



Alcumena

Pismo Interdyscyplinarne
Interdisciplinary Journal

Nr 3(3)/2020



DOI: 10.34813/psc.3.2020.6

www.alcumena.fundacjapsc.pl

Refleksja historiozoficzna Johanna Gottfrieda Herdera – wybrane zagadnienia

The reflections of Johann Gottfried Herder about philosophy of history –
selected issues

Aleksander Chyziński

ORCID: 0000-0001-8354-0755

e-mail: aleksander.chyzinski@gmail.com

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

“The reflections of Johann Gottfried Herder about philosophy of history - selected issues” is a synopsis of Herder’s philosophy of history. It is also an analysis and critique of this thought. The main notions of Herder’s thought such as the idea of progress and the idea of humanity have been analysed and criticised. This article shows the connections between Herder’s philosophy and the philosophies of other thinkers especially Hegel’s thought. The feature is also an attempt to critique the most important ideas of the philosophy of history.

Key words: philosophy of history, pantheism, progress, history, culture, humanity, determinism.

Wstęp

Myśl Johanna Gottfrieda Herdera jest niewątpliwie jedną z mniej znanych w dziejach filozofii. Stanowi ona jednak pierwszą próbę stworzenia systemu historiozoficznego w oświeceniu. Herder podjął się tego projektu na krótko przed działalnością Hegla – najbardziej znanego historiozofa nowożytności – w ostatnich dekadach XVIII wieku. Niniejszy artykuł stanowi próbę streszczenia filozofii historii Herdera, jej analizy oraz porównania z innymi koncepcjami historiozoficznymi okresu nowożytności. Plan streszczenia i analizy zakłada wpierw omówienie elementów najogólniejszych Herderowskiej historiozofii, czyli jej podstaw ontologicznych. Następny krok, to analiza myśli dotyczących samej historii ludzkości. Zwieńczeniem analizy jest natomiast omówienie filozofii człowieka, stanowiącej integralną część refleksji Herdera. Zakończenie artykułu stanowią podsumowanie i wnioski ogólne.

Głównym źródłem artykułu są „Myśli o filozofii dziejów” oraz opracowania filozofii Herdera. Bibliografia jest również uzupełniona pracami dotyczącymi samej historiozofii oraz traktatami innych filozofów, m.in. Hegla i Karla Poppera.

Należy wpierw zacząć od wyjaśnienia pojęcia historiozofii oraz streszczenia koncepcji Herdera. Historiozofia, nazywana również filozofią historii czy filozofią dziejów, to refleksja nad procesem historycznym, domniemanymi prawami kierującymi dziejami oraz ewentualnym celem rozwoju historycznego.

Herderowska historiozofia przyjmowała istnienie prawa dziejowego, tożsamego z prawem natury. Dzieje, wedle Herdera, rozwijały się więc w sposób konieczny, nie stanowiły natomiast przypadkowego splotu zdarzeń. Celem historii, według tej koncepcji, był rozwój człowieczeństwa i – co za tym idzie – wzrost szczęścia poszczególnych jednostek. Proces ten był, wedle Herdera, nieunikniony. Przyroda jawiła się więc Herderowi, jako siła, która sprzyja człowiekowi. Środkami do tego celu były natomiast wrodzone predyspozycje gatunku ludzkiego, w tym społeczny charakter człowieka, kultura i racjonalny system prawny. Pomimo tych założeń, w filozofii Herdera pojawiają się wątki zaprzeczające (niewątpliwie optymistycznej) wizji historii i świata (Chyziński, 2019). Historiozofia Herderowska nie stanowi więc jednolitego systemu, posiada za to sprzeczności utrudniające jednoznaczną jej ocenę.

