

Małgorzata Rygielska

ORCID: 0000-0002-7723-7677

Uniwersytet Śląski

Wokół Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit Johanna Gottfrieda Herdera

Abstrakt: W swojej wczesnej pracy *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), dotychczas na język polski przetłumaczonej jedynie we fragmentach (E. Namowicz 1973, T. Namowicz 2001) Johann Gottfried Herder podejmuje problem budowy syntez i przekrojów historycznych nieuwzględniających zmienności kultur w czasie, a także interesuje się krytyką oświeceniowej idei postępu. Jednocześnie zwraca uwagę na rolę pojęć ogólnych w opisie rzeczy, zjawisk i procesów oraz związanych z nimi — kulturowo warunkowanych, ale i jednostkowo przetwarzanych i modyfikowanych — wyobrażeń. Autorka artykułu stawia tezę, że pamfletowa i polemiczna forma *Auch eine Philosophie...* umożliwiła niemieckiemu filozofowi sformułowanie w sposób radykalny pytań, które do dziś są ważne dla badaczy kultury. Pytania te dotyczą nie tylko kłopotów związanych z opisem rzeczywistości kulturowej, ale też wielości definicji pojęć, a czasem i nadmiaru specjalistycznych, trudno przekładalnych, terminów.

Słowa-klucze: Herder, kultura, pojęcia ogólne, powszechniki, filozofia dziejów, opis w naukach o kulturze

[...] filozofie, jeśli chcesz uczcić swoje stulecie i wykorzystać je: księga przeszłości spoczywa przed tobą! Zamknięta na siedem pieczęci, cudowna księga pełna przepowiedni. Dotarłeś do końca wszechświata! czytaj!¹

Johann Gottfried Herder

Herder: *poorly understood, understudied?*

Jennifer A. Herdt w wydanej niedawno książce *Forming Humanity. Redeeming the German Bildung Tradition*, która była efektem badań prowadzonych dzięki stypendium Fundacji Alexandra von Humboldta, stwierdziła: „Pomimo eksplozji ostatnich badań Herder wciąż pozostaje postacią niezbyt dobrze zrozumianą (*poorly understood*) i niewystarczająco zbadaną (*understudied*), szczególnie w świecie anglo-amerykańskim”². Wydaje się, że spostrzeżenie to można odnieść do badań spuścizny Herdera nie tylko w obszarze anglojęzycznym. Bogaty dorobek niemieckiego filozofa nie został dotąd w pełni przetłumaczony na język polski. Czytelnik posiłkuje się więc najczęściej dostępnymi mu wydaniem określonych dzieł, profesjonalny badacz sięga do edycji Bernarda Suphana³ bądź jej wznowień, nierzadko poszerzając wielojęzyczną lekturę o osobne wydania z komentarzem. W nich oprócz uwag tłumaczy znajdują się często dość obszernie przedmowy (bądź posłowia) wprowadzające wawiłości myśli Herdera. O ile *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) są dostępne w języku polskim od niemal dwustu lat⁴, to niestety nie można tego powiedzieć o jednym z poprzedzających go utworów, a mianowicie *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). Obecnie dysponujemy jego obszernymi fragmentami (oferującymi wgląd w problematykę, strukturę i zamysł całości) w przekładzie Tomasza Namowicza⁵, a także, opublikowanymi wcześniej, wraz z *Kazaniem pożegnalnym w Rydze*, wyimkami w tłumaczeniu Ewy Namowicz, obrazującymi przede wszystkim ówczesne pojmowanie przez Herdera roli religii w „kształtowaniu się społeczeństwa ludzkiego”⁶, w rozwoju ludzkości i „krze-

¹ J.G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości*, przeł. T. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Poznań 2001, s. 261. Wyróżnienia pochodzą od Herdera — w niemieckich wydaniach zaznaczone zostały kursywą, natomiast w powyższym tłumaczeniu na język polski — rozstrzeleniem.

² J.A. Herdt, *Forming Humanity. Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago-London 2019, s. 83–84. Cytat podaję w tłumaczeniu własnym.

³ J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, red. B. Suphan, t. 1–33, Berlin, 1877–1913 (bądź wznowienia).

⁴ Zob. J.G. Herder, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1–3, przeł. J. Bychowicz, Wilno 1838.

⁵ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 241–267.

⁶ T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder (1744–1803)*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wyb. i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 294. Por. *idem*, *Johann*

wieniu człowieczeństwa”⁷. Brakuje jednak zarówno pełnego przekładu, jak i wyczerpującego omówienia tej „broszury” bądź — jak bywa nazywana *Jeszcze jedna filozofia...* — „fragmentu”⁸. Niniejszy artykuł nie wypełni tej luki. Warto jednak zwrócić uwagę, że poruszone w *Auch eine Philosophie...* zagadnienia daleko wykraczają poza wąsko rozumianą problematykę państwowości i kształtowania się idei narodu w XIX wieku czy kwestii związanych z formami rządów w oświeceniowej Europie. Dlatego też, zamiast wyczerpującego opracowania, proponuję przyczynki do przyczynków, w których znajdą się odwołania nie tylko do innych dzieł Herdera, ale też do problemów, z jakimi spotykają się (zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym) współcześni badacze kultury.

Albertyna — Herder i Kant okresu przedkrytycznego. *Von Königsberg nach Bückeburg*

„Metafizyki niemieckiej radziłbym unikać jak zarazy...”, jak napisał niegdys Jan Śniadecki, „konsekwentny krytyk filozofii niemieckiej w ogóle, a filozofii Kanta w szczególności”⁹, w liście do Euzebiusza Słowackiego. Herder, niegdys oddany uczeń Kanta, z zapałem uczęszczający na jego wykłady, nie unikał ani niemieckiej filozofii, ani niemieckiej metafizyki, choć na jej wpływy okazał się wyjątkowo odporny¹⁰. Wieść głosi, iż Kant i Herder po raz pierwszy spotkali się w którejś z sal królewskiej Albertyny: Kant „pracował na uniwersytecie od

Gottfried Herder. *Z zagadnień przelomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn 1995.

⁷ J.G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii*, przeł. E. Namowicz, [w:] *Filozofia niemieckiego...*, s. 299–302.

⁸ „*Jeszcze jedna filozofia historii...* pozostała (jak wszystkie rzeczy Herdera) fragmentem i jest też często dla krótkości nazywana *Fragmentem 1774 roku*, którego ciąg dalszy (*Myśli o filozofii dziejów*) zostanie napisany w Weimarze po dziesięciu latach [...]” (E. Adler, *J.G. Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 134). Zob. także B. Binoche, *Herder in 1774: An Incomplete Philosophy of History*, [w:] *A Companion to Enlightenment Historiography*, red. S. Bourgault, R. Sparling, Leiden 2013, s. 189–216.

⁹ T. Kupś, *Między oświeceniem a scholastyką. Wybrane problemy recepcji filozofii Kanta w polskiej filozofii na początku XIX wieku i perspektywy nowych badań*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 15, s. 130.

