

RAFAŁ MICHALSKI

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

E-MAIL: [RAFAL.MICHALSKI@UMK.PL](mailto:RAFAL.MICHALSKI@UMK.PL)

ORCID: 0000-0002-9587-5074

## O zbędności i nieodzowności filozofii dla życia społecznego – komentarz do przekładu rozprawki Johanna Gottfrieda Herdera

**Abstract:** The article deals with the problem of the legitimization of philosophy in the mid-18<sup>th</sup> century. It discusses the main theses and postulates of the reform of philosophy in the context of the question of its usefulness for the society of that time. The main point of reference is Herder's competition text, which includes his diagnosis of the state of academic life and his program for transforming philosophy into anthropology. Moreover, the early period of his studies in Königsberg and the beginnings of his philosophical creativity are presented.

**Keywords:** crisis of philosophy, philosophical anthropology, Königsberg, Herder, Kant, education reform

Problem legitymizacji filozofii nie pojawił się z pewnością w XX wieku. Już w średniowieczu filozofia musiała bronić swoich pozycji w starciu z urzędującą teologią, nowożytność przyniosła rozkwit nauk ścisłych, a tym sa-

mym wyłoniła nowego konkurenta dla filozofii w walce o prymat w dostępie do obiektywnej i uniwersalnej wiedzy. Konflikt ten zaostriął się w dobie oświecenia, kiedy nauka zaczęła się specjalizować, a przekształcenia w systemie społecznym i gospodarczym wprowadziły rozwój cywilizacyjny na nowe tory. Upowszechnienie edukacji, piśmiennictwa i czytelnictwa nadal dotyczyło niewielkiej części populacji, jednak przybrało na tyle duże rozmiary, że zrodziło potrzebę zrewidowania systemu edukacyjnego, a co za tym idzie – konieczność przemyślenia na nowo roli filozofii w zmieniających się warunkach kulturowych. Na obszarze niemieckojęzycznym kwestia zasadności praktykowania filozofii znalazła swój dobitny wyraz w konkursie ogłoszonym w 1763 roku przez berneńskie Towarzystwo Patriotyczne (*Patriotische Gesellschaft / Société des citoyens*) na łamach czasopisma *Briefe die neueste Literatur betreffend* (Berlin, 1759–1763). Tytułowe pytanie brzmiało: „Jak prawdy filozoficzne mogą stać się bardziej powszechne i użyteczne dla dobra ludu?”<sup>1</sup>. Towarzystwo powołał do życia Isaak Iselin w 1762 roku, a jego członkiem był m.in. Moses Mendelssohn (1729–1786), który sformułował jego filozoficzne dezyderaty<sup>2</sup>. W celu stworzenia ponadregionalnych sieci powiązań towarzystwo zaprosiło do udziału w charakterze „członków korespondujących” znanych naukowców i dziennikarzy z Anglii, Francji, Niemiec, Włoch i Szwajcarii. Zgodę na współpracę wyraziły tak znamienite postacie ówczesnego życia kulturowego jak szkocki filozof Henry Home (1696–1782) oraz szwajcarski teolog i filozof Johann Georg Sulzer (1720–1779). Co ciekawe, propozycję odrzucił Jean-Jacques Rousseau. Towarzystwo skupiło się na gromadzeniu i nagradzaniu rozpraw, które miały wskazać i wyjaśnić konkretne, oparte na empirycznych obserwacjach zasady, pozwalające ludziom uzyskać szczęście i dobrobyt w istniejących warunkach społecznych. Wzorem akademii zagranicznych towarzystwo postanowiło publikować corocznie prace członków, a także najlepsze rozprawy innych autorów, które były zgłaszane do konkursów. Rozprawy nadesłane na konkurs rozpisany w 1763 roku nie usatysfak-

<sup>1</sup> Ulrich Gaier, „Stellenkommentar”, w: Johann G. Herder, *Werke*, t. 1: *Frühe Schriften 1764–1772*, red. Ulrich Gaier (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985), 969.

<sup>2</sup> Ulrich Im Hof, „Mendelssohn und Iselin”, w: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, red. Michael Albrecht, Eva J. Engel, Norbert Hinske (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994), 62–71.

cjonowały członków towarzystwa. Podobna sytuacja zaistniała rok później, kiedy to nagrodzono rozprawę spoza konkursu autorstwa Cesare'a Beccaria *O przestępstwach i karach (Dei delitti e delle pene)*, wyrażającą sprzeciw wobec kary śmierci i tortur. W 1766 roku rząd berneński, zaniepokojony krytycznym wolnomyślicielstwem szerzącym się wśród członków towarzystwa, postanowił je rozwiązać<sup>3</sup>.

Pytanie konkursowe z 1763 roku było echem zmian zachodzących w ówczesnych społeczeństwach, ale również w obrębie samych uniwersytetów. W drugim przypadku filozofowie przypisywali swojej dziedzinie czołową rolę w procesie edukacyjnym. Prawdopodobnie najbardziej znane stanowisko w tej kwestii wyraził Immanuel Kant w opublikowanej niemal ćwierć wieku później rozprawce *Spór fakultetów*<sup>4</sup>, postulując wolność wydziału filozoficznego w ramach akademii. Miał on jako jedyny fakultet dysponować pełną swobodą wynikającą z wolnego użycia autonomicznego rozumu. Swoboda taka nie przysługuje, zdaniem Kanta, medycynie, prawu ani teologii. Tylko filozofia nie jest zobligowana żadnym zewnętrznym autorytetem, dlatego właśnie może stać się instancją krytyczną w odniesieniu do pozostałych dziedzin. Kant wskazał nową, wewnętrzną zasadę organizacji uniwersytetu, podporządkowaną idei wolności. W jego tyleż optymistycznej, co utopijnej wizji filozofia przyczynia się do stopniowego „oświecania”, czy też wychodzenia z zawinionej przez człowieka (rządy i lud) niedojrzałości za pośrednictwem publicznego, wolnego użytku z rozumu, czyli, w czasach Kanta, za pośrednictwem uczonych przemawiających w swoich pismach do publiczności wykształconych czytelników (*Leserwelt*)<sup>5</sup>. Według Kanta filozofia powinna wspierać rozwój wolności, samodzielnego myślenia, zachęcać do rugowania przesądów i szerzenia racjonalności. Hasła te, różnie formułowane, były filozoficznym *credo* większości myślicieli, którym zależało wówczas na

---

<sup>3</sup> Margret Genna-Stalder, Lars Lambrecht, *Die Patriotische Gesellschaft in Bern und Isaak Iselins Anteil an der europäischen Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015), 54–55.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, przeł. Mirosław Żelazny (Toruń: Wydawnictwo Rolowski, 2003).

