferencjacji ludów.

Skoro tylko człowiek — obojętnie jak sprawił to Bóg lub geniusz — poszedł drogą ujmowania rzeczy poprzez jej cechy i zastępowania odkrytych cech przypadkowymi znakami [podkr. — E.K.], tzn. kiedy w swych najdrobniejszych choćby zaczątkach rozpoczęła się mowa rozumu, człowiek znalazł się natychmiast na szlaku wiodącym do wszystkich nauk i sztuk²⁵.

Tezę o arbitralności znaku językowego — przypisywaną de Saussure’owi — można więc odnaleźć w myśli półtora wieku wcześniejszej. Ale w tym fragmencie Herder płynnie przechodzi od koncepcji „ujmowania rzeczy poprzez jej cechy” (dobierane arbitralnie i arbitralnie nazywane) do koncepcji „zastępowania odkrytych cech przypadkowymi znakami”. Mamy zatem do czynienia także z arbitralnością pisma, a więc ze zjawiskiem, które każe przypisywać rzeczom rysunkowe symbole bądź określonym dźwiękom określone formy graficzne. Tym samym pismo staje się nowym, znacznie bardziej wyspecjalizowanym narzędziem, które Herder nazywa „tradycją tradycji”, „tradycją kunsztowną”, czyli przekazywaniem przekazanego, utrwalaniem i unieruchamianiem tego, co zostało uznane za ważne i powiedziane.

Podczas gdy język jest środkiem *człowieczego* kształtowania rodu ludzkiego, pismo jest środkiem jego *naukowego kształtowania*. Wszystkie narody, które znajdowały się poza zasięgiem tej

²⁴ J.G. Herder, *Myśli...*, s. 398.

²⁵ *Ibidem*, s. 407.

kunstownej tradycji, pozostały według naszych pojęć niekulturalne, te zaś które choć w niedoskonały sposób w niej uczestniczyły, doszły do wysokiego poziomu uwieczniania rozumu i praw w znakach pisarskich²⁶.

Implikacje piśmienności

Pismo jest wynalazkiem tego człowieka, „który znalazł sposób spętania lotnego ducha nie tylko słowami, ale i literami”²⁷. Wynalazek ten, nie wszystkim dostępny, chociaż znany w tym samym czasie na trzech kontynentach, stworzył przed niektórymi ludami nieznane wcześniej perspektywy. Dla nowożytnych, oświeconych Europejczyków stał się on jednak także narzędziem waloryzacji narodów i nie tylko dzielenia ich na kulturalne i niekulturalne, ale i oznaczania stopnia cywilizacyjnego zaawansowania. A przecież

Intelekt spętany literami wlecze się z trudem; najlepsze myśli niemieją w martwych znakach pisarskich. Wszystko to nie przeszkadza jednak uważać tradycji przekazywanej za pośrednictwem pisma za najtrwalszą, najcichszą, najskuteczniejszą boską instytucję, za pomocą której narody oddziałują na narody, wieki na wieki i dzięki której z czasem cały ród ludzki zjednoczy się być może więzią jednej braterskiej tradycji²⁸.

Ta możliwa do zarysowania perspektywa przyszłego braterstwa, unifikująca wiekami narastające różnice oparte na znajomości jednego, abstrakcyjnego środka utrwalania tradycji i przekazywania jej potomnym nie rekompensowała, zdaniem Herdera, ubocznych skutków posługiwania się nowym narzędziem. Zmiana preferowanej uprzednio formy przekazu kulturowego zaowocowała znamienymi konsekwencjami. Niektórzy filozofowie już wcześniej zwracali na nie uwagę; sam Platon, który sprzeniewierzając się Sokratesowi, zapisał jego nauki, ale z idealnego państwa chciał wygnąć oralnych poetów, przytaczając opowieść o wynalezieniu pisma jako lekarstwa na pamięć, wskazywał jednocześnie na jego ambiwalencję. Prawdopodobnie do tego motywu nawiązywał Herder, gdy pisał:

Chodzi nie tylko o to, że wraz z pojawieniem się liter znikają stopniowo żywe akcenty i gesty, jakie przedtem tak mocno torowały mowie drogę do serca; nie tylko o to, że skutek pisma zmniejszyła się liczba dialektów, a tym samym też charakterystycznych narzeczy poszczególnych szczepów i ludów, ale o to, że kunstowny środek pomocniczy w postaci z góry określonych form dla myśli osłabił pamięć ludzi i żywotną siłę ich ducha²⁹.

