

Andrzej Przyłębski

Herder jako pionier filozofii życia

Johann Gottfried Herder jest postacią dość osobliwą. W czasie swego życia bardzo aktywny i stosunkowo głośny, po jego zakończeniu rzadko poruszał umysły i kierował piórem wybitnych umysłowości XIX i XX stulecia. Jego dorobek, z pewnością interesujący dla badaczy oświecenia i romantyzmu, a także dla literaturoznawców, teologów, teoretyków języka, badaczy ludowości, zawiera jednak dla samego Herdera bardzo istotny komponent filozoficzny. Badano go dotąd głównie pod kątem zjawisk intelektualnych epoki, w której żył i działał, z perspektywy dyskusji nad kwestiami, które nie zawsze zachowały swą aktualność.

Szczególną sławę przyniosło mu dzieło o powstaniu języka, w którym doszukiwano się – nie bez słuszności – bardzo silnego elementu hermeneutycznego.¹ Filozofia hermeneutyczna, zapoczątkowana pracami Schleiermachera, rozwijana przez Droysena, Diltheya, Heideggera i Gadamera, umieszczała fenomen języka coraz mocniej w centrum namysłu filozoficznego. Stanowisko Herdera było takiemu ujęciu bardzo bliskie, trudno się więc dziwić, że zarówno Heidegger, jak i Gadamer, wypowiedzieli się o Herderze ciepło, nawet jeśli ta sympatia i zainteresowanie nie zawsze udokumentowane były nowymi i oryginalnymi opracowaniami.

Jako zwolennik filozofii hermeneutycznej w tekście poświęconym Herderowi powinienem właściwie pójść tropem tych wzmianek o nim w pismach i wykładach mych filozoficznych mistrzów. Wydaje się to jednak zbyt proste i oczywiste, także dlatego, że wątek ten podejmują i opracowują inne rozprawy zebrane w tym tomie. Dlatego zdecydowałem się podjąć inne zagadnienie, pozostające z rozwojem filozofii hermeneutycznej w bliskim, choć do dziś nie do końca rozpoznanym związku. Chodzi o filozofię życia.

Kojarzymy ją, jak najbardziej słusznie, z przełomem XIX i XX wieku, kiedy to powstały prace filozofów takich, jak Bergson, Dilthey, Eucken czy Simmel, które mimo sporych odmienności podejścia łączy jedno – wysunięcie na pierwszy plan kategorii życia i oparcie na niej projektu nowej filozofii. Projekt ten powstawał w opozycji do wszechwiedzącej filozofii dziejów typu Heglowsko-Marksowskiego, w przemyślny (określany jako „dialektyczny”) sposób odkrywającej ukrytą logikę (racjonalność) procesu rozwoju historycznego, ale także w opozycji względem samoograniczającego się projektu filozofii jako teorii poznania względnie teorii nauk, jaki w nawiązaniu do Kanta względnie Hume’a rozwijali m.in. neokantyści oraz neopozytywiści.

Filozofia życia była w zestawieniu z tymi podejściami istotną i niezwykle oryginalną alternatywą. Nie odrzucając, z poczuciem wyższości, osiągnięć nauk pozytywnych, wręcz przeciwnie – przyglądając się uważnie ich badaniom (tzn. zarówno metodom, jak i odkryciom), przekraczała ich ramy w śmiałych posunięciach myślowych. W tym sensie musiała być „meta—fizyczna”. Nie doszukiwała się jednak w procesie dziejowym jakiejś nieodpartej logiki, a zwłaszcza teleologii, przekraczającej akceptowaną powszechnie logikę klasyczną, rozwijaną w XX wieku w postaci tzw. logiki matematycznej i służącą weryfikacji poprawności rozumowań, wywodów (argumentacji) oraz dowodów przedstawianych w dyskursie prowadzącym do wiedzy dobrze ugruntowanej.

W odróżnieniu od nauk pozytywnych filozofia życia chciała być wiedzą całościową, nie zadawalającą się poznaniem wycinka rzeczywistości, lecz dążącą od zbudowania niesprzecznego wizji rzeczywistości jako całości, w której człowiek, będąc jej częścią, się znajduje. Od podejścia teoriopoznawczego różniło ją bardzo wiele. Rezygnowała np. z funkcji tworzenia czysto logicznych podstaw dla poznania naukowego, badania jego fundamentów czy też bycia wyłącznie uogólnieniem jego rezultatów. Nie zadawała się

¹ J.G.Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: Tegoż, *Wybór pism*, p.red. T.Namowicza, Wrocław 1987, ss.59-132 (przeł. B.Płaczkowska).

również wykrywaniem apriorycznych struktur i opisywaniem ich np. w kategoriach wartości, mających stanowić formalną strukturę naszego stosunku do rzeczywistości, jak czynił to – z dużym powodzeniem zresztą – neokantyzm badeński.

Jeśli myślimy dziś o zawartości oraz celach poznawczych wiodących obecnie koncepcji filozoficznych – fenomenologii Husserla, ontologii fundamentalnej Heideggera, filozoficznej hermeneutyki Gadamera, neopragmatyzmu Rorty'ego, a nawet tzw. drugiej filozofii Wittgensteina – to wydaje się dość oczywiste, iż mają one istotne i poważne zobowiązania właśnie wobec filozofii życia. Na początku XX wieku stanowiła ona bowiem – jak już powiedziano – istotne *novum* względem filozofii spekulatywnej z jednej strony oraz filozofii „naukowej” z drugiej. W odróżnieniu od nich chciała wyjść od badania rzeczywistości takiej, jak przeżywa ją żyjący człowiek, działający w pewnej społecznej *praxis*. Tzn. takiej, jaka jest nam dana. Opierała się zatem na doświadczeniu, ale nie w specyficznym spreparowanym sensie, w jakim czyniły to nauki eksperymentalne. Z drugiej zaś strony – analizę naszego doświadczenia rzeczywistości czyniła podstawą - a może lepiej: warunkiem - zrozumienia oderwanych od niego struktur sensownych, budowanych przez człowieka jako istotę żywą. Do struktur tych należy również poznanie naukowe.

Jako żywy prąd intelektualny filozofia życia powstała wprawdzie pod koniec XX wieku, miała jednak uznanych dziś protagonistów w osobach Artura Schopenhauera oraz Fryderyka Nietzschego, myślicieli dziś coraz częściej czytanych i coraz bardziej poważanych. W niniejszych uwagach chciałbym pokazać, iż do tej niewielkiej, ale eminentnej grupy pionierów filozofii życia należy również Herder. Innymi słowy – chciałbym wskazać na te wątki jego filozoficznych przemyśleń i twierdzeń, które czynią zeń prekursora kierunku, który nie odszedł w cień wraz ze śmiercią uczniów Bergsona, Diltheya i Simmla, lecz jest kontynuowany, choć nie zawsze pod nazwą „filozofia życia”. Nowoczesną postacią filozofii życia jest – moim zdaniem – filozofia hermeneutyczna, twórczo rozwijana dziś przez badaczy takich, jak Fellmann, Rorty czy Vattimo. Wszyscy oni w swych badaniach hermeneutycznych nawiązują *explicite* do myślicieli takich jak Nietzsche (np. Vattimo), Dilthey (np. Fellmann) czy James lub Dewey (np. Rorty), których można zaliczyć właśnie do grona twórców filozofii życia.