<sup>5</sup> Immanuel Kant, „Co to jest Oświecenie?”, przeł. Adam Landman, w: Immanuel Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. Mirosław Żelazny i in. (Toruń: Comer, 1995).

poprawie kondycji moralnej społeczeństwa i postępie oświecenia. Towarzystwo berneńskie w swoich kosmopolitycznych aspiracjach odwoływało się do podobnych idei, mając jednak na względzie przede wszystkim ich praktyczne zastosowanie.

Przedstawiony w tym numerze czasopisma tekst Herdera *Jak filozofia może stać się bardziej powszechna i użyteczna dla dobra ludu?* stanowi projekt rozprawy, którą zamierzał on przesłać do towarzystwa berneńskiego. W istocie mamy tu do czynienia z niedokończonym rękopisem napisanym przez 21-letniego adepta filozofii i teologii. Tekst ten jest ważny z dwóch powodów. Po pierwsze, przedstawia bardzo interesującą propozycję zmiany paradygmatu uprawiania filozofii oraz nowego ujęcia jej roli w społeczeństwie. Po drugie, zawiera *in nuce* zarys oryginalnego projektu antropologicznego oraz załączkowe idee rozwinięte w późniejszej filozofii dziejów. Autorem tekstu jest bardzo młody człowiek, co może wywołać u współczesnego czytelnika sceptyczną reakcję połączoną z nutą protekcyjnego dystansu. Dlatego zanim przejdę do analizy idei zawartych w rozprawce, spróbuję pokazać, kim był 21-letni Herder.

## Młody Herder

Przyglądając się wczesnemu okresowi życia Herdera, można odnieść wrażenie, że gwałtowny przełom artystyczno-intelektualny, jakiego doświadczył u progu wejścia w dorosłość, spowinął jego osobę nimbem (a zarazem piętnem) genialności. Jego przedwcześnie dojrzewający talent potrzebował jednak właściwego zacznymu, swoistego *kairos*, dzięki któremu w idealnym czasie i miejscu udało mu się wykorzystać sprzyjające okoliczności – w jego przypadku była to połowa lat sześćdziesiątych XVIII wieku, Królewiec i spotkanie dwóch skrajnie różnych, choć równie niepowtarzalnych osobowości, które daleko wyprzedzały swoje czasy: Immanuela Kanta i Johanna Georga Hamanna.

Herder, urodzony w ubogiej rodzinie zamieszkującej prowincjonalny Morąg (*Mohrungen*), po ukończeniu miejscowej szkoły łacińskiej udał się na studia do Królewca. Było to możliwe dzięki wsparciu chirurga wojskowego Schwartz-Erla z pułku rosyjskiego, stacjonującego wówczas w Morągu. Już

w tej wczesnej fazie rozwoju dały o sobie znać jego ponadprzeciętne intelektualne, poetyckie i muzyczne zdolności, ogromna wrażliwość na kulturę i łatwość przyswajania obcych języków.

Przyjazd do Królewca był szokiem dla młodego prowincjusza. Miasto portowe, otwarte na Europę, zrobiło na nim ogromne wrażenie. Liczyło wówczas 50 tysięcy mieszkańców (dla porównania ówczesną Warszawę zamieszkiwało 30 tysięcy osób), rozkwitało w nim rzemiosło, handel, działała ceniona uczelnia, rozwijało się życie kulturalne: czasopisma, lokalne towarzystwa naukowe, loże i salony literackie etc.<sup>6</sup> Jak pisze Margot Westlinning, „gdy siedemnastoletni morążanin przybył do Królewca, był niezwykle cichym, zamkniętym w sobie, skromnym, lęklwym, cierpiącym na uszkodzenie przetoki łzowej młodzieńcem, po którego ubiorze i zachowaniu od razu dało się rozpoznać małomiasteczkowe, ubogie pochodzenie. Oceniając go po wyglądzie, można było dojść do przekonania, że jego szanse na przyjęcie do uczelni są mało prawdopodobne”<sup>7</sup>. Wbrew zewnętrznym pozorom Herder był znakomicie przygotowany do egzaminów, posiadał ponadprzeciętną wiedzę i już po pierwszych rozmowach z profesorami zaskarbiał sobie ich przychyłność. Początkowo wybór padł na medycynę, jednak zajęcia z anatomii w prosektorium skłoniły go do przeniesienia się na wydział teologiczny. Pamiętajmy, że w tamtych czasach medycyna była traktowana jako rzemiosło, a nie dziedzina nauki, więc podjęcie studiów na teologii, poważanym wtedy kierunkiem studiów, stanowiło naturalną decyzję dla dobrze rokującego kandydata. Herder po przybyciu do Królewca miał tylko 3 talary i 8 groszy. Pieniądze te szybko wydał na opłaty związane z rozpoczęciem nauki. Dzięki pracy zyskał jednak mieszkanie i wyżywienie. Przez cały okres studiów uniwersyteckich był skazany tylko na siebie i nigdy nie korzystał z finansowego wsparcia rodziców<sup>8</sup>. Herder stawiający pierwsze kroki w Królewcu nie był jednak osobą zupełnie nieznaną. Jeszcze jako uczeń morąskiego gimnazjum wysłał

---

<sup>6</sup> Fritz Gause, *Geschichte der Stadt Königsberg in Preussen*, t. 2 (Köln–Graz: Böhlau, 1968), 140–148.

