

DOI: 10.18318/pl.2025.2.16

MACIEJ JUNKIERT Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

DRYFUJĄC DO ŹRÓDEŁ, CZYLI INTELEKTUALNE PEREGRYNACJE HERDERA

Johann Gottfried Herder, *WCZESNE PISMA ESTETYCZNE*. Tłumaczenie, wstęp, opracowanie naukowe Rafał Michalski. (Toruń 2024). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, ss. 466.

Pisarska, filozoficzna i naukowa działalność Johanna Gottfrieda Herdera jest w Polsce dość dobrze znana – to jednak znajomość fragmentaryczna, a polscy humaniści przed laty przestali włączać się w dyskusje, które w Niemczech, Wielkiej Brytanii i Francji toczyły się na jego temat, zwłaszcza w ciągu ostatnich 15 lat. Luka ta stanowi dojmujący brak i swoim istnieniem sprawia, że wiele współczesnych europejskich debat z pogranicza badań literackich, filozofii i historiografii brzmi w naszym kraju obco. Polscy naukowcy nie zdążyli w tych dyskusjach wziąć udziału i pokazać naszej regionalnej perspektywy. Najwyższa pora rozpocząć uzupełnianie owych luk, a publikacja *Wczesnych pism estetycznych*, przełożona i przygotowana przez Rafała Michalskiego, wydaje się idealnym ku temu powodem.

Od dawna dysponujemy tłumaczeniem najważniejszego dzieła Herdera, czyli *Myśli o filozofii dziejów*, jak również przekładami licznych fragmentów innych prac, z różnych okresów jego twórczości i aktywności, pomieszczonych w *Wyborze pism* zredagowanym przez Tadeusza Namowicza. Wczesne studia z zakresu estetyki pojawiają się jednak w polskiej humanistyce tylko wyrywkowo, w omówieniach i streszczeniach. Nigdy nie objawi się to, co kiedyś nie zdążyło zaistnieć, pewnych rozdziałów herderowskiej recepcji już nie napiszemy, więc lepiej skupić się na pozytyw-

wach. A tych jest niemało. Po roku 2010 pojawiło się bowiem wiele nowych prób odczytania twórczości Herdera, wspomnijmy choćby o: Kristin Gjesdal, która zrekonstruowała znaczenie Herdera dla narodzin hermeneutyki filozoficznej i literackiej¹; monumentalnym tomie *Herder Handbuch*² – kluczowej obecnie książce referencyjnej; przełomowej monografii Michaela N. Forstera, rekonstruującej całokształt filozoficznych osiągnięć Herdera³; monografii Dorit Messlin o wspólnej ewolucji filologii i estetyki w państwach niemieckich⁴; Rachel Zuckert i monografii o naturalistycznej estetyce⁵; Evy Piirimäe i jej studium o politycznym wymiarze refleksji Herdera na temat współczesnych problemów społeczno-politycznych⁶; wspólnej pracy Hansa Adlera i Wulfa Koepkego⁷, która podejmuje wątek roli odegranej przez Herdera w sferze anglo-amerykańskiej; obecności Herdera w koncepcjach Fredericka C. Beisera, Aviego Lifschitza, Charlesa Taylora czy Liisy Steinby⁸ i w co najmniej kilku ważnych tomach zbiorowych⁹.

Pominałem w tym wyliczeniu wszystkie niemieckojęzyczne i francuskojęzyczne prace dotyczące narodzin niemieckiego idealizmu, nowoczesnego wyobrażenia kultury i misji człowieka w historii świata, jak również publikacje odnoszące się do problemów z postkantowską interpretacją związków wolności, rozumu i religii¹⁰. Mimo wskazanych opuszczeń mógłbym przez dłuższy czas tę listę rozwijać i rozbudowywać, nie ma to wszakże większego sensu. Pragnę jedynie zaznaczyć brak owych prac w obszarze zainteresowania zwłaszcza polskich literaturoznawców. Wiem, że rodzima refleksja filozoficzna w większym stopniu korzysta z dorobku Herdera, lecz piszę to jako polonista dla periodyku literaturoznawczego, co warunkuje moją perspektywę. Ponieważ polskie rozważania na temat Herdera zatrzymały się i utknęły w martwym punkcie przed kilkoma dekadami, należy szukać szans na przełamanie owego impasu. I nowa publikacja idealnie się do tego nadaje.

Kiedy porównuję starsze edycje dzieł Herdera z obowiązującym standardem naukowym w jego niemieckich wydaniach, dostrzegam, że nie tylko potrzebujemy uzupełniania listy tłumaczeń o liczne pozycje z piśmienniczego dorobku filozofa. W tej chwili wszystkie dawniejsze translacje wymagałyby skorygowania i ponownej

¹ K. Gjesdal, *Herder's Hermeneutics. History, Poetry, Enlightenment*. Cambridge 2017.

² *Herder Handbuch*. Hrsg. S. Greif, M. Heinz, H. Clairmont. Paderborn 2016.

³ M. N. Forster, *Herder's Philosophy*. Oxford 2018.

⁴ D. Messlin, *Antike und Moderne. Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst*. Berlin – New York 2011.

⁵ R. Zuckert, *Herder's Naturalist Aesthetics*. Cambridge 2019.

⁶ E. Piirimäe, *Herder and Enlightenment Politics*. Cambridge 2023.

⁷ *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*. Ed. H. Adler, W. Koepke. Rochester, N. Y., 2009.

⁸ F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*. Oxford 2011. – A. Lifschitz, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*. Oxford 2012. – Ch. Taylor, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge 2016. – L. Steinby, *Myth in the Modern Novel. Imagining the Absolute*. Berlin 2023.