Podstawy ontologiczne

Podstawą Herderowskiego projektu historiozoficznego był monizm, nazywany również panteizmem. Jest to pogląd dotyczący istoty bytu, wedle którego świat stanowi całość, a każda jego część – w tym i ludzie – posiada jednolitą naturę oraz jest nierozdzielna od reszty zjawisk. Oznacza to, że zjawiska nie różnią się od siebie jakościowo, a także, że ich istnienie i kształt są zależne od bytu. Innymi słowy, człowiek – a wraz z nim cała przyroda ożywiona – nie przedstawia większej wartości od materii nieożywionej, ponieważ wszystko, co istnieje, posiada tę samą naturę. Natomiast zależność od świata oznacza, że każda rzecz należąca do bytu jest kształtowana przez siły rządzące światem oraz przez związane z nią rzeczy. Monizm wyklucza więc możliwość współistnienia różnych rodzajów substancji, np. materii obok ducha, a zakłada istnienie tylko jednego, nadrzędnego tworzywa. Odrzuca również możliwość wolności. Wszystko, co istnieje, jest bowiem ukształtowane przez poprzedzające stany rzeczy i prawa rządzące światem. Pogląd ten nazywany jest w filozofii determinizmem.

Herder zakładał, że podstawą bytu jest energia, nazywana także siłą (Adler, 1965). Wedle Herdera siła ta była racjonalna, tzn. jej rozwój postępował według prawa natury. Z tego powodu, podstawa świata była utożsamiana przez autora „Myśli o filozofii dziejów” z Bóstwem. Zrównanie podstawy bytu z Bogiem stanowi pierwszą kontrowersję związaną z myślą Herdera. Wydaje się, że przyznanie siły natury – w tym całemu światu – statusu boskiego jest nadużyciem. Po pierwsze, wszystko, co istnieje, byłoby w takim przypadku Bogiem. Pogląd ten likwiduje zatem jakiegokolwiek różnicę między Bóstwem a stworzeniem, co sprawia, że pojęcie Boga staje się puste i zbędne. Stanowisko Herdera byłoby więc zakamuflowanym ateizmem. Po drugie, aby siła rządząca światem mogła zostać określona jako boska, musiałaby posiadać coś w rodzaju umysłu i planu. Tymczasem, w filozofii Herdera – nie licząc wtrętów retorycznych w „Myślach o filozofii dziejów” – brak takiego poglądu. Przemiany energii są bowiem wyznaczone przez immanentne prawo natury, a nie boską myśl czy plan.

Byt utożsamiony z energią wykształca w toku swojego rozwoju coraz bardziej skomplikowane formy (Copleston, 2005). Należy dodać, że elementy bytu inicjują zmiany bezpośrednio na siebie wpływając (nie były one, według Herdera, monadami – niematerialnymi bytami, ograniczonymi do swojej indywidualnej psychiki, a zatem nieposiadającymi bezpośredniego kontaktu z innymi bytami). Najbardziej skomplikowanym tworem natury jest oczywiście człowiek: „syn wszystkich elementów i tworów ziemskich, najdoskonalsze ich wcielenie (Inbegriff) i jak gdyby kwiat zie-

mi” (Herder, 1962, s. 27). Herder wydawał się wykraczać poza monistyczną wizję bytu, nadając człowiekowi wyjątkowy status w przyrodzie. Stoi to w sprzeczności z innym stwierdzeniem Herdera, pojawiającym się kilka stron wcześniej w „Myślach o filozofii dziejów”: „Dla przyrody, która wszędzie sama sobie wystarcza, drobny pyłek posiada tyle wartości, co niezmierzona całość” (Herder, 1962, s. 16).

Ontologia Herderowska jest więc wewnętrznie sprzeczna. Z jednej strony, wydaje się ona odrzucać kategorie celu i wartości, przyznając, że w świecie zachodzi nieustanna zmiana, co wyklucza celowość oraz odrzucając różnice jakościowe między twórami natury. Z drugiej strony, przyjmuje, że w naturze zachodzi postęp, widoczny w coraz doskonalszych formach przyrody, z człowiekiem na czele. Co więcej, niektórzy badacze wskazują na wątki opatrnościowe w filozofii Herdera (Kuderowicz, 1989). Stanowiłoby to kolejną jej sprzeczność. Nie sposób bowiem pogodzić poglądu o determinizmie i monistycznym charakterze przyrody z przekonaniem, że w świecie działa opatrność, która wyznacza przemiany świata i opiekuje się jego poszczególnymi twórami. Przyjęcie koncepcji opatrności zakładałoby możliwość wykroczenia poza determinizm przyrodniczy, a co za tym idzie, złamania praw natury. Kolejną konsekwencją byłoby twierdzenie, że bytem rządzą nie tylko deterministyczne prawa, lecz również zasady moralne, co stoi w sprzeczności z monistyczną koncepcją rzeczywistości. Panteizm i monizm, z racji skrajnego determinizmu, są wszak amoralne. Prawdopodobnie więc pod pojęciem opatrności Herder rozumiał deterministyczne prawa natury. Sprzeczność byłaby zatem pozorna i sprowadzałaby się do błędnego operowania pojęciami.