<sup>7</sup> Margot Westlinning, „Der junge Herder in Königsberg”, w: *Königsberg und Riga*, red. Heinz Ischreyt (Tübingen: Niemeyer, 1995), 71.

<sup>8</sup> Wilhelm Dobbeck, *Johann Gottfried Herders Jugendzeit in Mohrunen und Königsberg 1744–1764* (Würzburg: Holzner Verlag, 1961), 85.

anonimowo do oficyny wydawniczej sześć lat starszego od siebie Johanna Jakoba Kantera (1738–1786) własny przekład z hebrajskiego *Pieśni do Cyrusa* (*Gesang an Cyrus*). Zwrócił na niego uwagę Hamann, określając tajemniczego autora nowym Hermesem z Morąga<sup>9</sup>.

Zarówno Kanter, jak i Hamann zostali przyjaciółmi Herdera. Kanter założył w tym czasie gazetę *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*. Jej współpracownikami byli m.in. Immanuel Kant oraz pisarz religijny Sebastian Friedrich Trescho (1733–1804), który jeszcze w Morągu roztoczył opiekę naukową nad Herderem, a później sam Herder. Do księgarni położonej przy Langgase 10 około godziny 11, gdy Kanter wykladał sprowadzone nowości wydawnicze, schodzili się profesorowie i studenci, by dowiedzieć się o aktualnych prądach i polemikach literackich i naukowych. W każdy poniedziałek i piątek księgarnię odwiedzał Kant, który mieszkał w tym samym budynku. Wśród odwiedzających księgarnię był naturalnie student Herder, który „połykał” wszystkie nowości wydawnicze i prawdopodobnie przysłuchiwał się prowadzonym tam dyskusjom. Wart odnotowania jest fakt, że na Kantera została nałożona grzywna za wydrukowanie w 1763 roku bez zezwolenia dziekana rozprawy Kanta *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*<sup>10</sup>. Herder zapoznał się z nią jeszcze przed publikacją podczas studiów w Królewcu i poddał wnikliwej krytyce zawarte w niej wywody w nieopublikowanej rozprawce *Versuch über Sein*<sup>11</sup>, używając argumentów, którymi później posłużył się sam Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Tuż po rozpoczęciu nauki na Wydziale Teologicznym Herder wysłuchał wykładu Kanta z metafizyki i pneumatologii, który był wstępem do nauki o Bogu i świecie (filozof omawiał na nim ontologiczny dowód na istnienie Boga). Kant bardzo szybko dostrzegł talent młodego studenta, który został jego ulubionym uczniem, i wyróżnił go, pozwalając mu uczęszczać na wszystkie wykłady bez płacenia czesnego. W trakcie pobytu w Królewcu Herder skorzystał z tej rzadkiej okazji i chodził na wykłady Kanta z logiki, filozofii mo-

<sup>9</sup> Westlinning, „Der junge Herder”, 72.

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. Mirosław Żelazny (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2004).

<sup>11</sup> Johann G. Herder, „Versuch über Sein”, w: Johann G. Herder, *Werke*, t. 1: *Frühe Schriften 1764–1772*, red. Ulrich Gaier (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985), 9–20.

ralnej, filozofii praktycznej, matematyki, fizyki oraz geografii fizycznej, którą, ku zgrozie Kanta, lubił najbardziej<sup>12</sup>. To właśnie dzięki Kantowi zapoznał się z teoretykami tzw. *Schulphilosophie*: Christianem Wolffem (1679–1754), Aleksandrem Gottliebem Baumgartenem (1714–1762), Christianem Augustem Crusiussem (1715–1775), ale również z brytyjskim empiryzmem i sceptycyzmem, zwłaszcza z filozofią Davida Hume'a (którego Kant znał z przekładu Hamanna) i Anthony'ego Shaftesbury'ego. Ponadto zyskał dobre rozeznanie w ówczesnych naukach przyrodniczych. Jednak największy wpływ na Herdera wywarły prace Jeana-Jacques'a Rousseau, którego polecił mu również magister Kant. Herder był pod ogromnym wrażeniem Kantowskich wykładów, prowadzonych niedogmatycznie, zachęcających do samodzielnego myślenia.

Podziw, jakim obdarzył Kanta, znalazł odzwierciedlenie w jego ówczesnych wierszach. Wiele z nich było pochwalnymi peanami na cześć mistrza. Ten bez szyderstwa, a z lekką dozą megalomanii, przychylnie wyrażał się o poetyckiej twórczości młodego studenta, dostrzegając w nim literacki talent. Uznanie Kanta zgadzało się zresztą z jego poglądem wygłaszanym na wykładach, że dydaktyczna poezja może pełnić bardzo ważną funkcję popularyzatorską. Na potwierdzenie tej idei podczas wykładów przytaczał niekiedy ustępy ze swoich ulubionych poetów, Pope'a i Hallera<sup>13</sup>. Artystyczny temperament Herdera powodował, że mimo ogromnej admiracji dla nauczyciela miał on poważne problemy z wytrzymaniem na wykładach z metafizyki, którą uważał za truciznę dla myślenia. Późniejsza żona Herdera relacjonowała, że na wykładach z metafizyki ogarniało go tak duże przygnębienie, że aby powrócić do normalnego stanu psychicznego, musiał sięgać po ich zakończeniu do ulubionych poetów lub prac Rousseau<sup>14</sup>. Choć w późniejszej twórczości Herder był bardzo krytyczny wobec Kantowskiego transcendentalizmu, do końca życia pozostał wierny przedkrytycznym poglądom Kanta, zwłaszcza ideom zawartym w *Ogólnej historii naturalnej i teorii nieba*, które stały się główną inspiracją dla jego koncepcji natury.

