

Artykuły i studia

Piotr Szymaniec

Pojęcie narodu w filozofii dziejów Johanna Gottfrieda Herdera

Niemieckie Oświecenie – *Aufklärung* – w jego najpełniejszej formie wyznacza filozofia Christiana Wolffa (1679–1754), postulująca poddanie osądowi rozumu wszystkich dziedzin działalności umysłowej. Wywodzi się ona z monadologii Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716), przez co bywa czasem – niezbyt może słusznie – nazywana systemem Leibniza–Wolffa, a zatem jest ona głęboko osadzona w myśli XVII-wiecznej. Uczniowie Wolffa zajęli katedry filozofii na niemal wszystkich uniwersytetach niemieckiego obszaru kulturowego, co przyczyniło się do niezwyklej popularyzacji jego systemu filozoficznego. Do jego popularności przyczynił się także wzrost znaczenia wykształconej warstwy średniej, przede wszystkim niemieckiego mieszczaństwa, ponieważ dawał filozoficzny oręż w walce o prawa polityczne odpowiadające jej aspiracjom. Skoro bowiem rozum, który jest uniwersalny, powinien rozsądzać, co jest dobre, a co nie, to nie mają o tym decydować osobiste poglądy któregoś z monarchów Rzeszy, a arystokracja nie powinna być warstwą najbardziej uprzywilejowaną politycznie, gdyż samo pochodzenie nie czyni rozumnym. Jednakże Wolffowski racjonalizm od początku wzbudzał krytykę – najpierw ze strony luterzańskich duchownych, będących zwolennikami pietyzmu (czyli nurtu stawiającego sobie za cel szerzenie uczuć religijnych i pobożności)¹, potem zaś głównymi jego krytykami byli młodzi twórcy z nurtu Sturm und Drang (*burza i napór* – nazwa od tytułu sztuki F.M. Klingera z 1776 r.), którego głównym teoretykiem stał się Johann Gottfried Herder (1744–1803). Jego krytyka racjonalizmu *Aufklärung* jednak – jak sądzę – mieści się dobrze w ramach Oświecenia.

Pochodzący z Mrągowa Herder po studiach w Królewcu został luterzańskim duchownym, a dzięki poparciu Goethego otrzymał w roku 1776 posadę superintendenta, czyli najważniejszego duchownego przy

¹ F. Copleston, *Historia filozofii. Tom 6. Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 2005, s. 111.

dworze w Weimerze². Dorobek Herdera jest olbrzymi i obejmuje prace o literaturze, wychowaniu, kazania, rozprawy z teologii, filozofii (w tym teorii poznania)³ i historiozofii, a także poezję, w których to dziełach poruszone zostały wszystkie ważne problemy epoki. Dość powiedzieć, że wydane w latach 1877–1913 *Dzieła zebrane* liczą 33 tomy⁴. Nowe, etniczne ujęcie narodu, które będzie przedmiotem niniejszych rozważań, sformułował Herder w pracach historiozoficznych – w *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (*Jeszcze jedna filozofia dziejów kształtowania ludzkości*, 1774), *Listach o krzewieniu człowieczeństwa* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793–1797), a przede wszystkim w *Myślach o filozofii dziejów* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791), które miały być systemem przemyśleń Herdera. Ponadto do tego rozumienia narodu Herder nawiązywał w całym szeregu rozpraw i artykułów krytycznoliterackich, w których współtworzył nowy, preromantyczny czy wczesnoromantyczny,

² O wczesnych latach Herdera por. E. Adler, *Lata młodości J.G. Herdera w Mrągowie*, Rocznik Olsztyński, tom V, Olsztyn 1963, s. 73–87.

³ W twórczości ściśle filozoficznej Herder był eklektykiem. Inspirowały go dzieła Arystotelesa (ale także Platona), Spinozy, Leibniza, Wolffa, Kanta z okresu przedkrytycznego, George’a Berkeleya, Hume’a, Baumgartena, Étienne’a de Condillac, Rousseau, jak również Lessinga (listę myślicieli, do których nawiązywał, można by znacznie wydłużyć). Próbuje się tej szczególnej mieszance, którą Herder stworzył, nadawać różne etykiety, np. „sensualistyczny idealizm” czy „witalistyczny materializm”, które jednak nie oddają w pełni jej charakteru. Jak zauważa Zbigniew Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 193, Herder zamierzał dokonać swoistej wyższej syntezy osiągnięć poprzedników. To, co zrobił, w jakiej mierze syntezą było, choć odznaczało się eklektyzmem. Mieści się ona wszakże „w szerokim i wewnętrznie zróżnicowanym nurcie ówczesnego naturalizmu”.

⁴ *Herders Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernard Suphan, Bd. 1–33, Berlin 1877–1913. Wcześniej kilkakrotnie ukazywały się edycje dzieł zebranych Herdera, lecz są one w stosunku do wydania z lat 1877–1913 niepełne. Por. *J.G. v. Herders Sämtliche Werke*, Carlsruhe 1820–1822 (*Zur Philosophie und Geschichte*, Tl. 1–16; *Zur schoenen Literatur und Kunst*, Tl. 1–16); *Johann Gottfried von Herders sämtliche Werke*, Stuttgart 1827–1830 (*Zur Religion und Theologie*, Tl. 1–18; *Zur Philosophie und Geschichte*, Tl. 1–22; *Zur schoenen Literatur und Kunst*, Bd. 1–20); *Herders Werke. Nach den besten Quellen rev. Ausg. Hrsg. u. mit Anmerkungen begleitet von Heinrich Düntzer*, Berlin 1869–1879, Tl. 1–24.

wzorzec estetyczny.

W wizji historiozoficznej, przedstawionej przede wszystkim w *Myślach o filozofii dziejów* i *Listach o krzewienie człowieczeństwa*⁵, celem, który ma być osiągnięty przez człowieka jako gatunek, a zarazem celem, do którego mają zmierzać dzieje, jest *człowieczeństwo* (*Humanität*, a także: *Menschheit*)⁶. Jest to coś, co jest w ludziach ukryte i podobnie jak rozum czy świadomość musi zostać rozwinięte. To jest pewien ideał, którego osiągnięcie jest w zasięgu człowieka. Herder określa to tak:

⁵ We wcześniejszych pracach – przede wszystkim w *Jeszcze jednej filozofii dziejów kształtowania ludzkości* – Herder podkreślał indywidualność każdego narodu i był zwolennikiem relatywizmu historycznego, uznawał bowiem, że dokonania narodu oceniać można tylko przez pryzmat warunków epoki, w której przyszło mu funkcjonować. Nie tylko narody są od siebie odmienne, ale także ten sam naród w różnych momentach swego historycznego rozwoju może charakteryzować się innymi cechami dominującymi. Każdy naród rozwija sobie właściwe wartości, a także przechodzi przez kilka etapów rozwoju – od narodzin, przez dojrzałość aż po okres schyłkowy. Trudno jest zatem, twierdził wówczas Herder, znaleźć jedną ideę przewodnią, która by uporządkowała historię powszechną – por. J.G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości. Fragmenty*, przekład: T. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od okresu oświecenia do okresu restauracji*, wybór i opracowanie: T. Namowicz, Poznań 2001, s. 241–267. Jednocześnie Herder przestrzegał przed skrajnym sceptycyzmem poznawczym spod znaku Davida Hume’a i za zadanie ludzkości, które dostrzec można, analizując dzieje, uznawał uszlachetnienie natury człowieka, a do realizacji tego zadania może się przyczynić religia – por. *idem*, *Kazanie pożegnalne w Rydze [Amschiedspredigt in Riga, 1769]*. *Jeszcze jedna filozofia dziejów – fragment*, przekład: E. Namowicz, [w:] *Wybrane teksty z filozofii. Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wybór i wstęp: T. Namowicz, K. Sauerland i M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 294–302. O historyzmie Herdera zob. E. Adler, *Z problematyki badań nad J.G. Herderem*, *Studia Filozoficzne*, nr 3 (12), 1959, s. 97–106.

⁶ Podobnie cel dziejów widział Immanuel Kant (1724–1804). Ma nim być człowieczeństwo – stan, w którym nastąpi pełen rozwój naturalnych predyspozycji człowieka, odnoszących się do „użytku czynionego z rozumu”. Jednakże w Kantowskiej filozofii krytycznej wszelkie rozważania o charakterze historiozoficznym mają status jedynie swego rodzaju wiedzy „pozornej” – „hipotez regulatywnych”, które są formułowane przez rozum praktyczny po to, by człowiek mógł ogarnąć całość tego świata, w którym przyszło mu działać, oraz uznać swe istnienie za sensowne. Między filozofią

„celem, do jakiego zmierza nasze terażniejsze istnienie, jest kształtowanie człowieczeństwa, do którego wytworzenia mają służyć, a nawet prowadzić, wszystkie niskie ziemskie potrzeby. Nasza zdolność do posiadania rozumu ma się ukształtować w rozum, nasze bardziej subtelne zmysły w sztukę, nasze popędy w rzetelną wolność i piękność, siły, które nami kierują, w miłość do ludzi”. Obecny etap rozwoju ludzkości jest więc „etapem przygotowawczym, pączkiem przyszłego kwiatu”⁷. Cel, który filozof stawia przed ludźmi, jest z gruntu oświeceniowy (przypomina nieco teorię Gottholda Ephraima Lessinga⁸). Człowieczeństwo – można by powiedzieć – to potencja, która *musi* się zaktualizować. Można zapytać, dlaczego to musi nastąpić, skoro człowiek, jako wolny, może upadać bardzo nisko. Otóż w dziejach zło (siła niszcząca) może zapanować jedynie chwilowo, gdyż w końcu zniszczy („pochłonie”) samo siebie. Zło nawet służy w pewien sposób osiągnięciu człowieczeństwa⁹. Do *Humanität* wszakże ludzkość musi być wychowywana, wszelkie jej, nieuniknione zresztą, błędy i upadki służą temu procesowi¹⁰. Do ostatecznego celu nie wiedzie droga prosta, jak by

dziejów Kanta i Hedera jest wszak istotna różnica – ten pierwszy filozof bowiem domaga się oglądu historii z perspektywy „kosmopolitycznej” (ponieważ czysty rozum praktyczny jest niezależny od różnic kulturowych), z czym związane jest odrzucenie etnicznego rozumienia pojęcia narodu. Por. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przekład: M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 31–43.

⁷ J.G. Herder, *Mysli z filozofii dziejów*, przekład: J. Gałęcki, PWN, b.m.w. 1962, t. I, s. 216–217.

⁸ Lessing (1729–1781) w powstałej w latach 1777–1780 *Die Erziehung des Menschengeschlechts (Edukacja rodzaju ludzkiego)* przedstawił historię jako całkowity proces edukacji ludzkości ku idealnej granicy doskonałości. Proces ten ma przebiegać w trzech epokach, z których pierwsza, opisana w Starym Testamencie, była okresem dzieciństwa rodzaju ludzkiego, a trzecia, najdoskonalsza, która nadejdzie, będzie wiekiem męskim ludzkości. Człowiek będzie wówczas czynił dobro w imię samego dobra, a nie dla ziemskiej lub niebieskiej nagrody. W dziele Lessinga da się zauważyć wpływ millenarystów i Joachima z Fiore (ok. 1135–1202). Por. F. Copleston, *op. cit.*, s. 115–118; T. Mautner *et al.*, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, wyd. Penguin Books 2005, s. 347.

⁹ Widać tu wpływ *Teodycei* Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

¹⁰ Wychowanie i edukacja to temat bardzo wielu prac Herdera, można by powiedzieć – jego *idée fixe*. Jednym z jego obowiązków na dworze

chcieli oświeceniowi optymiści – zwolennicy teorii kumulatywnego postępu¹¹, lecz kręta i wyboista. Prowadzi ona jednak do celu. Można zatem zauważyć, że Herder nie wyrzeka się całkowicie idei postępu, lecz jedynie ją przetwarza. Sam też przyznaje, że koncepcja człowieczeństwa ma genezę religijną i jest przetworzeniem idei Królestwa Niebieskiego, „królestwo kształtujących się dyspozycji ludzkich” jest bowiem „właściwym Państwem Boga na ziemi, w którym wszyscy ludzie są obywatelami”, mimo że prezentują bardzo zróżnicowane stopnie wychowania¹².

Człowieczeństwo nie jest celem, który ma usprawiedliwiać wszystkie niegodziwości i wypaczenia w imię przyszłej, bardzo odległej, szczęśliwości rodu ludzkiego. Herder twierdzi bowiem, że „Najwyższa Mądrość” – Bóg – w ten sposób z ludźmi nie igra, a zatem to, „czym każdy człowiek jest i czym być może, musi być celem rodu ludzkiego”¹³. Każda jednostka i każda społeczność dąży do wykorzystania swoich zdolności i do szczęścia, czyli do *człowieczeństwa*, zgodnie z tym, jak te wartości pojmuje i jak to możliwe w danych okolicznościach. O to

weimarskim był nadzór nad szkołami parafialnymi, w związku z tym opracował i wcielał w życie projekt poprawy jakości kształcenia w nich. W ciągu całej swej aktywności sformułował zresztą kilka bardzo konkretnych pomysłów mających na celu podniesienie wykształcenia wszystkich warstw społeczeństwa niemieckiego. W akcentowaniu roli edukacji Herder szedł śladem J.J. Rousseau, lecz postulował wychowanie *w kulturze*, a nie – jak autor *Emila* – poza nią (u Herdera nie ma przeciwieństwa *natura–kultura*, wszystko wszak stanowi jedność). Por. na ten temat: J. Mace Andress, *Herder as an Educator*, New York 1916, zwłaszcza s. 119–140 (rozdział *Humanity, the Goal of Education*) oraz s. 290–292; W. Hinrichs, *Do realiów! Nowoczesne boje o „wyższe stanowisko”*, [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Warszawa 2004, s. 167–215.