Herder twierdził – co stanowi logiczną konsekwencję monizmu i determinizmu – że prawo natury rządzi nie tylko przemianami przyrodniczymi, lecz i historycznymi. Innymi słowy, nie istnieją żadne odrębne prawa historii. Są one natomiast tożsame z prawami przyrody. Sam Herder sądził, że historia stanowi przedłużenie procesu przyrodniczego, co oznacza, że rozdział między sferą przyrodniczą a historyczną jest tylko umowny (Kuderowicz, 1989).

Istota historii i idea postępu

Herder przyjął za początek historii pojawienie się człowieka na ziemi. Pojmował on więc historię nie jako okres, który rozpoczął się wraz z powstaniem pisma, lecz utożsamiał ją z całymi dziejami ludzkimi. Człowiek, co oczywiste, stanowi wedle Herdera twór przyrody. Wynikałoby z tego, że natura ludzka powinna być jednolita,

tj. materialna. Dotyczyłoby to zarówno jego ciała, jak i umysłu, który byłby zależny od materialnej konstytucji człowieka. Jednak Herder i tutaj nie był konsekwentny. Z jednej strony, twierdził, że umysł ludzki oraz rzeczywistość społeczna są niezależne od praw natury (Copleston, 2005; Adler, 1965). Nazywał też człowieka „pierwszym wyzwoleniem wśród stworzeń” (Herder, 1962, s. 166), co pozwala na wniosek, że rodzaj ludzki jest niezależny od warunków przyrodniczych. Natomiast z drugiej strony, podkreśla nieraz zależność człowieka od natury. Uniezależnienie ludzkości od praw przyrody oznaczałoby, że rozwój historii nie podlegałby determinizmowi przyrodniczemu. Historia zależałaby wtedy wyłącznie od działalności człowieka. Prawo historyczne byłoby zatem prawdopodobnie tożsame z prawami ludzkiej psychiki, ponieważ rozwój historii stanowiłby efekt reakcji człowieka na środowisko oraz jego pragnień i dążeń. Podważałoby to tezy o tożsamości prawa natury z prawami historycznymi.

Według Herdera historia ludzka nie jest jedynie historią zmagania człowieka z naturą. Człowiek, podlegający nieświadomym prawom przyrody, tworzy bowiem kulturę, która stanowi właściwy przedmiot Herderowskiej refleksji historycznej. Oznacza to, że w rzeczywistości historiozofia Herdera dotyczy głównie przemian kultur na przestrzeni dziejów. Istota kultury nie została jednak przez niego sprecyzowana: „Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów” (Herder, 1962, s. 4). Mimo tej deklaracji, na kartach „Myśli o filozofii dziejów” pojawia się próba zdefiniowania tego zjawiska: „Żadne zwierzę nie posiada mowy, jaką ma człowiek, a tym mniej pisma, tradycji, religii, samowolnych ustaw i praw” (Herder, 1962, s. 124). Należy wspomnieć, że pod pojęciem kultury Herder rozumiał również cywilizację. Pojęcie cywilizacji nie było bowiem jeszcze – na przestrzeni XVIII i XIX wieku – wykrystalizowane. Jeżeli właściwym podmiotem dziejów są wedle Herdera kultury (a trzeba pamiętać, że początek historii datuje się według niego od pojawienia się człowieka na ziemi), to znaczy to, że człowiek tworzy kultury od samego swego początku. Umiejętność tworzenia kultur stanowiłaby wtedy – według Herdera – jedną z granic między człowiekiem a zwierzęciem.