Z Kantem łączyła go ponadto pewna osobliwość charakteru. Podobnie jak autor *Krytyki czystego rozumu*, młody adept teologii i filozofii narzucił so-

---

<sup>12</sup> Dobbeck, *Johann Gottfried Herders Jugendzeit*, 103.

<sup>13</sup> Westlinning, „Der junge Herder”, 77.

<sup>14</sup> Tamże, 79.

bie bardzo rygorystyczny, pedantycznie przestrzegany harmonogram dnia. Jego życie w Królewcu wypełnione było benedyktyńską pracą. Dzień zaczynał i kończył lekturą Rousseau, którego czytał rano od godziny 7 do 8 i wieczorem od godziny 22 do 23. Czas między godziną 8 a 9 poświęcał odom i językowi francuskiemu. Zajęcia uniwersyteckie i w kolegium odbywał od godziny 9 do 15, następnie między 15 a 16 zajmował się historią, a przez kolejną godzinę w duchu perypatetyckim spacerował po parku, rozważając zajmujące go aktualnie problemy. Około godziny 19 zaczynał pracę w księgarni i tylko jedną godzinę, od 21 do 22, poświęcał teologii. Często przygotowywał się do katechezy w szkole<sup>15</sup>.

Drugą postacią, która wywarła na Herdera ogromny wpływ, był Johann Georg Hamann (1730–1788), który ukończył w Królewcu teologię i prawo. Hamann był wcześniej wydawcą tygodnika *Daphne* skierowanego do chcących się kształcić kobiet oraz pierwszym redaktorem odpowiedzialnym za dział literacki we wspomnianym już czasopiśmie Kantera. Herder zaprzyjaźnił się z „Magiem północy” dopiero pod koniec swojego pobytu w mieście, ale relacja między nimi była niezwykle intensywna. Opierała się ona nie tylko na wymianie poglądów filozoficznych, lecz także na dyskusjach o literaturze, poezji i muzyce. Obaj poświęcali dużo czasu literaturze angielskiej, zwłaszcza twórczości Szekspira. Herder uczył się od Hamanna angielskiego, m.in. czytając z nim na głos *Hamleta*. Hamann zapoznał młodszego kolegę z Miltonem oraz ludowymi pieśniami ze zbioru Thomasa Percy’ego (1729–1811) *Reliques of Ancient English Poetry*, a także z poetami włoskimi. Hamann dostrzegł w Herderze niezwykły talent muzyczny i zapoznał go z rodziną królewieckiego muzyka i kompozytora Johanna Reicharda (1752–1814), który został później nadwornym kapelmistrzem króla Prus Fryderyka II Wielkiego<sup>16</sup>.

Bardzo silny, emocjonalny związek ze starszym o 14 lat i z natury raczej powściągliwym filozofem wycisnął na Herderze niezatarte twórcze piętno w obszarze poglądów na estetykę, poezję, religię oraz język jako taki. Niemniej jednak od samego początku dzielił ich stosunek do racjonalności. Herder pod wpływem Kanta do końca życia odwoływał się do nauk przy-

<sup>15</sup> Dobbeck, *Johann Gottfried Herders Jugendzeit*, 95.

<sup>16</sup> Tamże, 120–121.



rodniczych, podczas gdy Hamann zachował swój sceptycyzm wobec rozumu kompensowany przez żarliwą, mistyczną wiarę w Boga. Dlatego też potępił naturalistyczne tony obecne w rozprawce Herdera, którą prezentujemy w tym numerze.

Kadra profesorska bardzo szybko doceniła lotność studenta z Morąga, co sprawiło, że w ramach wsparcia finansowego zaproponowano mu pracę w prestiżowym Collegium Fridericianum, najpierw na stanowisku inspicjenta, a potem nauczyciela i wychowawcy. Prowadził tam lekcje rachunków w drugiej klasie niemieckiej, a następnie uczył greki, języka hebrajskiego, francuskiego, łaciny, historii i filozofii. W czasie pracy dydaktycznej w Kolegium otrzymywał ponadto wynagrodzenie za grę na pozytywwie w kościele szkolnym. Poza obowiązkowymi zajęciami i nauką dość szybko zaczął pisać recenzje w czasopiśmie Kantera i wygłaszać okolicznościowe przemowy. Zdumiewając swoją wiedzą i elokwencją, zaczął uchodzić wśród części elity intelektualnej miasta za prawdziwe *Wunderkind*, któremu przy każdej okazji okazywano życzliwość i uznanie. W ciągu niespełna roku po przybyciu do Królewca Herder przeistoczył się ze stłamszonego prowincjusza w błyskotliwego, śmiałego dandysa.

Praca w gimnazjum fryderycjańskim wyczerpywała go jednak i budziła coraz większą irytację (symboliczny protest przeciw rygorystycznej obyczajowości panującej w Kolegium wyrażał poprzez to, że jako jedyny nauczyciel w szkole nie nosił peruki), a rozbudzone sukcesami ambicje sprawiły, że zaczął postrzegać miasto jako duszną celę, z której postanowił uciec. Intelektualna atmosfera sprowadzająca się do nałogowego czytania książek i dyskusji na ich temat jawiła mu się jako forma ucieczki od życia do cieplarnianego „kręgu książek i sfery roztoczy”<sup>17</sup>. Po nawiązaniu kontaktu z Johannem Gotthelfem Lindnerem (1729–1776), rektorem szkoły katedralnej w Rydze, otrzymał stypendium i zdecydował się opuścić Królewiec. Nowy etap na drodze życiowej niejako symbolicznie przypieczętował pożar, który tuż przed jego wyjazdem spopielił znaczną część miasta.

---

<sup>17</sup> Johann G. Herder, „An die Mitternacht”, w: *Herders sämtliche Werke*, t. 29, red. Bernard Suphan (Berlin: Weidmannsche Verlag, 1889), 249.

