

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Związek przyrody, dziejów i moralności w filozofii historii Johanna Gottfrieda Herdera = Connexion between Nature, History and Morality in Herder's Philosophy of History

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 7, 99-109

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Institute of Philosophy
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

ZWIĄZEK PRZYRODY, DZIEJÓW I MORALNOŚCI W FILOZOFII HISTORII JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA

Connexion between Nature, History and Morality in Herder's Philosophy of History

Słowa kluczowe: Herder, człowieczeństwo, dzieje, ekspresywizm, moralność, przyroda.

Key words: Herder, humanity, history, expressivism, morality, nature.

Streszczenie

W artykule przedstawiam najważniejsze idee filozofii dziejów J. G. Herdera. W szczególności – nadrzędny dla zrozumienia jego stanowiska – problem wzajemnych relacji między historią, przyrodą i moralnością. Filozofia dziejów Herdera kształtowała się w polemice z historiozofią oświecenia. Herder odrzucił kumulatywno-linearną koncepcję postępu, historiozoficzny optymizm oświecenia, a także zanegował oświeceniowy intelektualizm. Stworzył własną, oryginalną filozofię dziejów, w której historia, przyroda i moralność (dążenie do człowieczeństwa) ukazane zostały jako zjawiska ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie na siebie oddziałujące.

Abstract

In the article I present most important ideas of Herders philosophy of history, namely the problem of natural relations between the history, nature and morality. Historical views of Herder were formed in the course of polemics with Enlightenment's philosophy of history. He repudiated the linear conception of the progress. Enlightenment's optimism and rationalism. In his interpretation history, nature and morality (aspiration for humanism) are formulated as inseparable parts of one totality.

W twórczości filozoficznej J.G. Herdera problematyka filozofii dziejów zajmowała znaczące miejsce. Herder, będąc jeszcze studentem Uniwersytetu Królewskiego, zastanawiał się nad sensem dziejów, charakterem i rodzajem zmian zachodzących w życiu społeczeństw. W swoim *Journal meiner Reise im. J. 1769* stawia przed sobą zadanie stworzenia ogólnej historii rozwoju ludzkości, uniwersalnej filozofii historii. Pierwszą próbą realizacji tego zamiaru była napisana w Bücke-

burgu w 1774 roku rozprawa pt. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts [Jeszcze jedna filozofia historii dla celu kształcenia ludzkości. Przyczynek do wielu przyczynków tego wieku]*, uważana za pierwsze znaczące dzieło niemieckiego historyzmu. W pracy tej Herder w sceptycznej, a czasem nawet ironicznej formie daje wyraz swemu rozczarowaniu wobec głównych tendencji oświeceniowej filozofii historii. Krytykuje przede wszystkim historyzoficzny optymizm oświecenia i kumulatywno-linearną koncepcję postępu.

Oświeceniowa teoria postępu opierała się na przekonaniu, że rozwój dziejów dokonuje się po linii wznoszącej; jest to proces ciągły, którego cechą charakterystyczną jest osiąganie coraz wyższego poziomu na kolejnych stopniach rozwoju. Uzyskiwanie coraz wyższych stopni doskonałości dokonuje się poprzez stopniowe i ciągłe gromadzenie wartości i kumulowanie doświadczeń. Przeżywane właśnie czasy są zwieńczeniem dotychczasowego rozwoju ludzkości. Zjawiska przeszłości (jako kolejne etapy procesu rozwoju) oceniano ze względu na stopień osiągniętej doskonałości i zawsze z punktu widzenia ideałów terażniejszości.

Herder nie podzielał powszechnego wówczas wśród historyzofów przekonania o wielkości epoki oświecenia. Polemizował też z linearną koncepcją postępu. Według niego rozwój ludzkości nie przebiega harmonijnie (aczkolwiek trwa stale), nie po linii prostej, lecz wśród różnorodnych sprzeczności. Herder podkreślał, że w dziejach zachodzi cykliczna powtarzalność, a także zwracał uwagę na niemoralne efekty następstwa zjawisk uznawanych za postępowe. Wbrew kumulatywnej teorii postępu stwierdzał, że narodów nie można oceniać według tej samej miary, w szczególności owej oceny nie można dokonywać, przyjmując za uniwersalny paradygmat czasy współczesne. Ocena przeszłości nie może być dokonywana z punktu widzenia ideałów terażniejszości, gdyż każdy naród i każda epoka zawiera w sobie samej swoje „centrum szczęśliwości”: „[...] czyż powszechny, filozoficzny, przyjazny, ludzki ton naszego wieku chętnie przyznaje każdemu z dawnych narodów, każdej z minionych epok świata nasz własny ideał cnoty i szczęśliwości? Czyliż jest jedynym sędzią, który tylko według siebie ma osądzać ich obyczaje? Potępiać je lub pięknie je zmyślać? Czyż dobro nie jest po ziemi rozsiane?”¹