1. Czym jest filozofia życia

Pojęcie filozofii życia kojarzy się najczęściej z dwoma obszarami problemowymi. Po pierwsze z filozoficzną refleksją dotyczącą tego jak żyć, co to jest dobre (udane, spełnione) życie, jak realizować siebie pośród skomplikowanej sieci zależności społeczno-kulturowych-biologicznych. Chodzi, innymi słowy, o dywagacje natury praktyczno-etycznej. Punktem wyjścia dla nich jest niekiedy jakaś nowa, oryginalna teoria etyczna, wcale być jednak nie musi, można bowiem wyciągać pouczające wnioski z zastanych już koncepcji etycznych. Ważne jest tu przede wszystkim odniesienie do codzienności, poprzez którą się życie realizuje, a zarazem transcendowanie jej ku realizacji pewnego ideału czy też ideałów, eksplikowanych różnie, np. poprzez pojęcie zalet moralnych (cnót etycznych) czy też transcendentnych wartości, które nadają sens ludzkiemu życiu. Refleksja tego typu istniała od zarania filozofii europejskiej. Już Talesowa obojętność na prześmiewki służącej po tym, jak spoglądając w niebo wpadł do rowu, zawierała projekt pewnej filozofii życia, oddzielający to, co ważne, od tego, co niewiele znaczące. Motyw ten stał się – jak wiadomo – ośrodkiem przemyśleń Sokratesa oraz Platona i Arystotelesa, a potem właściwie całej filozofii antycznej, kończących okres swej świetności w postaci szkół etycznych, greckich i rzymskich. Od tej pory ten motyw nigdy z filozofii nie zniknął.

Drogi obszar problemowy, który kojarzy się najczęściej z terminem „filozofia życia”, to wspomniany już nurt, zapoczątkowany słynną pracą pt. *Ewolucja twórcza* (1907) Henri Bergsona (1859-1941). Wkrótce dołączyli doń filozofowie, którzy wychodząc często z odmiennych nieco presupozycji również w pojęciu życia ustanowili najogólniejszą, wszechobejmującą kategorię poznania filozoficznego. Należeli do nich m.in. Wilhelm Dilthey (1833-1911) Georg Simmel (1858-1918) i Rudolf Eucken. Znawcy i badacze tego kierunku, tacy jak Ferdinand Fellmann, do filozofii życia zaliczają również amerykański pragmatyzm,

mimo, iż nie używał on w odniesieniu do siebie tej nazwy. Chodzi przy tym głównie o dorobek Williama Jamesa (1842-1910).

Sądzi się przy tym zazwyczaj, że nurt ten miał żywot stosunkowo krótki. Jednak już dołączenie Jamesa, przy przyjęciu do wiadomości istnienia i znaczenia neopragmatyzmu, pokazuje że niekoniecznie musi to odpowiadać prawdzie. Jeśli do tego uwzględnimy prace pokazujące znaczący wpływ Diltheya oraz Simmla na kształtowanie się idei wyrażonych w *Sein und Zeit* Heideggera, to kwestia staje się jeszcze bardziej złożona. Dodajmy do tego także fakt, że po śmierci Diltheya i Simmla ich idee rozwijali myśliciele tacy jak Georg Misch, Eduard Spranger, Ludwig Klages, Otto Friedrich Bollnow, przyczyniając się – z jednej strony - do powstania zjawiska intelektualnego określanego mianem ideologicznej fazy rozwoju filozofii życia, z drugiej zaś – do rozwoju hermeneutyki, to obraz dziejów filozofii życia staje się pełniejszy, ale zarazem bardziej skomplikowany.

Heinrich Rickert (1863-1936), przywódca neokantystów badeńskich, przerażony popularnością filozofii życia napisał w 1922 r. jej gruntowną krytykę, w której jednak sam przyznaje, iż „porządna” filozofia życia był zawsze jego zamiarem i marzeniem. Co ciekawe, do grona filozofów życia zaliczył także wczesne prace Karla Jaspersa. Podobnie myśli Martin Heidegger, gdy w *Byciu i czasie* powiada: „... dobrze pojęta tendencja wszelkiej naukowej, poważnej >filozofii życia< - określenie to mówi tyle, co >botanika roślin< - kryje w sobie tendencje do zrozumienia bycia jestestwa”.² A kilka stron dalej dodaje: „Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak załedwie-tylko-życie (Nur-noch-leben). Życie nie jest czystym byciem obecnym, ale też nie jest jestestwem. Tego ostatniego zaś nie sposób nigdy tak określić ontologicznie, by można je było uznać za życie (ontologicznie nieokreślone) i za ponadto coś jeszcze innego”.³

Dziś filozofia życia nie jest z pewnością jakimś eksponowanym nurtem filozoficznym. Są jednak myśliciele, którzy *explicite* przyznają się do tego, że są filozofami życia. Należą do nich m.in. Volker Gerhardt (Humboldt-Universität Berlin) oraz wspomniany już Ferdinand Fellmann (Technische Universität Chemnitz) – myśliciele o niekwestionowanej renomie światowej, autorzy bardzo licznych i wartościowych publikacji naukowych.

Jeśli mówimy tutaj o filozofii życia w odniesieniu do Herdera, to mamy na myśli drugie z przytoczonych tu znaczeń tego terminu, tzn. nurt znany z podręczników historii filozofii i kojarzony głównie z trzema wymienionymi wyżej nazwiskami. Nie wolno jednak zapominać, iż z postawą intelektualną stojącą za filozofią życia mieliśmy do czynienia jeszcze przed Bergsonem czy Simmlem. Nie bez powodu padły tu nazwiska Schopenhauera i Nietzschego. Wspólny mianownik ich koncepcji jest najczęściej określane jako wolicjonalizm. Jest to pogląd, wedle którego ośrodkiem (można by rzec - zasadniczą instancją) budowania filozoficznego poglądu na świat powinna być wola, nie zaś rozum. Porzuca się tu najczęściej subtelne rozróżnienia na rozum w znaczeniu szerszym i węższym (tzn. intelektem), znane z filozofii kantowskiej i podtrzymywane nie tylko przez przedstawicieli tzw. klasycznej filozofii niemieckiej, czy też ogólniej – idealizmu.⁴ Polemiczne ostrze tej filozofii wymierzone jest w prymat intelektu, a co za tym idzie poznania (a w konsekwencji wiedzy naukowej oraz logiki), jako wyznaczających istotę ludzkiego bytu oraz określającej jego istnienie w otaczającej go rzeczywistości. Dla takiej filozofii wola jest – czy też powinna być – zawsze rozumna, tzn. podporządkowana rozumowi, pod jego kontrolą, wypełniająca jego polecenia. Celem człowieka ma być realizowanie przyrodzonej mu rozumności, stanowiącej jego istotę. Lekceważy się przy tym codzienne dowody, że w rzeczywistości jest inaczej, zaś uzgodnienie rozumu z wolą nie

² M.Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1995, s. 64.

