

Monika Murawska

Spór o Herdera

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 274-280

2005

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.

SPÓR O HERDERA

Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku, pod red. Marion Heinz, Macieja Potępy, Zbigniewa Zwolińskiego, Genensis, Warszawa 2004, ss. 400.

Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku to zbiór osiemnastu rozpraw wygłoszonych na konferencji poświęconej filozofii Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803). Konferencja odbyła się w Olsztynie i Morągu na przełomie września i października 2003 roku z okazji 200. rocznicy śmierci filozofa. Warto podkreślić, że było to pierwsze takie spotkanie zorganizowane w Polsce, w którym udział wzięli wybitni znawcy myśli Herdera z Niemiec, Anglii, Stanów Zjednoczonych, Rosji, Słowacji i Polski. Z tego względu artykuły składające się na zredagowaną przez Marion Heinz, Macieja Potęgę oraz Zbigniewa Zwolińskiego prezentują rozmaite aspekty, a zarazem interpretacje filozofii Herdera, któremu nie poświęcono dotąd żadnej większej publikacji w języku polskim.

Wstępny artykuł Marion Heinz i Jochena Johannsena, którego tytuł zaczerpnięty z pism Herdera – *W ciemnych głębinach morza naszych myśli...* – nie stanowi prostego wprowadzenia, ale szkicowo prezentuje rozmaite tematy, jakimi zajmował się filozof. Herder krytykował oświecenie i utożsamiał historię z dziejami narodów, które uważał za obdarzone duszą, niepowtarzalne indywidualności zawdzięczające swą tożsamość odrębności historycznie zakorzenionych kultur. Zgłębiał różnorodność tych kultur i wykluczał możliwość badania ich według jednolitych kryteriów, zajmował się filozofią języka i prawidłową wykładnią monistycznej filozofii Spinozy. Napisał także *Metakrytykę „Krytyki czystego rozumu”*, w której odrzucił podstawowe założenia Kantowskiej filozofii transcendentalnej. Jego metakrytyka okazała się jednak równie gwałtowna, co nietrafna. Heinz i Johannsen przypominają, że współcześni myśliciele często sięgają do pism Herdera, znajdując w nich pozytywny lub negatywny punkt odniesienia. W zależności od zajmowanego stanowiska, jego filozofię wiąże się z nowymi lub starymi formami nacjonalizmu, „z postmodernistycznym relatywizmem, (multi)kulturalizmem, orientalizmem, postkolonializmem i niejednym jeszcze innym izmem” (s. 18).

Autorzy rozpraw zebranych w książce *Rozum i świat*, ujmując filozofię Herdera z rozmaitych perspektyw, koncentrują się na jej różnorodnych

aspektach. Trzy zupełnie zresztą różne artykuły poświęcone są stanowisku, jakie zajął Herder w burzliwej debacie na temat filozofii Spinozy, toczącej się w drugiej połowie XVIII wieku. Interpretacja idei Spinozy stanowi jednak wyłącznie punkt wyjścia do szerszych, niezwykle ciekawych rozważań Marion Heinz *Herdera z Jacobim spór o Spinozę*, Hogera Kalettha *Herder a Spinoza: rozwój wolności w obrębie historii naturalnej*, Johna Zammito *Naturalizm XVIII wieku. Spinozizm w filozofii nauki Diderota i Herdera*. Kolejne dwie prace: Nigela de Souzy *Filozofia moralności w rozumieniu Mendelssohna i młodego Herdera* i Honoraty Jakuszko *Religijne tło idei człowieczeństwa w filozofii Johanna Herdera* poświęcone są szeroko rozumianej idei moralności i człowieczeństwa.