¹¹ Por. na temat oświeceniowej teorii postępu: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekład: J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 88–99. Najbardziej znanym z twórców tej teorii był markiz de Condorcet (1743–1794); zob. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekład: E. Hartleb, PWN, b.m.w. 1957.

¹² H. Jakuszko, *Religijne tło idei człowieczeństwa (Humanitätsidee) w filozofii Johanna Gottfrieda Herdera*, [w:] *Rozum i świat...*, s. 237.

¹³ J.G. Herder, *Mysli...*, t. I, s. 390.

chodziło Herderowi, gdy pisał, że każdy naród niesie swe własne szczęście, i to jest punktem wyjścia jego historyzmu. Nie oznacza on w żadnym razie relatywizacji wartości; zło zdaniem tego autora pozostanie złem, nawet jeśli przedstawi się je jako dobro. Jednakże Herder podziela *stricte* oświeceniową wiarę w człowieka, w jego dobroć, i uznaje, że istnieją wartości wspólne całej ludzkości (a poza tym uznaje cały świat, a więc również ludzkość, zgodnie ze stanowiskiem Benedykta Spinozy, za „jedność w różnorodności”): „Czytajcie nie upiększone wypowiedzi tych, których nazywamy dzikimi; czyż można nie dostrzec w nich zdrowego rozsądku i naturalnego poczucia sprawiedliwości? Forma człowieczeństwa ukształtowała się i w tym stanie (aczkolwiek szorstką dłonią i dla niewielu celów) w takim zakresie, z jakim to było możliwe, a mianowicie w kierunku spokojnego zadowolenia i spokojnego rozstania się z życiem doczesnym po okresie długotrwałego zdrowia”. W innym miejscu zaś z całą stanowczością podkreśla: „Ludożerca w Nowej Zelandii i Fénelon, najpodlejszy Peszerej i Newton są stworzeniami należącymi do jednego i tego samego rodzaju”¹⁴. Herder idzie dalej i krytykuje „europocentryczne” widzenie ludów pozaeuropejskich jako prymitywne czy dzikie. Potępia w związku z tym ekspansję kolonialną państw europejskich, która prowadziła do zniszczenia kultur miejscowych. Narody bowiem zostały stworzone po to, aby żyły obok siebie, a nie w tym celu, żeby jeden dominował nad drugim¹⁵.

Pojęcie *człowieczeństwa* ma jeszcze jedno znaczenie – etyczne. Otóż Herder uznaje je za rodzaj obowiązku moralnego. „Człowiek nigdy nie jest cały, jego egzystencja jest stawaniem się”, lecz nosi w sobie, ciemny jeszcze, obraz tego, „czym może i powinien być”, a na obraz ów składają się jego zdolności i talenty. Obowiązkiem jednostki jest rozjaśnienie, *wykształcenie* wszystkich rysów tego obrazu–formy, przełożenie formy na materię, jaką jest ona sama; wykorzystanie jak najlepiej swoich możliwości. Jednostka ma obowiązek *wykształcenia* w sobie *człowieczeństwa*, lecz obowiązek ten nie ma nic wspólnego z przymusem, gdyż jego „jarzmo jest słodkie a brzemień lekkie, jeśli przywyknąć do tego”. *Człowieczeństwo* jest *koniecznością* człowieka, lecz *koniecznością*, która przyniesie mu prawdziwą szczęśliwość¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, t. I, s. 353, 167.

¹⁵ *Idem*, *Listy wzywające do krzewienia człowieczeństwa. Zbiór X, list 115*, przekład: E. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo...*, s. 308–311.

¹⁶ H. Jakuszko, *op. cit.*, s. 233; wykorzystane przez autorkę cytaty pochodzą z:

Według R. Wisberta człowieczeństwo w koncepcji Herdera jest „wątkiem przewodnim w wyjaśnianiu świata i działań w obrębie historii. (...) Nie jest ono niczym innym, jak tylko wykładnią ludzkości, jakiej sama ona dokonuje w otwartej perspektywie dziejów i która objawia się w coraz to nowych (...) postaciach. Każda epoka jest w stanie wzbogacić tę paletę wzorców”¹⁷. Ramowe warunki realizacji *Humanität* tworzy Bóg– natura („Najwyższe Dobro”). Ona też wyznacza sam ostateczny cel historii i człowieka, zgodna z dobrą w istocie naturą człowieka, będącą odbiciem natury jako takiej i jej częścią, dlatego też Herder może stwierdzić, że dzieje to „pochód Boga poprzez narody”¹⁸.

Podmiotem historii jest zawsze jednostka, ale jednostka w ramach wspólnoty, albowiem zdaniem myśliciela z Morağa człowiek jest *zawsze* istotą społeczną. Nie może on działać poza społecznością, przez całe swoje istnienie – od narodzin po śmierć – jest członkiem jakiejś wspólnoty – rodziny, plemienia, społeczeństwa, narodu. W niej podlega nieustannemu *wychowaniu*: „Cała struktura człowieczeństwa w człowieku, dzięki duchowym narodzinom, dzięki wychowaniu pozostaje w związku z rodzicami, nauczycielami, przyjaciółmi, ze wszystkimi okolicznościami własnego życia, a więc i z jego narodem i przodkami, a nawet z całym rodem ludzkim, łączącym się jakimkolwiek ogniwem z jedną z jego sił duchowych”¹⁹. Społeczeństwo przypomina organizm w procesie ciągłego rozwoju, składa się ono z poszczególnych osób, lecz nie da się do nich sprowadzić, jak żywy organizm nie jest tylko sumą składających się nań elementów. Jednakże pojedynczy człowiek ma wartość nie ze względu na wspólnotę, do której przynależy, ale ze względu na niego samego, ma bowiem niepowtarzalne zdolności²⁰. W interesie społeczności jest, aby te indywidualne talenty rozwijał, osiągając przez to maksymalny stopień *człowieczeństwa*, na jaki może się

J.G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Bd. XXI, s. 153–154; *idem, Gott. Einige Gespräche*, Bd. XVI, s. 535.

¹⁷ R. Wisbert, *Historia i edukacja w koncepcjach Johanna Gottfrieda Herdera*, [w:] *Rozum i świat...*, s. 153–154.

¹⁸ G. Merlio, *Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu*, [w:] *Rozum i świat...*, s. 304.

¹⁹ J.G. Herder, *Myśli...*, t. I, s. 386.

²⁰ Tak: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002, s. 126.

wzniesić²¹. Nie można więc Herdera uznać za antyindywidualistę (w jego pismach o literaturze wielką rolę odgrywa pojęcie autora–geniusza, odrzucającego w swej twórczości sztywne klasyczne kanony; jednakże – jak zauważa Tomasz Namowicz: „Geniusza tworzy umiejętność wczucia się w ducha epoki i narodu, a nie anarchia w zakresie kanonów estetycznych i zasad etycznych”²²).

