

Honorata Jakuszko

"Religia człowieczeństwa" w pismach Johanna Gottfrieda Herdera

Komunikaty Mazursko-Warmińskie nr 4, 467-476

2003

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.

Honorata Jakuszko

„Religia człowieczeństwa” w pismach Johanna Gottfrieda Herdera*

Idea człowieczeństwa stanowi wątek centralny we wszystkich dziełach Herdera. Już w *Journal meiner Reise im Jahre 1769* Herder planował napisanie *Księgi kształcenia człowieka i chrześcijanina*¹. Temat ten powracał w *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780—1781), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—1791), *Gott. Einige Gespräche* (1787), *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793—1797), *Christliche Schriften* (1794—1798), *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799).

Nie ulega wątpliwości, że Herder swoje najważniejsze zadanie życiowe rozumiał jako pobudzanie własnych słuchaczy i czytelników do aktywnego kształtowania człowieczeństwa (Humanität, Menschheit, Menschlichkeit) w sobie samych. To przekonanie o potrzebie realizacji właściwego powołania ludzkiego nie może być traktowane jako dająca się dowieść teza naukowa, lecz jako wyraz postawy moralno-religijnej Herdera. W polemice ze sceptykami prowadzonej m.in. w *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Herder stwierdzał: „Nie, dobra Opatrzności, nie pozostawiłaś swego stworzenia zabójczemu przypadkowi! Zwierzętom dałaś instynkt, człowiekowi wyrzyłaś w duszy swój obraz, religię i człowieczeństwo: Zarys posągu spoczywa w ciemnej głębi marmuru; nie może jednak sam siebie wydobyć. Tradycja i nauczanie, rozum i doświadczenie powinny to uczynić. Ty sprawiłaś, by nie zabrakło mu środków do tego [celu]”².

W cytowanym fragmencie chodzi nie tylko o odparcie poglądu, iż historią rządzi ślepy przypadek, lecz także o zaakcentowanie, że żadna jednostka ludzka nie staje się człowiekiem wyłącznie dzięki sobie samej, potrzebuje zatem wsparcia kształtującej tradycji i całego kontekstu społecznego, który stanowi specyficzne środowisko wychowawcze. Teza o własnej aktywności (Selbsttätigkeit) człowieka zostaje uzupełniona stwierdzeniem o niezbędności wychowania. Nasz stosunek do tradycji nie oznacza jednak pasywnego gromadzenia zewnętrznych wobec nas treści, jak sądzili sensualiści, lecz aktywne przyswajanie i ożywanie tych impulsów, które są niepodzielną tkaniną naszego

* Referat przedstawiony na konferencji „Johann Gottfried Herder 1803—2003 w dwusetną rocznicę śmierci” zorganizowanej 16—17 października 2003 r. przez Ośrodek Badań Naukowych, Towarzystwo Naukowe im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Muzeum Warmii i Mazur oraz Burmistrza Morąga.

1 W przekładzie polskim: J.G. Herder, *Dziennik mojej podróży z roku 1769*, tł. M. Kurkowska, Olsztyn 2002, s. 30.

2 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: idem, *Sämtliche Werke*, Hrsg. B. Suphan, Berlin 1877—1913, tu: Bd. XIII, s. 394 [dalej podajemy tylko tom, strony; wszystkie tłumaczenia w tekście — autorki]. Polemiki ze sceptycyzmem prowadził Herder już w pracy *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Beförderung der Humanität* oraz w pisanych pod wpływem wydarzeń Wielkiej Rewolucji Francuskiej *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII.

istnienia, a właściwie naszego stawania się w historii. Człowieczeństwo (obraz Boga) można więc charakteryzować jako cel i powołanie każdej ludzkiej egzystencji oraz całego rodzaju ludzkiego.

Zdaniem Herdera „człowiek nosi w sobie obraz tego, czym jest, lub raczej, czym może i powinien być. [Obraz ów] nigdy nie zyskuje całkowitego uznania, postrzegany jest tylko częściowo, mimo to zamieszkuje w nim jako całość, jako postać (Gestalt) jego dyspozycji i sił”³.

Obowiązek człowieka polega na wydobyciu wszystkich rysów tego ciemnego obrazu (Form, Ganzheit, Gestalt). Herder krytykował spekulację filozoficzną, która dzieli „drzewo naszego wnętrza”⁴, gubiąc niepodzielną jedność człowieka rzeczywistego. Człowieczeństwo — zdaniem Herdera — można opisywać np. jako rozum (Vernunft), który jednakże nie stanowi odosobnionej, izolowanej oraz ahistorycznej władzy. Rozum jest bowiem tą samą duszą (Seele), która myśli, chce, rozumie, odczuwa i pożąda. Wszystkie nazwane siły są ze sobą nierozdzielnie zespolone w swym źródle, rozwoju oraz w stosowaniu. Popelniamy błąd, jeśli sądzimy, że w człowieku istnieją różne odosobnione obszary. Z pomocą wielu nazw określamy właściwie różne skutki jednej podstawowej żywej siły⁵.