Stolica republikańskiej Łotwy włączonej do Cesarstwa Rosyjskiego otworzyła przed nim nowe możliwości. W przeciwieństwie do Królewca panowała tam większa swoboda, tolerancja dla indywidualności i krytyki. Pobyt w Rydze dał Herderowi sposobność do twórczego wykorzystania swoich talentów. To właśnie w tym okresie doszło do swoistej eksplozji pisarskiej, której efektem było powstanie licznych pism odbijających się głośnie echem w niemieckich kręgach kulturowych, a nawet poza ich granicami. Pierwszym tekstem opublikowanym w Rydze była rozprawka *Ueber den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen*, którą wydano w czasopiśmie *Rigaer Blatt* (1764). Herder po raz pierwszy poruszył w niej zagadnienie języka narodowego i jego związku ze sposobem myślenia danej wspólnoty. Następnie rozpoczął intensywną pracę nad obszernymi rozprawami z zakresu estetyki, teorii literatury i teologii.

W 1765 roku 21-letni Herder postanowił napisać rozprawę konkursową na temat przedstawiony przez berneńskie Towarzystwo Patriotyczne. Nie udało mu się jednak zrealizować planu i przerwał pracę, pozostawiając niedokończony rękopis, którego przekład prezentujemy w tym numerze czasopisma.

### *Jak filozofia może stać się bardziej powszechna i użyteczna dla dobra ludu? – główne tezy*

Tekst Herdera jest podzielony na pięć części: pierwsze trzy zawierają dość spójny wywód, czwarta jest najmniej opracowana, pełna pojedynczych słów, niedokończonych zdań, ostatnia zaś ujęta bardzo zwięźle. Już w tej wczesnej rozprawce dochodzi do głosu specyficzny dla Herdera styl pisania. Przede wszystkim dostrzegamy w nim niecierpliwość wynikającą z awersji do jałowego, pedantycznego formalizmu. Często pourywane zdania zakończone wyrażeniami „itp.”, „itd.” ujawniają jego niechęć do powtórzeń, do pisania rzeczy oczywistych, niewymagających wyjaśnienia. Herder unika suchego, abstrakcyjnego języka, wykorzystuje natomiast bogaty arsenał retoryczny nawet tam, gdzie moglibyśmy oczekiwać definicji. W miejscami bardzo obrazowym języku, pełnym metafor, porównań, hiperboli, poetyckich epitetów, wykrzyknień, retorycznych pytań, kryje się jednak starannie przemy-

ślana struktura argumentacji. Herder w zamierzony sposób zaciera granicę między dyskursem filozoficznym, politycznym, społeczno-historycznym i mową poetycką, nie gubiąc nigdy przewodniego wątku. Wydaje się, że zabieg ten nie tylko oddaje jego koncepcję uprawiania filozofii (bardzo zbliżoną do Nietzschego, który w wielu miejscach bezwiednie, tzn. za pośrednictwem Gustava Gerbera, przejmuje od Herdera wiele idei), lecz również wynika z chęci zbliżenia się do tzw. *Popularphilosophie*, skierowanej do szerokiego kręgu odbiorców.

Podstawowa idea tekstu jest prosta: filozofia (w postaci, w jakiej funkcjonowała za czasów Herdera) jest bezużyteczna, a wręcz szkodliwa dla ludu i dla samej siebie. Jedynym logicznym wyjściem z tego kryzysu może być przekształcenie dotychczasowej filozofii w antropologię, która odwołuje się do całości człowieczeństwa w jego aspekcie biologicznym, historycznym i społecznym. Rozwinięcie tej idei, poszczególne argumenty i spostrzeżenia wydają się jednak nawet dzisiaj intrygujące i częściowo aktualne.

## Kryzys filozofii i jej szkodliwość dla życia

Na początku należy zaznaczyć, że Herder nigdy nie wygłaszał patetycznych haseł o końcu filozofii, jego zamiarem nie było też zredukowanie filozofii do nauki empirycznej czy rozpuszczenie jej w potokach poetyckich intuicji. Głównym przedmiotem krytyki w omawianym tekście, ale również w późniejszych rozprawach, była określona metoda i praktyka filozofowania. Od Kanta przejął sceptyczną postawę wobec metafizyki uprawianej w szkole Wolffa i Baumgartena, która przerodziła się u niego w awersję połączoną z pogardą i gorzkim rozczarowaniem. Według Herdera perfekcjonistyczne poszukiwanie prawdy i niepodważalnych, uniwersalnych zasad powoduje, że filozofowie tracą grunt pod nogami i wypuszczają w swoich gabinetach sterylne, oczyszczone z „brudu” empirii pojęciowe bańki. Cyzelowanie technik abstrakcyjnego myślenia pozbawia światłą publiczność narzędzi, które mogłyby pomóc jej zrozumieć otaczający świat i uzyskać dojrzałość intelektualną. Filozofowie zaprzężeni budowaniem swoich teorii nie zauważają, że rzekomo ogólne, dobrze zdefiniowane pojęcia tak naprawdę są uwarunkowa-

ne przez język, a w zasadzie przez działające w nieświadomości (tj. otchłani duszy – *Abgrund der Seele*) jego użytkowników reguły przekazywane na drodze bardzo długiej tradycji, której początki giną w mrokach czasu. Ponadto wskazuje, że w murach akademii rozwija się tyleż frenetyczna, co absurdalna walka o uznanie, będąca wyrazem próżności uczonych oraz jałowej potrzeby poszukiwania nowości intelektualnych, które mogą przynieść im co najwyżej chwilową sławę.

Herder nie krytykuje urzędującej filozofii tylko z zewnątrz, lecz próbuje rozpoznać ukryty potencjał, zarówno twórcze możliwości, jak i zagrożenia, które nawiedzają ją niejako od środka. Przede wszystkim filozofia zajmuje pośrednią pozycję między różnymi dyscyplinami i zazwyczaj zapomina o tym, że w żaden sposób nad nimi nie góruje. Jej roszczenia do bycia „królową nauk” tworzącą podstawy wszelkiej wiedzy są nie tylko bezzasadne, ale dodatkowo narażają ją na śmieszność. Herder opisuje ową pośrednią pozycję, ukazując związek filozofii z czterema głównymi dyscyplinami ówczesnej nauki.

