

Konrad Kopel

ORCID: 0000-0002-7382-8015

Uniwersytet Śląski

Rekonstrukcja znaczenia i roli pojęć siły i formy w *Myślach o filozofii dziejów* Johanna Gottfrieda Herdera

Abstrakt: *Myśli o filozofii dziejów*, przez wielu badaczy dorobku Johanna Gottfrieda Herdera uznawane za *opus magnum* filozofa, składają się nie tylko z rekonstrukcji dziejów ludzkości, ale również z rozbudowanych części teoretycznych. Autor, przyjmując za Herderem, że celem *Myśli...* jest spisanie całości dziejów ludzkości, skupia się na pierwszych dwóch częściach dzieła z racji ich teoretycznego charakteru. Rozwiązania teoretyczne zostają potraktowane jako zaplecze narzędziowe Herdera. Autor skupia się na rekonstrukcji dwóch pojęć wskazanych jako kluczowe: siły oraz formy. Stawia tezę, że w ramach *Myśli...* pojęcia te umożliwiają przechodzenie między całościami nadrzędnymi, podrzędnymi oraz równoważnymi, a także pozwalają na ustanowienie warunkowego statusu stabilności. Ujęcie takie umożliwia wskazanie kluczowych dla filozofa problemów, które autor uznaje za ważne również we współczesnym dyskursie nauk.

Słowa-klucze: Johann Gottfried Herder, siła, forma, całość, panteizm, filozofia kultury, filozofia dziejów

Czy bliźni mój rozumie mnie? Czy kojarzy z danym słowem tę samą ideę co ja, czy też nie kojarzy w ogóle żadnej?

J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, s. 400

W niewydanym za życia dzienniku z podróży odbytej w 1769 roku dwudziestopięcioletni Johann Gottfried Herder w pełnym uniesienia fragmencie zdaje się szczerzyć swoim „na wpół zrozumiały[m], na wpół niejasny[m] styl[em], [swoimi — K.K.] zamiar[ami], by tworzyć fragmenty, gaje, torsa, archiwa rodu ludzkiego”¹. Unikając ekstrapolowania młodzieńczych deklaracji myśliciela na całą jego późniejszą twórczość, pragnę zauważyć, że opory przed domykaniem dzieła nie opuszczały filozofa także i później. Emil Adler stwierdził wręcz: „Żad-

¹ J.G. Herder, *Dziennik mojej podróży z roku 1769*, przeł. M. Kurkowska, Olsztyn 2002, s. 99.

ne z dzieł Herdera nie jest zamkniętą całością, każde urywa się niespodziewanie, jakby niezakończone, poza tym wiecznie przerabiane, dzieła te nie uzyskały nigdy postaci ostatecznie zamkniętej². Bernhard Suphan — wydawca dzieł Herdera — jeszcze dobitniej określił jego pisma jako będące „dowolnie utrwalonymi momentami niezmordowanej palingenezy myśli i wyrazu”³. Ta niechęć do całości zamkniętej, finalnie niezmiennej, a tym samym i statycznej nie daje się sprowadzić jedynie do manieri pisarskiej. Jak spróbuję wykazać poniżej, jest ona powiązana z pewną wizją świata, problemami teoretycznymi z tejże wizji wynikającymi oraz sposobem, w jaki Herder podchodzi do ich rozwiązywania. Oczywiście zmieniał się sam filozof, jego podejście, narzędzia, jak też same pytania, które stawiał, ale w toku autorskiego wywodu w prawie trzydzieści lat późniejszych *Myślach o filozofii dziejów* odznaczało się głęboko tkwiące przeświadczenie o dynamicznej naturze świata. W konfrontacji z nią koncepcje dążące do wyodrębniania praw i stałych właściwości wydają się nietrafione, a wręcz zniekształcające.

Celem niniejszego tekstu jest rekonstrukcja pojęć siły i formy oraz ich roli w ramach propozycji teoretycznej przedstawionej w *Myślach o filozofii dziejów*⁴. Idąc za wskazaniem Herdera, uznaję, że teoria w tym przypadku jest podporządkowana konkretnemu celowi, jakim jest opisanie dziejów ludzkich. Stawiam tezę, że rozpoznanie znaczenia wspomnianych pojęć pozwoli na wyznaczenie problemów konstruowanych przez Herdera. *Myśli...* podzielone są na części, w których najpierw Herder wprowadza konstrukcję teoretyczną (pierwsze dwie), by później wykorzystać ich możliwości we fragmentach opisowych (części trzecia i czwarta). W niniejszym opracowaniu skupię się na pierwszych dwóch częściach. Od wprowadzenia celu *Myśli...* oraz założeń tejże pracy przejdę do zarysowania Herderowskiej wizji świata. Konkretnie założenia dotyczące jego dynamiki, zmienności oraz całościowego charakteru cechują się wewnętrznymi niespójnościami, jednak moim zdaniem są one skutkiem podjęcia próby stworzenia narzędzi teoretycznych mających pozwolić na badanie wielości jako takiej. W takim ujęciu pojęcia konstruowane są w określonym celu i mają umożliwić wyartykułowanie konkretnych twierdzeń. Zarysowanie założeń Herdera o złożonej naturze świata umożliwi mi odniesienie pojęcia formy zarówno do twierdzeń ontologicznych, jak i zadań badawczych. W dalszej części omówię rolę „formy” jako dającej możliwość wyodrębniania całości. Na końcu wprowadzę specyfikę siły, również dookreślając jej charakter ontologiczny oraz możliwości poznawcze. Tak prowadzony wywód pozwoli dowieść prymarności siły względem formy w koncepcji

² E. Adler, *J.G. Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 85.