Najważniejsza wspólnota to *narod* (*Volk*, czasem *Nation*)²³. On bowiem jest czynnikiem historiotwórczym. Na jego istotę – *duszę* (Herder używa też niekiedy pojęcia *duch narodu* – *Volkgeist* lub *Nationalgeist*) – składają się język i kultura²⁴. Dla człowieka – jak Herder stwierdza we wczesnej, lecz bardzo istotnej *Rozprawie o pochodzeniu języka* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1771), nagrodzonej przez Berlińską Akademię Nauk – myśl dostępna jest już jako wyrażona w języku. Myśl zawsze jest w *jakimś* języku, nawet gdy nie jest wypowiedziana. Język niewypowiadany – język duszy – został stworzony przez ludzi przed językiem mówionym. Ten ostatni zaś jest przekazywany przez rodziców dzieciom – z pokolenia na pokolenie. Język wyznacza sposób, w jaki się myśli. Zatem naród – posiadający jeden język – jest wspólnotą ludzi myślących w ten sam sposób²⁵.

²¹ Herder podkreśla znaczenie wolności, która według filozofa jest najwyższym prawem człowieka – F.H. Adler, *Herder and Klopstock*, University of Illinois, 1914, s. 145–146. Szczęście jednostki zaś ma znaczenie większe niż „cele ostateczne” społeczności – E. Adler, *Herder i Oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 216.

²² T. Namowicz, *Wstęp*, [w:] J.G. Herder, *Wybór pism*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. L.

²³ Herder czasem twierdzi, że droga od ludu (*Volk*) do narodu (*Nation*) stanowi naturalny proces rozwoju od okresu dzieciństwa do stadium dojrzałości; por. A. Wolff-Powęska, *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988, s. 220. Rozróżnienie między *Volk* a *Nation* miało wielkie znaczenie w późniejszych, XIX-wiecznych niemieckich doktrynach politycznych.

²⁴ R. Wisbert, *op. cit.*, s. 162.

²⁵ J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przekład: B. Płaczkowska, [w:] *Idem, Wybór pism*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 59–175. Autor stawia tam tezę, iż powodem różnic „takich bliskich małych narodów w języku, sposobie myślenia i życia jest wzajemna nienawiść rodów i narodów” (*ibidem*, s. 160). I tłumaczy, że gdy dwa bliskie sobie plemiona toczyły spór, zaczęły się nienawidzić. „Wkrótce więc trafne okazało się powiedzenie: kto nie jest z nami i z nas, ten jest niżej od nas! W tym sensie

Wedle Herdera kultura, drugi składnik *duszy narodu*, jest to „tradycja wychowania człowieka w kierunku jakiegokolwiek postaci szczęśliwości ludzkiej i ludzkiego trybu życia”. Wszystkie ludy są – każdy na swój sposób – kulturalne, ale różni je stopień rozwoju kultury. O kulturze narodu decyduje przekazywana z pokolenia na pokolenia tradycja: „Jeżeli człowiek żyje między ludźmi, nie może uciec przed tą kształującą czy zniekształcającą kulturą: tradycja narzuca mu się, formując jego umysł, kształtując jego członki”²⁶. Nieodłącznym elementem kultury jest religia. Herder podkreśla jej rolę w życiu narodu. Sam jednak od początku swej działalności był zwolennikiem tolerancji religijnej (jak i wolności słowa) i stwierdzał, że prześladowanie ludzi o odmiennych przekonaniach religijnych jest oburzające i nienaturalne, a stosunek jednostki do Boga nie powinien obchodzić nikogo poza nią samą i Bogiem²⁷

Herder jest pionierem w postrzeganiu narodu jako wspólnoty etnicznej, ukształtowanej w procesie historycznym. To widzenie jest odmienne od francuskiego, ukształtowanego w dobie Wielkiej Rewolucji, gdzie zakłada się, że naród jest kategorią polityczną, która powstała na mocy umowy jednostek, a do której przynależność jest dobrowolna²⁸. Ujęcie etniczne narodu uznano za twór „romantyczno-niemiecki”, czy ogólnie – środkowo- i wschodnioeuropejski, i w drugiej połowie XX wieku oskarżono o to, że było podglebieniem, na którym w końcu XIX

słowo barbarzyńca było hasłem pogardy: obcy i jednocześnie mniej szlachetny, który nie dorównuje nam pod względem mądrości lub męstwa lub w tym, co stanowi punkt honoru epoki. (...) W grę wchodzi honor, to budzi dumę i odwagę całego plemienia! Z obu stron bohaterowie i patrioci! A ponieważ każdego poruszył motyw wojny i każdy mógł go zrozumieć i odczuć, nienawiść narodowa została utrwalona w odwiecznych, beznadziejnych wojnach. (...) Bezpośrednio nastąpiła sprawa trzecia: całkowity podział i odosobnienie. Któż chciał mieć coś wspólnego z takim wrogiem, pogardzanym barbarzyńcą? Ani obyczajów rodzinnych, ani pamięci o wspólnym pochodzeniu, a najmniej o języku, gdyż język jest właściwie hasłem rodu, więzami rodziny, narzędziem nauki, pieśnią o bohaterach, o czynach ojców i ich głosem zza grobu ” (*ibidem*, s. 161–162). Jak stąd wynika, Herder zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie niesie – by użyć późniejszego określenia – nacjonalizm wykluczający.

²⁶ *Idem*, *Myśli...*, t. I, s. 388.

²⁷ E. Adler, *Lata młodości...*, s. 82.

²⁸ G. Merlio, *op. cit.*, s. 308.

wieku wyrósł ekspansywny nacjonalizm. Niektórzy przypisują Herderowi, niesłusznie, nawet autorstwo terminu i pojęcia „nacjonalizm”²⁹. Sądzę jednak, że dla Herdera *naród* nie jest kategorią ekskluzywną. Jest to szeroko pojęta wspólnota ludzi mówiących tym samym bądź zbliżonym językiem. To umożliwia traktowanie wszystkich Niemców, mieszkających w różnych państwach i posługujących się różnymi dialektami, niezależnie od przynależności stanowej³⁰, za jeden naród, do którego należeć może zarówno sam Herder, jak i Moses

