

# Erotyczne peregrynacje





**WIESŁAW MAŁECKI**

**Erotyczne peregrynacje**

**Filozofia antropologiczna Wilhelma von Humboldta**



Poznań 2013

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Leon Miodoński

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

RYCINA NA OKŁADCE  
Anna von Sydow (red.), *Wilhelm und Caroline von Humboldt  
in ihren Briefen*, Mittler Verlag, Berlin 1906–1916

REDAKCJA  
Adriana Staniszevska

KOREKTA  
Adriana Staniszevska  
Michał Staniszevski

© Copyright by Wiesław Małecki, 2013

Publikacja finansowana z funduszy Wydziału Nauk Społecznych  
i Prorektora UAM prof. dr. hab. Jacka Witkosia

**ISBN 978-83-62243-53-2**

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
60–569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM  
61–712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

# SPIS TREŚCI

WSTĘP .....	7
CZĘŚĆ I. ESTETYKA .....	15
1. Estetyczne dzieła Wilhelma von Humboldta w literaturze polskojęzycznej .....	15
2. <i>Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea</i> – o swoistości dzieła .....	17
2.1. Styl utworu .....	18
2.1.1. Forma utworu .....	20
2.1.2. Przedmiot rozważań Humboldta .....	22
2.2. Immanuel Kant a Wilhelm von Humboldt .....	24
2.2.1. Tok rozważań .....	24
2.2.2. Wyobrażenia .....	27
3. <i>Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur</i> .....	55
Podsumowanie .....	70
CZĘŚĆ II. FILOZOFIA ANTROPOLOGICZNA .....	73
1. Plan antropologii porównawczej .....	73
1.1. Kanta niejednoznaczny obraz kobiecości .....	80
1.2. Klasyka weimarska .....	96
1.2.1. Johann Gottfried Herder .....	98
1.2.2. Johann Gottlieb Fichte .....	104
1.2.3. Cicha rewolucja kobiet .....	109
1.3. Dwie antropologie .....	114

2. Wstępna analiza baskijskiej filozofii antropologicznej .....	123
2.1. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach polskojęzycznych .....	123
2.2. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach niemieckojęzycznych .....	130
2.3. Humboldt jako prekursor europejskiej baskologii .....	137
3. Szczegółowe przedstawienie projektu baskijskiej filozofii antropologicznej Humboldta .....	139
4. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach baskijskich i hiszpańskich – ich recepcja w Kraju Basków .....	143
5. Wilhelm von Humboldt a współczesna antropologia kulturowa .....	144
5.1. Podróże badawcze .....	145
5.2. Dziennik antropologa .....	148
5.3. Informatorzy .....	152
ZAKOŃCZENIE .....	157
BIBLIOGRAFIA .....	179
ABSTRAKT .....	187

## WSTĘP

Fryderyk Wilhelm Christian Karol Ferdynand von Humboldt jest w filozofii prawdziwym *enfant terrible*. Jego intelektualny dorobek z trudem daje się interpretować za pomocą dostępnych historykowi filozofii porządkujących narzędzi pojęciowych, klarownych podziałów, jednoznacznych klasyfikacji, stanowi zatem poważne wyzwanie dla filozoficznego *ratio*. Jest to fakt dobrze znany i przywoływany przez większość jego interpretatorów. Ciekawe jest jednak, co jest tego przyczyną. W odniesieniu do innych myślicieli na takie pytanie odpowiada się z reguły podobnie: powodem jest intelektualny rozmach myślenia i przekonanie o jego oryginalności. Jednak w przypadku Humboldta interpretacyjne trudności istnieją wcale nie dlatego, że siłą i nowatorstwem własnej refleksji burzy on gotowe systematyzacje i schematy, ani też ze względu na ostrze podejmowanej przez niego krytyki, wymierzonej w żywotne w XVIII wieku formy filozofii, która znosiłaby z powierzchni ziemi najsprawniejszych nawet filozoficznych dyskutantów. Jego osobowość, która mieściła w sobie zarówno niespełnionego pisarza, krytyka sztuki, estety, męża stanu, językoznawcę, podróżnika, filozofa przyrody, dyplomatę, filologa i poetę, świadomie kształtowana była w inny sposób. Humboldt przyglądał się mianowicie dziejom filozofii z tylnych rzędów historii. Pozostawał w cieniu „wielkich” filozofów i myślicieli, a prowadzenie filozoficznych sporów, które Henryk Elzenberg postrzegał jako „zawsze wojnę”, najczęściej pomijał milczeniem. Można zatem powiedzieć, że zarówno jego rozważania antropologiczne, jak i estetykę filozoficzną do pewnego stopnia otacza aura milczenia, rozumiana jako niewikłanie się w otwarte spory filozoficzne. Sprzyjało temu to, że z jednej strony nie poddawał się nurtowi rozwijającej się wtedy estetyki filozoficznej, z drugiej zaś – podjął własne, pionierskie badania antropologiczne. Nie oznacza to, że wypracowując swoje stanowisko filozoficzne, w ogóle z nikim nie polemizował. Czynił to jednak dyskretnie – najczęściej w korespondencji czy opisach podróży, z przeświadczeniem, że przez systemy filozoficzne przemawia przede wszystkim osobowość ich autora, czy zachowując wprost postawę „stoicką”, szczególnie w porównaniu z takimi „krewkami” dyskutantami, jak Fichte czy Wolter. Warto postawić tu

znak zapytania, gdyż nie jest to konstatacja jednoznaczna. Później przyjdzie rozstrzygać, czy oznacza ona rezygnację z fundamentalnego dla filozofii pragnienia dotarcia do prawdy obiektywnej. A może wyraża jedynie wskazanie, że jest osiągalna tylko w indywidualnej, a nie intersubiektywnie sprawdzalnej perspektywie? Czy też oznacza może szczególny dystans do własnych idei, połączony z potrzebą zachowania spokoju?<sup>1</sup> Czy m.in. z tej przyczyny nie pozostawił on w swoich głównych dziełach niemal żadnych dowodów takiego zaangażowania? Jak np. w centralnym dla jego estetyki studium zatytułowanym *Ästhetische Versuche, Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, gdzie pośród skąpych przypisów odnajdziemy pośrednie odwołania wyłącznie do estetycznych pomysłów Diderota. Dodatkowo niesłychanie złożony i czasami nieprecyzyjny sposób konstruowania myśli, dający się mocno we znaki podczas analiz jego dzieł, sprawia, że zgłębianie i „nasłuchiwanie” tego milczenia, czyli zmniejszanie obszaru „nierozpoznania”, może stać się dla dzisiejszego odbiorcy prawdziwym intelektualnym wyzwaniem.

Ten krótki wstęp chciałbym poświęcić przede wszystkim jednej kwestii, która we właściwym tekście mojej rozprawy w zasadzie się nie pojawia. Jest ona jednak niezwykle ważna, gdyż – jak mniemam – stanowi klucz do zrozumienia zarówno jej celów, jak i całej konstrukcji. Chodzi mianowicie o postawienie znaku zapytania tam, gdzie każdy uważny czytelnik tej książki postawiłby go po raz pierwszy, czyli natychmiast po przeczytaniu tytułu. Termin „filozofia antropologiczna” może budzić uzasadnione wątpliwości. Szczególnie jeśli dodać, że w obszernej, analizowanej przeze mnie literaturze fachowej takiego określenia w ogóle nie spotkałem. Sformułowanie to natychmiast więc odsłania, pisząc nieskromnie, emancypacyjny w zamyśle charakter całej mej rozprawy. Sprowadza się on do poszerzenia obrazu filozoficznego dorobku Wilhelma von Humboldta, co rozumiem w dwójnasób:

1) jako wyjście poza dominującą, zwłaszcza w literaturze polskojęzycznej, jego recepcję poprzez pryzmat osiągnięć dokonanych niemal wyłącznie w sferze filozofii języka, która stanowi w jego przypadku zaledwie ostatni etap długiego filozoficznego rozwoju. Dlatego próżno w tej pracy szukać obszerniejszych fragmentów poświęconych refleksji Humboldta nad językiem. Cała uwaga została skupiona na dwóch innych obszarach jego zainteresowań: estetyce filozoficznej oraz filozoficznej antropologii, które obejmują ogólniejszą nazwą „filozofii antropologicznej”. Można ją uzasadnić także samym charakterem myśli estetycznej, a szczególnie antropologicznej, które w XVIII-wiecznej filozofii były dopiero *in statu nascendi*. W obrębie tych dziedzin znajduje się miejsce dla emancypacji w innym jeszcze sensie

---

<sup>1</sup> Być może warto byłoby rozważyć, w jakim stopniu Humboldt był „ironistą” w znaczeniu, jakie przedstawił Richard Rorty. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, ss. 107–108.

– wyrażonej m.in. w postaci tezy, że Wilhelm von Humboldt nie był kanty-  
stą. Tezy, której wydzźwięk wydaje się nieco paradoksalny, biorąc pod uwa-  
gę fakt, że niemiecki filozof zaczytywał się w dziełach Kanta „na śmierć”<sup>2</sup>  
i został zaproszony do Institut National w Paryżu właśnie jako znawca i kon-  
tynuator tej filozofii, by poprowadzić osobne kolokwium kantowskie.

2) jako dekonstrukcję takiego wizerunku Humboldta jako myśliciela,  
mającego etykietę epigona wielbionych przez niego mistrzów klasyki we-  
imarskiej – przede wszystkim Johana Wolfganga Goethego i Fryderyka Schil-  
lera. W swojej pracy starałem się pokazać, że choć był on niewątpliwie ent-  
uzjastą Weimarczyków na europejskich salonach, to nie można go w pełni  
uznać za ich reprezentanta.

A zatem stosując zarówno w tytule, jak i w całej pracy określenie „filo-  
zofia antropologiczna”, miałem na celu nie tylko ukazanie Humboldta jako  
myśliciela wartego uwagi współczesnego czytelnika, a także zasługującego  
na miano „filozofa” – którego nierzadko mu się odmawia, wytykając przede  
wszystkim brak formalnego wykształcenia filozoficznego (dyletantyzm)  
oraz niespójność i fragmentaryczność charakteryzującą jego spuściznę – ale  
również jako wyprzedzającego swój czas oryginalnego badacza, a biorąc pod  
uwagę jego, szeroko w pracy omawianą, koncepcję „antropologii porównaw-  
czej” oraz jej realizację – wręcz za pioniera kreującego w antropologii nowe  
tendencje, pozwalające na porównanie ich z pewnymi elementami metodo-  
logii współczesnej antropologii kulturowej. Chodzi przede wszystkim o in-  
nowacje w wymiarze metodologicznym: połączenie perspektywy – jak to  
określa Humboldt – filozofa, historyka i pisarza, co skutkuje m.in. nadaniem  
antropologicznym badaniom terenowym nowego statusu, a także udoskonal-  
eniem niezbędnych do jego prowadzenia „narzędzi”, takich jak dziennik  
antropologa.

Aby dostatecznie jasno przedstawić dokonaną przez Humboldta „antro-  
pologizację” filozofii, przez co rozumiem choćby uhistorycznienie perspek-  
tywy filozoficznej i uzupełnienie jej własnymi badaniami terenowymi, pole-  
gającymi przede wszystkim na zastosowaniu różnych technik jakościowych,  
stawiam w pracy tezę o pełnej jej realizacji w postaci nowatorskich w XVIII  
wieku i przeprowadzonych na niespotykaną wówczas skalę badań „charak-  
teru narodowego” Basków, zrealizowanych podczas dwóch podróży badaw-  
czych na Półwysep Iberyjski w latach 1799–1801, pozwalających uznać go  
także za jednego z twórców nowoczesnej baskologii.

Oczywiście zwrot „filozofia antropologiczna” nie jest tu przypadkowy.  
Poza wspomnianym kontekstem emancypacyjnym tej pracy nie wynika on  
z jakiegokolwiek myślowej dezynwoltury. Stanowi bowiem przeformułowanie nader

---

<sup>2</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 19.

często stosowanej w literaturze przedmiotu w odniesieniu do filozoficznego dorobku Humboldta nazwy „antropologia filozoficzna”. Aby zatem w pełni zrozumieć ten językowy zabieg, należy najpierw zapytać, czym jest, a może raczej czym była owa dziedzina wiedzy? Pytanie, które ze względu na obszernie, stosowne doń wyjaśnienia, znajdujące się w dalszej części pracy, potraktuję tu nader ogólnikowo. Dość zatem powiedzieć, że sam termin „antropologia filozoficzna”, co niezawodnie wskazuje na bogactwo tradycji humanistycznej, nie jest jednoznaczny. Można się o tym przekonać, śledząc chociażby różne propozycje mające określić czas narodzin owej dyscypliny. W słowniku pojęć filozoficznych pojawia się godna uwagi dwuznaczność: z jednej strony mamy z nią do czynienia wszędzie tam, gdzie centralnym pozostaje pytanie o istotę człowieka, z drugiej zaś – stanowi ona powstały w XX wieku kierunek filozofii, który należy przede wszystkim kojarzyć z takim nazwiskami, jak: Max Scheler, Helmut Plessner czy Arnold Gehlen<sup>3</sup>. Tymczasem Odo Marquard wskazuje na nią jako na dyżurną filozofię fundamentalną<sup>4</sup>, pojawiającą się jako samodzielna dyscyplina w 1719 r., istniejącą jednak już przed dokonującym się w niej wtedy przełomem, co najmniej od 1600 r. Natomiast inny filozof niemiecki, Ferdinand Fellmann, w części swojej pracy zatytułowanej *Drogi antropologii filozoficznej*<sup>5</sup> rozpoczyna rozważania od słynnej formuły Protagorasa, którą w wersji łacińskiej znamy jako *homo mensura*, za punkt wyjścia rozwoju tej dziedziny wiedzy obierając zawarty w Platońskiej *Uczcie* mit o ludziach-kulach, a także starotestamentową przypowieść o grzechu pierworodnym. Podobne przykłady mniejszych bądź większych rozbieżności definicyjnych można by mnożyć. Sądzę jednak, że ciekawsze będzie przemyślenie tego, jaki z tej mnogości idei wypływa wniosek. Być może taki, że antropologię filozoficzną dałoby się najogólniej określić jako ciąg przełomowych w historii nie tylko filozofii, ale i innych dziedzin wiedzy momentów w sposobie problematyzowania ludzkiego podmiotu. Jeden z takich przełomów dokonał się w drugiej połowie XVIII wieku w ówczesnym Świętym Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego i polegał głównie na wielobiegunowych i bardziej niż dotąd stanowczych próbach wyzwalania się filozoficznego dyskursu z teologii. Następstwem owego „zwrotu”, a właściwie pęknięcia w samym sercu filozofii, był m.in. projekt stworzenia z antropologii filozoficznej, etnologicznej oraz fizycznej (czy też biologicznej) korpusu nowej, systematycznej wiedzy o człowieku. W tym procesie pewną rolę odegrał Wilhelm von Humboldt.

<sup>3</sup> A. Regenbogen, U. Meyer (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 49.

<sup>4</sup> O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Terminus, Warszawa 1994, s. 40.

<sup>5</sup> F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 37–59.

Zastąpienie „antropologii filozoficznej” „filozofią antropologiczną” ma także na celu podkreślenie, w jak dużym stopniu projekt nowego spojrzenia na człowieka i pytania o jego istotę był w przypadku niemieckiego filozofa wielowątkowym dialogiem z tradycją filozoficzną i że właśnie na takiej wielopoziomowej relacji zbudowany jest cały jego intelektualny dorobek. Dlatego nie sposób było dokonać interpretacji jego studiów estetycznych czy też badań i teorii antropologicznych bez zaproszenia do dialogu ich znakomitych przedstawicieli, przede wszystkim: Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, Johanna Gottfrieda Herdera i Gottfrieda Wilhelma Leibniza.

Okazuje się bowiem, że wyrażenie „filozofia antropologiczna” pełni w tej pracy także rolę drogowskazu, który informuje, iż postępując za sposobem rozumowania Humboldta, docieramy na obszar pogranicza, na terytorium wspólne filozofii i antropologii<sup>6</sup>. Moja praca stanowi właśnie próbę jego ujęcia. Łączy się ona naturalnie z równie poważnym, sygnalizowanym już wcześniej pytaniem: czy Humboldta można w ogóle nazywać filozofem? I nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi, gdyż wszystko zależy od tego, jakie znaczenie nadamy samemu pojęciu „filozofia” oraz orzecznikowi „filozoficzny”.

Sprawa wydaje się nieco prostsza, jeśli chodzi o obszar filozofii języka, gdzie panuje raczej powszechna zgoda co do tego, że Humboldt jest twórcą jej współczesnej postaci. Zaświadcniają o tym w swych dziełach takie znakomitości, jak Hans-Georg Gadamer czy Karl-Otto Apel. Inaczej jest jednak w przypadku, stanowiących właściwy przedmiot zawartych w tej pracy analiz, estetyki i antropologii.

Choć Tilman Borsche nie zajmuje się osobno tym zagadnieniem, w jego pracach można znaleźć pewne wskazówki, które jednoznacznie prowadzą do pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie. Według niego Humboldt, choć on sam był przeciwnego zdania, był filozofem i to przynajmniej w dwóch znaczeniach:

1) jako myśliciel, który w dziełach filozoficznych dostrzega nade wszystko osobowość ich autora. Humboldt wyrażał się o metafizyce w liczbie mnogiej, ponieważ sądził, że nie da się oddzielić dzieła filozoficznego od jego autora, co w pewien sposób podcinało skrzydła wszelkiej filozoficznej spekulacji, roszczącej sobie w przypadku odkrywanych przez nią prawd prawo do powszechnego obowiązywania.

2) jego rozważania wypływały ze zdziwienia, a tak przecież refleksję filozoficzną u jej początków określił Arystoteles. Przy czym w przypadku Hum-

---

<sup>6</sup> Daje on o sobie znać np. w pracy Stanisława Czerniaka, który pisząc o antropologii filozoficznej, rozpatruje jej „filozoficzno-antropologiczne” wątki (S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN, Warszawa 2006), czy też w intrygującej książce Ernsta Tugendhata pt. *Anthropologie statt Methaphysik* (C.H. Beck, Monachium 2010).

boldta daje się ono szczególnie zauważyć w rozważaniach o najbardziej tajemniczej ze wszystkich ludzkich władz, czyli wyobraźni. Sądę również, że określenie „filozoficzny” – czy używane przez T. Borschego jego wzmocnienie w postaci „czysto filozoficzny” – nabiera znaczenia bliskiego filozofii życia. Ten ślad szerszego związku filozofii antropologicznej „mędrca z Tegel” z tą właśnie postacią myśli europejskiej będzie również stanowić przedmiot dalszych analiz.

Jürgen Trabant z kolei podkreśla, że intelektualne dokonania Humboldta nie mieszczą się co prawda w filozofii rozumianej w węższym sensie jako transcendentalne i aprioryczne poszukiwanie ludzkiego ducha, stanowią jednak filozoficznie prowadzone badania empiryczne, a te mają w obrębie filozofii długą tradycję, zapoczątkowaną już przez filozofów przyrody. Co ciekawe, wskazuje on także na pewien związek z omawianą tu problematyką paradoks. Pomimo radykalnego projektu Herdera, by filozofię całkowicie przekształcić w antropologię, jest on dziś dość powszechnie uznawany za filozofa, co w przypadku Humboldta nadal nastrocza pewnych trudności, choć jego mniej radykalna koncepcja zakładała jedynie antropologiczną krytykę filozofii transcendentalnej.

Sądę, że wnioski wyłaniające się z interpretacji znakomitych komentatorów myśli Humboldta wzmacniają znaczenie pojęcia „filozofii” i rozszerzają dwa niewypukłone dotąd aspekty jego myślenia.

Pierwszym z nich jest jego niewątpliwa przynależność do „filozofii popularnej”. Warto jednak podkreślić, że słowo „popularna” nie ma tu znaczenia, które pobrzmiewa np. w wyrażeniu „kultura popularna”<sup>7</sup>, nie ma bowiem stanowić pierwotnie jakiejś formy filozofii dla mas, czyli jej, tak czy inaczej, filisterskiej odmiany, ale próbę przekazania i wyjaśnienia jak najszerszym kręgom idei filozofii oświeceniowej.

Drugi z nich wiąże się z ówczesnym rozwojem estetyki, która stała się jednym z najważniejszych zjawisk nowoczesności. Myśl Humboldta interpretuję tu jako jego wkład w tworzenie nowego miejsca dla sztuki nie tylko w filozofii, ale w ogóle w kulturze. Niespotykana dotąd ranga, jaką w XVIII wieku zaczęto przypisywać estetyce, sprawiła, że poszerzyła ona samo pojęcie filozofii, stając się filozofią sztuki. Tak znaczącą przemianę w estetyce filozoficznej Humboldta odzwierciedla zmiana znaczenia wyobraźni w porządku władz poznawczych człowieka. Wykracza tam z jednej strony poza

---

<sup>7</sup> Choć dziś pojęcie „kultury masowej” ma już inne znaczenie niż pojęcie „kultury popularnej”. Zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 516; Ł. Androsiuk, *Uwag kilka na temat Dody i Harry'ego Pottera, tj. w perspektywie teorii sztuki masowej Noëla Carrolla*, w: *Kultura – media – etyka. Media w perspektywie etnicznej i kulturowej w kontekście rewolucji teleinformatycznej*, Gnieźnieńskie Studia Europejskie, Monografie, t. X, Poznań 2013, ss. 103–117.

przypisywaną jej przez Kanta rolę „pośredniczki” między sferą zmysłów i rozumu, z drugiej zaś – poza pewną formę pamięci, co wyraża się w krytyce jej wykładni przedstawionej zarówno przez Étienne’a de Condillaca, jak i w rozważaniach Giambattisty Vico o fantazji<sup>8</sup>.

Niniejsza praca składa się z dwóch odrębnych części, co również nie jest dziełem przypadku. Bez wątplenia bowiem zajęcie się przez Humboldta problematyką estetyczną – co w XVIII wieku było zjawiskiem ogólnoeuropejskim – najdobitniej wyraża jego udział w ówczesnej, najważniejszej chyba, związanej z nią debacie filozoficznej. W wyniku przeprowadzonych przeze mnie analiz tejże partycypacji, ogniskujących się w pierwszym rzędzie wokół głównego dzieła *Ästhetische Versuche, Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, szybko okazało się, że estetyka filozoficzna oraz antropologia Humboldta mają wspólny grunt. Tworzą go m.in. ważne w jego koncepcjach, podstawowe pojęcia, takie jak „charakter”, „wyobraźnia” czy „płeć”.

Ostatnie z nich pozwoliło mi na silne zaakcentowanie w obu tych dziedzinach roli swoistej „erotyki filozoficznej”, nie tylko jako nowego instrumentu poznania. Ten bardzo oryginalny i wciąż czekający na rzetelne, całościowe opracowanie wątek jego filozofii, pomijany w skromnej literaturze polskojęzycznej zadziwiająco konsekwentnie, można by dziś określić mianem zaczątków teorii kulturowych ról płci. Zawiera on przy tym spory potencjał filozoficzny, mieszcząc w sobie wiele odrębnych zagadnień, poczynając od XIX-wiecznej idei Androgyne, społecznego znaczenia płciowości, poprzez przechodzenie „popędu życia” (*Lebenstrieb*) w pęd ku tworzeniu przez człowieka własnej osobowości, postrzegany jako model przemiany biologicznego instynktu samozachowawczego w wyznaczający ludzką istotę kulturotwórczy zapał, roli płciowości w estetyce, aż po rozumienie seksualności jako wspólnego źródła zmysłowości i tego, co rozumowe, oraz wykorzystywanie nowego wówczas terminu „pęd formotwórczy”. Tak wieloznaczne wykorzystywanie pojęcia płci, a także różnicy płci, pozwala nie tylko na umieszczanie nazwiska Humboldta we współczesnych encyklopediach medycznych poświęconych seksualności<sup>9</sup>, ale dzięki nadaniu mu znaczenia metafizycznego – na dostrzeżenie w nim rudymetów najnowszych koncepcji filozoficznych budowanych na pojęciu Erosa<sup>10</sup>. Oczywiście ustalenie, jak dalece oryginalne są w „erotyce filozoficznej” dokonania Humboldta, wymagało uwzględnienia kontekstu historyczno-filozoficznego. Erotyka bowiem jako pewna teoria stała się narzędziem poznania już w połowie XVII wieku.

<sup>8</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990, ss. 141–160.

<sup>9</sup> K. M. Beier, H. A. G. Bosinski, K. Loewit, C. J. Ahlers, *Sexualmedizin, Grundlagen und Praxis*, Urban & Fischer, Monachium 2005, ss. 52–54.

<sup>10</sup> Przykład takiej koncepcji filozoficznej zawierają prace Ferdinanda Fellmanna, np. *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*.

Występuje wówczas w postaci rozwijanej głównie we Francji „powieści erotycznej” – najbardziej znane arcydzieła tego gatunku to chociażby *Thérèse philosophe, ou mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice* (1748), najprawdopodobniej autorstwa markiza d'Argens, czy też Johna Clelanda *Fanny Hill. Memoirs of Woman of Pleasure* (1748) – by w drugiej połowie XVIII wieku stać się zagadnieniem popularnym w filozofii późnego oświecenia, związanym ściśle ze społeczną emancypacją kobiet. Warto dodać, że tego rodzaju literatura erotyczna stanowi część szerszego nurtu literatury pornograficznej, który bezpośrednio wiąże się ze zmianą postrzegania samej filozofii. Pornograficzna powieść była mianowicie początkiem francuskiej tradycji „książek filozoficznych”, do których zaliczano właśnie takie publikacje<sup>11</sup>. Dość powiedzieć, że w latach 1789–1792 wydano ponad dwieście licencjonowanych książek i pamfletów pornograficznych.

Aby uzasadnić nadanie Humboldtowi miana autora, który w tej tematyce wydaje się być umiarkowanym nowatorem – za jego przyczynki do „erotyki filozoficznej” uznaję dziełka pt. *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* (1794) oraz *Über männliche und weibliche Form* (1795) – przytaczam z jednej strony rewolucyjne w tej mierze poglądy Johanna G. Herdera zawarte w jego dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, z drugiej zaś – konserwatywne zapatrywania Johanna G. Fichtego, przedstawione w pracy *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*.

---

<sup>11</sup> L. M. Nijakowski, *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Iskry, Warszawa 2010, s. 118.

# CZĘŚĆ I

## ESTETYKA

### 1. Estetyczne dzieła Wilhelma von Humboldta w literaturze polskojęzycznej

W książce wydanej w 2002 r., będącej pierwszym i jak dotąd jedynym zbiorem tekstów Wilhelma von Humboldta dostępnych w języku polskim, Elżbieta M. Kowalska formułuje we wstępie następującą myśl: „W kulturze polskiej Humboldt do niedawna był autorem niemal zupełnie nieznanym, a w dużym stopniu pozostał nieznanym po dziś dzień”<sup>1</sup>.

Ta uwaga w 2014 r. nadal pozostaje w mocy, choć sytuacja uległa poprawie, o czym świadczą wydane w języku polskim w 2010 r. W. von Humboldta *Uwagi Niemca o sztuce scenicznej francuskich aktorów tragicznych*<sup>2</sup>. Mimo to przepaść, jaka w tym przypadku dzieli pracę filozofów polskich od wysiłków autorów głównie niemieckojęzycznych, jest szczególnie widoczna w estetyce filozoficznej<sup>3</sup>, gdyż Humboldt jest u nas znany przede wszystkim jako językoznawca i filozof języka. Tymczasem pierwsza monografia traktująca o estetyce Humboldta została opublikowana w 1967 r.<sup>4</sup>, zapoczątkowując wzmożone zainteresowanie dziełami jej poświęconymi – do tego stopnia, że od połowy lat 80. można już mówić o odrodzeniu jego estetyki<sup>5</sup>. Nie objęło ono jednak Polski, choć i w naszym kraju nie przeszło bez echa<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. XXXIX.

<sup>2</sup> W. von Humboldt, *Uwagi Niemca o sztuce scenicznej francuskich aktorów tragicznych*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

<sup>3</sup> Posługuję się tym pojęciem w znaczeniu, w jakim używał go Władysław Tatarkiewicz, np. w pracy *Skupienie i marzenie. Studia z zakresu estetyki*, Wyd. M. Kot, Kraków 1951, s. 49.

<sup>4</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes aus der Geschlechtlichkeit. Zur chronologischen und systematischen Entwicklung der Ästhetik Wilhelm von Humboldts*, Hänsel-Hohenhausen Verlag, Egelsbach – Kolonia – Nowy Jork 1992, s. 2.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Warto wspomnieć choćby o pisanych w języku polskim, a także w języku niemieckim, tekstach znawcy estetyki niemieckiego oświecenia prof. Karola Sauerlanda. Jednym z nich jest

Zbiór tekstów należących do zagadnień estetyki filozoficznej jest w przypadku tego myśliciela zdumiewająco zróżnicowany, a jego charakter w tym tematycznym zakresie nieco przypomina dorobek Goethego:

Jego refleksja estetyczna to nieustanny proces konkretyzacji poglądów na sztukę, proces nigdy nie zakończony, a do tego dokonujący się w najróżniejszych formach – od krótkiego epigramu czy aforyzmu, poprzez list, krótką notatkę, dłuższą rozprawę, aż do nieautoryzowanych wypowiedzi zanotowanych przez osoby trzecie<sup>7</sup>.

W literaturze polskojęzycznej ów zbiór dość dokładnie opisuje Elżbieta M. Kowalska w monografii *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*<sup>8</sup>, wymieniając następujące prace Humboldta, które podzieliłem na trzy grupy:

- teksty traktujące w całości, bądź głównie, o zagadnieniach estetyki filozoficznej: *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea; Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur; Über die männliche und weibliche Form; Über die gegenwärtige Französische Bühne*; wstęp Humboldta do własnego przekładu *Agamemnona* Ajschylosa; *Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung; Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt*;

- teksty fragmentarycznie traktujące o zagadnieniach estetyki filozoficznej: *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*<sup>9</sup>; *O zadaniach dziejopisa; Lacjum a Hellada, czyli rozważania o starożytności klasycznej; Historia rozkładu i upadku wolnych państw helleńskich; Schema der Künste*;

- dygresje i przemyślenia natury estetycznej zawarte w listach i dziennikach podróży, a także dzieła poetyckie.

Nie jest to zbiór ostatecznie zamknięty, a i metoda klasyfikacji danych tekstów i ich przyporządkowania do dziedziny estetyki filozoficznej może być różna. Dlatego w literaturze przedmiotu inni znawcy dorobku filozoficznego Humboldta wskazują na następujące, poza wyżej wymienionymi, teksty: *Über Religion*<sup>10</sup>; *Myśli o urzędzeniu państwa spisane pod wpływem nowej konstytucji francuskiej; Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen; Über das Studium des Alterthums, und des griechi-*

---

artykuł pt. *Piękno i wyobraźnia w teorii estetycznej Wilhelma von Humboldta*, w: *Studia estetyczne*, t. VII, PWN, Warszawa 1970, ss. 163–184.

<sup>7</sup> J. W. Goethe, *Wybór pism estetycznych*, PWN, Warszawa 1981, s. 18.

<sup>8</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, ss. 191–192.

<sup>9</sup> Po polsku zapisuję te tytuły tekstów Humboldta, które są dostępne w całości w tym języku.

<sup>10</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, C.H. Beck, Monachium 1990, s. 121. O wymienionej tam pracy Humbolta wspomina również Bolesław Andrzejewski. Por. B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 126.

*schen insbesondere; Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata II*<sup>11</sup>.

Z przedstawionej listy tekstów Bolesław Andrzejewski uznaje pracę Humboldta pt. *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Goethes Hermann und Dorothea* za najdonioślejszą w zakresie estetyki<sup>12</sup> i sądzę, że jest to ocena jak najbardziej trafna. Nie jest tak tylko z tego względu, że to jedyna książka, którą Humboldt w całości opublikował<sup>13</sup>, czy też dlatego, że można w niej znaleźć najgłębsze jego myśli z dziedziny teorii sztuki<sup>14</sup>. Owa krytyczna analiza mieszczańskiego eposu Johanna Wolfganga Goethego *Herman i Dorota* stanowi podstawę myśli estetycznej Humboldta, wyraża też najpełniej jego udział w uczonej dyskusji owego czasu – *Hier befindet er sich theoretisch voll auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion – im Gespräch mit Schiller und Goethe im Jena Fichtes 1794/95*<sup>15</sup>, a co się z tym wiąże – jest pośrednio najbardziej odważną i najszerzą dyskusją z Kantowską *Krytyką władzy sądzenia*.

W literaturze polskojęzycznej szczególną rolę tego właśnie dzieła Humboldta dwoje autorów nie tylko dostrzega, ale i poświęca mu najwięcej miejsca w omówieniach dzieł estetycznych. Mam na myśli wspomnianą książkę B. Andrzejewskiego *Wilhelm von Humboldt*, zwłaszcza podrozdział zatytułowany *Próby estetyczne*, oraz publikację Elżbiety M. Kowalskiej *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*, a w niej część zatytułowaną *Estetyka*. W przypadku pierwszej z tych prac należy podkreślić, że zawiera ona przekład fragmentów głównego dzieła Humboldta (około 20 stron), co jest istotne tym bardziej, że jest to prawdopodobnie jedyne opublikowane tłumaczenie tego tekstu dostępne w języku polskim. Oba przywołane teksty będą dla mnie stanowić punkt wyjścia do pogłębionej analizy estetyki filozoficznej Wilhelma von Humboldta, a także przedmiot krytycznego filozoficznego namysłu.

## **2. Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea – o swoistości dzieła**

To dzieło, nad którym Humboldt pracował zimą na przełomie lat 1797 i 1798, wydane wiosną 1799 r., było w XVIII-wiecznej literaturze pozycją osobli-

<sup>11</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 4.

<sup>12</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, s. 132.

<sup>13</sup> Co zasługuje na zainteresowanie już z tego względu, biorąc pod uwagę sposób traktowania przez Humboldta działalności pisarskiej i wydawniczej, wypływający, jak sam to ujmuje, z jego natury. Zob. W. von Humboldt, *Bruchstück einer Selbstbiographie*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. V, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981, ss. 1–10.

<sup>14</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, s. 132.

<sup>15</sup> „Tutaj, w Jenie Fichtego 1794/95, znalazł się on zupełnie na szczycie ówczesnej teoretycznej debaty – w rozmowie z Schillerem i Goethem”. T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 17.

wą. Jego swoistość postaram się uchwycić w trzech aspektach: po pierwsze, szczególnego stylu, w jakim zostało napisane, po drugie, formy, jaką ostatecznie przybrało, po trzecie, przedmiotu zainteresowania, w którym ogniskują się wszystkie interesujące autora problemy filozoficzne.

Nie bez przyczyny wspominam o czasie powstania tej pracy, gdyż jest to okres szczególny w rozwoju myśli Humboldta. Przede wszystkim fascynuje go „naturoznawstwo”, co dobrze widać w podjętych wspólnie z Goethem badaniach w dziedzinie anatomii i morfologii porównawczej, szczególnie ssaków<sup>16</sup>. Ponadto z wielką uwagą śledzi filozoficzne dokonania królującego w Jenie od 1794 r. Johanna Gottlieba Fichtego oraz prace Johanna Gottfrieda Herdera, jak choćby *Über der Ursprung der Sprache*. Jego estetyczne zamysły noszą więc coraz wyraźniejsze piętno idealizmu metafizycznego, choć tonowane są przez klasyczny ideał piękna, którego nie przejął jeszcze całkowicie od środowiska weimarskiego<sup>17</sup>. Jednocześnie jest to czas realizacji najbardziej oryginalnych koncepcji estetycznych, które w zamyśle miały stanowić rozszerzenie systemu Kanta.

## 2.1. Styl utworu

Niemalże mechanicznie powtarza się w literaturze przedmiotu wspomnienie o ciąży na jego pisarstwie zarzucie niekomunikatywności, a także o „osobliwym sposobie rozumowania Humboldta, który z trudem tylko mógł sobie wywalczyć językowy wyraz w powszechnie akceptowanym sposobie pisania”<sup>18</sup>. Jego sposób formułowania myśli w istocie nastęrczał nie lada trudności już jemu współczesnym; Kant w liście do Schillera uskarża się, że nie zdołał odszyfrować jednego z tekstów, które Humboldt opublikował w „Horach”<sup>19</sup>, Schiller z kolei w liście do „mędrca z Tegel” poucza przyjaciela, że zawiłości jego stylu wynikają po prostu z nadmiaru zdolności do ocenia-

<sup>16</sup> L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt: Ästhetik und Anthropologie im Zeichen der Weimarer Klassik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, s. 109.

<sup>17</sup> Przymuszczalnie radykalne wyodrębnienie przez Humboldta procesu estetycznego mogło przyczynić się do rozpadu klasycyzmu w Niemczech. J. Wohlleben, *Wilhelm von Humboldt ästhetische Versuche*, w: B. Schlerath (red.), *Wilhelm von Humboldt. Vortragzyklus zum 150. Todestag*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 1986, s. 111.

<sup>18</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 206.

<sup>19</sup> „Andere große Geister beklagen sich über die schwere Verständlichkeit der Schriften Humboldts; Immanuel Kant, welcher in Königsberg 1795 den kürzlich in den Horen erschienenen Artikel Humboldts Über den Geschlechtsunterschied studiert, vermerkt in einem Brief an Schiller, dass er sich, ein so gute Kopf der Autor auch sein möge [...], den Text dennoch nicht enträtseln könne“. D. Jecht, *Die Aporie Wilhelm von Humboldts: Sein Studien- und Sprachprojekt zwischen Empirie und Reflexion*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Nowy Jork – Zurych 2003, s. 10.

nia<sup>20</sup>. Z kolei Christian Gottfried Körner, przyjaciel i towarzysz obu w rozwiązywaniu filozoficznych problemów, przestrzega, że dzieło Humboldta będzie miało zapewne niewielkie grono czytelników, przy czym sam wzbrania się przed ukończeniem jego lektury, przerażony trudnością jej początkowych fragmentów<sup>21</sup>. Wreszcie jako głos skrajny należałoby przywołać opinię Augusta Wilhelma Schlegla, który wyznaje, że głównego dzieła estetycznego Humboldta po prostu nie da się przeczytać<sup>22</sup>.

Współczesny czytelnik mógłby wszystkie te świadectwa uznać za wystarczające, by od lektury pism Humboldta ostatecznie odstąpić, uznawszy go przy tym za literackie beztalencie. Z pewnością byłaby to decyzja tyleż uzasadniona, co przedwczesna. Być może bowiem swoisty styl myśliciela ma inne źródło niż zwykły brak zdolności pisarskich. Chciałbym nawiązać do dość patetycznie brzmiącego sformułowania, którym posłużył się Tilman Borsche, aby w jednej zwartej formule wyrazić cel uprawiania przez Humboldta humanistyki:

Offensichtlich ist für Humboldt das eigentliche Werk nicht das, was [...] zwischen zwei Buchdeckel eingebunden der Öffentlichkeit übergeben werden kann. Solche Resultate der Arbeit sind deren eher beiläufiges Nebenprodukt. Das eigentliche Werk ist ihm die eigene Person: Bildung einer geistigen Individualität durch Worte [podkr. W. M.] – das ist der Sinn und die Botschaft seines Daseins<sup>23</sup>.