³ B. Suphan, cyt. za: *ibidem*. Jakkolwiek sformułowanie to padło w pracy o literackim dorobku Herdera, można je odnieść do całości jego dorobku.

⁴ W polskim wydaniu, z którego korzystam w tym opracowaniu (J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962), części pierwsza i druga znajdują się w tomie pierwszym, a trzecia i czwarta — w tomie drugim. Odwołuję się zwłaszcza do tomu pierwszego — numery stron, z których pochodzi cytowany fragment, podaję w nawiasie kwadratowym.

Herdera, a także pokazać rzadko akcentowany potencjał „siły” jako rozwiązania teoretycznego. Umożliwia ona bowiem zarówno badanie całości jako skutków skumulowanych wpływów, jak i przechodzenie pomiędzy całościami generującymi wpływy.

Herder już w swoim młodzieńczym dzienniku postawił sobie cel nad wyraz trudny: „znaleźć *materialną historię rodzaju ludzkiego*, kreatywną, wypełnioną zjawiskami i faktami”⁵, czyli — jak po latach zostanie doprecyzowane w *Przedmowie do Myśli...* — „dziej[ów] ludzkości wzięt[y]ch jako całość” [7]. Problematyczność i skomplikowanie tego zadania polegało nie tyle na obszerności materiału, ile przede wszystkim na teoretycznych kryteriach wyodrębniania i porządkowania tegoż. Jedno z pęknięć⁶ występujących w koncepcji Herdera dotyczy właśnie postulatu badania całości dziejów ludzkich, przy jednoczesnym założeniu, że poszczególne ludy/narody tworzą całości jako takie. Jak trafnie ujmuje to Sonia Sikka, w dziełach filozofa uniwersalizm koegzystuje z relatywistyczną postawą wobec zróżnicowanych społeczeństw⁷. Co warto jednak podkreślić, koegzystowanie zakłada współwystępowanie dwóch osobnych tendencji, które — pomimo licznych relacji — nie dają się w pełni uzgodnić. Tym samym tak ważne stają się pierwsze dwie księgi *Myśli...*, ponieważ to w ich ramach Herder podejmuje liczne próby uzgodnienia założeń i pojęć z poziomu ontologicznego, metafizycznego, epistemologicznego oraz przyrodoznawczego. Odpowiednio ułożona konstrukcja teoretyczna i pojęciowa mają pozwolić na opisanie wielości ludów wraz z immanentnie w nich zawartą zmiennością, przynależącą do nich „innością” i nawarstwioną siecią przyczyn. Jednocześnie trzeba pamiętać, że Herder nie dąży do esencjalizacji poszczególnych całości kulturowych. Jednostki nie zostają sprowadzone przez niego jedynie do elementu wspólnoty: „Mówić bowiem o szczęśliwości takich abstraktów, jak całe państwa, wtedy, gdy cierpią ich poszczególni obywatele, jest sprzecznością lub zwodniczym frazesem” [4]⁸.

⁵ J.G. Herder, *Dziennik mojej...*, s. 41.

⁶ Co do istnienia wewnętrznych „pęknięć” czy „niespójności” w tekstach Herdera interpretatorzy i komentatorzy są zgodni już od pierwszych wydań, zob. między innymi I. Kant, *Recenzje „Myśli o filozofii dziejów” J.G. Herdera (część 1 i 2)*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 69–80; J. Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*, Warszawa-Toruń 2016, s. 340–343. Toczone polemiki dotyczą głównie tego, w którym miejscu owe „pęknięcia” się pojawiają, czy są świadome oraz czy mają wartość pozytywną dla całości koncepcji. Zob. ponadto: S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural difference. Enlightened relativism*, Cambridge 2011; J.K. Noyes, *Herder. Aesthetics against Imperialism*, Toronto 2015; E. Palti, *The „Metaphor of life”: Herder’s philosophy of history and uneven developments in late eighteenth-century natural sciences*, „History and Theory” 1999, nr 3 (38), s. 322–347.

⁷ S. Sikka, *op. cit.*, s. 85.

⁸ Na subtelność koncepcji Herdera i niepominiany przez niego poziom jednostki wewnątrz całości społeczności zwracała uwagę między innymi Vicki Spencer, *In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction*, „The Review of Politics” 2007, nr 1 (69), s. 79–105.

Zarówno jednak poszczególne jednostki żyjące w ramach ludów/narodów, jak i same ludy/narody funkcjonują w większej całości świata oraz dziejów. Herder tym samym zauważa, że osiągnięcie celu zależy w dużej mierze od teoretycznych narzędzi pozwalających na przechodzenie pomiędzy całościami na różnych poziomach (rozłącznymi i nierozłącznymi), atrybutami lokalnymi oraz uniwersalnymi, a także wpływami synchronicznymi (klimat) i diachronicznymi (siła genetyczna).

Potrzebę uchwycenia dziejów, ich nieteleologicznej przygodności i wewnętrznego ładu pozwalającego im na zaistnienie, wskazały Herderowi „metafizyka i etyka, fizyka i historia naturalna, a najbardziej wreszcie religia” [7]. Rama teoretyczna musiała więc umożliwić kompilowanie różnej wiedzy i składać się ze struktur, atrybutów oraz funkcji o statusie uniwersalnym. Na poziomie tekstu są one pojęciami pozwalającymi na grupowanie, porównywanie oraz analizowanie pojedynczych przykładów pomimo ich pozornej odmienności. Trzy pytania sformułowane w *Przedmowie do Myśli...* uwiadcniają proces myślowy, w ramach którego Herder wyodrębnia owe pojęcia. Sprowadzić można je do trzech głównych zadań teoretycznych, od których zależeć będzie realizacja wyznaczonych przez filozofa celów idiograficznych.