Rudolf Kupka w rozprawie *Filozofia humanitaryzmu Herdera a jej oddźwięk na Słowacji w twórczości Kollara i Safarika* wprowadza w XIX-wieczną, zupełnie nieznaną w Polsce filozofię myślicieli słowackich, której inspirację mogły stanowić pisma Herdera, ceniącego Słowiańszczyznę i jej mieszkańców. Lech Ostasz w artukule *Czy potrzebujemy dziś Oświecenia?* potraktował myśl Herdera jako punkt wyjścia do rozważań o współczesnej potrzebie zmodyfikowanej idei oświecenia, która mogłaby stać się przewodnią dla rozwoju współczesnego człowieka i tworzonych przez niego społeczeństw. Niestety, wnioski, jakie wyciąga Autor, nie wydają się oryginalne, a niektóre z nich, sugerujące misję „oświecania” innych narodów przez „oświeconego” już Europejczyka, brzmią nieprzekonująco: „W odróżnieniu od potrzeby kontynuacji Oświecenia w Europie – pisze Ostasz – ludzie mieszkający w krajach arabskich czy Chinach potrzebują Oświecenia. W tamtych krajach rozum i jego kryteria za bardzo ustępują wierze, konwenansom, nierefleksyjnym schematom kulturowym przeszłości” (s. 252). Wydaje mi się, że podobnie jak sztuka przestała być dla Herdera ideałem, a stała się wyrazem niepowtarzalnych indywidualności, tak stwierdzenie, że istnieją kultury odmienne od naszej, ale wartościowe, jest sprzeczne z chęcią ich przekształcania, czyli nawracania na, jakkolwiek rozumianą, właściwą drogę rozwoju.

W krótkiej rozprawie *Herder i Oświecenie. Humanizm i życie współczesne* Valentina N. Burenia przedstawia, w jaki sposób wykorzystał Herderowską koncepcję wyjaśniającą powody powstania podobieństw i różnic między organizmami we własnych badaniach z dziedziny biologii. Wykazuje on, że proces rozwoju komórki i proces rozwoju tak złożonego organizmu, jak człowiek, jest taki sam, przypominając jednocześnie, że na początku XXI wieku zajmujemy się problemami podniesionymi przez Herdera w wieku XVIII, takimi jak kwestia pochodzenia i rozwoju języków czy idea humanizmu.

Dwa kolejne artykuły poświęcone zostały edukacji. Pierwszy to *Historia i edukacja w koncepcjach J. G. Herdera* Reinera Wisberta, drugi to nieco zawiła, choć interesująca rozprawa Wofganga Hinrichsa *Do realiów! Nowoczesne boje o „wyższe stanowisko”. Herder jako prekursor indywidualistycznej filozofii i pedagogiki, jak również filozofii i pedagogiki kultury*.

Ciekawa i klarowna, a zarazem krytyczna wobec filozofii Herdera jest praca Zbigniewa Zwolińskiego *Herder i problem poznania*, prezentująca idee Herdera związane z panteizmem, duszą i jej doznaniem (*Empfinden*) czy uczuciami (*Gefühlen*) oraz problemem istnienia i poznania „świata zewnętrznego”. Autor ujmuje myśl Herdera jako silnie osadzoną w kontekście filozoficznych dociekań wieku XVII i XVIII (s. 101).

Reiner Wiehl z Uniwersytetu w Heidelbergu w rozprawie zatytułowanej *Herderowska metakrytyka Kantowskiej krytyki estetycznej władzy sądu w jego Kalligone* dostrzega w metakrytyce Herdera antycypację idei przeciwstawiających się neokantyzmowi na początku XX wieku – hermeneutyki filozoficznej, nawiązującej do Diltheya, Heideggera czy Galamera oraz antropologii filozoficznej Schelera i Plessnera. Porównując dokładnie koncepcje estetyczne Herdera i Kanta, Autor próbuje pozytywnie odpowiedzieć na pytanie: „Czy Herdera antropologiczna metakrytyka nie może zostać wyłożona jako próba uczynienia Kanta silniejszym tam, gdzie jest on słabszy?” (s. 87).