Również w *Ideen zur Geschichte der Menschheit* Herder stwierdzał, że nazywamy naszą siłę myślenia (Denkkraft) wyobraźnią (Einbildungskraft), wspomnieniem (Erinnerung), dowcipem (Witz) lub intelektem (Verstand), mając na uwadze jej różne relacje oraz działania. Jako synonim „Humanität” przywoływał Herder rozum (Vernunft), nazywając go „sztucznym instynktem”, wyuczonym, stosownym dla ludzkiego sposobu życia oraz dla cielesnej organizacji, kierunkiem wszystkich ludzkich sił⁶. Z kolei w piśmie *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* nazywał ową główną siłę intelektem (Verstand) oraz wiązał go z apercpcją, której medium stanowi język⁷.

Herder posługiwał się także ideą człowieka jako mikrokosmosu. Człowiek jest ekstraktem (Auszug) wszystkich cielesnych i duchowych sił świata, zespolonych przez siłę pierwotną (Urkraft) Boga⁸. Rodzaj ludzki stanowi koncentrację wszystkich stopniujących się sił i form. Można powiedzieć, że zamieszkuje w nim wiele królestw natury. W pewnym sensie człowiek jest najwyższym ogniwem dotychczasowego postępu i pierwszym ogniwem nowego łańcucha, pierwszym wyzwoleniem stworzenia (erste Freigelassene der Schöpfung).

Realizacja człowieczeństwa opiera się na dobroczynnej, pięknej i mądrej konieczności, tożsamej z dobrze pojętą wolnością ducha. Herder zauważał: „To nie jest przymus ani presja wewnętrzna bądź zewnętrzna, jak wydaje się człowiekowi niedoświadczonemu,

3 J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Bd. XXI, ss. 153—154.

4 J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, Bd. VIII, s. 199. Bardzo dobre omówienie tego wątku, zob. H. P. Bahrdt, *Die Freiheit des Menschen in der Geschichte bei J. G. Herder (zwłaszcza rozdział Die Anthropologie des ungeteilten Menschen)*, Göttingen 1952.

5 J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Bd. XXI, ss. 18—19.

6 J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. XIII, s. 145; idem, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Bd. V, s. 34.

7 J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, Bd. VIII, s. 196.

8 Ibidem, s. 193; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. XIII, s. 23, 168, 170—176. Idea człowieka jako mikrokosmosu wędruje w myśli niemieckiej od Mikołaja z Kuzy przez Paracelsusa, W. Weigla, J. Böhmeo, G. W. Leibniza do Herdera. Zob. H. Jakuszko, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej* (w druku).

gnuśnemu i samowolnemu: jej jarzmo jest słodkie a brzemień lekkie, jeśli przywyknąć do tego”⁹. Realizacja obowiązku jest dla człowieka źródłem szczęścia i radości. Obowiązek nie przeciwstawia się tu sztywno skłonności naturalnej ani specyficznym potrzebom ludzkiej natury.

Zdaniem Herdera, każdy człowiek posiada niezbędne predyspozycje (Anlagen) oraz siły (Kräfte) do realizacji tego celu. Rezultaty zależą więc ostatecznie od sztuki korzystania z owych predyspozycji oraz od rozwoju naturalnych załączków człowieczeństwa¹⁰. Człowieczeństwo — jak twierdził Herder — można przyrównać do elipsy, w której jednym z jej ognisk byłby rozum, drugim zaś — sprawiedliwość i dobro¹¹. Tej sztuki porządkowania własnych sił dzięki rozumowi uczy się człowiek przez historię i przez nabywane doświadczenie.

Człowiek może wybierać albo realizację pięknego, harmonijnego człowieczeństwa, albo realizację karykaturalnej, dysharmonijnej postaci człowieczeństwa. W przypadku drugim staje się sprawcą własnego nieszczęścia i zgodnie z prawami natury, zwłaszcza prawem odwetu (Nemesis), doznaje kary i powraca na właściwą drogę. Herder nawiązywał do znanego powiedzenia stoików, iż chętnego los prowadzi, niechętnego zaś wlecze: „Kto nie chce słuchać, musi słuchać, ponieważ wszystko przyciąga go, nie może on wyrwać się z wszechpotężnego łańcucha. Błogosławiony ten, kto chętnie słucha: ma w sobie samym słodką złudną nagrodę, że kształtuje sam siebie, chociaż kształtuje go nieustannie Bóg. Gdy jest posłuszny rozumnie i służy z miłością, wówczas ze wszystkich stworzeń i zdarzeń przebija mu się odblask boskości: [człowiek ów] staje się rozumny, dobry, uporządkowany, szczęśliwy, staje się podobny Bogu”¹².

Herder uważał, że „Humanität” jest sztuką naszego rodzaju, niejako drugą naturą człowieka. W jej krzewieniu o wiele większą rolę odgrywa religia niż uczona filozofia (sofistyka), formułująca wiele bezsilnych mniemań (Meinungen), oderwanych od życia i od rzeczywistości. Religia właściwie rozumiana powinna być — jak pisał Herder — „religią człowieczeństwa, miłością i związkiem braterskim wszystkich narodów — to jej cel od początku do końca”¹³. Człowiek bowiem nie został stworzony do rezonowania (Räsonnieren) czy do spekulowania, lecz do działania (Handeln).