⁹ Zob. np. *Herder und das 19. Jahrhundert / Herder and the Nineteenth Century. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft, Turku 2018*. Hrsg. L. Steinby. Heidelberg 2020.

¹⁰ Na ten temat zob. m.in. fragmenty dotyczące Herdera w tomie *Handbuch Deutscher Idealismus* (In Zusammenarbeit mit M. d'Alfonso [i in.], Hrsg. J. Sandkühler. Stuttgart-Weimar 2005, s. 27–28, 221–225).

publikacji, i nie myślę tutaj o kwestiach językowych, lecz merytorycznym komentarzu, który w wielu przypadkach jest już nieaktualny i nieadekwatny. Spójrzmy na fragment rozdziału 4 z książki IV *Myśli o filozofii dziejów*, gdzie Herder rozważa doskonałość budowy człowieka i jego umiejętność przystosowania się do życia w różnych częściach świata:

Tak jak pędzący pocisk nie może wymknąć się z atmosfery i nawet spadając działa wedle jednych i tych samych praw przyrody, tak samo człowiek, czy błdzi, czy też słusznie postępuje, czy upada, czy podnosi się, jest człowiekiem. Slabe to wprawdzie dziecie, ale przecież wolno urodzone; jeśli jeszcze nie rozumne, to przecież zdolne do osiągnięcia wyższego rozumu, jeśli jeszcze nie przysposobione do człowieczeństwa, to przecież dające się przysposobić. Ludożerca w Nowej Zelandii i Fénelon, najpodlejszy Peszerej i Newton są stworzeniami należącymi do jednego i tego samego rodzaju.

Wydaje się jednak, że na naszej ziemi powinny występować wszelkie możliwe różnice również pod względem użytkowania wspomnianych wyżej darów, toteż daje się zauważyć szereg stopni wiodących od człowieka na pograniczu zwierzęcia do najczystszej postaci geniusza w ludzkiej postaci. Nie powinniśmy też dziwić się widząc tak wiele stopni wśród zwierząt niżej nas stojących i długą drogę, jaką przyroda musiała przebyć, by budując organizmy doprowadzić u nas do powstania małego pączkującego kwiatu rozumu i wolności. Zdaje się, że na naszej ziemi powinno istnieć wszystko, co na niej było możliwe, i tylko wówczas potrafimy sobie dostatecznie wytłumaczyć ład i mądrość tego bogactwa, gdy posuwając się o krok dalej, ogarniemy cel, dla którego w wielkim ogrodzie przyrody musiała zakwitnąć taka różnorodność. Widzimy tu przeważnie tylko panowanie prymitywnych potrzeb życiowych; zamieszkała musiała bowiem stać się cała ziemia, a więc także najbliższe jej krańce, i tylko ten, który tak daleko ją rozciągnął, wie, dlaczego na tym jednym ze swych światów pozwolił żyć również Peszerejom i Nowozelandczykom¹¹.

Herder przywołuje przykłady ludu Kawésqar zamieszkującego dzisiejszą chilijską Patagonię oraz przedstawicieli pierwszych narodów, których ojczyzną była Nowa Zelandia przed jej skolonizowaniem. Po przeczytaniu odruchowo szukamy przypisu lub komentarza do takiego fragmentu, lecz w edycji z 1962 roku go oczywiście nie znajdziemy, wydawca zamieszcza tam jedynie pochodzącą od samego autora informację, że Peszerejowie (Kawésqar) to „plemię zamieszkujące na Ziemi Ognistej”¹². Tymczasem każdy taki fragment wymaga dzisiaj objaśnienia. Analizując współczesną tradycję badawczą, np. książkę Sonii Sikki¹³, możemy dojść do wniosku, iż Herder nie był rasistą, nie żywił nienawiści do mieszkańców innych – poza Europą – kontynentów, nie głosił niższości przedstawicieli innych ras i nie uzasadniał praw Europejczyków do podporządkowania sobie owych ludów i narodów. Uważał jednak, że historia Europy stanowi gorzką opowieść o sukcesie tych, którzy dynamicznie się rozwinęli i osiągnęli apogeum postępu cywilizacyjnego.

Kiedy natrafiamy na takie opinie w pracach myślicieli brytyjskich lub francuskich opisywanego czasu, domyślamy się, że wynikały one ze złożonej sytuacji państw kolonialnych, wkraczających właśnie w nową fazę podbijania świata. W Wielkiej Brytanii działała Kampania Wschodnioindyjska, z brytyjskich portów wypływały statki należące do firm, które przewoziły afrykańskich niewolników na plantacje Nowego Świata. Na ulicach Londynu spotykano czarnoskórych służących, a niewolnictwo zaliczało się do tematów wywołujących spory w parlamencie. Ja-

¹¹ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki. Wstęp, koment. E. Adler. T. 1. Warszawa 1962, s. 167–168.

¹² *Ibidem*, s. 167, przypis 6.

¹³ S. Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*. Cambridge 2011.

majka i Indie w Wielkiej Brytanii, Haiti we Francji stanowiły stały punkt odniesienia w bieżącej refleksji takich filozofów jak David Hume czy Guillaume Thomas Raynal¹⁴. Ale dla Herdera było to głównie doświadczenie lekturowe, coś, o czym czytał, zastanawiając się nad pochodzeniem języka oraz nad różnicą między człowiekiem a zwierzęciem. Herder w takich realiach akceptował sytuację na świecie, rozmyślał nad jego naturą, lecz nie miał temperamentu rewolucyjnego. Bronił różnorodności ludzi, sprzeciwiał się dzieleniu ich na cywilizowanych i barbarzyńców, dostrzegał wszystkie negatywne konsekwencje narodzin imperiów kolonialno-handlowych, które z większości obszarów świata uczyniły przestrzenie pozwalające na gromadzenie kapitału i bogacenie się wąskiego grona najbardziej rozwiniętych państw i równie niewielkiego grona osób sprawujących w nich władzę.