²⁹ Tak twierdzą Joyce Appleby, Lynn Hunt i Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań b.d.w., s. 72. W *Jeszcze jednej filozofii dziejów kształtowania ludzkości* znajduje się jeden fragment, w którym Herder używa terminu „nacjonalizm”: „Grek przyswoił sobie tylko tyle od Egipcjanina, a Rzymianin od Greka znowu tylko tyle, ile i co dla siebie potrzebował. Gdy się nasycił, odrzucił całą resztę od siebie i nie interesował się tym więcej! I w sytuacji kształtowania się narodowych skłonności ku własnej szczęśliwości narodowej różnica między jednym narodem a drugim posuwa się zbyt daleko; patrz, jak Egipcjanin nienawidzi! pasterza, tego włóczęgi, jak pogardza! lekkomyślnym Grekiem! I tak odbywa się w przypadku każdego dwóch narodów, których skłonności i kręgi szczęśliwości kolidują ze sobą. Zwykło się to zwać uprzedzeniem, prymitywnością, ograniczonym nacjonalizmem! Uprzedzenie jest rzeczą dobrą w określonym czasie, ponieważ uszczęśliwia [(...) man nennt Vorurtheil! Pöbelei! eingeschränften Nationalism! Das Vorurtheil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich]” – G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości. Fragmenty*, [w:] *Państwo a społeczeństwo...*, s. 249; *idem, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, [w:] *Herders sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. V, Berlin 1891, s. 510. Nie ma w przytoczonych słowach nic o szczególnym znaczeniu przynależności do narodu czy też nadrzędności interesu narodu nad interesem jednostek – czyli tych elementów, które zwykle z pojęciem nacjonalizmu się wiąże. Herder zauważa wszakże, iż narody często zamykają się przed obcymi, zwłaszcza takimi, których zwyczaję bardzo odbiegają od własnych. Takie zamknięcie pozwala nie konfrontować drogi rozwoju obranej przez dany naród z drogami innych narodów, a to w jakiejś mierze przyczynia się do poczucia szczęśliwości narodu, do wiary w to, że droga ta jest najlepsza. Filozof więc dostrzega, że pozytywna ocena wartości przyjmowanych przez własny naród wiąże się czasem z niechęcią czy pogardą w stosunku do przedstawicieli narodów, które rozwijają odmienne wartości. Jednakże nie można uznać Herdera za ograniczonego nacjonalistę. Myśliciel ten nigdzie nie stwierdził, aby Niemcy mieli wyższą pozycję od innych z

Mendelssohn³¹. *Naród* zatem ma być kategorią jednoczącą rozbite społeczeństwo. Więcej nawet – czasem Herder uważa za jeden naród (lub czy też wspólnotę etniczną) wszystkich Słowian, mimo wyraźnych odmienności etnicznych i zamieszkiwania w wielu państwach, a zatem Herderowskie pojęcie narodu ma też taki wariant, w którym ma ono szersze znaczenie, niż zazwyczaj przypisuje mu się obecnie. Poza tym autor ten podkreśla to, co narodom jest wspólne, a nie to, co je różni, a tą wspólną cechą jest „jednolity ludzki rozum”. Píše też o „dziejach *ducha ludzkiego*”, a także „wzajemnej miłości narodów” i „prawie między-narodowym”, do których zmierza historia kontynentu europejskiego³². Niektórzy komentatorzy inaczej opisują Herderowskie ujęcie narodu. Isaiah Berlin twierdzi, że to Herder wyniósł kulturową samoświadomość

powodu swojej narodowości. Stworzona przez niego idea narodu, dzięki koncepcji człowieczeństwa, uzyskuje bowiem szeroką, ogólnoludzką perspektywę. Herder wielokrotnie przestrzegał przed wąsko rozumianą, fanatyczną miłością do swego narodu i nakazywał poszanowanie nawet tych ludów, które Europejczycy uznawali za prymitywne. Por. J. Mace Andress, *op. cit.*, s. 290–297; A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 220.

³⁰ W wielu państewkach wchodzących w skład Rzeszy Niemieckiej występowały jeszcze wówczas relikty epoki feudalnej, które Herder zawsze potępiał. Opisował despotyzm niektórych książąt uciskających społeczeństwo. Wskazywał, iż ucisk ten i nierozwiązane problemy społeczne mogą doprowadzić nawet do rewolucji. Wybuch rewolucji francuskiej przywitał Herder ze sporym entuzjazmem, który stopniowo osłabł pod wpływem informacji o wzmagającym się terrorze jakobińskim. Aby więc zapobiec rewolucyjnym wystąpieniom, postulował Herder szereg reform – koncentrujących się na wprowadzaniu powszechnego nauczania, kształcenia ludu oraz znoszeniu barier feudalnych utrudniających ludziom z niższych warstw zmianę swojego położenia (np. dostęp do urzędów) – mających na celu ewolucyjne rozwiązanie problemów społecznych; por. A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 144, 234, 249. Uważał bowiem Herder, że główna rolę w państwie i społeczeństwie powinien odgrywać „stan średni”. Ponadto Herder wskazywał na to, że feudalne regulacje dotyczące gospodarki – takie jak przepisy cechowe – stanowią hamulec dla działalności jednostek; por. J.G. Herder, *Mysli...*, t. II, s. 452.

³¹ Por. *idem*, *Listy wzywające do krzewienia człowieczeństwa. Zbiór I, list 6*, przekład: E. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo...*, s. 301–304. Trzeba tutaj podkreślić znaczenie, jakie Herder przywiązywał do tolerancji religijnej.

³² W. Hinrichs, *op. cit.*, s. 178.

narodów do rangi ogólnej zasady³³. Samoświadomość nie jest dla Herdera jednak – jak mi się zdaje – cechą konstytutywną pojęcia narodu. *Dusza narodu* jest w nim nawet wówczas, gdy jest nieuświadomiona, ale wystarczy – jak twierdzi autor *Myśli o filozofii dziejów* w swych pracach o literaturze – zbadać obyczaje, zwyczaje i pieśni *ludu*, by ją odnaleźć.

Tym, co Herdera zajmuje, są bardziej dzieje kultur, *dusz narodów*, niż dzieje państw. Filozof posługuje się dwiema metaforami dla oddania istoty tych dziejów. Można sobie wyobrazić rozwój rodu ludzkiego jako drzewo (takie wyobrażenie bardzo dobrze pokazuje przy tym Herderowski organicyzm)³⁴. Wszystkie kultury wyrastają z jednego pnia. Są one niczym konary, które pną się w górę, a gdy osiągną maksymalny rozmiar, muszą uschnąć. Zanim jednak uschną, przekazują swoje siły vitalne nowym, wyrastającym z nich gałęziom, które będą się pięć ku słońcu, jak najwyżej zdołają. Ten ciągły wzrost sprawia, że czubek drzewa znajduje się coraz wyżej. Można również posłużyć się obrazem łańcucha. Taki obraz pozwala, jak twierdzi Herder, ujrzeć ciągłość w historii, która na pierwszy rzut oka zdaje się chaotycznym zbiorem przypadków³⁵. Kultura pojedynczego narodu przeżywa swój własny, przebiegający kolistą drogą, cykl powstania, rozwoju, rozkwitu, schyłku i upadku, stając się czymś na podobieństwo ogniwa łańcucha. Jednak jej wartości i dziedzictwo nie upadają razem z nią. Są bowiem przekazywane dalszym ogniwom tegoż łańcucha. Każda z kultur odziedziczyła coś po poprzednich i każda też pozostawi coś następnym. Herder używa tutaj takich pojęć, jak transmisja (*Fortleitung*), przekształcenie, przejście (*Übergang*), dług czy wreszcie wymieszanie (*Mischung*)³⁶. Żadna kultura nie jest zamknięta na (korzystne albo niekorzystne) wpływy obce, nie istnieje w oderwaniu od innych kultur, od których coś przejmuje bądź też którymś coś przekazuje.