Herder zaczyna od pytania, czym jest „szczęśliwość ludzi i w jakiej mierze istnieje ona na naszej ziemi?” [4], chodzi więc o stworzenie uniwersalnej koncepcji pozwalającej na analizę układów lokalnych. Pytanie, czy „występuje ona wszędzie, w każdym ustroju, w każdym klimacie, mimo wszystkich przewrotów, jakim podlegają warunki, pokolenia i epoki?” [5], ma pozwolić na ustalenie, czy kategoria jest rzeczywiście uniwersalna diachronicznie i synchronicznie. Innymi słowy chodzi o ocenę, czy różnorodne układy kulturowe pełnią swoją funkcję nadrzędną, ale równocześnie, czy istnieje jedna taka funkcja dla różnych układów. Podkreśla to ostatecznie próba osądzenia, czy w ogóle „istnieje jakaś wspólna miara dla tych rozmaitych sytuacji” [5], połączona z pytaniem o autonomiczną wartość niejednorodnych układów: „czy Opatrzność uważała za swój główny cel to, by jej stworzenia czuły się dobrze we wszystkich tych sytuacjach?” [5]. Herder próbuje wyznaczyć uniwersalne funkcje i wartości, którym podlegają wszystkie stworzone przez ludzi układy. Zamiast ekstrapolować jedną z realizacji (na przykład którąś z jemu współczesnych europejskich), pyta o to, co powtarza się w każdej realizacji. Tym samym ogólne pojęcie szczęśliwości/szczęścia podobnie jak ludu/narodu daje się wyprowadzić jedynie z tego, co inwariantywne w wariantywnych układach.

Świat, jak zauważa Herder, jest przy pierwszym oglądzie „chaosem, jakimś zwałiskiem ruin” [56], w którym zróżnicowane istoty i rzeczy powstają, działają i giną. Poczucie dezorganizacji nie niknie, pomimo że nawet „w tym, co wydaje się nam najdrobniejsze i najprymitywniejsze, dostrzegamy jakieś ściśle określone *istnienie*, jakieś *upostaciowanie* i *ukształtowanie*” [56]. Dzieje się tak, dopóki nie spróbujemy rozpoznać praw organizujących całość świata. W *Myślach...* składa się na niego bowiem wielość jednostkowych istnień, które nawet po sklasyfikowa-

niu przy użyciu kategorii gatunków i form, mają swoisty naddatek. Kategorie te „są tylko ogólnymi pojęciami, chyba że posiadają swą egzystencję w poszczególnych istotach” [385]. A przecież mamy do czynienia z ciągłymi dostosowaniami do tego, co wokół, wzajemnymi odkształceniami zarówno ludzi, jak i świata. Co więcej, do tych modyfikatorów dodać trzeba jeszcze wpływy genetyczne, czyli zróżnicowanie realizujące się w czasie. To, co pojedyncze, skupia w sobie oddziaływania wielości innych „pojedynczych” na wszystkich poziomach i wszelkiego rodzaju — wpływy kosmiczne i klimatyczne, fizjologiczne i kulturowe. Świat zatem w koncepcji Herdera jest złożeniem wielości całości, które konstytuują zarówno siebie, konkretne zdarzenia, jak i środowisko innych elementów⁹. Więcej nawet — to, co wyodrębniamy jako ukształtowane całości, zawiera w sobie nie tylko części, ale i kolejne całości. Chaos wzajemnych wpływów i oddziaływań narasta, „aż w końcu zarówno wyobraźnia, jak i rozum, gubią się w tym morzu niezmierności [...] i nigdzie nie znajdują wyjścia ni końca” [16]. Pomoc ma zwrócenie się do „pierwotnej budowy całości” [56] świata, czyli do natury.

W *Przedmowie* Herder ostrzega jednak, by nikt nie dał się „tym zwiesić, że niekiedy w personifikujący sposób posługując się nazwą przyrody”, i prędko dodaje, że „natura nie jest samodzielna istotą; lecz *Bóg jest wszystkim w swych dziełach*” [10]. W dwóch krótkich zdaniach zostają przedstawione aż trzy założenia. Po pierwsze, Herder wskazuje, że personifikacja przyrody/natury jest jedynie figurą retoryczną; po drugie, uznaje równoznaczność pojęć przyrody/natury i Boga/bóstwa/Stwórcy; po trzecie, określa ontologiczny status Boga-Natury jako immanentnie zawartego w świecie rozumianym jako całość, w ramach której formują się „pojedynczości”. Jak trafnie uchwycili to Marion Heinz i Jochen Johannsen, Boga-Naturę Herdera można tym samym ujmować jako „model dynamicznej całości, składającej się z wielu żywych i permanentnie oddziałujących wzajemnie na siebie indywidualności”¹⁰. Tym samym Herder odwołuje się do nadrzędnej perspektywy Boga-Natury, w ramach której „[c]ały świat, nie wyłączając materii, jest ożywiony, jest żywą jednością i całością na mocy stwórczej i porządkującej siły, która nie działa przypadkowo ani samowolnie, lecz podług tego, czym jest ona ze swej wiecznej natury”¹¹. Nie znaczy to jednak, że perspektywa całości nadrzędnej unieważnia perspektywę całości „podrzędnej”. Kunszt Herdera, jak też problematyczność pisania o jego koncepcji są — w moim odczuciu — związane właśnie z jego płynnym przechodzeniem między perspektywami. Przejścia są możliwe między innymi dzięki założeniom o heterogenicznej jedności świata,

⁹ Środowisko w ujęciu Herdera nie jest bowiem rodzajem „naczynia” dla podmiotów, ale podmiotami, które ze względu na wysunięcie innych podmiotów na pierwszy plan stają się tłem, przez co tracą jednostkowy kontur.