Trzy ostatnie rozprawy stanowią wnikliwą analizę Herderowskiej koncepcji języka: Ulrike Zeuch *Herderowska koncepcja języka a Kratylus Platona w kontekście epoki*, Pawła Dybla *Koncepcja języka przed językiem u Herdera i Freuda* i Macieja Potępy *Rozprawa o pochodzeniu języka Herdera w interpretacji Heideggera*.

Szczególnie interesujące wydają się dwa teksty – Andrzeja Przyłębskiego oraz Gilberta Merlio, które chciałabym omówić dokładniej.

W rozprawie *Herder jako pionier filozofii życia* Przyłębski, jak wskazuje sam tytuł, uznaje idee Herdera za antycypację filozofii życia związanej zwykle z Bergsonem, Diltheyem, Euckenem czy Simmelem. Na wstępie przedstawia krótkie wprowadzenie, prezentując filozofię życia jako istotną i ciekawą alternatywę dla neopozytywizmu czy filozofii dziejów w ujęciu Hegla i Marksa. Trafnie podkreśla, że nurt ten nie neguje osiągnięć nauk pozytywnych, przekraczając jednakże ich ramy i konstytuując niesprzeczną wizję rzeczywistości jako całości. Filozofia życia pojawiła się pod koniec wieku XIX. Jej początki wiąże się powszechnie z filozofią Schopenhauera czy Nietzschego, ale jej ramy można poszerzyć, interpretując jako nowoczesne postacie filozofii życia również filozofię hermeneutyczną Fellmana, Rorty’ego czy Vattimo. Panorama poszerzy się i „obraz dziejów filozofii życia stanie się pełniejszy, a zarazem bardziej skomplikowany” (s. 267) – jak ujmuje to sam Przyłębski – gdy do omawianego nurtu dołączymy Williama Jamesa, idee Mischa czy Spenglera, wyznaczające ideologiczną fazę rozwoju interesującego nas kierunku i uwzględnimy wpływy Diltheya czy Simmla na *Sein und Zeit* Heideggera. Uznając Herdera za jednego z protagonistów omawianego nurtu, Autor zestawia wybrane przez siebie arbitralnie, lecz trafnie, podstawowe założenia filozofii życia, porównując je z ideami samego Herdera. Nie pretenduje do wyczerpania tematu, zdając sobie sprawę, że w poglądach Herdera można znaleźć także idee, które nie dadzą się pogodzić z przyjętą tu interpretacją filozofii życia.

Filozofia życia w rozumieniu Przyłębskiego głosi monizm, czyli twierdzenie, zgodnie z którym duch i natura tworzą jedność. Herder również uznaje proces rozwoju historycznego za część natury. Z tej perspektywy dzieje nie przeciwstawiają się naturze, ale są z nią nierozzerwalnie związane. Filozofia życia podkreśla również związek ludzkiego rozumu z praktyczną działalnością. Wprawdzie, nawiązując do poglądów swojego wielkiego nauczyciela – Kanta, Herder zakładał początkowo, że rozum jest dyspozycją ludzkiej natury, ale w *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* powstanie rozumu uzależnione jest już od społeczeństwa i języka, którym się ono posługuje. Rozum nie jest wrodzony. Nabywamy go, ucząc się czy przyswajając wzorce myślenia i postrzegania.