Szczególnie zaskakujące wydaje się twierdzenie o lekceważącym, można by powiedzieć, traktowaniu przez Humboldta własnych publikacji. Zdumiewa ono tym bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę ówczesny rozkwit czytelnictwa w Niemczech, a wraz z nim niespotykany dotąd rozwój rynku wydawniczego, a właściwie formowanie się go w skali ogólnoeuropejskiej, również w sektorze prasowym. Wykształciły się wówczas – w odpowiedzi na „epidemiczne”<sup>24</sup> wprost czytelnictwo – nowe rodzaje literatury, np. powieść grozy, powieść zbójcka, powieść o tajnych stowarzyszeniach czy powieść rycer-

<sup>20</sup> J. Wohlleben, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 188.

<sup>21</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 93.

<sup>22</sup> D. Jecht, *Die Aporie Wilhelm von Humboldts...*, s. 11.

<sup>23</sup> „Najwyraźniej właściwym dziełem dla Humboldta nie jest to, co oprawione w dwie okładki przekazać można publice. Podobne rezultaty pracy są dla niego jedynie przypadkowym produktem ubocznym. Właściwe w tym przypadku dzieło stanowi jego własna osoba: kształtowanie duchowego indywiduum poprzez słowa – oto jest prawdziwy sens i myśl przewodnia jego istnienia”. T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, ss. 12–13.

<sup>24</sup> „Das Viellesen wird Am Ende des 18. Jahrhunderts in den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Kreisen fast epidemisch. [...] Zwischen 1750 und 1800 verdoppelt sich die Zahl derer, die lesen können. Ungefähr 25% der Bevölkerung gehören am Ende des Jahrhunderts zum potentiellen Lesepublikum”. R. Safranski, *Romantik. Eine Deutsche Affäre*, Carl Hanzer, Monachium 2007, s. 48.

ska<sup>25</sup>, które nierzadko tworzone były na zamówienie. Stąd w dobie oświecenia – epoce „odkrycia człowieka” jako istoty niepowtarzalnej i autonomicznej – obok królującej sztuki epistolarnej powstają coraz to nowe czasopisma i periodyki o żywotach najczęściej efemerycznych, ale niezwykle barwnych. A przecież dorobek Humboldta zaliczany jest do tzw. filozofii popularnej, której celem było przede wszystkim propagowanie idei filozoficznych wśród możliwie szerokich mas społecznych, językiem jak najbardziej dla nich dostępnym. Cóż nadawało się do tego lepiej niżli teksty zamieszczane w odkrywanej wtedy prasie i książkach?

W traktowaniu przez Humboldta własnych tekstów pisanych można dostrzec pewną aporię, z jednej strony bowiem wydaje się on niezainteresowany publikowaniem własnych przemyśleń, stojąc na stanowisku, iż medium pisma wprowadza do myślenia niepewność i wątpliwość<sup>26</sup>, z drugiej zaś zapisywanie własnych myśli stanowi dla niego niezbędny element samego procesu myślenia – Humboldt, pisząc, myśli, ale wcale nie myśli o pisaniu. W obu przypadkach jego teksty nie powstają więc z myślą o czytelniku, ale o samym autorze, i w tym sensie możemy zrozumieć „aspołeczny” charakter jego dzieł jako „prywatnych” (*privatistisch*<sup>27</sup>), co rzuca nieco światła na przywołane wcześniej zdanie Tilmana Borschego, wskazujące, że filozofia Humboldta to przede wszystkim program autodydaktyczny.

### 2.1.1. Forma utworu

Kształt, jaki ostatecznie przybrało dzieło Wilhelma von Humboldta, także niezupełnie odpowiada standardom, jakie obowiązywały w piśmiennictwie filozoficznym XVIII wieku. Choć, ujmując rzecz najogólniej, można powiedzieć, że *Ästhetische Versuche* jest traktatem w stylu dzieł Denisa Diderota o malarstwie i teatrze, Edmunda Burke’a czy Henry’ego Home’a<sup>28</sup>, to nie zachowuje formy bliskiej choćby „encyklopediom sztuki”, jakie w duchu oświecenia tworzyli np. Johann Georg Sulzer czy Friedrich Boutewerk. Dodatkowo Humboldt wydał w języku francuskim esej będący zapowiedzią, a właściwie skrótową wersją swego dzieła, napisany językiem znacznie bardziej dostępnym niż ono samo<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Czarny pająk. *Opowieści niesamowite z prozy niemieckiej*, wybór G. Kozielek, PWN, Warszawa 1976, s. 7 i nn.

<sup>26</sup> D. Jecht, *Die Aporie Wilhelm von Humboldts...*, s. 18.

<sup>27</sup> J. Wohlleben, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 184.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>29</sup> J. Trabant, *Apelotes oder Der Sinn der Sprache, Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, Wilhelm Fink, Monachium 1986, s. 24. O eseju tym wspomina również E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 191.

Sądzę, że forma dzieła Humboldta może nie być współczesnemu czytelnikowi bliska, gdyż stanowi ona zbiór „wzorcowych” interpretacji tytułowego dzieła literackiego. Wzorcowych – ze względu na taki właśnie charakter interpretowanego poematu i na interpretacje możliwie daleko sięgające do źródła twórczości artystycznej, zwłaszcza poetyckiej, a mianowicie do wyobraźni.

Autor łączy rolę krytyka sztuki, recenzenta i filozofa sztuki: „Er versucht also in einem methodischem Dreischritt, die Grundlegung der Ästhetik mit einer Poetologie und speziell Werkinterpretation zu verbinden”<sup>30</sup>. Jednocześnie osobiwość jego krytyki bierze się stąd, że jak twierdzi Humboldt:

[...] sie [Goethego *Herman i Dorota* – W. M.] erheben zugleich mit sich auch ihren Beurtheiler empor und führen von selbst eine Art der Kritik herbei, die in dem einzelnen Beispiel zugleich die Gattung, in dem Werke zugleich den Künstler schildert<sup>31</sup>.

Tym samym jednak nie dokonuje on, i to nie tylko w tym dziele, w zasadzie żadnych odniesień do współczesnych mu poetów niemieckich, choćby Heinricha Heinego, Ernsta Theodora Amadeusa Hoffmanna czy Ludwiga Tiecka. Trudno w ogóle orzec, jak dalece Humboldt był zaznajomiony z ich literackim dorobkiem, jak rozległe były jego kompetencje w dziedzinie literatury. Pytanie brzmi: Czy był on rzeczywiście obojętny na artystyczne dokonania jemu współczesnych, czy też starał się tylko robić takie wrażenie w ramach budowania wizerunku samotnego i genialnego badacza i filozofa? W jego głównym dziele estetycznym jedynym nazwiskiem, które pojawia się w nielicznych przypisach, jest Denis Diderot. Humboldt wspomina jego *Esej o malarstwie*. Jest to zresztą cenna wskazówka, która pokazuje, że był on wtedy pod niemałym wpływem myślicieli francuskich, ale i francuskiej sztuki, o czym świadczą jego zapiski z Paryża (grudzień 1797 – sierpień 1799) o aktorach i tamtejszym teatrze. Poza tym Diderot był w estetyce postacią symbolizującą zwrot ku subiektywizmowi, uznając roszczenie racjonalnego uzasadnienia sądu smaku za całkowicie niemożliwe do zrealizowania. Siłę jego oddziaływania na Humboldta potwierdza też to, że był on jedynym francuskim filozofem, którego nazwisko można znaleźć na kartach jego *Uwag Niemca o sztuce scenicznej francuskich aktorów tragicznych*.

<sup>30</sup> „Próbował zatem w pewnym metodologicznym trójkroku połączyć podstawy estetyki z poetologią oraz szczególną interpretacją dzieła literackiego”. I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 95.

<sup>31</sup> „Poemat Goethego wraz z sobą nobilituje tego, który go ocenia, samoczynnie wyprzedzając taki rodzaj krytyki, która na tym pojedynczym przykładzie portretuje jednocześnie przynależny jemu gatunek, w samym zaś dziele odzwierciedla jego autora”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 115.

Jednak w przypadku tekstu o *Hermanie i Dorocie* mamy do czynienia z pierwszym samodzielnym i znaczącym dziełem, które zostało poświęcone utworowi Goethego, niemal całkowicie pozbawionym ambicji stania się kolejnym głosem w filozoficznej debacie.

Co ciekawe, u obu autorów polskich, których prace traktuję jako modelowe, pominięta została obszerna część traktatu Humboldta poświęcona wnikliwym analizom treści *Hermana i Doroty*<sup>32</sup>. Jest to, jak sądzę, o tyle niefortunne, że właśnie te fragmenty zawierają wyjaśnienia wcześniejszych rozstrzygnięć teoretycznych, omówienia ich na przykładach<sup>33</sup>. Co więcej, zakładam, że to właśnie te enuncjacje o istocie dzieła literackiego uznawanego przez autora za szczególnie ważne dla estetyki filozoficznej w istotny sposób wiążą się z samą podstawą koncepcji filozofii antropologicznej, której odsłonięcie jest właściwym celem mojej pracy. Zatem bez wniknięcia w przedstawione tam idee, czy choćby pojęcia, nie sposób oddać istoty tej filozofii, znajdującej się w punkcie przecięcia estetyki i antropologii.

Szczególne dążenie do łączenia antropologiczno-filozoficznych enuncjacji z interpretowaniem dzieł literackich i krytyką literacką stanowi charakterystyczny rys oświecenia. Inni interpretatorzy tej epoki posługują się pojęciem „antropologii literackiej” (*Literarische Anthropologie*), wyrażającym obustronne warunkowanie się, krytykę i refleksję w ramach tych dziedzin<sup>34</sup>, oraz wskazującym nową popularną naukę, skierowaną przeciw dominującym w filozoficznej tradycji ujęciom dualistycznym rozdzielającym duszę i ciało.

### 2.1.2. Przedmiot rozważań Humboldta

Estetyczne *opus magnum* Humboldta nigdy nie powstałoby, gdyby nie napisana kilka lat wcześniej poetycka próba przewyciężenia przez Goethego najbardziej zatrważającego ze wszystkich ówczesnych wydarzeń, tj. Wielkiej Rewolucji Francuskiej<sup>35</sup>. Dzieło to stanowi podstawę właściwie wszyst-

<sup>32</sup> Mam na myśli następujące podrozdziały dzieła Wilhelma von Humboldta, *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*: XVIII, XXX–XXXVI, XLIII, LXXX, XCI–XCII, XCVII–CIII. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. II, de Gruyter, Berlin 1968, ss. 118–319.

<sup>33</sup> Najlepszym przykładem takiej analizy może być, ze względu na sam tytuł, podrozdział XLIII pt. „Erläuterung des Vorigen durch einige Beispiele”. Ibidem, ss. 204–209.

<sup>34</sup> Ch. Dongowski, *Die zwei Körper des Menschen. Wilhelm von Humboldts Versuch den Sinn der Fortpflanzung zu denken*, w: M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Königshausen & Neumann, Stuttgart 2001, s. 161.

<sup>35</sup> A. Hahn, *Über die Synthese von „Hermann und Dorothea” von Goethe*, Grin Verlag, Drezno 2007, s. 10.

kich analiz najważniejszych problemów, które Humboldt omawia. Badając treść *Hermana i Doroty*, zamierza on określić reguły nowoczesnej estetyki i filozofii sztuki. Geniusz Goethego cenił tak bardzo, że w pewnych aspektach dzieło poety stawiał ponad osiągnięciami Homera<sup>36</sup>.

Wybór tego właśnie utworu ma jeszcze inne filozoficzne uzasadnienie – pozwala on wniknąć w wyobraźnię poetycką i sięgnąć samego źródła tego, co poetyckie, inaczej mówiąc – geniuszu; poszukać odpowiedzi na pytanie: Czym jest właściwie istota poezji? Na czym polega jej odmienność względem rzeczywistości? Poza tym w samym sposobie przedstawienia bohaterów utworu zostaje dostrzeżony jego moralny czy też wychowawczy walor, ujawniający charakter człowieka, co może ostatecznie prowadzić do stworzenia filozoficznej teorii jego wychowania<sup>37</sup>. Natomiast w wymiarze praktycznym, zawężonym do ówczesnej sytuacji historycznej, utwór Goethego ma pomóc odpowiedzieć na pytanie: Co robić? Wreszcie Humboldt docenia jego wartość w dwóch innych jeszcze obszarach: po pierwsze, analizując charakter dzieła, pozwalający pozytywnie wyróżnić je spośród dzieł współczesnych autorów innych narodowości, pochwała i krótko charakteryzuje jego niemiecki charakter; po drugie, pomimo tak wielu płaszczyzn, na których utwór ten jest interpretowany, zarówno w obrębie poetyki, jak i filozofii sztuki czy estetyki, a więc w całym tym nadmiarze zagadnień, Humboldt nie zapomina w swoim „uroczystym dokumencie”<sup>38</sup> o głównym temacie, którym jest *Brautwerbung*<sup>39</sup> i na jego podstawie sygnalizuje, w zarysie filozoficzne, omówienie zagadnienia kobiecości i męskości, co w odniesieniu do jego wcześniejszych artykułów (*Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* oraz *Über männliche und weibliche Form*) pozwala odsłonić właściwe źródło jego filozofii antropologicznej.

Wszystkie te wątki, w przekonaniu Humboldta warte podjęcia, wyrastają z zupełnie dziś zapomnianego utworu poetyckiego, co wywołuje dodatkowe zdumienie podczas zapoznawania się z jego analizami *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, zawierającymi zapewnienia filozofa o szczerzej miłości do *Hermana i Doroty* oraz interpretacje biorące swój początek z wielogodzinnej, nieprzerwanej lektury.

Tymczasem w XIX wieku utwór Goethego stał się swego rodzaju „zsekularyzowanym modlitewnikiem”<sup>40</sup>, prawie do połowy XX wieku szkolną lekturą obowiązkową, a przy tym najbardziej popularnym ze wszystkich jego

<sup>36</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 213.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>38</sup> Ironiczne określenie dzieła Humboldta, którego autorem jest B. Croce. J. W. Goethe, *Herman i Dorota*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980, s. X.

<sup>39</sup> J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, Reclam, Stuttgart 2006, s. 102.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 96.

dzieł, którego w mieszczańskich domach niemieckich uczono się w całości na pamięć. Co się z tym wiąże, chyba o żadnym innym dziele weimarskiego poety nie wypowiedziano i nie napisano takiej liczby skrajnych opinii – od bezkrytycznej afirmacji aż po niesmaczną krytykę.

Goethe, który osobiście brał udział w pierwszej kampanii antyfrancuskiej, odwołał się w poemacie do rewolucji – tematu aktualnego tym bardziej, że Napoleon już wtedy zagrażał bezpośrednio będącemu w stanie całkowitego rozkładu Świątemu Cesarstwu Rzymskiemu Narodu Niemieckiego, i jako jego przeciwnik w kategorię, acz przewrotny sposób skonstruował w nim środowisko niemieckiego mieszczaństwa z uciekinierami zza Renu, który stawał się granicą państwową. Sądzę, że treści dzieła Goethego nie trzeba szczegółowo przedstawiać, choć pewne fragmenty, które analizuje także Humboldt, pozostają nieodzowne dla właściwego rozpoznania jego antropologicznych konstatacji.

## 2.2. Immanuel Kant a Wilhelm von Humboldt

### 2.2.1. Tok rozważań

W swoim głównym dziele poświęconym estetyce Humboldt *implicite* „polemizuje” przede wszystkim z Immanuelem Kantem, a właściwie z jego poglądami wyłożonymi później głównie w *Krytyce władzy sądenia*. I choć trudno w tekście Humboldta znaleźć bezpośrednie doń odniesienia, to taka komparatystyczna forma rozważań w stosunku do trzeciej krytyki<sup>41</sup> wydaje się nie tylko właściwa, ale wprost nieodzowna.

Po pierwsze jest tak dlatego, że dzieło Kanta stanowi kulminację, a zarazem przełom w całej długiej tradycji estetycznej, która w XVIII wieku dominowała pod postacią estetyki smaku: „Najbardziej dojrzałą i oryginalną postać przybiera nowa koncepcja smaku u Kanta”<sup>42</sup>. Można zatem powiedzieć, i to wbrew Heinemu, że również za sprawą *Krytyki władzy sądenia* Niemcy zostały wprowadzone przez Kanta na szlak refleksji filozoficznej, a filozofia stała się sprawą narodową<sup>43</sup>.

Po drugie zaś, ponieważ dokonania Humboldta w dziedzinie estetyki wykazują co najmniej podwójny wpływ dzieła Kanta: raz rozumiany negatywnie – jako że Humboldt napisał *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea* jako dzieło w pewnym sensie „antykantowskie” (choć jak sugeruje Jürgen Trabant, uczynił to w sposób niezamierzony),

<sup>41</sup> „Trzeciej” zarówno w sensie systematycznym, jak i chronologicznym.

<sup>42</sup> S. Pazura, *De gustibus. Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, PWN, Warszawa 1981, s. 133.

<sup>43</sup> H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, Nomos, Kraków 1997, s. 125.

co w toku rozważań zostanie wyjaśnione i przedstawione w formie antropologicznej krytyki filozofii Kanta; raz rozumiany pozytywnie – powiedzieć bowiem, że myśl Kantowska stanowi ramy dla jego rozważań, to stanowczo za mało. Należy jednak dodać, że Humboldt nie stworzył jakkolwiek pomyślanego systemu czy też całościowej, zamkniętej koncepcji estetycznej, lecz jego filozoficzne pomysły są w dużej mierze twórczymi rozwinięciami bądź wypełnianiem luk krytycznej filozofii Kanta.

Tilman Borsche, porównując studia nad językiem dokonane przez Humboldta i Leibniza, informuje czytelnika, że pominięciem historii powinowactwa duchowego obu tych koncepcji, ponieważ jak wszystkie historie w dziedzinie ducha jest ona nieskończenie złożona<sup>44</sup>. Podobnie rzecz się ma w przypadku estetycznego dorobku Kanta i Humboldta. Dlatego horyzont rozważań zostanie zawężony do dwóch dziedzin, w ramach których przeprowadzę analizę porównawczą: estetyki i antropologii. W estetyce będzie ona zasadniczo dotyczyć Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*, jak i głównego dzieła Humboldta *Ästhetische Versuche...* Natomiast w perspektywie antropologicznej dzieło Humboldta spróbuję zestawić przede wszystkim z przemyśleniami Kanta z *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*.

W tym miejscu po raz kolejny odwołuję się do przewodnich dla mnie prac w języku polskim, zwłaszcza do części książki B. Andrzejewskiego *Wilhelm von Humboldt*, zatytułowanej: *Inspiracje kantowskie*. Punktem wyjścia zamierzonej przeze mnie paraleli będzie zamieszczone tam przekrojowe porównanie estetyki filozoficznej Kanta i Humboldta w formie skrótowo omówionych pięciu podobieństw<sup>45</sup>.

O tym, że jest to porównanie przekrojowe, świadczy zdanie otwierające owo zestawienie: „Na wiele zbieżności między estetyką Humboldta i filozofią Kanta wskazuje Spranger”<sup>46</sup>. Tymczasem cytaty wzmacniające słuszność wskazanych podobieństw pochodzą w przypadku dorobku filozoficznego Kanta jedynie z *Krytyki władzy sądzenia*, zaś w przypadku dzieł Humboldta – z trzech tekstów źródłowych, pochodzących z okresu przedweimarskiego, kiedy był on jeszcze pod przemożnym wpływem filozofa z Królewca. Andrzejewski sięga zatem do listów Humboldta do Körnera, mającego opinię osoby o doskonałym rozeznaniu w filozofii Kanta, będących właściwie pierwszą próbą systematycznego ujęcia przez niego problematyki estetycznej. Cytaty pochodzą także z dzieła z 1792 r. pt. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, jak również z pracy pt. *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*.

<sup>44</sup> T. Borsche, *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, John Benjamins Publ., Amsterdam – Filadelfia 1990, s. 110.

<sup>45</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, ss. 122–125.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 122.

Nie należy jednak sądzić, że wymienione dzieła wyczerpują dorobek obu autorów w dziedzinie myśli estetycznej. W przypadku Humboldta wydaje się to oczywiste, natomiast gdy mowa o Kancie, należy jeszcze wspomnieć o jego wczesnej pracy, pochodzącej z okresu „przedkrytycznego”, pt. *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*<sup>47</sup> oraz o przywołanej już *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, zawierającej również interesujące wątki estetyczne. Paradoksalnie jednak włączenie tych dzieł do ogólnego zamysłu komparatystycznego Andrzejewskiego uczyniłoby go prawdopodobnie niemożliwym, choćby dlatego, że poglądy estetyczne Kanta zamieszczone w jego wczesnej rozprawie o pięknie i wzniosłości leżą na antypodach rozważań kunsztownie przeprowadzonych w krytykach.

Dlatego pięć zarysowanych przez niego podobieństw przeniosę na skonstruowaną płaszczyznę porównawczą, odnosząc się tylko do dwóch wybranych dzieł Kanta i Humboldta. Przeprowadzę przy tym niejako dekonstrukcję tych zbieżności i wykażę na ich podstawie ukryte głębiej różnice koncepcji obu filozofów, lokując się niejako automatycznie w gronie przeciwników pomysłu nazywania Humboldta „kantystą”<sup>48</sup>. Nie będę przy tym rozpatrywał owych podobieństw osobno, bowiem pozostałe kategorie ważne w estetyce Humboldta albo wypływają z pojęcia wyobraźni, albo są w stosunku do niego drugorzędne.

Następnie spróbuję wyjaśnić, dlaczego i w jakim sensie estetyka wiąże się w myśleniu Humboldta z antropologią i co właściwie oznaczał ten termin w myśli XVIII-wiecznej, zwłaszcza w odmianie wypracowanej przez „mędrca z Tegel”, a także czym różniła się ona od ujęcia Kanta. Odwołam się w tym przypadku nie tylko do wspomnianych już prac, ale i do tekstu pt. *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, który można potraktować jako zarys programu filozofii antropologicznej Humboldta.

Ostatnim punktem zamykającym rozważania nad częścią poświęconą estetyce filozoficznej będzie powrót do kanonicznego tekstu autorstwa Humboldta i analiza filozoficznych przyczyn wyboru przez niego właśnie dzieła Goethego *Herman i Dorota*, z naciskiem na jego interpretację fragmentów tego poematu. Doprowadzi to do odsłonięcia podstawy filozofii antropologicznej Humboldta i pozwoli na pełnoprawne umieszczenie obu jego tekstów zamieszczonych w „Horach” w centrum filozoficznej problematyki estetyczno-antropologicznej.

<sup>47</sup> I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Rolewski, Toruń 1999, ss. 5–55.

<sup>48</sup> Za kantystę uważa Humboldta np. Christina M. Sauter w książce pt. *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*, Duckner & Humblot, Berlin 1989, s. 301.

## 2.2.2. Wyobrażenia

Pojęcie wyobraźni pojawia się pośród wielu zbieżności między myśleniem Kanta a filozofią Humboldta, na które wskazuje B. Andrzejewski:

Po czwarte, zdaniem Springera, Kant i Humboldt wypowiadają się podobnie o funkcji wyobraźni. Wyobrażenia stanowi przedmiot rozważań w kilku paragrafach kantowskiej „Krytyki władzy sądenia”, gdzie filozof podkreśla jej rolę w działalności artystycznej i w sądach estetycznych. Przyznaje jej nawet równorzędne miejsce w stosunku do praw rozumu<sup>49</sup>.

Zanim przystąpię do omówienia funkcji, jakie Kant przypisywał wyobraźni w dziele wieńczącym całą jego pracę krytyczną, pierwotnie zaplanowanym jako *Krytyka smaku*, odniosę się do stwierdzenia, które w przytoczonym fragmencie książki B. Andrzejewskiego mówi o jej roli w działalności artystycznej. Rzeczywiście takie fragmenty istnieją i sądzę, że chodzi tu przede wszystkim o uwagi Kanta zawarte pomiędzy paragrafem 43. a 53., z których wynika, że wyobrażenia umożliwia unaoczniające przedstawienie (powstanie idei estetycznej), dające dużo do myślenia w tym sensie, iż nie można go wyczerpać w pojęciu. Rola wyobraźni sprowadza się więc w zasadzie do ożywienia umysłu, czyli przymuszenia go do myślenia czegoś więcej, niżli dałoby się w takim przedstawieniu ująć. Tak rozumiane bogactwo wyobraźni byłoby jednak bez władzy sądenia jedynie zbiorem nonsensów<sup>50</sup>. Wyobrażenia, krzepiąc umysł, pośrednio uczestniczy w procesie poznawczym.

Można wszak powiedzieć, że choć Kant uczynił wyobraźnię przedmiotem filozoficznego namysłu, to nie odnosi tego pojęcia, poza kilkoma ogólnymi sformułowaniami z powyższych paragrafów, do zagadnień działalności estetycznej, innymi słowy do sztuki<sup>51</sup>. W znacznej mierze jego rozważania dotyczą poznania w ogóle, a więc zatrzymują się na poziomie filozofii transcendentnej. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że większy nacisk w *Krytyce władzy sądenia* położony jest na kontynuację myślenia o wyobraźni zawartego już w *Krytyce czystego rozumu*, w której Kant określa ją jako „ślepą funkcję duszy”<sup>52</sup> albo po prostu funkcję intelektu. Ważny jest zatem kontekst, w którym pojęcie wyobraźni w ogóle się pojawia – Kantow-

<sup>49</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, ss. 124–125.

<sup>50</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 1986, s. 251.

<sup>51</sup> G. W. Bertram, *Kunst. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart 2005, s. 123. Także Hans-Georg Gadamer stwierdza: „»Krytyka estetycznej władzy sądenia« nie podaje się za filozofię sztuki – podobnie jak sztuka nie jest przedmiotem tej władzy sądenia”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 82.

<sup>52</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 169.

skie rozważania nad tytułową władzą sądenia, która jest „władzą myślenia o tym, co szczegółowe, jako podporządkowanym temu, co ogólne”<sup>53</sup> – gdzie nie zapytuje się w pierwszym rzędzie o świat sztuki w potocznym rozumieniu. Również sądy estetyczne nie dotyczą bezpośrednio zjawisk związanych ze sztuką i działalnością artystyczną:

[...] die so heißen weil die reflektierende Urteilskraft hier dem Urteilenden selbst mit Lust oder Unlust sinnlich-subjektiv empfindbar wird, nicht, weil es sich um Urteile über Ästhetisches [Schönes, Kunstförmiges etc.] handelte!<sup>54</sup>

Kant używa terminu „estetyka” w znacznej mierze nadal w źródłowym znaczeniu starogreckim, podobnie jak w pierwszej krytyce, tzn. wywodzącym się od *aisthetikos*, czyli „odczuwający” lub „doznający” zmysłami. W estetyce transcendentalnej widział on filozoficzną naukę o zmysłowości w ogóle i w *Krytyce władzy sądenia* nieco ją tylko poszerzył, by zapewnić estetyce pewnego rodzaju niezależność<sup>55</sup>.

Okazuje się zatem, że ostatnia napisana przez Kanta krytyka ma niewiele wspólnego z estetyką rozumianą jako nauką zajmującą się badaniem wartości artystycznych czy też estetycznymi ocenami konkretnych dzieł sztuki. Kant bezpośrednio o sztukę nie zapytuje, pyta zaś o to, czy łącząca dwie dziedziny filozofii – teoretyczną i praktyczną – władza sądenia opiera się na jakichś podstawach *a priori*. Płaszczyzna poznawcza nie obejmuje więc wcale krytyki sztuki.

W takim ujęciu rozpatrywanej problematyki sąd estetyczny nie jest sądem poznawczym, nie pozwala również na samopoznanie podmiotu<sup>56</sup>. Włanością estetyczną wyobrażenia okazuje się relacja wewnątrzpodmiotowa. W tym sensie Kantowska sfera estetyczności, w której znalazło się miejsce dla wyobraźni, oznacza obszar utwierdzania się podmiotu we własnych możliwościach poznawczych. Wgląd w te możliwości nie łączy się z poznaniem konkretnego przedmiotu i jest rozpatrywany niezależnie od materialnej zawartości poznania.

Innym zagadnieniem związanym również z pojęciem wyobraźni jest stosunek Kanta do ujmowania problemów estetyki w kategoriach psychologicznych. Sądy estetyczne charakteryzuje on w taki sposób, by wyłączyć je z dziedziny psychologii empirycznej, odcinając się tym samym od takich

<sup>53</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 24.

<sup>54</sup> „[...] nazywają się tak, ponieważ refleksyjna władza sądenia jest tutaj dla samego autora sądów odczuwalna wraz ze zmysłowo-subiektywną rozkoszą, bądź jej brakiem, nie zaś dlatego, że chodzi o sądy o tym, co estetyczne [co piękne, o tym, co wyglądem sugeruje dzieło sztuki etc.]!” S. Majetschak, *Ästhetik zur Einführung*, Junius, Drezno 2007, s. 46.

<sup>55</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 16.

<sup>56</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 66.

możliwości interpretacyjnych<sup>57</sup>. Badana przez Kanta transcendentalna podmiotowość nie jest psychologiczną wewnętrzną świadomością „ja”, a co za tym idzie – również stanowiąca jej element wyobraźnia „wyprowadza nas na pole niczyje poznania leżące między psychologią i logiką”<sup>58</sup>. Innymi słowy, swoisty Kantowski antypsychologizm wypływa z wciąż w jego filozofii dominującego logicyzmu, który jako antyteza psychologizmu wyklucza wartościowanie w sferze poznawczej aktów opartych na skojarzeniach, reminiscencjach czy też, jak ma to miejsce w estetyce Humboldta, takich, które z wielką siłą wpływają z naszej nieświadomości<sup>59</sup>.

Określenie wyobraźni jako zdolności czysto teoretycznej w tak ekstrordinaryjnie skonstruowanym kontekście wymaga nadania jej określonych funkcji.

Po raz pierwszy wyobraźnia zostaje określona jako władza uzyskiwania danych naocznych *a priori*<sup>60</sup>, co stanowi wyraźne odniesienie do *Krytyki czystego rozumu* i czystej syntezy wyobraźni jako warunku *a priori* poznania w ogóle. W takim wypadku władza ta podlega prawodawstwu intelektu, choć nie towarzyszy jej wytworzenie jasnego pojęcia, ponadto jest ograniczona przez elementy czystej naoczności, takie jak przestrzeń i czas.

Funkcjonowanie wyobraźni wiąże się również z paradoksalnym pojęciem „celowości bez celu”, a co za tym idzie – z pojęciami rozkoszy lub przyjemności oraz piękna<sup>61</sup>.

Pojęcie „celowości bez celu” (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*), mówiąc inaczej „celowości formalnej”, Kant przeciwstawia pojęciu celowości materialnej, która oznacza wszelkie interesowne działanie podmiotu. Celowość formalna stanowi natomiast aprioryczne prawidło poznania w ogóle, które należałoby jeszcze odróżnić od celowości obiektywnej – gdy w grę wchodzi działanie, którego obiektywnym celem jest np. dobro. A zatem celowość formalna to celowość bez celu obiektywnego czy też materialnego, oznaczająca zakładaną przez podmiot celowość natury, a więc pewną jej przyczynowość. Jest ona pozawolicjonalnym warunkiem poznania, gwarantującym możliwość pojęcia – adekwatnie do praw rozumu – istnienia poznawanych zjawisk.

Innymi słowy, poznający podmiot zakłada *a priori* pewną formalną przyczynowość w świecie, czyli postrzega rzeczywistość, jak gdyby była ona ce-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>58</sup> S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 98.

<sup>59</sup> „Wie viel wir auch, sagt es uns, an uns bessern und modeln, so erzeugt sich die eigentliche Gestalt, die wir annehmen, doch allein und uns unbewusst aus uns selbst; gerade die Gefühle, die uns am mächtigsten beherrschen, schiessen wie Blitze aus unbekanntem Tiefen unseres Ichs hervor”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 178.

<sup>60</sup> S. Dietzsch, *Immanuel Kant...*, s. 41.

<sup>61</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 61.

lowo urządzona przez jakąś wolę<sup>62</sup>. Świadomość tej celowości w naszych władzach poznawczych, którą uzyskujemy właśnie w sądzie estetycznym, okazuje się być, zdaniem Kanta, uczuciem rozkoszy. W następnym kroku Kant przekonuje, że „piękno jest formą celowości danego przedmiotu, o ile zostaje ona w nim spostrzeżona bez wyobrażenia jakiegoś celu”<sup>63</sup>. Celowość bez celu odnosi się zarówno do sfery sztuki, jak i natury i jest świadomością sensownego urządzenia rzeczy<sup>64</sup>.

Wspomniana „rozkosz” (*Lust*) okazuje się świadomością czysto formalnej celowości naszych władz poznawczych i podobnie jak sąd smaku ma charakter czysto kontemplacyjny<sup>65</sup>.

Rola wyobraźni w procesie uświadamiania sobie własnych możliwości poznawczych polega na tym, że jako łącznik między tym, co zmysłowe, a tym, co nadzmysłowe, umożliwia ów stan rozkoszowania się, czyli doznania piękna w wolnej grze władz poznawczych:

Aby z przedstawienia, dzięki któremu dany jest jakiś przedmiot, mogło w ogóle powstać poznanie, potrzeba wyobraźni dla połączenia różnorodności danych naocznych w całość oraz intelektu dla otrzymania jedności pojęcia, jednoczącego te przedstawienia<sup>66</sup>.

Jest to kolejna funkcja wyobraźni – porządkowanie w całość masy danych naocznych, docierających do nas poprzez zmysły.

Wspomniana przez Kanta, a dotycząca sądów estetycznych, gra wyobraźni i intelektu, odbywająca się przed ujmowaniem efektów zmysłowej odbiorczości w pojęcie, jest „wolna” i „harmonijna”, o ile kończy się dostosowaniem przedmiotu do władz poznawczych i skutkuje uczuciem rozkoszy. „Wolna” – ponieważ wyobraźnia nie musi „produkować” poznania jak w przypadku sądów poznawczych, nie jest więc w pełni podporządkowana intelektowi; „harmonijna” – co ma wskazywać na odpowiedniość obu władz, na to, że one do siebie pasują. Kant rozszerza to pojęcie, mówiąc (w przypadku poczucia wzniosłości) o harmonijności również poprzez kontrast<sup>67</sup>, ale nie wyjaśnia, jak rozumieć zastosowane przez niego pojęcie „gry”. Wydaje się, że w tym przypadku wyobraźnia nadal podlega prawodawstwu intelektu, choćby dlatego, że „celowość bez celu” okazuje się „wolną prawidłowością intelektu”. Poza tym nie ma ona jakiegóż odrębnej, tylko jej przypisanej dziedziny, podobnie jak władza sądenia<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>64</sup> G. W. Bertram, *Kunst. Eine philosophische Einführung*, s. 119.

<sup>65</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 71.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>67</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 154.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 16.

Wyobraźnia okazuje się dla Kanta także funkcją pamięci, dostarczając przedstawień przedmiotów nieobecnych. Dlatego też można mówić o dwóch rodzajach wyobraźni: reproduktywnej (w stosunku do pamięci) i produktywnej (czy też twórczej), jako zasadzie doświadczenia, ożywiającej umysł.

Nawiązując do początkowego cytatu z książki Andrzejewskiego, sądzę, że trudno byłoby uznać równorzędność wyobraźni w odniesieniu do intelektu i rozumu, a jeszcze trudniej mówić o jej autonomicznych prawach:

Daß aber die Einbildungskraft frei und zugleich „von selbst gesetzmäßig“ verfare, also selbst ein Vermögen der „Autonomie“ sei, ist nach Kant ein „Widerspruch“. „Der Verstand allein gibt das Gesetz“<sup>69</sup>.

W estetyce Humboldta pojęcie wyobraźni bez wątpienia również wywodzi się od Kanta. Jednak kontekst, w którym umieszcza on i poddaje to pojęcie filozoficznej refleksji, sprawia, że w jego dziełach nie pozwala się już ono zamknąć w określeniu „rozwinienia”<sup>70</sup> Kantowskiej wykładni filozofii krytycznej. Nieco prowokacyjnie można by nawet powiedzieć, że antropologiczny charakter rozważań estetycznych Humboldta jest zgoła antykantowski, gdyż wymierzony jest w myślenie aprioryczne, niezależne od doświadczenia systemu teoretyczne.

Humboldtowska synteza filozofii i antropologii (czy też ich „zaślubiny”<sup>71</sup>) oznacza przede wszystkim zmianę kierunku filozofowania, „empiryzację” transcendencji, dlatego estetycznemu przedsięwzięciu „mędrca z Tegel” jest w tym sensie bliżej do teoretycznych rozważań, które prowadzili Edmund Burke czy Anthony Ashley Shaftesbury, niż do Kanta.

Oryginalnie i niezwykle ciekawie scharakteryzował filozoficzny dorobek Humboldta Jürgen Trabant w innej książce pt. *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*. Wykorzystując myśli zawarte w pierwszej opublikowanej pracy Humboldta (*Sokrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit*, z 1787 r.), określił on jego filozoficzny program jako „ocieplenie oświecenia” (*Auf-wärmung der Aufklärung*)<sup>72</sup>. W odniesieniu do pojęcia wyobraźni metafora ta nabiera szczególnego znaczenia.

Humboldt przenosi Kantowskie rozważania na grunt sztuki, by następnie poddać je daleko idącym przekształceniom. W jego *opus magnum* poję-

<sup>69</sup> „To, że wyobraźnia jest wolna i jednocześnie sama z siebie postępuje według prawideł, a więc sama przejawia zdolność do autonomii, jest według Kanta sprzecznością. Jedynie rozum jest prawodawczy”. I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 131.

<sup>70</sup> O możliwościach takiego rozwinięcia systemu Kantowskiego informował Körnera w korespondencji sam Humboldt już w czasie intensywnej z nim pracy nad filozofią Kanta. Ibidem, s. 15.

<sup>71</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990, s. 51.

<sup>72</sup> J. Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache...*, s. 17.

cia, które w *Krytyce władzy sądzenia* odgrywały rolę fundamentalną, takie jak „piękno”, „wzniosłość”, „władza sądzenia”, schodzą z pierwszego planu rozważań. Choć we wcześniejszych tekstach (np. listy do Körnera) pozostawał on całkowicie w horyzoncie filozofii krytycznej, nieco przekornie, aczkolwiek w zgodzie z charakterem dzieła, sugeruje odcięcie się od wpływów nie tylko królewieckiego myśliciela<sup>73</sup>.

Także na początku dzieła Humboldt uświadamia czytelnikowi, że właściwym przedmiotem jego badań jest właśnie istota wyobraźni:

Die kritische Zergliederung dieses Werks zu übernehmen, hieß in einem noch eigentlicheren Verstande, als es die ästhetische Beurtheilung immer thun muss, in das Wesen der dichterischen Einbildungskraft einzudringen; und so trieb mich die Begierde, dieser geheimnisvollsten unter allen menschlichen Kräften mit Begriffen näher zu kommen [...] <sup>74</sup>.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że wyobraźnia służy jako element porównawczy estetyki Humboldta i filozofii Kanta – chodzi przede wszystkim o wyobraźnię poetycką, o której swoistości Kant zaledwie wzmiankuje. Zatem inny kontekst skutkuje zupełnie innymi pytaniami: Co to właściwie znaczy „poetycki”? Jaka jest istota sztuki? Jakie są prawidła wyobraźni poetyckiej? Jakie „nastroje” kryją się za procesem tworzenia i odbioru sztuki? W jaki sposób przedmiot sztuki i za sprawą czego powoduje żywotność pojęć i idei? Podobne kwestie prowadzą, zdaniem Humboldta, do przekształcenia takich przymiotników, jak „piękny” i „wzniosły”, w kategorie innego rodzaju: „poetycko przedstawiony”, „właściwie doznany” czy „prawdziwie sportretowany”<sup>75</sup>.