¹⁰ M. Heinz, J. Johannsen, *...w ciemnych głębinach morza naszych myśli...*, przeł. P. Piszczakowski, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX, XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 21.

¹¹ J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 325.

a także pojęciom siły oraz formy. Najpierw wprowadzenia wymaga właśnie ta ostatnia, ponieważ to ona zapewnia całościom „podrzędnym” stabilność.

„Podporządkowanie” poszczególnych całości Bogu-Naturze nie powstrzymuje filozofa przed przyznaniem temu, co jednostkowe, autotelicznej wartości w stwierdzeniu:

Wszystkie dzieła boże mają bowiem tę cechę, że chociaż należą do jednej, nie dającej się ogarnąć całości, każde z nich stanowi przeciwieństwo także i dla siebie, nosząc w sobie boskie piętno swego przeznaczenia [390].

Oznacza to, że chociaż każde „dzieło boże” jest elementem większej organizacji, to nie jest ono jedynie środkiem do osiągnięcia celów całości nadrzędnej. Realizuje własne cele, zмага się ze swoją własną złożonością, podlega oddziaływaniu konkretnych sił. Zarazem „rozwija w sobie to, co może rozwinąć, i włada tym wszystkim, czym zawładnąć może [...] i nie może przyswoić sobie ani jednej z tych sił, które nie zostały mu dane” [63].

Stałe relacje składające się na budowę, wynikające z niej cele oraz najszersze możliwe spektrum podejmowanych działań to elementy formy. W perspektywie ontologicznej to nie forma tworzy to, co jednostkowe. Wielość jednostkowego powstaje nieustannie w sieci nawarstwionych wpływów wszystkich elementów świata jako totalnej całości. Sieć ta generuje powtarzające się układy (nieidentyczne), których trwałość jest warunkowana przez wewnętrzny harmonijny układ sił. Relacje utrzymujące harmonię pozwalają na wyodrębnienie formy, a tym samym forma jest epistemicznie wtórna względem tego, co jednostkowe. Ontycznie jest wszakże jednoczesna i równoważna z jednostkowymi całościami, gdyż jedne i drugie są wtórne względem świata rozumianego jako totalność wpływów.

Nie zagłębiając się w złożoną kwestię roli Boga, ważne jest zasygnalizowanie metafizycznej genezy form wskazywanej przez Herdera w *Myślach o filozofii dziejów*. Niemiecki filozof brał czynny udział w sporze o rolę i właściwości Boga, który to spór rozgorzał wokół interpretacji panteistycznej koncepcji Spinozy. Herder w tej kwestii korespondował między innymi z Friedrichem H. Jacobim, a swoje stanowisko najpełniej wyartykułował w zbiorze dialogów *Gott. Einige Gespräche*¹². Zagadnienie relacji Boga i świata, a także ich atrybuty własne oraz współdzielone są niezmiernie ważne dla koncepcji Herdera. W *Myślach o filozofii dziejów* ograniczył on jednak rozważania przynależące do metafizyki, ze względu na zasadniczo niemetafizyczną problematykę dziejów. Metafizyka tym samym sprowadzona została do roli zaplecza narzędziowego. Decyduję się na podobne zawężenie, dzięki któremu możliwe będzie rozważenie teoretycznego umocowania powstania oraz stałości form w odniesieniu do projektu zbadania dziejów, bez bezpośredniego odnoszenia się do ustaleń z *Gott*.

¹² Por. J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 315–343; M. Heinz, *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Rozum i świat...*, s. 25–41; E. Adler, *op. cit.*, s. 254–260, 301–318.

W *Mysłach*... Herder wskazuje na procesualny charakter powstawania świata. Nie znaczy to jednak, że zmienia się wszystko z tą samą prędkością. To właśnie forma odnosi się do tego, co trwałe. Formowanie się świata jest oddziaływaniem na siebie wszystkich sił i jednocześnie ich wzajemnym ograniczaniem się, co ściśle związane jest ze zmianami materii. Wobec pierwotnego braku stałych form wszystkie połączenia i układy zawiązują się w jednej totalnej całości Boga. W ujęciu Herdera, podobnie jak u Spinozy, dla teistycznych krytyków „problematyczna staje się sama idea porządku przyczynowego. Jeśli Bóg rzeczywiście był jedyną substancją, musiał nie tylko stanowić podmiot działania, lecz być również jego odbiorcą”¹³. W związku z tym „każde obrażenie i cierpienie jest spowodowane przez Boga i równocześnie przezeń doświadczane”, a to wszystko „[z]a sprawą immanentnej przyczynowości sprawczej (stanowiącej oksymoron zarówno dla nowożytnego scholastyka, jak i kartezjanisty)”¹⁴. Podkreślam jednoczesny wpływ wszystkich siły, które same burzą złożone z siebie całości, dopóki nie znajdą układów harmonijnych, ponieważ kiedy już ukształtują się złożenia o wysokiej stabilności, będą one trwać na mocy totalności Boga-Natury oraz jego siły, która „odnalazła” optymalny układ. Oznacza to, że świat w każdym segmencie czasu jest taki, jaki może być. Innymi słowy wszystkie jego elementy, ich powiązania i wpływy są konieczne. To sprawia, że kiedy Herder pisze o istniejących formach, może — unikając nieciągłości teoretycznej — uznać zaistniały przedmiot za cel procesów, które doprowadziły do jego powstania.