Zaczyna od matematyki, z którą Wolff próbował zrównać filozofię i którą Baumgarten uznawał za uniwersalny model dla każdej nauki. Według Herdera próba przeszczepienia metody matematycznej do filozofii musi skończyć się fiaskiem, ponieważ z jednej strony skazuje to filozofię na podrzędną pozycję i drwiny matematyków, a z drugiej – zamyka ją na dialog z innymi naukami. Filozofowie powinni czerpać z matematyki inspirację, jednak chęć przeszczepiania jej formalnych procedur do własnych teorii poważnie narusza autonomię filozoficznego myślenia i kończy się na naiwnych i nieudanych próbach stworzenia „ściśłych”, dedukcyjnych systemów<sup>18</sup>. Puentą porównania relacji między obydwoma dyscyplinami jest powtarzający się w rozprawce pogląd, że żadna nauka nie powinna mierzyć swoich osiągnięć standardami pochodzącymi z innych nauk.

Związek filozofii z fizyką opisuje Herder nieco bardziej przychylnie. Fizyka stanowi dla niego wzorzec nauki wart naśladowania z uwagi na swo-

---

<sup>18</sup> Co ciekawe, ten sam zarzut późniejszy Herder postawił Kantowskiemu transcendentizmowi, który stanowił dla niego przykład neoscholastycznego systemu opartego na analizie abstrakcyjnych „słów”, nieuwzględniającej tego, że czysta pojęciowość uzależniona jest na głębokim poziomie od naturalnego, metaforycznego języka.

ją indukcyjną, empiryczną metodę i podejmowanie zagadnień ważkich dla codziennego życia. Odpowiednikiem procedur badawczych fizyki na gruncie filozofii miałyby być subiektywna psychologia, tzn. psychologia empiryczna (a nie racjonalna, uprawiana na modłę Wolffiańska), której głównym celem byłoby poznanie źródeł i rozwoju ludzkiej podmiotowości w oparciu o komparatystyczne badania historyczne, obserwację innych kultur, introspekcję i fizjologię. Zalecana przez Herdera metoda nie może jednak polegać na wiernym kopiowaniu sposobu postępowania fizyków, należy bowiem zapewnić epistemologiczną odrębność obydwu dyscyplin nauki.

Wadliwość relacji filozofii z teologią polega natomiast na tym, że teologia próbuje transponować na swój grunt standardy i metody filozoficznego myślenia. To zaś szkodzi, zdaniem Herdera, obydwu dyscyplinom: z jednej strony osłabia wiarę i żarliwość religijną, a z drugiej strony uderza w standardy racjonalnego myślenia, ponieważ nie da się pogodzić wiary z rozumem. Warto w tym miejscu podkreślić, że pogląd ten wyraża bardzo religijny protestant, późniejszy pastor i generalny superintendent na dworze księcia Karola Augusta z Saksonii-Weimaru-Eisenach.

Za najbardziej użyteczną uznaje Herder relację filozofii z dyscypliną, którą uprawiają znawcy państwa (*Staatskundige*). Ma tu na myśli osoby zarządzające państwem, teoretyków polityki i światłych członków społeczeństwa obywatelskiego. To właśnie na tym polu filozofia może wykazać swoją użyteczność, jednak nie czyni tego, gdyż nie posiada właściwych narzędzi, które dałoby się zastosować w życiu politycznym. Do tego potrzebna jest bowiem dogłębna znajomość natury człowieka, ludzkich emocji, przesądów i potrzeb. Herder dostrzega próby zmierzające do pojednania filozofii z polityką u wielu filozofów, poczynając od Platona, po Shaftesbury'ego, Hume'a czy Rousseau, lecz, nie bez cienia arogancji, stwierdza, że nie osiągnęli oni tego celu, wikłając się w beznadziejne dywagacje oderwane od realiów ich współczesności.

Fałszywa autodefinicja filozofii powoduje, że nie potrafi ona wziąć odpowiedzialności za udzielony jej mandat. Herder zwraca uwagę na to, że jak dotąd nie udało się jej wyznaczyć granic właściwych swojej dziedzinie, nie udało się jej nawet zadać sobie pytania, w jaki sposób może rozwijać i utrzy-

mywać własne standardy, zamiast czerpać z metod i standardów zapożyczonych lub narzuconych przez inne dyscypliny.

Filozofia w postaci, jaką przybrała za czasów Herdera, nie jest w stanie uzasadnić swojej użyteczności dla społeczeństwa i nie powinna tego robić. Tak zwany lud (obejmujący wszystkich członków danej wspólnoty: mieszczaństwo, arystokrację, chłopów etc.) nie potrzebuje filozofii ani nie jest przygotowany na jej przyswojenie. Dlatego nie ma sensu wprowadzać jej do społeczeństwa. Rozważanie ogólnych zagadnień, przekazywanie abstrakcyjnych treści zakłócają tylko praktyczne działanie, wywołują dezorientację i rodzą ryzyko fałszywego zrozumienia, które może prowadzić do zbędnych zakłóceń życia społecznego. Ponadto, co jest szczególnie ważne dla Herdera, nauczanie filozofii psuje naturalny, żywy język, jakim ludzie posługują się na co dzień.

Szczególnie niebezpieczne jest nauczanie logiki i teorii moralności, które operują niezrozumiałymi dla przeciętnego człowieka pojęciami i regułami wnioskowania. Herder powtarza za Hume'em i Rousseau, że ostateczną instancją, która kieruje naszymi życiowymi decyzjami i postawami, są emocje, a nie intelektualne rozważania. Żywa moralność opiera się w istocie na dojrzałych, odpowiednio ukształtowanych uczuciach, które stanowią podstawę każdej cnoty.