¹⁰ „Od początku pobytu w Królewcu odrzucił Herder metafizyczne spekulacje, którymi zajmowali się tutejsi teologowie i filozofowie” (D. Bogdan, *Pobyt Johanna Gottfrieda Herdera na uniwersytecie w Królewcu w latach 1762–1764*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 465). Zob. G. Martin, *Herder als Schüler Kants*, „Kant-Studien” 41, 1936, s. 294–306; A.J.B. Hampton, *Herder’s Concept of Being and the Influence of Kant’s Pre-Critical Consideration of the Ontological Argument*, „Filozofia” 70, 2015, nr 10, s. 842–852.

1755 r. i jako tzw. Privatdozent”, a Herder od 1762 roku uczęszczał na tutejsze zajęcia jako student wydziału teologicznego. Jak zauważa Danuta Bogdan:

Już jedenaście dni po swojej immatrykulacji Herder wysłuchał wykładu Kanta z metafizyki i pneumatologii, który był wstępem do nauki o Bogu i świecie (tzw. ontologiczny dowód na istnienie Boga). W trakcie pobytu w Królewcu [...] uczęszczał na wykłady Kanta z logiki, filozofii moralnej, filozofii praktycznej, matematyki, fizyki oraz geografii fizycznej, którą ponoć lubił najbardziej¹¹.

Zachwycał się przede wszystkim wydaną w 1755 roku *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Powszechna/ogólna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona¹²). Kant swego ucznia polubił tak bardzo, że pozwolił mu na swe wykłady uczęszczać bezpłatnie, a Herder do końca życia wspominał, iż to właśnie on stał się dlań jedną z najbardziej inspirujących postaci¹³, z którymi zetknął się w młodości. W Królewcu jednak niezbyt mu się podobało (wydawał się raczej rozczarowany zarówno częścią zajęć uniwersyteckich, jak i rzeczywistością edukacji szkolnej, z którą zetknął się dość szybko jako nauczyciel matematyki). W 1764 roku, już jako pastor, wyjechał do Rygi, a w kilka lat później udał się w podróż do Francji, opisując ją w prowadzonym wówczas dzienniku. W Paryżu poznał encyklopedystów (D. Diderota i J. le Rond d’Alemberta), w Strasburgu — J.W. Goethego, w Darmstadt swą przyszłą żonę Marię Karolinę Flachsland (poślubia ją w kilka lat później). Młodzi małżonkowie czas przed wyjazdem do Weimaru w 1776 roku spędzają w Bückebergu, tutaj także (choć bez miejsca wydania) ukazuje się kolejna z książek niemieckiego filozofa: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774)¹⁴. To właśnie o niej Herder wspomni w *Przedmowie do Myśli...*, ponownie mierząc się z problemem pojmwania i konstruowania „filozofii dziejów”¹⁵.

¹¹ D. Bogdan, *op. cit.*, s. 464. Por. W. Dobbeck, *Johann Gottfried Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg 1744–1764*, Würzburg 1961, s. 103.

¹² I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 1. *Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 195–324.

¹³ Oprócz Johanna Geoga Hamanna, z którym szybko się zaprzyjaźnił. Zob. między innymi E. Adler, *op. cit.*, s. 57–64.

¹⁴ Zob. jedno z najnowszych omówień: J. Johannsen, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, [w:] *Herder Handbuch*, red. S. Greif, M. Heinz, H. Clairmont, Paderborn 2016, s. 160–170; oraz rozszerzona, książkowa wersja artykułu w wolnym dostępie: *idem, Liebe und historische Erkenntnis Herders Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“*, https://dspace.ub.uni-siegen.de/bitstream/ubsi/1110/1/Johannsen_Liebe_und_historische_Erkenntnis.pdf (dostęp: 10.05.2019).

¹⁵ Na ten temat zob. między innymi M. Heinz, *Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeberger Geschichtsphilosophie*, [w:] *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, red. M. Bollacher, Würzburg 1994, s. 75–85.

Jeszcze jedna filozofia...? Ein fliegendes Blatt... Karty ulotne i skrzydlate idee

Przed 1774 rokiem, kiedy to ukazała się *Auch eine Philosophie...*, Herder miał już za sobą co najmniej kilka ważnych prac: trzytomowe *Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend* z 1767 roku, wydane u Christiana Friedriecha Voßa w Berlinie *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), rozprawę, która otrzymała nagrodę Pruskiej Akademii Nauk (niem. Preußische Akademie der Wissenschaften), a także niemal dwustronicowe dzieło *Von Deutscher Art und Kunst*, z podtytułem *Einige fliegende Blätter*. Do prac poprzedników podchodził z szacunkiem, ale nie bezkrytycznie: stawiał pytania, przedstawiał wątpliwości, szukał nowych rozwiązań, nawet jeśli wiązało się to z odrzuceniem czy — przynajmniej — podważeniem dotychczasowych propozycji. Słowa, które kierował do czytelników sięgających po *Myśli o filozofii dziejów*, nie powinny więc dziwić:

Gdy wydałem przed dziesięcioma laty niewielką pracę pt. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Jeszcze jedna filozofia historii powstawania kultury ludzkiej], zawarte w tytule słowa „jeszcze jedna” bynajmniej nie miały oznaczać: *anch'io son pittore*. Miały one raczej — jak świadczył o tym podtytuł „Przyczynek do wielu przyczynków naszego stulecia” i zamieszczone do niego motto — być wyrazem skromności autora, że wcale nie przedkładał tej pracy jako do końca wypracowanej filozofii dziejów rodzaju ludzkiego i że jego zamiarem było tylko wskazać obok tak wielu uitorowanych dróg, na jakie wciąż na nowo wkraczano, małą ścieżkę, którą pozostawiono na uboczu, a na którą może przecież też warto by było skierować tok myśli. Przytoczone w książce tu i ówdzie pisma ukazują dostatecznie, z jakich to uczęszczanych i wydeptanych dróg chciał zejść; próba jego nie miała być niczym innym, jak *ulotką, przyczynkiem do przyczynków*, na co również wskazuje forma, w której się ukazała¹⁶.

Co więcej, książka ukazała się pierwotnie bez nazwiska autora, który w liście do wydawcy — Johanna Friedricha Hartknocha prosił, by ten wydrukował jego pracę „ładnie, *in octavo*”, jak „jeden z uroczych druków naszego czasu”:

W końcu, mój drogi Hartknochu, mogę Panu odpowiedzieć, ponieważ jedna z moich książek jest już gotowa, a do tego pięknie się nazywa: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts, 1773*, ale z Wolterem i Harde-rem¹⁷, poza tytułem, nie ma na szczęście nic wspólnego, to naprawdę moja filozofia dziejów, nie może być jednak znana pod moim nazwiskiem. Są w niej ogień i płonące węgle na czaszkach naszego stulecia [...]¹⁸.