W ujęciu metafizycznym formy nie są więc transcendentnymi wzorami, ale optymalnymi układami, których trwanie oraz reprodukcja jest skutkiem całości zewnętrznych uwarunkowań. Ich stabilizacja wyznacza cezurę powstania form gatunkowych. Te bowiem dzięki wewnętrznej harmonii sił (stabilności układu) nie będą ulegać rozpadowi na poziomie gatunkowym (na przykład człowiek nie stanie się podgatunkiem małpy), choć na poziomie populacji oraz jednostki ulegają zniekształceniu (Herder podaje przykłady ludów bardziej i mniej umiających korzystać ze swoich zmysłów oraz ludzi wychowanych przez zwierzęta, którzy utracili wyprostowaną postawę i zdolność nauczenia się mowy).

Umocowanie formy w Bogu-Naturze dobrze oddaje jej znaczenie i rolę, którą odgrywa w koncepcji Herdera. Określa ona bowiem konkretne upostaciowanie, które nadaje „w sposób najpewniejszy kierunek i najdoskonalszą determinację, jaką przyroda mogła nadać swemu dziełu” [111]. Myśląc może być wyróżniona „determinacja”, ponieważ nie chodzi o odebranie jednostce sprawczości, a właśnie jej nadanie. Bez względu na to, czy chodzi o minerał, roślinę, zwierzę czy stałocieplne zwierzę lądowe (na przykład człowieka), własna forma zapewnia danej istocie przynależące jej siły oraz cele wynikające z jej wewnętrznego

¹³ M. Janik, *Lęk przed monizmem. Potworność, parapolytika i nowożytne źródła filozofii porównawczej*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, nr 3 (37), s. 62.

¹⁴ *Ibidem*, s. 63.

ukształtowania. Formę można uchwycić poznawczo jedynie poprzez badanie działań będących jej skutkiem i pełniących wyznaczoną przez nią funkcję. W tomie pierwszym *Myśli...* Herder nie używa pojęcia formy w odniesieniu do kultury, narodu czy ludu. W pierwszej kolejności forma przynależy organizmowi, pojawia się również w stosunku do organizacji państwa (forma rządów) i myśli. Zdaje się więc, że Herder postuluje uznanie wartości poszczególnych kultur, następnie podjęcie próby rozpoznania funkcji danych rozwiązań w ramach kultury i dopiero w odniesieniu do tych funkcji wskazanie na formę gatunkową człowieka. Zasadniczo proces ten zgodny jest z omawianymi powyżej trzema pytaniami filozofa, mającymi umożliwić ustalenie, czy „szczęście” przynależy do formy człowieka.

Innymi słowy Herder wyodrębnia niezmiennie stałe układy gatunkowe, aby prześledzić zróżnicowanie populacji. Bez względu na poziom zaawansowania danego ludu czy narodu¹⁵, czyli lokalnej specyfiki populacji, pozostaje ona wciąż gatunkiem człowieka. Wewnętrzna stabilność formy oraz jej trwałość najpełniej wybrzmiewają w stwierdzeniu, że „[ż]adne ze znanych nam stworzeń nie porzuciło swej pierwotnej budowy organicznej i wbrew niej nie utworzyło sobie innej” [129]. Wszystko, co stworzone przez ludzi, jest ludzkie, ponieważ forma organizmu człowieka uniemożliwia przekroczenie jej ku pod- lub nadludziom.

Herder wskazuje na hierarchiczny łańcuch form zmierzający ku człowiekowi, na ciągłość pomiędzy minerałami, roślinami, zwierzętami i ludźmi. Robi to jednak, głównie by zaznaczyć, że człowiek, chociaż jakościowo inny, złożony jest z tych samych materiałów co reszta istot, a jego forma zawiera mechanizmy rozwinięte w ramach innych rodzajów. Chodziło więc o zaakcentowanie, że człowiek powstał w ramach świata. Kilkakrotnie przy tym podkreślał swoje pragnienie „aby sąsiedztwo człowieka z małpą nigdy nie było doprowadzane do tego, że szukając hierarchicznej drabiny stworzeń, pomijałoby się istniejące w rzeczywistości szczeble i odstępy, bez których w ogóle nie może być drabiny” [286]. Ciągłość gatunków ujawniać mają badania analogii form i ich nawarstwień powstałych w procesie kształtowania się świata. Herder sprzeciwia się jednak typologiom, w ramach których „dzicy” odsuwani byli ku zwierzęciu, a Europejczykowi przypisywano najwyższą wartość człowieczeństwa¹⁶. Ustanowienie granicy staje się zabiegiem pragmatycznym pomagającym w wytwarzaniu narzędzi, które mają pozwolić na zebranie, skatalogowanie i opisanie jak największego zasobu danych dotyczących dziejów ludzi.