Trzeba podkreślić przy tym, że to nie państwa są podmiotem historii, lecz narody. O ile bowiem naród jest „organizmem naturalnym”,

³³ I. Berlin, *Upadek idei utopijnych na Zachodzie*, [w:] *idem, Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przekład: M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004 s. 33.

³⁴ Herder posługuje się tą metaforą w *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* oraz w rozprawie *O wpływie rządów na nauki i nauk na rządy (Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung, 1780)*.

³⁵ J.G. Herder, *Myśli...*, t. I, s. 393.

³⁶ G. Merlio, *op. cit.*, s. 304.

o tyle państwo jest „jednostką sztuczną”³⁷. Państwa po okresie rozwoju upadają, narody zaś – nawet upadające – trwają dłużej niż państwa. Herder krytykował współczesne państwa, twierdząc, że niekorzystnie wpływają na rozwój charakteru narodowego i indywidualność ludzi. Przeciwstawiał się przy tym idei, że państwo może być zbudowane na sile czy przemocy (powinno bowiem być „państwem humanitarnym”). Państwo umożliwia co prawda rozwijanie rzemiosła, handlu i sztuk, ale zabiera więcej, niż daje w zamian³⁸. Szczególnie zaś negatywnie wypowiadał się o pruskich – „kaprałskich”, jak je określał – metodach rządzenia³⁹ (w późnej twórczości złagodził jednak nieco swoją opinię na temat Prus⁴⁰). Filozof z Morąga jednak nie odrzucał całkowicie instytucji państwa. Uznawał, iż naród potrzebuje państwa, i na odwrót⁴¹. Podstawą państwa ma być wszakże naród: „najnaturalniejszym (...) państwem jest

³⁷ Jednakże Herder, zwolennik organicystycznej wizji dziejów, nie mógł w pełni zaakceptować rozpowszechnionych w XVIII stuleciu teorii, które genezy państwa upatrywały w umowie społecznej. Wskazywał, że początki państwa mogą być dwojakie. W początkach cywilizacji – w czasach wspólnot myśliwskich, zbierackich czy pasterskich – można powiedzieć, że instytucja państwa powstała w drodze umowy między członkami społeczności, której mocą wybrali oni, gdy było to potrzebne, przywódcę. Natomiast genezę państw monarchicznych stanowią wojny i podboje – J.G. Herder, *Myśli...*, t. I, s. 414–417. Można zauważyć, że Herder początki organizacji państwowych widział podobnie jak David Hume; por. D. Hume, *O umowie założycielskiej*, przekład: M. Filipczuk, Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej, tom XXXII–XXXIII, Kraków 2002, s. 32–50. Emil Adler, *Herder i Oświecenie niemieckie...*, s. 241–242, uważa, że Herder pewne zaczątki państwa widzi już w „ustrojach rodzinnych”, a zatem prapoczątki państwa mają tkwić w instytucji rodziny.

³⁸ R. Dupkala, „*Filozofia humanizmu*” Herdera i jej oddźwięk na Słowacji w twórczości J. Kollara i P.J. Šafarika, [w:] *Rozum i świat...*, s. 219–220; J. Mace Adress, *op. cit.*, s. 294; A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 190–191.

³⁹ Por. E. Adler, *Lata młodości...*, s. 80–81.

⁴⁰ Natomiast zmiany przeprowadzone w Rosji w czasie panowania Piotra I oceniał Herder raczej pozytywnie. Dodawał przy tym, że Rosja: „Dzięki wybornemu położeniu między Europą a Azją będzie rządzić światem w pokoju” – J.G. Herder, *Wydarzenia i postacie ubiegłego stulecia: Piotr Wielki*, przekład: T. Namowicz, [w:] *idem, Wybór pism...*, s. 495–496. Z powodu takich właśnie treści myśl Herdera mogła inspirować rosyjski panslawizm.

⁴¹ A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 192–193.

take państwo, które stanowi jeden lud o jednym narodowym charakterze”. Dlatego też Herder sprzeciwiał się istnieniu wielkich imperiów, w których połączone zostały pod jednym panowaniem różne ludy. Takie twory, które nazywa „maszynami państwowymi”, są nienaturalne, ponieważ nie posiadają charakteru narodowego, i nie mogą przetrwać długo⁴². Filozof z Mrągowa jest zatem jednym z pierwszych teoretyków państwa narodowego.

Gdy chodzi o ustroje państw, najmniej krytycznie oceniał konstytucyjną – opartą na powszechnych prawach – monarchię⁴³, pozytywnie wyrażał się o brytyjskim parlamentarystyce, natomiast odrzucał despotyzm i demokrację. Tej ostatniej nie uważał za dobry ustrój, ponieważ twierdził, iż nieuświadomione masy ludu nie powinny brać udziału w sprawowaniu rządów⁴⁴. Ogólnie pogląd Herdera na temat roli i znaczenia państwa wyraża się następująco: im lepiej działa państwo, im bardziej oparte jest na zasadach rozumu i sprawiedliwości (co oznacza także, iż człowiek ma być celem, a nie tylko środkiem do realizacji celów państwa), tym bardziej jego istnienie przyczynia się do realizacji ideału człowieczeństwa. Gdy państwo nie respektuje tych zasad, staje w opozycji do ideału *Humanität*⁴⁵.

W *Myślach o filozofii dziejów* autor bardziej szczegółowo rozważa historię różnych ludów, nie ograniczając się do mieszkańców Europy, ale

⁴² J.G. Herder, *Myśli...*, t. I, s. 423–424. Herder wskazywał, że państwo nie może tylko dbać o pomnażanie bogactwa swojego i obywateli, ale także musi mieć wyższe i bardziej szlachetne ideały, ma ono bowiem promować rozwój sił duchowych, temu zaś służy rozwijanie sztuk i nauk, a przede wszystkim wspieranie edukacji i wychowania – F.H. Adler, *op. cit.*, s. 145.

⁴³ Herder uważał, że również oświecona monarchia najlepiej przyczynia się do rozwoju kultury narodu i nauki na obszarze państwa; por. *idem*, *O wpływie rządów na nauki i nauki na rządy*, przekład: E. Namowicz, [w:] *idem*, *Wybór pism...*, s. 352 i n. Tytuł oryginału tej opublikowanej w roku 1780 pracy brzmi: *Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung*.

⁴⁴ A. Wolff-Powęska, *op. cit.*, s. 192. Frederick Henry Adler, *op. cit.*, s. 144, oraz Emil Adler, *Herder i Oświecenie niemieckie...*, s. 252–253, stwierdzają, że Herder republikańską formę rządów uważa za najlepszą. Różnice w interpretacji wynikają stąd, że Herder nie przedstawił swego stanowiska wystarczająco jednoznacznie.