To właśnie jest ważne, gdy dzisiaj analizujemy dzieła Herdera, zwłaszcza z polskiej perspektywy, ponieważ ten powszechnie znany komentator słowiańskiego życia widział Słowian na osi rozwoju cywilizacyjnego jako znajdujących się gdzieś między mieszkańcami Nowej Zelandii, Afryki i Ameryki Południowej a europejskimi narodami – Anglikami, Francuzami i Niemcami. W polskiej tradycji myślenia o filozofie utarł się pogląd, że jego opisy dawnych Słowian pozwoliły polskim i innym twórcom na sformułowanie polemicznych wobec niego opinii, tym samym pomogły w skryształowaniu się ich własnej wizji. Częściowo interpretacje Herdera dawały szansę utożsamienia się z niektórymi obrazami lub cechami idyllicznej Słowiańszczyzny wszystkim szukającym dla siebie miejsca zamiast w kategoriach państwowości – wśród europejskich narodów, wspólnot ludzi żyjących podobnie, posługujących się tym samym językiem, charakteryzujących się analogiczną przeszłością i pochodzeniem.

Słowianie nie są w relacji Herdera ludożercami i nie są „najpodlejsi”, nie zmienia to jednak faktu, że należą do identycznej, co reprezentanci „pierwszych narodów”, kategorii tych, którzy nie potrafią sami sprawować nad sobą rządów, gdyż władza przychodzi do nich z zewnątrz, ich życie musi zostać zorganizowane przez innych, odkrywców albo zdobywców, ponieważ taką logiką rządzi się rozwój światowej historii. Pod adresem Słowian kierował filozof wiele ciepłych słów, jego opisy mają zasadniczo pozytywny wydźwięk, ale równocześnie umieścił on Słowian w gronie większości mieszkańców świata, nie dość według niego dostosowanych do odniesienia sukcesu. Nie da się tego przemilczeć, każdy taki fragment zasługuje na komentarz, także ze względu na szacunek dla ludzi lekceważąco lub obraźliwie opisywanych przez Herdera, dla których kolonizacja ich ziem przez Europejczyków oznaczała cierpienie, śmierć i utratę własnego miejsca na ziemi. Przed laty wydawane dzieła filozofa wymagałyby więc ponownego opublikowania. Nie sposób tego udowodnić, lecz z moich doświadczeń dydaktycznych wynika, że Herder czytany w dawnych opracowaniach wywołuje niechęć studentek i studentów. Dopiero po rozbudowaniu kontekstu jego wypowiedzi można rozpocząć dyskusję o złożonym dziedzictwie XVIII-wiecznego kolonializmu w filozoficznych dziełach „gigantów” myśli. Tą uwagę należałoby zresztą objąć wiele wcześniejszych wydań XVIII-wiecz-

¹⁴ Ten złożony temat w inspirujący sposób omawia A. Lilti (*L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris 2019, s. 53–117).

nych pism, które wymagają od nas zastanowienia się nad nimi, komentarza i nowego rozmieszczenia na historycznej intelektualnej mapie Europy.

Twórczość Herdera nie jest jednym z licznych ważnych rozdziałów opowieści zatytułowanej „myśliciele XVIII wieku”. To bowiem twórczość z wielu względów wyjątkowa i tak też postrzega się ją z perspektywy trzeciej dekady XXI stulecia. Zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej „godzina Herdera” stała się etykietą pozwalającą na problematyzowanie losów tej części kontynentu, który w XIX wieku stanowi arenę sprzecznych dążeń narodów ze sobą rywalizujących, zgodnie z uproszczonym poglądem na temat filozofii myśliciela z Morąga, rozpropagowanym przez Ericha Auerbacha¹⁵ i Isajaha Berlina¹⁶. Według owej wizji każda nacja podąża własną drogą ku realizacji historycznych celów, każdej z nich z osobna przypisać można geniusz narodowy, ducha i swoiste cechy zbiorowej wyobraźni. Kiedy dorzucimy do tego skomplikowane relacje z dziedzictwem kolonializmu i eurocentryzmu¹⁷ – z którymi Herder polemizował, posługując się spójnym, kolonizatorskim słownikiem – otrzymujemy w efekcie mieszaninę oficjalnego wizerunku i wypaczonej recepcji filozofa, które tyleż zniechęcały do niego, co i wywoływały fascynację połączoną z dystansem.

Wzrastające w ostatnich latach zainteresowanie Herderem wiąże się ze specyfiką jego działalności oraz cechami charakterystycznymi tego pisarstwa. Znany on jest współcześnie z tekstów stosunkowo krótkich, zwartych, jak choćby esej o Williamie Szekspirze, lecz kluczowe dzieła Herdera to przeważnie długie, skomplikowane traktaty, najeżone erudycyjnymi wywodami zespalałymi kwestie teologiczne, filozoficzne, historyczne i literackie. Myśliciel nierzadko wracał do wielu tematów na przestrzeni lat, rekonstrukcja poglądów filozofa wymaga świetnej znajomości całej jego twórczości. Wyrywkowe cytowanie jego poglądów skutkowało w przeszłości nieraz skrajnie przeciwnymi interpretacjami koncepcji Herdera, wywodzonymi z różnych dzieł lub z pojedynczych etapów życia. Miał on naturę polemisty i krytyka, o jego trudnym charakterze i drażliwości pisał choćby Johann Wolfgang Goethe w autobiografii *Zmyślenie i prawda. Z mojego życia*, zatem np. kiedy filozof powoływał się na czyjeś poglądy, spodziewać się można było jego rychłej kontry, odrzucenia, korekty albo kontrpropozycji.