Terenem działania ludzkiego jest historia, poświadczająca niezwykłą różnorodność i indywidualność wariantów człowieczeństwa w zależności od miejsca, czasu oraz od charakteru narodowego. W zrozumieniu bogactwa życia historycznego nieprzydatna jest metoda dedukcyjna filozofów ani psychologia władz umysłu, uprawiana w szkole wolffiańskiej. Człowiek jest bytem historycznym, który poznaje siebie samego oraz innych ludzi wyłącznie na drodze doświadczenia, odczuwania, wyobrażania, przeczuwania, także działania. W im większym stopniu uda mu się zrealizować sztukę rozumienia

9 J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, Bd. XVI, s. 535. Wprawdzie w dialogach tych pobrzmiewa inspiracja B. Spinozy, jednak nie wolno zapominać, że to w tradycji chrześcijańskiej wypracowane zostało odróżnienie: „znajdować się pod władzą prawa” i „znajdować się pod władzą Ewangelii”. Ten drugi sposób życia powoduje zjednoczenie cnoty i szczęśliwości, „pana” i „sługi” w tej samej jednostce ludzkiej, realizującej własne powołanie jako obraz Boga. Zob. H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Lublin 1999.

10 J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. XIII, ss. 142—149; idem, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, ss. 115—118.

11 J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, ss. 119—120.

12 J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, Bd. XVI, s. 563.

13 J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Bd. V, s. 519.

niewpowtarzalnych indywidualności — epok, narodów, tym lepiej rozpozna „ciemny obraz” człowieczeństwa w sobie samym, tym lepiej zrozumie własne powołanie, jak również epopeję Boga objawiającego się w historii powszechnej. Można to nazwać aktywnym naśladowaniem Boga tak w poznaniu, jak i w działaniu. Bóg nie działa samowolnie, lecz z wewnętrznej konieczności (według planu), poznaje oraz akceptuje z miłością całość historii jako jedność w różnorodności. Również człowiek — stający się obrazem Boga — próbuje na drodze aproksymacji realizować postawę bezstronności, ważną dla sztuki rozumienia świata historycznego.

Wbrew modzie upowszechnionej w filozofii nowożytnej Herder podkreślał, że „[człowiek] nie jest tylko mechanicznym ogniwem łańcucha natury, ponieważ duch, który włada naturą, przenika go w pewnym sensie. Człowiek powinien więc postępować zgodnie z nim; powinien porządkować rzeczy wokół siebie, a szczególnie swoje własne działania zgodnie z uniwersalną zasadą świata. Nie podlega on tu żadnemu przymusowi, a nawet nie jest zdolny do żadnego przymusu. Konstytuuje siebie samego; konstytuuje się wraz z innymi podobnie myślącymi (Gleichgesinnter) według świętych, nienaruszalnych praw społeczeństwa. Zgodnie z nimi jest on przyjacielem, obywatelem, mężem, ojcem, współobywatelem wreszcie wielkiego Państwa Bożego na ziemi, którym włada, porządkuje, kieruje tylko jedno prawo, jeden demon, duch uniwersalnego rozumu i człowieczeństwa”¹⁴.

Słabością filozofii nowożytnej było ponadto — zdaniem Herdera — lekceważenie tradycji chrześcijańskiej jako nieadekwatnej już formy rozumienia świata, wypartej przez kauzalny model wyjaśniania, właściwy nauce przyrodniczej. Nauka śledzi zatem relacje, przyczyny i skutki wyłącznie na powierzchni, niedostępny jest jej wymiar głębi — fundament świata zjawiskowego — siły organiczno-duchowe. Nauka nie zaspokaja zatem wszystkich potrzeb człowieka, który musi poszukiwać szerszych ram rozumienia świata, takich mianowicie, w których jest miejsce na nadzieję religijną, co stanowi ważne założenie ludzkiego działania oraz ustawicznego realizowania człowieczeństwa.

Za ważne źródło żywej tradycji Zachodu uznawał Herder Biblię. Nie traktował jej jednak jako źródło dowodowe wielu dogmatycznych ustaleń w obszarze teologii. Odrzucał — podobnie jak neologowie¹⁵ — m.in. dogmat o Trójcy, o grzechu pierworodnym, o zadośćuczynieniu Jezusa—Zbawiciela. Zdecydowanie odróżniał religię od teologii, składającej się z wielu bezużytecznych i abstrakcyjnych mniemań (Lehrmeinungen), zrelatywizowanych do określonego etapu historii (choćby reprezentanci ortodoksji danego Kościoła uznawali owe dogmaty za prawdy absolutne). Religia natomiast — zdaniem Herdera — dostarcza najważniejszych prostych praktycznych prawd, które

14 J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, s. 143.

15 Neologia był to kierunek teologii protestanckiej reprezentowany m.in. przez J. A. Ernestiego, J. J. Spaldinga, J. D. Michaelisa oraz J. S. Semlera. Neologowie odróżniali teologię od religii oraz uważali, że zasadnicze (Fundamentale) prawdy religii wiążą się z doskonaleniem moralnym człowieka. O neologii zob. np. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. I—IV, Gütersloh 1949—1951, tu: Bd. IV; E. W. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Lutherthums*, Bd. I—II, Freiburg 1952; S. H. Sunnus, *Die Wurzeln des modernen Menschenbildes bei J. G. Herder*, Nürnberg 1971; J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, 2. Aufl., Tübingen 1985. W literaturze polskiej fragmenty tekstów neologów, zob. *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, red. T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973. także H. Jakuszko, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, zwłaszcza rozdział *Przemiany tradycji chrześcijańskiej w Oświeceniu niemieckim* (w druku).

apelują do całego człowieka, nie tylko do jego umysłu, lecz głównie do serca (Herz, Gemüt), np. nauka o realizacji obrazu Bożego w człowieku lub nauka o Królestwie Bożym.