Ujmując obrazowo różnicę w traktowaniu przez obu myślicieli zagadnień estetycznych, można powiedzieć, że Humboldt konstruuje rzeczywistość, uniwersum w postaci sztuki, traktując pojęcie „estetyki” w znaczeniu bliskim dzisiejszemu rozumieniu terminu, natomiast Kant podporządkowuje je uroszczeniom filozofii wynikającym z filozoficzno-transcendentalnego ujęcia rzeczywistości, która nie jest uniwersum sztuki, a natury. Co więcej,

<sup>73</sup> „Freilich aber gestehe ich gern, dass ein tieferes Eindringen in die Grundprincipien einer allgemeingültigen Philosophie der Kunst überhaupt mir bald zu reizend schien, um daselbe als einen bloß untergeordneten Zweck meiner Arbeit zu betrachten, und dass meine Bemühung vielmehr wesentlich darauf hinging, den gesamten Vorrath meiner Ideen über diesen Gegenstand zu einem, auch von jeder fremden Beziehung unabhängigen und so viel wie möglich in sich selbst vollendeten Ganzen systematisch zu ordnen”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 122.

<sup>74</sup> „Krytycznie ogarnąć strukturę tego dzieła znaczy wnikać w istotę poetyckiej wyobraźni w ściślejszym jeszcze rozumieniu tego słowa, niż gdy to czynimy w przypadku oceniań estetycznego. I tak trawi mnie chęć pojęciowego przybliżenia tej najbardziej tajemniczej ze wszystkich ludzkich władz”. Ibidem, s. 116.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 141.

jeśli oba nazwiska umieścimy na planie gorącego w XVIII-wiecznej estetyce sporu o wyższą rangę pojęć, takich jak „rozum” i „wyobraźnia”<sup>76</sup>, to – jak sądzę – nazwisko Humboldta znalazłoby się po stronie tych, którzy uznają zwierzchność wyobraźni, co w przypadku Kanta byłoby nie do pomyślenia.

Humboldt nie wyklucza także psychologicznej interpretacji jego wykładni sztuki, co w tak sformułowanych zagadnieniach wyjściowych narzuca się w pierwszej kolejności.

W wyobraźni jako centralnym pojęciu estetyki Humboldta ogniskują się podstawowe cele jego rozważań. Samo to pojęcie pojawia się właściwie jako nierozzerwalnie związane z poszukiwaniami twórczego środka, centrum ludzkiej osobowości. Podkreśla on zawsze indywidualny charakter tej władzy, a jednocześnie jej zdolność do wprawienia istoty ludzkiej w stan najwyższego ożywienia i twórczości – daleko wykraczający poza „pokrzepienie rozumu”, jak określał rolę wyobraźni Kant – wymagający podporządkowania jej wszystkich władz poznawczych. Wyobraźnia przedstawiona zostaje jako jedyna siła, która zapewnia jedność podmiotu<sup>77</sup>.

Aby pełniej zrozumieć odrębność jej charakteru w porównaniu ze znaczeniem, jakie przypisywał jej myśliciel z Królewca, należy uwzględnić inne jeszcze, poza filozofią Kanta, źródło inspiracji Humboldtowskiej estetyki, które zawiera się w „metafizyce natury” i prowadzi do „metafizyki języka”<sup>78</sup>. Mam tu na myśli metafizykę wypracowaną przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Humboldt nie tylko wyrósł na jego filozofii – jak zauważa J. Trabant<sup>79</sup> – ale trudno nawet zrozumieć niektóre z jego sformułowań bez rozpoznania implicytnych odniesień do metafizycznej koncepcji autora *Teodycei*<sup>80</sup>. Nie tylko wspomniani dwaj współcześni badacze dorobku Humboldta dostrzegli tę zależność, również Hans-Georg Gadamer zauważa zawartą w nim „metafizykę indywidualności Leibniza”<sup>81</sup>.

Największe, jak się wydaje, znaczenie miała dla Humboldta krytyka pojęcia substancji autorstwa Leibniza, której podstawą jest pojęcie „siły”. Nie wchodząc w szczegóły tej krytyki, wystarczy powiedzieć, że w 1695 r. Leibniz napisał dzieło pt. *Specimen dynamicum*, które:

[...] zawiera podstawowe informacje dotyczące pojęcia siły, określa stosunek siły do pojęcia ciała, duszy i ogólnie pojęcia substancji. Poza tym nakreśla program

<sup>76</sup> Między innymi temu sporowi poświęca uwagę Ernst Cassirer w pracy pt. *Filozofia oświecenia* (Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010), w części poświęconej głównym problemom estetyki, ss. 251–328.

<sup>77</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 137.

<sup>78</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 128.

<sup>79</sup> J. Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache...*, s. 15.

<sup>80</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 89.

<sup>81</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 592.

przebudowy naszego postrzegania rzeczywistości, postuluje potrzebę większego zaangażowania metafizycznego w badanie natury<sup>82</sup>.

Kluczowe okazuje się tu właśnie pojęcie „siły”, która tworzy właściwą substancję świata. Leibniz rozróżnia kilka jej rodzajów, pierwotna siła czynna wespół z pierwotną siłą bierną fundują substancjalność ciała. Zdynamiczowanie modelu świata, dla przedstawienia którego tworzy on nową dziedzinę – „dynamikę”, każe postrzegać substancje jako „indywidualne i stałe centra działania”<sup>83</sup>. Tak określony „podmiot” (monada) „działa” samoczynnie (sam z siebie), natomiast charakterystyka jego dynamiki, całkiem odmienna od mechaniczności, w gruncie rzeczy oznacza spontaniczność i wewnętrzną autodeterminację.

Mając na uwadze koncepcję substancji Leibniza, łatwiej zrozumieć wypływającą z niej fascynację Humboldta ideą świata, a także człowieka, jako przede wszystkim uniwersum żywotnych sił<sup>84</sup>, których znaczenie można dostrzec w niemal każdym jego tekście.

Warto przy tym podkreślić, że Humboldt na drodze własnego rozwoju nie szukał potwierdzenia słuszności wybranej drogi w tytułach naukowych, o które nigdy nie zabiegał, ale i których nigdy nie otrzymał. Z wykształcenia akademickiego korzystał swobodnie, co pozwalało mu łączyć najróżniejsze elementy odmiennych dziedzin humanistyki i nauk ścisłych oraz sprawiło, że zaliczany jest do tzw. filozofii popularnej. Nie inaczej wyglądała z pewnością jego recepcja myśli Leibniza, która w jego mniemaniu doskonale korespondowała, a może nawet wzmacniała jego przekonanie co do wartości np. mesmeryzmu<sup>85</sup>, w którym pojęcie siły również odgrywało szczególną rolę, obok płynnej materii, kosmicznego fluidu, wewnątrz którego siła ta się rozwija. Eklektyzm „filozofii popularnej”, który szedł w parze z jej optymizmem poznawczym, jest w myśli Humboldta elementem doskonale widocznym. Jego charakter trafnie oddają słowa Ernsta Cassirera:

Podczas gdy matematyczna fizyka trwa w granicach ścisłego fenomenalizmu, a nawet posuwa się do konkluzji sceptycznych, popularna filozofia przyrody wkracza na drogę wiodącą w dokładnie przeciwnym kierunku. Nie trapią jej krytyczne skrupuły czy wątpliwości i na gruncie teoriopoznawczym nie jest skłonna rezygnować z czegokolwiek. Popycha ją naprzód pęd ku poznaniu tego,

---

<sup>82</sup> P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna XVII wieku*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 74.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>84</sup> To zasadnicze przekonanie Humboldta dyktuje mu sposób interpretowania nawet tak granicznych sytuacji jak samobójstwo. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 180.

<sup>85</sup> Warto odnotować, że Kant uważał „mesmerystów” za szkodliwych oszustów i kuglarzy. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 44.

czym jest potęga, co wewnętrzne siły świata sprzęga [...], wierzy ona, że jest całym blisko rozwiązania zagadki, że ma ją już omalże na wyciągnięcie dłoni<sup>86</sup>.

Wilhelma von Humboldta słusznie można więc nazwać filozoficznym dyletantem (F. Schiller sam określał się tym mianem), pamiętając jednak, że używając tego określenia wyłącznie w znaczeniu pejoratywnym, zajmujemy stanowisko w dobie oświecenia już przewyciężone. Negatywny sens tego pojęcia wynikał bowiem z porównania np. myśli Humboldta z ideałem filozofowania, za wcielenie którego uważano filozofa systemowego. Jednak pod koniec XVIII wieku okazało się, że tego rodzaju przedstawiciele „filozofii szkolnej” właściwie już nie ma<sup>87</sup>. Dlatego na nowo starano się odpowiedzieć na pytanie, kim jest prawdziwy filozof? Wśród wielu podejmowanych tu prób (np. kilka definicji, jakie zaproponował Diderot) pojawiały się również propozycje zdefiniowania cechującego go „ducha filozoficznego” (*esprit philosophique*). W ujęciu Ernsta Platnera jest on „gereizt durch eine innere Unruhe der Seele und angetrieben durch ein dunkel gefühltes Interesse”<sup>88</sup>. Tym samym różnica pomiędzy dyletantem a *Fachphilosoph* zacierała się, pozwalając współczesnemu badaczowi filozofii zwrócić uwagę także na pozytywne znaczenie pierwszego z tych pojęć.

W XVIII wieku dyletantyzm (czy też „autodydaktyzm”) był przejawem wiary we własne siły poznawcze i moc indywiduum, toteż dyletant był godnym pochwały miłośnikiem, zbieraczem, a wreszcie i znawcą. Warto na to zwrócić uwagę choćby z tego względu, że spuścizna filozoficzna Humboldta jest, przynajmniej w Polsce, zaniedbywana i niedoceniana, być może z tego właśnie powodu, że – podobnie jak w przypadku estetycznych teorii F. Schillera – wciąż porównuje się ją, wartościując, z dokonaniem Kanta czy Hegla, które są przykładem odmiennego sposobu filozofowania<sup>89</sup>.

Wróćmy jednak do głównego dzieła poświęconego estetyce, w której podstawowy przedmiot – wyobraźnia okazuje się swoistym rodzajem witalności<sup>90</sup>, nabierając szczególnego znaczenia wtedy, gdy efektem końcowym filozoficznego badania staje się uchwycenie w opisie procesu twórczego. W dodatku tak ujęta wyobraźnia, jako najważniejsza z ludzkich „władz” czy też „sił”, ma już zawsze charakter indywidualny: „Es giebt [...] keine Energie

<sup>86</sup> E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, s. 58.

<sup>87</sup> Zob. J. Heinz, *Philosophisch-poetische Visionen. Schiller als philosophischer Dilettant*, w: S. Blechschmidt, A. Heinz (red.), *Dilettantismus um 1800*, Winter Verlag, Heidelberg 2007, s. 190.

<sup>88</sup> „[...] roznamiętniony za sprawą wewnętrznego niepokoju duszy i pobudzony niejasno przeczuwanym zainteresowaniem”. *Ibidem*, s. 191.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>90</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 101.

ohne Individualität<sup>91</sup>. Leibnizjańską „dynamikę” Humboldt przenosi na obszar sztuki poetyckiej, w dziedzinę, w której spoczynek jest czymś tak obcym, że nie istnieje dla niego nawet odpowiedni środek wyrazu<sup>92</sup>.

W sztuce najważniejszym zadaniem wyobraźni jest rozbudzenie, „rozpalenie” innej wyobraźni, nie bezpośrednio, ale poprzez obiekt, na drodze „żywotnego udzielenia się”<sup>93</sup>. W interpretacji T. Borschego oznacza to poszukiwanie w dziele artysty przede wszystkim siły, która je stworzyła. Tym samym dzieło sztuki oddziałuje na odbiorcę głównie pobudzająco, a nie określająco<sup>94</sup>. Wskazuje to na jeszcze dwa istotne w estetyce Humboldta wymiary: po pierwsze, wprowadzenie w perspektywę badawczą złożonych relacji, jakie zachodzą pomiędzy twórcą a odbiorcą sztuki, po drugie, frenetyczność świata estetycznego, która nie daje się racjonalnie ogarnąć, a zostaje uznana za wartościową i znaczącą.

Owo powiązanie wyobraźni z indywidualium przekłada się w sztuce na sposób interpretowania konkretnego dzieła – indywidualność artysty jest więc zespolona z jego istotą. Dlatego właśnie Humboldt stara się nie oddzielać autora od jego tworu. W konkretnym poemacie dostrzega jego swoistość, charakter.

Tak wyobraźnia wiąże się z kolejnym fundamentalnym dla myślenia Humboldta pojęciem<sup>95</sup>. Nawet pobieżnie przeglądając jego bibliografię, trudno je przeoczyć. Pojęciu „charakteru” warto poświęcić uwagę nie tylko ze względu na jego powiązanie z wyobraźnią<sup>96</sup>, ale także w szerszym kontekście rozpoznania wielonurtowości epoki, w której tworzył. Okazuje się bowiem, że w XVIII wieku pojęcie to było stosowane przez wielu autorów, takich jak Johann Wolfgang Goethe, Johann Georg Sulzer, Aloys Hirt, Friedrich Schlegel, w różnych dziedzinach badań (np. fizjonomie, teorii architektury, teorii muzyki, dramatu, antropologii, a także teorii krajobrazu), w wyniku czego już w 1800 r. osiągnęło znaczną znaczeniową amorficzność<sup>97</sup>. Poza tym stanowi doskonałe świadectwo przenikania się w dorobku Humboldta antropologii i estetyki, odsłaniając centralne dla niego filozoficzne zagadnienia:

<sup>91</sup> „Nie istnieje energia bez indywidualium”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 118.

<sup>92</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>94</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 132.

<sup>95</sup> „Von frühester Zeit an ist Humboldt darum bemüht, das Charakteristische der Dinge zu sehen, zu erfassen und zu schildern, die Dinge von ihrer charakteristischen Seite her zu verstehen, zu unterscheiden, zu bestimmen. Der Charakter wird damit zu einem Schlüsselbegriff für das Verständnis seines Denkens”. Ibidem, s. 79.

<sup>96</sup> T. Borsche jedynie na nie wskazuje, lecz w odniesieniu do rozpatrywanego tu dzieła Humboldta można taki związek precyzyjnie wskazać, co zostanie uczynione w dalszej części pracy. Ibidem, s. 85.

<sup>97</sup> J. de Ruiter, *Der Charakterbegriff in der Musik. Studien zur deutschen Ästhetik der Instrumentalmusik 1740–1850*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989, s. 11.

Wohin immer wir auf der Suche nach dem eigentlichen Kern in Humboldts Gedankenwelt den Blick richten, wir stoßen [...] auf ein sehr genau umrissenes Problem, so dass wir zu dem Schluß berechtigt sein dürften, es bildet das eigentliche Gravitationszentrum seines gesamten Denkens und Gedankengebäudes. Wir können, so scheint mir, dieses Impulszentrum in drei Sätzen umschreiben: Was ist ein menschlicher Charakter? Was ist der menschliche Charakter? Wie ist der Weg zum menschlichen Charakter?<sup>98</sup>

By zatem choć ogólnie zarysować znaczenie terminu „charakter” w koncepcjach Humboldta, warto wyjść od nieco odmiennej jego wizji, jaką przedstawił np. współczesny mu autor tekstów poświęconych estetyce, dziś niemal zupełnie zapomniany archeolog Aloys Hirt. Wybór nie jest przy tym przypadkowy, ponieważ Humboldtowi nazwisko to było znane, wiedział on też o zaproszeniu Hirta przez Goethego do współpracy z czasopismem Schillera „Hory”, w którym sam również publikował. Hirt w swojej książce pt. *Versuch über das Kunstschöne* centralnym tematem sztuk pięknych czyni „charakterystykę” i pokrewne mu pojęcie „charakteru”<sup>99</sup>, rozwijając je następnie i ugruntowując w dwóch tekstach zamieszczonych w „Horach” w ostatnim roku istnienia pisma. Sądzi on, że to, co w przedmiocie nie jest przypadkowe, stanowiąc jego cechy konstytutywne, można określić właśnie jako „charakterystyczne”. Ponadto w naturze nigdy nie mamy do czynienia z czystą formą, klarowną postacią charakteru, co spowodowane jest „zakłóceniami” wywołanymi przez czynniki zewnętrzne. Pozostaje on ideałem, który może być zrealizowany tylko w sztuce. Takie rozumowanie towarzyszy również Humboldta estetyce tego, co idealne.

Zarówno koncepcje estetyczne Humboldta, jak i Hirta można zaliczyć do „estetyki filozofii popularnej” (*Ästhetik der Popularphilosophie*)<sup>100</sup>, jednakże idea charakteru „mędrca z Tegel” wydaje się znacznie wykraczać poza swego rodzaju platonizm.

Czym jest zatem dla Humboldta „charakter”? Przede wszystkim to określenie gatunkowej istoty człowieka, tego, co stanowi o swoistości jego natury, podstawowy rys jego działania i chcenia, pozostający w zgodzie ze zna-

---

<sup>98</sup> „Dokąd tylko, w świecie myśli Humboldta, skierujemy wzrok w poszukiwaniu jego właściwego jądra, zawsze natkniemy się na bardzo dokładnie zarysowany problem, co powinno upoważniać nas do zakończenia poszukiwań, tworzy on bowiem właściwy punkt ciężkości jego myślenia w ogóle oraz centrum gmachu jego myśli. Owo centrum, z którego wypływają najważniejsze impulsy, możemy, jak sądzę, przekształcić w trzy pytania: Czym w ogóle jest ludzki charakter? Czym jest charakter danego człowieka? Jak jest droga do ludzkiego charakteru?”. W. Girnus, *Wilhelm von Humboldts Philosophie vom Menschen*, w: W. Hartke, H. Maskolat, *Wilhelm von Humboldt 1767–1967. Erbe, Gegenwart, Zukunft*, Veb Max Verlag, Halle 1967, s. 5.

<sup>99</sup> M. Dönike, *Pathos, Ausdruck und Bewegung: zur Ästhetik der Weimarer Klassizismus 1796–1806*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 2005, s. 18 i nn.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 28.

czeniem tego terminu nadanym mu już w 1688 r. przez Jeana La Bruyere'a<sup>101</sup>. Pojęcie to dotyczy jednak także indywiduum i stanowi jego właściwe centrum jako metafizyczna podstawa jedyności i odrębności każdego człowieka. Nie należy zatem rozumieć „charakteru” w sensie potocznym, bowiem wbrew takiemu użyciu tego terminu w koncepcji Humboldta każdy człowiek posiada charakter. Sam Humboldt ujmował to następująco:

Najistotniejszym elementem ukształtowania charakteru narodu i indywiduum jest pierwotna forma jego swoistości. Siła (a siły nigdy nie da się pomyśleć bez jakiegoś kierunku), jaką posiada on już zawczasu, nim zazna jakiegokolwiek, a przynajmniej rozpoznawalnego i dającego się zwerbalizować wpływu okoliczności zewnętrznych, decyduje bardziej niż wszystko inne także o jego ostatecznym kształcie<sup>102</sup>.

Charakter obejmuje wszystkie sfery natury ludzkiej, a Humboldt odnosi go nie tylko do człowieka, ale bada zarówno charakter narodu, jak i wieku, dzieła sztuki i języka. To, co wydaje się wspólnymi regułami dla badań „charakteru” we wszystkich tych dziedzinach, T. Borsche zbiera w postaci czterech następujących punktów:

1. Charakter oceniamy według jego wewnętrznego związku, a nie zewnętrznej przydatności do tego, czy innego celu, a także nie według dokonań. Tylko to, czym jesteśmy, jest naszą własnością, to, co czynimy, zależy od przypadków i okoliczności.
2. Siły naszej duszy stanowiące charakter przedstawia się według rodzaju ich rozwoju i ich działania (genetycznie) po to, aby wykryć raczej przebieg niż rezultat ich ukształtowania i skuteczności.
3. Każdy opis charakteru musi wychodzić od zewnątrz, od zewnętrznych przejawów i stamtąd stopniowo przechodzić do wewnętrznych właściwości charakteru. Jest to sztuka wymagająca talentu i geniuszu.
4. Ostatnia zasada dotyczy szczególnie w czasach Humboldta dyskutowanego pytania o wartość fizjonomiki. Humboldt zgłasza zastrzeżenia wobec optymizmu tych, którzy wierzą w to, iż z zewnętrznych fenomenów zdołają obrać istotę wewnętrzną: nie należy nigdy po prostu traktować właściwości fizycznych czy też fizjonomicznych podmiotu jako źródła poznania wewnętrznego charakteru tegoż. Rozstrzygający błąd fizjonomistów polega na tym, że próbują podnieść fizjonomikę z poziomu sztuki do poziomu nauki... Wszystko, co zbliża się nawet nieznacznie do metod matematycznych, zabija ducha prawdziwej praktycznej fizjonomiki<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> A. Regenbogen, U. Meyer (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 123.

<sup>102</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie...*, s. 86.

<sup>103</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 85.

Punkt czwarty zdecydowałem się zacytować w całości, choć w naukach humanistycznych fizjonomika nie znajduje już dziś zastosowania. Ukazuje on natomiast przeciwny w stosunku do Kanta wektor rozważań Humboldta. Autor *Krytyki czystego rozumu* poszukuje przede wszystkim tego, co każdemu człowiekowi wspólne, pewnych danych nam przed doświadczeniem form poznawczych.

W przeciwieństwie do tej metody Humboldt jawi się głównie jako wielki badacz, a może nawet „filozof różnicy”, w którego zamiarach nie ma miejsca na tworzenie filozofii pierwszej, transcendentalnej i uniwersalnej, przeciwnie – poświęca się ujęciu świata jednostkowego, empirycznego, historycznego, tj. w perspektywie antropologicznej. Posługując się zapożyczoną od J. Trabanta metaforą, można by powiedzieć, że Humboldt rozpościera przed czytelnikiem swoich dzieł optymistyczną interpretację mitu wieży Babel<sup>104</sup>.

Charakter to forma, w jakiej krystalizują się indywidualne różnice między ludźmi, a zarazem dynamiczne centrum naszej osoby, wiązka sił, coś więcej niż nasze czyny i myśli. Co to ma jednak wspólnego z wyobraźnią? Wracając do tekstu poświęconego poematowi Goethego, można w nim odnaleźć opis procesu twórczego, działanie wyobraźni poety, odsłaniające właśnie to powiązanie między charakterem i wyobraźnią:

Dadurch, dass der Dichter seinen Gegenstand, selbst wenn er ihn unmittelbar aus der Natur entlehnt, doch immer von neuem durch seine Einbildungskraft erzeugt, wird die Gestalt bestimmt, die er demselben über seine wirkliche Beschaffenheit oder auch ausser derselben giebt. Denn er tilgt nun jeden Zug in ihm aus, der nur in Zufälligkeiten seinen Grund hat, macht jeden von dem anderen und das Ganze nur von sich selbst abhängig; und die Einheit die dadurch in ihm herrschend wird, ist dennoch keine Einheit des Begriffs, sondern durchaus nur eine Einheit der Form. Denn nur unter der doppelten Bedingung völliger Selbstbestimmung und völliger Formalität ist die Einbildungskraft im Stande, ihn sich selbst zu bilden. Gelingt ihm diese Arbeit, so stellt er zuletzt lauter reine Charakterformen auf, blossе Gestalten, welche die lautere, nicht durch einzelne wechselnde Umstände entstellte Natur an sich tragen; so ist jede mit dem Gepräge ihrer Eigentümlichkeit gestempelt, und diese Eigentümlichkeit liegt bloss in der Form, kann nie anders, als durch Anschauen gefasst, nie aber in einem Begriff ausgedrückt werden<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> W wielości języków Humboldt dostrzega bogactwo i możliwości zdobycia wielu ogłędów świata, czym całkowicie odcina się od nadziei filozofów w wieku XVII na możliwość powrotu do języka uniwersalnego. J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, ss. 47–49.

<sup>105</sup> „W wyniku tego, że poeta przedmiot swojej sztuki zawsze za sprawą swojej wyobraźni wytwarza na nowo, nawet jeśli zapożyczył go bezpośrednio od natury, zostaje określony pewien kształt, który nadaje on temuż przedmiotowi ponad, czy też nawet poza jego rzeczywistymi cechami. Usuwa on bowiem z niego każdy taki rys, który ma swoją podstawę jedynie w przypadkowości, pozostałe zaś czyni zależne, jeden od drugiego i jako całość, tylko od nich samych. I jedność, która dzięki temu w nim panuje, nie jest jednością pojęcia, lecz w całości je-

Wyobraźnia w tym wypadku ujawnia obiektywne komponenty koncepcji estetycznej Humboldta. Zasadzają się one na założeniu związku pomiędzy jej funkcjonowaniem a samym przedmiotem sztuki, co pozwala uznać, iż sądy estetyczne mają walor poznawczy. Można z tego wywnioskować, że „wyobraźnia staje się u Humboldta organem poznawania świata ludzkiej kultury”<sup>106</sup>, a także – ponieważ jej rola, podobnie jak w myśleniu Kanta, wykracza poza estetykę, stając się etapem wstępnym doświadczenia rzeczywistości – rzeczywistość ta okazuje się derywatem wyobraźni, a zatem pewną fikcją ujmowaną w postaci obrazu<sup>107</sup>. Wydaje się, że to właśnie zmysł wzroku był dla Humboldta głównym źródłem poznania prawdy o świecie. „Obraz” zaś wskazuje na zmiany w rozumieniu samej sztuki, która nie ma już być adekwatna względem rzeczywistości.

Należy przy tym pamiętać o dwóch sprawach: po pierwsze, mowa tu (przynajmniej początkowo) o wyobraźni artysty, a zwłaszcza poety – geniusza; po drugie „charakter”, o którym mowa w tym fragmencie, wskazuje odpowiedź na pytanie o to, co jest „typowe”, swoiste dla natury ludzkiej w ogóle, a jednocześnie określa go metafizyka Leibniza, co oznacza, że nie stanowi on czegoś na kształt Platońskiej idei, ale raczej zindywidualizowaną grę sił w nieskończonym wymiarze sztuki. Artysta otwiera ten obszar, lecz go nie obejmuje, nie o to zresztą chodzi. On zarysowuje, szkicuje w swoim dziele owe formy, poprzez pryzmat własnego charakteru, własnej indywidualności. W poznawaniu form natury spełnia się samopoznanie jednostki<sup>108</sup>, a dzieje się to za sprawą niezwyklej koncentracji sił.

Szczególnie interesujące wydają się dwa nałożone na wyobraźnię warunki. Całkowite samostanowienie oznacza podporządkowanie jej innych władz poznawczych. Można tu mówić nie tyle o jej autonomii (tak bowiem jak w koncepcji Kanta, funkcjonowaniu wyobraźni zawsze towarzyszy rozum), ile o suwerenności w sztuce. Tym samym mamy być może do czynienia z pewnym dla niemieckiej historii estetyki *novum*. Mianowicie Humboldt jako jeden z pierwszych powiada, że to właśnie wyobraźnia odgrywa najważniejszą rolę nie tylko w odbiorze dzieła sztuki, ale i w jego tworzeniu<sup>109</sup>.

---

dyne jednością formy. Bowiem tylko pod podwójnym warunkiem całkowitego samookreślenia i na wskroś formalnego charakteru wyobraźnia jest w stanie sama go ukształtować. Jeśli ta praca się poecie powiedzie, to wykształca on w końcu nie tylko czyste formy charakteru, same tylko kształty, które nosi w sobie tylko czysta, niezniekształcona przez zmienne okoliczności natura. Zaś na każdej z tych form odcisnięte jest jej charakterystyczne znamię i ta swoistość zawiera się wyłącznie w formie i nie może być inaczej pojęta jak tylko przez ogląd. Nigdy nie można jej wyrazić pojęciem”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 129.

<sup>106</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 207.

<sup>107</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, ss. 130–133.

<sup>108</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. 37.

<sup>109</sup> K. Sauerland, *Piękno i wyobraźnia...*, s. 170.

Natomiast dodając do tego warunek całkowitego formalizmu, Humboldt określa możliwość połączenia rzeczywistej indywidualności z „istotą” tego, co staje się przedmiotem sztuki – pewną pozazmysłową ogólną ideą przedmiotu, która istnieje jednak tylko w swych jednostkowych, każdorazowych „realizacjach”. Zakłada przy tym zgodność natury wyobraźni z formami natury, choć przyznaje, że sam poeta nie potrafi jej wyjaśnić. Ideę, podobnie jak Goethe, rozumie on w dosłownym, źródłowym sensie tego pojęcia, nie oznacza ona więc czegoś abstrakcyjnego, lecz coś naocznego, widzialnego. Znaczy to, że o ile w systemie Kantowskim ze zjawiskiem łączyły się przede wszystkim problemy teoriopoznawcze, o tyle dla Humboldta wiąże się ono z problematyką metafizyczną.

Wyobraźnia dosięga czystych form natury na drodze innej niż namysł rozumowy. „Głębia nie powstaje w wyniku spekulatywnej refleksji, lecz otwiera się, jeśli tak można powiedzieć, samorzutnie, gdy tylko psychika zostanie wstrząśnięta w odpowiedni sposób”<sup>110</sup> – ten fragment dotyczący poezji greckiej wydaje się tu adekwatny. Następnie przenosi ją ona w sferę inną od rzeczywistości, mianowicie w sferę sztuki.

To prowadzi do kolejnej różnicy w postrzeganiu funkcji i istoty wyobraźni – Humboldt przeciwstawia Kantowskiej estetyce piękna własną estetykę ideału sztuki<sup>111</sup>. W przypadku tej drugiej koncepcji estetyka zyskuje dla siebie odrębną dziedzinę, w której stanowi najwyższe prawo. Panuje tam odwrócona, w stosunku do myśli Kanta, hierarchia władz poznawczych. Prawa rozumu, jeśli chodzi o sztukę, stanowią warunki konieczne, lecz niewystarczające istnienia dzieła sztuki, tj. zapewniają jego zrozumiałość, możliwość rozpatrywania go za pomocą pojęć, co jednak nie sprawia, że stanie się ono dziełem sztuki. Humboldt radykalnie odróżnia sferę rzeczywistości od sfery tego, co idealne, stanowiącej dziedzinę sztuki. Zadanie wyobraźni polega na tym, by ów naturalny przedmiot „przenieść” w zupełnie inny wymiar, odcinając przy tym wszystko, co należy do rzeczywistości.

Dzieło Goethego *Herman i Dorota* zostało przez Humboldta zinterpretowane na bazie greckiego ideału piękna: monumentalnego, harmonijnego, budzącego spokój i równowagę. Jednakże harmonia naszych sił duchowych zostaje osiągnięta dopiero z końcem utworu, co nie wyklucza poprzedzających ją głębokich wstrząsów ducha.

Opisy rozpalania wyobraźni odbiorcy sztuki przez artystę, wpływ niemalże obezwładniającej nas jej potęgi, wywoływana przez nią współpraca wszystkich sił ludzkiego umysłu, łączenie przeciwieństw, a także absolutna twórczość naszej istoty w każdym punkcie oraz wyniesienie odbiorcy sztuki na wyżyny ducha – wszystko to wyraża język, który cechuje duża doza nie-

<sup>110</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie...*, s. 68.

<sup>111</sup> I. König, *Vom Ursprung des Geistes...*, s. 142.

pokoju, silnej pasji<sup>112</sup>, lecz wskazuje on nie tylko na osobowość autora, ale przede wszystkim na charakterystyczne dla jego myśli założenie ontologiczne: istotą bytu danego człowiekowi, jak i całej natury ożywionej, są odruchy namiętności i nie powinniśmy sobie jej wyobrażać w oderwaniu od nich<sup>113</sup>.

H.-G. Gadamer w swoich niezwykle ciekawych analizach pojęć filozoficznych wskazuje w tradycji estetyki na termin wyrażający krytykę oświeceniowego racjonalizmu – charakterystyczne dla niego wyzbycie się uczuciowości z dyskursu filozoficznego można określić mianem *Entemotionalisierung*, czyli „przeżycie” (*das Erleben*)<sup>114</sup>, dodając, że właśnie stulecie Goethego stanowiło epokę, w której dzieło sztuki było dla odbiorcy przede wszystkim przeżyciem<sup>115</sup>. I choć w głównym dziele estetycznym Humboldta pojęcie to jeszcze nie występuje (zdaniem Gadamera rozpowszechniło się ono dopiero w latach 70. XIX wieku), nie ulega wątpliwości, że w trafny sposób oddaje ono jeden z ważnych aspektów jego myśli, mianowicie znaczne w stosunku do myśli Kantowskiej poszerzenie i dowartościowanie w sztuce świata uczuć.

Można powiedzieć, że wyobraźnia posługuje się „przeżyciem” po to, by przewyższyć braki zarówno intelektualizmu, jak i samej zmysłowości<sup>116</sup>, bowiem – jak powiada Humboldt – najwyższa obiektywność wymaga najbardziej żywotnej zmysłowości. Wyobraźnia umożliwia poetyckie spożytkowanie określonych uczuć i czyni to, kształtując pewien stan duszy, bliski jej naturze, aby zadziałać ze zdwojoną siłą<sup>117</sup>.

Przy uwzględnieniu roli „przeżyć”, a także „uczuć” w procesie twórczym, ale i w odbieraniu dzieła sztuki swoje znaczenie zmienia również pojęcie „danych zmysłowych”. Dla Kanta były one wartościowe o tyle, o ile dostarczały materiału rozumowi i jego pojęciom, dla Humboldta zaś ich wartość mierzona jest ilością energii, którą wzbudzą one w duszy.

Sama sztuka, a także jej potrzeba biorą się z określonego stanu naszej duszy czy też – i tego pojęcia Humboldt używa – z konkretnego „nastroju”<sup>118</sup>. Ukazuje on przeciwstawne, lecz za sprawą wyobraźni wspólnie działające stany duszy, z jakimi wiąże się najwyższa jego zdaniem forma sztuki poetyckiej, tj. poezja epicka. Są nimi „stan ogólnej kontemplacji” (*Zustand allgemeiner Beschauung*) oraz „stan określonego uczucia” (*Zustand einer bestimm-*

<sup>112</sup> Z powodzeniem można tu mówić o „zmysłowym ekstremum”, do głębi rozdzierającym Humboldta, ze zdwojoną siłą wypychającym go na „duchowe wyżyny”. W. Schulz, *Wilhelm von Humboldt und Faustische Mensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Wilhelm von Humboldts*, „Jahrbuch der Goethe Gesellschaft” red. M. Becker, 60/1930.

<sup>113</sup> Dobrze oddaje to przeciwne racjonalizmowi oświecenia pojęcie „entuzjazmu”, które w estetyce zrehabilitował Shaftesbury na początku XVIII wieku.

<sup>114</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 110.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>116</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 196.

<sup>117</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 227.

*ten Empfindung*). W pierwszym dominuje, co stanowi główny jego wyróżnik, sam przedmiot. Zaś szczegółowy opis tego stanu odsłania dwie jego charakterystyczne właściwości: spokojny nastrój duszy – nasza oglądająca uwaga jest wtedy równomiernie rozłożona na wszystkie punkty obiektu, inaczej niż w przypadku postawy badawczej, gdy wychodząc z pewnego punktu, postępujemy w głąb; oraz najwyższy i najlepszy stan, w jakim człowiek może się znajdować, który cechuje ogólność i bezstronność.

Działanie wyobraźni poetyckiej w połączeniu ze stanem żywotnej i spokojnej kontemplacji skutkuje powstaniem wiersza epickiego. W tym elemencie koncepcji Humboldta wyraźnie widoczny jest zarówno motyw „pre-romantyczny” (wyobraźnia prowadzi do wyższej formy obiektywizmu), jak i inspiracje klasycyzmem, zapewniające pojęciu harmonii w sztuce wyróżnione miejsce. Dlatego aby przeżycie estetyczne pozwoliło ostatecznie wrócić do stanu owego harmonijnego i spokojnego oglądu, wiersz epicki powinien kończyć się szczęśliwie.

W *Eseju o smaku* Monteskiusz wypowiada się w następujący sposób:

Nie wystarczy pokazać duszy wielu przedmiotów, trzeba je jeszcze pokazać w pewnym porządku. [...] O ile rzeczy wymagają porządku, o tyle potrzebne jest też urozmaicenie: bez tego dusza wędnie... Trzeba pokazać duszy rzeczy, jakich dotąd nie widziała, trzeba jej dostarczyć uczucia innego niż to, którego właśnie doznała<sup>119</sup>.

Ład i urozmaicenie również w estetyce Humboldta odgrywają pierwszorzędną rolę. Wyobraźnia powoduje swego rodzaju totalną aktywność człowieka jako odbiorcy sztuki, który nie przechodzi wtedy od jednego odczucia do drugiego, wszystkie bowiem są napięte jednocześnie i w owej jednoczesności odsłaniają harmonię świata. Ta zaś, koniec końców, objawia się w podmiocie „spokojem” i „rozczeniem”.

Humboldt, mówiąc o dziele sztuki, używa pojęcia „świat”, czym wyraża m.in. postulat totalności sztuki. Jest to jednak uniwersum całkiem odmienne od rzeczywistości. Przeżycie estetyczne staje się przeżyciem *par excellence*, takim, które sprawia, że przed odbiorcą sztuki życie stoi oto w swych największych i najważniejszych powiązaniach<sup>120</sup>. W dziele sztuki ujawnia się pełnia sensu życia. Otwiera ona bowiem sferę nieskończoności (przy czym istnieją uzasadnione podejrzenia, że oznacza ona coś zgoła innego niż dostrzegana przez Kanta niewyczerpalność w pojęciu) pod warunkiem wyzbycia się wszystkiego, co łączy nas z rzeczywistością. Wypowiedane przez Humboldta słowa: „Künstler muss [...] in unserer Seele jede Erinnerung an

<sup>119</sup> J. Starobinski, *Wynalezienie wolności: 1700–1789*, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 40.