To kolejne, istotne spostrzeżenie: pismo jest narzędziem, którego szerokie zastosowanie uwidacznia się w dużych liczebnie społeczeństwach; małe społeczności nie mają silnej potrzeby prowadzenia korespondencji bądź zapisywania ko-

²⁶ *Ibidem*, s. 406.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 406–407.

²⁹ *Ibidem*, s. 406.

munikatów, które można przekazać bezpośrednio, a specyfika gwar i dialektów wymagałaby wypracowania odrębnych reguł zapisu dla każdego z nich. Proces powstawania tak zwanych języków literackich musiał zmniejszyć liczbę realnie istniejących lokalnych odmian języka, doprowadzić do ich unifikacji, a nawet do likwidacji. Ale samo pojawienie się języka literackiego nie oznacza, że każdy człowiek, żyjący w jego kontekście, będzie umiał w tym samym stopniu korzystać z tego wynalazku:

Z tego, że język pewnego ludu jest — zwłaszcza w ksiązkach — rozumny i subtelny, nie wynika jeszcze, że każdy, kto czyta książki te i mówi tym językiem, jest subtelny i rozumny. Jak je czyta, jak mówi — o to należałoby zapytać, ale i wówczas myślałby jak inni i powtarzał wszystko za innymi, siedłby za myślami innego człowieka i za jego zdolnością nazywania rzeczy³⁰.

Mimo to pismo stało się najpopularniejszym narzędziem wykorzystywanym w kształtowaniu nowoczesnego człowieka i nowoczesnych narodów. Za jego pomocą indywidualne, własne doświadczenie zdominowane zostało przez informacje o doświadczeniach cudzych.

W postaci nauk i sztuk ciągnie się zatem przez ród ludzki nowa tradycja i niewielu tylko szczęśliwym dane było dołączyć jakieś nowe ogniwo do jej łańcucha, którego wszyscy inni trzymają się, jak wierni, pracownicy niewolnicy, ciągnąc go mechanicznie dalej. Tak jak cukier czy napój murzyński przeszedł przez niejedne pracowite ręce, zanim dotarł do mnie, i jak ja żadnej nie mam tu zasługi poza tą, że go piję, tak nasz rozum i nasz sposób życia, nasza uczoność i nasze artystyczne wychowanie, nasza mądrość wojskowa i polityczna stanowią zbiór cudzych wynalazków i myśli, które bez naszej zasługi doszły do nas z całego świata i w których od młodości kąpiemy się albo toniemy³¹.

Nieuzasadnione poczucie wyższości

Zatem ludy nazywane w tradycji anglosaskiej cywilizowanymi budują swoją wielkość na konsumpcji cudzych wynalazków, do których uzyskały dostęp dzięki korzystnym zbiegom okoliczności i wysokiemu stopniowi agresji.

Któż to nadał państwu niemieckiemu, ba, całej cywilizowanej Europie ich rządy? Wojna. Hordy barbarzyńców napadły na tę część świata; ich wodzowie i szlachta podzielili między sobą kraje i ludzi. Stąd powstały księstwa i dobra lenne, stąd powstało poddaństwo ujarzmionych ludów. Zdobywcy byli posiadaczami, a o wszelkich zmianach, które dokonały się od tego czasu w stosunku posiadania, rozstrzygnęły znowu przewroty, wojny lub porozumienia między możnowładcami, czyli zawsze prawo silniejszego³².

Poczucie wyższości, demonstrowane przez Europejczyków w stosunku do ludów o innej tradycji i odmiennych kompetencjach, jest bardzo słabo uzasadnione;

³⁰ *Ibidem*, s. 411.

³¹ *Ibidem*, s. 410.

³² *Ibidem*, s. 416–417.

każdy, kto rodzi się człowiekiem dysponuje pewnym potencjałem, który okoliczności pozwalają mu w taki czy inny sposób rozwijać, albowiem „nierówność ludzi nie jest z natury tak duża, jak się staje potem, wskutek wychowania”³³. Z tego też powodu:

Próżno się chwali europejski motłoch, wynosząc się nad wszystkie trzy części świata tym, co dotyczy oświecenia, sztuk i nauk. Jak ów obłąkany, który uważa, że wszystkie okręty w porcie należą do niego, tak uważa on wszystkie znajdujące się w Europie wynalazki za swoje tylko dlatego, że urodził się w miejscu, w którym skupiły się te wynalazki i tradycja. Czyś ty, biedaku, wynalazł coś z tych sztuk? Czy myślisz cośkolwiek, gdy wchłaniasz w siebie wszystkie te tradycje? To, że nauczyłeś się posługiwać sztukami, jest pracą maszyny, to, że wciągasz w siebie soki nauk, jest zasługą gąbki, wyrosłej w wilgotnym miejscu³⁴.