Np. przedstawiona w Genesis opowieść o stworzeniu człowieka zyskuje następującą interpretację Herdera: Bóg, stwarzając Adama, powiedział: „bądź moim obrazem, Bogiem na ziemi, panuj i rządz. Co potrafisz stworzyć szlachetnego i wspaniałego z własnej natury, zrealizuj to; nie mogę ci przeszkadzać przez cud, ponieważ oddałem twój ludzki los w twoje ludzkie ręce; lecz wszystkie moje święte i wieczne prawa natury będą ci pomagać”¹⁶.

Jak twierdził Herder, Adam nie był i nie mógł być doskonałą realizacją „Humanität”, był raczej załączką postacią tego, co mogło się uwyraźnić w biegu dziejów z całości sił, dyspozycji i zdolności specyficznie ludzkich. Z braku doświadczenia popełniał błędy, ucząc się właściwego kierunku swego postępowania oraz odróżniania dobra i zła. W interpretacji Herdera upadek Adama (nazwany przez teologów grzechem pierworodnym) był tylko jednym z wielu stopni jego historii¹⁷. Byłoby czymś niedorzecznym upatrywać w upadku Adama punkt zwrotny, czyli korupcję całej ludzkiej natury, całkowite zniszczenie obrazu Boga. To mniemanie przywiodło wielu teologów do szkodliwych skutków — do rezygnacji z kształcenia Humanität oraz do pasywnego oczekiwania na nadprzyrodzone przywrócenie stanu pierwotnego przez Zbawiciela.

Wzorcem człowieczeństwa był — według Herdera — „drugi Adam”, tzn. Jezus, z upodobaniem nazywający siebie Synem Człowieczym. Jego nauka, działania oraz cały sposób życia wskazywały na to, iż podążał on za wewnętrzną skłonnością własnej natury i w zgodności z nią (oraz pierwiastkiem boskim w niej zawartym) realizował predyspozycje człowieczeństwa: jasny rozum, silną wolę, czyste serce. Można powiedzieć, iż nie znajdował się pod presją prawa (jako czegoś zewnętrznego), lecz w obszarze ewangelii, gdzie skłonność i obowiązek nie są w konflikcie, tworzą raczej harmonijną jedność. Religijność Jezusa nie miała nic wspólnego z późniejszymi przesądami mnichów w kwestiach ascezy, dyscypliny zakonnej czy interpretacji Królestwa Bożego, które miałyby spełniać się dopiero na tamtym świecie¹⁸.

Herder stwierdzał, iż Jezus nie tylko nauczał, ale i realizował religię „Humanität”, wiedział bowiem, że odnoszenie celu życia wyłącznie do „tamtego świata” (Jenseits) jest zaniechaniem egzystencji teraźniejszej. Jeśli człowiek ma być bytem aktywnym, a jednocześnie zdolnym do spożywania pięknej, choć nietrwałej, ludzkiej radości życia, to relacje między „tym” i „tamtym światem” musi pojmować jako relacje pąka i owocu, bowiem „tam” może wzrastać to, co zakiełkowało „tutaj” właśnie. Przypowieści Jezusa o Królestwie Bożym, jak również słynne Kazanie na Górze unaoczniały dobitnie tę prawdę praktyczną. Błogosławione szczęście jest udziałem tych, którzy realizują cnotę w sposób nieprzymuszony, czyli dobrowolny. Etyka Jezusa nie miała nic wspólnego z niewolniczą służbą Bogu, jaką realizowali izraelscy uczeni w Piśmie. Jezus wyzwolił własny rozum i wolę od formalistycznej i rygorystycznej interpretacji religii, tzn. od

16 J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. XIII, s. 213.

17 J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, Bd. X, s. 351; idem, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Bd. VII, s. 115.

18 J. G. Herder, *Christliche Schriften*, Bd. XIX, s. 169, 239–243, 374; idem, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, s. 121.

niewoli litery. Zdaniem Herdera należy go naśladować w duchu, tzn. w jego szlachetnym, czystym i swobodnym usposobieniu (*Gesinnung*)¹⁹.

Herder był przekonany, że chrześcijaństwo wkroczyło w świat nie jako system abstrakcji charakterystyczny dla wiedzy naukowej, lecz jako radosna nowina o bliskim już Królestwie Bożym, stanowiącym wspólnotę miłości braterskiej. Krąg uczniów Jezusa miał być zalążkiem ulepszania świata, pełniąc funkcję „soli ziemi”, a także „światła w świecie”. Wspomniane metafory podkreślały duchowy (nie zaś cielesny — polityczny) sens Królestwa Bożego, które Herder utożsamiał z królestwem „Humanität”, realizującym obowiązek, godność oraz szczęście natury ludzkiej. Wewnętrzna natura tej wspólnoty (jej konieczność, prawda i piękno) jest jądrem nauczania i praktyki Jezusa, tak jak opisywane przez ewangelistów cuda mają wartość łupiny zasłaniającej istotę rzeczy przez czas tak długi, jak było to konieczne w obliczonym na stulecia procesie wychowania gatunku ludzkiego.