Na języki obce tłumaczy się w całości tylko niektóre prace Herdera, zwłaszcza te określane ogólnym mianem „filozofii historii”. Stał się on w ten sposób autorem tekstów wybranych i kompilacji – czego przykładem również opublikowana niedawno antologia. W świecie anglo-amerykańskim czyta się go dzięki przekładom zawartym w kilku tomach, gdzie zamieszczono jedynie część pism estetycznych, filozoficznych i politycznych wydrukowanych w Wielkiej Brytanii oraz Stanach Zjednoczonych. Jest to więc prawie zawsze Herder tematyczny, dopasowany do wymogów

¹⁵ E. Auerbach, *Vico und Herder*. „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1932. Zob. też E. Auerbach, *Time, History, and Literature. Selected Essays*. Ed., introd. J. I. Porter. Transl. J. O. Newman. Princeton, N. J., 2013.

¹⁶ I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Ed. H. Hardy. Foreword J. Israel. Princeton, N. J., 2000.

¹⁷ Na temat przezwycięzania języków kolonializmu od G. Vica do G. W. F. Hegla, w czym Herder odegrał swoją znaczącą rolę – zob. T. Brennan, *Borrowed Light. Vico, Hegel, and the Colonies*. Stanford, Calif., 2014.

serii wydawniczych, problematyki badawczej edytorów, do potrzeb rynku naukowego w poszczególnych krajach. Lektura dzieł filozofa w oryginale, wymagająca zaawansowanych umiejętności językowych, potężnej erudycji oraz osadzenia w specyfice epoki, pozostanie zajęciem dla bardzo nielicznych.

Mógłbym teraz zakończyć moje rozważania i wyrazić wiarę w to, że *Wczesne pisma estetyczne* staną się częstą lekturą podczas polonistycznych, filozoficznych i germanistycznych zajęć na polskich uniwersytetach, że będzie to książka szeroko czytana i cytowana, że przyczyni się do wzniesienia fundamentu porozumienia między literaturoznawcami a historykami, rozważającymi kwestię genealogii refleksji nad znaczeniem przeszłości na przełomie XVIII i XIX wieku. Ale czy miało by to sens? Dorobek filozoficzny Herdera w pewnym zakresie dotyczy problematyki nierzadko już nieaktualnej. Spośród licznych nazwisk przewijających się we *Wczesnych pismach estetycznych* niewiele jest takich, których dzieła obecnie się czyta i komentuje. Oczywiście, wiódł Herder spory z Gottholdem Ephraimem Lessingiem, Aleksandrem Gottliebem Baumgartenem i Immanuelem Kantem, był komentatorem Johanna Joachima Winckelmanna, pilnym adeptem filozofów szkockiego oświecenia, zwłaszcza Davida Hume'a, krytycznym recenzentem pokolenia francuskich Encyklopedystów i salonowego życia Paryża. Lecz to tylko ułamek dysput, sporów, kontrpropozycji, alternatywnych idei Herdera. Wiemy, że należy on do elitarnego grona najwybitniejszych XVIII-wiecznych reformatorów myślenia *à propos* pochodzenia języka i związków między istnieniem języka a myśleniem. Czy wszakże pamiętamy, z kim w swojej słynnej rozprawie *O pochodzeniu języka* polemizował? Pamiętamy, iż był jednym z tych, którzy teoretyzowali na temat wyobraźni i jej roli w powstawaniu doznań i wrażeń – ale w kontekście jakiej debaty wyłoniły się jego własne poglądy? Chodzi tu mianowicie o Johanna Petera Süssmilcha i Thomasa Abbta.

Kiedy zastanawiamy się nad Herderem, zmuszeni jesteśmy rozróżnić jego recepcję wewnątrzniemiecką od tej zewnętrznej, europejskiej i światowej. We wskazaną recepcję – związaną z obszarem państw języka niemieckiego – wpływ i oddziaływanie filozofa radykalnie maleją po jego śmierci. Równocześnie zdecydowanie wzrasta zainteresowanie jego twórczością w innych częściach Europy. Badacze recepcji Herdera podają rozmaite powody takiego stanu rzeczy, lecz jedna opinia zdominowała dyskusję w ostatnich latach. Wiąże się ona z tym, że Herder traci bezpośredni wpływ na niemiecki krajobraz intelektualny, ale zyskuje na znaczeniu w wymiarze niebezpośrednim¹⁸ – np. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer czy Friedrich Nietzsche będą rozwijać, modyfikować i uzupełniać Herderowskie poglądy, unikając wszakże bezpośredniego przywoływania jego nazwiska i tytułów dzieł. Nie mieli takich oporów inni, choćby pisarze i myśliciele reprezentujący narody Europy Środkowo-Wschodniej, którzy z Herderem polemizowali wprost, mimo że już po jego śmierci.

Zastanówmy się zatem, jakie wątki z rozpraw opublikowanych w wyborze i tłumaczeniu Rafała Michalskiego są kluczowe? Po pierwsze, Herder zdaje się mieć obsesję na punkcie antyku, zwłaszcza historii sztuki i literatury starożytnej Grecji.

¹⁸ Zob. *Herder und seine Wirkung / Herder and His Impact. Beiträge zur Konferenz der Internationaler Herder-Gesellschaft, Jena 2008*. Heidelberg 2014.