¹⁶ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, wstęp i kom. E. Adler, Warszawa 1962, t. 1, s. 3.

¹⁷ Chodzi o Johanna Jakoba Hardera, tłumacza dzieł Woltera na język niemiecki. Zob. wydane także u Hartknocha: Voltaire, *Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Herrn Abtes Bazin*, przeł. J.J. Harder, Leipzig 1768. Por. także polskie wydanie: Voltaire, *Filozofia historii*, przeł., wstęp i przypisy M. Skrzypek, Warszawa 2018.

¹⁸ H.D. Irmscher, *Nachwort*, [w:] J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, red. H.-D. Irmscher, Stuttgart 2012, s. 146. Zob. *idem*, *Johann Gottfried Herder*,

Motywy postępowania Herdera wydawały się wówczas jasne i uzasadnione (choć niekoniecznie w taki sam sposób muszą jawić się współczesnym czytelnikom). Po pierwsze, tytuł nawiązywał polemicznie do ważnych i znanych ówczesnych dzieł filozofów. Poza *La philosophie de l'histoire* Voltaire'a z 1765 roku warto wspomnieć o wcześniejszej o kilka lat pracy Szwajcara Isaaka Iselina *Philosophischen Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit* (1762)¹⁹. Poza tym, jak objaśniają nie tylko Emil Adler²⁰, ale także tłumacze tej książki na język angielski, Johannis Evrigenis i Daniel Pellerin, znajdowały się tu również krytyczne odniesienia do ówczesnej polityki²¹, a jako mocny akcent polemiczny mogło być odebrane także zamieszczone w książeczce motto z Epikteta (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opinionones./ Commovent homines non res, sed de rebus opinionones*): „To nie same rzeczy niepokoją człowieka, lecz jego sądy o rzeczach”. Podobnie jako ironiczny mógł jawić się podtytuł: „Przyczynek do wielu przyczynków naszego stulecia”, podający niejako w wątpliwość wcześniejsze przekrojowe dzieła francuskich filozofów (między innymi ich spekulatywny charakter). Osobną kwestią pozostaje przedstawiona tu wizja pojmowania „filozofii dziejów” (*Philosophie der Geschichte*), a także, a może przede wszystkim — „filozofia historii kształtowania ludzkości”²² (*Geschichte zur Bildung der Menschheit*), oraz relacje między nimi. Wiadomo, iż Herder na wznowienie *Auch eine Philosophie...* się nie zdecydował. Motywy swego postępowania tłumaczył — już w *Myślach o filozofii dziejów* — następująco:

Praca ta została wnet wyczerpana i zachęcono mnie do nowego jej wydania; ale to nowe wydanie nie mogło ukazać się oczom publiczności w dawnej swej postaci. 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. O owym skromnym „jeszcze jedna” zapomniano, a przecież nigdy nie przyszło mi na myśl, by za pomocą tak niewielu alegorycznych wyrażań tak jak *wiek dziecięcy, młodzięncy, 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 wyrażań wytyczyć gościniec, na którym można by pewnym krokiem wymierzyć choćby tylko *dzieje kultury*, nie mówiąc już o *filozofii całych dziejów ludzkości*²³.

Stuttgart 2001.

¹⁹ Zob. interesującą książkę Micheala C. Carharta o niemieckojęzycznej historiografii oświeceniowej, którą zatytułował bardzo znacząco *The Science of Culture in Enlightenment Germany* (Cambridge 2007).

²⁰ E. Adler, *op. cit.*, s. 137–139.

²¹ Por. J.G. Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, przeł., wstęp i noty J.D. Evrigenis, D. Pellerin, Cambridge 2004, s. 99. Zob. także *Herder on Social and Political Culture*, przeł., red., wstęp F.M. Barnard, Cambridge 1969, s. 11 n.

²² Tak to przełożył Namowicz. Możliwe są też inne tłumaczenia tego tytułu. Na ten temat, związany także z kwestią przekładów niemieckiego *Bildung* na języki obce, przygotowuję właśnie odrębny artykuł.

²³ J.G. Herder, *Myśli...*, s. 3–4. Zob. uwagi Honoraty Jakuszkó, *Konsekwencje idei postępu w ocenie Herdera*, [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami*

Nawet jeśli w *Auch eine Philosophie...* wskazał analogię między okresami życia człowieka a okresami w dziejach ludzkości, wyodrębniając dzieciństwo, młodość i dojrzałość, to analogia ta już wówczas wydawała mu się wątpliwa, miała walor jedynie przybliżenia, apriorycznego uporządkowania o dużej nośności, choć niekoniecznie o istotnym — zdaniem Herdera — potencjale poznawczym. W pierwszej części dzieciństwu rodu ludzkiego odpowiadają heroiczne czasy wieku patriarchów (*eine Heldenzeit des Patriarchenalters*), to właśnie „okolice Patriarchów i namiot Patriarchów na zawsze pozostaną złotym wiekiem dziecięctwa ludzkości” [7]²⁴. Egipcjanie i Fenicjanie obrazują, pomimo różnic w sposobie myślenia i postrzegania świata, jakoby „bliźnięta jednej matki” (*Zwillinge einer Mutter* [18]), „czasy chłopięctwa ludzkiego ducha” (*der Zeit und dem Knabenalter des menschlichen Geistes* [14]). Starożytna Grecja to pełna radości młodość w pełnym rozkwicie — piękna, prawa i szlachetna (*edler Jungling* [19]), Rzym uosabiał natomiast „dojrzałość losów starego świata” (*Reife des Schicksals der alten Welt* [23]), jego schyłek i wiek starczy²⁵. Co ważne, nie jest to obraz statyczny, sztywny podział czasowego *continuum*. Herder zwraca tu bowiem wyraźnie uwagę na proces stawania się, przemiany, „kształtowania i kształcenia się” ludzkości (*Bildung der Menschheit*), na dynamiczne strefy wpływów, przejęć i adaptacji²⁶, które miały miejsce w obrębie „starożytnego świata”.

Auch eine Philosophie... — zarys treści, główne zagadnienia, punkty węzłowe

Opis wspomnianych przemian, ujętych analogicznie do etapów życia człowieka, zajmuje pierwszą część rozprawy Herdera. W drugiej mowa jest również o dzieciństwie, dojrzałości i wieku starczym, tym razem chodzi jednak o dzieje pewnej części chrześcijańskiego świata: od czasu najazdu barbarzyńców (to właśnie czas dzieciństwa — wędrówki ludów, wyłanianie się nowego porządku po

historii, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1992, s. 133.

²⁴ Wszystkie cytaty w tym akapicie podaję w tłumaczeniu własnym za wydaniem: J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, red. M. Holzinger, North Charleston 2013, w nawiasie kwadratowym podaję numer strony. Obecnie dostępne także na platformie Zeno: <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781482559682?page=0> (dostęp: 13.03.2021).