W nauczaniu Jezusa Bóg był przedstawiany nie tylko jako duch, ale także jako ojciec wszystkich ludzi. Obraz ów pobudzał religijne uczucia szacunku, miłości i zaufania, a ponadto potrzebę naśladowstwa Boga jako wzorca sprawiedliwości, dobroci i męstwa. Moralny świat Boga i ludzi przedstawiał jako wewnętrznie spojony ze sobą do tego stopnia, że Bóg nie może samowolnie przeszkadzać, nawet gdy człowiek błądzi i naraża na szwank człowieczeństwo własne i innych. Jak stwierdzał Herder, „nie tylko my mamy na tym świecie wprawiać w ruch (*treiben*) dzieło Boga (pełnić jego wolę), lecz Opatrzność wprawia w ruch swoje najszlachetniejsze dzieło właśnie przez ludzi; są oni organem moralnym jej sprawiedliwości, dobroci i miłości”²⁰.

Podejmując próbę wyjaśnienia charakteru Jezusa, Herder doszedł do wniosku, że między nazwą „Syn Boga” i nazwą „Syn Człowieczy” nie ma sprzeczności, ponieważ to, co boskie, było zarazem najczystszy człowieczeństwem. Jezus wiedział, że ratowanie i uszczęśliwianie rodzaju ludzkiego nie może nastąpić z zewnątrz przez samowolny dekret Boga czy poprzez nadnaturalną ingerencję bądź cud, lecz tylko od wewnątrz, tzn. wtedy, gdy ludzkość uświadomi sobie wewnętrzną — pogodzoną jednakże z wolnością — konieczność realizacji człowieczeństwa. Herder twierdził więc, że „tylko przez to będzie zbawiony [rodzaj ludzki — H.J.] gdy — wyrwany z przesądu, głupoty, występku, uprzedzeń osobistych i narodowych, złych zwyczajów, ułomnych nawyków i jakichkolwiek innych złudnych form złej woli i gnuśności, nie przez moc zewnętrzną, lecz przez wewnętrzne przekonanie, przez lepszą aktywność i nawyk — podejmie ustawiczny impuls do tego, by realizować od wewnątrz święty, dobroczynny, szczęśliwy lud, rodzinę dzieci i braci”²¹.

Zdaniem Herdera, Królestwo Boże, którego zalążkiem była wspólnota gromadzona wokół Jezusa, musiało wzrastać w historii powszechnej przez wszystkie czasy i narody. Nieuchronne, choć dobroczynne z punktu widzenia całości, były różne braki i błędy towarzyszące krzewieniu owego dzieła. Bardzo często w historii odradzała się pokusa, by utożsamiać ewangelie z niepraktyczną uczonością bądź opisywać jej prawdę za pomocą kategorii określonej szkoły filozoficznej.

Herder stwierdzał, że mimo tych usiłowań chrześcijaństwo chroniło własną wolność, odrzucając platonizm, scholastyzm, mistycyzm, kartezyjizm, wolffianizm tak jak

19 J.G. Herder, *Christliche Schriften*, Bd. XIX, s. 51.

20 Ibidem, s. 240.

21 Ibidem, s. 242.

zbędne, chociaż konieczne na danym etapie dziejów, łupiny czy szaty²². Również odzywający co pewien czas sceptycyzm wydawał się zagrażać wierze w „Humanität” tożsamą z wiarą w możliwość realizacji dzieła Boga na ziemi. Gdyby zważać na zjawiskową stronę historii, czyli na to, co dostępne doświadczeniu, to mogłoby się wydawać, że historia przypomina tkaninę Penelopy bądź daremny trud Syzyfa, nie zaś drogę doskonalenia gatunku ludzkiego. To stanowisko (choć zrozumiałe na obszarze wiedzy) prowadzi do skutków niebezpiecznych w sferze praktyki.

Całe *credo* Herdera mogłoby być streszczone w zdaniu „miejmy nadzieję i działajmy”²³. Herder podobnie jak Lessing przyjmował założenie, że człowiek musi dążyć do czegoś wyższego, w przeciwnym bowiem wypadku ulegałby degradacji i pogarszał się²⁴. Można stąd wyprowadzić wniosek, iż idea „Humanität” należy do porządku wiary, nie zaś do porządku wiedzy. Nie jest to jednak złudzenie (Täuschung) w pospolitym tego słowa znaczeniu, raczej rodzaj postulatu, czyli założenia. Zdaniem Herdera w historii można wskazać bliskie wzorcowej postaci realizacje człowieczeństwa. Lista owych zasłużonych obejmowałaby poetów, prawodawców, filozofów, wynalazców, reformatorów religii itd. Ich dokonania są jak trwałe wartości, które żyją w kolejnych pokoleniach. Zatem sianie nasion dla przyszłości jest sensowne, nawet jeśli żniwo nie stanie się udziałem siewców. Jednostki zdolne do ponoszenia ofiar nie ulegają prymitywnemu egoizmowi, w myśl którego wszystko jest nieważne, co zdarzy się po ich odejściu. Mają niewzruszone przekonanie, że powinni realizować „Humanität”, tzn. właściwą człowiekowi doskonałość.