Edukacji wymagają w pierwszym rzędzie filozofowie, a nie lud, który i tak radzi sobie bez ich pomocy. Właściwie ukształtowany filozof potrafi myśleć samodzielnie, rozpoznawać i krytykować ludzkie przesady, kierować się ugruntowaną w praktycznym życiu moralną wrażliwością i wreszcie uczyć niezależności i zaufania do rozumu. Jednak nie powinien nauczać tego za pomocą filozoficznego języka. Człowiek może skutecznie rozwinąć samoświadomość, krytyczne myślenie i poczucie przynależności do wspólnoty bez posługiwania się technicznym żargonem. Główny deficyt ówczesnego systemu kształcenia wynika, jego zdaniem, z abstrakcyjnego dualizmu rozumu i zmysłowości (a więc również emocji i afektów). Szkoła winna angażować całość psychofizyczną człowieka, a nie przekazywać mu jedynie abstrakcyjne treści. Zaniedbując zmysłowy wymiar człowieka, filozofowie negują w istocie własną naturę.

We wczesnym projekcie reformy filozofii Herder podkreśla, że jej celem ma być pogłębianie wiedzy o człowieczeństwie we wszystkich jego przejawach. Edukacja ludu stanie się natomiast domeną zreformowanego szkolnictwa, odpowiednio przygotowanych nauczycieli-kaznodziejów oraz sfery publicznej opartej na wolnej wymianie myśli, którą zapewni niezależna prasa, otwarte towarzystwa naukowe i kluby dyskusyjne. Rola zawodowych filozofów sprowadzałaby się do wyznaczania ogólnych dyrektyw pedagogicznych i edukowania samych wychowawców.

Herder nie nawołuje zatem do odrzucenia filozofii jako takiej. Wręcz przeciwnie, stanowi ona dla niego najwyższe osiągnięcie ludzkiego umysłu<sup>19</sup>. Jej czysto teoretyczna część powinna zachować swoją autonomię, nie rezygnując z pojęciowego języka. Nie wolno jej jednak zapominać, że jest tylko jednym z wielu obszarów wiedzy, dlatego dla swojego dobra nie może odchodzić od kooperacji z innymi naukami. Natomiast jej część praktyczna, która opiera się na regułach zdrowego rozsądku i przemawia językiem potocznym, musi stale dbać o utrzymywanie bezpośredniego kontaktu ze sferą życia codziennego<sup>20</sup>. Izolacja filozofii, szukającej schronienia w murach uczelni, nie tylko szkodzi jej samej, ale przede wszystkim pozbawia lud możliwości oświecenia i grozi powrotem do barbarzyństwa.

## Zmiana paradygmatu filozofii – zwrot ku antropologii

Krytyka współczesnej Herderowi filozofii zostaje uzupełniona przez niego pozytywnym, reformatorskim projektem antropologii. Na początku należy podkreślić, że interpretacja, jakoby zamierzał on znieść filozofię w antropologii, jest z gruntu fałszywa. Proponowany przez niego zwrot antropologiczny należy raczej odczytywać jako postulat zmiany w obrębie samej filozofii, jako próbę odzyskania jej aktualności i uzasadnienia jej funkcji społecznej. Przykładem postulowanej reorganizacji jest jego propozycja uzupełnienia logiki (będącej wówczas nauką o regułach poprawnego myślenia, a nie zmatematy-

---

<sup>19</sup> Johann G. Herder, „Jak filozofia może stać się bardziej powszechna i użyteczna dla dobra ludu?”, przeł. Rafał Michalski, *Studia z Historii Filozofii* 1 (13) (2022): 25.

<sup>20</sup> Tamże, 29.

zowaną metodą analizy formalnego języka) o pogłębione badania psychologiczne i tzw. *ars inveniendi* czy *Logik des Witzes*, której celem jest odkrywanie nowych prawidłości w oparciu o intuicyjne myślenie korzystające z różnych rejestrów ludzkiego poznania<sup>21</sup>.

Piętnaście lat przed Kantowskim „przewrotem kopernikańskim” Herder ogłasza kopernikańską przemianę „ptolemejskiej” filozofii w „kopernikańską” antropologię, która ma badać warunki możliwości poznania i działania w kulturowo i historycznie ukształtowanym świecie ludzkiego doświadczenia. Aby sprostać temu zadaniu, filozofowie muszą zstąpić z rozgwieżdżonego nieba spekulacji do ludzkich domów i skierować swoją uwagę na badanie możliwie najszerszego spektrum ekspresji człowieczeństwa. Zantropologizowana filozofia powinna zatem stać się swoistą mądrością świata (*Weltweisheit*) opartą na znajomości innych kultur, ich historii, systemów wartości, a wreszcie wiedzy pochodzącej z nauk empirycznych, psychologii, fizjologii i geografii. Punktem wyjścia jej dociekań jest konkretny człowiek z całym bagażem kształtujących go naturalnych, kulturowych i ekonomicznych uwarunkowań. Herder nie wierzy w możliwość odkrycia uniwersalnych, apriorycznych prawidłości rządzących rozwojem gatunku ludzkiego, czy to na planie biologicznym, czy historycznym. Ludzka natura jest plastyczna, podatna na wpływy. Dlatego odnowiona filozofia musi skupiać się nie tyle na wynikach swoich dociekań, ile na samej praktyce kształtowania (*Bildung*) człowieczeństwa. Za Kantem i Rousseau filozof powtarza, że w procesie formowania samoświadomego podmiotu najważniejsza jest nauka samodzielnego myślenia, bez której zanika wewnętrzna wolność, a człowiek popada w konformizm. Pasywna wiara w autorytety przeobraża się bowiem nieuchronnie w stan wewnętrznej tyranii. Właściwie wyedukowany filozof powinien dostarczyć jednostce odpowiednich, krytycznych narzędzi, które pozwolą jej wyrugować szkodliwe przesady i wydobyć się ze stanu intelektualnej apatii. Tylko w ten sposób może przyczynić się do rozwoju świadomego siebie, swoich praw i obowiązków obywatela, którego odpowiedzialność wykracza poza krąg partykularnych interesów, obejmując dobro publiczne.