Herder wyraźnie dostrzega różnice w stopniu cywilizacyjnego zaawansowania i potrafi je zinterpretować. Domaga się przy tym nie tylko tolerancji dla odrębności i różnorodności kultur ludzkich, ale i zrozumienia oraz uznania dla wysiłku, włożonego w kształtowanie własnego człowieczeństwa przez społeczności żyjące w innych warunkach, nastawione mniej ekspansywnie i wyznaczające sobie odmienne cele.

Biedny dziki człowiek, który widział mało rzeczy i potrafi połączyć jeszcze mniej pojęć, nie postępował przy ich kojarzeniu inaczej niż pierwszy spośród filozofów. Podobnie jak oni posiada również i on mowę i ćwiczy w niej niezliczoną ilość razy swój intelekt i pamięć, fantazję i wspomnienia. Czy czynił to w mniejszym lub większym zakresie, w niczym nie zmienia postaci rzeczy, tzn. ludzkiego sposobu ich ćwiczenia. Europejski mędrzec nie potrafi wskazać żadnej siły duchowej, która by jemu tylko była właściwa; co więcej, nawet co do stosunków między poszczególnymi siłami i poziomem ich wyćwiczenia przyroda wynagradza hojnie wszelkie różnice. U niektórych dzikich na przykład pamięć, wyobraźnia, praktyczny rozsądek, szybka decyzja, trafny sąd i żywy wyraz osiągnęły rozkwit, któremu rzadko może dorównać kunsztowny rozum europejskich uczonych. Uczeń natomiast potrafią za pomocą pojęć słownych i cyfr operować nieskończenie subtelniejszymi i wymyślniejszymi kombinacjami, takimi jakie nie przychodzą nawet na myśl człowiekowi natury; ale czyż siedząca maszyna do liczenia [podkr. — E.K.] miałaby być prawzorem wszelkiej ludzkiej doskonałości, szczęśliwości i siły?³⁵

Ironia, jaką prześiąknięte jest to pytanie, wyraźnie wskazuje na dystans Herdera do modelu cywilizacyjnego, który Europejczycy proponują całemu światu. Wysokie kompetencje pochodne od myślenia abstrakcyjnego są przydatne jedynie w ściśle określonych warunkach; pozbawiony zaplecza rozmaitych wynalazków Europejczyk staje się bezbronny, traci pamięć, refleks i umiejętność oceny sytuacji. A mimo to jest przeświadczony o własnej wyższości, czego Herder nie omieszka skrytykować:

Kiedy kierujesz okręt wojenny ku Tahiti i na Hebrydach grzmisz z armat, nie jesteś zaprawdę ani rozsądniejszy, ani zręczniejszy niż mieszkaniec Hebryd czy Tahiti, który umiejętnie kieruje czoł-

³³ *Ibidem*, s. 420.

³⁴ *Ibidem*, s. 410.

³⁵ *Ibidem*, s. 401–402.

nem, zbudowanym własnymi rękami. Niejasno odczuwali to wszyscy dzicy, kiedy bliżej poznali Europejczyków. Kiedy widzieli ich narzędzia, to wydawali im się nieznanymi wyższymi istotami, którym się kłaniali i których ze czcią witali; kiedy jednak spostrzegli, że można im zadawać rany, że są śmiertelni i chorują, i że zmysły mają nie tak wyćwiczone jak ich własne, bali się w dalszym ciągu ich sztuki, ale udusili człowieka, który bynajmniej nie był identyczny ze swą sztuką. Można to zastosować do całej europejskiej kultury³⁶.

Błąd, jakim w ocenie Herdera jest utożsamianie mocy człowieka z mocą narzędzi, które ma on do dyspozycji, leży u podstaw europocentryzmu. Pozbawiony tych ekstensji Europejczyk jest jako człowiek bezbronny i w starciu z „dzikim” musi przegrać.