³ Tamże, s. 70. Do filozofii życia wraca Heidegger jeszcze kilkakrotnie, np. na ss. 555 i 563.

⁴ Jak wiadomo, na tym rozróżnieniu oparł swą filozofię egzystencji Karl Jaspers. Jest ono ważne także dla Jürgena Habermasa oraz poprzedzającej jego dokonania tzw. teorii krytycznej (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Bloch, Fromm).

dokonuje się na idealistycznej zasadzie prymatu idei (dobra, imperatywu kategorycznego, itp.), lecz kompromisu, w którym rolę rozumu jest nie tylko określanie celów, ale także znajdowanie najlepsze środki do realizacji tego, czego pragnie wola.

Za sformułowaniem „pragnie wola” można się oczywiście doszukiwać pewna metafizyka, którą łatwo podać krytyce. Istotne jednak jest to, że wychodzi się tu od człowieka nie jako czystej rozumności, jako podmiotu transcendentalnego, duszy stworzonej przez nieznanego Boga, lecz od tego, co widzimy i co się na co dzień manifestuje – od człowieka z krwi i kości, tj. jako wyposażonego we władze poznawcze organizmu biologicznego, istniejącego w pewnym środowisku przyrodniczo-kulturowym, zaprogramowanego – można by rzec - na przetrwanie i jeśli to możliwe – na wzrost, na rozwijanie się w ramach tego środowiska. I jeśli filozofia ma pozostać sobą, czy też – właściwie siebie rozumieć, to musi uznać, iż jest przedsięwzięciem poznawczym człowieka (ani Bóg ani mysz czy drzewo filozofii nie potrzebują), i to on pozostaje centrum jej dociekań czy też tematem przewodnim – nawet jeśli abstrahuje od siebie, uprawiając kosmologię czy naturalistyczną ontologię.

Pierwszym, który sobie to uświadomił w sposób pogłębiony, był Kant. Jego koncepcja rzeczywistości jako świata fenomenów wyrażała fundamentalnie antropocentryczny charakter naszej wiedzy o rzeczywistości.⁵ Jego koncepcja idei transcendentalnych odsłaniała nasze nieuśmieralne poszukiwanie sensu rzeczywistości, przekraczające „tu i teraz” naszej codziennej aktywności. W tym sensie Kant stanowi kamień milowy w rozwoju współczesnej filozofii, nieporównywalny z żadnym filozofem europejskim, z wyjątkiem być może Arystotelesa.

Błędem Kanta było jednak to, że zarówno w filozofii teoretycznej, jak i praktycznej (mam na myśli głównie etykę) pozostał idealistą. Oznacza to m.in., iż dokonując refleksji nad poznaniem w ramach swej filozofii teoretycznej za wzorzec poznania rzetelnego uznał fizykę (głównie w jej newtonowskiej postaci), nie zaś nasze poznanie codzienne, potrzebne nam do przetrwania, kształtujące się i rozwijające przez wieki, poznanie, którego obróbka i przekształcenie umożliwiło dopiero fizykę, astronomię, chemię itp.. Z kolei w ramach etyki Kant zbyt mało uwagi poświęca temu, jak faktycznie funkcjonuje człowiek w społeczeństwie, co wyznacza jego zachowania, normy, sposoby myślenia, lecz kierując się niepodważalnym dlań ideałem racjonalności (pozostałością myślenia teologicznego w jego filozofii) wysuwa imperatyw kategoryczny jako wzorzec postępowania etycznego, tworząc faktycznie nowe pojęcie tego, co oznacza bycie moralnym. Słusznie go za to krytykował Hegel, nie szczędzili mu też krytyki różni filozofowie XX wieku.

Filozofia życia, którą zapoczątkowali Schopenhauer i Nietzsche, nie wychodzi od człowieka poznającego, lecz żyjącego, tzn. działającego, realizującego swe zamierzenia oraz poprzez akty woli zaspokajającego swe potrzeby, od czysto fizjologicznych i biologicznych, po – wraz z rozwojem gatunku ludzkiego – coraz bardziej duchowe i kulturowe. Znaczenie procesów wolicjonalnych znakomicie uchwycił Dilthey, gdy stwierdził: na próżno krytykował Kant dotychczasową filozofię za brak przekonujących dowodów na obiektywne istnienie świata zewnętrznego, nazywając to największym skandalem w dziejach filozofii. Rozum takiego dowodu stworzyć nie jest w stanie. Tworzy go bowiem wola, wychodząc od oporu, którego doznają jej przejawy. To niemożność realizacji wszystkich naszych zachcianek przekonuje nas o tym, że nie żyjemy w świecie, który jest naszym wytworem, podporządkowanym nam całkowicie.

Nie ma tu miejsca na wchodzenie w szczegóły filozofii Schopenhauera i Nietzschego jako filozofii życia. Kwesta ta jest zresztą dość dobrze znana i opracowana.⁶ Przed przejściem do ekspozycji refleksji na temat Herdera warto jednak wskazać na to, że jeszcze przed Schopenhauerem i Nietzschem istnieli filozofowie,

⁵ Nawet jeśli sam Kant wypowiedział się niekiedy inaczej, chcąc rozciągnąć swe twierdzenia teoriopoznawcze na wszelkie możliwe istoty rozumne *resp.* poznające.

⁶ Por. choćby: F.Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b.Hamburg 1993, s.35-72.

którzy świadomie postulowali stworzenie nowej, nieidealistycznej filozofii życia, i sami próbowali w swych nielicznych dziełach dać pod nią podwaliny. Czasami mówi się o nich jako o pierwszej generacji filozofów życia. Ferdinand Fellmann zalicza do nich Karla Philippa Moritza, autora książki „Beiträge zur Philosophie des Lebens” (2.wyd. w r.1781) oraz Friedricha Schlegla, który w 1827 roku opublikował swe „Vorlesungen einer Philosophie des Lebens”.⁷ Otóż teza, która stawiamy w niniejszym tekście mówi, że do tego szczupłego grona należy zaliczyć Johanna Gottfrieda Herdera, bowiem ukierunkowanie jego refleksji filozoficznej, zarówno w aspekcie konstruktywnym, jak i krytycznym, wskazuje niepodważalnie, że bliskie jest mu myślenie w kategoriach typowych bądź bliskich filozofii życia. Argumenty na rzecz takiego stanowiska przedstawimy w postaci zestawienia poglądów niemieckiego filozofa oraz podstawowych twierdzeń filozofii życia.

2. Filozofia życia *a la* Herder

a) Zasada monizmu, tj. myślenia o królestwie ducha oraz o królestwie natury jako jedności, należy do fundamentalnych twierdzeń filozofii życia. Widać to szczególnie dobitnie w pracach Geoga Simmla, który pozostawił po sobie najlepsze syntezы dotyczące kierunku, który współtworzył.⁸ Mimo wielu twierdzeń teologicznej natury, sugerujących transcendencję Boga względem świata, także Herder uważa historię, tj. proces rozwoju historycznego, za część natury. Nawiązuje w tym do prac Kanta z tzw. przedkrytycznego okresu, dotyczących ewolucji kosmosu.