<sup>120</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 134.

die Wirklichkeit vertilgen und nur die Phantasie allein rege und lebendig erhalten<sup>121</sup> określają nie tylko jego krytyczny stosunek do sensualistycznego ujęcia wyobraźni, np. w myśleniu Condillaca<sup>122</sup>, przypisuje on twórczej funkcji wyobraźni coś, co sprawia, że próby interpretacji jego estetyki na podstawie fenomenologii<sup>123</sup> wydają się, moim zdaniem, niewystarczające. Takie bowiem elementy tej koncepcji, jak wyobraźnia, pojęcie melancholii czy nieskończoności, można uznać za żywotne ślady doktryny romantycznej, która nie tylko w młodości silnie na niego oddziaływała<sup>124</sup>. Również Gadamer opisuje ową niehomogeniczność świata rzeczywistego i świata sztuki: „Dzieło sztuki jako takie jest światem dla siebie, [...] to, co przeżyte estetycznie, wymyka się wszelkim związkom w rzeczywistości”<sup>125</sup>. Pytanie jednak brzmi: Jak Humboldt rozumie ową odrębność sztuki? W sztuce, jako dziedzinie fantazji (synonim wyobraźni), panują prawa zupełnie odmienne od tych, na których zasadza się rzeczywistość<sup>126</sup>:

Das Reich der Phantasie ist dem Reich der Wirklichkeit durchaus entgegengesetzt; und eben so entgegengesetzt ist daher auch der Charakter dessen, was dem einen oder dem andern dieser beiden Gebiete angehört. Mit dem Begriff des Wirklichen unzertrennbar verbunden ist es, dass jede Erscheinung einzeln und für sich da steht, dass keine als Grund oder Folge von der anderen abhängt. [...] Sobald man hingegen in das Gebiet des Möglichen übergeht, so besteht nichts mehr, als durch seine Abhängigkeit von etwas anderem; und alles, was nichts anders, als unter der Bedingung eines durchgängigen inneren Zusammenhanges gedacht werden kann, ist daher im strengsten und einfachsten Sinne des Worts idealisch<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> „Z naszej duszy artysta musi wytepić wszelkie wspomnienie rzeczywistości, jedynie samą fantazję pozostawiając pobudzoną i żywotną”. Ibidem, s. 126.

<sup>122</sup> Humboldt uznawał wskazane przez francuskiego intelektualistę „reproduktywne” funkcje wyobraźni, tj. 1) przywoływanie przedmiotów już nieobecnych; 2) łączenie cech przedmiotów w sposób niecodzienny, tworzący chimery, za niewystarczające. J. Trabant, *Ape-liotes oder Der Sinn der Sprache...*, s. 25.

<sup>123</sup> Próby takie przedstawili: B. Liebruck, *Sprache. Von der Formen „Sprachbau und Weltansicht“ über die Bewegungsgestalten „innerer Charakter der Sprache“ und Weltbegegnung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt nad Menem 1965, ss. 454–478; K. Müller-Vollmer, *Poesie und Einbildungskraft. Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1967.

<sup>124</sup> W tym kontekście bardzo ciekawe analizy, zwłaszcza listów Humboldta i jego sonetów, zawiera tekst: W. Schulz, *Wilhelm von Humboldt und Faustische Mensch...*

<sup>125</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 116.

<sup>126</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 197.

<sup>127</sup> „Królestwo fantazji jest całkowicie przeciwstawne królestwu rzeczywistości i podobnie jest stąd także w przypadku charakteru tego, co przynależy do jednego czy też drugiego z tych obszarów. Z pojęciem rzeczywistości nierozzerwalnie związane jest to, iż każde zjawisko obecne jest jako pojedyncze i istniejące dla siebie, że żadne nie zależy od innego jako jego podstawa czy też następstwo. I przeciwnie, skoro tylko przejdzie się w obszar tego, co możliwe,

Takie przedstawienie różnicy między światem wyobraźni (organ łączący) a rzeczywistością, w której dominuje rozum (organ rozdzielający), wydaje się istotnie ciekawe. Dlaczego rzeczywistość charakteryzuje osobne zjawisko? Czy daje tu znać o sobie wątpliwość, jaką żywi Humboldt wobec prawomocności zasady przyczynowości? Być może odrębność każdego fenomenu w rzeczywistości wyznacza jego pojęciowa wyrazistość, natomiast taką realność da się jasno i wyraźnie opisać. To rozum gwarantuje jedność doświadczenia, udaremniając dominację przypadku w praktyce, a także w dziedzinie myślenia i obserwacji. Być może jednak rzeczywistość unieważnia zależności między zjawiskami. Sam fakt, że zjawisko jest obecne, wystarczy, by nie było już co do niego żadnych wątpliwości, nic więcej nie potrzeba do jego uzasadnienia. Zatem rzeczywistość to jakaś sfera tego, co zmysłowe, przeniknięta być może duchem pragmatyzmu. Powiada on nawet, że samo pojęcie rzeczywistości (*Wirklichkeit*) nie jest mu potrzebne, gdyż to, co przeciwstawne sztuce, to „realność” (*Realität*).

Jednakże rola wyobraźni w tym procesie wygląda zupełnie inaczej, ponieważ sztuka – jak powiada Humboldt – nie jest jakimś mechanicznym, podporządkowanym przedsięwzięciem, które stanowi tylko przygotowanie do właściwego poznawania rzeczywistości, lecz aktywnością najwyższą i najwznioślejszą<sup>128</sup>. Mechaniczne działanie badającego rozumu zostaje przeciwstawione spontanicznemu działaniu wyobraźni. I nie chodzi tu tylko o wzmocnienie przedstawionych już przez samego Kanta antymechanicystycznych tendencji w traktowaniu przyrody, zawartych w jego *Krytyce władzy sądzienia*, lecz o inną w stosunku do rozumu możliwość poznawczą, która na dodatek stanowi nie tylko alternatywną drogę, ale i element pierwotny, obecny w każdym rodzaju poznania. Tym samym świata sztuki nie wypełniają dane zbierane przez rozum, jest to pewne uniwersum złożone – można by powiedzieć za Gadamerem – z podstawowych części znaczenia, które dopiero na drodze dalszych syntez rozumu podporządkowuje się pojęciom – poznaniu rozumowemu. Wyobraźnia natomiast otwiera nieskończoną sferę znaczeń, symboli, które splatają się w jeden świat. Albo mówiąc inaczej, samoczynnie zmienia naturę, prowadząc nas w obszar dostępny, zanim rozum „uporządkuje” pierwsze wrażenie. W przeżyciu estetycznym obecna jest niewyczerpana pełnia znaczenia. Humboldt powiada, że artysta zabiera nas w taki region, gdzie każdy punkt jest zarazem centrum całości.

---

nic nie istnieje tam inaczej, jak tylko poprzez swoją zależność od czegoś innego. I wszystko, co może być pomyślane nie inaczej jak tylko pod warunkiem powszechnego wewnętrznego powiązania, jest stąd w najściślejszym i najprostszym sensie tego słowa idealnym”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 128.

<sup>128</sup> „[...] die Kunst nicht zu den mechanischen und untergeordneten Geschäften gehört, durch die wir uns zu unserer eigentlichen Bestimmung bloss vorbereiten, sondern zu den höchsten und erhabensten”. Ibidem, s. 129.

Nie bez przyczyny T. Borsche sądzi, że oddziaływanie idei estetycznych Humboldta da się prześledzić od romantycznej teorii sztuki, poprzez francuskich symbolistów, aż po poglądy młodego Nietzschego<sup>129</sup>. I nie jest w tak odważnych interpretacjach odosobniony. Już bowiem w drugiej połowie lat 60. podobne spostrzeżenia zawarł w swojej pracy o Humboldcie K. Müller-Vollmer<sup>130</sup>.

Także postrzeganie sztuki jako naśladowania natury, które to stwierdzenie funkcjonuje jako jej swoista definicja, zostaje przez Humboldta zakwestionowane. Najistotniejsze jest bowiem przeniesienie przedmiotu z rzeczywistości w sferę wyobraźni, przekształcenie go w obraz. Staje się on wtedy czystym wytworem wyobraźni. Dla Humboldta problem z mimeetyczną teorią sztuki bierze się z poszukiwania jej istoty we właściwościach przedmiotu, miał odkrywać go w nastroju fantazji. Mamy tutaj do czynienia z ontologiczną przemianą przedmiotu sztuki. Sama definicja sztuki, którą wyrażają powyższe sformułowania, jest różnie interpretowana; K. Müller-Vollmer widzi w niej powinowactwo z fenomenologią Romana Ingardena oraz z postfenomenologiczną teorią literacką Jeana-Paula Sartre'a. Z kolei Bruno Liebruck, wykorzystując inne sformułowanie przez Humboldta odpowiedzi na pytanie, czym jest sztuka: „die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen productiv zu machen”<sup>131</sup>, podkreśla zwłaszcza aspekt jej „językowości”, odczytując pojęcie „obrazu” jako element wymiaru języka, zawierający niewidzialne wskazówki zarówno dla fantazji artysty, jak i odbiorcy. Ten wątek jest zresztą intrygujący, zważywszy, że Humboldt traktuje poezję jako rodzaj sztuki tworzącej obrazy. Obrazowość poezji, jako przede wszystkim jej „ogładowa mowa”, zbliża ją do malarstwa i stanowi ceniony w XVIII wieku pogląd na istotę poezji<sup>132</sup>.

Najogólniejsze zadanie sztuki polega właśnie na przekształceniu tego, co rzeczywiste, w obraz. Aby tak się stało, artysta powinien zachować zarówno treść, jak i formę swego dzieła jak najbliższą naturalnym wyglądom rzeczy. W przeciwnym razie odbiorca może nie rozpoznać przedstawianego przedmiotu. Humboldt pisze wręcz o „niewolniczej wierności” w stosunku do natury, choć wskazuje, że całkowite odwzorowanie rzeczywistości nie jest możliwe. Dzieło, choć całkowicie realistyczne i figuratywne, stanowi jednak ogromne przekształcenie – przeniesienie w inny wymiar. W rzeczywistości każdy przedmiot posiada „byt wykluczający”<sup>133</sup>, tzn. każde okre-

<sup>129</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 122.

<sup>130</sup> K. Sauerland, *Piękno i wyobraźnia...*, s. 163.

<sup>131</sup> „Gotowością uczynienia wyobraźni produktywną według prawideł”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 127.

<sup>132</sup> W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1975, ss. 137–140.

<sup>133</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 126.

ślenie eliminuje inne. Natomiast w odniesieniu do fantazji ograniczenie to przestaje obowiązywać – sztuka uszlachetnia naturę. Wyobraźnia to jedyna ludzka zdolność do łączenia przeciwieństw. Jej właśnie przynależy stan ducha, który nie jest ani wyszukiwaniem pojęć, ani zbieraniem, porządkowaniem czy stosowaniem. Oznacza on trwanie w skończonej rzeczywistości tak, jakby była ona nieskończona i nieograniczona. Sztuka sprawia, że zgłębiając ją, kierujemy się do własnego wnętrza, natomiast rzeczywistość aktywizuje nas do działania. Sztuka porusza nas tak silnie, a wszelkie siły wewnętrzne angażuje tak bardzo, że nie można ich potem nagle wykorzystać. Humboldt nie potrafi – jak sam przyznaje – wyjaśnić, w jaki sposób dzieło sztuki bezpośrednio przemawia odbiorcy do wyobraźni, nie potrafi też jednoznacznie ująć procesu twórczego. Z jednej strony powiada, że artyści nie można nazwać twórcą, a jedynie „odkrywcą”, choć dopuszcza oryginalność i pomysłowość, jakby *inventio* wypierało *imitatio*, z drugiej – geniusz tworzy jednak coś nowego. Nie tylko w tym dziele widać doskonale, jak „wzorce greckie, oparte w mniejszym lub większym stopniu na postrzeganiu roli sztuki jako naśladownictwa (*mimesis*) rzeczywistości, zestawia [...] z romantyczną ideą, wedle której sztuka nie naśladuje rzeczywistości, lecz kreuje zupełnie nową wartość”<sup>134</sup>. Humboldt zawarł zresztą mały przegląd historycznych interpretacji greckiego *imitatio*, odrzucając platońskie bierne i wierne kopiowanie, nawiązując do posthomeryckiego znaczenia tego terminu jako wyrażania przez kapłana w postaci śpiewu, tańca i muzyki rzeczywistości wewnętrznej oraz wizji Arystotelesa, w której naśladowanie w sztuce to raczej przedstawianie rzeczy takimi, jakimi mogłyby być.

Z powyższych analiz wynika, że wyobraźnia w myśleniu Humboldta zajmuje pozycję centralną i to w dwójnasób: po pierwsze, jako centralna zdolność duszy (antropologia), po drugie, jako twórcza władza artysty (estetyka); co więcej, w późniejszych pracach przekształca się ona w filozofii języka w to, co nazywa on *Sprachsinn*<sup>135</sup>. Jako jedyna przekracza wspomnianą przez Goethego przepaść między rzeczywistością a sztuką. Jednakże jej podstawy, jej źródło nie zostało jeszcze uchwycone, tym samym ostateczna odpowiedź na pytanie o istotę twórczości – czyli jak możliwe jest powstanie czegoś całkowicie nowego – w której wyobraźnia gra rolę pierwszoplanową, a zarazem o pierwotny mechanizm poznania nadal pozostaje bez odpowiedzi. Droga do niej prowadzi poprzez analizy treści poematu Goethego.

<sup>134</sup> M. Chmieliński, *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004, s. 61.

<sup>135</sup> H. Feger, *Die Realität der Idealisten. Ästhetik und Naturerfahrung bei Schiller und den Brüdern Humboldt*, w: H. Feger, H. R. Brittnacher (red.), *Die Realität der Idealisten. Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt*, Böhlau Verlag, Kolonia – Wiedeń – Weimar 2008, s. 25.

Humboldt rozpatruje treść eposu *Herman i Dorota* niezwykle drobiazgowo (bada nawet użycie poszczególnych przymiotników pod kątem uzyskiwanego w ten sposób efektu artystycznego), ale tylko w wybranych przez siebie fragmentach. Najwyraźniej uznając, że dla rozważań w ramach estetyki filozoficznej najważniejszym obszarem dzieła są fragmenty poświęcone głównym bohaterom, właśnie na nich skupia niemal całą swoją uwagę. Można uznać, że główny temat poematu przedstawia się dla niego następująco:

Jüngling dessen Gefühle bis dahin unentfaltet, ihm selbst unbewusst, gebunden schlummerten, durch eine plötzlich auflodernde Leidenschaft von den Banden befreit, die sein Inneres hemmten, [...] die edelsten und höchsten Entschlüsse in ihm aufkeimen, [...] beim ersten Blicke das Mädchen erkennen, das die Natur für ihn bestimmt hat, und sich mit reinem Vertrauen dieser Empfindung überlassen; [...] das Mädchen, das, mutig und thätig, in eigener Bedrängniss noch hülffreich ist, eitlen Hofnungen nicht träge vertraut [...] wenn ihr Ehrgefühl aufgereggt wird, mit weiblichem Muth die verborgensten Falten ihres Herzens aufdeckt [...] die Menschheit, wie sie in allen ihren Formen reine und grosse Charaktere bewahrt, wie sie einzeln vertheilt, was verbunden in geschlossenem Kreise innere Vollendung mit äusserer Zufriedenheit paart [...]<sup>136</sup>.

Zgłębiając tak zarysowany przedmiot analiz, którym są przede wszystkim uczucia, Humboldt opisuje fizjonomię Doroty jako formę natury, którą posługuje się wyobraźnia poety. Zmierza w ten sposób konsekwentnie w stronę estetyki badającej prawa emocji i nastrojów, jakie wywołuje odbiór sztuki<sup>137</sup>. Przedstawienie przez Goethego postaci tytułowej bohaterki stanowi w tym kontekście przykład prawdziwie artystycznego opisu. Rzecz dotyczy pieśni piątej w jego poetyckim dziele, tj. sceny, w której Herman opowiada o Dorocie przyjacielom<sup>138</sup>. Dzięki takiemu zabiegowi poeta, kreśląc kształt kobiecy jedynie podług ubioru, zyskuje podwójną korzyść: po pierwsze, zarys postaci nie ujawnia wszystkiego wyobraźni, a przede wszystkim

<sup>136</sup> „Młodzieniec, którego nierozwinięte, nieuświadomiane dotąd uczucia, drzemia skępowane i za sprawą nagle rozpalonej namiętności zostają uwolnione z krepujących jego wnętrza okowów, [...] kiełkujące w nim najszlachetniejsze i najwyższe postanowienia, [...] rozpoznawanie przy pierwszym spojrzeniu dziewczyny, którą przeznaczyła mu natura i oddanie się temu uczuciu z całkowitym zaufaniem, [...] dziewczyna, która pozostaje pomocna, sama znajdując się w opresji, nie poddająca się płonnym nadziejom, [...] odsłaniająca zaś z kobiecią odwagą najgłębsze tajniki serca, kiedy wzburzone zostaje jej poczucie honoru, [...] ludzkość, gdy we wszystkich swoich formach zachowuje czyste i wielkie charaktery, gdy rozdziela to, co z widocznym zadowoleniem kojarzy znowu w zamkniętych kręgach wewnętrznego spełnienia [...]”. Ibidem, ss. 145–146.

<sup>137</sup> K. Sauerland, *Piękno i wyobraźnia...*, s. 166.

<sup>138</sup> „Und Ihr werdet sie bald vor allen anderen erkennen/ Denn wohl schwerlich ist an Bildung ihr eine vergleichbar / Aber ich geb' Euch noch die Zeichen der reinlichen Kleider”. Ibidem, s. 153.

bezpośrednio wzrokowi – nie chodzi przecież o to, aby wszystko pokazać, a o to, by wszystko zobaczyć – lecz odciska na niej nieusuwalnie ów kształt; po drugie, następujące po nim przedstawienie jej w ruchu wzmacnia wrażenie żywotności – to w ruchu, podobnie jak Schiller, dostrzega on miejsce dla estetycznej wartości, jaką jest wdzięk.

Denn der rote Latz erhebt den gewölbten Busen,  
 Schön geschnürt, und es liegt das schwarze Mieder ihr knapp an;  
 Sauber hat sie den Saum des Hemdes zur Krause gefaltet,  
 Die ihr das Kinn umgibt, das runde, mit reinlicher Anmut;  
 Frei und heiter zeigt sich des Kopfes zierliches Eirund;  
 Stark sind vielmal die Zöpfe um silberne Nadeln gewickelt;  
 Vielgefaltet und blau fängt unter dem Latze der Rock an  
 Und umschlägt ihr Gehn die wohlgebildeten Knöchel<sup>139</sup>.

Dla Humboldta prawdziwa siła tego obrazu, co podkreśla szczególnie mocno, wypływa z „samej krzepkości budowy fizycznej”<sup>140</sup> oraz z tego, że poeta, nie pozostawiając dla wyobraźni żadnej luki w konturze przedstawianej postaci (co, jak się okaże, związane jest z charakterem kobiecości, płęć żeńska bowiem w zewnętrznych przejawach stanowi harmonijną całość i jedność wszystkich rysów), nie stawia jej jednak czytelnikowi po prostu przed oczami. Wdając się w niemal anatomiczne szczegóły wyglądu Doroty, Humboldt sugeruje, by opis ten potraktować tak samo jak obserwację natury dokonaną okiem badacza historii naturalnej. To zdaje się doskonały przykład rozumienia poezji jako sztuki tworzącej obraz. Obecny jest tu także wątek współtworzenia dzieła przez odbiorcę, który właściwie za pomocą własnej wyobraźni „rysuje” ów obraz, artysta zaś także przy jej udziale przekazuje po prostu własne uczucia. Stanowi to dobre uzasadnienie tego, dlaczego Humboldt w estetyce stawia przede wszystkim na pojęcie formy. To właśnie ją trzeba bowiem aktywnie zbudować i skomponować.

Warto zachować ów fragment w pamięci, ponieważ, jak się okaże, choć traktuje on gatunek ludzki jako element natury, nie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że wypracowana przez niego antropologia pozwala uznać go za ojca pozytywistyczno-behawiorystycznej nauki o ludzkim charakterze<sup>141</sup>,

<sup>139</sup> „Bo ją sama jej postać nad wszelkie inne wynosi/lecz na wszelki wypadek związła ją wam odmaluję/Otóż stanik czerwony piersi jej krągłe obciska/Do stanika przylega czarny gorsecik, nadobnie/sznurowany; koszuli rąbek ujęty ma w kryzę/której biel uwydatnia zarys podbródka czarowny/Z kryży miękko, swobodnie głowy się owal wychyla/W gęstwie grubych warkoczy spiętych srebrnymi szpilkami/Spod stanika fałdami spływa niebieska spódnica/i przy każdym stąpieniu kostki jej kształtne owija”. J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, s. 38. Tłumaczenia na język polski wszystkich cytowanych fragmentów eposu Goethego przywołuję za: J. W. Goethe, *Herman i Dorota*, ss. 56–57.

<sup>140</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 155.

<sup>141</sup> W. Girnus, *Wilhelm von Humboldts Philosophie...*, s. 5.

ale również z innego jeszcze względu. Choć dzisiejszemu czytelnikowi opis ubioru jednej z literackich postaci może wydawać się elementem niezwiązanym z problematyką filozoficzną, to przy uwzględnieniu charakteru epoki, w której ów tekst powstawał, okaże się znaczący również filozoficznie. Moda stała się bowiem tematem filozoficznych rozważań na długo przed ukazaniem się takich dzieł, jak *Filozofia mody* Georga Simmla<sup>142</sup>. Już w 1770 r. m.in. Justus Möser był jednym z donośniejszych głosów nawołujących do zwrotu w modzie niemieckiej ku praktyczności, powiązanej z warunkowanymi przez naturę rolami społecznymi zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Natomiast w 1792 r. filozof Christian Garve opublikował esej zatytułowany *Über die Moden*<sup>143</sup>.

W dalszej części dzieła Humboldta postaci tytułowe, będące w różnych wzajemnych powiązaniach i zależnościach, nie opuszczają centralnego miejsca w jego enuncjacjach. Jeszcze ciekawsze wydają się sformułowania dotyczące postaci Hermana i Doroty z podrödziału XXIX:

Hermann und Dorothea sind beide durchaus so gehalten, dass keine dieser beiden Gestalten vor der andern hervortritt. Wie sie in der Handlung, in der sie der Dichter zeigt, Eins sind, wie ihre ganze Seele nur gegenwärtig mit einander beschäftigt ist, so sind sie auch nur gleichsam als ein einziges Individuum geschildert. Ueberall erscheinen sie nur immer in Beziehung auf den anderen, überall sieht man im dem einen auch den anderen zugleich mit, und ihre beiderseitige Natur schmilzt eben so fest und vollkommen zusammen, als ihre Herzen unzertrennlich verbunden sind<sup>144</sup>.

Tytułowa para traktowana jest tutaj literacko – jako jeden bohater, ontologicznie – jako jedna istota. Na plan pierwszy wysuwa się zatem pewna konsekwencja zmiany w ontologicznej strukturze świata – zmiany, jaka zaszła w stosunku do stanu pierwotnej całości. Antropologicznym wariantem pojęcia natury, rozumianej jako organiczna całość, jest problem *coincidentia oppositorum*, który już w tym fragmencie przyjmuje wyraźnie kształt zagadnienia ludzkiej androgynii. W nim odzwierciedla się również ideał harmonii, tj. równowagi sił w naturze, symbolizowanych tu przez Hermana i Dorotę

<sup>142</sup> Dzieło pt. *Philosophie der Mode* ukazało się po raz pierwszy w 1906 r.

<sup>143</sup> U. Landfester, „*Sie und kein andere war Romeo*”. *Anmaßung und Freiheit der Frau in Männerkleidung in Literatur der Kunstperiode*, w: H. Walter (red.), *Codierungen von Liebe in der Kunstperiode*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, s. 87.

<sup>144</sup> „Herman i Dorota są oboje w zupełności tak przedstawieni, że żadna z obu tych postaci nie występuje przed drugą. Tak jak w działaniu, jak pokazuje ich poeta, są oni jednym, kiedy ich całe dusze tylko w terażniejszości pochłonięte są sobą nawzajem, tak samo są poniekąd sportretowani jako jedno indywiduum. Wszędzie pojawiają się zawsze tylko w relacji do drugiego, wszędzie w tym widać jednocześnie ją i jego, a ich obustronna natura stapia się tak samo silnie i doskonale, jak ich nierozzerwalnie połączone serca”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 175.

metafizycznych uniwersalnych pryncypiów męskiego i kobiecego. Humboldt zauważa także, iż zgodnie z porządkiem naturalnym początkowo w utworze pojawia się jedynie Herman; to on, będąc figurą pierwszoplanową, ukazuje się czytelnikowi jako odrębne indywiduum. W stosunku do obu postaci autor posłużył się ciekawą metaforą, która zwielokrotnia je i nadaje im nieskończony zarys – to metafora dwóch luster, pomiędzy którymi krążą wciąż powielające się odbicia-obrazy, wprawiając tym w ruch wyobraźnię. O ile metafora lustra, czy też zwierciadła, była obecna w literaturze już od antyku, o tyle w późniejszym rozwoju symboliki w sztuce nabrała znaczenia, które w tym przypadku może zostać odczytane jako antyklasyczny element estetyki Humboldta. Lustro nie tylko zapewnia uzyskanie tożsamości, potwierdzanie i konstruowanie subiektywności. Pewna kombinacja luster, z którą musimy się zmierzyć w przywołanym fragmencie, otwiera zupełnie inny wymiar znaczeniowy. Być może nieskończoność odbić jest niejasną zapowiedzią abstrakcyjnego labiryntu całkowitej nierzeczywistości<sup>145</sup>. Być może Humboldt wychodzi tu zdecydowanie poza mimetyczne odzwierciedlanie rzeczy w sztuce w stronę manierystycznego zniekształcenia rzeczywistości.

Kolejny raz rozważaniom Humboldta towarzyszy pojęcie „kształtu” czy też „zarysu”, które w sztuce poetyckiej jest określeniem „formy”. Nieskończony zarys wskazuje zatem w pewnym sensie na nieskończoność formy. Owa nieskończoność wywołana bezustannym ruchem zapewnia właściwą jej postać; ta zaś nie oznacza określonej *eidos*, lecz istotę, która zachowuje w sobie nieokreśloność życia. A to oznacza, że zachowuje same procesy formowania w kształtach, natomiast ich zachowanie stanowi przebudzenie produktywności wyobraźni odbiorcy sztuki. Filozof Bruno Liebruck dostrzega w tym wyraźną różnicę w stosunku do treści logicznie uporządkowanych w poznaniu<sup>146</sup>.

Następnie, nie kryjąc swego zachwyty, Humboldt koncentruje uwagę na pewnym opisie, zawartym w jednym z fragmentów poematu Goethego, stworzonym ręką mistrza w taki sposób, że „przytwierdza do niego duszę niczym wrośniętą korzeniami”<sup>147</sup>:

Als ich nun meines Weges die neue Strasse hinanfuhr,  
Fiel mir ein Wagen ins Auge, von tühtigen Bäumen gefüget,

<sup>145</sup> G. R. Hocke, *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie*, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 14.

<sup>146</sup> „Logisch geformte Inhalte sind solche, die in der Einheit der transcendentalen Apperzeption gebunden sind. Künstlerisch geformte Inhalte sind solche, die in vielen Formen erscheinen. In ihnen gibt es nicht die Einheit der Erfahrung des Menschen im Singularis, sondern die Mannigfaltigkeit von Formungsvorgängen die in den Gebilden aufbewahrt als Gestalten entgegenkommen”. B. Liebruck, *Sprache. Von der Formen...*, s. 410.

<sup>147</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 176.

Von zwei Ochsen gezogen, den grössten und stärksten des Auslands;  
 Nebenher aber ging mit starken Schritten ein Mädchen,  
 Lenkte mit langem Stabe die beiden gewaltigen Thiere,  
 Trieb sie an und hielt sie züruck, sie leitete klüglich<sup>148</sup>.

Fragment ten ukazuje pewne elementy stereotypowego w XVIII wieku postrzegania kobiety, która ma być przede wszystkim pomocna w prowadzeniu dziedziczonego przez męża majątku. Stąd olśniewające dla „mędrca z Tegel” umiejętności, takie jak rozsądne prowadzenie zaprzęgu czy panowanie nad zwierzętami hodowlanymi.

W kolejnym podrozdziale (XXXI) Humboldt ponownie rozwodzi się nad portretem Doroty, jaki powstaje w wyniku jej oddziaływania na Hermana. Pozostaje zatem wierny przyjętej optyce, gdzie nie sposób rozpatrywać postaci głównych bohaterów z osobna, lecz zawsze w pewnej relacji. Dlatego po pierwszym zjawieniu się w utworze Doroty nie opuszcza już ona czytelnika, który dostrzega, w jaki sposób wpływa ona na Hermana: „nim poeta rzeczywiście pozwoli, by ona ukazała się w utworze, ona już jawi się w jego duszy, przekształcając jego istotę”<sup>149</sup>. Przemiana ta oznacza ukazanie czytelnikowi uczucia łączącego ową parę, które przywołane zostaje w całej swej ekstatyczności. Co wymowne, zmiany zachodzące w duszy głównego bohatera Humboldt przyrównuje do obrazów z dzieł homeryckich, w których w podobny sposób bogowie obdarzają wybranych przez siebie herośw niespotykanym pięknem czy nadludzką wielkością. Owa przemiana ma ponadto zastępować to, co w utworach klasycznych nosiło miano „cudowności”. Autor przywołuje kategorię estetyczną zdolną niezwykle silnie pobudzić naszą wyobraźnię za sprawą rozerwania łańcucha zdarzeń wydarzeniem nagłym, od człowieka niezależnym. Warto zwrócić uwagę, że kategoria „tego, co cudowne” (*das Wunderbare*), daleko wykracza poza klasycystyczny kanon wartości estetycznych i była w XVIII wieku szeroko dyskutowana i stosowana, szczególnie w koncepcjach estetycznych o silnych tendencjach irracjonalistycznych<sup>150</sup>.

Wątek oddziaływania Doroty na Hermana zostaje ponownie podjęty i rozszerzony – na co wskazuje sam tytuł kolejnego podrozdziału: *Oddziaływanie dziewczyny na młodzieńca nie jest oddziaływaniem o nieokreślonej wielkości, lecz nakreśla obie te natury w pojęciu określonej doskonałej odpo-*

<sup>148</sup> J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, s. 11. „Gdym tak kluczył wśród polnych dróg i pędzał wciąż konie/Jakiś wóz wpadł mi w oko: z bierwion masywnych był zbity/Zaprzężony w dwa woły rosłe i silne jak rzadko/Obok wozu szerokim krokiem stąpała dziewczyna / Z ręką twardo na dyszlu, parą tych stworzeń potężnych/z męską wprawą kierując, chód ich miarkując do woli”. J. W. Goethe, *Herman i Dorota*, s. 20.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>150</sup> S. Pazura, *De gustibus...*, s. 104.

wiedności<sup>151</sup>. Okazuje się, że – jak powiada Humboldt – czytelnik, zatrzymując się nad portretem Hermana, nie oddala się wcale od postaci Doroty. Dzieje się tak dlatego, że jest ona dla jego istoty całkowicie „odpowiednia” i gdy nie zostanie jego małżonką, niechybnie doprowadzi do tego, że Herman wypadnie z orbity własnego życia, a nawet własnej natury. Gdy ostatecznie Dorota pojawia się już bezpośrednio w treści poematu, a Humboldt dostrzega w niej kobietę, która mogłaby być homerycką boginią wysłaną ludziom na pomoc. Nową płaszczyznę interpretacji stwarza scena spotkania obojga przy studni; zdaniem autora nawiązująca do dawnych czasów, kiedy nawet córki najdostojniejszych książąt, nabierając wody, zadzierzgały więzy miłosne czy małżeńskie. W takim kształcie przywołany – znany już z Biblii – motyw literacki stanowi tło dla wyrażenia przekonania, że uczucia Doroty i Hermana są do tego stopnia zespolone ze światem natury, że nie dostrzegamy w nich już konkretnych osób, lecz wielkość męskości i żeńskości w ich najpełniejszych postaciach. Poeta osiąga tu „naturalną prawdę” zgodną z programowym oświeceniowym naturalizmem. Owa „zdrowa prostota” prowadzi do takiego oglądu natury, że w postrzeganiu stosunków obu płci oddala wszystko to, co proponuje kultura, określona przez Humboldta jako „wysubtelniona”<sup>152</sup>.

Tak przedstawiona idealna postać tego, co męskie i tego, co kobiece, czyni z Hermana i Doroty pewną jedność, która daje nam „lebendigste Bild einer fortschreitenden Veredlung unseres Geschlechts”<sup>153</sup>. Celowo uwypuklam ową językową dwuznaczność, aby przygotować grunt dla możliwej drugiej warstwy znaczeniowej, wskazującej na pewien wątek podejmowany zwłaszcza we wczesnym romantyzmie niemieckim.

Po raz ostatni Humboldt poddaje analizom przede wszystkim obraz Doroty w podrozdziale XCVII, rozważając tę postać już jako symbol kobiecości, niedoścignionej w swej czystości i naturalności w porównaniu z wszelkimi innymi przedstawieniami kobiet w którymkolwiek z dzieł Goethego. Na ów ideał składają się przede wszystkim dwie główne cechy: „przydatna zaradność” (*hülfreiche Geschäftigkeit*) i „roztropna obrotność” (*besonnene Gewandtheit*). Natomiast w pieśni *Hermana i Doroty* dostrzega on fragment należący do grupy najpiękniej traktujących o ogólnym przeznaczeniu kobiety:

Dienen lernte beizeiten das Weib nach ihrer Bestimmung!  
Denn durch Dienen allein gelangt sie endlich zum Herrschen,

<sup>151</sup> „Die Wirkung des Mädchen auf den Jüngling ist nicht einer unbestimmten Grösse, sondern in dem bestimmten Begriff der vollkommen Angemessenheit beider Naturen gezeichnet”. W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 179.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>153</sup> „[...] najwyższy obraz postępującego uszlachetnienia rodzaju ludzkiego/płci”. Ibidem, s. 276.

Zu der verdienten Gewalt, die doch ihr im Hause gehöret.  
 Dienet die Schwester dem Bruder doch früh, sie dienet dem Eltern,  
 Und ihr Leben ist immer ein ewiges Gehen und Kommen  
 Oder ein Heben und Tragen, Bereiten und Schaffen für andere.  
 Wohl ihr, wenn sie daran sich gewöhnt, daß kein Weg ihr zu Sauer  
 Wird, und die Stunden der Nacht ihr sind wie die Stunden des Tages,  
 Daß ihr niemals die Arbeit zu klein und die Nadel zu fein dünkt,  
 Daß sie sich ganz vegißt und leben mag nur in andern!  
 Denn als Mutter, fürwahr, bedarf sie der Tugenden alle,  
 Wenn der Säugling die Krankende weckt und Nahrung begehret  
 Von der Schwachen und so zu Schmerzen Sorgen sich häufen.  
 Zwanzig Männer verbunden ertrügen nicht diese Beschwerde,  
 Und sie sollen es nicht; doch sollen sie dankbar es einsehn<sup>154</sup>.

Pozostałe fragmenty poświęcone tytułowej parze pomijam, gdyż – choć temat ideału romantyczno-mieszczkańskiego małżeństwa był w XVIII wieku szeroko dyskutowany – nie ma on bezpośredniego związku z pojęciem wyobraźni, a uwypuklenie sensu tego pojęcia, zwłaszcza tych jego elementów, które różnią je zdecydowanie od ujęcia Kantowskiego, stanowi niezmiennie cel moich rozważań.

Przybliżyłem dość szczegółowo te fragmenty dzieła Humboldta, które traktują o tytułowych postaciach Hermana i Doroty, ponieważ uzasadnione jest według mnie przypuszczenie, że właśnie główny temat poematu Goethego stanowił jeden z decydujących czynników wyboru przez niego właśnie tego dzieła jako najlepszego egzemplum estetycznych enuncjacji. Przynajmniej tu obszernie opisy mogą być traktowane jako rozwinięcie konceptów antropologicznych, które Humboldt zawarł w dwóch wcześniejszych pismach: *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* oraz *Über die männliche und weibliche Form*. Te zaś odkrywają przed czytelnikiem antropologiczne źródła myśli estetycznej, a tym samym pozwalają odsłonić nieobecny w dotychczasowych rozważaniach wymiar pojęcia wyobraźni. Wątkiem antropologicznym, który mam tu na myśli, widocznym w utworze Goethego, jest szczególnie ulubiony przez niemieckich romantyków (Novalis, Friedrich Schlegel i Franz von Baader) temat androgynii:

<sup>154</sup> J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, s. 57. „Niech się kobieta zawczasu służyć uczy, by kiedyś panią móc stać się ze służki/Panią domu udzielną, której podlega w nim wszystko/Siostra? Bratu jest sługą, córka? Jest sługą rodzicom –/Pełniąc czyjeś zlecenia, wiecznie to tam, to z powrotem/Biega, nosi, odnosi, wciąż coś domowym szykując/Dobrze jeśli to w krew jej wejdzie, bo nigdzie jej wtenczas/za daleko nie będzie, noc jej z dniem pracy się zrówna/Żaden kłopot za błahy, żadna też igła zbyt cienka/nigdy się jej nie wyda... Żyć będzie życiem swych bliskich/Jako matka w anielskie musi uzbroić się cnoty –/Ot, gdy dziecię ze snu płytkiego ją zbudzi osłabłą/kwiląc, by je nakarmić... Troska u troski się wiesza/I dwudziestu by mężczyzn jednej kobiety ciężarom/nie sprostało – więc niech się bodaj odwdzińczyć jej siłą”. J. W. Goethe, *Herman i Dorota*, s. 80.

Wilhelm von Humboldt zajął się tematem androgyna w jednym ze swych pism młodzieńczych pt. *Über männliche und weibliche Form*, w którym rozprawił przede wszystkim o boskiej androgynii – temacie archaicznym i szeroko rozpo-  
wszechnionym [...] <sup>155</sup>.

Taką niezbyt precyzyjną wskazówkę daje książka Mircei Eliadego. Jest ona o tyle wartościowa, że pozwala dostrzec, iż XVIII-wieczne próby odbudowania człowieka jako pewnej całości, totalności czy też doskonałości (filozofia *Bildung*) stanowiły zamiar obejmujący również sferę płciowości. Dzięki sięgnięciu do tego aspektu jego istoty, zawartego we wczesnych pismach Humboldta, właśnie poprzez figurę człowieka doskonałego, jakim był Androgyn, okaże się, że w antropologiczno-estetycznym rozumieniu twórczości czy też płodności – co stanowiło przecież główny przedmiot estetycznych zainteresowań Humboldta – pojęcie wyobraźni nabierze dodatkowego znaczenia.

### **3. *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur***

Aby wniknąć w tematykę tego tekstu, przywołam raz jeszcze uwagę Kanta na temat wspólnej podstawy obu źródeł poznania:

Tylko tyle wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzytomnienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt <sup>156</sup>.

Sam autor wspomnianego tu „korzenia” nie odślania i być może słusznie powiada J. Trabant, że na pytanie o ów grunt jego filozofii nie ma odpowiedzi. W przeciwieństwie do niego Humboldt czuje się wezwany przez naturę, by podjąć próbę przeniknięcia świętych ciemności świata sił działających w przyrodzie <sup>157</sup>. Chodzi mu w szczególności o głębie, które badacz napotyka w ludzkim odczuwaniu i pożądaniu, a jednocześnie o poznanie całości natury ludzkiej, a zatem przebadanie świata cielesnego i – jak sam powiada – wewnętrznego życia duchów.

W istocie tekst Humboldta, zamieszczony anonimowo w 1795 r. w miesięczniku Schillera „Hory”, stanowi odpowiedź na Kantowskie pytanie i należy uprzedzić, że jest to bez wątplenia odpowiedź śmiała <sup>158</sup>: wspólnym

<sup>155</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i Androgyn*, KR, Warszawa 1999, s. 119.

<sup>156</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 90.

<sup>157</sup> W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981, ss. 268–295.