Przyjęcie kultury za przedmiot refleksji historiozoficznej prowadziło do pytania o jej rozwój i znaczenie historyczne. Herder próbował w „Myślach o filozofii dziejów” znaleźć prawidłowości w rozwoju kulturowym. W związku z tym musiał się on odnieść do popularnej w oświeceniu idei postępu, zakładającej, że rozwój świata i społeczeństwa dąży do coraz większej doskonałości. Filozofowie oświecenia różnili

się jednak co do celu takiego rozwoju. Niektórzy, jak Turgot, opowiadali się za kumulatywną ideą postępu, co oznaczało rozwój bez końca – doskonalenie się świata postępowało wedle tych myślicieli w nieskończoność (Kuderowicz, 1973). Inni, jak niemiecki myśliciel Lessing, twierdzili, że postęp ma koniec, a ludzkość u kresu dziejów osiągnie absolutną doskonałość i szczęśliwość.

Odpowiedź Herdera była, co znamienne dla jego filozofii, niejednoznaczna. Z jednej strony, twierdził on, że prawa historyczne są celowe. Oznaczałoby to, że historia ludzkości zmierza do celu wyznaczonego przez naturę, co sprzyjałoby tezie o obecności postępu w historii. Wydaje się jednak, że pogląd taki byłby sprzeczny z nakreśloną przez Herdera wizją świata – materialnego, deterministycznego bytu, stanowiącego cel sam dla siebie. Z drugiej strony, Herder zdaje się wprost odrzucać w „Myślach o filozofii dziejów” optymistyczny pogląd na naturę i historię, a wraz z nim ideę postępu.

Kultury, wedle Herdera, rozwijają się według tego samego schematu, co organizmy biologiczne. Przechodzą więc przez stadia narodzin, pełnego rozkwitu i śmierci. Herder zaadaptował zatem koncepcję cykliczności do idei rozwoju historycznego (Copleston, 2005). Warto wspomnieć, że podobny pogląd reprezentował przed Herderem włoski filozof Vico (Lowith, 2002). Stanowisko to – w przeciwieństwie do typowych idei oświecenia – jest niewątpliwie pesymistyczne. Każda kultura, według tego poglądu, traci bowiem nieuchronnie „siły życiowe”, co przejawia się w wynaturzonych typach rządów (Herder był przeciwnikiem despotyzmu), zamarcu sił twórczych człowieka i dekadencji. Kres takich kultur następuje w wyniku najazdu mniej rozwiniętych, lecz za to silniejszych grup. Dekadencka kultura może jednak sztucznie zakonserwować się, jeśli posiada ku temu dogodne warunki. Jedną z takich kultur była – wedle Herdera – kultura chińska (Herder, 1962). Taka wizja historii niewątpliwie wykluczałaby możliwość postępu dziejowego. Postęp byłby bowiem możliwy tylko w ramach danej kultury. Miałby on swój koniec wraz z wyczerpaniem się sił życiowych zbiorowości.

W filozofii Herdera jest jednak obecny pogląd, który – wbrew pozorom – dopuszcza istnienie postępu historycznego. Herder odrzucał bowiem ideę, że kultury są monadami. Nie stanowiły więc one wedle niego zamkniętych organizmów, nieposiadających żadnego wpływu na pozostałe zbiorowości. Kultury, zgodnie ze stanowiskiem Herdera, wywierają zatem wpływ na inne społeczności. Pogląd ten posiada uzasadnienie nie tylko w badaniach historycznych, lecz również w Herderowskiej ontologii, wedle której części świata bezpośrednio na siebie wpływają. Należy bowiem pamiętać, że rzeczywistość historyczna

była według Herdera rozwinięciem rzeczywistości przyrodniczej. Oznacza to zatem, że osiągnięcia wypracowywane przez daną kulturę mogą być przekazywane innym społecznościom, a następnie rozwijane w nowym środowisku. Kulture rodzą się i umierają, lecz wypracowane przez nie idee mogą trwać długo po zmierzchu ich twórców.