Herder przeciwstawia się twierdzeniom, by dzieje, mimo ich nierozzerwalnego związku z rozwojem ludzkiej duchowości i ideami, które są tego rozwoju rezultatem (osadem), postrzegać jako coś przeciwstawionego czy też przeciwstwiającego się temu, co przyrodnicze, naturalne. To podejście przejawiało się w wielu jego pracach, najmocniej może w *Myślach o filozofii dziejów*, gdzie pisał:

„ (...) nasze myśli i siły wyrastają bez wątpienia tylko z naszej ziemskiej organizacji i mają tendencję do zmiany i przeistaczania się dopóty, dopóki nie osiągną takiej czystości i subtelności, jaka jest możliwa w naszym świecie (...). Nasz intelekt jest tylko intelektem ziemskim, który wytworzył się stopniowo na tle otaczających nas tutaj rzeczy zmysłowych. Podobnie ma się rzecz z popędami, skłonnościami naszego serca; inny świat prawdopodobnie nie zna tych zewnętrznych środków, które je w nas pobudzają lub hamują. (...). Dlaczego to, co zjednoczone fizycznie, nie miałoby być zjednoczone także duchowo i moralnie? Duch i moralność należą również do świata, którym zajmuje się fizyka, tylko na wyższym poziomie, i podlegają prawom, które wszystkie ostatecznie zależą od systemu słonecznego.”⁹

Potwierdza to także inne sformułowanie, przytoczone przez Hansa Dietricha Irmschera, wybitnego niemieckiego znawcę twórczości Herdera, stwierdzające: „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Ziel”.¹⁰ Trudno o lepsze potwierdzenie monistycznego i witalistycznego, a więc źródłowo filozoficzno-życiowego nacechowania tych wypowiedzi.

b) Do charakterystyki filozofii życia należy również podkreślanie skończoności i ziemskości naszego rozumu, jego zakorzenienia w naszej codziennej, ze swej istoty praktycznej działalności. Także Herder nie

⁷ Por. F.Fellmann, dz.cyt, s. 28.

⁸ Por. np. jego *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München 1918.

⁹ J.G.Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962 (przeł. J.Gałecki, wstępem i komentarzem opatrzył E.Adler), s.23-24.

¹⁰ H.D.Irmscher, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart 2001, s. 137: „Cała historia człowieka to czysta przyrodnicza historia ludzkich sił, działań i popędów wedle miejsca i celu”. (Fragmenty, których przekład zawiera wyjątkowo dużą dozę interpretacji zdecydowałem się przytaczać w oryginale, umieszczając tłumaczenie w przypisie). Irmscher cytuje tu s. 569 niem. wyd. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: J.G.Herder, *Werke*, tzw. Frankfurter Ausgabe (p.red. G.Arnolda i in.), Frankfurt a.M. 1985-2000, t. 6, s.568.

jest skłonny do akceptacji myślenia o ludzkim rozumie i intelekcie w ahisterycznych kategoriach apriorycznego wyposażenia. Z początku sądzi jeszcze, że człowiek posiada pewną wrodzoną potencję do ukształtowania rozumu, daną wraz z obecnością receptywności (odczuwania). Początek doświadczania rzeczywistości byłby zatem także uruchomieniem rozumu. Tak twierdzi jeszcze w pracach z lat 70-tych, m.in. w *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, gdzie stwierdza, iż rozum jest dyspozycją ludzkiej natury, otwartą zdolnością, daną mu jako gatunkowi. Niewykluczone, iż pogląd ten jest echem stanowiska Kanta, którego aprioryzm nie oznacza przyjęcia natywizmu, np. w rodzaju kartezjańskich idei wrodzonych.

Potem jednak, tzn. w powstałych ok. 10 lat później *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herder dystansuje się również od tego poglądu. Uważa bowiem, że do tego, by rozum powstał i rozwinął się w poszczególnym ludzkim indywiduum nie wystarczają jego indywidualne własności naturalne. Niezbędne jest to, by wzrastał w pewnym społeczeństwie, którego wiedza została utrwalona w języku, służącym także do komunikacji w ramach tego społeczeństwa. Język i społeczeństwo oto dwa warunki *sine qua non* powstania i rozwoju rozumności. Nie jest ona zatem ludziom wrodzona, lecz nabywana w procesie uczenia się, przyswajania wiedzy i wzorców myślenia i postrzegania rzeczywistości.

c) U Herdera brak ostrego przeciwstawienia świata ludzkiego i zwierzęcego. Dostrzega on wprawdzie istotną różnicę między obydwojma sposobami bycia – przede wszystkim w fakcie posiadania języka i związanej z tym refleksyjności (nazywanej *Besinnung*, tj. namysłem, rozmysłem, rozważaniem) – często jednak mówi o człowieku jako o osobliwym zwierzęciu. Podkreśla przez to znaczenie tego, co przyrodnicze, animalne w człowieku, akcentując jego bliskość względem świata zwierzęcego oraz powiązanie z rozwojem (ewolucją) przyrody. Prowadzi to do dostrzeżenia produktywności badań nad bytowaniem na sposób zwierzęcy dla dociekań antropologicznych. Uwypukla to i podnosi zastosowanie analogii jako cennego wzorca myślowego i badawczego.

Dotyczy to np. obserwacji życia małp i porównaniu go z życiem człowieka. Zdaniem Herdera, najwyżej rozwinięte, człekokształtne małpy nie posiadają już żadnego określonego instynktu, podobnie jak człowiek. Także społeczny charakter ich bytowania zbliża je do człowieka. Natura odmówiła im jednak daru, jakim jest możliwość stworzenia języka, co postawiłoby ich bytowanie na całkowicie nowym poziomie, tzn. umożliwiłoby im rozumność. Ten brak tłumaczył Herder początkowo anatomiczną budową gardła i strun głosowych. Następnie jednak, np. w *Ideen* ..., uznał, że to nie braki w fizjologicznym „oprzyrządowaniu do wytwarzania dźwięków”, lecz związany z kształtem czaszki oraz z nieprzyjęciem na stałe postawy wyprostowanej niedorozwój mózgu odpowiedzialny jest za niewytworzenie się mowy w świecie małp.