⁴⁵ J.G. Herder, *Listy wzywające do krzewienia człowieczeństwa. Zbiór II, list 25*, przekład: E. Namowicz, [w:] *Państwo a społeczeństwo...*, s. 304–307.

poddając analizie również kultury Chin, Indii, Egiptu czy Hebrajczyków. Historia ta jest dla niego „wielkim domem wychowawczym”⁴⁶ – przygotowaniem do przyszłego triumfu *człowieczeństwa*. Takie ujęcie historii jest z gruntu oświeceniowe i wywodzi się od Leibniza, dla którego historia jest swoistą „szkołą moralności”⁴⁷.

Szczególne miejsce w rozważaniach Herdera zajmuje – co zrozumiałe – naród niemiecki. Tak jak jedno państwo niemieckie uległo rozbiciu, tak też niemiecka kultura, jak twierdzi filozof, podlega obcej zwierzchności⁴⁸. Herder postuluje w tej sytuacji odrodzenie tej kultury, nadanie jej charakteru prawdziwie zgodnego z *duszą narodu*, wyrażającą się w twórczości ludu, nieskażonej niewolniczym i bezmyślnym naśladownictwem obcych, zwłaszcza francuskich, wzorców. Stąd też zgłoszony przez filozofa postulat zbierania i badania poezji ludowej, podań i mitów, w których miałyby zachować się niewypaczone pierwiastki *duszy narodu*. Odrodzona literatura i kultura niemiecka miałyby być prawdziwie narodowa, tzn. dotyczyć całego narodu, a nie jakiejś jego części, np. mieszkańców jednego z państw Rzeszy⁴⁹. Prezentowane przez Herdera spojrzenie na ludowe obyczaje i pieśni mieści się dobrze w modnym w drugiej połowie XVIII i na początku XIX wieku nurcie zwanym sentymentalizmem (Herder, podobnie jak autorzy związani z tym nurtem, w całej swojej twórczości podkreśla rolę „czucia”/„odczucia”/„uczucia”, *Gefühl*⁵⁰). To jednak, że w latach 70. XVIII wieku pierwszy raz zaakcentowano konieczność odrodzenia ducha narodu niemieckiego na obszarze kultury, utorowało drogę do sformułowania trzydzieści lat później – podczas wojen napoleońskich – postulatu odrodzenia tego ducha również na gruncie polityki – przez

⁴⁶ R. Wisbert, *op. cit.*, s. 153.

⁴⁷ I. Berlin, *Giambattista Vico i historia kultury*, przekład: M. Pietrzak-Merta, [w:] *idem, Pokrzywione drzewo...*, s. 43.

⁴⁸ Por. J.G. Herder, *O podobieństwie średniowiecznej poezji angielskiej i niemieckiej, wraz ze wszystkim, co z tego wynika*, przekład: B. Prusińska, [w:] *idem, Wybór pism...*, s. 276–277. Tytuł oryginału: *Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst verschiednem, das daraus folget*, 1777 r.

⁴⁹ F.H. Adler, *op. cit.*, s. 130 i n.

⁵⁰ O roli uczucia w Herderowskiej filozofii języka zob. J. Sikora, *Uczucie a znak słowny w poglądach J.G. Herdera (ewolucja od naturalizmu do historyzmu)*, *Studia Filozoficzne*, nr 11 (264), 1987, s. 147–155.

zjednoczenie Niemiec w jeden organizm polityczny.

Niezwykle istotne z punktu widzenia przyszłego oddziaływania myśli Herdera stały się te fragmenty jego dzieł, w których pisał o Słowianach. W *Wydarzeniach i postaciach ubiegłego stulecia* (*Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts*, 1802 r.) stwierdzał: „Czyż ludy słowiańskie nie zamieszkiwały wschodnich Niemiec aż po Łabę, nie zajmowały terenu od Bałtyku do Adriatyku, aż do granic Grecji? I jak pracowite były kiedyś te kraje, jak kwitła w nich uprawa ziemi! Jak dzielnie broniły się przed wrogami! Co spowodowało, że ludy te popadły wszędzie w obce jarzmo? Zawiniła tu niespójność systemu ich rządów, zniewieściałość, korupcja i zbytek ich magnatów. Nigdy nie brakowało tym ludom porywów odwagi, brakło natomiast konsekwentnego i ogarniającego całość myślenia, brakło jedności i wierności”⁵¹. Autor powtarza do pewnego stopnia tutaj to, co wcześniej napisał w słynnym rozdziale zatytułowanym *Ludy słowiańskie* pochodzącym z XVI księgi *Myśli o filozofii dziejów*. Tam dodawał: „Skoro bowiem nigdy nie dążyli do panowania nad światem, nie mieli dziedzicznych władców żadnych wojny i woleli płacić daninę, jeśli tylko pozwolono im żyć w spokoju w swoim kraju, to wiele narodów – najwięcej zaś pochodzenia niemieckiego – dopuściło się wobec nich ciężkich przewinień”. Również ekspansywna chrystianizacja służyła za pretekst do podbijania tych ludów. Lecz teraz los się odменя. Muszą przyjść nowe czasy – triumfu *człowieczeństwa*, a wówczas cnoty Słowian: pracowitość i pokojowe usposobienie, będą wartościami powszechnie przyjętymi. Wtedy też nastąpi odrodzenie tych ludów. Herder konkluduje: „Koło wszystko zmieniającego czasu obraca się jednak niepowstrzymanie. Wobec tego zaś, że narody te zamieszkują w swej największej części obszar ziemi, który byłby najpiękniejszy w Europie, gdyby był w całości uprawiony i udostępniony dla handlu, oraz wobec tego, że można się chyba spodziewać, że ustawodawstwo i polityka w Europie sprzyjać muszą i sprzyjać będą (...) pokojowym stosunkom handlowym między narodami, więc i wy [ludy słowiańskie – P.Sz.] (...) będziecie mogły (...) korzystać – jako ze swej własności – z waszych pięknych obszarów od Morza Adriatyckiego do gór karpackich, od Donu

⁵¹ J.G. Herder, *Wydarzenia i postacie ubiegłego stulecia: August król Polski i Stanisław Pierwszy*, przekład: T. Namowicz, [w:] *idem, Wybór pism...*, s. 507–508.

do Mołdawy [powinno być Wełtawy, gdyż Moldau to po niemiecku Wełtawa – przyp. P.Sz.] i obchodzić tam swe dawne święta spokojnej pracy i prowadzić swą wymianę handlową”⁵².