---

<sup>21</sup> Tamże, 16.



Jak widać, zarysowany w skrócie przez Herdera program antropologiczny ma zasadniczo dydaktyczny cel. Połączenie intelektualnych dociekań z empiryczną wiedzą o przygodnych potrzebach i uwikłaniach konkretnego człowieka oraz całych ludów zintegrowanych wspólnym językiem i tradycją, a nie etnicznymi więzami krwi, wymaga mediującej siły zdrowego rozsądku. Ostatecznie to właśnie *sensus communis* i jego kryteria rozstrzygają kwestię zasadności uprawiania filozofii. Herder zastępuje więc absolutystyczne roszczenia do prawdy quasi-utyliarystyczną ideą użyteczności. Dlatego zarówno dla jego antropologii, jak i projektu reformy pedagogicznej szczególnie znaczenie ma zrozumienie faktu, że każdorazowy kierunek rozwoju jednostki, wyznawane przez nią idee szczęścia i moralności, poglądy na życie etc. stanowią w istocie splot przypadkowych uwarunkowań zależnych od żywołowego biegu historii oraz niesprecyzowanych dyspozycji naturalnych. Ponieważ nikt nie zna celu człowieka ani historii, pozostaje kierować się zdrowym rozsądkiem, który dostarcza ludziom wprawdzie tylko doraźnych, a jednak ważkich dla życia reguł. Zastąpienie prawdy absolutnej ideą użyteczności to ukłon filozofa w stronę pragmatycznej *doxa*, stąd jego zawołanie z końca drugiej części rozprawki: „Ty, filozofie, i ty, plebejuszu, zawrzyjcie wspólny sojusz, aby stać się użytecznymi”<sup>22</sup>.

Krytyka eskapistycznej, ptolemejskiej filozofii prowadzi młodego Herdera do uwydatnienia problematyki języka narodowego i tożsamości ludu. Człowiek postrzegający się jako kosmopolita, obywatel świata, traci naturalną, twórczą siłę płynącą z ojczyźnej mowy i nagromadzonych przez pokolenia doświadczeń jego przodków. Wyznawane przez niego uniwersalistyczne idee i zasady moralne odrywają się od emocjonalnego podłoża, stają się abstrakcyjne i trudne do przełożenia na konkretne działanie. Ideałem obywatela jest dla Herdera człowiek świadomy swojego zakorzenienia w konkretnej tradycji, środowisku i wspólnocie językowej, dlatego filozof postuluje, aby wprowadzić języki narodowe do systemu powszechnego nauczania, a tym samym znieść prymat łaciny i francuskiego w edukacji i kulturze poszczególnych krajów. Powszechne nauczanie wymaga włączenia do edukacji wszystkich ludzi, a zwłaszcza dopuszczenia do nauki uniwersyteckiej kobiet. „Istota

---

<sup>22</sup> Tamże, 27.

ludzka, która jedynie działa, nie zna innych kategorii niż mężczyzna i kobieta, a jeśli filozofowie potrafią kształtować dusze, dlaczego nie miałyby być między nimi mężczyzn-filozofów i kobiet-filozofów?”<sup>23</sup>.

Niedokończona rozprawka Herdera zawiera wiele idei i intuicji, które zostały rozwinięte w późniejszej twórczości. Już choćby z tego powodu ma dużą wartość dla zrozumienia sensu i ewolucji jego poglądów. Przekład tej wczesnej pracy być może ożywi również recepcję wciąż mało znanej w Polsce filozofii, której twórca przyczynił się jak mało kto do ukształtowania oświeceniowej tradycji i wpłynął na wielu znaczących myślicieli, poetów, pisarzy i całe nurty artystyczne XVIII i XIX wieku.

## Bibliografia

- Dobbeck Wilhelm. 1961. *Johann Gottfried Herders Jugendzeit in Mohrunen und Königsberg 1744–1764*. Würzburg: Holzner Verlag.
- Gause Fritz. 1968. *Geschichte der Stadt Königsberg in Preussen*, t. 2. Köln–Graz: Böhlau.
- Genna-Stalder Margret, Lars Lambrecht. 2015. *Die Patriotische Gesellschaft in Bern und Isaak Iselins Anteil an der europäischen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Herder Johann G. 1889. „An die Mitternacht”. W: *Herders sämtliche Werke*, t. 29, red. Bernard Suphan, 51–52. Berlin: Weidmannsche Verlag.
- Herder Johann G. 1985. „Versuch über Sein”. W: *Johann G. Herder, Werke*, t. 1: *Frühe Schriften 1764–1772*, red. Ulrich Gaier, 9–20. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Herder Johann G. 2022. „Jak filozofia może stać się bardziej powszechna i użyteczna dla dobra ludu?”, przeł. Rafał Michalski. *Studia z Historii Filozofii* 1 (13): 7–37.
- Im Hof Ulrich. 1994. „Mendelssohn und Iselin”. W: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, red. Michael Albrecht, Eva J. Engel, Norbert Hinske, 61–92. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant Immanuel. 1995. „Co to jest Oświecenie?”, przeł. Adam Landman. W: *Immanuel Kant, Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. Mirosław Żelazny i in., 45–49. Toruń: Comer.

---

<sup>23</sup> Tamże, 28.

- Kant Immanuel. 2003. *Spór fakultetów*, przeł. Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Kant Immanuel. 2004. *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. Mirosław Żelazny. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Westlinning Margot. 1995. „Der junge Herder in Königsberg”. W: *Königsberg und Riga*, red. Heinz Ischreyt, 69–85. Tübingen: Niemeyer.