Lekceważący stosunek optymistycznej historyzofii oświeceniowej wobec przeszłości wynika z przyjęcia sztywnych, niezmiennych kryteriów, gdy tymczasem ludzkość – jak twierdzi Herder – na poszczególnych etapach rozwoju osiąga szczęśliwość na własną miarę. Wygłaszając w *Auch eine Philosophie...* myśl o indywidualizacji rozwoju historycznego, filozof odrzuca poglądy tych wszystkich oświeceniowców, m.in. Monteskiusza, Woltera, Hume’a, dla których przeszłość to ciemnota i zabobon, a dopiero postęp oznacza ich przewyciężenie. Tezę o niezbędności każdej epoki i jej samoistnej wartości ilustruje materiałem historycznym,

¹ J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, [w:] *Herders Werke in Fünf Banden*, t. 3. Berlin und Weimar 1978, s. 69.

dając w ten sposób pierwszą (szkicową jeszcze) własną wizję dziejów. Bieg dziejów opisuje poprzez analogię do kolejnych okresów rozwoju biologicznego człowieka. Wychodzi od czasów patriarchalnych, biblijnych, uznając je za złoty wiek dziecięcej fazy ludzkości. Wbrew oświeceniowej, wolteriańskiej krytyce nie potępia wschodniego despotyzmu, gdyż – jak stwierdza – nie można mierzyć dzisiejszymi miarami tamtych czasów. Charakterystyka przeszłości dokonywana z pozycji chłodnego intelektu pozbawiona jest sensu. Zrozumieć tamte czasy może tylko ten, kto naprawdę z nimi sympatyzuje. Drugi opisywany okres – wiek chłopięcy rozwoju ludzkości – to czasy rozkwitu kultury egipskiej i fenickiej, w których Herder dostrzega takie pozytywne elementy, jak rozwój rolnictwa, obyczajów i cnót obywatelskich, handlu. W przeciwieństwie do Winckelmanna i Shaftesbury'ego nie ocenia kultury egipskiej i fenickiej niżej niż greckiej. Wiek młodzieńczy w rozwoju ludzkości reprezentuje kultura grecka, gdzie wszystko jest gracją, zabawą i miłością. Dojrzały wiek męski osiąga ludzkość w czasach starożytnego Rzymu. Kultura rzymska reprezentuje dojrzałość przeznaczenia starego świata.

Wbrew powszechnym w oświeceniu tendencjom do negatywnej oceny roli chrześcijaństwa w dziejach, Herder stwierdza, że religia jest jednym z najbardziej znaczących środków postępu, gdyż dąży do tego, by stać się religią ludzkości, popędem miłości, związkiem wszystkich narodów do braterskiej wspólnoty. Występuje też w obronie średniowiecza twierdząc, że w porównaniu ze współczesnym despotyzmem epoka ta ukazuje się w zupełnie nowym świetle; feudalizm – zdaniem Herdera – wypełnił historycznie postępową rolę. Pozytywny stosunek do epoki średniowiecza był również wyrazem opozycji pisarza wobec tych historyków oświeceniowych, którzy jak Wolter, D'Alambert czy Helwecjusz potępiali średniowiecze, widząc w nim jedynie czasy panowania niewiedzy i zabobonu. Herder – zgodnie z przyjętą zasadą indywidualizacji rozwoju historycznego – dostrzega w kulturze średniowiecza wiele wartościowych momentów, jak np. dzielność, galanterię, miłość i wolność. Krytycznej ocenie poddaje natomiast renesans, reformację i oświecenie. O tej ostatniej epoce pisząc, że wbrew panującemu przekonaniu nie jest ona epoką wieńczącą dotychczasowy historyczny rozwój. Krytykuje głośne hasła i ideały epoki: mechanistyczną filozofię, mechanistyczny rozum; przeciwstawia im serce i miłość². Ideały francuskiej filozofii oświeceniowej nie mają jego zdaniem żadnego odniesienia do praktycznego wymiaru życia konkretnej jednostki.