Dziki, który w swym ciaśniejszym zakresie myśli w sposób sobie właściwy i wyraża się w sposób prawdziwszy, wyraźniejszy i dobitniejszy, który w sferze swego rzeczywistego życia umie swymi zmysłami i członkami, swym praktycznym intelektem i nielicznymi narzędziami posługiwać się zręcznie i z przytomnością umysłu, dziki taki jest — jeśli porównywać człowieka z człowiekiem — bardziej wykształcony niż owa polityczna czy uczona maszyna, która stoi, jak dziecko, na bardzo wysokim rusztowaniu, zbudowanym niestety jednak cudzymi rękami, a często nawet trudem wszystkich poprzedzających pokoleń³⁷.

Pułapki cywilizacji

Teza Herdera wydaje się oczywista: technologia poszerza zewnętrzne możliwości człowieka, ale ogranicza jego indywidualny rozwój, uzależniając go od dorobku minionych pokoleń, od zastanych sposobów ujarzmiania przyrody i innych ludzi, od nowych potrzeb zrodzonych w wyniku posługiwania się kolejnymi generacjami wynalazków. Szeroki dostęp do nowych narzędzi ograniczony jest kulturowym metabolizmem; nie każdy potrafi przyswoić ten pokarm i spożytkować go dla własnego dobra i dobra innych.

Nikt nie zaprzeczy, że Europa jest jakby archiwum sztuki i dokonującego wynalazków intelektu ludzkiego, jest miejscem, w którym los złożył w ciągu wieków swe skarby; zostały one tu pomnożone i są używane. Nie każdy jednak, kto ich używa, posiada już tym samym intelekt wynalazcy; raczej przeciwnie użytkowanie tych wynalazków jest częściową przyczyną lenistwa jego intelektu; jeśli bowiem posiadam cudze narzędzia, to mało jest prawdopodobne, bym wynalazł sobie własne³⁸.

Cudzożywność przeciętnego Europejczyka, jego realna zależność od specjalistycznych umiejętności i od wynalazków innych ludzi sprawia, że będąc beneficjentem wspaniałej kultury w niewielkim stopniu przyczynia się do jej rozwoju. Nawet jeżeli sam podejmuje pracę w jakiejś dziedzinie, to z trudem i przez długi czas musi opanowywać jej tajniki, a na wypracowanie własnego, indywidualnego

³⁶ *Ibidem*, s. 410–411.

³⁷ *Ibidem*, s. 411.

³⁸ *Ibidem*, s. 411–412.

wkładu w jej rozwój najczęściej nie starcza mu już czasu, a często także i chęci. Zbudowanie wspaniałej kultury, opartej na wyspecjalizowanych narzędziach i społeczeństwie hierarchicznym, nierówno dzielącym obowiązki i przywileje, ma skutki uboczne. Herder stawia pytanie:

czy wskutek stłoczenia ludzi w jednym miejscu i wzmożonego ich uspołecznienia niejedne kraje i miasta nie stały się przytułkiem dla ubogich, sztucznym lazaretem i szpitalem, w którego dusznym powietrzu bladolica ludzkość staje się jakby sztucznie kaleką, a jako karmiona tyloma niezasłużonymi jałmużnami przez nauki, sztuki i ustrój państwowy, nabiera w znacznej mierze cech przysługujących żebrakom, którzy pielęgnują wszelkie sztuki żebracze i znoszą za to żebraczy los?³⁹

Idea przymusowego pasożytnictwa, będącego implikacją jednotorowego rozwoju i nadmiernego, niemożliwego do ogarnięcia przez pojedynczego człowieka przyrostu zarówno konkretnych rozwiązań, jak i wiedzy, zrównuje w pewien sposób wszystkich Europejczyków, gdyż każdy z nich, chociaż w innym zakresie, jest zmuszony do korzystania z jałmużny istniejących rozwiązań, czy to technicznych, czy intelektualnych bądź artystycznych i każdy w jakimś zakresie odczuwa deficyt w zakresie zaspokojenia swoich potrzeb. Efektem tego jest permanentne niezadowolenie. Herder nie pisze wprost, że jest to frustracja napędzająca agresję, ale zdaje się ostrzegać przed potencjalnymi skutkami rodzącego się napięcia. *Mysli...* zostały opublikowane na pięć lat przed wybuchem Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Apologia tolerancji i szacunku dla innych kultur