²⁵ Zob. także objaśnienia w J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, przeł. i wstęp A. Gentile, Roma 2012, s. XV. Za udostępnienie mi tej książki oraz wymianę opinii o włoskich tłumaczeniach Herdera dziękuję prof. Andrei Gentilemu.

²⁶ Zob. G. Merlio, *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. 291–294, 304 n. Zob. także M. Crépon, *Mémoires d'Europe (note sur Une autre philosophie de l'histoire de Herder)*, „Herder et les Lumières” 20, 2003, s. 145–152, <https://doi.org/10.4000/rgi.981> (dostęp: 13.03.2021).

upadku Rzymu aż po powstanie i upowszechnienie się chrześcijaństwa), przez średniowiecze, które w odróżnieniu od oświeceniowych myślicieli Herder waloryzuje w dużej mierze pozytywnie, sprzeciwiając się propagowanej wówczas wizji „wieków ciemnych” i zacofania, po osiemnaste stulecie — synonim starości i postępującego zniedołężnienia, przede wszystkim w odniesieniu do filozofii francuskiej i niezłomnej niemal wiary w dojście do apogeum dziejowego postępu.

W trzeciej części Herder próbuje dokonać syntezy dziejów starożytnych i nowożytnych, zmierza w stronę historii świata (*Geschichte der Welt*). „Historia świata! W tym kierunku podążają teraz najmniejsze i największe państwa, a także ptasie gniazda”²⁷ — stwierdzi w podsumowaniu jednego z akapitów. W części trzeciej najwyraźniej też ujawnia się charakterystyczne dla autora *Auch eine Philosophie...* pojmowanie providencjalizmu²⁸.

Według Honoraty Jakuszko:

Herderowska Opatrzność nie jest już transcendentnym wobec świata bytem, lecz immanentną, przenikającą go od wewnątrz siłą, która przejawia się jak mitologiczny Proteusz w najróżnorodniejszych, nieskończenie zindywidualizowanych siłach. Niekiedy nazywa ją Herder losem czy przeznaczeniem, by podkreślić przez to, iż nie prawodawczy rozum ludzki — jak mniemali francuscy filozofowie — powoduje pewne ciągi zdarzeń²⁹.

W ostatnich akapitach *Auch eine Philosophie...* wykrzyknienie *Gang Gottes über die Nationen!* [80] pojawia się kilkakrotnie, a działanie boskiej Opatrzności objaśnione jest następująco: „Bóg kroczy ponad narodami! Duch praw, czasów, zwyczajów i sztuk, tak jak postępowały po sobie, przygotowywały się, rozwijały i wypierały nawzajem!”³⁰. A pragnienie Herdera zostało wyrażone i z nadzieją, i ze świadomością, że zadanie, którego zamierza się podjąć, a więc napisanie „dziejów całej ludzkości” w inny sposób, niż czynili to jego współcześni, jest zarazem fundamentalne — zarówno dla historii, jak i dla historiozofii, i co ważniejsze — dla rozumienia człowieka i jego kultury. Zarazem jest to przedsięwzięcie wymagające jeszcze wiele wysiłku: „Gdybyśmy mieli takie zwierciadło rodu ludzkiego bardzo wierne i dokładne oraz uczucie objawienia Boga. Dostatecznie dużo mamy prac wstępnych, ale wszystko to w skorupce i nieporządku”³¹.

Jednym z głównych wątków tej rozprawy jest krytyka oświeceniowego racjonalizmu (przede wszystkim we francuskim wydaniu), a także propozycja ujęcia dziejów ludzkości w taki sposób, by — wykraczając poza wizję jednoliniowego postępu — nie zatracić z pola widzenia poszczególnych kultur. Jakuszko zauważy-

²⁷ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 267.

²⁸ Na temat roli pietyzmu w historiozofii Herdera por. E. Adler, *op. cit.*, s. 299 n.; H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Lublin 1999, s. 34–66; *eadem*, *Religia człowieczeństwa w pismach Johanna Gottfrieda Herdera*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 467–476.

²⁹ H. Jakuszko, *Konsekwencje...*, s. 134.

³⁰ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 265. Zachowuję wyróżnienia autora i tłumacza.

³¹ *Ibidem*.

ła, że „Herder w *Auch eine Philosophie...* dzieląc epoki historyczne według okresów wieku na dzieciństwo (starożytny Wschód), młodość (Grecja) i wiek męski (Rzym)”, objaśnił:

Każda z tych kultur zrealizowała na własną miarę i według własnych możliwości, wytyczonych przez miejsce, czas i charakter narodowy określony pułap swego rozwoju, szczęścia oraz porządku życia. Przekwitając, dana kultura rozsiewa nasiona, które mogą być przetworzone w sposób oryginalny na innym gruncie, w innym narodzie i czasie³².

Ze względu na to, że spostrzeżenia te są szczególnie istotne dla badaczy kultury, warto ponownie przytoczyć słowa samego Herdera, który nie tylko tłumaczył, ale i zadawał prowokujące do namysłu pytania:

Widzimy także, dlaczego właściwie żaden naród w porównaniu z innym, nawet mając do rozporządzenia to, co miał tamten, nie stał się nigdy tym, czym był inny naród? Chociażby wszystkie środki ich kultury były takie same, to kultura nigdy nie stanie się tą samą, gdyż brak nawet wszelkich wpływów dawnej, teraz zmienionej natury. Nauka Greków, którą teraz Rzymianie zagarnęli dla siebie, stała się nauką rzymską. Arystoteles stał się Arabem i scholastykiem. A Grecy i Rzymianie obecnych czasów — cóż za tragiczna sprawa! Marsyliuszu, czy jesteś Platonem? Lipsiusu, czy jesteś Zenonem? A gdzie są twoi stoicy? Gdzie twoi bohaterowie, którzy tak wiele zdziałali? Wy wszyscy nowi Homerowie, mówcy i artyści — gdzie jest wasz świat cudów?³³

Co ciekawe, zarówno w polskim tłumaczeniu, jak i w niemieckim oryginale Herder zdaje się używać określenia „kultura” w rozumieniu — jak powiedzieliśmy dzisiaj — dystrybutywnym³⁴, domagając się, aby dostrzec specyfikę konkretnej kultury wraz z jej historycznym partykularyzmem, uwzględniając jednocześnie wpływy innych kultur, zakres i sposób dokonywanych przekształceń.

O całość obrazu?

W tej samej rozprawie, już w pierwszej części, autor zwrócił kilkakrotnie uwagę nie tylko na zmienność rzeczywistości kulturowej (czy nawet — historyczną zmienność rzeczywistości kulturowych), ale także na problemy związane z jej (bądź ich) postrzeganiem oraz opisem. Przybliży je, zarysowując proces zapoznawania się z obrazem, z całością obrazu (*ein allgemeines Bild, das ganze Bild*) albo też ze skupianiem się na jakiejś jego jednej, dowolnie wybranej części:

Czy może istnieć ogólny obraz bez określonego porządku i podporządkowania? Czy może istnieć widok w dal bez uwzględnienia wysokości? Jeśli przysuniesz twarz do obrazu, z jednego z nich wycinasz kawałki drewna, z drugiego zbierasz kawałki farby, to nigdy nie zobaczysz całego obrazu i nie dostrzeżesz niczego poza obrazem!³⁵

³² H. Jakuszko, *Konsekwencje...*, s. 136–137.