Dzieląc dzieje na okresy – jak robili to oświeceniowi historycy – Herder zdawał sobie sprawę z ograniczeń związanych z tą metodą opisu przeszłości. Charakteryzując je za pomocą kilku ogólnych stwierdzeń czy też przyjętych z góry tez, stracić możemy z pola widzenia całą złożoność i różnorodność zjawisk. Herder zaleca więc, aby przystępując do badań historycznych nie przyjmować

² Ibidem, t. 5, s. 51.

odgórnie żadnych założeń, ale szczegółowo badać różne fakty i zdarzenia, zwłaszcza pieśni ludowe i literaturę uznawał za istotne źródła wiedzy o rozwoju danego narodu.

Auch eine Philosophie... jest też ostrym pamfletem skierowanym przeciw dworskiemu, arystokratycznemu wolnomyślicielstwu w wydaniu Fryderyka II i jego naśladowców. Autor z nieukrywaną antypatią charakteryzuje snobizm, gallikomanie i fałszywe wolnomyślicielstwo arystokracji, nie mające nic wspólnego z prawdziwą wolnością i tolerancją. Krytykuje niewolnictwo i kolonializm, sceptycznie ocenia rolę wynalazków dla rozwoju kultury duchowej społeczeństw, despotyzm uważa za nowoczesną postać niewolnictwa.

Wspomniany na początku konflikt Herdera z oświeceniową filozofią obejmował więc wiele spraw o znaczeniu istotnym dla życia i rozwoju współczesnych mu społeczeństw. Demaskując iluzoryczność optymistycznego światopoglądu oświecenia, Herder nie potrafił jeszcze znaleźć klarownej odpowiedzi na pytanie o charakter przebiegu dziejów i perspektywy historycznego rozwoju. Jego wizja dziejów rozmywa się w wielu momentach w poetyckich, metaforycznych opisach. Z drugiej strony *Auch eine Philosophie...* zawiera myśli, które antycypują naturalistyczną historiozofię, wyłożoną później w słynnych *Myślach o filozofii dziejów*. Są to myśli o roli sprzeczności w rozwoju dziejów, o prawidłowym, postępującym charakterze zmian zachodzących w społeczeństwie ludzkim oraz uznanie człowieka i jego działalności za jedną z sił napędowych historii.

Myśli o filozofii dziejów prezentują nowe spojrzenie na przyrodę i historię. Określono je później mianem ekspresywizmu. Oryginalność stanowiska Herdera polegała na zakwestionowaniu, mechanistycznej interpretacji przyrody i – po raz kolejny – oświeceniowej historiozofii, szczególnie linearnej i kumulatywnej teorii postępu. W dziele tym Herder przedstawił historię i przyrodę jako zjawiska ściśle ze sobą połączone, tworzące jednorodną rzeczywistość. Przyroda w tej interpretacji stanowi nieskończoną całość, poszczególne elementy wzajemnie na siebie oddziałują, a w każdym z tych elementów przejawia się całość. Teza o wzajemnym, dialektycznym oddziaływaniu części i całości oparta była na przekonaniu o istnieniu wszechobecnej energii, która unaocznia się w różnorodności. Powyższa interpretacja przyrody ukształtowała się u Herdera pod wpływem filozofii Spinozy, z której zapożyczył światopogląd monistyczny (jedność Boga i świata), pojęcie boskości bezosobowej i przekonanie, że istniejący immanentnie Bóg jest przyczyną świata i praistotą. Spinozjańską tezę, że wszystko jest modi Boga, Herder interpretuje jednakże w języku monadologii Leibniza. W ten sposób Bóg staje się wszechobecną prasiłą, która przejawia się w nieskończonej ilości sił jednostkowych, a te oddziałując na siebie tworzą całą różnorodność świata. Wieczna prasiła jest źródłem wszystkich sił świata; wszystkie rzeczy świata są przejawami boskich sił. Cała materia, także człowiek, jest przejawem wiecznie żywej i wiecznie działającej prasiły. Utożsamiając materię z działającą, aktywną, żywą leibizjańską

siłą Herder ożywia tym samym martwą materię Spinozy i dynamizuje całą przyrodę.