Dotarcie do jakiegokolwiek konkluzji staje się możliwe wyłącznie po zgłębieniu licznych przykładów zaczerpniętych z głębokiego antyku, z czasów dla nas niedostępnych i poznawanych jedynie za pośrednictwem źródeł, które najpierw same wymagają krytycznego namysłu nad swoim statusem. Po drugie, w ogóle przeszłość ujmowana *en bloc* to pierwszoplanowa, zbiorowa bohaterka myśli Herdera. Refleksja o współczesności jest pochodną analizowania rozwoju rozmaitych instytucji oraz przekształceń w sposobie myślenia i przeżywania dylematów duchowych na przestrzeni wieków. Po trzecie, sam badacz i proces poznawania historii człowieka zostały przez Herdera poddane procedurze weryfikacji. Wypowiadamy się w sprawie przeszłości – lecz w jaki sposób osiągamy pewność na temat jej wyglądu i tego, kim byli zamieszkujący ją ludzie?

Uważam, że kluczowa dla recenzowanego tomu jest rozprawa *O dziejach poezji lirycznej (1766/67)*. To tekst dobrze ugruntowany we współczesnej refleksji dotyczącej losów estetyki. Brakowało nam tego dzieła, jeśli chodzi o bieżące badania literaturoznawcze. Kumulują się w nim wszystkie wymienione przeze mnie wątki. Spójrzmy na nieco dłuższy fragment:

Rozważmy filozoficzne powieści, które *a priori* chciały określić dzieje ludzkich wynalazków: mairzenia, które często mimo swojej pomysłowości i uczoności stają się śmieszne. Niektórzy wyabstrahowali nauki z ludzkiej duszy, posługując się wszelkimi sztuczkami filozoficznej chemii, nie dociekając przy tym, czy epoka, która – że tak powiem – pozostaje wehikułem ich esencji, mogłaby ją uchwycić. Po przeczytaniu kilku opisów źródeł sztuki poetyckiej można odnieść wrażenie, że czyta się recepte: wyobrażenia, dowcip, przenikliwość, osąd, dar wyrazu, każde wedle swojej miary i tak oto miał powstać pierwszy poeta. Pierwszy poeta może posiadać wszystkie wspomniane zdolności lub niektóre z nich, jednak był pierwszym poetą; jak gdyby właśnie pierwszy poeta musiał być jednocześnie najdoskonalszy i narodził się po to, by stać się konieczną częścią najlepszego świata. [...]

W tym rozumowaniu wspólnym założeniem jest to, że jako podstawę przyjmuje się z góry fałszywe twierdzenie: odkrywano to lub owo, ponieważ chciano to odkryć: naśladowano naturę tylko po to, by zobaczyć, czy ona da się naśladować: to znaczy, chciano to odkryć i to odkrywano. Naturalnie pierwszy poeta naśladował naturę, jednakże stawał się poetą nie po to, by ją naśladować. Gdy owa boska głowa była brzemienią mądrością bogini, wszechwiedna odczuwała wprawdzie bóle porodowe, jednakże nie rozpoznawała swojego dziecka, dopóki nie uwolniła go boska moc, a ono samo nie ukazało się w pełnej zbroi. Im bardziej poznaję dawne epoki, tym bardziej obca zdaje się mi podstawowa zasada: tak wynalazłbym poezję, zatem tak właśnie ją wynaleziono; Arystotelesowi łatwo było znaleźć błąd u Platona, ponieważ Platon żył przed nim: łatwo wymyśleć hipotezę, że tak oto mogła zostać odkryta Ameryka, skoro kiedyś już ją odkryto.

Zbyt długo zatrzymałem się przy materii, która niejednemu musi wydać się bardzo blaha: przy kwestii źródła sztuki poetyckiej. Dlatego bardzo ogólnie przedstawiłem moją główną tezę, która wyjaśnia, dlaczego źródło wszelkich wynalazków jest tak ciemne. Dzieje się tak, użyteczna bowiem i trudna część filozofii, która dotyczy sztuki wynalazczej, pozostaje wciąż nieopracowana. Ponieważ za najbardziej osobliwą część moich dziejów sztuki poetyckiej uważam problem źródła, byłem zmuszony wyjaśnić na własny rachunek, dlaczego tak wiele tropów wskazanych przede mną albo prowadziło donikąd, albo nie dość daleko. Nie chciałem tylko ich rozpoznać, aby ich uniknąć, ale próbowałem również włożyć wiele wysiłku w zrozumienie tego, dlaczego owe tropy mogły być fałszywe i takie właśnie się stały. Teraz powinienem jeszcze udowodnić, że te rozmaite drogi rzeczywiście były ślepyimi ścieżkami. [s. 84–86]

Pojawia się tutaj kilka kwestii, które warto pieczołowicie rozpatrzyć. Herder rozważa w swoim dziele, w jaki sposób możliwe jest zanalizowanie najdawniejszej literatury europejskiej, usytuowanej przez niego w starożytnej Grecji i w epoce biblijnej czasów Mojżesza. Wiemy, że do badacza należy przyglądanie się najstarszym przekazom – które z naszej perspektywy uosabiają początek literatury – opisanie i zrozumienie ich. Dlaczego natomiast początek ma tak duże znaczenie? Dlatego iż

w myśleniu Europejczyków ważną rolę odgrywa wiara w ciągłość kulturową wspólnot zamieszkujących kontynent. Wyobrażamy sobie, że współcześni poeci są następcami i kontynuatorami dzieła zainicjowanego przez starożytnych Greków. Bez względu na rozbieżności zachodzące między życiem teraźniejszym a tym z okresu antyku, literatura zalicza się do jednego z najistotniejszych europejskich wynalazków i nigdy z niej nie zrezygnujemy.