W filozofii Herdera człowiek jest zatem elementem świata przyrody. Autor *Kalligone* podkreśla wprawdzie, że istota ludzka posługuje się językiem i jest refleksyjna, ale w jego koncepcji przeciwstawienie człowiek – zwierzę nie jest kategorią, a społeczeństwa, w których żyją najwyżej rozwinięte mały zbliżają je do człowieka. Brak języka i związany z nim brak rozumności u zwierząt spowodowany jest, według Herdera, innym kształtem czaszki i nieumiejętnością przyjęcia wyprostowanej postawy, pociągającymi za sobą niedorozwój mózgu. Tak silne zakorzenienie człowieka w świecie zwierząt – konkluduje Przyłębski – wiąże idee Herdera z założeniami filozofii życia (s. 275). Ważną charakterystyką filozofii życia jest również zdolność samookreślenia i siła, rozumiana jako istotny komponent rzeczywistości. Obie te cechy odnajdujemy w rozważaniach Herdera. Autor przywołuje w tym kontekście idee Hansa Geорга Gadamera, który w pracy *Herder und die Geschichte Welt* dostrzega w jednej z wczesnych rozpraw Herdera manifest historyzmu, w którym pojęcia rozwoju oraz indywidualizacji zajmują szczególne miejsce. Gadamer podkreśla, że Herder dystansuje się wobec wiedzy abstrakcyjnej, by skoncentrować się na wiedzy, która byłaby bliska życiu (s. 278). Odnajduje także u autora *Myśli o filozofii dziejów* pozytywne rozumienie prze(d)sądu – *Vorurteile* i to „w epoce – pisze Przyłębski – która przesądom wydała wojnę na śmierć i życie” (s. 279). Żadnej epoki, zdaniem Herdera, nie należy bowiem oceniać według kryteriów, które byłyby jej całkowicie obce.

W *Myślach o filozofii dziejów* Herder wprowadza pojęcie człowieczeństwa – *Humanität*, stanowiące miernik historycznego rozwoju. Ideału człowieczeństwa nie można jednak utożsamić z abstrakcyjnym, finalnym celem, do którego nieustannie zmierzałaby ludzkość. Jest to siła powstała z doświadczenia oporu, na który natrafia człowiek, zmagając się z otaczającą go rzeczywistością. W ten sposób Herderowi udaje się uniknąć bezkrytycznej afirmacji ahistorycznego postępu, jak i koncepcji głoszących upadek człowieka, zapoczątkowanych przez Rousseau. Herder zdaje sobie bowiem sprawę, że „każdy postęp jest zarazem pewną stratą” (s. 279).

Niewątpliwie z filozofią życia wiąże się również Herderowska koncepcja języka. Herder neguje boskie pochodzenie języka, ponieważ, zgodnie z jego koncepcją, „człowiek już jako zwierzę posiada język” (s. 280). Naturalna

mowa została wprawdzie wyparta przez sztuczną, ale istnieje mowa wewnętrzna. Człowiek określał bowiem element rzeczywistości czy cechę środowiska, aby zachować je w pamięci i wykorzystywać w przyszłości. Nadawał określenia, które pozwalały je rozpoznawać. Z tego względu początek języka należy wiązać z czasownikiem, a nawet wykrzyknikiem, a jego źródło stanowi słowo, nie zaś całe zdanie; należy szukać go w poezji, nie w prozie – twierdzi Herder, antycypując tym samym rozważania Heideggera. Akt kreacji znaczenia okazuje się, jak trafnie podsumowuje Przyłębski, pierwotniejszy od aktu komunikacji. Nie istnieje więc myślenie pozbawione języka, a jego rozwój jest paralelny z rozwojem ludzkiego rozumu.

Herder okazuje się również jednym z niewielu filozofów (Merleau-Ponty, Hermann Schmitz), którzy podkreślają konstytutywną rolę ciała w procesie poznania rzeczywistości. Przyłębski cytuje (s. 282) znamienne i wydawałoby się, że znane dopiero filozofom XX wieku, słowa Herdera: *Er empfindet nur im beständigen Horizont seines Korpes* („Doznaje się tylko w stałym horyzoncie swojego ciała”). Herder przyjmuje, że człowiek zakorzeniony jest w rzeczywistości i zrelatywizowany do zajmowanego przez swoje ciało punktu widzenia. Zachodzi bowiem głęboki związek między czuciem a cielesną indywidualnością. Przyłębski wspomina również o Herderowskiej metakrytyce *Krytyki czystego rozumu* Kanta, w której Herder, „niczym rasowy Heideggerysta”, głosi: „Bycie jest podstawowym pojęciem rozumu i jego odbicia – ludzkiej mowy [...]; bez bycia nie sposób pomyśleć żadnej reguły rozumu” (s. 285).