Także ta bliskość zwierzęcego świata i ludzkiego jest typowa dla filozofii życia. Człowieka uznaje się tam przede wszystkim za dynamicznie ewoluujący element świata przyrody, nie zaś np. za stworzenie boże, efekt boskiej kreacji, wyróżniony nieśmiertelną duszą. Nie oznacza to naturalnie, że Herder wyższe zwierzęta z człowiekiem całkowicie zrównuje. Siła namysłu, posiadanie mowy, zdolność do abstrakcyjnego myślenia, tworzenia ogólnych idei, towarzyszących życiu ludzkiemu, nadających mu kierunek – wszystko to czyni człowieka jak gdyby mieszkańcem dwóch światów. Herder powiada niekiedy, że umieszcza się on między zwierzęciem a nieznanym jeszcze człowiekiem przyszłości.

d) Wspomniani wyżej współcześni przedstawiciele filozofii życia, Fellmann i Gerhardt, przywiązują szczególnie dużą wartość do samookreślenia jako charakterystyki bytu ludzkiego. Każdy z nich w swych pracach stara się wypracować struktury związane z samookreśleniem.¹¹ Takż dla Herdera zdolność do samookreślenia należy do tego, co w człowieku najistotniejsze. Pokazuje to np. następujący fragment *Myśli o filozofii dziejów*:

¹¹ Wskażmy tu tylko - tytułem przykładu - na dwie książki: *Selbstbestimmung* V. Gerhardta, Stuttgart 2000, oraz F. Fellmanna *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993.

„Albo więc rozum musiał być człowiekowi wrodzony na podobieństwo instynktu (co jest wyraźną sprzecznością) albo też człowiek, jak się też stało, musiał przyjść na świat słaby, aby uczyć się rozumu. Uczy się zaś rozumu począwszy od wieku dziecięcego, i tak jak do sztuki chodzenia, tak musi również przysposabiać się do rozumu, do wolności i do mowy ludzkiej. (...) Widać stąd jasno, czym jest rozum ludzki. Nazwy tej używa się często w nowszej literaturze w znaczeniu wrodzonego automatyzmu, ale określenie to prowadzi tylko do nieporozumień. W teorii, zarówno jak w praktyce, rozum nie jest niczym innym, jak suma nabytych wiadomości, określoną proporcją i określonym kierunkiem idei i sił, których człowiek nauczył się stosownie do swej budowy organicznej i swego trybu życia. (...) Rozum nie jest człowiekowi wrodzony, lecz nabyty, a zależnie od tego, jakie odbierał wrażenia, jakimi kierował się wzorami, jaka była wewnętrzna siła i energia łączenia tych różnorodnych wrażeń w proporcje właściwą jego najgłębszemu wnętrzu – zależnie od tego jest rozum człowieka, podobnie jak jego ciało, bogaty albo ubogi, chory albo zdrowy, zniekształcony albo dobrze rozwinięty. (...). Człowiek jest pierwszym wyzwolencem wśród stworzeń; stoi pionowo wyprostowany. W nim zawieszona jest waga dobrego i złego, fałszu i prawdy; ma możność badania wszystkiego, powinien wybierać. (...) . Szlachetne owoce wydała w człowieku również wolność, okazując się godną chwały zarówno w tym, czym wzgardziła, jak i tym, czego dokonała. (...) – jeśli tego wszystkiego nie zechcemy uważać za wielkie cnoty ludzkie, za najbardziej intensywne wysiłki tkwiącej w nas tendencji do *samookreślenia*, to innych nie znam.”¹²

e) Z perspektywy filozofii życia nie mniej istotne wydaje się to, że Herderowskie ujęcie rzeczywistości bardzo eksponuje znaczenie siły. W *Myślach o filozofii dziejów*, swym bodaj najśmielszym dziele filozoficznym, stwierdza, co następuje:

„Albo więc musimy wszystkie te rzeczy uważać za igraszki przyrody (a pełna inteligencji przyroda nigdy bezsensownie się nie bawiła), albo będziemy musieli przyjąć istnienie królestwa *sił niewidzialnych*, w którym panuje taki sam *dokładny związek i takie samo ściśle przechodzenie* jednego w drugie, jakie obserwujemy w tworach zewnętrznych. Im bardziej poznajemy przyrodę, tym bardziej spostrzegamy te tkwiące w niej siły nawet w stworzeniach najniższych, takich jak mchy, grzyby itd. Siły takie istnieją niezaprzeczalnie w zwierzęciu, które ma zdolność niemal nieustannej regeneracji, a także w mięśniu, który sam się pobudza do różnorodnego i bardzo żywego ruchu. W ten sposób wszystko pełne jest organicznie działającej wszechpotęgi. Nie wiemy, gdzie ona się zaczyna ani gdzie się kończy; wszędzie bowiem, gdzie w stworzeniu stwierdzamy działanie, jest siła, wszędzie, gdzie ujawnia się życie, jest i życie wewnętrzne. W niewidzialnym królestwie stworzenia istnieje więc nie tylko *wzajemny związek sił* ze sobą, ale też *coraz wyższe kolejne ich następstwo*, skoro takie działanie obserwujemy w ich widzialnym królestwie, w ich organicznych formach.”¹³

A kilka stron dalej dodaje: „Wydaje się to samo przez się jasne; byłoby bowiem rzeczą niepojętą, by jakaś żywa siła przyrody – jeśli nie ograniczyła jej i nie pchnęła wstecz wroga przemoc – mogła stać w miejscu lub cofać się.”¹⁴

Słowa ta przywołują do pamięci nie tylko niektóre wypowiedzi Nietzschego. Przypominają także charakterystykę życia w kategoriach „Więcej-życia” (Mehr-Leben) oraz „Więcej-niż-życie”, autorstwa przywoływanego tu już Georga Simmla.¹⁵ Życie jest dlań nie tylko dynamicznym, obejmującym wszystko, niepohamowanym rozwojem, lecz także stawaniem, postaciowaniem, przybieraniem kształtu, formowaniem. Formy, które życie przybiera, z uwagi na swą względną trwałość niejako transcendują rwący strumień życia, stając się owym „więcej-niż-życie”. Ale i one nie trwają wiecznie – jeśli życie się

¹² Tamże, s. 163-6 oraz 169-170. Podkreślenie pochodzi od samego Herdera.

¹³ Tamże, s. 193. Podkreślenia Herdera.

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Na ten temat por. A.Przyłębski, *Georg Simmel – twórca filozofii pieniądza*, postłowie do: G.Simmel, *Filozofia pieniądza*, Poznań 1998, ss. 489-507.

już w nich nie odnajduje, znosi je, zastępując nowymi. Jednak życie całkowicie nieupostaciowane jest czymś dla Simmla nie do wyobrażenia.

Na niezwykle istotne znaczenie pojęcia siły u Herdera uwagę zwrócił Hans-Georg Gadamer w poświęconym mu tekście pt. „Herder und die geschichtliche Welt” (Herder i świat historyczny) z roku 1967. Jego analizy koncentrują się na jednej z wczesnych prac Herdera, a mianowicie na rozprawie *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (co można by chyba przetłumaczyć jako „Jeszcze jedna filozofia dziejów ku zbudowaniu ludzkości”), ogłoszonego przezeń drukiem w 1774 roku. Zmarły przed dwoma laty, wybitny filozof heidelberski dostrzega w tej pracy wczesny manifest historyzmu. W historyzmie zaś podkreśla dwa aspekty: rozwój oraz (postępującą) indywidualizację. Nie ma potrzeby przypominać, że obie te kategorie należą do zasadniczego repertuaru pojęciowego filozofii życia. Wedle Gadamera Herder podziwia Newtona nie za matematyzację fizyki, lecz za ponowne wprowadzenie jedności fizyki i kosmofizyki, dzięki czemu chaos wprowadzony wskutek upadku geocentryzmu został przewyciężony.¹⁶

Takie podejście czyni z duszy ludzkiej, z jej poczucia życia i działających w nim sił, należący do kosmosu ośrodek przeżywania rzeczywistości. Herder – twierdzi Gadamer – pragnie filozofować nie na podstawie ksiąg logiki, lecz księgi natury. Autor Prawdy i metody stwierdza: „Jego myśl jest inauguracją nowego sposobu myślenia opartego na poruszonym doświadczeniu”, w którym wiedza czysto abstrakcyjna zostaje zdestruowana, by odsłonić miejsce dla wiedzy żywej, wiedzy bliskiej życiu, bo z niego wyływającej.