Ujęcie przyrody jako ciągłego, nieskończonego procesu stawania się i przemijania organicznych sił (dynamizacja przyrody) wymierzona była przeciwko materialistycznej i mechanistycznej filozofii oświecenia, która przyrodę traktowała jako martwą. Z pozycji hylozoisty, dla którego materia stanowi przejaw aktywnych sił stwarzających wszelkie rzeczy, Herder odrzuca statyczny obraz przyrody wykreowany przez filozofię materializmu mechanistycznego. Dynamiczny monizm oraz myśl o energetycznej jedności i różnorodności świata stały się punktem wyjścia do nowej interpretacji historii. Dzieje ludzkości (narodów, społeczeństw) bezpośrednio stykają się z historią przyrody i podlegają tym samym prawom. Jednocześnie historia staje się dla Herdera sensowna o tyle, o ile ukazuje ludzki wysiłek zdobywania człowieczeństwa. Herderowska filozofia dziejów jest więc nie tylko zbieżna z przyrodą, ale też moralną historią narodów. Pojęcie człowieczeństwa urasta do podstawowego kryterium oceny przeszłości, w nim zawiera się w końcu cel i sens historii.

Część III i IV *Myśli o filozofii dziejów* zostały poświęcone opisowi dziejów różnych narodów, m.in. Chin, Babilonii, Grecji, Rzymu, ludów germańskich, Słowian. Historię owych narodów ukazuje nam Herder przez pryzmat dochodzenia ich do człowieczeństwa, będącego miernikiem kulturowego awansu. Herder doskonale wczuwa się w ducha opisywanych narodów i to samo mistrzostwo wykazuje w analizie wkładu poszczególnych nacji do człowieczeństwa. Krytykuje różne urządzenia państwowe, instytucje, obyczaje i obrzędy, o ile w danym państwie nie przyczyniły się do wzrostu człowieczeństwa. Konsekwentne stosowanie człowieczeństwa jako podstawowego kryterium oceny zjawisk przeszłości spowoduje zmianę stosunku Herdera do osiągnięć cywilizacyjnych i kulturowych niektórych państw i narodów. W *Jeszcze jednej filozofii historii...* wkład Rzymu, epoki średniowiecza i chrześcijaństwa do rozwoju dziejów oceniony został wysoko. W *Myślach o filozofii dziejów* ta ocena się zmienia. Historię rozwoju narodów przedstawia Herder jako jeden łańcuch powiązanych ze sobą zjawisk. Każde ogniwo owego łańcucha związane jest z tym, co zdarzyło się w przeszłości i ze zjawiskami przyszłości. Każdy naród korzysta z osiągnięć minionych kultur i cywilizacji i sam przygotowuje grunt dla następców.

Poprzez charakterystykę rozwoju poszczególnych narodów (w oparciu o bogaty materiał historyczny) Herder formułuje prawa historii. Historia staje się koniecznym, przyrodniczym produktem żywych sił ludzkich występujących na przestrzeni dziejów. To podstawowe dla historii i przyrody prawo Herder rozszerza i szczegółowo interpretuje. Pierwsze rozwinięcie owego prawa wyraża się w stwierdzeniu, że siłą napędową historii ludzkości są żywe siły ludzkie³, które stają się punktem

³ J.G. HERDER, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1962, s. 104.

łącącym świat przyrody ze światem społecznym. W obrębie gatunku ludzkiego dokonuje się proces wychowania i myślenia, tworzą się narodowe charaktery. Zarówno zdarzenia (procesy) przyrodnicze, jak i historia ludzka determinowane są działaniem czasu, miejsca (warunków geograficznych) i żywych sił ludzkich. Historia ludzkości jest historią przyrodniczą ludzkich sił, działań i popędów w danym miejscu i czasie. Swój przyrodniczy punkt widzenia zjawisk historycznych Herder określa jako zdrową (racjonalną) filozofię i z tej pozycji przeciwstawia się subiektywizmowi i wszelkim idealistycznym próbom opisywania dziejów. Studia historyczne powinny być wolne od hipotez i despotyzmu osobistych poglądów⁴. Powtórzmy raz jeszcze: prawa rozwoju historycznego noszą u Herdera przyrodniczy charakter; żywe siły ludzkie stanowią siłę napędową ludzkiej historii. Oznacza to, że w społeczeństwie zdarzyć się może jedynie to, co jest uzależnione od żywych sił ludzkich, właściwości miejsca i czasu. Nie ma cudów w przyrodzie, a tym bardziej nie może ich być w historii ludzkości.