¹⁵ Czy założenia Herdera są naprawdę ewolucjonistyczne, czy może jedynie jest to ewolucjonizm pozorny lub niepełny, to kwestie względnie często podejmowane w literaturze zarówno polskiej, jak i zagranicznej. Zob. J.K. Noyes, *Herder. Aesthetics against Imperialism*, Toronto 2015, s. 191–246; S. Sikka, *op. cit.*, s. 84–126; E. Palti, *op. cit.*; E. Adler, *op. cit.*, s. 341–362; F. Donocik, *Historyczny rozwój problematyki teorii rozwoju społecznego*, [w:] *Wybrane zagadnienia marksistowskiej teorii rozwoju społecznego*, red. R. Dyoniziak, Katowice 1981, s. 49–67.

¹⁶ „Ani pongo, ani *longi-manus* [małpa] nie jest twym bratem, jest nim natomiast Amerykanin i Murzyn” [287].

Teoria Herdera potrzebowała jednak koncepcji siły. Zarówno ze względu na trudności o charakterze ontologicznym, jak i cele opisowe filozof musiał znaleźć rozwiązanie umożliwiające przekroczenie całościowej formy bez jej unieważniania. O ile bowiem pozwala ona na porównywanie względnie stabilnych złożonych układów, o tyle siły przechodzą przez formy i je konstytuują.

Herder nie określa w sposób klarowny istoty siły¹⁷, co wiąże się z nieprzypisywaniem sile statusu substancjalnego. Zaznacza jednak kilkakrotnie, że chociaż określają ją różne przymiotniki, to „[j]est to jedna siła — i ta, która stworzyła błyszczące Słońce, i ta, która utrzymuje w jego orbicie mnie — drobny pyłek” [17]. Twierdzenie to wiąże się z ujmowaniem Boga-Natury jako siły wszystkich sił, a jego działania jako niekończącej się i zarazem samoograniczającej się erupcji. Nie istnieje siła sama w sobie, „działa ona zawsze w pewnym narzędziu i w zupełnej harmonii z nim; bez tego narządu nie może być ona widoczna przynajmniej dla naszych zmysłów. Jednak siła ta istnieje jednocześnie z narządem” [197]. Siła jest więc wpływem narządu, będącym skutkiem jego endogenego układu. Dzięki temu, „że siła ta sama go [narząd — K.K.] sobie *uksztaltowała*” [197], możliwe staje się zanegowanie koncepcji, w których siły wyprowadzane były z niezmiennych istot. Rozwiązania wskazujące na pierwotność istoty, esencji, rozwijane były w ramach zwalczanej przez Herdera teorii sił.

Podkreślając niezniszczalności siły, Herder zauważył, że „ani jeden z jego [narzędzia — synonimicznie traktowanego z narządem — K.K.] atomów nie może ulec zniszczeniu lub zginać, a tym bardziej nie może zginać niewidzialna siła, która w tym atomie działa” [194]. Co równie ważne filozof ujawnia, że wpływ (siłę) przypisuje materii bez względu na jej złożoność. Siły, tworząc układy, generują już jako całości siły inne, będące wynikiem ograniczeń i fuzji wewnątrz formy. Dlatego Herder mógł przyznać: „Dusza zwierzęca jest mianowicie sumą i rezultatem wszystkich sił działających w jednym organizmie, a rezultat ten jest kierunkiem, jaki przyroda nadała wszystkim tym siłom przez to, że umieściła je w takiej a nie innej temperaturze i nadała im taką a nie inną budowę organiczną” [110], co wskazuje na organizację całościową, mającą siłę inną niż te, które konstytuują ją jako formę.

Problem pojęcia siły w *Myślach...* podjął Andrzej Bednarczyk, jednak w jego artykule można dostrzec wyraźną trudność całościowego, spójnego uchwycenia problemu. Autor wskazuje, że u Herdera „siły okazywały się przyczynami — przyczynami ukrytymi i jeszcze mniej znanymi niż rzekomo wyjaśniane przez nie

¹⁷ W późniejszym dziele *Gott. Einige Gespräche* Herder będzie czynił próby ich dookreślenia w odniesieniu do panteistycznej koncepcji Spinozy, choć i w *Myślach...* można dokonać utożsamienia całości sił wpływających na siebie z nieustannie działającym, samopoznającym się Bogiem. O stosunku sił i Boga zob. M. Heinz, *op. cit.*; J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 315–343; E. Adler, *op. cit.*, s. 301–318.

zjawiska”¹⁸, jednocześnie pełniły „przypisywaną im przez nas [A. Bednarczyka — K.K.] funkcję *qualitates occultae*”¹⁹. Słusznie jednak konstatował, że „[s]ama owa siła organiczna nie była również znana w »czystejszej« postaci, poza narządem i niezależnie od zawierającego ją narządu”²⁰, jednak wyprowadził stąd wątpliwy wniosek, jakoby, według Herdera, siły można było w prosty sposób utożsamić z atrybutami przejawiającymi się w materii. Prowadzona powyżej rekonstrukcja *Myśli...* wskazuje jednak, że chcąc wyjaśnić występowanie danego atrybutu, Herder odwołuje się do sił jako funkcjonujących w ramach układów wytwarzających złożone organy/organizmy o konkretnych cechach. Cechy tym samym są wtórne względem układu i przynależą materii. Bednarczyk, pomijając długie fragmenty, które filozof poświęca kwestiom takiego stawania się, nadaje istotowość sile, stwierdzając, że „[j]eśli ciało się kurczyło, czyli było kurczliwe, to znaczy, że, wedle Herdera, zostało obdarzone organiczną siłą kurczenia się”²¹. Oprócz tego zostaje jeszcze rozpatrzona przez badacza możliwość, zgodnie z którą „dostrzeganą wyjaśniającą funkcję tego pojęcia można było uznać za jedynie »siłowy« sposób wyrażania się, pojęcie to zaś stosować w trybie opisowym”²². Zdaje się to krok w kierunku zgodnym z moim odczytaniem *Myśli...*, w ramach którego teoretyczna konstrukcja służy wyrażeniu i kompilacji wiedzy empirycznej dostarczanej przez nauki szczegółowe. Bednarczyk uznaje jednak, że „[p]ojęcie siły organicznej w funkcji opisowej służyłoby przeto do opisu działania ciał obdarzonych określonymi własnościami, np. życiem, spontaniczną aktywnością, całościowością itd.”²³, by w kolejnych akapitach utożsamić siłę z funkcją formy²⁴, a w końcu funkcję z formą.