Herder napisał swój esej w dobie poprzedzającej aktywność pisarską Friedricha Schillera, zatem nie brał pod uwagę rozróżnienia na epokę naiwną i epokę sentymentalną. Przepaść, która oddziela nowoczesność od przeszłości, była dla Herdera stanem faktycznym, lecz niemożliwym do zadeklarowania. Sprzeczny charakter działań historyka usiłującego poznać niedostępną dla niego przeszłość znajdował się w centrum myślenia Herdera. Historyk wie, że został od przeszłości odseparowany, lecz zarazem podejmuje decyzję, że nie będzie tego wyrażać *expressis verbis*. Nie akceptuje faktu odseparowania, ponieważ jego czytelnicy nie potrafią tego przyjąć. Współczesność wynika z kumulacji doświadczeń i zjawisk o naturze historycznej, ciągłość cywilizacyjna uzasadnia proces gromadzenia i weryfikowania wiedzy na temat przeszłości. Przeszłość uzasadnia i legitymizuje teraźniejszość, czyni tak tylko do momentu, gdy nie ulegnie zerwaniu nić intelektualnej, lekturowej i emocjonalnej bliskości z tym, co przeminęło.

Myślenie w kategoriach ciągłości miało jednak swoje następstwa, nie mówimy przecież o faktycznej ciągłości i swoistym dziedziczeniu literatury, mówimy o wierze, przekonaniu, wyobrażeniu. Ale co zrobić z faktem, iż sposoby, dzięki którym wyobrażamy sobie narodziny literatury, przynależą do samej literatury? Że jest to mitologia literacka? Że myślimy o pierwszych zachowanych pismach jako o początku w sensie ścisłym (to, co zachowane, stanowiło pierwsze wartości zachowania dzieła) lub o początku jako o momencie zewnętrznej ingerencji w historię człowieka (to, co zachowane, jest efektem pierwotnej doskonałości poezji, gdyż była ona słowem objawionym)? Warto w tym miejscu przytoczyć w oryginale ostatni akapit zacytowanej rozprawy:

Ich habe mich fast zu lange bei einer Materie verweilet, die Einigen sehr geringe vorkommen muß: bei dem Ursprunge der Dichtkunst. Ich habe daher meine Grundsätze sehr allgemein gemacht; woher der Ursprung aller Erfindungen so dunkel sey, weil der nützliche und schwere Theil der Weltweisheit noch so unbearbeitet ist, der, den wir dem Namen nach, unter dem Wort Erfindungskunst kennen. Weil ich in meiner Geschichte den Ursprung als den merkwürdigsten Theil ansehe, so habe ich mir selbst Rechenschaft geben müssen, woher so viele Fußstapfen vor mir entweder irre gegangen, oder nicht weit genug gekommen sind. Ich habe nicht blos ihre Fehler kennen wollen, um sie zu meiden, sondern auch die schwerere Arbeit versucht, einzusehen, woher sie haben fehlen können, und eben so gefehlt haben; jetzt bleibt mir der Beweis übrig, daß diese verschiedenen Wege auch wirklich Irrwege sind¹⁹.

Sztuka wynalazczości, czyli „*Erfindungskunst*”, stanowi dość dalekie echo *Historia litteraria* Gottfrieda Wilhelma Leibniza, programu działań ludzi uczonych i ludzi pióra (reprezentujących *Respublica litteraria*), mającego na celu zgromadzenie całej istniejącej wiedzy, opracowanie jej i opisanie. Dotyczyła ona historii wynalazków, tych wszystkich rzeczy, które człowiek odkrywał i kreował, dołączając do

¹⁹ J. G. Herder, *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*. W: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. B. Suphan. T. 32. Berlin 1899, s. 104–105. Na stronie: https://lyriktheorie.uni-wuppertal.de/texte/1766_herder.html (data dostępu: 10 III 2025).

swojej listy nowe fenomeny²⁰. W wydaniu Leibniza był to pomysł stworzenia historii nauki i badań nakierowanych na przyszłość, aby umożliwić analizę krytyczną związaną z okolicznościami powstania dokonań o istotnym wpływie na losy człowieka. Herder modyfikuje ten concept i wgłębiając się w początki dotyczące sztuki poetyckiej, dochodzi do wniosku, że należy mówić nie o historii odkryć naukowych, lecz o dziejach umysłu i jego największej tajemnicy – twórczości artystycznej. Posługuje się w swoim wczesnym eseju językiem znanym estetyce filozoficznej, charakterystycznym dla XVIII-wiecznej niemieckiej nauki, ale skłania się, by miejsce historyka i filozofa zajął artysta. Osoba tworząca może odkryć tajemnice tych, którzy czynili podobnie. Specjalista od przeszłości będzie podawał wyłącznie myślnie recepty i udzielał pozornych odpowiedzi.

Aby dostrzec nowatorstwo Herdera, należy przytoczyć dzieło o 16 lat wcześniejsze, czyli *Rozprawę o naukach i sztukach* (*Discours sur les Sciences et les Arts*) Jean-Jacques'a Rousseau, przygotowaną na konkurs Akademii w Dijon. Ponieważ pytanie Akademii dotyczyło tego, czy odnowienie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy moralności, Rousseau stworzył swoje rozważania przywołaniem średniowiecza, które utożsamiał z barbarzyństwem zepsutego języka („*jargon scientifique*”), następnie przeszedł do upadku Konstantynopola i historii przekazania pozostałości po piśmiennictwie starożytnej Grecji najpierw do Włoch, później zaś do Francji:

La chute du Trône de Constantin porta dans l'Italie les débris de l'ancienne Grece. La France s'enrichit à son tour de ces précieuses dépouilles [Upadek tronu Konstantyna stał się przyczyną, że co jeszcze z dawnej Grecji zostało, znalazło się nagle we Włoszech. Nieocenionymi tymi szczątkami wzbogaciła się z kolei i Francja]²¹.