Herder w *Myślach o filozofii dziejów* walczy ze źle pojętą teleologią w uprawianiu dziejopisarstwa. Na historię trzeba patrzeć poprzez przyczyny, a nie cele, bo ostatecznych celów historii nie da się zbadać, można o nich co najwyżej spekulować⁵. W miejsce pytania „ku czemu?” Herder stawia pytanie „dlaczego?” Krytykuje teleologiczny sposób widzenia dziejów, opowiadając się za Monteskiuszowską metodą poszukiwania przyczyn sterujących historycznym rozwojem. Jest przyrodniczym deterministą i z tych pozycji krytykuje teleologiczną metodę badania dziejów. Jednocześnie, mimo iż zwalcza teleologię w uprawianiu dziejopisarstwa, jego własny ideał człowieczeństwa jest teleologiczny. Można w tym miejscu powiedzieć, że Herder zwalcza teleologię transcendentálną, a sam uprawia teleologię immanentną. Zgadzam się z J. Rathmannem, że owa sprzeczność – często podnoszona w literaturze herderowskiej – nie tkwi w metodzie Herdera, lecz wynika z poszukiwania nowej drogi wyjaśnienia mechanizmów rozwoju społecznego⁶. Na ową sprzeczność w poglądach Herdera zwracał już uwagę R. Haym. Według niego Herder z owej antynomii zdawał sobie sprawę, bo całą księgę XV *Myśli...* poświęcił jej rozwiązaniu. Rozwiązanie to – zdaniem Hayma – polegać ma na uznaniu istnienia w historii jakiegoś mądrego planu (*Vorsicht*) będącego rezultatem działania opatrności. Dzięki temu ludzkie działania i losy zmierzają do harmonijnego porządku⁷.

Powyższa interpretacja wymaga pewnego wyjaśnienia. Herder nie używa bowiem pojęcia opatrności w starym, teistycznym znaczeniu. Opatrność nie oznacza u niego boskiej woli kierującej światem z zewnątrz, lecz tkwi u źródeł kultury, ale kierunek rozwoju dziejów wyznacza przede wszystkim dążenie do

⁴ Ibidem, s. 46.

⁵ Ibidem, s. 30.

⁶ J. RATHMANN, *Zur Geschichtsphilosophie J.G. Herders*, Budapest 1978, s. 56.

⁷ R. HAYM, Herder. *Nach seinem Leben und seinen Werken*, t. 2, Berlin 1954, s. 232.

człowieczeństwa, które jako zespół duchowych wartości w załączkowej postaci tkwi w każdym człowieku. Aby owe zadatki do człowieczeństwa rozwinąć, człowiek musi jednak przezwyciężyć w sobie zwierzęce instynkty, co wymaga wielkiego wysiłku i pracy. Człowieczeństwo jest u Herdera z jednej strony indywidualistycznie pojętą ideą moralną, z drugiej – stanowi cel rozwoju społecznego i historycznego i jako idea historyczna jest – zdaniem Z. Kuderowicza – „[...] rodzajem społecznej utopii, modelem szlachetnych stosunków społecznych. Ten finalizm historyczny nasuwa myśl o prawidłowości historycznej, a opatrność boska okazuje się synonimem obiektywnych praw, które zmierzają do realizacji celu historii”⁸.