<sup>158</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, s. 40.

korzeniem obu źródeł ludzkiego poznania jest „seksualność”<sup>159</sup>, dosłownie rozumiana właśnie jako wyobraźnia (*Ein-bildungs-kraft*), którą – przyjmując tak zmodyfikowaną niemiecką pisownię – można tłumaczyć jako „siłę-tworzenia-jednego”. Tak osadzone w kontekście antropologicznym pojęcie wyobraźni, jako ogólne i pierwotne prawo ruchu w naturze, leży u podstaw wszystkich sił poznawczych.

Taka odpowiedź Humboldta jest zuchwałą znacznie bardziej, a zarazem znacznie mniej niż współczesny odbiorca tego tekstu mógłby przypuszczać. Znacznie bardziej, kiedy uświadomi on sobie, że projekt „mędrca z Tegel” jest w gruncie rzeczy próbą zseksualizowania całego pojęcia natury, czego owocem jest uznanie pytania o różnicę płci za podstawowe pytanie filozofii<sup>160</sup>. Tak szeroko zakrojony projekt swego rodzaju „filozoficznej erotyki” w XVIII wieku jest szczególnie godny uwagi, jeśli uwzględni się, że jeszcze w pierwszej połowie XX wieku istniał i obowiązywał *Index librorum prohibitarum*, zaś jedną z przyczyn umieszczania tam konkretnych prac było poruszanie w nich problematyki seksualnej<sup>161</sup>.

Znacznie mniej z kolei wydawać się będzie nowatorska i odważna dlatego, że Humboldt nie pozostawał w swoich przekonaniach całkowicie odosobniony. Praca jego zasila bowiem szeroki nurt toczącej się w XVIII wieku debaty na temat zewnętrznych granic ludzkiej natury, w której wyobraźnia awansowała do *anthropologischen Erklärungsschema par excellence*<sup>162</sup>. Dla jasności warto dodać, że tak odważne wykorzystanie pojęcia płci w myśleniu Humboldta obce było filozoficznym zamysłom Kanta, w którego *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* zostało właściwie niemal całkiem pominięte. Już sama listowna odpowiedź filozofa z Królewca – pilnego czytelnika czasopisma Schillera – na tekst Humboldta nie pozostawia wątpliwości, co sądził on o tego rodzaju pomysłach<sup>163</sup>.

Rozprawę *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* w historycznym porządku tradycji filozoficznej można umieścić różnorako. Odo Marquard klasyfikuje antropologię filozoficzną XVIII

<sup>159</sup> Humboldta idea seksualności była oryginalna i nowatorska nie tylko w tamtym czasie, znalazła także miejsce we współczesnych publikacjach dotyczących medycyny seksualnej, m.in.: K. M. Beier, H. A. G. Bosinski, K. Loewit, C. J. Ahlers, *Seksualmedizin. Grundlagen und Praxis*, Elsevier, Urban und Fischer, Monachium 2005, ss. 52–54.

<sup>160</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, ss. 108–119.

<sup>161</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. I, Znak, Kraków 2009, s. 27.

<sup>162</sup> „Antropologicznego schematu wyjaśniania *par excellence*”. M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen...*, s. 113.

<sup>163</sup> „So ist mir nämlich die Natureinrichtung, daß alle Besamung in beyden organischen Reichen zwey Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit sehr erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen”. J. Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache...*, s. 23.

wieku jako jedną z dyżurnych filozofii fundamentalnych, stanowiącą witalistyczną replikę Kartezjańskiej dualizacji człowieka<sup>164</sup>. Ostatecznie zaś przyczyn powstania tej nowej filozofii upatruje w niepowodzeniu projektu Leibnizjańskiej teodycei. Równie ciekawą, a zarazem wpisującą się w poprzednią uwagę, wskazówkę daje T. Borsche. Jest on zdania, że antropologiczne studia Humboldta – szczególnie w odniesieniu do Herdera – mają swe źródło w nowożytnej filozofii natury (Leibniz, Kant, Herder). Ta zaś stanowi odpowiedź na pomysły filozofów XVII wieku, zwłaszcza francuskich materialistów, którzy pozbawili człowieka wyróżnionego miejsca pośród bytów, twierdząc, że różnica pomiędzy nim a zwierzęciem jest jedynie różnicą stopnia. W XVIII wieku ów mechanistyczno-fizykalistyczny paradygmat natury ludzkiej – pod wpływem rozwijającej się szybko medycyny i nauk biologicznych – zostaje przekształcony w model elektrofizykalno-chemiczny<sup>165</sup>. Swoim zasięgiem obejmuje on również zagadnienia związane z pojęciem wyobraźni oraz sferą estetyki powiązaną z seksualnością.

Tematyka seksualności oraz płciowości pojawia się w XVIII wieku także w pedagogice. Nie bez przyczyny powiada się, że było to „stulecie dzieci”. Szeroko dyskutowano np. wychowawcze wskazówki Rousseau zawarte w *Emilu*. Wszczęto wtedy m.in. gorącą debatę na temat karmienia noworodków matczyną piersią, którą to praktykę uznawano wówczas za wysoce niebezpieczną: „Walka o karmienie piersią symbolizuje zarówno pragnienie przybliżenia się do natury, jak i towarzyszące jej próby zdefiniowania płci”<sup>166</sup>. Wraz z pojęciem płci cielesność sprowadzona do modelu anatomicznego pojawia się jako przedmiot najwyższego zainteresowania w różnych wariantach: „W epoce Oświecenia jednym z żywo dyskutowanych zagadnień była fizyczna konstrukcja niemowląt, a także cechy fizyczne ludów innych ras”<sup>167</sup>. Płciowość, którą wtedy się fascynowano, zyskiwała zupełnie nowe oblicze również, a może przede wszystkim, dzięki medycynie:

W XVIII wieku medycyna coraz częściej skupiała się nie tylko na pielęgnacji niemowląt i małych dzieci, ale także na organizmie kobiet. Lekarze coraz częściej twierdzili, że ciała mężczyzn i kobiet są skrajnie różne; na przykład szkielet czy system nerwowy, które kiedyś uważano za jednakowe u obu płci, bądź tylko za odmiany jednego wzorca, teraz zaczęto różnicować. Narządy, jak jajniki i jądra,

<sup>164</sup> O. Marquard, *Rozstanie z filozofią...*, s. 41.

<sup>165</sup> M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen...*, s. 161.

<sup>166</sup> D. Outram, *Panorama Oświecenia*, Arkady, Warszawa 2008, s. 122. Wskazane tu tendencje dobrze ilustruje opublikowana w 1805 r. praca poświęcona anatomii porównawczej. Znajdują się tam już co prawda pieczętowanie wyszczególnione i scharakteryzowane męskie i żeńskie (*clitoris, hymen* i inne) narządy płciowe, jednak można także zapoznać się z dwojaką różnicą między żeńską i męską waginą. J. F. Blumenbach, *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Dietrich, Getynga 1805, ss. 454–457.

<sup>167</sup> D. Outram, *Panorama Oświecenia*, s. 122.

które kiedyś miały wspólną nazwę, teraz otrzymały odrębne nazwy, wskazujące na przynależność do odrębnych płci<sup>168</sup>.

Aby przełamać dominację psychofizycznego mechanizmu natury ludzkiej, postulowano badanie zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych granic tego, co swoiście ludzkie, także w dziedzinie seksualności. Stawiano zatem pytanie: Czy w sferze Erosa istnieje taki element, który nie jest dany zwierzętom? Poszukiwania odpowiedzi na podobne zagadnienia nie pomijały związanych z ludzką cielesnością przypadków granicznych – bólu, niefomanii, snu, onanii, uwodzicielstwa (wyjaśnianego jako wynik seksualnej hiperaktywności) – i łączyły je niekiedy z problematyką estetyczną. W takim kształcie na gruncie seksualności podejmowano na nowo np. problematykę grzechu pierworodnego. Na przykład Jacob Michael Reinhold Lenz traktuje grzech pierworodny jako swoisty model aktywizowania energii ciała, mającego być odtąd nie tyle ruchomym, ile czynnym: „Was im Paradies geschieht, ist die gottgewollte Aktivierung von Bewegungsenergie für Körper, die nicht ruhen, sondern tätig sein sollen”<sup>169</sup>. Dla Lenza zachowanie i podsywanie owej energii było kwestią życia lub śmierci. Element estetyczny zaczyna się pojawiać wtedy, gdy opisywana przez autora żądza staje się „dążeniem do zespolenia” i zmienia się w procesie sublimacji w „dążenie do naśladowania”, wraz z którym rodzi się estetyczny dystans do rzeczy w postaci smaku estetycznego. Zgodnie z modelem platońskim celem staje się tu piękno idealne.

Humboldt wpisuje się zatem swoim tekstem w poszukiwania w seksualności tego, co swoiście ludzkie, próbując jednocześnie przewyciężyć ówczesne propozycje elektrochemicznych czy fizjologicznych wykładni natury człowieka, bądź mówiąc ogólniej – przełamać dominację wytworzonej w XVIII wieku biowiedzy. Motorem rozważań jest dla niego wpisany w ideę kształcenia motyw sokratejsko-platońskiego Erosa, wzbogacony jednak najnowszymi teoriami w dziedzinie opisu ludzkich sił życiowych.

Już w pierwszych zdaniach tekstu *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* Humboldt wskazuje na nowe rozumienie płci. Termin ten traci swoje dotychczasowe znaczenie środka koniecznego, by skutecznie proces płodzenia. Pojęcie to należy bowiem „weit über die beschränkte Sphäre hinaus, in die man ihn einschliesst, in ein unermessliches Feld zu versetzen”<sup>170</sup>. Będzie ono zatem oznaczać powszechnie panującą w naturze wewnętrzną zasadę kształtowania tego, co stanowi

<sup>168</sup> Ibidem.

<sup>169</sup> „To, co wydarzyło się w raju, jest dla ciał, które nie chcą pozostawać w spoczynku, lecz być aktywne, zamierzoną przez boga aktywacją poruszającej energii”. M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen...*, s. 20.

<sup>170</sup> „[...] przenieść w niezmierny obszar daleko poza ograniczoną sferę, w której się je zamyka”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 268.

samą istotę rzeczy, bez której natura utraciłaby własną tożsamość, nie mogłoby powstać w niej nic nowego. Ten zabieg Humboldta można za T. Borschem nazwać uniwersalizacją pojęcia płci<sup>171</sup> (warto by się też zastanowić, czy Humboldt zdecydował się na ten zabieg, ignorując dostępną już wtedy wiedzę o istotach hermafrodytycznych, jak choćby stułbie).

Taki punkt wyjścia w rozważaniach szybko zostaje doprecyzowany: „Das Streben der Natur ist auf etwas Unbeschränktes gerichtet”<sup>172</sup>, co wskazuje na to (jak zresztą i dalsze fragmenty tego dzieła), że miłość płciowa, bezpośrednio związana z pojęciem płci, nie stanowi jedynie popędu cielesnego – to znaczy nie spełnia się w cielesnej natychmiastowości – lecz jego najwyższą, najbardziej rozwiniętą formę<sup>173</sup>. Podobieństwo do platońskiego Erosa wydaje się tu podwójne, ponieważ oprócz poznania istoty rzeczy dąży on do nieśmiertelności. Dlatego słuszna wydaje się uwaga, że sama różnica płci została przedstawiona w tym kontekście jako polaryzacja sił, a nie jako różnica fizjologiczna<sup>174</sup>.

Różnica płci stanowi podwaliny całego antropologicznego projektu Humboldta, a jej sens można dostrzec w odpowiedziach na trzy, moim zdaniem kluczowe, pytania:

1. W jaki sposób pojawiający się także tutaj temat androgynii wiąże się z obszarem zagadnień estetycznych?

2. W jaki sposób przedstawia Humboldt to, co męskie i żeńskie?

3. Jakiej odpowiedzi udziela Humboldt na fundamentalne pytanie postawione w tekście poświęconym *Hermanowi i Dorocie*, tj. czym jest istota poetyckiej, czy w ogóle artystycznej, twórczości? Jak zatem wygląda akt tworzenia dzieła sztuki albo w jaki sposób może powstać coś całkowicie nowego?

Odpowiadając na pierwsze z postawionych pytań, należy przypomnieć, że androgynia stanowi ideową formułę totalności czy też integracji przeciwieństw, fundamentalną ideę łączenia w jedność<sup>175</sup>. Również dla Humboldta przeciwieństwo sił pod postacią tego, co męskie i tego, co żeńskie, wypływa z samego charakteru natury, której właściwą postacią jest nieprzerwana gra przeciwstawnych mocy, stanowiąca motor tworzenia wciąż na nowo i osiągnięcia coraz bogatszej pełni<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 110.

<sup>172</sup> „Dążenie natury jest nastawione na coś nieograniczonego”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 268.

<sup>173</sup> Stąd też uwaga autorów wspomnianej *Seksualmedizin* o obecności w myśleniu Humboldta zaczątków rozwiniętego później przez Zygmunta Freuda pojęcia sublimacji.

<sup>174</sup> M. Stein, „Frauen-Schönhiet will nichts heißen” *Ansichten zum Eros als Bildungstrieb bei Winckelmann, Wilhelm von Humboldt und Goethe*, w: O. Gutjahr, H. Segeberg, *Klassik und Anti-Klassik: Goethe und Seine Epoche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, s. 208.

<sup>175</sup> J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Znak, Kraków 2006, s. 68.

<sup>176</sup> „Denn was ist jenes Dasein anders, als eine ununterbrochene Wirksamkeit, welche unaufhörlich die Thätigkeit vorbereitet, die wir nur in dem letzten Theil ihrer Laufbahn er-

Ze względu na skończoność wszystkich organicznych istot, a zarazem nieograniczoną w zamiarze osiągnięcia przez naturę doskonałości, właściwości niedające się ze sobą pogodzić zostały rozdzielone pomiędzy różne siły.

Ponieważ w tym wypadku pojęcie płci zostaje rozciągnięte na całą rzeczywistość, stając się niejako modelem wszelkich różnic w zjawiskach natury, obejmuje ono także całą naturę człowieka, łącząc wymiary cielesny i moralny: „Dennoch ist es unläugbar, dass sie physische Natur nur ein grosses Ganze mit der moralischen ausmacht, und die Erscheinungen in beiden nur einerlei Gesetzen gehorchen”<sup>177</sup>. Dzięki temu tak przejawiający się Eros – jako modyfikacja siły życiowej – stanowi swoisty *Bildungstrieb*<sup>178</sup>, czyli drogę do ciągłego moralnego doskonalenia się.

Elementy myślenia o androgynii widoczne są w poniższym fragmencie:

So hat die Natur ihre Kinder, welchen, als endlichen Wesen, nicht alles zugleich zu besitzen vergönnt war, wenigstens an die Einheit erinnert, die allein jedem höheren Streben genügt, und ihrer Sehnsucht Momente geschenkt, die sie vergessen lassen, das sie zu getrenntem Daseyn verurteilt sind<sup>179</sup>.

Połączenie tego, co męskie i tego, co żeńskie, jest momentem przekroczenia rażącej dla Humboldta sytuacji, kiedy to, co zostało przeznaczone do życia jako jedno, musi egzystować w oddzieleniu. Z tego zaczyna wyłaniać się pomost między metafizyczną istotą natury świata i człowieka a sferą estetyki. Aby zrozumieć to powiązanie, trzeba uwzględnić to, że w myśleniu Humboldta dochodzi do ufundowania na fenomenie zmysłowości również życia umysłu i uznania jego działania za najsubtelniejszą jej formę:

Auch die reinste und geistigste Empfindung geht auf demselben Wege hervor, und selbst der Gedanke, dieser feinste und letzte Sprössling der Sinnlichkeit, verläugnet diesen Ursprung nicht<sup>180</sup>.

Rozum przynależy zatem do pojęcia życia, o którym, nie wchodząc w rozważanie zagadnienia stosunku filozofii Humboldta do filozofii życia, można

blicken, wenn das fortgesetzte Streben die Kraft endlich bis zum Ueberströmen anschwellt”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 281.

<sup>177</sup> „Pozostaje przeto faktem niezaprzeczalnym, że natura fizyczna stanowi z moralną wielką całość, i że przynależne im zjawiska podlegają tym samym prawom”. Ibidem, s. 271.

<sup>178</sup> Ibidem, s. 288.

<sup>179</sup> „Tak zatem przypomina swoim dzieciom, którym jako istotom skończonym nie pozwolono posiadać wszystkiego jednocześnie, przynajmniej o jedności, która sama zaspokaja każde wyższe dążenie i tęsknocie za nią daruje momenty, które pozwalają im zapomnieć, że skazani są na istnienie jako oddzielne byty”. Ibidem, s. 275.

<sup>180</sup> „W ten sam sposób powstaje również najbardziej duchowe i najczystsze doznanie. I nawet myśl, jako ostatnie i najsubtelniejsze dziecko zmysłowości, nie jest w stanie wyprzeć się tego źródła”. Ibidem, s. 274.

powiedzieć przynajmniej tyle, że nie da się go za pomocą żadnej siły ani też mądrości mechanicznie wytworzyć. Świat natury spod znaku życia oznacza sferę spontanicznych oddziaływań<sup>181</sup>, królestwo bardziej intuicji i podświadomości niż rozumu. Humboldt buduje tu pewną formę romantycznej filozofii przyrody, inną od tej, której możliwość istnienia dopuszczał Kant<sup>182</sup>.

Ostatecznie zaś w tak scharakteryzowanym świecie życia geniusz okazuje się być duchową siłą płodzącą. Przenikająca wszystko pierwotna siła życiowa objawia się w świecie pod postacią rozdwojoną, przybierającą kształt tego, co męskie i tego, co żeńskie. Te zaś, dopełnione wzajemnie w harmonii, stanowią siłę płodzącą. Okazuje się zatem, że to geniusz stanowi nowe pojęcie, pod którym ukrywa się Androgyn – człowiek doskonały. Można zapytać: W jaki sposób twórcza wyobraźnia geniusza staje się dwupłciowa? Tajemnica natury, jak sądził Humboldt, polega na wzajemnym oddziaływaniu, a więc geniusz w ramach seksualnego dymorfizmu stanowiłby swoisty transeksualny model wyobraźni<sup>183</sup>.

Eros oznaczałby w tym wypadku proces wykształcenia w sobie siły charakteryzującej drugą płć i doprowadzenia do równowagi obu. Wtedy różnica płci została by w akcie twórczym na moment przekroczone:

Da aber der Geschlechtsunterschied überhaupt, als ein Unterschied der Natur, durch den formenden Willen, so viel als möglich zur Einheit erhoben werden muss; so wird freilich dasjenige Genie, das sich auf seine Bildung versteht, jene beiden Kräfte, bis zur gänzlichen Verknüpfung desselben, in ein reines Gleichgewicht zu stimmen bemüht seyn<sup>184</sup>.

Z pojęciem płci Humboldt wiąże także pojęcie „jednostronności”, która w momencie tworzenia zostaje przekroczone, ustępując miejsca „wielostronności”.

Można z tego wnioskować, że Androgyn w ujęciu Humboldta różni się od istot opisywanych przez Arystofanesa w Platonijskiej *Uczcie*, gdyż staje

---

<sup>181</sup> Które z powodzeniem można nazwać seksualnością. Choć być może założenie o zakorzenieniu ludzkiego ducha w pierwotnym Erosie brzmi dziś nieco banalnie, warto zwrócić uwagę na to, że także we współczesnej filozofii znajduje ono kontynuację choćby w dziełach Georges'a Bataille'a, np. *Erotyzm, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2007.

<sup>182</sup> Odwołuję się tu do wniosków zawartych chociażby w pracy Ryszarda Parnasiuka pt. *Przyroda – człowiek – polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; zwłaszcza do części zatytułowanej *Newton i żdźbła trawy. Przyczynek do Kantowskiej filozofii jestestw organicznych*, ss. 24–38.

<sup>183</sup> M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen...*, s. 174.

<sup>184</sup> „Ponieważ zaś różnica płci w ogóle jako różnica samej natury, tak dalece, jak to tylko możliwe, musi być za sprawą kształtującej woli podniesiona do jedności, tak też naturalnie ten geniusz, który zna się na swojej sztuce, będzie czynił starania, by każdą z obu tych sił, aż do całkowitego zatracenia, nastroić do postaci czystej równowagi”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 280.

się człowiekiem w ogóle, ponadpłciowym, a nie hermafrodytą. Nie chodzi tu zatem o podkreślenie anatomicznego i fizjologicznego współistnienia obu płci ani tym bardziej o nadmiar możliwości erotycznych, ale o pewien nowy typ człowieka *par excellence*. Nie doszło tu zatem jeszcze do degradacji symbolu, o którą Mircea Eliade posądza francuski i angielski dekadentyzm<sup>185</sup>. Omawiane tu zagadnienie zyska na jasności przy odpowiedzi na pozostałe pytania, tworzące nierozzerwalną całość.

Drugie z postawionych wyżej pytań dotyczyło ujęcia męskości i żeńskości w naturze.

Die zeugende Kraft ist mehr zur Einwirkung, die empfangende mehr zur Rückwirkung gestimmt. Was von der ersten belebt wird, nennen wir männlich, was die letztere beseelt, weiblich. Alles Männliche zeigt mehr Selbstthätigkeit, alles Weibliche mehr leidende Empfänglichkeit<sup>186</sup>.

W tak przedstawiającym się porządku natury nie ma miejsca na brak oddziaływania sił, podobnie jak w myśleniu o poezji, która nie dysponuje odpowiednim terminem „bezruchu”. To, co bierne, jest tym, co doznaje obcego oddziaływania, a więc nawet ze stanem bierności wiąże się przynajmniej pewne poruszenie. Natomiast jeśli coś nie przejawia żadnej zdolności działania, jest według Humboldta po prostu niczym i jako niebyt zostaje przeniknięte, lecz nie poruszone.

Siła, jako metafizyczne określenie pewnego *a priori*, rozumianego inaczej niż w przypadku Kanta, której filozoficzne podstawy znajdują się w filozofii Leibniza i Wolffa<sup>187</sup>, podzielona jest w pierwotnej formie na dwie płcie, którym przysługuje totalność sięgająca nawet do przyrody nieożywionej. Innymi słowy, płć staje się określeniem pierwszej metafizycznej zasady świata. Z opozycji płci wynikają inne, równie ważne dla Humboldta pary pojęć, takie jak: forma – materia, rozum – fantazja.

Z jednej strony niewątpliwie słuszna jest uwaga, że w takim myśleniu o płci różnica między nimi przedstawia się niczym ideologicznie wyznaczona naturalizacja nierówności płci<sup>188</sup>, z drugiej – Humboldt wielokrotnie podkreśla, że siły męska i żeńska różnią się w zasadzie jedynie kierunkiem oddziaływania. Niemniej przyznaje, że płć żeńska bliska jest takim pojęciom, jak materiał, ciało, fantazja, natomiast męska kojarzy się z duszą, rozumem

<sup>185</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i Androgyn*, s. 117.

<sup>186</sup> „Siła zapładniająca nastawiona jest bardziej na wywieranie wpływu, zaś siła, która go doznaje, bardziej na oddziaływanie zwrotne. To, co zostaje pobudzone do życia przez pierwszą z nich, nazywamy tym, co *męskie*, z kolei wszystko, co ożywia ta druga, tym, co *żeńskie*. Wszystko, co męskie, wykazuje więcej samorzutności, wszystko, co kobiece, więcej biernej odbiorczości”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, ss. 277–278.

<sup>187</sup> L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt: Ästhetik und Anthropologie...*, s. 121.

<sup>188</sup> M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen...*, s. 168.

i formą. To, że oddziaływanie pomiędzy siłami zachodzi obustronnie, powoduje jednak, iż materia i forma zamieniają się swoimi istotami i nie ma takiej sytuacji, by cokolwiek było jedynie kształtujące czy tylko kształtowane.

Dynamizm procesu twórczego bierze się całkowicie z charakteru sił męskiej i żeńskiej. Humboldt w końcowej partii tekstu dodaje, choć terminu tego nie analizuje, że dynamizm ów powinien przybrać formę miłości<sup>189</sup>. W związku z tym J. Trabant uważa, że mamy do czynienia z kwestią relacji podmiot – przedmiot, przedstawioną w formie stosunku miłosnego<sup>190</sup>. Efektem tego jest powstanie czegoś, czego dotąd nie było. To, w jaki sposób nowy byt powstaje z bytu już istniejącego, jakim jest twórca, pozostaje niezgłębioną tajemnicą, choć nie znaczy to, że Humboldt nie miał na ten temat nic do powiedzenia. Według niego patrząc od strony tego, co tworzone, płodzenie jest „budzeniem do życia”, natomiast od strony tworzącego – zaledwie momentalnym nastrojem. Określenia te wymagają jednak pewnych wyjaśnień. Nowego wytworu twórczej harmonii sił nie można wyjaśnić na podstawie tego, co było już obecne, dlatego filozof sięga po oryginalną i dość nową wówczas ideę „pędu formotwórczego”<sup>191</sup>, autorstwa Johanna Friedricha Blumenbacha.

Aby choć częściowo rozwikłać zagadkę aktu twórczego, jakim *par excellence* jest poczęcie nowego życia, korzysta on z zupełnie nowych osiągnięć raczkującej wtedy embriologii. Nowych dlatego, że badaczy fenomenu życia dopiero w latach 80. XVIII wieku zainteresowało wydane w uzupełnionej wersji dzieło Caspara Friedricha Wolffa *Theoria generationis*, zawierające nowatorską propozycję filozofii biologii – teorię epigenezy, stanowiącą bezpośredni impuls do stworzenia idei *Bildungstrieb*, którą Humboldt uznał za najwłaściwsze rozwiązanie tego zagadnienia.

Znał on niewątpliwie dzieło wybitnego przyrodznawcy Johanna Friedricha Blumenbacha zatytułowane *Über den Bildungstrieb*<sup>192</sup>, w którym teoria „pędu formotwórczego” została możliwie przystępnie, zgodnie z intencją autora, wyłożona. Co ciekawe, książkę zdobi znajdująca się na samym jej początku rycina przedstawiająca kurę wysiadującą jajka, która ma stanowić symbol siły formotwórczej, będącej istotą nowego życia. Gdybyśmy zastanowili się, dlaczego właśnie kura, odpowiedź wyda się prosta: żmudne obserwacje kurzego zarodka przy wykorzystaniu wtedy wciąż jeszcze raczej naukowej ciekawostki, czyli mikroskopu, bezpośrednio przyczyniły się do stworzenia teorii epigenezy, a w następstwie – teorii „pędu formotwórczego”.

<sup>189</sup> W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 295.

<sup>190</sup> J. Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache...*, s. 18.

<sup>191</sup> Tak właśnie termin *Bildungstrieb* tłumaczy Andrzej Bednarczyk w pracy *Caspar Friedrich Wolff. Studium z filozofii biologii czasów Oświecenia*, WFIS UW, Warszawa 2005, s. 147.

<sup>192</sup> J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, Dietrich, Getynga 1791.

Chęć filozoficznego wyjaśnienia tajemnicy płodzenia przyciągała najcięższe umysły starożytne i średniowieczne. Niejaki Charles Drelincourt zebrał w swoim dziele aż 262 powstałe w ten sposób hipotezy. Wszystkie jednak można podzielić na dwie grupy: zbudowane na podstawie teorii epigenezy albo ewolucji<sup>193</sup>. Należy przy tym wyjaśnić, że ostatnim z tych określeń nazywano niekiedy teorię enkaptacji (pewną wersję teorii preformacji), od przywoływanego wtedy łacińskiego słowa *evolvere*<sup>194</sup>. Blumenbach przedstawia wiele odmian preformizmu – od panspermii, poprzez odkrycie „nasiennych robaczków” (*Saamenwürmchen*), czyli plemników, dzięki którym zarodek staje się ostatecznie dorosłym osobnikiem, aż po ideę preformowanych zarodków. Te, znajdujące się na długo przed zapłodnieniem w kobiecych jajnikach, zawierają całkowicie wykształcone miniatury człowieka. To jednak nie wszystko. Odwołując się do badań największego bodaj w XVIII wieku zwolennika teorii preformizmu, szwajcarskiego fizjologa Albrechta von Hallera, dodam, że taka nieskończona miniaturyzacja pozostaje w zgodzie z ideą stworzenia świata przez Boga, w którym to akcie powstało już wszystko, co miało i mogło w ramach Bożego planu zaistnieć.

[...] cała informacja o ustroju żywym tkwi od momentu stworzenia przez Boga pierwszego egzemplarza gatunku w strukturze morfologicznej w określony sposób ukształtowanej w przestrzeni i preformowanej, [...] by ów pierwszy stworzony osobnik mógł w sobie pomieścić wszystkie pokolenia, które w przyszłości będą zaludniać ziemię<sup>195</sup>.

Konsekwencje takiego rozumowania są intrygujące. Po pierwsze, jak pisze Blumenbach, akt poczęcia jest niczym innym jak właśnie „przebudzeniem” owego preformowanego zarodka za sprawą oddziałujących na niego plemników. Po drugie, wszyscy jesteśmy znacznie starsi, niż przypuszczamy, a ponadto jesteśmy w tym samym wieku, który wynosi około 6 tys. lat, czyli tyle, ile, jak sądzono, wynosi wiek Ziemi. Choć Humboldt również posłużył się w opisie fenomenu tworzenia nowego życia terminem „przebudzenie”, to gdybyśmy uznali, że jest on zwolennikiem teorii preformizmu, popadlibyśmy w sprzeczność – nie mógłby on wtedy odwoływać się jednocześnie do pojęcia „pędu fomotwórczego”. Dlatego użycie tu takiego sformułowania miało inne znaczenie, zapewne podobne do tego, którym posłużył się Blumenbach, pisząc, że nie istnieją żadne preformowane ludzkie zarodki, a poczęcie stanowi budzenie zawartej w pierwotnym i nieuformowanym jesz-

<sup>193</sup> Chodzi o przeddarwinowskie pojęcie ewolucji, zob. np. H. Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993.

<sup>194</sup> J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, s. 59.

<sup>195</sup> A. Bednarczyk, *Caspar Friedrich Wolff...*, s. 27.

cze materiale siły zmierzającej do przyjęcia przez tę materię określonego kształtu, który utrzymywany będzie potem przez całe życie, natomiast gdy zostanie on zaburzony (np. w wyniku amputacji), siła ta będzie zmierzać do ponownego, możliwie pełnego odtworzenia tegoż kształtu. Autor podaje tu przykłady odrastających paznokci na kikutach częściowo amputowanych palców czy odstrzelonej króliczej łapy, zastąpionej przez podobnie uformowaną masę kostną<sup>196</sup>. Blumenbach podkreśla, że tak rozumiany „pęd formotwórczy” należy do sił życiowych, lecz całkowicie różni się od innych ich rodzajów, jak choćby wrażliwości na bodźce czy kurczliwości mięśni. Źródło *nisus formativus* (to łaciński odpowiednik terminu *Bildungstrieb*) pozostaje nieznane, lecz stanowi najistotniejszą siłę wszelkich procesów odżywiania czy reprodukcji.

Autor szczególnie przestrzega przed błędem utożsamiania owej formotwórczej, organizującej materię siły z tym, co C. F. Wolff nazywał *vis essentialis* (siłą istotną). Zauważa on, że w tym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem opisującym i wyjaśniającym jedynie procesy odżywiania się roślin. Wolff nawet początkowo nadał jej miano *vis vegetabilium essentialis*, a więc „roślinna siła istotna”, ponieważ w swych obserwacjach opierał się przede wszystkim na dokonaniach Stephena Halesa, który starał się eksperymentalnie wyjaśnić procesy przewodzenia wody w roślinach. Siła ta wprawiała jedynie w ruch roślinne soki odżywcze, niczego przy tym nie formując. Wolffa nie interesowało zagadnienie tworzenia nowego życia, a raczej embriogeneza i morfogeneza ciała organicznego, czyli procesy zachodzące po zapłodnieniu, a jeszcze przed momentem narodzin. Dlatego nie przeszkadzał mu fakt, że tak pilnie obserwowane przez niego kurcze zarodki może uczynić przedmiotem swych naukowych dociekań dopiero po pewnym czasie od aktu zapłodnienia, tj. wtedy, gdy jajko już zostało zniesione. Głównym celem było bowiem eksperymentalne udowodnienie, że nie ma w nim żadnych gotowych, zminiaturyzowanych kurcząt, co nie było wcale łatwe, gdyż zwolennicy preformizmu dostrzegali tam nawet kości, choć w stanie niemal całkowicie płynnym<sup>197</sup>.

A zatem, jak kontynuuje Blumenbach, możemy obserwować przerosty i narośla na organizmach roślinnych, przejawy Wolffiańskiej „siły istotnej”, jako zjawiska zupełnie niezwiązane z działaniem *Bildungstrieb*. Można sobie także wyobrazić sytuację przeciwną: słabo odżywiony organizm z bardzo nikłą *vis essentialis*, w którym „pęd formotwórczy” działa wyraźnie i bez żadnych przeszkód. Choć nie można go nigdzie w sposób bezpośredni zmysłowo doświadczyć, jego przejawy najlepiej obserwować u przejrzystych, szybko rosnących organizmów, jakimi są np. stułbiopławy.

<sup>196</sup> J. F. Blumenberg, *Über den Bildungstrieb*, s. 99.

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 23.

Dzieło Blumenbacha wieńczy rozważania dotyczące prawideł działania „pędu formotwórczego”. Jego siła wydaje się odwrotnie proporcjonalna do wieku ciała organicznego. U pięcioletniego płodu notuje się już bardzo dobrze zarysowane palce, twarz, organy płciowe. Ma to także stanowić potwierdzenie innej prawidłowości: to ssaki są organizmami obdarzonymi szczególnie silnym *Bildungstrieb* (obserwacje porównawcze ludzkich embrionów i kurzych zarodków). Ponadto jego natężenie i precyzja są różne przy formowaniu poszczególnych organów (np. szczególnie dokładnie i niemal zawsze tak samo kształtowany jest mózg, w przeciwieństwie do zróżnicowania kształtu nerek). Pozostałe trzy zasady dotyczą sytuacji, w których dochodzi do swoistych odstępstw od formotwórczej normy. Zdarza się bowiem, że w procesie wykształcania się niektórych organów danego gatunku organizmów „pęd formotwórczy” zadziała tak jak w przypadku gatunku pokrewnego. Przykładem są dla Blumenbacha kobiety, u których wykryto – rozpowszechnioną wśród innych gatunków nie tylko ssaków – *uterus bicornis*, tj. „macicę dwurożną”, kształtem przypominającą dwie zrosnięte macice. Innym, o wiele poważniejszym odchyleniem od organicznej normy są także przypadki obojactwa, natomiast całkowitym odchyleniem, zupełnie zaprzeczającym naturze – „potworki” bądź „pokraki” (np. dwugłowy fetus).

Dla zrozumienia rozważań Humboldta na temat aktu tworzenia (od początku nowego życia po tworzenie dzieła artystycznego) najważniejsze jest to, że odwołując się do teorii „pędu formotwórczego” Blumenbacha, potwierdza on dynamiczne rozumienie fenomenu życia, a także zachowane w tej kwestii stanowisko zdecydowanie antymechanistyczne. Humboldt, opowiadając się po stronie teorii epigenezy, przyjmuje określoną perspektywę badawczą, w ramach której nie da się sprowadzić zjawisk do struktury, a więc rozmieszczenia, wielkości i liczby elementów ciał organicznych. Można je uchwycić jedynie w ich nieustającej zmianie, co skłania badacza do tego, by odkrywać już nie struktury, czyli to, czym dana rzecz jest, a raczej to, czym może, czy też powinna, się ona stać. Koncepcja Blumenbacha, na którą Humboldt przystaje, jest teleologiczna<sup>198</sup>. Fenomen życia, które zawsze okazuje się życiem organicznym, jest zatem celowy. U jego podstaw leżą dynamiczne procesy, nie zaś statyczne formy. Oznacza to oczywiście zerwanie z Kartezjańskim mechanicyzmem nie tylko w perspektywie filozofii biologii:

Mechanicyzm [ten] występował wówczas w postaci, którą się zwykło nazywać *teorią maszynową* [...] sprowadzał się do przekonania, iż swoiste czynności ży-

<sup>198</sup> W błędzie są ci czytelnicy, którzy sądziliby, że teorie teleologiczne zostały już we współczesnej nauce i humanistyce dawno przewyżczone – teleologiczną teorię naukową pod nazwą „neutralnego monizmu” proponuje w swej najnowszej książce Thomas Nagel. Zob. T. Nagel, *Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Suhrkamp, Berlin 2013.

ciowe przybierają postać ruchu, który wykonują w przestrzeni części obdarzonego życiem ciała organicznego; rodzaj owej czynności jest pochodną struktury przestrzennej części, która ten ruch wykonuje [...]»<sup>199</sup>.

Wróćmy jeszcze do charakteryzowanego przez Humboldta momentu twórczego. Jest to okres bardzo krótkiej permanentnej produktywności, gdy wszystkie siły geniusza są zespolone i natężone. Wychodzi on wtedy poza siebie, by autopojetycznie siebie pomnożyć<sup>200</sup>. Gdy wyobraźnia tworzy obraz, arcydzieło jest już właściwie skończone, a cała reszta stanowi jedynie skutek dokonanych wtedy rozstrzygnięć<sup>201</sup>. Humboldt jest przekonany, że znacznie łatwiej niż sam moment pobudzania nowego bytu można zaobserwować nastrój twórcy, który ów nowy twór poprzedza. Proces wzajemnego oddziaływania płci w akcie twórczego uniesienia opisuje on następująco:

In beiden ist das Gefühl eines überströmenden Vermögens mit dem eines schmerzlichen Entbehrens gepaart. Aber wo die Männlichkeit herrscht, ist das Vermögen: Kraft des Lebens, bis zur Dürftigkeit von Stoff entblösst; und die entbehrende Sehnsucht auf ein Wesen gerichtet, das der Energie zugleich Stoff zur Thätigkeit gebe, und, indem es durch Rückwirkung ihre Empfänglichkeit beschäftigt, ihre glühende Heftigkeit lindre. In dem Kreise der Weiblichkeit hingegen ist das Vermögen: eine üppig überströmende Fülle, zu reich, als dass die

<sup>199</sup> A. Bednarczyk, *Caspar Friedrich Wolff...*, s. 85.

<sup>200</sup> O. Gutjahr, H. Segeberg, *Klassik und Anti-Klassik...*, s. 209.