Niezwykle ciekawą rozprawę zatytułowaną *Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu* przedstawił także Gilbert Merlio z Uniwersytetu Paris-Sorbonne. Wprawdzie na wstępie niekonsekwentnie stwierdza, że z Herdera nie można do końca zdjąć odpowiedzialności za nacjonalistyczne interpretacje, jakim poddawano jego koncepcje, jednak idee te, dodaje, można ująć w ten sposób jedynie za cenę uproszczeń i zniekształceń. Nasuwa się następujący wniosek: Jeżeli myśli filozofa zniekształci się lub uprości, interpretacja okaże się deformacją. Podsumowując swoje rozważania, Merlio wyjaśnia swój punkt widzenia, ponieważ przyznaje, że autor *Myśli o filozofii dziejów* krytykował imperializm, kolonizację i wojny, darząc sympatią zwłaszcza Słowian, ale jego koncepcja nacji czy narodu może prowadzić do wniosku, że człowiek definiowany jest przez swoją przynależność do narodu, co z kolei implikować może nacjonalistyczne interpretacje.

Myślą przewodnią rozprawy jest jednak porównanie koncepcji historyzmu Spenglera (1880–1936) i Herdera. Autor wymownie uznaje Herdera za „ojca chrzestnego” historyzmu, natomiast Spenglera za jego „grabarza”. Dostrzega, że posługując się takimi samymi strukturami myślowymi, obaj filozofowie wychodzą od różnych ideologicznie potrzeb i zmierzają w przeciwnych kierunkach, wyznaczając sobie przeciwstawne cele.

Zarówno Herder, jak i Spengler, opisując dzieje świata, posługują się schematem monadologicznym. Dla obu filozofów istotne pozostają charak-

terystyczne dla historyzmu idee ewolucji i indywidualności. Jednak według Merlio, filozofia Spenglera stanowi nie tylko radykalizację, ale wypaczenie myśli Herdera. Spengler twierdzi bowiem, że każda wysoka kultura wytwarza specyficzne człowieczeństwo i produkty kulturowe. Kultury wysokie to monady, „których dusze budzą się w określonym czasie i pejzażu” (s. 291), to organizmy podlegające prawom biologicznym. Są sobie zupełnie obce, a ich próby uduchowienia życia, skazują je na porażkę. Z tej perspektywy ciągłość historyczna nie jest możliwa. Żadna kultura nie zrozumie poprzedniej i nie może nic po niej odziedziczyć, dlatego dziejopisarstwo podobne jest do malowania portretów.

Merlio niezwykle krytycznie odnosi się do koncepcji Spenglera, podkreślając, że – jego zdaniem – biologizm autora *Zmierzchu zachodu* prowadzi do pozbawienia człowieka wolności, a metoda, którą się posługuje, przekształca się w dyletanctwo i irracjonalizm. W odniesieniu do Spenglera Merlio cytuje również krytyczne słowa Lukácsa: „Solipsystyczna charakterystyka postaci historycznych jest metodologicznym prototypem dla faszystowskiej teorii ras” (s. 295). Spengler, zdaniem Autora, popada także w naturalizm, odnosząc ściśle, biologistyczne modele rozwojowe do historii, a jego filozofia dziejów świadczy o sekularyzacji i biologizacji ideologii niemieckiej w wieku XX. Można przeciwstawić jej stanowisko Herdera wierzącego w „plan wychowawczy, który Bóg chce urzeczywistnić w człowieku” (s. 296). Herder, podobnie zresztą jak Spengler, odrzuca ideę linearnego rozwoju, ale dostrzega w historii postęp, poprzez który ludzie prowadzeni są przez Boga ku idei człowieczeństwa. Wprawdzie koncepcja Herdera wobec tragicznej historii XX wieku okazuje się przebrzmiałym postulatem, ale mimo to jego filozofia dziejów nie ma, według Merlio, wyłącznie historycznego znaczenia. Autor odwołuje się bowiem do Herderowskiej antropologii, którą uznaje za oryginalną i nowoczesną, ujmując filozofię dziejów Herdera jako jej część składową.