Taki pogląd nie świadczyłby jednak o konieczności postępu ani istnieniu celu historii. Stwierdzenie, że postęp jest czymś rzeczywistym (że instytucje i idee tworzone przez człowieka stają się coraz bardziej wysublimowane) nie pociąga za sobą stwierdzenia, że jest on czymś nieuchronnym czy z góry ustalonym. Nie oznacza to również, że rozwój dąży do jakiegoś celu. Wydaje się, że taki pogląd – stwierdzający możliwość postępu, a odrzucający jego konieczność – byłby najbliższy stanowisku Herdera. Świadczyłoby to jednak o zaniechaniu przez niego prób znalezienia praw rządzących postępem, a co za tym idzie, podważeniu zasadności historiozofii. Herder albo odrzucił więc ideę totalnego determinizmu, co prowadziłoby do obalenia całego jego systemu ontologicznego, albo wybrał stanowisko pesymizmu epistemologicznego, wedle którego poznanie ludzkie jest zbyt ograniczone, aby odkrywać – tak skomplikowane przecież – prawa przyrody i historii. Tym samym, Herder odrzucałby możliwość przewidywania rozwoju historii. Myśl Herdera nie podlegałaby tym samym zarzutowi historycyzmu wysuniętemu w XX wieku przez Poppera przeciwko heglowskiej i marksistowskiej historiozofii. Hegel sądził bowiem, że rozwój świata i historii jest racjonalny i konieczny, a zatem zakładał istnienie praw dziejowych, których odkrycie pozwoliłoby na przewidywanie kierunku rozwoju dziejów. Świat i historia stanowiły dla Hegla realizację ducha. Jego system nie był więc materialistyczny, w przeciwieństwie do systemu Herdera, lecz idealistyczny – podstawa świata, wedle heglizmu, była zatem duchowa. Hegel nazywał również tę podstawę „ideą” czy „rozumem” (Kroński, 1958). Prawem dziejowym, w ujęciu heglizmu, była dialektyka, czyli konflikt między sprzecznościami, który prowadził do zmiany w świecie. Celem rozwoju dziejowego był natomiast „rozwój świadomości wolności” (Kroński, 1958, s. 53).

Marksistowska historiozofia była – w przeciwieństwie do systemu Hegla – materialistyczna. Podobnie jednak heglizm, przyjmowała ona dialektykę jako naczelne prawo dziejowe. Stąd inne określenie tej filozofii – materializm dialektyczny. Historia rozwija się, wedle marksizmu, poprzez walkę klas oraz przyrost siły wytwórczej. Celem dziejów jest natomiast ustanowienie społeczeństwa bezklasowego w drodze rewolucji. Marksisci, zgodnie z duchem historycyzmu, uważali, że znajomość praw dziejowych pozwala na przyspieszenie – nieuchronnego – postępu historycznego (Tatarkiewicz, 1988; Kołakowski, 2000).

Wracając do Herdera, niektórzy badacze krytykowali go za porzucenie historycyzmu na rzecz pisarstwa politycznego (Adler, 1962). Faktycznie, pewne jego myśli, zwłaszcza idea człowieczeństwa, wyrażały jego zaangażowanie w kwestie polityczne, wykraczając poza beznamiętną (z pozoru) filozofię.

Idea człowieczeństwa

Herderowska idea człowieczeństwa jest – tak samo jak reszta pomysłów Herdera – niesprecyzowana. Można ją rozumieć na co najmniej dwa sposoby: jako predyspozycję człowieka do samodoskonalenia się, stanowiącą jeszcze jedną cechę odróżniającą go od zwierząt lub ideał człowieczeństwa. W zasadzie obie te „definicje” można sprowadzić do jednej, a mianowicie do ideału etycznego, eliminując tym samym wieloznaczność. Idea samodoskonalenia nie jest bowiem możliwa bez wzorca postępowania, inaczej nie można byłoby stwierdzić czy następuje progres. Przyznanie człowiekowi wrodzonej predyspozycji do rozwijania swojego człowieczeństwa stanowi istotny element filozofii Herdera. Jest on bowiem warunkiem stwierdzenia, że ludzie są z natury równi, a ich przynależność do gatunku ludzkiego nie jest wynikiem umowy społecznej czy innych relatywnych kryteriów. Zależy ona wszak od biologicznej struktury człowieka. Pogląd ten stanowi niewątpliwie – niejednokrotnie podejmowaną w oświeceniu – próbę zerwania z chrześcijańskim punktem widzenia, wedle którego każdy człowiek jest równy, dzięki posiadaniu niematerialnej duszy.