³³ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 264.

³⁴ Zob. uwagi na temat „oświeceniowego relatywizmu Herdera”: S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*, Cambridge 2001.

³⁵ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 244.

Epistemologiczne, choć nierzadko mające także praktyczny wymiar, skutki przyjętych założeń i preferowanej perspektywy oglądu zjawisk są dla Herdera szczególnie znaczące. Podobnie jak brak krytycznej postawy wobec własnych przyzwyczajzeń, a czasem — strategii poznawczych. Własne upodobania i preferencje (nawet te podzielane i warunkowane, czasem także wzmacniane kulturowo), skłonność do pozytywnej waloryzacji rzeczy znanych, prawidłowość, że „[ludzie podobniejsi są do swych czasów niż do swoich ojców”³⁶, ekstrapolowanie kontekstualnie umocowanej oraz historycznie zmiennej wiedzy i poglądów na inne epoki, inne czasy i miejsca niż nam współcześnie znane lub z jakichś względów szczególnie bliskie, może spowodować zniekształcenia w skomplikowanym procesie poznawania przeszłości i ustalania biegu jej dziejów. Stąd filozof, zgłębiający dzieje ludzkości albo „dzieje kształtowania ludzkości”, winien przybrać postawę obserwatora, który zdaje sobie sprawę z własnych „przedsądów”, a jednocześnie, jakby powiedział Marc Bloch, mając świadomość, że „żadne zjawisko historyczne nie da się w pełni wytłumaczyć poza swoim czasem”³⁷, stara się unikać wartościowania. Co ważne — nie można przy tym zapomnieć i o dynamice dziejów, i o dynamice zmian, które bynajmniej nie są z sobą tożsame, ale wpływają na siebie nawzajem:

A gdy twoja głowa pełna jest pewnych czasów, które są ci miłe, czy wzrok twój ogarnie całość zmieniających się czasów, uporządkuje je i będzie mógł je subtelnie śledzić, wyróżnić tylko to, co najważniejsze w każdej scenie, i spokojnie przyglądać się zmianom³⁸.

Pozostaje także problem najbardziej adekwatnego nazwania, a także rozziewu pomiędzy konkretną, czasem empirycznie obserwowalną rzeczywistością kulturową a pojęciami używanymi do jej opisu. Jak znaleźć równowagę, jak odnaleźć jedność w różnorodności i różnorodność w jedności? Herder przyznaje taką potencję jedynie Boskiej instancji:

A teraz także wszystko to — nazwać! Nie jesteś w stanie niczego w tym zakresie uczynić, historia migocze i igra światłem przed twymi oczyma! Jest ona nie uporządkowanym zbiorem zdarzeń, ludów, epok — czytaj wpierw i ucz się patrzeć! Zresztą wiemy oboje, że każdy ogólny obraz, każde ogólne pojęcie jest tylko abstrakcją — jedynie Stwórca myśli o jedności wszystkiego, o jednym i o wszystkich narodach, w całej ich różnorodności i w tym obrazie nic mu z jedności nie ginie³⁹.

Nie oznacza to jednak, że i sam nie próbuje osiągnąć tego niemal niemożliwego balansu: widać to także w *Mysłach...*, w których wyraźnie stawia pytania i o „filozofię całych dziejów ludzkości” i o „dzieje kultury”, a także stara się wykazać zależności między nimi.

³⁶ To „arabskie przysłowie” cytuje Marc Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, przejrzał i przedm. W. Kula, Warszawa 1962, s. 60.

³⁷ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 243.

³⁸ *Ibidem*, s. 244.

³⁹ *Ibidem*.

Schildernde Worte, allgemeine Begriffe

Rozziew pomiędzy abstrakcyjnymi, uogólniającymi konstrukcjami a obserwowalną rzeczywistością Herder odczuwał bardzo dotkliwie⁴⁰. Jako gorliwy czytelnik Monteskiusza i J.J. Rousseau dostrzegał i rozumiał potrzebę tworzenia syntez, ale nie mógł i nie chciał zgodzić się na pomijanie istotnych różnic, które z perspektywy historyografów i filozofów, poszukujących ogólnych praw dziejowych, pozostawały niedostrzegalne. Isaiah Berlin słusznie wskazuje, iż Hederowi nic nie było bardziej obce niż „Racjonalistyczna wiara w istnienie spójnego korpusu logicznie wywodliwych wniosków, uzyskiwanych przy użyciu uniwersalnych zasad myślenia [...]”⁴¹, niż przekonanie, że „natura ludzka jest zawsze i wszędzie zasadniczo taka sama; że lokalne i historyczne różnice mają drugorzędne znaczenie w zestawieniu z fundamentalnymi niezmiennikami [...]”⁴².

Po próbie omówienia przemian, jakim podlegały w czasie wybrane obszary antycznego świata, i przy świadomości, że posługiwanie się porównaniem, metaforą lub innymi tropami zawsze jest jedynie pewnego typu przybliżeniem (wszak w *Auch eine Philosophie...* zastrzega: „jeśli mogę pozostać przy tej alegorii...” [18]⁴³) i namową, by „na ludy (*die Völker*), których historię przeszliśmy” [24] spojrzeć z oddali, jak z morskiego wybrzeża (*vom Ufer*), kolejną całośćką części pierwszej rozpoczyna od dojmującego, a zarazem dobitnego wyznania:

NIKT NA ŚWIECIE nie odczuwa chyba silniej ode mnie, jak małą wartość mają ogólne charakterystyki. Opisujemy oto cały naród, jakąś epokę w dziejach, jakąś krainę — kogo opisaliśmy? Łączymy ze sobą ludy i wydarzenia następujące po sobie, zmieniające się niczym nieustannie biegnące fale morskie — kogo opisaliśmy, do kogo odniosło się błyskotliwe słowo opisu? A ponadto: opisujemy je jedynie za pomocą ogólnego pojęcia, i każdy być może łączy z nim inną myśl i odczuwa je według własnych wyobrażeń. Jakże łatwo można być fałszywie zrozumianym!⁴⁴

Herder dystansuje się od Kantowskiej koncepcji pojęć apriorycznych i aposteriorycznych. Proponuje odmienną wizję dziejów ludzkości i oryginalne ujęcie filozofii dziejów, którym jego wcześniejszy mistrz poświęci wiele uwagi w po-

⁴⁰ O ile wiązało się to z krytyką oświecenia, to zarazem Wilhelm Dilthey, analizując „ukierunkowane na stworzenie nauki historycznej” koncepcje 23-letniego R.J. Turgota, znacząco zaraz dodał: „Nasuwa się porównanie z Herderem, który w tym samym okresie młodości rozbudza w sobie myśli o bezgranicznej rozległości, obejmując całość świata dziejowego” (*Wiek osiemnasty i świat historyczny*, przeł. B. Paczkowska-Lagowska, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018, s. 43). Zob. ponadto, co o „zdobyciu świata historycznego” pisał Ernst Cassirer (*Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2020, s. 180–213).