Takie odczytanie pojęcia siły u Herdera, choć pod wieloma względami trafne, zdaje się szczególnie problematyczne we fragmentach, w których Bednarczyk podejmuje próbę uchwycenia istoty i wyodrębnienia przedmiotu poznania. Jest to podyktowane zapewne perspektywą artykułu nakierowaną na „konceptje biologiczne” filozofa z Morąga, podczas gdy skupiam się na konstrukcji teoretycznej, której przedmiotem poznania jest *Philosophie der Geschichte der Menschheit*, a więc nie dzieje człowieka w ogóle, ale działającej ludzkości opisywanej z wykorzystaniem kategorii człowieka. W centrum namysłu jest wielość jednostkowego (ludzi, narodów — historyczno-środowiskowych układów), którą Herder próbuje wpisać w organizację całości nadrzędnej (przestrzennie lub czasowo). I chociaż wiedza przyrodoznawcza jest dla myśliciela z Morąga ważna, to jej kompilacja

¹⁸ A. Bednarczyk, *Johann Gottfried Herder (1744–1803) i jego koncepcje biologiczne. W dwunastą rocznicę śmierci. Część II*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2003, nr 3–4, s. 58.

¹⁹ *Ibidem* s. 67.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem* s. 69.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Określenie „formy” używam w tym akapicie jak A. Bednarczyk, nie można więc tego utożsamić z „formą” u Herdera.

na kartach pierwszej części „zawiera tylko podstawę” [10], stojącą w kontrze do „metafizycznych spekulacji [które — K.K.] oderwane od doświadczeń i analogii w przyrodzie są bujaniem w obłokach” [10]. Kompilacja ta ma umożliwić opis dziejów takimi, jakimi są/były. Różnica polega więc na tym, że idąc za wskazaniem autora *Myśli...*, traktuję siatkę pojęciową kształtowaną w dwóch pierwszych częściach jako podporządkowaną celowi opisu, czyli rozpoznaniu przyczyn konkretnych ludzkich aktywności i wytwarzanych przez nich zbiorowych układów w ich totalności diachroniczno-synchronicznej. Bednarczyk oczekuje nomotetycznych reguł tam, gdzie Herder konstruuje założenia mające umożliwić śledzenie dziejów.

Pojęcie siły na gruncie teoretycznym daje się utożsamiać z wpływem danego narządu materialnego, co lepiej widoczne na przykładzie złożonej całości podrzędnej (względem całości świata). Organizm powstał (w planie metafizycznym w procesie kształtowania form w totalności Boga-Natury) i powstaje (w planie egzystencjalnym, na przykład poprzez zapłodnienie) w skutek kumulacji wpływów zewnętrznych wytwarzających poszczególne jego organy (narządy). W przypadku przejścia do opisu konkretnego organizmu możliwe staje się uchwycenie jednej jego siły wpływającej na układy względem niego zewnętrzne, jak i przejście do poziomu jego wewnętrznego układu sił (na który wpływają również siły zewnętrzne). Możliwość zmiany perspektywy jest skutkiem przyjęcia przez Herdera koncepcji Boga-Natury jako siły wszystkich sił. Takie rozwiązanie umożliwia również stwierdzenie, że „w całym stworzonym świecie poznajemy każdą rzecz tylko z tego, czym ona jest i jak działa”²⁵.

Zrozumiałe staje się również dlaczego to, że „[k]ażda siła działa w harmonii ze swym narządem, gdyż stworzyła go ona sobie tylko po to, by objawić swą istotę”, Herder wyprowadza z twierdzenia, że „przyswoiła sobie [siła — K.K.] te części, jakich dostarczył jej Wszechmocny, umieściwszy ją niejako w ich powłoce” [199]. Doprecyzowania domaga się jednak kwestia „narządu”, który w powyższym akapicie sprowadzony został do materii związanej z konkretną siłą. Było to jedynie uproszczenie, ponieważ sam narząd może być „duchowy”. Termin „duchowy” oznacza substrat siły o właściwościach innych niż przynależące do materii *sensu stricto*. Herder zdaje się lawirować pomiędzy dwoma znanymi sobie materiałami, budulcami rzeczywistości, by oddać szczególny charakter ludzkiego bycia w świecie. Narząd, będący materiałem siły, nie musi być akurat materialny, w samej duszy „panuje symetria sił duchowych, a każde odchylenie od niej staje się chorobą, a mianowicie albo słabością, albo gorączką, tj. obłąkaniem” [211]. To, co duchowe, jest immanentnie zawarte w układzie materialnym, który pozwolił na jego zaistnienie.