Owa inauguracja dokonuje się u Herdera poprzez namysł nad historią i uwzględnienie świata historycznego. Odkrywa przy tym nową, efektywnie działającą siłę – siłę refleksji historycznej. Odsłania specjalny ludzki zmysł, wrażliwy na to, co historyczne, zmysł obierający siły działające w dziejach. Przewycięża w związku z tym zarówno ahistoryczny optymizm postępu, typowy dla Oświecenia, jak i przesiąknięte resentymentem koncepcje upadku rodzaju ludzkiego, głoszone przez Rousseau i jemu podobnych. Schemat etapów życia (Lebensalter) – ogólne prawo życia – stosuje Herder produktywnie do zrozumienia dziejów. Istotą czy też rdzeniem historii nie jest dlań – stwierdza Gadamer – ani powiązanie idei (związek ideowy), ani sterowane przez rozum ideały wyróżnionej epoki historycznej (np. Oświecenia); rdzeniem tym są nieoświecone (i w tym sensie „ciemne”), lecz przez to nie mniej efektywnie działające siły, które Herder określa przy pomocy takich terminów, jak serce, krew, człowieczeństwo (Humanität), życie.¹⁷ Do istoty historii należą także przemijalność i skończoność. Nic nie trwa wiecznie. Żaden z osiągniętych już czy też osiągalnych celów nie ucieleśnia sensu historii, bowiem – jak stwierdza w analizowanej przez Gadamera rozprawie Herder - „każdy postęp jest zarazem pewną stratą”.¹⁸

f) Całkowicie w zgodności z własną koncepcją hermeneutyczną Gadamer stwierdza u Herdera obecność i uznanie produktywnego znaczenia perspektywy, horyzontu, prze(d)sądów (Vorurteile), i to w epoce, która przesądom wydała bój na śmierć i życie. Bowiem – jak stwierdza Herder w analizowanej przez Gadamera pracy – żadnej epoki nie wolno mierzyć przy pomocy wzorców całkowicie jej obcych.

Pogląd ten w głównym dziele Herdera, w *Myślach ...*, zostaje poddany pewnej rewizji. Jak gdyby nawiązując do ideałów Oświecenia wprowadza on pojęcie człowieczeństwa (Humanität), w charakterze miernika rozwoju historycznego. Jednak także ono nie ma dla historii znaczenia partykularnego celu końcowego ani też abstrakcyjnego ideału, lecz pojmowany jest jako siła. Ranga Herderowskiej filozofii dziejów wyznaczona jest zdaniem Gadamera przez to, że świadomość historyczną interpretuje czy też ujmuje z punktu widzenia siły.¹⁹ Nie oznacza to jednak żadnej ekstrapolacji pojęcia siły zaczerpniętego z

¹⁶ Por. H.-G.Gadamer, *Herder und die geschichtliche Welt*, w : tegoż, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, t.4, s.321

¹⁷ Tamże, s. 325.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 327.

fizyki na świat ludzki. Przypomnieć trzeba bowiem o tym, że pierwotnie, tj. u starożytnych Greków, siła była ujmowana jako ludzka, tzn. w człowieku „zamieszkująca” *dynamis*, i stąd dopiero przeszła do świata fizyki. Rodzi się bowiem z doświadczenia oporu, na który chcący i działający człowiek natrafia w swych zmaganiach z otaczającą go rzeczywistością.

Doświadczenie tej siły współkonstruuje uświadomioną wirtualność (tzn. przecucie rozmaitych możliwości), która otwiera pewną przestrzeń dla tego, co przyszłe. Myśl o indywidualnych oddziaływaniach sił, urzeczywistniających się w historii, wyraża Herder w znanym, metaforycznym sformułowaniu: „Historia świata to pochod Boga poprzez narody”.

g) Motywy rodem z filozofii życia są też bardzo silnie obecne w Herderowskiej filozofii języka. Gadamer w przytaczanym tekście świadomie pomija te zagadnienia. Podkreśla jednak, iż Herder konsekwentnie abstrahuje od tego, co ponadnaturalne. W filozofii języka dotyczy to jak wiadomo odrzucenia boskiego pochodzenia języka – koncepcji głoszonej przez dziś niemal zupełnie zapomnianego Johanna Petera Süßmilcha. Także w filozofii dziejów Herder rezygnuje z odwoływania się do boskiej opatrności na rzecz wewnętrznej konieczności, wskazującej na odnoszący się do człowieka system wewnętrznych, naturalnych sił witalnych.

Wspomniana już rozprawa o pochodzeniu języka również zawiera cenne wskazówki dotyczące życiowo-filozoficznego nakierowania teoretycznych koncepcji Herdera. Bowiem wedle niego człowiek już jako zwierzę posiada język. Ta naturalna mowa została przez sztuczną niemal całkowicie wyparta. Rozumiemy ją tylko w tym stopniu, w jakim nasza natura jest spokrewniona ze zwierzęcą. Rozważania nad powstaniem języka skłaniają Herdera do przyjęcia koncepcji mowy wewnętrznej, wytwarzającej się „w duszy” człowieka.²⁰ To wewnętrzne słowo powstaje dzięki namysłowi, refleksji, polegającej na wyizolowaniu życiowo ważnych cech środowiska i nazwaniu ich (opatrzeniu określeniem pozwalającym je rozpoznać), po to, by zachować je w pamięci. Dlatego też – twierdzi Herder – to nie rzeczownik, lecz czasownik, a być może nawet wykrzyknik, był właściwym początkiem języka. Bowiem potrzeba języka powstała nie wskutek konieczności opisu jakiegoś obiektu teoretycznego oglądu, lecz celem „ostemplowania” - tzn. symbolizacji - tego, co istotne dla życia. Jakby uprzedzając Hölderlinowsko-Heideggerowskie „poetycko zamieszkuje człek na tej Ziemi” Herder stwierdza, iż u źródeł języka stoi słowo, nie zaś zdanie, stoi poezja, a nie proza. Akt kreacji znaczenia jest zatem jego zdaniem pierwotniejszy od aktu komunikacji.²¹