⁴¹ I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 67.

⁴² *Ibidem*, s. 65.

⁴³ Wszystkie odesłania w tym fragmencie podaję w tłumaczeniu własnym za wydaniem: J.G. Herder, *Auch eine Philosophie...*, red. M. Holzinger, w nawiasie kwadratowym podaję numer strony.

⁴⁴ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 241. Zachowuję wyróżnienia autora i tłumacza — T. Namowicza.

lemicznych, wnikliwych, a miejscami prowokujących do dyskusji recenzjach z *Ideen...*⁴⁵ W tym artykule pomijam meandry sporu obu myślicieli. Pragnę bowiem zasygnalizować inny, ważki dla Herdera problem, dotyczący nie tylko sposobu konstrukcji i przedstawiania dziejów ludzkości, ale też poznawania i opisu rzeczywistości kulturowej. Nieco miejsca temu zagadnieniu poświęcili Ioannis D. Evrigenis i Daniel Pellerin we wstępie do angielskiego tłumaczenia *Auch eine Philosophie...*, przytaczając pierwsze zdanie zamieszczonego cytatu i opatrując je następującym komentarzem:

Pomimo całej swej ilustracyjnej mocy, przedstawienie życia ludzkości na wzór życia ludzkiego, ma szereg ograniczeń, których Herder jest aż nazbyt świadomy (*too aware*): „NIKT NA ŚWIECIE nie odczuwa chyba silniej ode mnie jak małą wartość mają ogólne charakterystyki”. Wysiłek, wymagany do zrozumienia i docenienia różnorodności szczegółów wystarczy, aby przyprawić o zawrót głowy, ponieważ naszą naturalną tendencją jest upraszczanie, bowiem nasza zdolność rozumienia jest ograniczona. Czyniąc to, musimy jednak uważać, aby uniknąć zarówno nadmiernej symplicyfikacji, jak i utraty z pola widzenia faktu, że karykatura jest po prostu karykaturą. Zamiast tego często skupiamy (*condense*) cały ocean czegoś odległego i obcego w pojedynczą cząstkę (*a single particle*) i wierzymy, że pozwoliło nam to uchwycić jego istotę⁴⁶.

Herder bez wątpienia wskazuje na słabość i niewystarczalność nazbyt ogólnych opisów arbitralnie wskazywanych cech rzeczy, zjawisk, procesów (*die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens*), i raczej za „Magiem Północy” niż „filozofem z Królewca” podkreśla wagę uczucia, odczuwania (*fühlen*), „wczuwania się” (*Einführung*), które może być rodzajem wglądu (*Einsicht*). Czy Herder, za Hamannem, może więc być uznany za jednego „z szeregu myślicieli, którzy oskarżają racjonalizm i scjentyzm o stosowanie analizy do zniekształcania rzeczywistości”⁴⁷, jak sugerował Berlin? Niewątpliwie. Nie bez powodu również zmarły niedawno Georg C. Iggers upatrywał w Herderze jednego (oprócz G. Vico) z najważniejszych prekursorów niemieckiego historycyzmu, a w *Auch eine Philosophie...* najbardziej dobitnego wskazania problemów, z którymi niemiecki filozof będzie się zmagał w późniejszych dziełach, między innymi w *Ideen...* Swoje refleksje, zgodnie z zasadami *decorum*, przedstawi tu jednak w kształcie i stylu-

⁴⁵ Kant zalecał między innymi: „należy życzyć, ażeby nasz utalentowany autor [...], gdy odnajdzie niewzruszoną podstawę, czasami powściągnął swój żywy geniusz, ażeby filozofia, która polega raczej na usuwaniu niż uprawianiu wybujałych latorośli, mogła prowadzić do zwieńczenia jego przedsięwzięcia, nie przez symbole, ale przez określone pojęcia, nie przez domniemane, ale przez zaobserwowane prawa, nie za pośrednictwem uskrzydłonej wyobraźni, czy to przez metafizykę, czy to przez uczucia, lecz za pomocą rozległego, jeśli idzie o plany, ale ostrożnego w realizacji rozumu”, *Recenzje Myśli o filozofii dziejów J.G. Herdera (część I i 2)*, przeł. M. Abraham, M. Barcikowska, M. Żelazny et al., [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, wstęp T. Kupś, Kęty 2005, s. 60. Na temat sporu obu filozofów zob. między innymi M. Castillo, *La querelle entre Herder et Kant*, [w:] I. Kant, *Histoire et politique*, przeł. G. Leroy, wstęp i przypisy M. Castillo, Paris 1999, s. 29–36.

⁴⁶ J.G. Herder, *Another Philosophy...*, s. XXVII. Tłumaczenie własne, fragment pochodzący z *Jeszcze jednej...* podaję w przekładzie Namowicza.

⁴⁷ I. Berlin, *op. cit.*, s. 75.

stycie bardziej odpowiadającej obszernej, pretendującej do całościowego ujęcia filozofii dziejów. Iggers tak to podsumował:

Wyłącznie we wczesnych pracach Herdera z 1774 roku znajdziemy stanowisko historycyzm w jego radykalnej formie: koncepcji, że każdy wiek należy postrzegać w kategoriach jego własnych, najbliższych mu wartości [*own immediate values*]; że w dziejach nie ma postępu ani upadku, jest tu jedynie wypełniona wartościami różnorodność⁴⁸.

W późniejszych pracach autora *Auch eine Philosophie...* ostro, wyraźnie postawione tezy zostaną złagodzone, choć z apologii różnorodności Herder nie zrezygnuje. W pytaniu „Opisujemy oto cały naród, jakąś epokę w dziejach, jakąś krainę — kogo opisaliśmy?” dopomina się o to, by dostrzec — jak sformułował to Piotr Szymaniec — „indywidualność każdego narodu”:

Nie tylko narody są od siebie odmienne, ale także ten sam naród w różnych momentach swego historycznego rozwoju może charakteryzować się innymi cechami dominującymi. Każdy naród rozwija sobie właściwe wartości, a także przechodzi przez kilka etapów rozwoju — od narodzin, przez dojrzałość aż po okres schyłkowy. Trudno jest zatem, twierdził wówczas Herder, znaleźć jedną ideę przewodnią, która by uporządkowała historię powszechną⁴⁹.