<sup>201</sup> „Die Kraft sammelt sich in sich selbst, nie fühlt sie sich reicher und grösser, nie lebhafter bewegt, nie rüstiger zur herrlichsten Thätigkeit. Selbst die Erinnerung an diese Stärke vermag noch, sie in der Folge begeisternd zu erwecken. Aber in dieser Bewegung liegt der Keim einer unruhvollen Sehnsucht, die zu Hervorbringung reizt. Sie, ihres Reichtum ungeachtet, so wie sie ist, nicht genügend, ahnend sie etwas anders, mit dem vereint sie erst ein vollendetes Ganze bildet. Wird ihr Suchen hier mit glücklichem Finden gekrönt, so strebt sie nach einer Vereinigung, welche jedes einzelne Daseyn vertilgt. Es entsteht ein Wogen, ein Hin- und Herwanken, und jene Sehnsucht erreicht eine schmerzliche Höhe. Die ganze Erwartung ist nun auf die Hervorbringung gespannt, und das eigene Ich entäussert sich bis zu dem Grade, dass es sich selbst gern für die neue Schöpfung hingeben möchte. Aus diesem höchsten Daseyn springt das Daseyn hervor. Auf diesem einzigen Moment beruht die Erzeugung auch des geistigsten Products”. („Siła koncentruje się sama w sobie, nigdy nie czując się bogatszą i potężniejszą, nigdy żywotniej poruszoną ani bardziej krzepką do podjęcia najwspanialszej aktywności. Już samo wspomnienie o tej potędze potrafi rozbudzić w niej jeszcze większy zapał. Jednakże w tej pobudliwości leży jądro pełnej niepokoju tęsknoty, która pobudza do tworzenia. Sama sobie – nie zważając na własny dostatek – niewystarczająca, przeczuwa ona coś innego, z czym zjednoczona tworzyłaby doskonałą całość. Jeśli jej poszukiwanie zostanie ukoronowane jej szczęśliwym odnalezieniem, będzie ona dążyć do zjednoczenia eliminującego każdy pojedynczy byt. Miast niego tworzy się wtedy pewna fala, wahadłowe to tu, to tam, podczas którego tęsknota osiąga apogeum. Wszystko to w całości stanowi oczekiwanie na akt tworzenia, przy czym własne »ja« wyzbywa się samego siebie do tego stopnia, że wyskakuje z niego inny byt. I na tym jedynym w swoim rodzaju momencie polega moc tworzenia, także najbardziej natchnionych dzieł”). W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, ss. 276–277.

eigne Kraft allein ihrer Belebung genüge; indess die entbehrende Sehnsucht ein Wesen sucht, das zugleich den inneren Stoff erwecke, und der eignen Kraft, indem es sie durch Einwirkung zu selbsthätiger Rückwirkung nötigt, eine grössere ertheile. In dem ersteren Fall ist daher eine Stärke, die, auf Einen Punkt versammelt, von diesem nach außen hin strebt. Ausser sich sucht dasjenige einen Stoff, was in sich genug Beschäftigung seiner Thätigkeit findet. In dem letzteren ist eine Fülle des Stoffs, die sich einen fremden Gegenstand in einem Punkt innerhalb ihres Wesen aufzunehmen, und von ihm Einheit zu empfangen sehnt. So befriedigt die eine Kraft die Sehnsucht der anderen, und beide umschlingen einander zu einem harmonischen Ganzen<sup>202</sup>.

T. Borsche, poświęcając kilka stron dziełku Humboldta, uznaje je za kluczowe w jego dorobku (*Schlüsselschrift*)<sup>203</sup>. Kiedy dokładnie przeanalizujemy tomy dzieł zebranych filozofa, to sformułowanie wyda się słuszne. Okazuje się, że interpretowany tu tekst nie stanowi bynajmniej tylko młodzieńczego wybryku czy efemerycznego porywu młodego badacza natury. Temat różnicy płci, a szerzej idea dymorfizmu w naturze, obecny jest bez wątpienia także w dziele pt. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, jak i w tekstach *O dualiszie* czy *Kawi-Einleitung*.

Tematyka płciowości stanowi dostrzegalną nić fascynacji, która pojawia się w dziełach Humboldta aż do późnych lat 20. XIX wieku. Najlepszym tego potwierdzeniem może być zapowiedź z 1827 r. obszernego dzieła zaplanowanego pod tytułem *Geschichte der Abhängigkeit im Menschengeschlechte*<sup>204</sup>, którego treść przedstawia się następująco:

### 1. *Einleitung* (Wprowadzenie)

#### 2. I. *Geschichte des weiblichen Geschlechts* (Historia płci żeńskiej)

<sup>202</sup> „W obu przypadkach uczucie nadmiernej możności połączone jest z poczuciem bolesnego braku. Lecz tam, gdzie dominuje to, co męskie, potencja, jaką stanowi siła życiowa, obnaża się aż po własny niedostatek. Odczuwająca brak tęsknota skierowana zostaje na istotę nadającą tej energii materiału do obrobienia i podczas gdy bierne odczuwanie zajęte jest oddziaływaniem zwrotnym, rozżarzona gwałtowność siły męskiej łagodnieje. W przeciwieństwie do tego w obszarze tego, co kobiece, potencję stanowi obfita, przelewająca się pełnia, zbyt dostatnia, by jej własna siła wystarczyła do jej ożywienia. Podczas gdy odczuwająca brak tęsknota domaga się istoty, która rozbudzi jednocześnie jej wewnętrzną materię, własnej sile żeńskiej, która przez oddziaływanie na nią zmuszona jest do działania zwrotnego, udziela się większa moc. Stąd też w przypadku siły męskiej zogniskowana w jednym punkcie moc przeprzeza niego, na zewnątrz, poszukując poza sobą materiału, w którym znajdzie dla swojej aktywności wystarczająco dużo zajęcia. W przypadku siły żeńskiej pełnia materii oddająca się w jednym punkcie własnej istoty obcemu przedmiotowi oczekuje od niego także odczucia jedności. W ten sposób jedna siła rozbudza tęsknotę za drugą i obie wzajemnie się obejmują, by osiągnąć harmonijną całość”. Ibidem, ss. 278–279.

<sup>203</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 110.

<sup>204</sup> *Historia podległości w odniesieniu do ludzkiego gatunku*. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 94.

3. 1. *Philosophische Erörterung. Grundsätze. Allgemeine Gesetzgebung* (Rozważania filozoficzne. Podstawowe prawidła. Ogólne prawodawstwo)
4. 2. *Körperlicher Zustand* (Konstytucja cielesna)
5. 3. *Anzug* (Ubiór)
6. 4. *Geistiger Zustand* (Konstytucja duchowa)
7. 5. *Ehe* (Małżeństwo)
8. 6. *Lediger Zustand* (Stan bezżeństwa)
9. 7. *Verwittweter Zustand* (Stan wdowieństwa)
10. 8. *Geschichtliche Ereignisse* (Wydarzenia historyczne)
11. II. *Geschichte der Zeugungstriebes* (Historia popędu płciowego)
12. 1. *Philosophische Erörterung. Grundsätze. Allgemeine Gesetzgebung* (Rozważania filozoficzne. Podstawowe prawidła. Ogólne prawodawstwo)
13. 2. *Beschaffenheit überhaupt* (Struktura ogólna)
14. 3. *Umgang beider Geschlechter mit einander* (Wzajemne obchodzenie się z sobą obu płci)
15. 4. *Umgang jedes Geschlechtes mit sich* (Obchodzenie się płci z samą sobą)
16. 5. *Umgang mit Thieren* (Obchodzenie się ze zwierzętami)
17. 6. *Umgang mit sich* (Obchodzenie się z sobą)
18. 7. *Geschichtliche Ereignisse* (Wydarzenia historyczne)
19. 8. *Hetaeren* (Nierządnicze)
20. III. *Geschichte der Dienstbarkeit* (Historia służebności)
21. 1. *Philosophische Erörterung. Grundsätze. Allgemeine Gesetzgebung* (Rozważania filozoficzne. Podstawowe prawidła. Ogólne prawodawstwo)
22. 2. *Arten der Dienstbarkeit* (Rodzaje służebności)
23. 3. *Zustand* (Ich status)
24. 4. *Arbeiten* (Rodzaje prac)
25. 5. *Züchtigungen* (Rodzaje kar)
26. 6. *Geschichtliche Ereignisse* (Wydarzenia historyczne)
27. IV. *Geschichte der Abhängigkeit in männlicher Freiheit* (Historia podległości w obrębie męskiej wolności)
28. 1. *Arbeiten* (Rodzaje prac)
29. 2. *Leiden* (Rodzaje krzywd)
30. 3. *Geschichtliche Ereignisse* (Wydarzenia historyczne)
31. 4. *Schlussbetrachtungen* (Rozważania końcowe)<sup>205</sup>.

Co dla Humboldta charakterystyczne, dzieło takie nigdy nie powstało.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 94.

## Podsumowanie

Rozważania Humboldta poświęcone pojęciu płci i różnicy płci, które w różnym stopniu zawierają analizowane przeze mnie jego estetyczno-antropologiczne dzieła, dają nie tylko możliwość prześledzenia zmian, jakie dokonywały się w jego poglądach na określone filozoficzne zagadnienia, ale pozwalają lepiej rozpoznać eklektyzm uprawianej przez niego „filozofii popularnej” tamtego okresu. Szczególnie ciekawą formę przyjmuje ona moim zdaniem w obu wzajemnie uzupełniających się pismach wydanych w drugim i trzecim zeszycie „Hor” na rok 1795. Nie będzie prowokacją teza, że zwłaszcza tekst *Über männliche und weibliche Form* stanowi w istocie traktat o kobiecości, a nawet jej powściągliwą apoteozę. Jest to jednak adoracja jej rozpowszechnionego w XVIII wieku wariantu. Dlatego w krótkim podsumowaniu chciałbym zwrócić uwagę na dwa filozoficzno-antropologiczne aspekty tego stanu rzeczy.

Pierwszy dotyczy filozoficznie ugruntowanej wówczas wizji kobiety, która ma także konsekwencje społeczne. Rola kobiet w zbiorowości jest wyznaczana przez ich naturalny charakter, a jego pobieżna nawet analiza ujawnia, że kobieta niejako w swej istocie wykazuje zgodność ze społecznym porządkiem. Jakikolwiek zatem czynnik, który mógłby zachwiać społecznym *status quo* jest jej z natury obcy. Doskonale obrazuje te słowa przeprowadzona przez Humboldta interpretacja jednego z fragmentów *Hermana i Doroty*, części XXXIV zatytułowanej *Erzählung des heroischen Muths der Jungfrau – Ob der Dichter gut that, gerade diesen Zug aus ihrem Leben herauszuheben?*<sup>206</sup>. Jest to jeden z niewielu momentów, kiedy wypowiada się on krytycznie o eposie Goethego. W tym przypadku sugeruje, że poeta po prostu się pomylił. Zgadza się co do tego, by pokazać Dorotę jako odrębną postać – jako że stanowi ona obok Hermana odmienny gatunek ludzki – wyraża jednak wątpliwości co do uwikłania jej w następujący wątek:

Ja, und das schwache Geschlecht, so wie es gewöhnlich genannt wird,  
Zeigte sich tapfer und mächtig und gegenwärtigen Geistes.  
Und so laßt mich vor allen der schönen Tat noch erwähnen,  
Die hochherzig ein Mädchen vollbrachte, die treffliche Jungfrau,  
Die auf dem großen Gehöft allein mit den Mädchen zurückblieb;  
Denn es waren die Männer auch gegen die Fremden gezogen.  
Da überfiel den Hof ein Trupp verlaufnen Gesindels,  
Plündernd, und drängte sogleich sich in die Zimmer der Frauen.  
Sie erblickten das Bild der schön erwachsenen Jungfrau

<sup>206</sup> „Czy poeta uczynił dobrze, podnosząc akurat wątek jej żywota?” W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 183.

Und die lieblichen Mädchen, noch eher Kinder zu heißen.  
 Da ergriff sie wilde Begier, sie stürmten gefühllos  
 Auf die zitternde Schar und aufs hochherzige Mädchen  
 Aber sie riß dem einen sogleich von der Seite den Säbel,  
 Hieb ihn nieder gewaltig; er stürzt' ihr blutend zu Füßen.  
 Dann mit männlichen Streichen befreite sie tapfer die Mädchen,  
 Traf noch viere der Räuber; doch die entflohen dem Tode.  
 Dann verschloß sie den Hof und harrte der Hülfe, bewaffnet<sup>207</sup>.

Jest on bowiem zdania, że epizod ten zakłóca rytm całego utworu. Wyobraźnia zostaje wybita z kontemplatywnego nastroju, w którym utrzymuje ją treść dzieła Goethego. Krwawy czyn dokonany przez główną bohaterkę nie może być w ogóle motywem w poezji przydatnym, gdyż – jak twierdzi Humboldt – został podyktowany zewnętrzną koniecznością, miast wypływać z charakteru Doroty. Dodaje też, że temat kobiecego heroizmu w ogóle, a szczególnie w jego czasach, jest sprawą drażliwą, zaś podobne udowadnianie swojej kobiecości jest Dorocie całkowicie obce: „Zwar wäre es vielleicht möglich, auch noch jetzt eigentliche Amazonencharaktere mit dennoch rein bewahrter Weiblichkeit zu zeichnen; aber zu diesen gehört Dorothea nicht”<sup>208</sup>. Zwraca przy tym uwagę na wiązanie do bardzo wówczas popularnego motywu mitycznych Amazonek. Terminu tego używano wtedy często, a nawet nadużywano – nazywały się tak niezależne z racji wykształcenia emancypantki, pisarki, używano go też w debatach nad wykorzystaniem kobiet w armii itp.

Stanowisko Humboldta w kwestii charakteru kobiecości jest w tym wypadku dość jednoznaczne i nie ma w nim miejsca na bohaterkie czyny Doroty. Wydaje się to szczególnie zaskakujące, jeśli – jak o tym zapewniał Humboldt – poświęcić utworowi Goethego nieco więcej czasu. Dorota występuje tam nie tylko jako wcielenie idealnej żony. Otacza ją aura dokonującej się rewolucji, która przełamała również tradycyjny paradygmat dotyczą-

<sup>207</sup> J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, ss. 45–46. „Płeć, niesłusznie w tej dobie miano płci słabej nosząca/też dowiodła swej siły i przytomności umysłu/Jako pierwszy z przykładów za pozwoleniem przytoczę/bohatera-dziewicę w pełni panieńskiej swej krasy/Była ona we dworze sama z kilkorgiem dziewczątek/męska domu połowa mierzyć się poszła z najeźdźcą/gdy na dwór napadła żadna zdobyczy gromada/maruderów i ciurów i na pokoje się wdarła/Gdzie zoczyli rabusie postać drobnej dziewczyny/w wieńcu miłych dziewczuszek raczej dzieciaczkom podobnych.../Dreszczem żądzy przejęci, z wściekłym impetem natarli/na spłoszoną czeladkę i tę niezłomną dziewczoję/która szablę wyrwawszy z pochwy jednego ze zbirów/w łeb go cięła znienacka – krwawym u stóp jej padł trupem/Stając w dziewcząt obrońnie jeszcze zdołała porazić/czterech innych żołdaków – lecz wymigali się śmierci.../Więc się zawarowała w dworze, czekając odsieczy”. J. W. Goethe, *Herman i Dorota*, ss. 65–66.

<sup>208</sup> „Wprawdzie być może byłoby nawet jeszcze teraz możliwe, by pokazać właściwe charakteru Amazonek, zachowując mimo to czystą kobiecość, jednak Dorota do takich charakterów nie przynależy.” W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche...*, s. 185.

cy społecznego postrzegania płci. To właśnie ona symbolizuje tę zmianę, to, co nowe, nie do końca jeszcze ukształtowane, nieznanne: „sie hat nur ein Gut im Gepäck, den Geist der »neuen Zeit«” [...] <sup>209</sup>. Co więcej, to właśnie ta postać wydaje się być w utworze Goethego charakterem przewodnim <sup>210</sup>, którego sile Herman ulega i pod jego wpływem staje się innym człowiekiem. Interpretowany zatem przez Humboldta epizod pozostaje w zgodzie z wydźwiękiem całego utworu.

Innym ciekawym, nie tylko dla historyka filozofii, aspektem myśli Humboldta na temat kobiecości jest to, co można by nazwać „fikcyjnym panowaniem kobiety” <sup>211</sup>. Polegałoby ono z jednej strony na pozostaniu przy społecznym paradygmacie, z dzisiejszego punktu widzenia krępującym i uciskającym kobiety – potraktowanie jej ponadto jako strażniczki takiego porządku natury i gwaranta pełnoprawnej ludzkiej egzystencji, tzn. życia w małżeństwie i rodzinie, z drugiej zaś – na zmysłowej, tj. głębokiej, erotycznej nią fascynacji. Powściąga ją oczywiście jeszcze choćby klasyczny ideał piękna, jednak nawet dokonana przez Humboldta krytyka kultury poprzestającej jedynie na zmysłowości nie jest już jednoznaczna. Biorąc pod uwagę zmysłowość jego opisów kobiecego ciała oraz fakt, że najpierw ideał kobiecości rozpoznaje on w postaci Wenus – „Pani dzikiego zwierza” (oraz w opętanym Erosem Dionizosie), bez wątplenia można powiedzieć, że również w filozofii antropologicznej wokół kobiety unosi się już obietnica rozkoszy.

---

<sup>209</sup> „[...] posiada ona w swoim bagażu wyłącznie dobro, jedynie ducha »nowych czasów«”. A. Hahn, *Über die Synthese...*, s. 14.

<sup>210</sup> Ch. Lorey, *Die Ehe im klassischen Werk Goethes*, GA, Amsterdam – Atlanta 1995, s. 72.

<sup>211</sup> Jest to tytuł jednej z części książki autorstwa Jeana Starobinskiego, *Wynalezienie wolności...*, ss. 59–62.

## CZĘŚĆ II

# FILOZOFIA ANTROPOLOGICZNA

### 1. Plan antropologii porównawczej

Antropologia jako nowa dyscyplina filozoficzna stała się w XVIII wieku w zasadzie powszechnym określeniem prób ujmowania natury w paradygmacie witalistycznym, skierowanych głównie przeciwko Kartezjańskiemu dualizmowi, który w ramach „filozofii szkolnej” miał się jeszcze całkiem dobrze. Propagowano zatem odnowienie myślenia o istocie ludzkiej jako duchowo-cieleśnej jedności, wykorzystując do tego konglomerat nowej wiedzy, tworzonej głównie w obrębie rozwijających się wówczas prężnie nauk ścisłych, przede wszystkim medycyny, biologii, chemii i fizyki.

Przy dokładniejszej analizie popularności antropologii trudno jednak mówić o jej jednej, wspólnej, powszechnie obowiązującej postaci. Antropologii było wiele, choć wszystkie stanowiły przede wszystkim nowe określenie empirycznych badań człowieka, lokujących się między dotychczasowymi propozycjami metafizycznymi a tymi, które wykorzystywały głównie wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych. Do antropologii zaliczano zatem zarówno drobiazgowo badania przebiegu procesów fizjologicznych w ludzkim organizmie, jak i bogate informacje o egzotycznych ludach, zawarte w licznych wtedy opisach i dziennikach podróży<sup>1</sup>.

W tym zakresie, choć nie tylko, prace szczególnie ważne dla początków antropologii powstawały zwłaszcza w obszarze niemieckojęzycznym: „z perspektywy międzynarodowej te historyczne początki, które na obszarach niemieckojęzycznych przypadły na wiek XVIII i początek wieku XIX, na-

---

<sup>1</sup> Przydatne wydaje się tutaj schematyczne ujęcie ówczesnej antropologii dzielące ją na: 1) etnograficzną lub etniczną, 2) filozoficzną (badającą związki ciało – duch), 3) fizyczną (szukającą różnic między człowiekiem a zwierzęciem). W. Schneiders (red.), *Lexikon der Auklä- rung. Deutschland und Europa*, C.H. Beck, Monachium 2007, s. 38.

dal stanowią wczesny intelektualny punkt odniesienia dla kształtowania się nowoczesnej antropologii”<sup>2</sup>.

Skala tego zjawiska była dotąd niespotykana, czego dowodzi próba wymienienia ważniejszych tylko przedstawicieli przedakademickiej nowoczesnej antropologii niemieckiej, poczynając od nazwisk tak znanych, jak Immanuel Kant czy Johann Gottfried Herder, związany z Getyngą, jednym z najbardziej wówczas znaczących ośrodków naukowych, po takie, jak: Johann Reinhold Forster oraz jego syn Georg Forster (relacje podróżnicze, m.in. *Voyage Round the World* z 1777 r.), Peter Kolb (przełomowe w tej dziedzinie opisy Afryki południowej), Thaddäus Haenke (badacz obu Ameryk), Aleksander von Humboldt (choćby jego wielotomowa relacja z pięcioletniej podróży wzdłuż Renu), G. Adolph Erman, Adelbert von Chamisso (opisy Syberii), Carsten Niebuhr; badacze „czarnego lądu”<sup>3</sup>: teolog Friedrich Konrad Hornemann, Szwajcar Johann Ludwig Burckhardt (pierwsze opisy Mekki), afrykanista Heinrich Barth (połowa XIX wieku); niemieckojęzyczni pisarze, tacy jak: Friederike Sophie Christiane Brun, M. Hemmersam, Wilhelm Müller, Ida Pfeiffer, Johann Christoph Adelung, wypracowujący pojęcia *Kultur* i *Kulturgeschichte*; badacze języków, m.in. bracia Wilhelm Karl i Jacob Ludwig Karl Grimm, Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, G. A. Erman, Friedrich Rückert – poeta i tłumacz z języka arabskiego i perskiego; spora grupa badaczy folkloru: Ludwig Tieck, Anselm Elwert, Achim von Arnim oraz Clemens Brentano (*Des Knaben Wunderhorn*, 1805), wreszcie badacze mitologii i wierzeń ludowych (połowa XVIII wieku): Johann Georg Keyser, M. Gottfried Schütze, Friedrich David Gräter, J. Schimmelmann, w tym twórcy zapoczątkowanego właśnie w Niemczech nurtu badania filozoficzno-fizycznego znaczenia mitów<sup>4</sup>: Georg Friedrich Creutzer (*Symbolik und Mythologie*, 1810–1812), Joseph von Görres (*Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810), Franz Joseph Mone (*Geschichte der Heidentums in nördlichen Europa*, 1822–1824) i wielu innych<sup>5</sup>. Sądzę, że nazwisko Wilhelma von Humboldta z całą pewnością należałoby tu wymienić, choć we współczesnej literaturze antropologicznej, nawet w przypadku dzieł traktujących o jej historycznym

<sup>2</sup> F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 79.

<sup>3</sup> Początek nowego zainteresowania, również niemieckich badaczy, Afryką przypadła na lata 80. XVIII wieku, co było związane z angielskim ruchem na rzecz zniesienia tam niewolnictwa i równego traktowania tamtejszej ludności. Zob. ciekawe studia na ten temat w: G. Graichen, H. Gründer, *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*, Ullstein Verlag, Berlin 2007.

<sup>4</sup> W. Golther, *Handbuch der Germanischen Mythologie*, Marix Verlag, Wiesbaden 2004, s. 30.

<sup>5</sup> Pełna lista kilkudziesięciu nazwisk: ibidem, ss. 32–34.

rozwoju, jego wkład pozostaje właściwie niezauważony<sup>6</sup>, a wspomina się go jedynie w kontekście badań lingwistycznych oraz reform uniwersytetu<sup>7</sup>.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest być może fakt, że nie pozostawił on w zasadzie żadnego dzieła, które stanowiłoby całościowe teoretyczne ujęcie jego wykładni rozumienia antropologii, co nie oznacza jednak, że badacz jego myśli pozostaje z pustymi rękoma. Dysponujemy projektem takiej antropologii, zatytułowanym *Plan einer vergleichenden Anthropologie (Plan antropologii porównawczej)*<sup>8</sup>, który wraz z innymi dziełami stanowi część szerszego zamysłu: „Program takiej antropologii porównawczej [...] zawierają przede wszystkim prace: *Teoria kształcenia człowieka, Plan antropologii porównawczej* oraz *Wiek osiemnasty*”<sup>9</sup>.

Najbardziej wartościowy dla przedstawienia Humboldta rozumienia antropologii jest opublikowany dopiero po śmierci autora tekst *Plan einer vergleichenden Anthropologie*. Dzieło to przedstawia – choć jest tylko fragmentaryczne – zarówno jej zadania, przedmiot, jak i metodę badawczą. Jedną z niewielu, a być może jedyną w języku polskim pracą, w której kilka stron zostało poświęconych temu pismu, jest monografia Elżbiety M. Kowalskiej<sup>10</sup>. Co ciekawe, autorka tej cennej pracy niemal całkowitym milczeniem pomija obejmujący prawie jedną trzecią całości podrozdział pracy Humboldta, co jest tym bardziej zaskakujące, że ma on tytuł *Hauptsächlichste Thatsache, auf welche der Gedanke einer vergleichenden Anthropologie sich vorzüglich stützt*<sup>11</sup>. Tę pominiętą część Tilman Borsche nie bez przyczyny określa – również w stosunku do innych dzieł – mianem „czegoś nowego i zupełnie znamiennego”<sup>12</sup>. Od tego fragmentu rozpoczną więc analizę tekstu, której celem jest odpowiedź na pytanie: Czym jest antropologia W. von Humboldta?

W tym fragmencie udziela on bowiem klarownej odpowiedzi na to pytanie. W ósmej części zarysu jego antropologii okazuje się, że podstawowy fakt, na którym jest ona budowana, to różnica płci: „Diese Thatsache ist der Unterschied der Geschlechter, welche die Natur zu einer so unverkennbaren

<sup>6</sup> Również w publikacjach, których autorami są filozofowie, poświęconych antropologii filozoficznej, brakuje niekiedy choćby wzmianki o myślicielu z Tegel. F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.

<sup>7</sup> Jak choćby w pracy pt. *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje...*, przypis 295.

<sup>8</sup> W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981, ss. 337–375.

<sup>9</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 199.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> „Najważniejszy fakt, na którym przede wszystkim opiera się idea antropologii porównawczej”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 363.

<sup>12</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, C.H. Beck, Monachium 1990, s. 120.

Eigenthümlichkeit [...] bestimmt hat”<sup>13</sup>. Ponieważ przedmiotem antropologii porównawczej są różnice pomiędzy indywiduami (przy czym Humboldt za indywiduum uważa także naród i epokę), a więc swoistość i niepowtarzalność każdego podmiotu, różnica płci zyskuje znaczenie pewnego wzorca powstania i rozwoju takiej swoistości. Staje się najbardziej ewidentnym naturalnym faktorem ludzkiej podmiotowej odrębności. Innymi słowy stanowi elementarny składnik ludzkiego charakteru, postrzeganego jako ogólna forma wszystkiego, co różni nas od drugiego człowieka. Skoro pojawił się ponownie termin „charakter”, należy dodać, że samą antropologię Humboldt określał nie inaczej jak badanie charakteru<sup>14</sup>.

Po raz kolejny Humboldt większość tekstu poświęca płci żeńskiej, potwierdzając, że w tym, co kobiece, silniej zaznacza się to, co można by nazwać „płciowym” charakterem człowieka. A zatem cały ustęp tekstu szczegółowo wyjaśnia odrębność charakteru kobiecego względem zasady męskiej. Humboldt dokonuje tego w czterech oddzielnie omawianych sferach rzeczywistości. Rozpoczyna od uwag dotyczących fizjonomii, które częściowo pomijam, ponieważ nie wnoszą one nic nowego do informacji, które zawierały analizowane wcześniej teksty. Aczkolwiek, jak dość tajemniczo powiada autor, kobieca organizacja fizyczna odsłania nowe interesujące strony, a mianowicie jej układ nerwowy charakteryzuje się większą niż u mężczyzn popędliwością, a jednocześnie *fisis* jako całość cechuje pasywność, pozwalająca jej lepiej znosić wszelkie zmiany.

Następnie rysuje portret płci żeńskiej ze względu na jej zdolności intelektualne. Wszystko, co charakteryzuje tę sferę, wynika z dominacji jednej z sił duchowych, a mianowicie fantazji (będącej synonimem wyobraźni), która ani rozumowi, ani intelektowi nie pozwala działać w odosobnieniu. Również w procesie poznania uczuciowość i zmysłowość odgrywają pierwszoplanową rolę. Intrygujący wydaje się wniosek, że kobieca natura wykazuje w pewnym sensie zbawienny wpływ, a zarazem brak poznawczego dystansu, co wyraża się w rezygnacji ze wszystkiego, co pośrednie lub symboliczne. Nie ma bowiem dla niego miejsca tam, gdzie dominuje godna podziwu władza łączenia w jedno oraz zdolność natychmiastowej intuicyjnej syntezy. Jak powiada Humboldt: „ist es den Frauen in so hohem Grade eigen, ihr forschendes Streben überall nach dem wahren Wesen der Dinge zu richten [...]”<sup>15</sup>. Zdolność ta

<sup>13</sup> „Faktem tym jest różnica płci, która naznaczyła naturę tak oczywistą swoistością”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, ss. 363–364.

<sup>14</sup> W. von Humboldt, *Tagebuch der Reise nach Paris und Schweiz 1789*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. XV, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903–1936, s. 211.

<sup>15</sup> „[...] w wysokim stopniu charakterystycznym dla kobiet jest to, że swoje badawcze wysiłki kierują wszędzie na prawdziwą istotę rzeczy [...]”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 365.

odsła więc do pojęcia natury jako całości organicznej. W innym zaś miejscu powiada, że kobietę znamionuje „zmysł prawdy” (*Wahrheitssinn*) w najdosłowniejszym sensie słowa „zmysł”, który spycha na dalszy plan wszelką spekulację na rzecz rzeczywistości. Doprowadza on do takiej sytuacji, w której na gruncie epistemologicznym element kobiecy nie jest jednoznacznie wyodrębniony jako podmiot poznania, stojący naprzeciw jakiegoś przedmiotu<sup>16</sup>. Niczym w metaforze ameby, której na określenie geniusza Alberta Einsteina użył Karl R. Popper.

Tak odmienny od męskiego akt poznania – wyznaczany przez potrzebę nie tyle powiązania podmiotu z otaczającym światem, ile ich zespolenia – cechuje także pełna szacunku wyrozumiałość, wręcz pobłażliwość w stosunku do przedmiotu poznania. Zamiast badania, tj. rozkładania i analizowania wrażeń, jakie wywołuje obiekt, dochodzi do uznania ich za coś przynależnego podmiotowi, który niejako dalej w nich żyje<sup>17</sup>. Dlatego od kobiety nie należy oczekiwać pojedynczych prawd, jakichś prawd szczegółowych, ale czegoś wyższego i szlachetniejszego – ogarnięcia różnorodności i bogactwa poznawanego świata oraz przeniknięcia jego jedności. Stąd, choć spekulacja jako taka jest duchowi kobiecemu zgoła wstrętna, jej natura z niecierpliwością oczekuje rezultatów najbardziej abstrakcyjnych filozofii, zamieniających masę myśli w jedność.

Charakter żeński można również dostrzec w wymiarze estetycznym. Tu natura kobieca w najwyższym stopniu sprzyja temu, co Humboldt nazywa „zmysłem piękna” (*Schönheitssinn*)<sup>18</sup>, a co wiąże się z umiejętnością podtrzymywania duchowej aktywności w taki sposób, by nie ograniczyć jej do zmysłowego postrzegania jedynie materii przedmiotów ani do koncentracji sił wyłącznie na czynnościach rozumu i jego pojęciach. Zmysł piękna potrafi oba te elementy połączyć w postać „kształtu” – czegoś zmysłowego, a jednocześnie niecielesnego. Kobieta – przy założeniu tego samego stopnia kultury – jest znacznie bardziej niż mężczyzna nastawiona na to, co najwyższe i idealne. Zawieszona między rzeczywistością a czystą duchowością stanowi doskonałe sensorium dla tego, co ogólne i wykraczające poza mechaniczność. Zmysł piękna jest jej własnością do tego stopnia, że staje się pewną formą pobudliwości, naturalnej skłonności ku niemu, a nawet samym rytmem kobiecego odczuwania. Muzyczna metafora rytmu oddaje podstawową zasadę wszelkich zmian w układzie ludzkich sił, których całość tworzy

---

<sup>16</sup> „[...] aber aus einem ursprünglich in dieser gegründeten Mangel an derjenigen sondernden Kraft, welche das eigne Ich recht scharf von der Welt abscheidet, die es umgiebt, werden sie seinem letzten Ziel: der Erforschung der Wahrheit nicht so nah kommen, als der Mann”. Ibidem, s. 366.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 365.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 368.

charakter. Wskazuje też na to, że nie przebiegają one całkowicie dowolnie, bowiem „der Rhythmus bezeichnet die Eigengesetzlichkeit der musikalischen Bewegung, das Beharrliche in dem lebenden Wesen, das bei allen äußern Veränderungen seine Unabhängigkeit behauptet”<sup>19</sup>.

W takiej postaci zmysł piękna pozostaje bezustannie aktywny, stanowiąc składnik każdego aktu poznawczego. Jest on również pierwszym stopniem do osiągnięcia artystycznego geniuszu. Drugi, pośredni stopień Humboldt nazywa „wycuciem sztuki” (*Kunstgefühl*). I w tym przypadku żeński estetyczny takt oraz subtelność zmysłu obserwacji sprawiają, że kobiety są doskonałymi znawczyniami w tej dziedzinie. Dzieje się tak dlatego, że każdy rys natury, który artysta zdoła w swoim dziele zawrzeć, odnajdują one w naturze własnej i dlatego silniej go odczuwają, głębiej rozumieją i surowiej oceniają<sup>20</sup>. Aby lepiej zrozumieć, co oznacza owa poetyckość kobiecości, przytaczam fragment, w którym Humboldt definiuje poezję:

Poezja w przeciwieństwie do sztuk plastycznych nie ma ograniczonej dziedziny, jej zasięg jest niezmierny i obejmuje całe istnienie. Sztuka ta próbuje przedstawić stworzenie jako jedną żywą całość, kształtującą się od wewnątrz własną siłą; próbuje wyrazić zasadę życia, która inaczej jest niemożliwa do opisanania i niedostępna badaniu pozbawionemu elementu fascynacji, dla wypełnienia zaś swego zajęcia posługuje się rytmem, który niby prawdziwy pośrednik włada ruchem w świecie jako zewnętrzna prawidłowość, a jako prawidłowość wewnętrzna rządzi przemianami duszy<sup>21</sup>.

Nie pozostaje on przy tym jednoznaczny w ocenie płci żeńskiej i jej talentów. Choć jej poetyckie sądy są z natury łżejsze i celniejsze, to zagrożona pozostaje ich czystość. Przyczyną tego jest zbytne poleganie na własnym doświadczeniu, co sprawia również poważne trudności w tworzeniu. Kobietom co prawda udaje się także tworzyć sztukę na najwyższym poziomie, lecz tylko w określonych dziedzinach, takich jak malarstwo, muzyka, powieść i poezja liryczna. W przekonaniu Humboldta pozostawiają one wystarczająco dużo miejsca dla czystej pobudliwości oraz bogactwa materiału i najwyraźniej nie wymagają, bądź owszem, lecz w jakiejś bliżej nieokreślonej formie, artystycznego geniuszu. To właśnie ów *Kunstgenie* stanowi najwyż-

<sup>19</sup> „Rytm określa samoorganizację muzycznego ruchu, to, co w żywej istocie trwałe, to, co przy wszystkich zewnętrznych zmianach zachowuje swoją niezależność”. L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt: Ästhetik und Anthropologie im Zeichen der Weimarer Klassik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, s. 140.

<sup>20</sup> „Die weibliche Natur ist an und für sich ungleich poetischer, als die männliche, und es kann daher nicht fehlen, dass nicht auch für das höchste und letzte Erforderniss der Kunst der weibliche Geist ofner und empfänglicher seyn sollte”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 369.

<sup>21</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 64.

szą i najbardziej pożądaną w świecie twórców zdolność, zwłaszcza w takich dziedzinach, jak poezja epicka, dramatyczna i sztuki plastyczne. Twórcza fantazja geniusza wymaga – pisze Humboldt – „osobowości”, a tę, jak się wydaje, przypisuje przede wszystkim mężczyznom. Warto krótko wyjaśnić to przekonanie Humboldta, ponieważ z wyjątkiem autorek powieści w sztuce XVIII wieku kobiet znajdziemy niewiele.

W przypadku muzyki, co do której Humboldt prawdopodobnie nie miał rozeznania, wiele wyjaśnia zaliczenie jej do sztuk „nastroju”. W dziedzinie malarstwa najwięcej kobiet tworzyło w Niderlandach i we Włoszech w XVI–XVII stuleciu. Wśród artystek niemieckich wymienia się jedynie kilka nazwisk, jak choćby Marię Sibilię Merian<sup>22</sup>. Być może nie chodzi tu jednak o artystki, a o znacznie bardziej popularną i aprobowaną działalność dekoratorską kobiet, które najczęściej zajmowały się organizowaniem i wzbogacaniem domowych kolekcji. Widoczny jest tu niewątpliwie także wpływ żony Wilhelma Karoliny, podziwianej przez Goethego i Schillera znawczyni sztuki przedstawieniowej. Z działalnością poetycką kobiet spotykał się on z kolei bezpośrednio w redakcji „Hor” czy choćby na dworze weimarskim. Z pewnością znane mu były postaci Christiany von Ziegler, pierwszej kobiety wyróżnionej laurem poetyckim Uniwersytetu w Wittemberdze w 1734 r., czy Anny Luizy Karsch, która zasłynęła w Berlinie wierszami na cześć Fryderyka II. Warto pamiętać, że zgodnie z ówczesnymi wyobrazeniami kobiecości, także w prasie zachęcano panie, by pisały i czytały wiersze. Humboldt z uwagą obserwuje również rewolucję w tworzeniu powieści. Choć kobiety nadal są raczej konsumentkami sztuki, w drugiej połowie XVIII wieku powstaje „powieść kobieca”, którą w latach 1771–1810 tworzy ponad sto autorek. Wilhelm pisze recenzje niektórych z tych dzieł, a kilka pisarek – Charlottę von Stein i Karolinę von Wollzogen – zna osobiście.

Pozostał jeszcze obszar wyznaczany przez zdolności odczuwania i wolę, a więc – można powiedzieć – warunkowany przez płęć wymiar moralny. Tak jak mężczyznę znamionuje aktywny duch, tak kobietę – przekonania natury moralnej (*Gesinnung*). To one, jako ostateczna i pierwotna forma kształtująca aktywność ducha, stanowią dla niego niejako przebranie. Odpowiada on bowiem za nastawienie na rzeczywistość i niechęć do abstrakcji. Co więcej, konstytuuje przynależną kobiecie, szczególną formę czasowości istnienia. Jest to perspektywa zawężona do terażniejszości, jako konsekwencja nie tylko moralnego charakteru, ale i fizycznej organizacji. Humboldtowi chodzi tu o przynależne kobiecie dawanie i utrzymywanie życia. Bycie matką to szczególny, dostępny jednej tylko z płci, ontologiczny wymiar istnienia, który jeszcze silniej łączy jej charakter z indywidualnością. Macierzyństwo,

<sup>22</sup> M. Bogucka, *Gorsza płęć*, Trio, Warszawa 2005, s. 228.

jako czynnik istotnie wpływający na postrzeganie rzeczywistości, jest aktywną częścią żeńskości. Nim jeszcze pojawi się dziecko, w postaci miłości promieniuje na całość kobiecego bytu<sup>23</sup>. Wiąże się też bezpośrednio z samo-poświęceniem i umiejętnością zatracania własnej istoty do tego stopnia, że obca istota staje się czymś własnym.

Z moralnych przekonań wypływa także charakteryzujące kobietę poczucie wstydu, ten zaś jest podstawą jej cnotliwości. Humboldt podkreśla zatem aktywność i porywczosć natury kobiecej, przy czym ów podstawowy rys jej charakteru jest już w przypadku kobiety kulturalnej niemal niedostrzegalny, gdyż umysł i estetyka ograniczyły pierwotną pobudliwość. Nie oznacza to jednak, że zostaje on zatracony, zyskuje jedynie nową jakość:

Die Harmonie, welche die Frauen in der ganzen Summe ihrer Empfindung fordern, die Totalität, auf die sie bei jedem Gegenstande dringen, dem sie sich mit einer gewissen Wärme widmen sollen, und die Tiefe und Innigkeit ihres Gefühls müssen zusammengenommen in hohem Grade dasjenige hervorbringen, was man stäte und dauernde Gesinnungen nennt [...] <sup>24</sup>.