Nie dziwi zatem to, iż Herder interpretuje myślenie jako wewnętrzną rozmowę duszy z samą sobą. Tę do głębi Gadamerowską myśl pozostawię tutaj bez komentarza. Z perspektywy filozofii życia ważniejsze jest być może to, że Herder uważa, iż myślenie pozbawione języka, językowego wyrazu, jest czymś nie do pomyślenia. Po drugie zaś stwierdza, iż pierwsze wyrazy ludzkiej mowy związane były z praktyczną działalnością człowieka. W *Rozprawie o pochodzeniu języka* pisze:

²⁰ Warto tu przypomnieć, iż późny Gadamer (w latach 90-tych ub. stulecia), w rozmowie ze swym kanadyjskim uczniem, Jeanem Grodin, wskazał na słowo wewnętrzne jako na ukryte źródło swej hermeneutyki. Nie przywołał przy tym Herdera, lecz Platona i Augustyna, jako właściwych twórców koncepcji myślenia jako dialogu duszy z samą sobą. Grondin rozpracował ten motyw w kilku swych pracach, m.in. w *Einführung in die Hermeneutik*, Darmstadt 1991, oraz w art. pt. *Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in >Wahrheit und Methode<*, w: G.Figal i in. (red.), *Hermeneutische Wege. H.-G.Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, ss. 207-218.

²¹ W *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder pisze: „... dziki człowiek, samotnik w lesie musiałby wymyślić język dla samego siebie, choćby nim nigdy nie mówił. Byłby on porozumieniem jego duszy ze sobą samym i to porozumieniem tak koniecznym, jak to, że człowiek jest człowiekiem. Jeśli dla niektórych niezrozumiałe jest, w jaki sposób człowiek mógł wynaleźć język, to ja z kolei nie rozumiem, jak człowiek, będąc tym, czym jest, mógł istnieć bez konieczności wynalezienia języka, nawet gdyby nie miał ust i żył poza społeczeństwem” (wyd. cyt., s.90).

„Śpiewała więc i dźwięczała cała natura, a śpiew człowieka był koncertem wszystkich tych głosów, *jeśli tylko rozum jej potrzebował*, jeśli jego uczucie potrafiło ją ogarnąć, a jego organy umiały ją wyrazić. Był to śpiew, ale ani pieśń słowika, ani muzyczny język Leibniza, ani też sam objaw uczucia zwierząt, oddany krzykiem: było to odbicie języka wszystkich stworzeń w naturalnej gamie głosu ludzkiego!”²²

Zdolność do stworzenia języka uważa Herder za żywą siłę przyrody, która całkowicie kompensuje człowiekowi rzekomą słabość i nieokreśloność jego instynktów (w porównaniu ze zwierzętami). Myślący człowiek nie wywodzi się z Platonskiej jaskini – stwierdza kategorycznie Herder – lecz z rąk natury, pełen energii, sił i zdolności do twórczego działania.²³

Podobnie jak ponad sto lat później Dilthey stwierdza Herder, że człowiek nie jest, lecz się staje. Rozwój jego języka toczy się równolegle z rozwojem jego rozumu. Bogactwo języka jest dowodem na bogactwo doświadczania świata tego, kto taki język rozwinął – jednostki (np. poety) czy też społeczności (np. narodu). Jest też wskazaniem bogactwa ujmowania rzeczywistości, którego nie sposób zredukować do katalogu form logicznych i apriorycznych. Bowiemy każda historyczna kultura jest „równie bliska Bogu”.

h) Łączy się to u Herdera z niezwykłym jak na jego czasy dowartościowaniem tego, co cielesne. Szczególnie współczesna filozofia życia (Gerhardt, Fellmann), ale także posthusserlowska fenomenologia (np. Hermann Schmitz, Bernhard Waldenfels) antykartezjańsko podkreśla konstytutywną rolę ciała w ludzkim poznaniu, w jego rozumieniu rzeczywistości, w ludzkim byciu-w-świecie. Także te elementy odnajdziemy u Herdera. Jego komentator, H.D.Irmscher, stwierdza w tym kontekście: „Ciało nie należy do Ja, lecz jest przeniknięte przez swą siłę. Zarazem jednak jest ono zjawiskiem świata fizycznego i podlega jego prawom”. I dodaje: „Przekonany o prawdziwości starej idei, wedle której człowiek jest mikrokosmosem (...) nie zgłasza Herder żadnych zastrzeżeń przeciwko rozumieniu doświadczania własnej cielesności jako dostępu do poznania świata w ogóle”.²⁴

i) Także do słynnej kwestii relacji podmiot-przedmiot podchodzi Herder jak rasowy filozof życia, tzn. traktuje ją jako problem pozorny. Poznanie jest wedle niego pewnego rodzaju „byciem w rzeczywistości” (Seyn in der Wirklichkeit), tzn. pewnym sposobem bycia, zawsze zaangażowanym i zawsze perspektywistycznym, tj. dokonującym się z pewnej perspektywy.²⁵ Wstępnym założeniem - czy też warunkiem możliwości - poznania jest zatem bycie-w-świecie poznającego. Nieodzowna jest przy tym cielesność poznającego – kartezjańska teoria dwóch substancji musi zatem zostać odesłana do lamusa. Zachodzi bowiem głęboki związek między czuciem (zwłaszcza zmysłem dotyku) a cielesnością i indywidualnością. Poznawczy dostęp do świata prowadzi poprzez doświadczenie własnej cielesności. Rzeczywistość zostaje przez Herdera pomyślana jako rzeczy-wistość (Wirk-lichkeit), tj. realność podlegania pewnemu oddziaływaniu (Wirkung), powiązana z doświadczeniem siły i oporu, na który owa siła natrafia. Jak słusznie stwierdza Irmscher: „Der Mensch, von den Kräften der Wirklichkeit bedrängt, erfährt sich selbst als gegenwirkende, sich >offenbarende< Kraft. Hinter diese Erfahrung zurückzugehen und von einem absoluten Standpunkt der Reflexion aus jenseits dieser Beziehung das Ich zu begründen, erscheint Herder also unmöglich”.²⁶

j) Ostatnie zdania prowadzą nasze rozważania ku ostatniemu z punktów, który chcielibyśmy w tym kontekście poruszyć – a mianowicie ku Herderowskiej krytyce Kanta. Jak wiadomo, Herder był

²² Tamże, s. 107 (podkreśl.- A.P.).

²³ Tamże, s. 135

²⁴ H.D.Irmscher, dz.cyt., s. 36-37. Niemiecki badacz przytacza znamienne sformułowanie Herdera, mówiące o człowieku, iż: „Er empfindet nur im beständigen Horizont seines Körpers” (w: Herders Sämtliche Werke, p.red. B. Suphana, w 33 tomach, Berlin 1877-1913; , t.8 s.251).

²⁵ Por. odnośnie do tego aspektu: H.D.Irmscher, dz.cyt., s. 40. Niemiecki badacz umieszcza jednak ujęcie Herdera w zbyt wąskim – moim zdaniem - kontekście, kiedy stwierdza, że jedynie antycypuje ono filozofię tożsamości oraz odsłania głębokie powody Herderowskiej krytyki Kanta. (tamże).