W uwagach Herdera na temat europocentryzmu odnaleźć można swoistą apologię tolerancji. Tolerancji wobec Innego, któremu nie dane było urodzić się uprzywilejowanym mieszkańcem najwspanialszego z kontynentów. To może nie jest jeszcze relatywizm kulturowy⁴⁰ w rozumieniu dwudziestowiecznej antropologii, ale z pewnością filozofowi bliskie jest stanowisko Montaigne'a⁴¹, który już w końcu XVI wieku dostrzegał, że odmienność kulturowa jest wynikiem określonych warunków życia, a zwyczaje nawet najbardziej odmienne od europejskich mają swoje przyczyny i nieuzasadnione jest podważanie ich racji bytu. Herder nie mówi o równości kultur, ale próbuje wskazać na ich najbardziej wartościowe elementy. Wartościowe z perspektywy pragmatycznej, która nakazuje doceniać

³⁹ *Ibidem*, s. 412–413.

⁴⁰ Zob. S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*, Cambridge 2001.

⁴¹ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. i wstęp T. Boy-Żeleński, cytaty łac. i grec. przeł. T. Sinko i E. Cięgielewicz, Warszawa 1957.

umiejętności przydatne w konkretnych warunkach, i wartościowe z perspektywy poznawczej, pozwalającej nie tylko zauważać różnorodność, ale i zrozumieć jej przyczyny oraz znaczenie. Wszystkie z pozoru „niehumanitarne narody posiadają człowieczeństwo, rozum i mowę”⁴², zatem herderowska tolerancja zasadza się na szacunku dla odmienności, wykształconej w toku dziejów. Szacunku nie tylko dla „przyrodzonej godności ludzkiej”, ale i dla tego wszystkiego, co ludzie, żyjący w „różnych klimatach”, zdołali wykształcić i przekazać następnym pokoleniom. Czym innym zatem jest oparta na rozumie i mowie tradycja budowania człowieczeństwa, a czym innym lokalne tradycje, zdominowane przez różne sposoby wykorzystywania rozumu i mowy. Tylko akceptacja odmienności i uznanie dla wysiłków podejmowanych w rozmaitych warunkach umożliwia zrozumienie Innego i budowanie filozofii historii tego, co ludzkie. I w tak rozumianej tolerancji wyraża się aprobatą Herdera oświeceniowej idei równości, obejmującej nie tylko postulowaną podówczas równość wobec prawa, ale i — co z kulturoznawczej perspektywy ważniejsze — poszanowanie równoważności każdej ludzkiej kultury.

Apology of tolerance. Herder's remarks on Eurocentrism

Abstract

The author organises the thoughts on European and non-European cultures contained in Herder's work. According to the philosopher, a man endowed with free will, able to act independently and pass his experiences to the next generations, plays a key role in the divine plan of creation. That is why human history is determined by upbringing and tradition, differing in various parts of the world. In the process of hominization, articulated speech was of great importance, as it enabled socialisation and culturalisation in all conditions. However, the emergence of writing privileged some cultures and gave rise to civilisation. Europeans, who could benefit from other people's written experiences, gained knowledge faster and considered it the basis for their own superiority. But the individual deprived of the support of civilisation is still defenceless against the challenges of nature. Therefore, Herder advocates respect for all cultures. His apology of tolerance precedes the twentieth-century anthropological postulate of cultural relativism.

Keywords: Herder, culture, civilisation, cultural relativism

Bibliografia

- Herder J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin 1772.
 Herder J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Leipzig 1784–1791.
 Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, wstęp i kom. opatrzył E. Adler, t. 1–2, Warszawa 1962.

⁴² J. G. Herder, *Myśli...*, s. 433.

- Herder J.G., *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, [w:] *idem, Wybór pism*, Wrocław 1987, s. 59–175.
- Jakuszko H., *Religia człowieczeństwa w pismach Johanna Gottfrieda Herdera*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 467–476.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Mead M., *Kultura i tożsamość: studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, wstęp W. Adamski, Warszawa 1978.
- Merlio G., *Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu*, przeł. W. Dąbrowski, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 287–309.
- Montaigne M. de, *Próby*, przeł. i wstęp T. Boy-Żeleński, cytaty łac. i grec. przeł. T. Sinko i E. Cięgielewicz, Warszawa 1957.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2013.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp i przypisy K. Polański, Warszawa 2007.
- Sikka S., *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*, Cambridge 2001.
- Whorf B.L., *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2002.

* * *

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 wątpleniu* (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