Opatrność to swoista logika, którą tworzą ludzie kierujący swoją historią. Z takiego rozumienia opatrności wynika u Herdera odpowiedni pogląd na prawa historii. Prawa historyczne realizują się według niego poprzez ludzką działalność, a jej celem jest dążenie do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Herder stara się odróżnić cele fikcyjne od celów realnych – takich, które dadzą się odnaleźć i wykazać w rzeczach. Cel danej rzeczy musi się znajdować w niej samej; cel wszelkiej rzeczy nie będącej martwym przedmiotem tkwi w niej samej, a więc cel natury ludzkiej – człowieczeństwo – też tkwi w samym człowieku. Dyspozycję do człowieczeństwa zawdzięcza człowiek przyrodzie, która wyposażyła go w takie predyspozycje i umiejętności, aby mógł on realizować cele wyższe, tzn. duchowe i moralne. Przyroda stwarza w ten sposób „bazę” w postaci predyspozycji do człowieczeństwa. Natura ludzka ma u Herdera charakter moralny, bo jej celem jest człowieczeństwo, i zarazem przyrodniczy, gdyż przyroda obdarzyła człowieka właściwościami, które ten cel pozwalają mu realizować. Cel ludzkiej natury zawarty jest więc immanentnie w biologiczno-przyrodniczej naturze człowieka; także wszystkie znane nam sposoby organizacji życia społecznego powstały w imię owego celu najwyższego, tj. człowieczeństwa. Co więcej: „Kiedykolwiek i cokolwiek w dziejach zostało dokonane dobrego, dokonano tego w imię człowieczeństwa; wszystko, co było w nich niedorzecznego, występnego i wstrętnego, było wymierzone przeciw człowieczeństwu – tak że człowiek nie może w ogóle wyobrazić sobie innego celu wszystkich swoich urządzeń na tej ziemi, niż ten, który tkwi w nim samym [...]”⁹.

Herderowski cel historii zawarty jest więc w postulatcie rozwoju człowieczeństwa i humanizacji stosunków międzyludzkich. Jego realizacja zależy od człowieka. Wspiera go w tym przyroda poprzez swoje „święte” i wieczne prawa. Takim najogólniejszym prawem przyrodniczym jest twierdzenie, że za pośrednictwem boskich sił chaos zmienia się w porządek. Opiera się ono na prawie szczegółowym o przewadze sił budujących nad siłami niszczącymi. W przyrodzie wszystkie siły niszczące muszą z biegiem czasu ulec siłom budującym. Również historia dostar-

⁸ Z. KUDEROWICZ, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 488.

⁹ J.G. HERDER, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, s. 253.

cza dowodów na to, że wraz z rozwojem społeczeństwa zmniejsza się „[...] liczba demonów niszczących ród ludzki”¹⁰. Rozwój techniki i sztuki dowodzi, że człowiek zaczyna dysponować coraz doskonalszymi środkami „[...] do ograniczenia lub unieszkodliwienia tego, czego sama przyroda nie zdołała wykorzystać”¹¹. W gatunku ludzkim jednostki (typy) budujące, tworzące przeważają nad jednostkami (typami) niszczycielskimi.

Następne prawo wspólne przyrodzie i historii głosi, że istota i stan każdej rzeczy, jej doskonałość i piękno, określane są przez pewne maksimum, przez pewną wymierzoną proporcję sił tkwiących w tejże rzeczy. Rzecz jest to w ogóle pewien system sił, który wytwarza i zmienne rzeczy. Jednak każda rzecz wytracona ze stanu równowagi, proporcji, zaraz dąży do jej przywrócenia. Także człowiek, społeczeństwo, ludzkość tworzą trwałe systemy przyrodniczych, żywych sił. Owe siły przyrodnicze i duchowe są czynnikami napędowymi dziejów ludzkich. Przeznaczeniem rodu ludzkiego jest zbliżanie się do doskonałości, a ta jest również pewną proporcją sił wzajemnie się ograniczających, wytwarzających i uzupełniających. Wprawdzie proporcje owych sił różnie się kształtują w zależności od czasu, miejsca i innych okoliczności, lecz normami tej proporcji są zasady człowieczeństwa, tj. prawda, rozum i sprawiedliwość.