Te przepowiednie o świetlanej przyszłości Słowian inspirowały w XIX wieku wszystkich niemal „budzicieli” świadomości narodowej narodów słowiańskich od Prus po Bałkany. Kulturze polskiej przyswoił fragmenty *Myśli o filozofii dziejów* już w 1820 r. Kazimierz Brodziński (1791–1835), jeden z głównych teoretyków rodzącego się wówczas romantyzmu⁵³. Brodziński w swej rozprawie z 1818 r. *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej* formułował przed literaturą polską cele, jakie wcześniej postawił przed niemiecką Herder – odnalezienie swej tożsamości zgodnej z *duchem narodu* i niepodleganie niewolniczo wpływowi obcym: czy to literatury francuskiej, czy też niemieckiej⁵⁴.

Herder patronował pierwszym na ziemiach polskich ideologiom słowianofilskim, które w latach 20. XIX w. były popierane przez Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk – tworzone przez Wawrzyńca Surowieckiego (1769–1827), Ignacego Benedykta Rakowieckiego (1783–1839), wspomnianego Brodzińskiego, a także przez biskupa Jana Pawła Woronicza (1757–1829, u tego autora słowianofilstwo mieszało się mesjanizmem polskim) czy Zoriana Dołęgę Chodakowskiego (1784–1825)⁵⁵. Natomiast w następnym pokoleniu polskich filozofów (m.in. Karol Libelt, August Cieszkowski, Bolesław Trentowski) wpływ myśli Herdera zmieszał się z recepcją heglizmu. Filozofia dziejów Herdera oddziaływała bardzo silnie na czeskich i

⁵² *Idem, Myśli...*, t. II, s. 326–328.

⁵³ Całość *Myśli* została opublikowana w 1838 r. w przekładzie Józefa Bychowca.

⁵⁴ Na ten temat pisze ks. Cezary Pęcherski, *Brodziński a Herder*, Kraków 1916; zdaniem tego autora zarówno u Herdera, jak i Brodzińskiego patriotyzm uzupełniany był przez „poczucie wspólnoty ogólnoludzkiej”. Natomiast koncepcja narodu przedstawiona przez Brodzińskiego tym różni się od tej, którą stworzył Herder, że Brodziński wyraźniej podkreślał, że pośrednikiem między jednostką a ludzkością jest naród (s. 119). Ponadto i Herder, i Brodziński wyrażali postawę pacyfistyczną (s. 122). Por. też M. Adamiak, E. Klin, M. Posor, *Recepcja literatury niemieckiej u Kazimierza Brodzińskiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 16–24.

⁵⁵ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1939*, Warszawa 1983, s. 12–14.

słowackich „budzicieli narodu”, a przy tym często wyrazicielei idei słowianofilskich – Pavola Jozefa Šafárika (1795–1861), który rozbudzał świadomość narodową na Słowacji, Jana Kollara (1793–1851) czy Karola Kuzmanego (1806–1866)⁵⁶.

Johann Gottfried Herder był głównym twórcą etnicznego rozumienia kategorii „naród”, które następnie zaczęło dominować w Europie Środkowej i Wschodniej. Według niego naród to wspólnota języka i kultury, a doniosłą rolę w jego kształtowaniu odgrywa tradycja. Mimo że Herder podkreślał znaczenie tradycji, trudno go jednak nazwać myślicielem tradycjonalistycznym czy konserwatywnym. Wręcz przeciwnie – domagał się wolności słowa, tolerancji religijnej oraz zniesienia pozostałości przywilejów feudalnych. Stworzone przez niego

⁵⁶ R. Dupkala, *op. cit.*, s. 217–228. Zdeněk V. David, *Johann Gottfried Herder and the Czech National Awakening: A Reassessment*, The Carl Beck Papers in Russian & East European Studies, No 1807, September 2007, s. 5 i n., kwestionuje rolę myśli Herdera w przebiegu procesu przebudzenia narodowego w Czechach. Autor stawia ryzykowną tezę, że myśl czeska nie była pod wpływem niemieckiej, lecz liberalnych nurtów józefińskiego Oświecenia. Nawiązujący właśnie do tych nurtów myśli oświeceniowej autorzy mieliby najbardziej przyczynić się do przygotowania podglebia pod przebudzenie narodowe. Z.V. David swoją tezę uzasadnia tym, że kultura czeska była związana z katolicyzmem, a zatem w pewien sposób słabo podatna na wpływy niemieckie (warto przy tym zauważyć, że dzieje polskiej filozofii pokazują, iż połączenie kultury katolickiej z wpływami myśli niemieckiej, w tym idealizmu, jest możliwe). Poza tym przekonywać do niej ma stwierdzenie, że w czeskiej filozofii tamtego okresu dominował realizm, a nie idealizm. Natomiast zdaniem Z.V. Davida w przypadku słowackiego przebudzenia narodowego wpływy idei Herdera są wyraźne (nawiązywał do nich chociażby Šafárik). Autor ten tłumaczy to silną pozycją protestantyzmu (luteranizmu) na obszarze zamieszkałym przez ludność słowacką, co miało ułatwiać wpływy niemieckiej filozofii idealistycznej. Argumenty te, zwłaszcza dotyczące fundamentalnych rozbieżności między czeskim a słowackim przebudzeniem narodowym, wydają się jednak nie do końca przekonujące. Dość wspomnieć, że prezydent Czechosłowacji, a filozof z wykształcenia – Tomáš G. Masaryk (1850–1937) podkreślał wpływ filozofii Herdera na czeskie przebudzenie narodowe. Trzeba też pamiętać o wpływach, inspirowanego w jakimś stopniu myślą Herdera, panslawizmu w Czechach (sam termin „panslawizm” narodził się właśnie tam około 1826 roku). Por. T. Labus, *Recepcja poglądów Herdera w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej*, *Studia Filozoficzne*, nr 7 (248), 1986, s. 47–61.

pojęcie narodu nie miało wydźwięku konserwatywnego – miała to być wspólnota wszystkich ludzi mówiących jednym językiem i należących do tej samej kultury, bez względu na pochodzenie stanowe i wyznawaną religię. Kategoria narodu miała łączyć mieszkańców rozbitego pod względem politycznym cesarstwa niemieckiego. Ponadto Herder nigdzie nie stwierdza, aby jedne narody miałyby mieć wyższą pozycję nad innymi. Naród ma, jak twierdzi Herder, zawsze prymat nad państwem. Istnienie państwa ma służyć rozwojowi narodu. Herder, który był jednym z czołowych ideologów proromantycznego nurtu Sturm und Drang, w tradycji ludowej, w pieśniach czy podaniach, poszukiwał *duszy narodu*, która opiera się na uczuciach i z której wynikają charakterystyczne cechy narodu. Jednakże Herder podzielał oświeceniową wiarę w wychowanie i edukację, które miały służyć ułożeniu stosunków społecznych zgodnie z zasadami rozumu. Ponadto Herderowskie rozważania dotyczące narodu zyskują szerszą perspektywę dzięki koncepcji *człowieczeństwa* (*Humanität*). W człowieczeństwie partycypują bowiem wszystkie bez wyjątku narody. Połączenie pojęcia narodu z ideą humanizmu było, jak sądzi, przyczyną tak szerokiej recepcji myśli Herdera w naszej części Europy.