Nie jest pewne, co miałyby stanowić ten ideał. Główne dzieło Herdera wskazuje bowiem kilka możliwości interpretacji. Pierwsza z nich traktowałaby pełnię człowieczeństwa, jako doskonałość moralną, zdolność do przestrzegania zasad moralnych i praw z własnej, nieprzymuszonej woli (Herder, 1962). Oznacza to, że rozwój historyczny – wedle tej wykładni – byłby oceniany z perspektywy coraz doskonalszych instytucji prawnych oraz systemów etycznych, a także zdolności człowieka do ich poszanowania i przestrzegania. Podobne poglądy głosił wcześniej Lessing, twierdząc, że u końca dziejów ludzkość będzie podążać za prawem moralnym, tylko ze względu na samo to prawo, a także współczesny Herderowi Kant, który za ideał dziejowy przyjmował powstanie doskonałego ustroju prawnego i wewnętrzną przemianę człowieka (Lessing, 1959; Kant, 2012). Herder krytykował z tego stanowiska wszelkie ustroje polityczne, które zmuszały – wedle niego – jednostki do posłuszeństwa wobec władzy i prawa. Widać zatem, że idea człowieczeństwa służyła Herderowi do ocenia-
nia przeszłości i zastanego porządku społeczno-politycznego. Postawa wartościująca

stoi jednak w sprzeczności z przyjętą przez Herdera deterministyczną wizją natury i historii. Wszak, jeśli wszystko, co istnieje, jest konieczne, to krytyka rzeczywistości jest – z perspektywy racjonalnej – pozbawiona sensu. Kontestacja świata uprawiana przez Herdera stanowiłaby więc jedynie wyrzut skierowany w stronę bytu. Ponadto, ocenianie przeszłości przez pryzmat idei wypracowanej w całkowicie odmiennych okolicznościach oraz stanowiącej wytwór abstrakcji filozoficznej (idea człowieczeństwa stanowi przecież efekt namysłu Herdera) wydaje się być nieuprawnione. Pojawia się tutaj pytanie, czy można w ogóle oceniać przeszłość, odnosząc ją do systemów wartości innych epok. W przypadku deterministycznego światopoglądu jest to niemożliwe. Każda epoka posiadałaby bowiem – wedle tego poglądu – odmienne uwarunkowania, całkowicie inne niż reszta epok. Wartościowanie przeszłości przez pryzmat teraźniejszości czy innych okresów historycznych byłoby więc absurdalne, równałoby się bowiem z pragnieniem, aby przeszłość posiadała inne uwarunkowania niż w rzeczywistości.

Druga interpretacja wskazywałaby, że ideał człowieczeństwa, to inaczej zdolność człowieka do twórczej aktywności oraz szczyt sił witalnych: „Religię, sztukę, naukę, całą formę naszej kultury i naszego człowieczeństwa – obojętne czy mamy tego dużo, czy mało – zaczerpnęliśmy z okolic zamieszkałych przez pięknie zbudowane ludy” (Herder, 1962, s. 255). Ideał ten byłby więc związany z pełnią rozwoju kultury. Oznacza to również, że wraz z jej zamieraniem – a wedle Herdera było ono nieuniknione – „umierałby” także ideał. To rozumienie idei człowieczeństwa wykazuje podobieństwo z myślą Nietzschego, zwłaszcza z jego koncepcją nadczłowieka, wedle której człowiek idealny byłby istotą pełną sił witalnych oraz zdolną do twórczości, w tym tworzenia nowych wartości.

Herder niewątpliwie podejmował próby przekroczenia paradygmatu deterministycznego, co prowadziło do sprzeczności w jego filozofii. Wspomniane niekonsekwencje wynikają jednak również z istoty samej historiozofii. Na podstawie analizy Herderowskiego projektu można więc przeprowadzić próbę krytyki filozofii historii. Wszak pytania stawiane przez Herdera, w tym pytanie o prawo dziejowe, są naczelnymi pytaniami historiozofii.