Owe resztki i szczątki, które ocalały po antycznej Grecji, czyli pozostałości po jej piśmienniczym dziedzictwie, niosą ze sobą rozmaite konotacje, odpowiadają za umiejscowienie tego epizodu w kontekście. Słowo „*débris*”, zgodnie z trzecią edycją *Dictionnaire de l'Académie française* z 1740 roku, oznacza 'szczątki po katastrofie morskiej', 'wrak okrętu', może też wskazywać na 'resztki majątku', w sensie finansowym, które przetrwały poważny życiowy zakręt, albo na 'pozostałości po pokonanej armii', 'żołnierzy po klęsce'²². Z kolei „*dépouille*” to 'wylinka', 'skóra po przeobrażeniach węży' lub 'chitynowa osłonka' w przypadku owadów metamorfoz; inne znaczenie to – dla odmiany – 'łup wojenny', 'trofea', 'broń i ubrania zdobyte w bitwie, zarekwirowane od pokonanych przeciwników'²³. Szczątki podbitego Bizancjum stają się w tej retorycznie misternej wypowiedzi łupem Włom

²⁰ Zob. H. Zedelmaier, *Zwischen Fortschrittsgeschichte und Erfindungskunst. Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff über Historia literaria*. W zb.: *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*. Hrsg. F. Grunert, F. Vollhardt. Berlin 2007, s. 89–99.

²¹ J.-J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année 1750, [...] par un citoyen de Genève*. Genève 1750, s. 8. Na stronie: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10543566.image> (data dostępu: 26 III 2025). Tłumaczenie na język polski: J.-J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekł., wstęp, przypisy H. Elzenberg. Warszawa 1956, s. 11.

²² *Débris*. Hasło w: *Dictionnaire de l'Académie française*. Wyd. 3. Paris 1740. Na stronie: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A3D0122> (data dostępu: 24 IV 2025).

²³ *Dépouille*. Hasło w: jw. (Wyd. 9. 2024). Na stronie: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D1569> (data dostępu: 24 IV 2025).

chów i Francuzów – pieczołowicie pozbierane materialne resztki po klęsce to bezcenny skarb dla osób, które weszły w jego posiadanie.

Sposób, w jaki Rousseau ujął upadek Bizancjum i odkrycie dorobku starożytnych, a także obraz wykreowany przez filozofa, a bezpośrednio uobecniają rzeczywistość po katastrofie, którą przetrwały nieliczne, choć szczególnie cenne, dzieła. Stworzył dzięki temu pewną konsekwentną całość, wręcz historiozoficzną wizję, że nie należy i nie warto się cofać oraz sięgać do tego, co poprzedziło katastrofę. Taki punkt inicjalny historii piśmiennictwa, więc również historii literatury (współwystępującej w triadzie *les Sciences, les Lettres et les Arts*), oznacza jednocześnie moment, poza który lepiej nie wykraczać. Rekonstruowanie tego, co poprzedziło katastrofę (szczególnie powolną i długotrwałą) obejmującą prawie tysiąclecie panowania średniowiecza, jest działaniem pozbawionym większego sensu.

Rousseau nie pisał tego konkretnego fragmentu, otwierającego pierwszą rozprawę, jako apologii wydarzeń historycznych, pochwały szacownych fundamentów gmachu cywilizacji europejskiej. Ów przepływ, przenikanie idei i dzieł był od początku zanieczyszczony, zbrukany przez pośredników. Przecież uczestnikami przekazywania wiedzy byli islamscy filozofowie, których Rousseau na wstępie obraził („*stupide Musulman* [głupi muzułmanin]”) razem ze wszystkimi wyznawcami Mahometa. Pisał przeciwko poszukiwaniu genealogii sięgających w odległą starożytność, z rozmysłem podkreślał niejasny proces translacji hellenizmu na języki wernakularne, by stworzyć jednoznaczne wrażenie: szczątków tego, co wy dobyto z wraku i co przyniósł szemrany pośrednik, nie da się zrekonstruować, świat starożytności został przez nas utracony i możliwa jest wyłącznie rekompozycja, układanie nowych konfiguracji z resztek, kreowanie nowej sztuki, wkomponowanie jej w życie i przystosowanie jej na potrzeby istniejących społeczeństw. Ten moment w rozprawie Rousseau pokazuje pewną zbieżność z charakterystycznymi cechami myślenia Herdera. Wszakże gdy Rousseau skupił się na obrazowaniu burzenia i destrukcji, z której człowiek, zgodnie ze swoją naturą, stworzy nową całość – Herder wybrał drogę metodologa, najpierw omawiając warunki poznania przeszłości literatury i piśmiennictwa, by później podjąć refleksję nad miejscem tego poszukiwania czasu minionego dla, w całości refleksyjnej, natury *homo sapiens* i jego skłonności do wspólnotowego życia. Przeszłość jest kwestią społeczną, ponieważ to zbiorowość zabiega o jej (re)konstruowanie.