Ludzkość zmierza więc do człowieczeństwa kompleksowo w różnych dziedzinach swego życia poprzez osiągnięcie równowagi w stosunkach różnych sił. I chociaż proporcja owych sił ciągle jest burzona, to jednak przyroda dąży do osiągnięcia stanu równowagi. Dlatego historia jest rozwojem mimo wszystko; w efekcie dominacji sił tworzących, ludzkość staje się coraz bardziej mądra i sprawiedliwa. Przyczyny społecznego rozwoju upatrywał Herder we wzajemnym oddziaływaniu na siebie czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Spośród czynników zewnętrznych najistotniejsze znaczenie mają klimat i szeroko pojmowane warunki geograficzne. Herder nie był jednak geograficznym deterministą. Nie są to dla niego elementy decydujące o postępie społecznym, one tylko ten postęp stymulują. Obok klimatu do czynników zewnętrznych, wpływających na społeczny rozwój zalicza Herder rozwój nauk, handel, gospodarkę. Najistotniejsze jednak dla społecznego rozwoju są siły duchowe realizujące człowieczeństwo (rozum, sprawiedliwość, prawda). Rozwój kojarzy Herder przede wszystkim ze stopniowym, moralnym doskonaleniem się ludzkości. Z postępem mamy do czynienia wówczas, gdy następuje rzeczywisty, tzn. możliwy do udowodnienia za pomocą empirycznych faktów, wzrost człowieczeństwa. Filozof przeciwstawia się więc charakterystycznemu dla umysłowości oświeceniowej przekonaniu, iż stały postęp dokonuje się

¹⁰ Ibidem, s. 265.

¹¹ Herder w cytowanym fragmencie (s. 265) – a jest ich w *Mysłach...* znacznie więcej – przeciwstawia się Rousseauwskiej krytyce cywilizacji. Historiozofii Herdera obcy był kulturowy pesymizm J.J. Rousseau.

poprzez szerzenie wiedzy (oświeceniowy intelektualizm). Istotne znaczenie dla rozwoju mają też mowa ludzka i religia, o ile są emanacją człowieczeństwa.

Herder rozwój społeczny uzależnia więc od wielu czynników, ale najistotniejsze znaczenie ma kryterium wzrostu człowieczeństwa – konsekwentnie stosowane w całym dziele. Dlatego też trudno zgodzić się z tymi interpretacjami, które w Herderowskiej koncepcji rozwoju eksponują przede wszystkim elementy materialne. Takie interpretacje spotykamy np. u A.W. Gułygi, który uznaje Herdera za prekursora materializmu historycznego¹². W polemice z tym poglądem należy stwierdzić, że Herder przeczuł materialne sprężyny postępu, ale oczywiście materialistą historycznym nie był, tak samo jak trudno byłoby jego koncepcję określić jako idealistyczną. Spośród wymienionych przez niego czynników rozwoju jedno są natury duchowej, inne materialnej, ale tym pierwszym Herder przyznaje prymat.

Zasługą Herdera jako historiozofa było to, że jako pierwszy oświeceniowiec sformułował ideę rozwoju bardzo szeroko i na konkretnym materiale z historii kultury uzasadnił konieczny charakter rozwoju w społeczeństwie. Analogie biologiczne wykorzystał do interpretacji historii jako istnienia różnych narodów o odmiennych obyczajach, mentalności i kulturze. Różnorodność narodowych kultur wyjaśniał odmiennymi warunkami klimatycznymi i różnymi u poszczególnych narodów metodami używania ciała jako „narzędzia duszy”; jedność zaś ludzkości dostrzegał w „bogu podobnym” człowieczeństwie, duszy będącej ukrytym źródłem prawdziwego człowieczeństwa.

Człowieczeństwo, duchowa jedność, jest przeznaczeniem zarówno jednostki, jak historii, a zjawiska przyrodnicze są narzędziami do osiągnięcia tego celu. Droga ta wymaga wiele wysiłków, przede wszystkim przezwyciężenia zwierzęcych popędów, uszlachetnienia naturalnych potrzeb oraz rozwoju narodowych kultur. Według Herdera każdy naród posiada samoistną wartość uobecniająca się w toku jego rozwoju. W dążeniu do człowieczeństwa nie chodzi o unifikację jednostek i narodowych kultur, ale o rozwinięcie wartości duchowych i ich dominację w kulturze danego narodu. Historyzm Herdera niewątpliwie zdominowany był przez przyrodzoznawstwo, dlatego traktował on historię jako kontynuację przyrody. R. Haym – jeden z najwybitniejszych znawców filozofii Herdera – uważa jednak, iż nie udało mu się dowieść, że ludzkość osiąga coraz wyższe stopnie człowieczeństwa, bo choć wygłaszał umoralniające kazania, nie przeprowadził dowodu naukowego. Zdaniem R. Hayma Herder zbiologizował historię i zmoralizował przyrodę¹³.