Podsumujmy zatem wywody Herdera o „Humanität”, przywołując wszystkie określenia bądź metafory unaoczniające sens owej idei, która niewątpliwie zajmuje miejsce centralne w jego filozofii dziejów. Herder preferował uniwersalny termin „Humanität” w miejsce cząstkowych — jak sam stwierdzał — określeń, takich jak ludzkość (Menschheit, Menschlichkeit), prawa człowieka (Menschenrechte), obowiązki człowieka (Menschenpflichten), godność ludzka (Menschenwürde), miłość bliźniego (Menschenliebe). Przez termin ów rozumiał charakter rodzaju ludzkiego, dyspozycję (Anlage), którą trzeba kształtować, wartość (Wert), cel (Zweck) wszystkich usiłowań i dążeń, sumę (Summe) ludzkich doświadczeń i trudów²⁵. Wskazując moment wartościujący w tym pojęciu, trzeba podkreślić związek rozumności, cnoty, piękna i szczęścia, co stanowi o doskonałości rodzaju ludzkiego, a także — co jest innym wyrazem tego samego — o naśladownictwie Boga.

Mozna opisywać pojęcie „Humanität” jako jądro (Kern), korzeń (Wurzel), wewnętrzność (Innerlichkeit) domagającą się własnych eksterioryzacji, życie (Leben), naturę (Natur), geniusza (Genius), ducha (Geist), postać (Gestalt), całość (Ganze), siłę (Kraft), głębię (Tiefe), Królestwo Boże (Reich Gottes) wewnętrzną konieczność (innere Notwendigkeit) porządek (Ordnung), istnienie (Existenz), osnowę (Faden). W tym miejscu trzeba przywołać także dopełniające pojęcia, które wskazują na to, co pochodne, czyli wtórne — skorupa osłaniająca jądro, drzewo wyrastające z korzenia, zewnętrzność jako wyraz wnętrza, życie rodzące własne twory, *natura naturata* jako wyraz *natura naturans*, dzieła tworzone przez geniusza, uprzedmiotowienia ducha, różne wariacje postaci, modyfikacje

22 Ibidem, Bd. XIX, s. 250, Bd. XX, s. 151.

23 J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, s. 122.

24 Ibidem, s. 114.

25 Ibidem, ss. 137—138.

całości, narzędzia działania siły, powierzchniowa strona w przeciwstawieniu do głębi, sposoby realizacji Królestwa Bożego, zdarzenia realizujące się według wewnętrznej konieczności, przejawy porządku, zjawiska istnienia, wreszcie — wątki tkane na osnowie.

W ocenie Herdera zarówno sceptycy, jak i zwolennicy prostoliniowego postępu pozostawali wyłącznie na powierzchni zjawisk i w sposób arbitralny interpretowali własne doświadczenia historyczne, przypisując sobie uprawnienia sędziów historii, zapatrzonych zanadto w rezultaty własnej współczesności. Lepszą postawą jest postawa ucznia bądź słuchacza historii i własnego serca²⁶. Uczeń wie doskonale, że to, co może i powinno się zdarzyć, będzie realizowane w całym procesie dziejowym. A zatem nie znajdzie powodu do egoistycznego zmartwienia, że już za jego życia nie dokonuje się wypełnienie celu, ani też nie będzie się chełpił tym, że żyje w najbardziej oświeconym ze wszystkich stuleci. Kierując się nadzieją, że to, co nie może stać się dzisiaj, może zrealizować się jutro, będzie postępował aktywnie w sferze własnych obowiązków stanu i zawodu jako współpracownik w budowie gmachu „Humanität”.

Ów gmach można by zasadnie porównać do katedry gotyckiej, przedstawiającej jedność w różnorodności. Każdy ze szczegółów architektonicznych tej budowli jest całością w całości, niepowtarzalnym indywiduum, istniejącym w harmonijnej zgodzie ze wszystkimi pozostałymi elementami budowy. Innym obrazem, który można tu przywołać za Herderem, jest metafora igrzysk olimpijskich. Każda jednostka ludzka uczestniczy we współzawodnictwie o laur człowieczeństwa, przyczynia się do wzbogacania innych współzawodników, a także sama naśladuje wypracowane wzorce „Humanität”.