Z tej perspektywy w koncepcji Herdera, twierdzi Merlio, teocentryzm zostaje zastąpiony antropocentryzmem, a teodycea antropodyceą. Człowiek zostaje ściśle powiązany z przyrodą, a historią ludzkości z historią naturalną. Antropologia Herdera opiera się także na odkryciach nauk empirycznych, co również odróżnia ją od koncepcji Spenglera, która zakłada, że człowiek to mikrokosmos buntujący się skrycie przeciw makrokosmosowi. U Herdera mamy do czynienia jednocześnie z ciągłością i nieciągłością, z relatywizmem i człowieczeństwem, co pozwala uniknąć odwołań do monadologii Leibniza, o której pisał Spengler.

Autor powołuje się także na Schnädelbacha, który przedstawia Herdera jako twórcę trzeciej postaci historyzmu: „Herder powtarza zatem podstawową figurę Oświecenia, ale zwraca ją krytycznie przeciw niemu samemu. Powstający historyzm sam zatem formułuje przeciw »powszechnemu rozumowi ludzkiemu« – w którego imieniu Oświecenie krytycznie przepytawało każde metafizyczne usprawiedliwienie faktów historycznych – analogiczne podejrzenie metafizyczne [...]. Historyzm sam jest Oświeceniem” (s. 307).

Merlio porównuje Herderowską krytykę Oświecenia ze Spenglerowską teorią upadku. Herder uważa podobnie jak Spengler, że racjonalność prowadzi do spadku intensywności form życia. Jednak Spengler krytykuje teoretyczno-praktyczny racjonalizm, afirmując to, co irracjonalne i witalne, podczas gdy – jak ujmuje to Merlio – „Herder chce refleksyjnie przywrócić Oświecenie jemu samemu” (s. 306). Prowadzi to Autora do interesującego wniosku, że Herder rozpoznał dialektykę Oświecenia, czyli twierdzenie, zgodnie z którym przyrost poznania może prowadzić do mechanistycznego sposobu myślenia. Herder głosi więc wraz z Hamannem, że Oświecenie to nie tylko emancypacja intelektu, ale także zmysłowość, uczucie i wyobraźnia. Historyzm Herdera nie jest więc relatywistyczny i należy przeciwstawić go, podsumowuje Merlio krytycznie, „cynicznemu rozumowi niemieckiego imperialisty Spenglera” (s. 307).

Prace zebrane w książce *Rozum i świat* są niezwykle różnorodne i ukazują wiele możliwości odczytania filozofii Herdera. Stanowią doskonałe wprowadzenie, a zarazem przeznaczone są także dla czytelników, którzy dobrze znają myśl autora *Kalligone* i chcieliby pogłębić jej znajomość. Autorzy rozpraw to w większości znawcy filozofii Herdera, ukazują czytelnikowi jej złożoność oraz krytycznie i wnikliwie ją analizują. Książka daje znakomity przekrój przez filozofię nowożytną i współczesną, umożliwiając zapoznanie się nie tylko z poglądami samego Herdera, ale filozofią Diderota, Jacobiego, Mendelssohna, Spenglera czy Heideggera. Wydaje się, że Herder bardziej znany jest w Polsce jako jeden z ważniejszych przedstawicieli dziejów myśli o sztuce i polemista Winckelmanna, a nie Kanta. Z tego powodu omawiana publikacja wypełnia dotkliwą lukę na rynku wydawniczym, zachęcając, aby lepiej poznać filozofię Herdera i sięgnąć do – niestety – nielicznych jego dzieł przetłumaczonych na język polski.

Monika Murawska