Pojęcia formy oraz siły pojawiały się we wcześniejszych pracach Herdera, ale mają również długą tradycję w ramach historii myśli zachodniej. Jak starałem się udowodnić wcześniej, w *Myślach...* forma utraciła stabilność bezwzględna na

²⁵ J.G. Herder, *Myśli...*, t. 2, s. 253.

rzecz warunkowej, a siła — trwale złączona z materią — stała się dynamiczną strukturą nieustannie napierającego na siebie z wszystkich stron wpływu. Zgodnie z tym odczytaniem są one kluczowymi narzędziami teoretycznymi wykorzystanymi do zmierzenia się z problemem swoistych całości poszczególnych trwających w ramach całości nadrzędnej. Z podobnymi problemami mierzył się później chociażby Georges Cuvier²⁶ w odniesieniu do organizmu, choć nie tylko on. Niecałe dwieście lat później (również czerpiąc ze Spinozy i Leibniza) Gilles Deleuze zaangażował układy maszynowe i boską immanencję, by podjąć podobnie problematyczne relacje całości i (nie-)części. A czy podobny problem wciąż nie stanowi teoretycznego wyzwania dla antropologów i antropolożek?²⁷ Michał Herer zauważa za Deleuze'em, że problem jest „przestrzenią spotkania [...], to właśnie na gruncie problemu albo złożonej problematyki filozof spotyka innego filozofa (matematyka, pisarza...)”²⁸. „Najbardziej niedoskonałe dzieło, jakie napisał śmiertelny” [11] zdaje się wciąż oferować rozwiązania inspirujące, a utrzymujące jego teoretyczny szkielet pojęcia siły oraz formy w ramach studiów poszerzonych o relacje z „organizmem”, „Bogiem” itp. mogłyby ukazać swoją użyteczność nie tylko na polu filozofii. Problematyka, z którą mierzył się Herder, ma wiele punktów wspólnych z trudnościami współcześnie podejmowanymi przez badaczy i badaczki inspirujących się między innymi nowym materializmem, poststrukturalizmem czy empirycznym transcendentalizmem. Z tego też względu pojęcia siły i formy wydają się ważne również jako rozwiązania mające aktualnie wiele do zaproponowania.

Reconstructing the meaning and function of the concepts of force and form in Johann Gottfried Herder's *Myśli o filozofii dziejów*

Abstract

The work *Myśli o filozofii dziejów* written by Johann Gottfried Herder contains a reconstruction of the history of mankind as well as theoretical elements. The author focuses on the first two parts of the work due to their analytical character. Theoretical solutions are treated as Herder's instrumental background. The article is focused on the reconstruction of two concepts identified as key to the subject: “force” and “form”. The author's thesis is that within *Myśli...* those terms allow the transition between superordinate, subordinate, and equivalent wholes, as well as the establishment of a conditional status of stability. The article makes it possible to identify the philosopher's key problems, which the author considers important also in the contemporary scientific discourse.

Keywords: Johann Gottfried Herder, force, form, wholes, pantheism, philosophy of culture, philosophy of the history

²⁶ E. Palti, *op. cit.*, s. 344.

²⁷ Zob. M. Strathern, *Partial connections*, Walnut Creek 2004.

²⁸ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury — maszyny — kreacje*, Kraków 2006, s. 9.

Bibliografia

- Adler E., *J.G. Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965.
- Bednarczyk A., *Johann Gottfried Herder (1744–1803) i jego koncepcje biologiczne. W dwusetną rocznicę śmierci. Część II*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2003, nr 3–4, s. 57–78.
- Donocik F., *Historyczny rozwój problematyki teorii rozwoju społecznego*, [w:] *Wybrane zagadnienia marksistowskiej teorii rozwoju społecznego*, red. R. Dyoniziak, Katowice 1981.
- Heinz M., *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, przeł. P. Dehnel, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX, XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 25–40.
- Heinz M., Johannsen J., *...w ciemnych głębinach morza naszych myśli...*, przeł. P. Piszczatowski, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX, XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 17–23.
- Herder J.G., *Dziennik mojej podróży z roku 1769*, przeł. M. Kurkowska, Olsztyn 2002.
- Herder, J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury — maszyny — kreacje*, Kraków 2006.
- Janik M., *Lęk przed monizmem. Potworność, para polityka i nowożytne źródła filozofii porównawczej*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, nr 3 (37), s. 45–78.
- Kant I., *Recenzje „Myśli o filozofii dziejów” J.G. Herdera (część 1 i 2)*, przekład zb. [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.
- Noyes J.K., *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto 2015.
- Palti E., *The „Metaphor of life”: Herder’s philosophy of history and uneven developments in late eighteenth-century natural sciences*, „History and Theory” 1999, nr 3 (38), s. 322–347.
- Piórzczyński J., *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*, Warszawa-Toruń 2016.
- Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX, XX wieku*, red. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004.
- Sikka S., *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened relativism*, Cambridge 2011.
- Spencer V., *In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction*, „The Review of Politics” 2007, nr 1 (69), s. 79–105.
- Strathern M., *Partial Connections*, Walnut Creek 2004.

* * *

Konrad Kopel — student Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych na Uniwersytecie Śląskim, współpracownik Zakładu Teorii i Historii Kultury, działa również w stowarzyszeniu Przestrzeń Otwarcia. Publikował w piśmie „Wakat/Notoria” oraz stale współpracuje z dwutygodnikiem „ArtPapier”. Jego podstawowe zainteresowania dotyczą zmiany kulturowej i sposobów jej badania.

konrakop@icloud.com