W języku Herdera są odróżnione dwa znaczenia terminu „naśladowanie” (Nachahmung): według litery i według ducha. To pierwsze znaczenie obciążone jest sensem pejoratywnym i oznacza zewnętrzne, powierzchowne, mechaniczne naśladowanie — tak np. J. Ch. Gottsched pojmował inspirację antyku, Fryderyk II — naśladowanie oświecenia francuskiego, większość przeciętnych chrześcijan naśladowanie Jezusa. Takie postępowanie gubi niepowtarzalną indywidualność tak po stronie tego, kto naśladuje dany wzorzec, jak i tego, co stanowi przedmiot naśladowany. Wszelkie kształtowanie (Bildern) musi dokonywać się od wewnątrz, od rozpoznawania niepowtarzalnego charakteru, struktury własnych dyspozycji i sił. Wszelkie inspiracje zewnętrzne są pomocne pod warunkiem, że zostaną organicznie przyswojone przez dany podmiot, nie zakłócając ani nie niszcząc indywidualności odbiorcy. Uwaga ta dotyczy nie tylko jednostek ludzkich, ale i tego, co Herder nazywał indywidualnością zbiorową, czyli narody, kultury, także stulecia. Naśladowanie Lutra np. nie oznacza powielania wielu jego błędów, wiążących się z sytuacją historyczną, w której formowały się jego poglądy. Trzeba więc krytycznie oddzielać relatywne przesady (literę) od trwałych odkryć, odsłaniających trafnie naturę człowieczeństwa, która w tak niewielkim stopniu zezwala na samowolę, a nawet rezultaty samowoli wykorzystuje dla przyszłego dobra²⁷. Spór o rozumienie Lutra toczony przez ortodoksję luterańską i przez pietystów pokazuje — zdaniem Herdera — że bliżsi prawdy

26 J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Bd. V, s. 511, 558, 560. Herder poddaje krytyce — upowszechniany w filozofii oświecenia francuskiego — model postępu linearnego (który nazywa rezonowaniem à la Voltaire), a także przeciwstawne wobec niego stanowisko sceptyczne, reprezentowane np. przez D. Hume'a.

27 J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, Bd. XI, s. 203; idem, *Christliche Schriften*, Bd. XIX, s. 52.

byli pietyści, którzy w wieku triumfującej uczoności przypominali istotne prawdy wiary²⁸ — ponowne narodziny (Wiedergeburt) człowieka, wzrastanie w doskonałości chrześcijańskiej oraz aktywne budowanie Królestwa Bożego już w tym życiu (Diesseits) dzięki wysiłkowi ludzkiemu. Za niewątpliwą zasługę pietystów należy uznać przygotowanie gruntu dla niemieckiej teorii rozwoju historycznego²⁹.

Wpływ pietyzmu daje się zauważyć w poglądach wielu filozofów niemieckich, m.in. w *Die Erziehung des Menschengeschlechts* Gottholda Ephraima Lessinga, którego Herder słusznie uważał za nauczyciela Humanität³⁰. Już sam sposób periodyzacji dziejów na epokę dzieciństwa, młodości i dojrzałości, dostrzeganie analogii między rozwojem jednostki ludzkiej a wychowaniem gatunku ludzkiego, rozumienie rozwoju jako wzrastania (Wachstum) ujawnia inspirację pietystyczną. Także idea niewidzialnego wewnętrznego kościoła jednoczącego wszystkich ludzi bez względu na różnice konfesyjne, państwowe czy społeczne mogłaby być wyprowadzona z tej tradycji. Lessing słusznie przeciwstawiał się marzycielom XIII w., którzy żądali, by już za ich życia zrealizowała się trzecia i ostatnia epoka dziejów — Królestwo Ducha. Tymczasem natura potrzebuje wielu wieków dla zrealizowania stadium dojrzałości gatunku ludzkiego, czyli epoki Nowej Ewangelii.

Herder był świadom, że w myśli Lessinga (która nawiązuje także do *Monadologie* Leibniza) doceniona została wartość indywidualności. Rozumienie indywidualnego charakteru osób, a także narodów bądź epok, wymaga aktywności całego człowieka (wszystkich jego sił poznawczych), nie tylko rozumu, formułującego sądy generalizujące. Pod tym względem Herder kontynuował w filozofii ten sposób myślenia, który zainicjował uczeń Ch. Wolffa, Aleksander Baumgarten, twórca estetyki, pojmowanej jako „sztuka pięknego myślenia” (*ars pulchre cogitandi*), czyli „niższej gnoseologii” (*gnoseologia inferior*)³¹. W tradycji tej podkreślano, że żadna ze stron bytu ludzkiego nie powinna być represjonowana czy wygaszana przez tzw. wyższą władzę poznawczą, czyli rozum. Wiązało się to z rehabilitacją zmysłowo-emocjonalnego aspektu człowieczeństwa, umożliwiającego przeżycie piękna — symbolu tego, co niewidzialne, zjawiającego się w sferze widzialnej. Idea „Humanität” zyskuje w ten sposób swoiste zabarwienie estetyczne.

Rezygnując z apriorycznego założenia o zainstalowanej w świecie stworzonym przez Boga harmonii przedustawnej, Herder przyjął perspektywę harmonii dopiero realizującej się w historii dzięki aktywnemu wysiłkowi jednostek ludzkich. Owa harmonia, czyli

28 J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, Bd. X, s. 357.

29 F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München—Berlin 1936, s. 407. Także: T. Namowicz, *Wstęp do: J. G. Herder, Wybór pism*, Wrocław 1987, ss. X—XII, XIX—XX. Natomiast E. Adler w pracy *J. G. Herder i Oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, ss. 299—300 minimalizuje rolę pietyzmu, który — jego zdaniem — kierował uwagę człowieka ku sferze transcendentnej i nie pozostawiał miejsca dla historycznego ujmowania rzeczywistości społecznej. Interpretacja ta nie daje się utrzymać w świetle najnowszych badań nad pietyzmem. Zob. np. *Zur neueren Pietismusforschung*, Hrsg. M. Greschat, Darmstadt 1977. W przekonaniu o doniosłości nurtu pietystycznego poświęcam mu cały rozdział w rozprawie *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, ss. 34—66.