### 1.1. Kanta niejednoznaczny obraz kobiecości

Kant bez wątplenia pozostawał dla Humboldta najważniejszym dyskutantem tam, gdzie filozoficzna debata dotyczyła estetyki. Z powodzeniem dialog ten można kontynuować również na gruncie antropologii, której w przypadku myśli tego drugiego nie da się całkowicie oddzielić od zagadnień estetycznych. Natomiast antropologia Kanta stanowi rozległe pole jego głębokich i interesujących dociekań, które niejako uzupełniają wcześniejsze krytyki. Na marginesie można zaznaczyć, że dla uprawianej wówczas na uniwersytecie metafizyki oznaczała ona niedopuszczalny antropologiczny zwrot. W ramach szerszego porównania *Planu antropologii porównawczej* z antropologicznym dziełem Kanta *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* warto odnotować, że również on poświęcił nieco miejsca kobiecie i charakterowi płci żeńskiej. Pożytek z tego jest podwójny: już na tak wąsko zakrojonym obszarze tematycznym między tymi myślicielami zaznaczają się zasadnicze różnice zdań, a tak zaplanowana paralela będzie miała za zadanie jeśli nie

<sup>23</sup> „[...] öffnet den Frauen einen ganz anderen Sinn der Aneignung, und lehrt sie einen ganz anderen Weg kennen, äussere Objekte mit sich zu verknüpfen, in sich aufzubewahren, und wieder von sich zu scheiden”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 373. Co ciekawe, z miłością wiążą się najbardziej ludzkie i duchowe uczucia, także w przypadku pozbawionego uczucia macierzyństwa mężczyzny.

<sup>24</sup> „Harmonia, którą kobieta w całej sumie ich odczuć wspomaga, totalność, o którą zabiega ona przy każdym przedmiocie, któremu z pewną dozą ciepła powinna się poświęcić, i głębia oraz serdeczność, z jaką powinna się mu poświęcić, muszą razem wzięte, na wyższym poziomie wytworzyć to, co nazywa się stałymi i trwałymi przekonaniami.” Ibidem, s. 375.

rozbitcie, to przynajmniej poważne osłabienie wciąż pojawiającego się, nie tylko w środowisku filozoficznym, mitycznego obrazu Kanta jako myśliciela odznaczającego się chorobliwą wręcz skłonnością do porządkowania systemu swoich przekonań i towarzyszącą jej całkowitą ślepotą na te obszary życia, w których pedantyzm jego intelektualizmu nie mógł znaleźć zastosowania. Fałszywość tego ciężącego nad dorobkiem królewieckiego filozofa przesądu zdiagnozował już w latach 40. XX wieku Ernst Cassirer, kiedy z całą zasadnością stwierdził, że Kant był w równym stopniu „stylistą i psychologicznym portrecistą i pod tym względem ustanawia nowy wzór w niemieckiej literaturze filozoficznej XVIII wieku. Jego *Uwagi o uczuciu piękna i wzniosłości* świadczą o bystrości obserwacji oraz lekkości i żywości przedstawienia [...]”<sup>25</sup>. Taki wizerunek Kanta oddają także słowa zafascynowanego nim początkowo J. G. Herdera:

Przypadło mi w udziale szczęście znać filozofa, który był moim nauczycielem. Posiadał w kwiecie wieku radosną żywość młodzieńca, którą zachował, jak sądzę, do sędziwego wieku. Jego jasne czoło, stworzone do myślenia, było siedzibą niezakłóconej wesołości i radości, z ust jego płynęła mowa skrząca się od niewyczerpanego bogactwa myśli. Humor i dowcip miał zawsze w pogotowiu [...]”<sup>26</sup>.

Inaczej niż czyni to Cassirer, sądzę, że do przykładów tekstów potwierdzających tak odmienny od utrwalonego wizerunek Kanta z pewnością należy również jego *Antropologia*, której analizy postaram się skrótowo przedstawić<sup>27</sup>.

Ta ostatnia praca Kanta spośród tych, które zostały wydane za jego życia – zaledwie trzy lata po publikacji Humboldta – stanowiła zbiór zapisków z cieszących się wielkim powodzeniem wykładów, które wygłaszał na Uniwersytecie w Królewcu od roku akademickiego 1776/1777 do zimowego semestru 1791/1792. Szczególnym adresatem tej publikacji był jednak filozofujący lekarz, niejaki Ernst Platner<sup>28</sup>. Druga część tej pracy, zatytułowana *Charakterystyka antropologiczna*, zawiera przemyślenia dotyczące m.in. charakteru płci. Zanim przejdę do ukazania największych różnic między tą antropologiczną wykładnią a wizją Humboldta, przedstawię krótko stanowisko Kanta. Będę przy tym korzystał z ciekawych i znacznie rozleglejszych

<sup>25</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008, s. 16.

<sup>26</sup> E. Adler, *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*, PWN, Warszawa 1965, s. 54.

<sup>27</sup> Jakże „niekantowsko” brzmi sentencja: „Człowiek jest zwierzęciem, które się śmieje”, pochodząca z Kanta *Reflexionen zur Logik*. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 162.

<sup>28</sup> Ch. Dongowski, *Die zwei Körper des Menschen. Wilhelm von Humboldts Versuch den Sinn der Fortpflanzung zu denken*, w: M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Königshausen & Neumann, Stuttgart 2001, s. 159.

niż moje badań, jakie w latach 60. XX wieku podjął Michel Foucault. Mam tu na myśli powstałą przy okazji tłumaczenia *Antropologii* na język francuski pracę pt. *L'Anthropologie de Kant*, stanowiącą wprowadzenie do jego przekładu<sup>29</sup>.

Już od pierwszej strony widać całkowicie odmienny styl wypowiedzi, a co ważniejsze – inny sposób rozumienia płci. Jego uniwersalizacja do postaci metafizycznej zasady, która jako dublet leży u ontologicznych podstaw świata, jest tu w zasadzie nieobecna. Kant wydaje się w ogóle unikać pytania, w jaki sposób uwarunkowania biologiczne oddziałują na ducha. Płeć jest zatem pojęciem biologicznym, zaś zjednoczenie płci ma wymiar tylko cielesny, bowiem:

Natura [...] w swe gospodarstwo włożyła tak bogaty skarb organizacji dla osiągnięcia własnego celu, który nie jest niczym mniejszym niż zachowaniem gatunku [...]<sup>30</sup>.

Tak jak w przypadku Humboldta rozważanie pojęcia płci jest istotnym elementem badania podmiotowości indywiduum, tak w przypadku przemyśleń Kanta tworzy się zbiór uwag o społecznej obyczajowości. Rozumienie człowieka jako istoty towarzyskiej przenosi pytanie o jego podmiotowość w sferę społeczną. Stąd biologiczne, seksualne zjednoczenie ma kontynuację jedynie w postaci wspólnoty rodzinnej i instytucji małżeństwa. Nie wyprowadza się charakterystyki podmiotu z jej wnętrza, lecz znajduje jej podstawy raczej w normach życia społecznego, nie rozgrywa się ona bowiem w parze, a tylko w jej społecznie sankcjonowanych formach. Humboldt traktuje obie płcie jako równoważne, przynajmniej w tym sensie, że ich ontologiczny potencjał jako form zasady życia jest równy, natomiast wszelkie różnice wynikają z odmiennego rozłożenia sił. Przedstawia on tym samym apoteozę odmienności. Widziany przez pryzmat życia zbiorowego układ ten ulega jednak zmianie i u Kanta relacja płci wygląda inaczej:

Jedna połowa musi być drugiej jakoś podporządkowana i wzajemnie, druga musi mieć w czymś nad tą pierwszą przewagę, by móc nią rządzić i kierować<sup>31</sup>.

Tym bardziej celna wydaje się uwaga Foucaulta, że zarówno płciowość, jak i seksualność stają się przede wszystkim sferą szczególnej władzy<sup>32</sup>. Co więcej, Kant żywi przekonanie, że równość obu płci wykluczałaby jakąkolwiek harmonię.

<sup>29</sup> Informacje te przytaczam za: U. Frietsch, *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht vom M. Foucault zu Evelyn Fox Keller*, Campus Verlag, Frankfurt nad Menem 2002, s. 28.

<sup>30</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, IFIS PAN, Warszawa 2005, s. 278.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>32</sup> U. Frietsch, *Die Abwesenheit des Weiblichen...*, s. 28.

Ciekawość antropologów wzbudza szczególnie kobieta, dlatego że procesy cywilizacyjne odwracają w jej przypadku stan naturalny. Kant nazywa jej wrodzone właściwości po prostu słabościami. Dalsze jego enuncjacje coraz lepiej współbrzmiają z faktem, że w czasie, gdy jego praca powstawała, kobiety nie posiadały prawie żadnych praw czy wolności obywatelskich. Mężczyzna dominuje już w stanie niecywilizowanym:

W surowym stanie natury [...] kobieta jest [...] zwierzęciem domowym. Mężczyzna idzie z bronią w rękę, kobieta podąża za nim, obciążona sprzętami domowymi<sup>33</sup>.

Choć przechodzi ona swoistą społeczną ewolucję, kolejne stadia ucywilizowania, jej sytuacja jako podmiotu prawnego w zasadzie nie ulega zmianie. Wynika to być może z tego – co jest tu jedynie supozycją – że w mniemaniu Kanta jedynie mężczyzna posiada rozum. Dlatego jeśli chodzi o wykształcone kobiety, to „używają one swoich książek tyle, co zegarka: noszą go, aby widziano, że mają zegarek, choć ten zazwyczaj nie chodzi lub nie jest nastawiony”<sup>34</sup>.

Najwyższym stopniem ucywilizowania kobiety okazuje się społeczeństwo mieszczańskie oraz monogamiczny związek małżeński, który jest jedynym miejscem przeznaczonym dla jej seksualności (inaczej niż w przypadku mężczyzny), niejako przymusową siedzibą afektów, w której nie ma jednak miejsca na jej podmiotowe prawa. Próba ich uzyskania poprzez zerwanie więzów łączących ją z cywilizującym ją mężczyzną ma jednak bardzo przykre następstwa – mężczyzna ją cielesnie karze<sup>35</sup>.

Kant określa charakterystykę płci żeńskiej, dostrzegając w niej zasadniczo dwa wrodzone cele: zachowanie gatunku i uczynienie społeczeństwa nieco subtelniejszym. Za sprawą charakterystycznych dla niej cech, takich jak wstydlivość, elokwencja czy bogactwo mimiki, dąży ona bowiem do obłąskawienia mężczyzny, czyli – jak powiada Kant – jego spętania. Gdyby znajdujące się w całym tekście wypowiedzi na temat kobiety ująć syntetycznie, okazałyby się, że trudno znaleźć tam choć jedną opinię pozytywną. Kobieta jawi się bowiem jako istota szczególnie gadatliwa, ze skłonnością do bezuстанnej dominacji, przede wszystkim w sferze zabaw publicznych. Poza tym cechuje ją strach przed uszkodzeniami ciała, kokieteria i galanteria: „Afektacja polegająca na udawaniu zakochania we wszystkich kobietach [...]”<sup>36</sup>.

Omawiane tu fragmenty tekstów wskazują więc na to, że zarówno Kant, jak i Humboldt uczestniczyli w pewnym szczególnym procesie, który rozpo-

<sup>33</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 268.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 272.

czął się w XVIII wieku, a charakteryzował tym, że seksualność wywoływała wtedy bezustanną powszechną dyskursywną nadpobudliwość<sup>37</sup>. Obiektem *par excellence* estetycznym, a tym samym erotycznym, stała się w jego ramach kobieta, której cielesno-duchowa istota uległa pewnej modyfikacji:

Historyzacja ciała kobiety: potrójny proces, w którym ciało kobiety analizowano – kwalifikowano i dyskwalifikowano – jako ciało na wskroś przesycone seksualnością; w którym wciągnięto je w obszar praktyk lekarskich [...], wskazano na jego organiczną więź z organizmem społecznym, przestrzenią rodzinną [...] i życiem dzieci<sup>38</sup>.

Każda z wymienionych składowych tego procesu daje się rozpoznać, co prawda w różnej formie, w dziełach obu myślicieli. Jednakże to, czego w przemyśleniach Kanta zdecydowanie brakuje, to platoński Eros, w nieco zmodyfikowanej i unowocześnionej postaci, leżący u podstaw antropologicznego myślenia Humboldta:

Eros ist der Ursprung der wirklichen Bewegung sowie Prinzip des endlichen Denkens. [...] Freilich ist dieser Eros modern und kritisch gestimmt, insofern er sich nämlich nicht als Liebe zum Gleichen versteht, die sich nach der Ruhe im ewigem Besitz des Ewigen sehnt, sondern als Liebe zum Anderen, die ihre Erfüllung in der Fülle endlicher individueller Gestalten findet. Diese Erotik kann als der springende Punkt des Humboldtschen Werkes angesehen werden, [...] sie weist und erhellt seinen Weg von der natürlichen und poetischen Geschichte über die Ästhetik zur Sprachphilosophie<sup>39</sup>.

Trudno o bardziej dobitne podkreślenie roli owego „demonia”, będącego jednocześnie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu filozofem. Eros w myśleniu Humboldta ma co najmniej trzy znaczenia: podstawowej zasady świata jako płodności i życia twórczego, popędu do poznania filozoficznego oraz siły umożliwiającej oderwanie się od świata zmysłów ku światu idei<sup>40</sup>. Ujęcie pojęć płci, nasuwające problem *coincidentia oppositorum*, niezawodnie prowadzi do znanej przypowieści, opowiedzianej przez Arystofanesa w *Platoń-*

<sup>37</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 36.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>39</sup> „Eros stanowi początek rzeczywistego ruchu, jak i zasadę skończonego myślenia. Jest on zapewne nowoczesnie i krytycznie zestrojony w tej mierze, w jakiej rozumie się przez niego nie tyle miłość do tego, co podobne, która tęskni za spokojem w wieczystej siedzibie wieczności, lecz jako miłość do tego, co inne, znajdująca swoje spełnienie w wielości skończonych indywidualnych postaci. Taka erotyka może być postrzegana jako motor napędowy dla powstania dzieł Humboldta. Wskazuje i oświetla ona jego drogę myślenia od historii naturalnej i historii poezji, poprzez estetykę, aż po filozofię języka”. T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 119.

<sup>40</sup> A. Regenbogen, U. Meyer (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 200.

skiej *Uczcie*. Ten mit o ludziach-kulach zawiera podstawową antropologiczną prawdę, wychodząc od fizjologii, kontrastując z intelektualistyczną mową Sokratesa<sup>41</sup>. Tu zogniskowane jest pierwsze z wymienionych znaczeń Erosa: bezosobowe płciowe pożądanie, które podkreśla w swoich interpretacjach Joseph Campbell<sup>42</sup>. W ten sposób Humboldt wyraża wagę cielesności w swojej wizji człowieka i krytykę nadmiernego panowania intelektualizmu, czyli pewnego racjonalizmu, w dotychczasowych systemach filozoficznych. Silny wpływ filozofii Leibniza nadaje jego myśleniu o jednostce mocny akcent indywidualistyczny, co pozwala przemienić bezosobowy impuls – seksualność – w osobową miłość erotyczną. Ta z kolei symbolizuje odwagę opierania się na własnym doświadczeniu i jego afirmację. Jak lepiej niż poprzez erotykę można wyrazić myśl o traktowaniu przeżyć osobistych jako źródła mądrości? Tym samym Eros staje się popędem kształtującym i jako taki zostaje przemieniony w pęd do życia kulturalnego, które prowadzić ma, na drodze zmagania się podmiotu z samym sobą, do realizacji indywidualnego ideału, osobowego spełnienia się człowieka.

W świetle tych przemyśleń oczywiste jest, że w przypadku myśli Humboldta owa „histeryzacja” bierze się nie tyle z ciekawości czy mody, ile z fascynacji zagadnieniem tworzenia nowego życia bądź kreacji w ogóle. Trzeba bowiem pamiętać, że znał on doskonale przywoływaną już pracę Blumenbacha, w której czytał o przypadkach „macicy dwurożnej” czy też koncepcjach preformowanych zarodków znajdujących się w kobiecych jajnikach na długo przed zapłodnieniem. Dlatego można podejrzewać, że termin Foucaulta zyskuje tu dodatkowe znaczenie, związane z zainteresowaniem Humboldta także kobiecą macicą. A fascynacja tym organem, jako miejscem, w którym powstaje człowiek<sup>43</sup>, stała się odrębną gałęzią spekulacji filozoficznych już w starożytności.

Ciekawym zadaniem wydaje się również analiza kilkuset sonetów Humboldta, a także jego listów, w których najczęściej chyba podejmowanym tematem jest właśnie Eros, jako przyczynek do pogłębionego rozumienia jego erotyki w filozofii antropologicznej. Eros, który również dla Humboldta stał się w XVIII wieku instrumentem poznania, w sferze prywatnej stanowił narzędzie samopoznania, a zarazem samokrytyki. Ten element jego myślenia jest rzadko eksponowany, ponieważ nie pasuje do posagowego obrazu filozofa, a tym samym burzy jego jednolitość i spójność. Wydaje się, że *Listy do przyjaciółki* czy choćby wiersze, takie jak *Weibertreue*, wykraczają poza roz-

<sup>41</sup> F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła...*, s. 32.

<sup>42</sup> J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Znak, Kraków 2007, ss. 211–233.

<sup>43</sup> F. González-Crussi, *Tajemnice ciała. Dziurawe żołądki, bolące serca i płuca Chopina*, Znak, Kraków 2010, ss. 153–187.

powszechnione w XVIII wieku rozumienie Erosa jako pewnej towarzyskiej gry. Podobnie jak fakt, że w swoich notatkach, a także niektórych listach, Humboldt skrętnie zamieszczał drobiazgowo informacje o wizytach w burdelu, u jednej z najbogatszych kobiet w ówczesnym Berlinie, Madame Schuwitz<sup>44</sup>. Jego stanowisko wobec kobiet wydaje się być zatem dalekie od jednoznaczności, bowiem – co potwierdzają jego entuzjastyczne oceny niektórych fragmentów choćby *Hermana i Doroty* – zdradzał on skłonność do uznawania ich za poddanych mężczyznom, a nawet do czerpania przyjemności z kobiecego poniżenia: „Außerdem hat er einige irritierende Texte produziert, über die sich seine Bewunderer wundern [...]. Sie handeln von Unterwerfung, Schändung und Lust an weiblicher Pein”<sup>45</sup>. Interesującym przykładem tego jest składający się z dziesięciu pieśni epos *Die Griechensklavin*:

Lang lässt er so die Arme achtlos liegen /dann plötzlich schallts: her! Elendes  
Gezücht! /Und schreckenbleich muss sie zum Lager fliegen /Zu leisten, Ohne  
Murren, ihre Pflicht. /Die Glieder furchtsam sich dem Dienste schmiegen, /der  
Arme Paar den Wütrich treu umflucht. /So muss, besiegt von seinem Herrscher-  
willen, /der Sinne Glut sie lassen an sich stillen<sup>46</sup>.

Będąc świadomym swoich upodobań, Humboldt analizował je i oceniał krytycznie, a w jego spuściźnie natrafić można i na takie wypowiedzi, jak ta zawarta w liście do narzeczonej: „Mir hat immer das Amazonenreich gefallen, wo die Weiber herrschten und die Männer die Sklavendienste verrichteten. Denn wahr ist es doch, daß wir Sklavenarbeit tun und damit brüsten”<sup>47</sup>. Zwracam na to uwagę przede wszystkim dlatego, że wnosi to nową treść w założenia Humboldta o seksualnym podłożu ludzkiego ducha, a tym samym rzuca nowe światło na jego rozważania o płci męskiej i żeńskiej. Istnieją i tak daleko idące interpretacje, które w takim połączeniu XVIII-wiecznego humanizmu z sadyzmem dopatrują się w Humboldcie poprzednika markiza de Sade czy literackich prób Henrika Ibsena.

<sup>44</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandschaft und ebenbürtig, Caroline und Wilhelm von Humboldt*, Eichborn, Frankfurt nad Menem 2009, s. 34.

<sup>45</sup> „Poza tym wyprodukował on pewne irytujące teksty, nad którymi biedzą się ci, którzy go podziwiają. [...] Traktują one o poddaństwie, pohańbieniu i rozkoszy, czerpanej z kobiecych cierpień”. Ibidem, s. 297.

<sup>46</sup> „Długo pozwalała spoczywać biedaczce niepostrzeżenie /wtém nagle rozbrzmiało: ty! nędzne plemię! /i blada z przerażenia przybiec musiała do jego legowiska /by bez sarkania spełnić swój obowiązek /jej członki bojaźliwie gną się w posłudze /biedna ich para wiernie oplata okrutnika /tak to pokonana wołą jej pana /sobą pozwala żar zmysłów ugasić”. Ibidem, s. 297.

<sup>47</sup> „Zawsze podobało mi się królestwo Amazonek, gdzie rządzą kobiety, mężczyźni zaś wypełniają niewolniczą służbę. Prawdą jest bowiem, że wykonujemy pracę niewolników i tym się chęłpimy”. Ibidem, ss. 111–112.

Rozważając uwagi Kanta o kobiecej naturze, dotykamy tematu szczególnie dla historyków filozofii intrygującego. Seksualność w osobistym życiu filozofa wydaje się być bowiem uznawana dotąd za niebyłą, co doskonale wpisuje się w jego „czarną legendę”. Tymczasem wiemy tylko, że Kant pozostał kawalerem, nie wiemy jednak, czy zachował cnotę. Jeden z jego biografów, Karl Vorländer, wskazuje na istotne przemilczanie faktu, że kobiety inspirowały jego twórczość<sup>48</sup>. Zastanawia się nawet, skąd brało się to zainteresowanie, widoczne zwłaszcza we wczesnych pismach antropologicznych. Ze względu na temperament, skłonności oraz zły stan finansów Kanta wyklucza afery miłosne w jego czasach studenckich. Wiemy jednak, że filozof przez pewien czas utrzymywał się, będąc domowym nauczycielem m.in. hrabiny Keyserling zu Rautenburg, i choć nie posiadamy żadnych szczegółowych informacji, wiadomo z pewnością o portrecie filozofa wykonanego ręką owej damy. Vorländer jest zdania, że najlepszy obraz zapatrywań Kanta w kwestii kobiet stanowi trzeci rozdział tekstu z lat 60. pt. *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*<sup>49</sup>, o znamienym tytule: *O różnicy między wzniosłością i pięknem we wzajemnych stosunkach obu płci*. Zawarte w nim przemyślenia, szczególnie prześmiewcze uwagi o kobiecej uczoności, która szkodzi urodzie, wydają się potwierdzać wydzwięk późniejszych o kilkanaście lat uwag z przytoczonej już charakterystyki płci.

Vorländer pisze jednak o innych jeszcze kobietach w życiu Kanta: przedstawia jego liczący pięć stron list z 10 sierpnia 1763 r. napisany do 23-letniej panny Charlotty von Knoblauch, w którym mówi o „zaszczycie i przyjemności” oraz „spełnianiu życzeń damy”<sup>50</sup>; przywołuje także postać Luisy Rebeki Fritz, która z dumą opowiadała, że Kant ją kocha<sup>51</sup>, dodając, że jego przyjaciele wspominali, jakoby istotnie chciał ją pojąć za żonę. Podając te informacje, Vorländer wskazuje na „życzliwsze” fragmenty w antropologii filozofa poświęcone kobiecej kokieterii, na co wpływ miała mieć właśnie znajomość z ową damą, której cnota ucierpiała w czasie wojny z Rosją. Wreszcie przedstawia znajomość Kanta z ówczesną królową bali i królewieckich zabaw, żoną tajnego radcy i przyjaciela filozofa, Conrada Jacobiego – Marią Charlottą. Ze szczególną atencją traktując słynny list owej kobiety, w którym wzmiankuje ona o swym rozczarowaniu nieobecnością Kanta w umówionym miejscu w ogrodzie (gdzie czekała z przyjaciółką), przesyła mu całusa

<sup>48</sup> K. Vorländer, *Immanuel Kant: der Man und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977, s. 124.

<sup>49</sup> I. Kant, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, Rolewski, Toruń 1999, ss. 5–55.

<sup>50</sup> Zdaje się, że właśnie o niej wspomina Kant, pisząc o damie, która była chlubą swej płci. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, ss. 209–210.

<sup>51</sup> K. Vorländer, *Immanuel Kant...*, s. 131.

i prosząc o wybaczenie, pisze, że kiedy znowu się spotkają, nie omieszka „nakręcić zegarka”<sup>52</sup>.

Niech ten tajemniczo brzmiący fragment stanie się pretekstem do ponownego przyjrzenia się zawartej w antropologii Kanta charakterystyce kobiety, wydaje się bowiem, że nic tu nie jest rozstrzygnięte. Choćby dlatego, że Vorländer łączy go z przytaczanym już przeze mnie fragmentem: „używają one swoich książek tyle, co zegarka: noszą go, aby widziano, że mają zegarek, choć ten zazwyczaj nie chodzi lub nie jest nastawiony”. W świetle tej propozycji sformułowanie to miałoby być żartem, na który odpowiada autorka wspomnianego listu, przywołując właśnie ową metaforę. Tyle tylko, że epistoła zawierająca jej słowa datowana jest na rok 1762, a pierwsze wzmianki o wykładach, które zostały później wydane jako *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, pochodzą dopiero z semestru zimowego roku 1772/1773. A zatem propozycja Vorländera niczego nie wyjaśnia. Dlatego przywołam jeszcze dwie interpretacje Kantowskich dociekań o kobietach i ich roli w całej filozofii Kanta: jedną z nich są przemyślenia Jacques’a Derridy zawarte w pracy pt. *Glas*<sup>53</sup>, drugą zaś stanowi odczytanie tej filozofii przez Jeana-Baptiste’a Botula.

Derrida proponuje inną wykładnię przywoływanego obrazu kobiety z książką. Widoczny jest tu swoisty dla wysoko rozwiniętej kultury – w rodzaju niemieckiej czy francuskiej kultury końca XVIII wieku – rodzaj transwestytyzmu kobiety, która w ten sposób symbolicznie naśladuje mężczyznę, chce nim być. Mówiąc precyzyjniej, przyodziewa się w atrybuty męskości, by tym skuteczniej oczarować mężczyzn.

Myśli Derridy zawarte w tej pracy dotyczą przede wszystkim filozofii społecznej Hegla. Jako przewodnika po tym obszarze wybiera on pojęcie rodziny i właśnie na nim buduje płaszczyznę porównawczą dla analiz różnicy płci w antropologii Kanta. Przede wszystkim podkreśla on szczególnie horyzont tych przemyśleń, czyli małżeństwo, rozpatrywane w kategoriach walki i dominacji. Nazywa tę antropologię swoistą teorią kultury, która przybiera kształt projektu teorii kobiecości. Czy podobna hipoteza da się utrzymać? Derrida dostrzega swoistą fascynację kobiecością, którą przede wszystkim wyraża przekonanie Kanta o tym, że właściwym przedmiotem analiz powinna być kobieta, a to ze względu na proces ucywilizowania, w ramach którego ona, oddalając się od stanu naturalnego, zmienia się znacznie radykalniej niż mężczyzna:

<sup>52</sup> W oryginale fragment ten brzmi następująco: „dan wird auch meine Uhr aufgezogen werden”. Ibidem, s. 133.

<sup>53</sup> P. Knauf (red.), *A Derrida reader: Between the blinds*, Columbia University Press, Nowy Jork – Oxford 1991.

Postęp kultury sprawił, że każda połowa ma innego rodzaju przewagę. [...] Tymczasem w stanie jeszcze niecywilizowanym przewaga leży wyłącznie po stronie mężczyzny. Dlatego w antropologii kobiece własności w większym stopniu niż płci męskiej stanowią studium dla filozofa<sup>54</sup>.

Wydaje się, że charakter płci żeńskiej jest naturalnym darem, jednocześnie nim nie będąc. Kobiętę definiują pewne cechy charakterystyczne, które jednak rozwijają się dopiero w kulturze. Ale ta nie ogranicza się po prostu do ich rozwinięcia, kultura bowiem zaszczenia:

W surowym stanie natury tyleż można je poznać, co własności dzikich jabłek i gruszek, których różnorodność odkrywa się jedynie dzięki zaszczeniu i wszczepianiu. Albowiem kultura nie wytwarza tych właściwości kobiecych, lecz powoduje, że się rozwijają i w korzystnych okolicznościach dają o sobie znać<sup>55</sup>.

Być może na tym właśnie polega perwersja tego procesu – ucywilizowana kobieta przeniesiona do kultury patriarchalnej chce zostać mężczyzną, zaś jej kobiecość nadal pozostaje tajemnicą: „Mężczyznę łatwo zbadać, kobieta nie zdradza swojej tajemnicy, choć należącej do innych słabo strzeże [...]”<sup>56</sup>. Naśladowanie tego, co męskie, objawia się szczególnie w sferze Logosu. Kobieta jest przede wszystkim gadatliwa, co niektórzy mylnie uznają za słabość. Tymczasem „słabością” Kant nazywa „niezdolność do wystarczającego oparcia się nacierającym nań [podmiot] wrażeniom zmysłowym”<sup>57</sup>. Gadatliwość zaś staje się skuteczną bronią, która przybiera postać pełnego afektu krasomówstwa, wobec którego mężczyzna pozostaje bezsilny. Jednak w innym fragmencie Kant pisze wręcz o „zbytnej dojrzałości” językowej, która byłaby wystarczająca, by to kobieta występowała przed sądem w imieniu swoim i męża<sup>58</sup>. (Czy natrafiamy tu na objawy niebędącej wynikiem naśladowania kobiecej rozumności?) Staje się ona też powodem zapadania kobiet na przypadłość zwaną „zmyśleniem niedorzeczności”, która przemienia je w pacjentki domów wariatów.

Tak przedstawiający się w antropologii Kanta proces cywilizowania się kobiety Derrida ocenia zdecydowanie krytycznie: „So the Kantian man never deals with anyone, but the whore”<sup>59</sup>. W stanie naturalnym jest tak dlatego, że mężczyzna „kocha” wtedy wszystkie kobiety, natomiast w społeczeństwie, w którym ucywilizowanie osiągnęło formy towarzyskiej dekadencji, kobieta „kocha” wszystkich mężczyzn, zabezpieczając tym samym własny mate-

<sup>54</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, ss. 267–268.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>59</sup> P. Knauf (red.), *A Derrida reader...*, s. 336.

rialny byt po śmierci męża. Sytuacja nie zmienia się dla niej znacząco także w małżeństwie. Kant sądzi, że właśnie „za sprawą małżeństwa staje się [ona] wolna, mężczyzna w ten sposób swoją wolność traci”<sup>60</sup>. Maciej Uliński wolność tę rozumie jako „wolność od instrumentalnego traktowania, zwłaszcza w pożyciu seksualnym”<sup>61</sup>, jakby nie zauważając, że uprzedmiotowienie kobiety nabiera teraz jedynie nowego, ekskluzywnego charakteru.

Niezrozumiałe słowa o „nakręcaniu zegarka” zupełnie inaczej odczytuje Jean-Baptiste Botul. Swe stanowisko w kwestii życia seksualnego Kanta przedstawił w cyklu wykładów, wygłoszonych w 1946 r. w Paragwaju, w mieście Nueva Königsberg – założonej przez niemieckich emigrantów z Prus Wschodnich kolonii wielbicieli filozofa z Królewca, którzy próbowali realizować jego filozofię w swoim życiu:

Niemcy ci ubierali się jak Kant, jedli i spali jak Kant, i co dzień po południu odbywali tę samą legendarną przechadzkę w scenerii wiernie odtwarzającej ulice Królewca<sup>62</sup>.

W tak niecodziennych okolicznościach Botul dostrzega w epistole Marii Charlotty zdecydowaną aluzję seksualną, a nawet erotyczną zachętę<sup>63</sup>. Dodaje przy tym, że wspomniana dama informuje w tym samym liście, że wydziergała dla Kanta rapcie do szpady!

Możliwość takiej interpretacji dopuszcza powoływanie się na znajomość przez Kanta czytanej wówczas w całej Europie, a wydanej w 1760 r. powieści Laurence’a Sterne’a *The Life and Opinion of Tristram Shandy*<sup>64</sup>, którą zresztą filozof w swym dziele o antropologii cytuje<sup>65</sup>. W książce tej pojawia się postać ojca głównego bohatera, człowieka niezwykle systematycznego, który w każdą pierwszą niedzielę miesiąca własnoręcznie nakręcał sporych rozmiarów domowy zegar i przy tej okazji „załatwiał” też wszelkie inne drobne rodzinne obowiązki, w tym te związane z małżeńską alkwą.

Botul proponuje jednakże własną hipotezę opartą na ówczesnej modzie. Przedmiotem namysłu stają się, podtrzymywane tradycyjnie podwiązką nad kolanem, męskie pończochy, które zwykł nosić również Kant. Bacząc być może przesadnie na własne zdrowie (tamowanie krwi), wymyślił on inny system:

<sup>60</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 276.

<sup>61</sup> M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Ureus, Kraków 2001, s. 150.

<sup>62</sup> J.-B. Botul, *Życie seksualne Immanuela Kanta*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>64</sup> L. Sterne, *Życie i myśli JW Pana Tristrama Shandy*, Czytelnik, Warszawa 2001.

<sup>65</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 122. W polskim przekładzie brak jednak przypisu przy tym cytacie.

Sznurek przytrzymujący pończochę był umocowany w przyklejonej do uda i zapatrzonej w sprężynę kopercie zegarka. W ten sposób filozof mógł precyzyjnie regulować napięcie sznurka bez przeszkody dla naczyń krwionośnych<sup>66</sup>.

Zatem zdaniem Botula Maria Charlotta pisała w liście właśnie o tym „zegarku”. Jest to jednak tylko element wykładni myśli Kantowskiej, dla której Botul obmyślił zupełnie nowy klucz:

Seks Kanta, nie będąc bynajmniej tematem anegdotycznym czy nieprzyzwoitym, jest królewską drogą, prowadzącą nas do zrozumienia kandyzmu<sup>67</sup>.

W jej ramach nie tyle zamierza on obalać przesady, ile znaleźć wyjaśnienie dla osobliwego trybu życia i filozofowania Kanta. A streścić je można następująco: system Kantowski jest swoistym pancerzem, ochroną przed niepewnością i nietrwałością, którą z filozoficzną nadwrażliwością odczuwa ulegający Erosowi Kant. Botul uzmysławia, że systematyczność w życiu filozofa powodowana była zwyczajnym praktycznym wymiarem życia – Kant jako osobliwy „ostatni filozof starego ustroju” był opłacany przez swoich studentów, a nim został profesorem, jako początkujący zastępca bibliotekarza otrzymywał skąpe wynagrodzenie. Utrzymywał się zatem z własnej pracy intelektualnej i stąd owa szczególna troska o źródło materialnych środków do życia. Jednocześnie Kant nie był mizantropem ani mizoginem. Interesował się kobietami i życiem towarzyskim, którego ceremoniał opanovał z wielką wprawą. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć po zbiór dokumentów z epoki<sup>68</sup>, wśród których jest wiele listów pisanych przez osoby uczestniczące w ucztach, które Kant organizował. Ponadto Kantowska asceza filozoficzna zasługuje na uwagę, ponieważ „Kant wychwala przyjemności ciała, ale w praktyce wycofuje się, hamuje i powstrzymuje. Cóż za niezwykły człowiek!”<sup>69</sup>. Mają to potwierdzać choćby słowa samego filozofa, zawarte w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, z których wynika, że ludzkie narządy płciowe nie stanowią jakiejś monsturalnej bezużyteczności w człowieku, czy też odwołanie się do imperatywu kategorycznego, prowadzące do wniosku, że czystość cielesna nie powinna stać się powszechnym prawem, więc nie jest etycznie dobra, bo mogłaby niechybnie doprowadzić do zagłady ludzkości.

Kant walczy zatem ze światem skłonności, który go niezwykle nęci. Broniąc się przed nim, broni się przed „chorobą”, która w różnych postaciach go fascynuje. Świadectwem tego mają być takie pisma, jak *Esej o chorobach*

<sup>66</sup> J.-B. Botul, *Życie seksualne...*, s. 27.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>68</sup> O. Schöndorffer (red.), *Immanuel Kant. Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972.

<sup>69</sup> J.-B. Botul, *Życie seksualne...*, s. 28.

głowy czy *Marzenia jasnowidzącego*<sup>70</sup>, ale może i sama *Antropologia*. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* ten nawracający się racjonalista już na wstępie zauważa, że obserwowanie siebie jest niebezpieczne, zaś autorefleksja, która ma być „metodycznym zestawianiem spostrzeżeń poczynionych na nas samych, stanowiącym materiał na dziennik takiego obserwatora”<sup>71</sup>, łatwo prowadzi do urojeń i błędów, a nawet szaleństwa bądź choroby umysłu, czyli hipochondrii. Botul przywołuje wypowiedzi Kanta, które mają potwierdzać, że on sam taką przypadłość u siebie rozpoznawał<sup>72</sup>. Obraz świata, jaki wyłania się z kolejnych stron *Antropologii*, to ludzki umysł tonący w ciemności. Pole niejasnych, mimowolnych przedstawień okazuje się w człowieku najrozleglejsze. Abstrakcyjne pojęcia intelektu są „rażąco ubogie”<sup>73</sup> w porównaniu ze zmysłowością, której apologii Kant się podejmuje. Z jednej strony bezustannie, nawet człowiekowi zdrowemu na duszy, grozi omamienie zmysłów, jak ma to miejsce np. w miłości, z drugiej zaś – cała cnota ludzi ucywilizowanych, czyli tych, którzy najwięcej grają, okazuje się nie warta „więcej niż garść miedziaków”<sup>74</sup>. Kant odnajduje w człowieku pociąg do kłamstwa, naturalną tendencję do tego, by dawać się zwodzić naturze i z wielką wprawą omawia rodzaje oszołomienia wywołane różnymi używkami, stosowanymi po to, by zapomnieć o ciężarze życia. Przy czym ilość dróg prowadząca do obłądzenia – chimeryczność, mania, miłość, zmyślanie niedorzeczności, entuzjazm, obłąkanie, aberracja, marzenie senne – wydaje się niemal nieograniczona.

Ostatecznie wyrazem egzystencjalnego i permanentnego kryzysu Kanta wydaje się Botulowi sama jego estetyka, a przede wszystkim kategoria wzniosłości:

Kant długo rozprawiał na temat kryzysu egzystencjalnego, jaki niekiedy ogarnia człowieka. Doświadczenie na sobie tych uprzywilejowanych momentów Kant nazywa wzniosłością<sup>75</sup>.

Ta osobliwa perspektywa prowadzi do przekonania, że pojęcie to stanowi klucz do fascynacji filozofa tym w przyrodzie, co niejako unicestwia rozumny podmiot, poszukiwanej namiastki śmierci. Miałaby ona być także transpozycją Erosa, z którego magnetycznym oddziaływaniem Kant walczy, ulegając zarazem jego sile. Co skłania Botula do takiego przekonania?

---

<sup>70</sup> Ibidem, ss. 47–48.

<sup>71</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 17.