²⁶ Tamże, s. 40.

studentem Kanta (w latach 1762-64), jednym z jego ulubionych uczniów. Sam przyznawał po latach, że wiele się od Kanta nauczył. Był to jednak - jak wynika z przytoczonych dat - tzw. Kant przedkrytyczny, Kant z pism o pochodzeniu wszechświata, Kant próbujący uchwycić genezę kosmosu i jego ewolucję. Takiego Kanta Herder poznał i takiego pokochał. Z tzw. Kantem krytycznym nie mógł się nigdy pogodzić, co jest w świetle wyeksponowanych tu aspektów jego filozofii, kwestią dość dobrze zrozumiałą. Co więcej, nie mógł się pogodzić z opanowywaniem przez Kantyzm umysłów młodych Niemców i młodych Europejczyków, z dyktowaniem przezeń umysłowości epoki. Uważał to za błędne i szkodliwe, i postanowił zwalczać na każdym kroku. Najważniejszym orężem w tej walce miała być obszerna praca pt. *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Metakrytyka krytyki czystego rozumu), opublikowana w 1799 roku.²⁷

Abstrahujemy tutaj od badania słuszności powszechnego dość osadu, że była to krytyka, która trafiała w próżnię, bowiem nie sięgała wyżyn intelektualnych, na które wspięła się Kantowska filozofia transcendentna.²⁸ Rzecz wymaga oddzielnego opracowania, nie mówiąc już o potrzebie przekładu tego dzieła na język polski. Tutaj zadowolimy się tylko podkreśleniem tego, że także owo osobliwe i wielce polemiczne, zjadliwe wręcz dziełko, wskazuje również na elementy stanowiska Herdera, zbliżające je do pozycji hermeneutycznej filozofii życia.

Niczym rasowy heideggerysta stwierdza Herder m.in.:

„Sein ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr, er betreffe Sache oder Beschaffenheit, Zeit und Ort, Tun oder Leiden, kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Sein, das man zeigt oder voraussetzt, zugrunde liege. Das Sein knüpft jedes Urteil des Verstandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Sein gedacht werden. Erscheinung führt auf Täuschung; die Worte Dasein, Gegenstand, wahr, wissen, wesen usw. bezeichnen ein Daseindes, Gewisses, Festes“.²⁹

Za podstawowe kategorie rzeczywistości uznaje Herder czas, przestrzeń oraz siłę. „Bez pojęć przestrzeni, czasu i siły, dzięki którym rzeczy mogą być obok siebie, po sobie oraz mieszać się z sobą, ludzki rozum byłby nie do pomyślenia”, stwierdza.³⁰ Najważniejszą z nich jest siła. To ona wnosi życie w martwe „obok siebie”. „Czas i przestrzeń to jedynie media, poprzez które siła działa”, pisze Herder.³¹ I dodaje: W świetle takiego podejścia oglądy bez przedmiotu, puste formy znikają całkowicie. „Istnienie (Dasein) musi się objawić; a przez cóż innego jak poprzez siłę, która zostaje rozpoznana po skutku, po życiu? (...). W oddziaływaniu siła się objawia; zgodnie ze swą naturą postaciuje się, organizuje. (...) Zamiast z nic nie formujących form konstruujemy zatem pierwszą tablicę pojęć naszego intelektu (Verstandesbegriffe) na podstawie tego, że my sami jesteśmy oraz że coś istnieje. (...) *A priori* tychże polega nie na umieszczeniu ich poza i przed wszelkim doświadczeniem, (...), lecz na żyjącym istnieniu (lebendigen Dasein) w oraz z doświadczeniem; bowiem skoro tylko żywe istnienie zostaje ustanowione w bycie (gesetzt wird),

²⁷ Warto w tym miejscu zauważyć, że to Kant pierwszy dał sygnał do ataku, poddając krytyce Herderowskie dzieło życia, tzn. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

²⁸ Friedrich Bassenge, komentator jednego z niemieckich wydań *Metakrytyki*, określił efekt wywołany przez to dzieło przy pomocy sformułowania: „ein Zwischenfall ohne Folgen” - incydent bez następstw. Por. J.G.Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1955 (Aufbau-Verlag), s. 5.

²⁹ Herder, *Metakritik* ..., wyd.cyt., s. 72: „Bycie jest także podstawowym pojęciem rozumu i jego odbicia – ludzkiej mowy. Żadnego z jego postrzeżeń, pojęć – niezależnie od tego czy dotyczy rzeczy czy własności, czasu czy miejsca, działania czy doznawania - nie sposób pomyśleć, nie przyjmując pewnego bycia, które się wskazuje i zakłada. Owo bycie wiąże każdy sąd intelektu; bez bycia nie sposób pomyśleć żadnej reguły rozumu. Zjawisko odsyła do złudzenia; słowa: istnienie, przedmiot, prawdziwy, wiedzieć, istoczyć się itd. oznaczają coś istniejącego, pewnego, stałego”.

³⁰ Tamże, s. 74.

³¹ Tamże, s. 76.

doświadcza. Samo ono jest tym doświadczeniem, istotą uchwytyjącą i odsłaniającą siebie w czasie i przestrzeni wewnętrznych sił”.³²

Czy w świetle powyższych wywodów i przykładów potrzebujemy jeszcze więcej dowodów na to, by zacząć postrzegać w Herderze jednego z protagonistów filozofii życia i związanego z nią sposobu uprawiania filozofii? Co nie oznacza oczywiście, że w jego dziełach nieobecne są idee, które nie do końca dadzą się uzgodnić z prezentowaną tutaj perspektywą interpretacyjną. Należą one jednak do dziedzictwa filozoficzno-kulturowego wyznaczającego epokę, w której Herder żył i działał, i z którego – tak jak każdy z nas – nigdy w pełni nie zdołał się wyzwolić.

Literatura:

- Adler, E., *Herder und die deutsche Aufklärung*, Wien 1968 (oryg. wyd. pol. – Warszawa 1965)
F.Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b.Hamburg 1993,
Figal, G. i in. (red.), *Hermeneutische Wege. H.-G.Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000
Gadamer, H.-G., *Herder und die geschichtliche Welt*, w: tegoż, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, t.4,
Gaier, U., *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart 1988
Grondin, J., *Einführung in die Hermeneutik*, Darmstadt 1991,
Heidegger, M., *Bycie i czas*, Warszawa 1995,
Heinz, M. (red.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam/Atlanta 1997
Herder, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart 1990
Herder, J.G., *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1955 (Aufbau-Verlag),
Herder, J.G., *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: tegoż, *Wybór pism*, p.red. T.Namowicza, Wrocław 1987,
Herder, J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962,
Irmischer, H.D., *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart 2001
Nisbet, H.B., *Herder and the Philosophy of History of Science*, Cambridge 1970
Przyłębski, A., *Georg Simmel – twórca filozofii pieniądza*, postłowie do: G.Simmel, *Filozofia pieniądza*, Poznań 1998
Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983
Simmel, G., *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München 1918

³² Tamże, s. 76-79.