30 J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Bd. XVII, s. 123. Zob. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, w: idem, *Gesammelte Werke*, Hrsg. P. Rilla, Berlin 1954—1956, tu: Bd. VIII, ss. 591—615.

31 Zob. R. Gleissner, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart 1988, ss. 27—29. Por. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, zwłaszcza rozdział poświęcony estetyce.

jedność w różnorodności, stanowi dopiero zadanie, cel, powołanie bytu ludzkiego, który — jak twierdził już Leibniz — odzwierciedla nie tylko cały wszechświat, ale także Boga, jest bowiem „bóstwem w pomniejszeniu” (kleine Gottheit). Zasadą Leibniza w ocenie Herdera było także to, że Leibniz głosił, iż szczęście nie polega na używaniu przytępiającym ducha, lecz na intensyfikacji własnych doskonałości, które istotnie wzbogacają moralne królestwo łaski, czyli wspólnotę duchów³².

Herder zauważał, że nawet Kantowi, który dzielił człowieka na odrębne władze (rozum teoretyczny, rozum praktyczny i władza sądenia), konstytuujące odpowiednio sferę nauki, etyki i estetyki, udało się w pracy *Der Streit der Fakultäten* sformułować tezę, iż „Humanität” zawiera wszystkie pojednane ze sobą siły człowieka, uszlachetniające się wzajemnie. Zmysł moralny nie jest już w konflikcie ze zmysłem piękna, jak również nie zagraża zmysłowi prawdy³³.

Podsumowując, należałoby raz jeszcze podkreślić, że obecna w myśli Herdera idea „pięknego człowieczeństwa” wyrastająca z określonych inspiracji religijnych i estetycznych nie mieści się w obszarze nauki, nawet w tym rozumieniu naukowości, jakie ugruntowała w XVIII w. fizyka Newtona, nie mówiąc o naszym współczesnym paradygmacie nauki. Dla wyrażenia tej idei sam Herder używał terminu „religia człowieczeństwa” (Humanitätsreligion, menschliche Religion, Religion der Menschheit).

„Humanitätsreligion” in den Schriften von J. G. Herder

Zusammenfassung

Man kann festhalten, dass Herder die geistige Erweckung seiner Zuhörer und Leser im Sinne der Humanität als seine wichtigste Lebensaufgabe verstand. Die Idee der Humanität — Mittelpunkt aller Herderschen Werken — ist keine wissenschaftlich begründbare These, sondern eher ein Ausdruck einer moralischen und religiösen Haltung.

Herder beschrieb den Menschen als werdendes Abbild Gottes (Imago Dei) und er betonte die wichtige Rolle der menschlichen Selbsttätigkeit bei der Realisierung der schönen, vollkommenen Humanität. Außerdem war er davon überzeugt, dass der Mensch zur Kette der Geselligkeit und der bildenden Tradition gehört.

Eine wichtige Quelle der lebendigen Tradition des Abendlands war — nach Herders Meinung — die Bibel. Herder unterscheidet jedoch zwischen der Religion und der Theologie, die aus vielen unnützen und abstrakten Meinungen besteht, z. B. die Trinitäts- und Satisfaktionslehre, sowie die Lehre von der Erbsünde. Die Wahrheiten der Religion dagegen appellieren an den ganzen Menschen (nicht nur an den Verstand, sondern auch an das Herz). Man kann hierbei die Idee vom Menschen — das werdende Abbild Gottes und vom Himmelreich — das Humanitätsreich nennen. Nach Herders Meinung war Muster der Humanität vor allem Jesus, der wahre menschliche Sohn.

Herder beschrieb die Humanität mit Hilfe der verschiedenen Metaphern als Kern, Wurzel, Innerlichkeit, Leben, Natur, Genius, Geist, Gestalt, das Ganze, Kraft, Tiefe, Reich Gottes, innere Notwendigkeit, Ordnung, Existenz, Faden. In der Auseinandersetzung mit der Kritik zeigte er, dass die Humanität ein Ziel der Geschichte des einzelnen Menschen und der Menschheit im Ganzen bestimmt. Die Realisierung dieses Ziels bedeutet aber nicht die Aufhebung der Individualität jeder Person, jedes Zeitalters, jeder Nation. Die Weltgeschichte ist als gotischer Dom, die Einheit in der Mannigfaltigkeit dargestellt.

Die zwei wichtigsten Quellen der Herderschen Humanitätsidee sind: biblisch-protestantische Lehre, die im Pietismus kulminiert, und ästhetische Lehre (ars pulchre cogitandi), mit der Aleksander Baumgarten in der deutschen Philosophie begann. Die sich in der Geschichte realisierende Humanität vereinigt also widerspruchlos solche Werte, wie Wahrheit, Schönheit und moralische Vollkommenheit.

32 E. Cassirer, op. cit., s. 338.

33 Ibidem, s. 415. Zob. I. Kant, *Spór fakultetów*, t. M. Żelazny, Nowa Wieś 2003.