Zakończenie

System historiozoficzny nie jest możliwy bez deterministycznej koncepcji świata. Historiozofia ma bowiem na celu znalezienie praw rządzących historią. Filozof, który

wybrał prawidłowość dziejową za przedmiot swoich badań, musi więc z góry założyć, że dzieje są deterministyczne. Na tym polega jedna z wad historiozofii, a mianowicie jej tendencyjność. Przyjęcie pewnej tezy prowadzi do interpretowania wedle niej badanych faktów. Fakty sprzeczne z założeniami są usuwane bądź zniekształcane, aby potwierdzić wybraną tezę. Koncepcje historiozoficzne są więc również niefalsyfikowalne.

Znajomość prawa historycznego, a co za tym idzie – prawa natury, równałoby się posiadaniu wiedzy absolutnej. W takim przypadku możliwe byłoby nie tylko rozumienie przyczyn zachodzących aktualnie zmian, lecz również znajomość przyszłości oraz przeszłości. Osoba posiadająca taką wiedzę byłaby więc kimś w rodzaju demona Laplace’a. Biorąc jednak pod uwagę złożoność sił i przyczyn w świecie, przekonanie, że do wszelkich zmian zachodzących w rzeczywistości można zastosować jedno, proste prawo, jest niewątpliwie błędne. Próba sformułowania takiego prawa jest więc złudzeniem racjonalności i próbą uproszczenia bytu. Karl Popper w „Nędzy historycyzmu” krytykował ten pogląd w następujący sposób: „Rzeczywisty rezultat zawsze będzie bardzo znacznie różnił się od racjonalnej konstrukcji. Zawsze będzie wypadkową chwilowego układu zmagających się ze sobą sił. Co więcej, struktura stworzona w wyniku racjonalnego planowania w żadnych okolicznościach nie mogłaby być trwała, ponieważ równowaga sił musi się zmieniać” (Popper, 1999, s. 54).

Historiozofia stanowi więc utopijny projekt. Nie zmienia to faktu, że – choć z zasady błędna – posiada ona ogromny wpływ na umysł ludzki. Zapewnia ona bowiem złudzenie sensu historycznego, a co za tym idzie i sensu życia. Pozwala również przezwyciężyć filozoficzny pesymizm, nadając dziejom porządek i cel. Historiozofia jest zatem rodzajem wiary filozoficznej, zastępującej tradycyjny, „opatrnościowy” pogląd na świat. Tak też należy patrzeć na – zapomniany – filozoficzny projekt Herdera.

Powody zapomnienia tej myśli wydają się dość proste. Są to: pojawienie się heglizmu i wyrosłego z niego marksizmu, krytyka historiozofii przeprowadzona przez filozofów XX wieku, w tym przez Karla Poppera oraz niedoskonałości samej myśli Herdera – jej chaotyczność i niekonsekwencja. Pomimo tego, główne jego dzieło, „Myśli o filozofii dziejów”, doczekało się kilku przekładów na język polski, a jego filozofia stała się po II wojnie światowej przedmiotem – nielicznych – opracowań i artykułów.

Bibliografia

- Adler, E. (1961). *Johann Gottfried Herder i idea człowieczeństwa*. Olsztyn: Pojezierze.
- Adler, E. (1965). *Johann Gottfried Herder i oświecenie niemieckie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Chyziński, A. (2019). *Johanna Gottfrieda Herdera myśli o historii*. Bydgoszcz: Uniwersytet Kazimierza Wielkiego.
- Copleson, F. (2005). *Historia filozofii tom VI – Od Wolffa do Kanta*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Herder, J. G. (1962). *Myśli o filozofii dziejów tom I i II*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (2012). *Dzieła zebrane tom VI – Pisma po roku 1781*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kołakowski, L. (2000). *Główne nurty marksizmu cz. I – Powstanie*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Kroński, T. (1960). *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuderowicz, Z. (1973). *Filozofia dziejów*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kuderowicz, Z. (1989). *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lessing, G. E. (1959). *Dzieła wybrane t. III*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lowith, K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Popper, K. R. (1999). *Nędza historycyzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1988). *Historia filozofii t. III*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