Trudno też bezkrytycznie przystać na propozycje oświeceniowych filozofów i historiografów, nawet jeśli wiele z nich szybko zdobywało poczytność i popularność (jak chociażby dzieła Woltera czy po wielokroć wznawiana *The History of Scotland 1542–1603* Williama Robertsona). Herder nie tylko wykrzyknie: „Hume’owie, Wolterowie, Robertsonowie, klasyczne widma zmroku, czym jesteście w świetle prawdy?”⁵⁰, ale też wskaże źródło własnych wątpliwości i rozterek. Co się bowiem dzieje, kiedy *letterati* pragną „według jednej formy swej epoki — a często jest ona mała i słaba — modelować pozostałe stulecia”?⁵¹ Można wówczas stworzyć spójny obraz, zbudowany na uogólnieniach i kategoriach wywiedzionych z własnej kultury. Ale przykładanie własnych schematów poznawczych do sposobów myślenia innych ludzi sprawi, że niechybnie natkniemy się na zniekształcenia. Uniwersalizujące wizje pozbawią nas jakichkolwiek informacji o kontekstualnie uwarunkowanych i niezwykle istotnych detalach. Uwzględnianie różnic jest ważne także w perspektywie konstruowania filozofii dziejów całej ludzkości, a nie tylko historii rodzimych krajów, jak było w przypadku i Hume’a, i Woltera, i Robertsona, podporządkowujących swoje wywody wszechogarniającej idei oświeceniowego postępu. Nie chodzi też o skrajny sceptycyzm epistemo-

⁴⁸ G.G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, CT 1983, s. 30. Cytat podaję w tłumaczeniu własnym. Nieco inne brzmienie tego fragmentu w języku polskim w: A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wpraw. R. Stobiecki, Poznań 2006, s. 463. Ponadto zob. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Monachium-Berlin 1936, s. 1–4.

⁴⁹ P. Szymaniec, *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 1, 2008, s. 20, przypis 5.

⁵⁰ J.G. Herder, *Jeszcze jedna...*, s. 247.

⁵¹ *Ibidem*.

logiczny, lecz o uważność i świadomy balans pomiędzy konkretem a abstrakcją, a także pomiędzy szczegółem a uogólnieniem. Wszak „opis jakiejś krainy” winien uwzględniać także zachodzące w niej zmiany, zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i temporalnym, a tego nie zaoferuje ani synteza o charakterze „dziejów powszechnych”, w której uwzględniane są zarówno kraje europejskie, jak i pozaeuropejskie, ani serie synchronicznych przekrojów takich zmian. Jeśli „ludy i wydarzenia” są „niczym nieustannie biegnące fale morskie”, to co, kiedy i w jaki sposób uczynić przedmiotem opisu? Jak w jedności uchwycić różnorodność, jak nie wytracić jej w przebiegu dziejów?

Herdera interesują nie tylko istotne kwestie związane z tworzeniem pojęć, ale także skomplikowane relacje pomiędzy pojęciem a jego desygnatem. W kluczowych fragmentach *Auch eine...* częściej używa leksemu ‘słowo’ (*das Wort*) niż ‘pojęcie’ (*der Begriff*), a szukanie odpowiedniego słowa dotyczy nie tylko jego odniesienia, ale też jego wieloznaczności, przede wszystkim jednak związanej z nim sieci (kulturowo warunkowanych) wyobrażeń, w ich wymiarze zarówno zbiorowym, jak i jednostkowym. „Błyskotliwe słowo opisu” (*das schildernde Wort*), „ogólne słowo” (*ein allgemeines Wort*), najstarannie nawet dobrane, nie zagwarantuje w pełni fortunnej komunikacji, choć nie wyklucza powstania wspólnej płaszczyzny porozumienia. Sceptycyzm poznawczy nie przybiera tu jednak formy radykalnej. Wręcz przeciwnie — uwrażliwia raczej na fakt, że nawet nie zdając sobie z tego sprawy, wszyscy znajdujemy się w sieci pojęć i we władzy wyobrażeń.

Herdera zajmują żywo i uniwersalia kulturowe, i wyróżniki kulturowe, i alternatywy kulturowe — nawet jeśli nie używa współczesnych nam, specjalistycznych pojęć i terminów z zakresu nauk o kulturze, to właśnie te zagadnienia, włączając w to niezwykle istotny problem zmiany kulturowej, wyłaniający się z głównych rozważań dotyczących toku dziejów, stanowią o aktualności *Auch eine Philosophie...*, nawet jeśli czyta się ją według „oświeceniowego” klucza. Nie chodzi mi bynajmniej o to, by książkę Herdera, powstałą w XVIII wieku, umieszczać w innym kontekście, szukać „toposów antycypacji” czy — wciąż pozostając w ewolucjonistycznym modelu myślenia — upatrywać w autorze „praprzodka” późniejszych koncepcji, dotyczących chociażby nacjonalizmu (z jednej strony) czy kosmopolityzmu (z drugiej)⁵². Z całą pewnością dostrzega on różnorodność w jedności i związany z tym zarówno potencjał, jak i problemy, widoczne i dla czujnego obserwatora kulturowej rzeczywistości, i dla przenikliwego historyografa, który nie ulega urokowi nazbyt uproszczonych syntez.

„Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok” — pisał Herder w *Myślach o filozofii dziejów* i jest to chyba najczęściej przywoływany cytat z jego prac,

⁵² Zob. między innymi C. Hann, *Towards a Rooted Anthropology. Malinowski, Gellner and Herderian Cosmopolitanisms*, [w:] *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, red. P. Werbner, Oxford-New York 2008, s. 69–84.

okrojony o dalszą, kluczową dla jego zrozumienia, drugą część: „i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok”⁵³. Jakże inaczej zdanie to brzmi po lekturze *Auch eine Philosophie...*, do której przecież ten słynny *passus* także się odnosi. Jakaż piękna to przestroga przed ekstrapolowaniem własnych wyobrażeń i rodzimych pojęć (lub — po ich zdefiniowaniu — terminów) na inne kultury, inne ludy i inne epoki⁵⁴, przestroga przed nieodpartym niekiedy urokiem ogólników i spekulatywnego myślenia, opartego o kategorie, które wydają nam się tak dobrze znane i tak „naturalne”, że nie odczuwamy potrzeby ani ich definiowania, ani krytyki.

Around Johann Gottfried Herder's *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*

Abstract

Johann Gottfried Herder in his early work, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), thus far translated into Polish only in fragments (E. Namowicz 1973, T. Namowicz 2001), deals with the problem of constructing historical syntheses and cross-sections that do not take into account the dynamic variability of cultures over time. He is also interested in the critique of the Enlightenment idea of progress. At the same time, he draws attention to the role of general concepts in the description of things, phenomena, and processes, as well as ideas related to them, culturally conditioned, but also individually processed and modified. The author of the article puts forward a thesis that the pamphlet and polemical form of *Auch eine Philosophie...* enables the German philosopher to formulate in a radical manner questions that are important also for modern researchers of culture. These questions concern not only the problems related to the description of cultural reality, but also the multitude of definitions of concepts, and sometimes the excess of specialised terms, difficult to translate.