Herder porządkuje naszą wiedzę o przeszłości, lecz nie po to, żeby gromadzić informacje w celu osiągnięcia pozoru ich kompletności, stworzenia kolekcji lub narracji na jej temat, usiłuje raczej sam proces zdobywania tej wiedzy podać w wątpliwość. W centrum uwagi stawia figurę badacza jako aktywnego uczestnika życia społecznego i pyta, czym ten kieruje się w swojej pracy, jakie są jego główne motywacje. Specyfika usytuowania naukowca, filologa, historyka lub filozofa w społeczeństwie polega na tym, że aby uzasadnić sensowność poszukiwań na polu odkrywania tajemnic przeszłości, powinien on regularnie pokazywać swoje sukcesy, prezentować kolejne odszyfrowane i uzupełnione fragmenty, wycinki życia z minionych epok. Pojawia się tu kompleks Goethowskiego Fausta, który choć otoczony w swojej bibliotece przez piętrzące się tomy, wypełnione całą istniejącą wiedzą na temat świata, sam czuje się od niego odseparowany, wytracony z *continuum* trwania, unieruchomiony przez perspektywę obiektywnego spojrzenia wstecz, przyglą-

dania się martwym, zastygłym obrazom z przeszłości. Herder tworzył esej *O dziejach poezji lirycznej (1760/67)* w latach sześćdziesiątych XVIII wieku, kilka dekad przed tym, kiedy humanistyczne dyscypliny zostały definitywnie scharakteryzowane i oddzielone od siebie, mógł więc sugerować, że pisze o historyku, chociaż faktycznie w centrum jego zainteresowania był po części filozof, po części badacz literatury. Ostatni z nich miał – i tym właśnie zajął się Herder – bardzo konkretne zobowiązania.

Badacz literatury, a zwłaszcza ten, który interesuje się literaturą starożytną, musiał spełniać swoje obowiązki w odniesieniu do najdawniejszych obszarów greckiego świata, owej niejasnej przestrzeni, kiedy oralność zaczęła współistnieć z rozprzestrzeniającym się oddziaływaniem pisma, natomiast ewoluujące instytucje życia społecznego, zwłaszcza starożytnych Aten, uznały za swój obowiązek uporządkowanie dorobku minionych epok. Ateny klasyczne, Ateny tyranów z dynastii Pizystratydów, podejmujące trud utrwalenia pieśni Homera, stanowią fundamentalny obiekt refleksji Herdera. W tym miejscu objawia się zasadnicza nowość w myśleniu, którą zawdzięczamy Herderowi. Rozważając zadania historyka i filozofa, interesującego się początkami literatury, doszedł on bowiem do wniosku, że pisanie historii to sztuka bliższa literaturze niż naukom przyrodniczym, gdyż nie zajmuje się prawami, lecz analizowaniem poszczególnych przypadków²⁴. Historyk badający przeszłość musi być tak naprawdę artystą, jeśli pragnie zgłębić tajemnice artystów, ale przed społeczeństwem powinien swój talent ukryć, by nie zdelegitymizować swoich starań. Z kolei ludzie pióra, poeci i myśliciele zobowiązani są poszukiwać własnej drogi do zrozumienia przeszłości, gdyż reprezentując konkretną wspólnotę językową i narodową, tylko tam mogą odnaleźć źródła inspiracji na przyszłość. Nie imitacji, nie rywalizacji, lecz odpowiedzi na pytanie, co znaczy dzisiaj bycie Szekspirem lub Horacym.

Celowo wykraczam tu poza granice omawianego eseju, by wskazać, jak ważne było jego pojawienie się dla polskiej recepcji Herdera. Po roku 1800, gdy historiografia, zwłaszcza w państwach niemieckich i we Francji, rozwinie się w osobną dyscyplinę, z precyzyjnie scharakteryzowanym warsztatem i aspiracją, żeby dorównać naukom przyrodniczym, polscy twórcy epoki romantycznej i postromantycznej będą nierzadko ignorować kierunek, w jakim zmierza historiografia. Zechcą powrócić do Herderowskich inspiracji: prawa do poszukiwania własnej prawdy o przeszłości, która często okazywała się metanarracją wymierzoną w inne opowieści narodowe²⁵. Nie rozwijam tu tego tematu, pragnę jedynie podkreślić, że opublikowana w roku 2024 książka otwiera przed nami wiele nowych interpretacyjnych dróg w zakresie badania kwestii istotnych dla historii polskiej literatury, naszych dziejów i kultury.

Antologia Rafała Michalskiego jest dokonaniem ważnym, tym ważniejszym, że pisanym wbrew parametryzacyjnej logice, której widmo krąży nad wydziałami humanistycznymi polskich uniwersytetów pod postacią złowieszczych punktów,

²⁴ Najlepsza, moim zdaniem, rekapitulację poglądów Herdera na ten temat sporządził J. Z a m m i t o (*Herder and Historical Metanarrative. What's Philosophical about History?* W zb.: *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*).

²⁵ Więcej na ten temat zob. M. J u n k i e r t, *Romantyczne zmagania z przeszłością*. Poznań 2024.

za jakimi kryje się bat instytucjonalnych kar i nieczysta rywalizacja z innymi obszarami nauki. Przypomina nam, że istotna jest praca ze źródłami, w tym przypadku dotyczącymi kilku różnych dyscyplin. Umożliwia powrót do myślenia o polsko-niemieckim dialogu intelektualnym i o tym, jak duży wpływ wywarły pisma niemieckich intelektualistów i filozofów na polskich twórców. Prowokuje do refleksji nad nieoczywistą i nieomówioną rolą, którą odegrał Herder w Polsce.

Abstract

MACIEJ JUNKIERT Adam Mickiewicz University, Poznań
ORCID: 0000-0002-7415-4219

DRIFTING TO SOURCES, OR HERDER'S INTELLECTUAL PEREGRINATION

The paper assesses the anthology entitled *Early Aesthetic Writings* by Johann Gottfried Herder. The reviewer stresses the significance of the recently published book that offers the Polish receivers insight into the unknown to this day treatises, reviews, and essays by this German philosopher, whose writings attract attention of scholars of various research circles and from many European countries.

Maciej Junkiert also takes up the issue of Herder's reception in the Polish historiography and literary studies as well as formulates a question whether the 2024 publication offers a chance for a new opening in research on Polish-German intellectual relations at the turn of the 18th and the 19th c., as well as on those of the late 19th c.