Herder faktycznie wątki moralne i przyrodnicze wprowadził do historii, ale trudno zgodzić się z opinią, że jego filozofia dziejów ma wyłącznie walor

¹² A.W. GUŁYGA, *Gerder*, Moskwa 1963, s. 54.

¹³ R. HAYM, op. cit., t. 2, s. 295.

umoralniających kazań. Zarzut nienaukowości, braku logicznej ścisłości i określonej metody badania dziejów stawiało mu wielu myślicieli, w tym takich, których osobisty dorobek w zakresie unaukowania historii daleki jest od wartości dorobku Herdera. Np. F. Meinecke twierdzi, że Herder w swojej filozofii historii nie stosuje żadnej metody¹⁴, P. Reimann uważa go za poetę, a nie uczonego¹⁵. W opinii F. Mehringa, mimo swego historycznego geniuszu, był on tylko deklamującym prorokiem¹⁶. Poglądów powyższych nie podziela większość uznanych historyków filozofii, dla których twórczość Herdera stanowi najbardziej oryginalny dorobek oświecenia niemieckiego. Herder w opozycji do oświeceniowej filozofii historii zaproponował nowe spojrzenie na przyrodę i historię

Naturalizacja historii pozwoliła mu ukazać rzeczywistość historyczną w wymiarze moralnym. Twórcy ekspresywizmu zawdzięczamy przekonanie, że każdy naród posiada własną kulturę, swój własny sposób istnienia i odczuwania, któremu powinien być wierny, ma prawo i obowiązek realizować narodową kulturę. Idee Herdera zyskały znaczną popularność w krajach słowiańskich. Zamieszczone w *Myślach...* (tzw. rozdział słowiański) proroctwa co do przyszłych losów Słowian (obarcza Herder ich mesjanistycznym posłannictwem krzewienia człowieczeństwa) stały się też znane w Polsce. Mimo iż ówczesna sytuacja polityczna Polski była zaprzeczeniem idei historycznych Herdera, wielu polskich twórców romantycznych opowiedziało się za ideą człowieczeństwa jako celem i perspektywą historycznego rozwoju¹⁷.

Centralna idea Herderowskiej filozofii historii, że każdy naród posiada swój własny sposób myślenia i odczuwania, że każdej osobie przypisany jest oryginalny sposób istnienia, była prekursorska wobec pytania o tożsamość, które sformułowane zostanie dopiero w okresie postromantycznym.

Znaczenie filozofii historii Herdera polega na próbie wykazania związku między przyrodą, historią a moralnością rozumianą jako dążenie do człowieczeństwa. Przyroda i historia są ze sobą ściśle związane i wzajemnie na siebie oddziałują. Poprzez aktywną działalność ludzi historia umożliwia urzeczywistnianie się przyrody. Przyrodzie (także historii) człowiek zawdzięcza predyspozycje do człowieczeństwa. Aktualizując dyspozycje otrzymane od przyrody, rozwija się i tworzy w ten sposób swą własną historię, jednocześnie zwrotnie oddziałuje na przyrodę, umożliwiając jej postęp. Ujęcie przyrody, historii i moralności we wzajemnym powiązaniu pozwoliło Herderowi ukazać człowieka w jego przyrodniczo-historycznym rozwoju, w toku którego coraz pełniej urzeczywistnia się moralny aspekt jego natury, czyli człowieczeństwo. Taka perspektywa badawcza oznaczała wyraźne

¹⁴ F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Munchen-Berlin 1936, t. 2, s. 382.

¹⁵ F. P. REIMANN, *Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750-1848*, Berlin 1956, s. 216.

¹⁶ F. MEHRING, „Johann Gottfried Herder”, [w:] *Gesammelte Schriften*, Berlin 1961, s. 28.

¹⁷ Na temat recepcji Herdera w Polsce patrz: J. TUCZYŃSKI, *Herder i herderyzm w Polsce*, Gdańsk 1999.

zerwanie z dominującymi w filozofii niemieckiego oświecenia racjonalno-metafizycznymi ujęciami człowieka. Podkreślenie przez Herdera znaczenia wartości moralnych (człowieczeństwa) w historii w opinii wielu historyków uitorowała drogę rozwojowi dyscyplin humanistycznych.