Keywords: Herder, culture, general terms, universals, philosophy of history, description in cultural sciences

⁵³ J.G. Herder, *Myśli...*, s. 4.

⁵⁴ Zapewne nie bez znaczenia jest, że wznowienie francuskiego tłumaczenia *Auch eine Philosophie...* wraz z wyborem fragmentów z *Ideen...* ukazało się w wydawnictwie GF Flammarion w serii filozofia (Philosophie n° 1056), ale towarzyszy mu dodany „przedtytuł”: *Histoire et cultures* („Historia i kultury”). Warto też zauważyć, że jest to tak zwane wydanie kieszonkowe, o niewielkich rozmiarach i w atrakcyjnej cenie. Por. J.G. Herder, *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, przeł. i przypisy M. Rouché, wstęp, bibliografia i chronologia A. Renault, [b.m.w.] 2000. Por. pierwsze wydanie tej rozprawy w języku francuskim: J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, przeł. M. Rouché, Paris 1964.

- Adler E., *J.G. Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965.
- Berlin I., *Pod prąd. Eseje z historii idei*, red. H. Hardy, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Binoche B., *Herder in 1774: An Incomplete Philosophy of History*, [w:] *A Companion to Enlightenment Historiography*, red. S. Bourgault, R. Sparling, Leiden 2013, s. 189–216.
- Bloch M., *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, przejrzał i przedm. W. Kula, Warszawa 1962.
- Bogdan D., *Pobył Johanna Gottfrieda Herdera na uniwersytecie w Królewcu w latach 1762–1764*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 451–465.
- Carhart M.C., *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Cambridge 2007.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 180–213.
- Castillo M., *La querelle entre Herder et Kant*, [w:] I. Kant, *Histoire et politique*, przeł. G. Leroy, wstęp i przypisy M. Castillo, Paris 1999.
- Crépon M., *Mémoires d'Europe (note sur Une autre philosophie de l'histoire de Herder)*, „Herder et les Lumières” 20, 2003, s. 145–152, DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.981>.
- Dilthey W., *Wiek osiemnasty i świat historyczny*, przeł. B. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018, s. 9–82.
- Dobbeck W., *Johann Gottfried Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg 1744–1764*, Würzburg 1961.
- Grabski A.F., *Dzieje historiografii*, Poznań 2006.
- Hampton A.J.B., *Herder's Concept of Being and the Influence of Kant's Pre-Critical Consideration of the Ontological Argument*, „Filozofia” 70, 2015, nr 10, s. 842–852.
- Hann C., *Towards a Rooted Anthropology. Malinowski, Gellner and Herderian Cosmopolitanisms*, [w:] *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, red. P. Werbner, Oxford-New York 2008.
- Heinz M., *Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie*, [w:] *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, red. M. Bollacher, Würzburg 1994, s. 75–85.
- Herder J.G., *Ancora una filosofia della storia per la formazione dell'umanità*, przeł. i wstęp A. Gentile, Roma 2012.
- Herder J.G., *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, przeł., wstęp i noty J.D. Evrigenis, D. Pellerin, Cambridge 2004.
- Herder J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, red. M. Holzinger, North Charleston 2013.
- Herder J.G., *Une autre philosophie de l'histoire*, przeł. M. Rouché, Paris 1964.
- Herder J.G., *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, przeł. i przypisy M. Rouché, wstęp, bibliografia i chronologia A. Renault, [b.m.w.] 2000.
- Herder J.G., *Jeszcze jedna filozofia historii*, przeł. E. Namowicz, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wyb. i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 299–302.
- Herder J.G., *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.
- Herder J.G., *Mysli o filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Gałeczki, wstęp i kom. E. Adler, Warszawa 1962.
- Herder J.G., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 1–3, przeł. J. Bychowicz, Wilno 1838.
- Herder J.G., *Sämtliche Werke*, red. B. Suphan, t. 1–33, Berlin 1877–1913.
- Herder on Social and Political Culture*, przeł., red. i wstęp F.M. Barnard, Cambridge 1969.
- Herdt J.A., *Forming Humanity. Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago-London 2019, <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781482559682?page=0>.
- Iggers G.G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, CT 1983.

- Irmscher H.-D., *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart 2001.
- Irmscher H.-D., *Nachwort*, [w:] J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart 2012, s. 145–164.
- Jakuszek H., *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutera do Herdera*, Lublin 1999.
- Jakuszek H., *Konsekwencje idei postępu w ocenie Herdera*, [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1992, s. 133–147.
- Jakuszek H., *Religia człowieczeństwa w pismach Johanna Gottfrieda Herdera*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2003, nr 4, s. 467–476.
- Johannsen J., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, [w:] *Herder Handbuch*, red. S. Greif, M. Heinz, H. Clairmont, Paderborn 2016, s. 160–170.
- Johannsen J., *Liebe und historische Erkenntnis Herders Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“*, https://dspace.ub.unisiegen.de/bitstream/ubsi/1110/1/Johannsen_Liebe_und_historische_Erkenntnis.pdf.
- Kant I., *Recenzje Myśli o filozofii dziejów J.G. Herdera (część 1 i 2)*, przeł. M. Abraham, M. Barcikowska, M. Żelazny et al., [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, wstęp T. Kupś, Kęty 2005, s. 50–68.
- Kant I., *Dziela zebrane*, t. 1. *Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010.
- Kupś T., *Między oświeceniem a scholastyką. Wybrane problemy recepcji filozofii Kanta w polskiej filozofii na początku XIX wieku i perspektywy nowych badań*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 15, s. 127–143.
- Martin G., *Herder als Schüler Kants*, „Kant-Studien” 41, 1936, s. 294–306.
- Meinecke F., *Die Entstehung des Historismus*, Monachium-Berlin 1936.
- 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. 287–310.
- Namowicz T., *Johann Gottfried Herder (1744–1803)*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wyb. i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 294–295.
- Namowicz T., *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przelomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn 1995.
- Sikka S., *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*, Cambridge 2001.
- Szymaniec P., *Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 1, 2008, s. 17–36.
- Voltaire, *Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Herrn Abtes Bazin*, przeł. J.J. Harder, Lepizig 1768.
- Voltaire, *Filozofia historii*, przeł., wstęp i przypisy M. Skrzypek, Warszawa 2018.

* * *

Małgorzata Rygielska — adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego. Prowadzi badania z zakresu historii kultury (w szczególności historii kultury polskiej XIX wieku), teorii kultury (w tym także początków myśli teoretycznokulturowej), kulturowej antropologii literatury w Polsce i na świecie. Opublikowała między innymi: *Dwa guziki. Norwid i ewolucjonizm* (2011), *Przyboś czyta Norwida* (2012), *Monografia Ignacego Lubicz Czerwińskiego Okolica Za-dniestraska. Studium kulturoznawcze* (2019). Współredagowała (wraz z Anną Gomółą) *Starość jako wyobrażenie kulturowe* (2013).

malgorzata.rygielska@us.edu.pl