<sup>72</sup> J.-B. Botul, *Życie seksualne...*, ss. 44–45.

<sup>73</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 36.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>75</sup> J.-B. Botul, *Życie seksualne...*, s. 64.

Po pierwsze, przykłady zjawisk wzniosłych – strzeliste, groźnie wznoszące się skały, burzliwe chmury, grzmoty i pioruny, wulkany i orkany, szalejący bezkresny ocean, wysoki wodospad – w jego mniemaniu osobliwe dlatego, że Kant ich nigdy osobiście nie doświadczył. Po drugie, opis doświadczenia wzniosłości ma symbolicznie sugerować wzniosłość seksualną, której określeniem jest sprośność lub pornografia – widowiska bezpieczne dla chronionych i wygodnie ulokowanych podglądaczy. W istocie Kantowska wzniosłość, jak zauważa jeden z biografów Kanta, jest pozbawionym lęku odnoszeniem się do tego, co straszne.

Komentując hipotezę Botula, warto zwrócić uwagę na drobną nieściśłość. Kant bowiem osobiście doświadczył przynajmniej jednego z wymienianych zjawisk wzniosłych. Nie był to co prawda ocean, ale przeżycie sztormu na Bałtyku podczas podróży morskiej z Królewca do Pilawy<sup>76</sup>.

Poza tym podawane przez niego przykłady zjawisk wydadzą się może mniej uderzające i tajemnicze, gdy uwzględnimy oddziałującą silnie na jego dzieło o estetyce filozoficzną tradycję brytyjską. Wzniosłość jest tam również źródłem najsilniejszych odczuć estetycznych. Zdaniem Anthony'ego Ashleya Shaftesbury'ego wzbudzają ją omszłe pieczary, nieociosane skały, dzikie ostępy i wodospady. Również Joseph Addison podzielał pogląd, że ku wzniosłości nic nie prowadzi bardziej niż widok morza i oceanu<sup>77</sup>. Edmund Burke obok obrazów oceanu wymienia także jako wzniosłe: pustkę, ciszę, samotność, ciemności, gwiazdziste niebo, błyskawicę, ryk wielkich wodospadów i szalejących burz czy odgłosy dzikich bestii<sup>78</sup>.

W świetle przytoczonych przykładów te podawane w *Krytyce władzy sądzienia* można uznać za dość typowe, choć mogą zaskakiwać swą intensywnością. Trzeba jednak pamiętać, że prócz dynamicznej wzniosłości przyrody Kant wyróżnia także wzniosłość matematyczną, w przypadku której dochodzi do estetycznego oceniania kategorii „wielkości”. Ta rozpatrywana już nie ilościowo sama staje się w sobie miarą, a więc wielkością absolutną. W tym sensie wzniosła może być sprawiedliwość, cnota czy wolność polityczna, ale także architektura (jak np. bazylika św. Piotra w Rzymie). U doświadczającego jej podmiotu wyczerpana wyobraźnia osiąga swoisty błogostan – „stan jakiegoś pełnego wzruszeń upodobania”<sup>79</sup>. Ostatecznie jednak okaże się, podobnie jak w przypadku piękna, że doświadczenie wzniosłości to rodzaj samopoznania, z tym że manifestacja naszej świadomości rozpoczyna się

<sup>76</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 72.

<sup>77</sup> K. Wawrzonkowski, *Wyobraźnia i wzniosłość. Teoriopoznawcze podstawy wybranych brytyjskich koncepcji estetycznych XVIII wieku*, Tako, Toruń 2010, s. 57.

<sup>78</sup> E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, PWN, Warszawa 1968.

<sup>79</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, PWN, Warszawa 1986, s. 143.

wraz z pewnym uczuciem, a prowadzi do przeświadczenia, iż dla człowieka najbardziej wzniosła jest nie śmierć, a jego triumfujący rozum.

Niewątpliwie rację ma Botul, kiedy zwraca uwagę na obecne w tych estetycznych rozważaniach zjawisko „małej śmierci”, jako zanegowanie istnienia podmiotu. W takim choćby sensie, w jakim Shaftesbury podkreślał, że doświadczenie wzniosłości ma prowadzić do kontemplacji mocy i potęgi Boga, a tym samym doznania ludzkiej znikomości. Jeszcze dalej posuwał się Burke, uznawszy, że „w istocie trwoga jest we wszystkich w ogóle przypadkach, czy to bardziej otwarcie, czy skrycie, przewodnią zasadą wzniosłości”<sup>80</sup>. A zatem rzeczą najbardziej wzniosłą wydaje się śmierć. „Mała śmierć” jednak to pojęcie zaczerpnięte z Goethego *Cierpień młodego Wertera*, symbolicznie oddane w scenie omdlenia niewiast podczas burzy. Taka chwilowa śmierć wyraża oczywiście symbolicznie stan nieistnienia podczas erotycznej ekstazy.

W przypadku analiz Kantowskich wzniosłość okazuje się zaś stanem ducha, polegającym ostatecznie na upajaniu się władzą samego rozumu, który triumfuje nad ograniczeniami zmysłowości i wyobraźni. Kierunek czy też cel estetycznego doznania wydaje się tu zatem odwrotny. Zaczyna się co prawda chwilowym zahamowaniem sił, gwałtem zadawanym wyobraźni, obnażeniem niemożności ludzkiej zmysłowości – w czym biorą udział doświadczone manifestacje trwogi, mocy, ogromu, wielkości – by w kolejnej fazie przemienić się w szacunek, jaki okazujemy zjawisku przyrody, które „niejako unaocznia nam wyższość rozumowego powołania naszych władz poznawczych ponad najdalej sięgającą zdolność zmysłowości”<sup>81</sup>. Koniec końców wszystko, co podsuwa nam przyroda, okazuje się małe w porównaniu z ideami rozumu<sup>82</sup>.

W estetyce Kanta można więc dostrzec pewien rodzaj walki między Logosem a Erosem – opisywana przez niego z atencją galanteria i kokieteria były w istocie rodzajem miłosnej gry towarzyskiej – lecz jej finał to świadoma rezygnacja z erotycznej wykładni filozoficznej. Kant stara się ją usunąć ze swojego systemu. Potwierdza to, jak sądzę, znajomość i cytowanie w antropologii wspomnianej już powieści L. Sterne’a, która poprzez prześmiewczą, „nieskończenie pomysłową eksploatację motywu fallicznego”<sup>83</sup>, dyskredytuje nader chętne u schyłku oświecenia wykorzystywanie perspektywy erotyki filozoficznej.

Intrygującym i niejednoznacznym śladem tych zmagania jest jednak przypisanie estetycznej kategorii wzniosłości i piękna obu płciom. Połączenie es-

<sup>80</sup> E. Burke, *Dociekania filozoficzne...*, s. 64.

<sup>81</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 152.

<sup>82</sup> „Kantowska koncepcja wzniosłości prowadzi więc do dowartościowania potęgi rozumu wobec ograniczoności wyobraźni, świata zjawisk i ślepej siły przeciwności losu”. K. Wawrzonkowski, *Wyobraźnia i wzniosłość...*, s. 200.

<sup>83</sup> L. Sterne, *Życie i myśli...*, s. 702.

tetyki z dyskursem seksualnym było charakterystyczne także dla niektórych przedstawicieli filozofii brytyjskiej, choćby Burke'a, i nie stanowiło u schyłku wieku niczego osobliwego. Tym samym cała estetyka smaku odsłania się ponownie w mającej erotyczne podłoże perspektywie<sup>84</sup>.

Warto jednak zastanowić się, dlaczego mężczyźni zostaje przyporządkowana właśnie kategoria wzniosłości. Otóż wzniosłość jest „męska” o tyle, o ile stanowi wyraz władzy rozumnego „ja”, które paradoksalnie w sytuacji spotkania z potęgą natury wycofuje się w głąb siebie, by potwierdzić niezależność od jej praw. Rozumność, w ogóle mądrość, jest męska. Estetyczne doznanie wzniosłości stanowi dla niej wyzwanie i wielki wysiłek, z jakim podejmuje się tu próby przeniknięcia i uchwycenia tego, co leży gdzieś na granicy ludzkich możliwości myślenia, wejrzenie w tajemnice natury. Umysł triumfuje, stając w obliczu zagrożenia życia, a nawet próbuje zbadać własne granice poznawcze. Kobieta nie jest do tego zdolna. Jako kobiecie, zgodnie z ówczesną tradycją, koduje Kant to, co piękne, mądrość piękna zaś nie jest głęboka ani zdolna do długiego i gruntownego namysłu. Brak kobiecie, niezbędnego nie tylko do niego, poczucia konieczności, obowiązku czy powinności. Dlatego obcy jest jej świat nauki, polityki czy filozofii. Kobieta to wymiar uczuć, intuicji, tego, co lekkie, łatwe, strojne i ozdobne.

Wydaje się zatem, że rację ma Derrida, wyśmiewający antropologiczno-botaniczny dyskurs Kanta o kobietach, nazywając go przy tym „kategorycznym pornografem”. Przywołuje przy tym jego przekonanie, że kobieta chce być mężczyzną, on zaś kobietą nigdy, co ma niejako potwierdzać jej gorszy społeczny, ale i naturalny status. Nie oznacza to jednak, że chce ona być mężczyzną tak po prostu. Nie stoi za tym rzeczywiste pragnienie stania się nim. Raczej dzieje się tak w określonych sytuacjach, gdy pragnie ona jak najlepiej urzeczywistnić wzorzec kobiecości – być zdolną do oczarowania swymi wdziękami wszystkich mężczyzn. Derrida stawia jednak jeszcze inne, przemilczane przez Kanta pytanie: Czym byłby mężczyzna chcący być kobietą? Uznaje, że milczenie filozofa na ten temat jest w pełni zrozumiałe, ponieważ taki mężczyzna w istocie pragnie pozostać właśnie mężczyzną. Tym samym przypieczętowana zostaje całkowita dominacja męskości, potwierdzenie jej lepszego statusu oraz większych zdolności. A jednak do tych rozważań Derrida dodaje jedną tajemniczą uwagę: mężczyzna jest skończony, dlatego kobieta przywłaszcza sobie ojcostwo!<sup>85</sup> Przywołajmy ostatnie słowo w kwestii płci, jakie Kant zawarł w swojej *Antropologii*. Sporo przemawia tam, jak sądzę, za tym, by raz jeszcze przemyśleć wcale niejednoznaczny obraz płci.

<sup>84</sup> O roli płci w dyskursie estetycznym oraz jego wpływie na rozumienie męskości i kobiecości: C. Korsmeyer, *Gender w estetyce*, Universitas, Kraków 2011.

<sup>85</sup> P. Knauf (red.), *A Derrida reader...*, s. 341.

Po pierwsze, Kant wyraźnie podkreśla, że mężczyzna jest antropologicznie łatwy do zbadania. Nie niesie z sobą żadnej tajemnicy, a jego charakterystyka ogranicza się właściwie do odwagi i siły fizycznej. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie zmienił się on wiele od postaci, w jakiej istniał w stanie naturalnym. Inaczej jest w przypadku zakrytej i tajemniczej kobiecości.

Po drugie, Kant zdaje się dostrzegać kobiecą seksualność, a nawet jej istotność, co w powszechnie przyjętej w XVIII wieku optyce, w której kobiecie Eros sprowadzał się do nasycania męskiego popędu płciowego, wydaje się godne uwagi:

Mężczyzna wszakże, który swą zdolność płciową łajdacko roztrwonił już przed małżeństwem, będzie dudkiem we własnym domu; może on bowiem utrzymać to domowe panowanie tylko o tyle, o ile nie pozostaje dłużny w żadnych słusznych roszczeniach<sup>86</sup>.

Po trzecie, trudno łączyć to, co kobiece, tylko z naturą, skoro swoistość jej charakteru rozwija się dopiero w kulturze. Derrida pisze o antropobotanice, odnosząc się do Kantowskiej metafory kobiet jako dzikich jabłek i gruszek. Pamiętajmy jednak, że wszystkie ich obecnie szlachetne odmiany biorą swój początek właśnie od gatunków dzikich. W czasach Kanta bowiem zanim opanowano metodę szczepienia z nasion, wykopywano młode drzewka grusz i przenoszono je do szkółek owocowych. Warto dodać, że przynajmniej w ówczesnej Polsce owoce te były tak drogie, że trudno dostępne nawet dla polskiej szlachty.

Po czwarte, zwolennicy mizoginistycznej interpretacji filozofii Kanta z lubością podkreślają fragment, w którym kobieta w stanie niecywilizowanym została określona jako „zwierzę domowe”. Nie dajmy się jednak zwieść pierwszemu wrażeniu. Helmuth Plessner w antropologii filozoficznej<sup>87</sup> też tak charakteryzuje człowieka, wskazując, że w pojęciu *Haustier* na pierwszy plan wysuwa się pewien stopień jego ucywilizowania. Domestyfikacja oznacza przede wszystkim funkcjonowanie człowieka już jako istoty kulturowej. Kobieta zatem, w przeciwieństwie do mężczyzny, jest istotowo przynależna kulturze. Być może ta konstatacja wskazuje na utraconą przez nią istotę kobiecości, bowiem w stanie ucywilizowanym utraciła ona prawo do bycia kobietą?

## 1.2. Klasyka weimarska

Aby zamknąć wiodący w filozofii antropologicznej Humboldta wątek kobiecości (czy też płci żeńskiej), odwołam się do weimarskiej klasyki. Ten nie-

<sup>86</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 275.

<sup>87</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, ss. 314–315.

wielki rozdział ma stanowić ważne uzupełnienie, a także spełniać funkcję podsumowania tego, co dochodziło do głosu w rozważaniach Humboldta na temat ludzkiej seksualności. Dotyczyć ono będzie dwóch zagadnień.

Po pierwsze, chodzi o uzupełnienie dokonanej interpretacji przedstawionego w dziełach Humboldta ideału oraz wizerunku płci żeńskiej. Rysują się one dość konserwatywnie, co z pewnością jest nienowoczesnym rozumieniem pojęcia płci żeńskiej, a także społecznej roli kobiety. Ta postrzegana jako bliska naturze istota moralna realizuje swą płciową tożsamość przede wszystkim jako żona i matka. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że nie jest to jedyny obraz kobiety, jaki się z jego dzieł wyłania. Można tam bowiem znaleźć wiele elementów świadczących o tym, że nieobce mu były również idee bardzo nowatorskie. Dało się to zaobserwować choćby w zestawieniu jego sposobu myślenia z antropologiczną wykładnią Kanta. Humboldt nie tylko zalicza kobiety do istot ludzkich, ale i zrywa z długą tradycją przedstawiania płci żeńskiej jako z natury biernej. Co więcej, wskazuje na konieczną obecność w procesie twórczym pierwiastka kobiecego, a nawet wielokrotnie stawia kobietę – choćby ze względu na jej bliskie powiązanie z pojęciem wyobraźni – wyżej niż mężczyznę. Ważność płci żeńskiej jako podstawy jego antropologii, a także owe „postępowe” elementy jego myślenia znajdują odzwierciedlenie także w jego życiu prywatnym, które – jak wskazywał T. Borsche – było właściwym dla niego dziełem filozoficznym:

Wilhelm hat oft beteuert, er habe von Frauen viel gelernt (er hat ihnen stets dafür gedankt), er hat seinen Briefpartnerinnen – und dabei sich – sein Verhältnis zu Frauen immer wieder zu erklären versucht. Das Interesse an Menschen, insbesondere am weiblichen Geschlecht, sei, schreibt er, eine der wichtigsten Quellen für sein Nachdenken<sup>88</sup>.

Wspomniane uzupełnienie ma więc pokazać, w jakim stopniu filozofia antropologiczna Humboldta w zakresie problematyki płci była w epoce oświecenia przełomowa. Pozwoli ono, jak sądzę, przedstawić jego stanowisko jako umiarkowane, czyli znajdujące się gdzieś pośrodku, między dwiema skrajnościami: z jednej strony pozycjami konserwatywnymi (wśród których należne miejsce przypisuje się Kantowi), z drugiej zaś – rewolucyjnymi. Umieszczenie filozofii Humboldta w szerszych ramach umożliwi głębsze spojrzenie na jego dorobek. Aby przedstawić wspomniane skrajne stanowiska, wybrałem teksty filozofów, pod wpływem których bez wątpienia Hum-

---

<sup>88</sup> „W listach do kobiet Humboldt zapewniał często, jak wiele się od nich nauczył (bezustannie im za to dziękował), wciąż próbując sobie samemu wyjaśnić swój do nich stosunek. Jak pisał, zainteresowanie człowiekiem, w szczególności zaś płcią żeńską, stanowiło dla jego rozważań jedno z najważniejszych źródeł”. H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt und ebenbürtig...*, ss. 35–36.

boldt się znajdował, a jednocześnie takich, których można zaliczyć do klasyki weimarskiej<sup>89</sup>. Jako przykład rewolucyjnych wtedy w Europie poglądów na temat płci męskiej i żeńskiej posłuży mi dzieło J. G. Herdera, uznawane za jego *opus magnum*, pt. *Myśli o filozofii dziejów*<sup>90</sup>. Stanowisko konserwatywne zaś odsłoni analiza tekstu J. G. Fichtego pt. *Grundlage der Naturrecht*<sup>91</sup>.

Po drugie, uzupełniona zostanie również odpowiedź na pytanie o źródła czy też decydujące czynniki, które ukształtowały stanowisko Humboldta i jego badania nad ludzką naturą płciową. Będzie to uzupełnienie, ponieważ odpowiedź na to pytanie już padła, jednak w bardzo ogólnym planie zarysowanych przez mnie nowych w oświeceniu tendencji w humanistyce. Tym razem przyjmie ona formę następującej hipotezy: Czynnikiem który odegrał istotną rolę w formowaniu się filozoficznej wykładni jego rozumienia zjawiska kobiecości, a w mniejszym stopniu także męskości, jest dokonująca się podczas jego pobytu w Weimarze, w latach 1794–1797, *Die stille Revolution der Weiber*<sup>92</sup>.

### 1.2.1. Johann Gottfried Herder

Wybrane dzieło Herdera zostało napisane w drugim dziesięcioleciu jego pobytu w Weimarze – powstawało w latach 1782–1791. Pierwsza jego część ukazała się w 1784 r., druga – rok później, trzecia w 1787, natomiast ostatnia w 1791 r. Należał on już wtedy do najważniejszych postaci klasyki weimarskiej. Wpływy jego myślenia na Humboldta są niewątpliwe, choćby w wizji świata jako królestwa niewidzialnych sił czy związanego z nią monizmu, w ramach którego ciało i duszę sprowadza się do pojęcia „siły”. Ze względu na długi czas powstawania pracy Herdera, a także osobistą znajomość obu filozofów można przyjąć, że było ono Humboldtowi w mniejszym lub większym stopniu znane.

Co ciekawe, Herder w jednym z listów informuje swego przyjaciela F. H. Jacobiego o właściwej problematyce swej obszernej pracy pt. *Ideen zur Philosophie*: „Ich winde mich in den Ideen über die Regierungen [...] sie u. die Weiber sind mir die schwersten Punkte gewesen. Ein doppelter Knote”<sup>93</sup>. A za-

<sup>89</sup> Przy czym pojęcie to rozumiem w czterech jego podstawowych znaczeniach: normatywnym, historycznym, typologii stylów i czasowym – jako okres tworzenia poezji przez Goethego i Schillera. D. Borchmeyer, *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Athenäum Verlag, Weinheim 1998, s. 26.

<sup>90</sup> J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1962.

<sup>91</sup> J. G. Fichte, *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, w: R. Lauth, H. Glinitzky (red.), *J. G. Fichte Werke 1797–98*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1970.

<sup>92</sup> Odwołuję się tym samym do tytułu książki Gerharda Söhna, *Die stille Revolution der Weiber: Frauen der Aufklärung und Romantik*, Reclam, Lipsk 2003.

<sup>93</sup> „Zwracam się w nim ku idei o formie rządów [...] ona to i kobiety stanowią tu właściwy punkt ciężkości, podwójny węzłowy punkt”. Zob. List do Jacobiego z 25.02.1785 r., w: G. Arnold

tem przedmiotem jego rozważań jest połączenie problematyki nowej formy ustroju państwowego (dotychczasowy porządek społeczny nieodwracalnie zmieniła rewolucja) i kobiet, tj. takiej prawnej formy ustroju, która i im zapewniłaby wolności obywatelskie. Chodzi też o uchwycenie pewnej zależności między poziomem ucylizowania, którego symptomem jest ustrój społeczno-polityczny, a pozycją społeczną kobiety. Zwracają tu uwagę podobne przemyślenia Ernsta Brandesa zawarte w opublikowanej w 1787 r. pracy *Über die Weiber*.

Pod tym względem rozważania Herdera wydają się daleko bardziej rewolucyjne niż przemyślenia Humboldta, to znaczy jako ogólna krytyka oświecenia. Herder nie wyzwolił się bowiem z tradycyjnych wyobrażeń o płci żeńskiej, a nadmierne zaznaczanie jej bliskości wobec natury prowadziło go do całkowitego odrzucenia edukacji kobiet. Jednak to on bezpośrednio i z całą mocą diagnozuje panujący ustrój społeczny jako uciskający kobiety. To właśnie one, jako obiekt filozoficznego namysłu, pojawiają się najczęściej w ósmej księdze części czwartej zatytułowanej *Uczucia i popędy ludzi odpowiadają wszędzie warunkom, w jakich oni żyją, oraz ich budowie organicznej, ale wszędzie też rządzą nimi mniemania i zwyczaj*<sup>94</sup>, w ramach podjętego przez niego pytania o naturę człowieka. Instynkt samozachowawczy, który dzieli on ze wszystkimi żywymi istotami, sprawił, że filozofowie zaliczyli go do zwierząt nomadycznych. Ich naturalnym stanem jest zaś wojna. To stwierdzenie stanowi dla Herdera punkt wyjścia do własnych rozważań – punkt wyjścia, któremu zaprzecza: „Offenbar ist viel Uneigentliches in dieser Behauptung”<sup>95</sup>. Jeszcze przed przedstawieniem własnego zdania nie ukrywa on przed czytelnikiem ironicznego dystansu wobec tego rodzaju sądów o naturze człowieka:

Freilich indem der Mensch die Frucht eines Baums bricht, ist er ein Räuber, indem er ein Tier tötet, ein Mörder und wenn er mit seinem Fuß, mit seinem Hauch vielleicht einer zahllosen Menge ungesehener Lebendigen das Leben nimmt, ist er der ärgste Unterdrücker der Erde. [...] Ins Chaos der Elemente sehen wir nicht; und wenn wir kein großes Tier verzehren, verschlingen wir eine Menge kleiner Lebendiger im Wasser, in der Luft, der Milch, den Gewächsen.

---

(red.), *J. G. Herder Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*, t. V: *September 1783 – August 1788*, Hermann Böhlau Verlag, Weimar 1986, s. 108.

<sup>94</sup> J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, ss. 355–372. Przywołując kolejne fragmenty dzieła Herdera, będę posługiwał się przede wszystkim oryginalnym niemieckojęzycznym wydaniem (J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: M. Bollacher, J. Brummack (red.), *J. G. Herder Werke in zehn Bänden*, t. VI, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt nad Menem 1989), a później przywołam polską translację.

<sup>95</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 314. „Twierdzenie to jest oczywiście wielce niewłaściwe”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 356.

Von dieser Grübelei also hinweg [...]: ist er von Natur ein Raubtier gegen Seinesgleichen, ein ungeselliges Wesen?<sup>96</sup>.

W obu przypadkach odpowiedź jest negatywna. Aby bowiem istota ta w ogóle mogła być człowiekiem, aby powstało nowe życie, niezbędna jest matka i bliscy, którzy poprzez miłość uczynią z niej istotę towarzyską:

Im Schoß der Liebe empfangen und an ihrem Busen gesäuget, wird er von Menschen auferzogen und empfing von ihnen tausend Gutes, das er um sich nicht verdiente. Sofern ist er also wirklich in und zu der Gesellschaft gebildet; ohne sie könnte er weder entstehen, noch ein Mensch werden<sup>97</sup>.

Nie jest to jednak jedyny środek, jaki przygotowała matka natura, aby uniknąć stanu wojny. Kolejny stanowi niespotykane wprost zróżnicowanie gatunku ludzkiego, także w jego odmiennych predyspozycjach i popędach. Trzecim zaś jest rozproszenie ludzkiego rodu w najróżniejsze i najodleglejsze krańce ziemi. Dla Herdera wystarczającym argumentem przeciw postrzeganiu człowieka jako wrogiego drapieżnika jest „pokojowe” życie w gromadzie „dzikich ludów”. Dlatego ponownie stwierdza on nie bez ironii:

Es ist gegen die Wahrheit der Geschichte, wenn man den böartigen, widersinnigen Charakter zusammendrängter Menschen, wetteifernder Künstler, streitender Politiker, neidiger Gelehrten, zu allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Geschlechts macht<sup>98</sup>.

Czwartym ze środków, którym natura człowieka wspomaga, jest fenomen określany przez Herdera jako „naturalne rodzicielstwo”, ograniczające czas, kiedy istota ludzka jest pozostawiona samej sobie, kiedy nie staje się ona człowiekiem. Daje tu o sobie znać dwoistość natury ludzkiej: z jednej strony naturalnym stanem człowieka jest stan pokoju, z drugiej zaś – ponieważ jego natura zawiera się też w wymiarze przyszłości, w stawaniu się,

<sup>96</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 314. „Wprawdzie człowiek zrywając owoc z drzewa jest rabusiem, zabijając zwierzę jest mordercą, a kiedy swoją stopą, a może już samym swym tchnieniem pozbawia życia niezliczoną ilość niedostrzegalnych istot żyjących, jest najgorszym na ziemi ciemńycielem. [...] Nie potrafimy wejrzeć w chaos żywiołów i jeśli nawet nie zjadamy dużego zwierzęcia, to pochłaniamy przecież mnóstwo drobnych żyjątek w wodzie, powietrzu, mleku czy roślinach. Pomijając więc całą tę spekulację, jest on z natury wobec siebie równych drapieżnikiem, istotą nietowarzystką [...]”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 356.

<sup>97</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 314. „Poczęty w miłosnym łonie i wykarmiony piersią jest on przez innych ludzi wychowywany i doznaje od nich tysięcznego dobra, na które nie zasłużył. W takim wymiarze jest on rzeczywiście ukształtowany w i dla społeczeństwa, bez którego nie mógłby on ani powstać, ani stać się człowiekiem”. Idem, *Myśli o filozofii...*, s. 356.

<sup>98</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 315. „Grzeszy się przeciwko prawdzie historycznej, jeśli zły, absurdalny charakter stłoczonych w jednym miejscu ludzi, rywalizujących ze sobą artystów, kłótliwych polityków, zazdrosnych uczonych – jeśli ich charakter uważa się za właściwość rodu ludzkiego”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 358.

jest on istotą wymagającą długiego procesu wychowawczego, aby w pełni zrealizować własną tożsamość. Sam proces kształcenia jest zgodny z naturą. Dlatego, jak sądzi autor, wojna stanowi po prostu konsekwencję jego zaniedbania. Warto nadmienić, że przekonanie, jakoby rodzina była pierwotną i naturalną formą społeczności, posiadającej już narodowy charakter, daje o sobie znać *explicite* w rozważaniach o porządku społecznym<sup>99</sup>. Rodzina stanowi pierwszy stopień naturalnych form rządów.

Człowiek okazuje się z natury istotą towarzyską, co w przypadku mężczyzn oznacza również pewien „popęd”, który każe im w odpowiednim czasie zakładać własne rodziny. W tym kontekście pojawia się w rozważaniach kobieta, istota działająca i odczuwająca inaczej niż mężczyzna. Na pytanie, z kim mężczyzna będzie tworzyć swą rodzinę, pada następująca odpowiedź: „Mit einem Geschöpf, das ihm so unähnlich-ähnlich, das ihm in streitbaren Leidenschaften so ungleichartig gemacht ist, als es im Zweck der Vereinigung beider nur irgend geschehen konnte”<sup>100</sup>. Metaforycznie rzecz ujmując – jabłko niezgody (Herder krytycznie bowiem ocenia płęć żeńską w tym sensie, że kobieta jako przedmiot pożądania stanowi jednocześnie pierwszy powód rozłamu) staje się owocem miłości. I to właśnie miłość, którą dookreśla zarówno „popęd”, jak i „smakowanie” czy też „rozkoszowanie się” (*Genuss*), stanowi osnowę dalszych przemyśleń na temat istoty kobiecości.

Tym, co sprawia, że tekst Herdera wydaje się w swej wymowie zdecydowanie bardziej niż analizowane pisma Humboldta nowatorski, jest otwarta krytyka barbarzyńskich form ustrojów społecznych, w ramach których kobieta jest uciskana. Herder przedstawia różne formy, jakie przyjmuje miłość w zależności od naturalnych warunków panujących w danym miejscu na ziemi. Tak dochodzi do porównania obyczajów panujących w stosunkach damsko-męskich w budzących w XVIII wieku ogromne zainteresowanie krajach Wschodu oraz w jego ojczyźnie. W Persji kobiety wydawane są za mąż w wieku 8–9 lat, natomiast w Niemczech spotyka się 30-letnie, jak powiada Herder, „herod-baby” (*Männinnen*). Przedstawioną przez niego krytykę tego stanu rzeczy, który ma miejsce, gdy mężczyzna żeni się z dzieckiem (porównywanym tu do kwiatu), zamyka wniosek o negatywnych tego skutkach mierzonych „płodnością rodu” czy „dzielnością potomstwa”.

Ta jeszcze dość niepozorna krytyka ekstremalnej formy patriarchy stanowi w istocie wyraz głębokiej niezgody i negacji. Na tym jednak wykład Herdera się nie kończy. Przekonuje on bowiem, że kobieta, jako najdelikat-

<sup>99</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>100</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 316. „Z istotą, która została stworzona tak do niego niepodobnie-podobna, która w ścierających się namiętnościach jest od niego tak bardzo odmienna, jak to tylko było możliwe w obrębie celu, jakim jest połączenie ich obojga”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 358.

niejsza z istot ziemskich, a zarazem jedyna, której charakter jest ściśle powiązany z tak potężną siłą jak miłość, wymaga odpowiedniego traktowania. Co więcej, to nie literatura czy osiągnięcia na polu nauki, a sposób, w jaki w danym narodzie obchodzi się z kobietami, jest najlepszym sprawdzianem poziomu jego rozwoju. Podporządkowywanie kobiety mężczyźnie – co wielokrotnie jest w tekście podkreślane – cechuje ludy dzikie: „Von Grönland bis zum Lande der Hottentotten herrscht diese Geringschätzung der Weiber bei allen unkultivierten Nationen [...]”<sup>101</sup>. Herdera nurtuje także pytanie, czy jedynie słabość fizyczna płci żeńskiej jest przyczyną ucisku kobiet. W przeczącej odpowiedzi wskazuje on na te cechy kobiet, które budzą obawę „dzikich” mężczyzn: przebiegłość, wrażliwość, „subtelna ruchliwość duszy” (*die feinere Beweglichkeit seiner Seele*). Strach w obliczu takich istot wywołuje przeświadczenie mężczyzn, że „bei ihnen [...] wäre alles voll Unruh, wenn man diese leicht beweglichen, listigen, allesunternehmenden Geschöpfe nicht einschränkte”<sup>102</sup>. Prowadzona dotąd krytyka pewnego rodzaju stosunków społecznych przeradza się teraz w krytykę mężczyzn:

Die Männer nämlich waren zu unvermögend, den leichten Zunder, den ihre Üppigkeit zusammenbrachte, vor Funken zu bewahren, aber auch zu schwach und lässig, den unermesslichen Knäuel zarter, weiblicher Fähigkeiten und Anschläge zu bessern Zwecken zu entwickeln; als üppig-schwache Barbaren also schafften sie sich auf eine barbarische Art Ruhe und unterdrückten die mit Gewalt, deren List sie mit Verstand nicht zu überwinden vermochten<sup>103</sup>.

Potępienie przemocy wobec kobiet można wpisać w zapoczątkowany w latach 70. XVIII wieku spadek tolerancji wobec jej przejawów, aczkolwiek jest to stanowisko nowatorskie<sup>104</sup>.

Temu ponuremu obrazowi męskiego barbarzyństwa przeciwstawiona zostaje wyidealizowana wizja wspólnego życia dawnych Germanów. Ci bowiem potrafili rozpoznać kobiecą szlachetność, którą odzwierciedlają takie

<sup>101</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 319. „To lekceważenie kobiet istnieje u wszystkich niecywilizowanych ludów, począwszy od Grenlandii, a skończywszy na kraju Hotentotów”. J. G. Herder, *Mysli o filozofii...*, s. 362.

<sup>102</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 319. „[...] u nich nastąpiłby wielki zamęt, gdyby nie nałożono pewnych ograniczeń na te łatwo dające się wzruszyć, chytre i na wszystko gotowe stworzenia”. J. G. Herder, *Mysli o filozofii...*, s. 362.

<sup>103</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, ss. 319–320. „Mężczyźni byli zbyt nieudolni, aby zabezpieczyć od iskry ów łatwopalny materiał, jaki nagromadziła ich rozpusta, ale też za słabi i leniwi, by cały ten nie kończący się kłębek misterych zdolności i poczynań kobiecych rozwinąć i skierować ku lepszym celom. Jako słabi w swej lubieżności barbarzyńcy zapewnili sobie w barbarzyński sposób spokój, uciemiężając te, których chytrości nie zdołali pokonać rozumem”. J. G. Herder, *Mysli o filozofii...*, s. 363.

<sup>104</sup> „Pod głębszą rozważę nie zostają poddane akt gwałtu, przemoc, jakiej mężczyzna dopuszcza się wobec kobiety [...]”. G. Vigarello, *Historia gwałtu*, Aletheia, Warszawa 2010, s. 116.

cechy, jak: roztropność, wierność, odwaga i niewinność. Pozwalało to im żyć w wielkiej szczęśliwości: „Er und sein Weib wuchsen wie die Eichen, langsam, unverwüstlich und kräftig”<sup>105</sup>.

Warto poświęcić jeszcze kilka słów kończącemu te rozważania podsumowaniu, będącemu jednocześnie przedstawieniem kobiecych cnót. Istnieją bowiem trzy podstawowe cechy różniące kobiety od mężczyzn, nawet wśród dzikich ludów: subtelna uprzejmość, umiłowanie ozdób i miłość do piękna. „Reinlichkeit ist andere Weibertugend, dazu sie ihre Natur zwingt und der Trieb zu gefallen reizet”<sup>106</sup> – to kolejny element charakteru płci żeńskiej, Herder jednak skupia się na tych trzech, które jego zdaniem są najbardziej wartościowe: łagodnej cierpliwości, ochoczej skrzętności i matczynej miłości<sup>107</sup>, nad którymi dominuje jednak męska gnuśność, próżniactwo i tępa przemoc.

Wszystko to sprawia, że małżeństwa, do których zmusza się kobiety, stanowią obyczaj niezwykle ponury, co oddają łzy w oczach branki, jak i wypełnione smutkiem oraz słowami pociechy i pokrzepienia pieśni ślubne wielu ludów. Tu pozwala sobie autor ponownie na krytykę wszelkich obyczajów, które taki stan rzeczy tolerują<sup>108</sup>.

Naturalnie autor tych dość nowatorskich wówczas poglądów niezupełnie negował wcześniejsze obyczaje. Podkreśla on również pozytywną rolę tradycji. Potwierdzeniem tego jest przekonanie, że kobiecą naturę zdoła, i to ku jej własnemu szczęściu, silne uczucie, które wiąże się z wartością, jaką jest osoba mężczyzny. To dzięki niemu kobieta zdolna jest znieść wszelkie z jego strony nieprzyjemności, a jej powiązanie z miłością romantyczną sprawia, że uczucie to stanowi pokrzepienie także dla niego.

Pozostaje jeszcze miłość macierzyńska, która chyba przez wszystkich myślicieli traktujących w swoich pracach o kobietach niezmiennie wiąże się z naturą kobiety. To uczucie, w którym nie ma miejsca ani dla rozumu, ani dla chęci pozyskania czegokolwiek dla siebie. Również tu pewną rolę odgry-

---

<sup>105</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 320. „On i jego żona rośli jak dęby, powoli, niezniszczalnie i mocno”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 363.

<sup>106</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 321. „Inną cnotą kobiety, do której zmusza ją jej natura, a pobudza popęd podobania się, jest schludność”. J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, s. 364.

<sup>107</sup> „Mit Gelassenheit trägt es [das Weib, czyli kobieta – W.M.] das Joch, die ihm die rohe Übermacht der Männer, ihre Liebe zum Müßiggange und zur Trägheit, endlich auch die Ausschweifungen seiner Vorfahren selbst als eine geerbte Sitte auflegten und bei den armseligsten Völkern finden sich hierin oft die größten Muster”. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 321.

<sup>108</sup> „Zärtlich nimmt sie Abschied von allem, was ihrer Jugend so lieb war: als eine Verstorbene verläßt sie das Haus ihrer Eltern, verliert ihren vorigen Namen und wird das Eigentum eines Fremden, der vielleicht ihr Tyrann ist. Das unschätzbare, was ein Mensch hat, muß sie ihm aufopfern, Besitz ihrer Person, Freiheit, Willen, ja vielleicht Gesundheit und Leben; und das Alles um Reize, die die keusche Jungfrau nicht kennet und die ihr vielleicht bald in einem Meer von Ungemächlichkeit verschwinden”. *Ibidem*, s. 321.

wają warunki naturalne panujące w danym miejscu na ziemi, jednak samo uczucie ma wymiar uniwersalny i nie traci na sile nawet wtedy, gdy społeczne warunki są całkowicie niesprzyjające. Herder dostrzega, że ze względu na geograficzne zróżnicowanie również matczyna opieka przyjmuje odmienne formy, choć wszędzie dziecko kochane jest przede wszystkim jako część matki. Także w zgodzie z najnowszymi wówczas wskazaniem J.-J. Rousseau autor tekstu wskazuje na powszechne wśród ludów żyjących w zgodzie z naturą karmienie piersią.

Krótko wspomnę jeszcze o już nie tak obszernych rozważaniach Herdera o swoistości płci męskiej. W tym wypadku istotne okazują się: odwaga związana z chęcią panowania na ziemi, przyjaźń, ale również ojcowska miłość, choć ograniczona do relacji z męskimi potomkami. Ustanawiając filozoficznym problemem sytuację kobiet w nowej porewolucyjnej rzeczywistości Europy, Herder stanowczo opowiada się za „prawdziwym kobiecym humanizmem”, w ramach którego kobiety są nie tylko równe mężczyznom, ale mogą ich przymiotami własnego charakteru i własnym rozumem przerosnąć. Herder, walczący z niewolnictwem kobiet, stara się połączyć dwa przypisywane odpowiednio oświeceniu i romantyzmowi poglądy: że kobiety i mężczyźni są równi jako ludzie oraz że istnieje wiele naturalnych cech każdej z płci.

### 1.2.2. Johann Gottlieb Fichte

Niejako na antypodach dzieła Herdera znajdują się sztuczne filozoficzne rozważania J. G. Fichtego, zawarte w niewielkim fragmencie *Grundlage der Naturrechts* pt. *Dedukcja małżeństwa*<sup>109</sup>. W czasie pobytu Humboldta w Jenie Fichte był chyba najbardziej znanym profesorem tamtejszego uniwersytetu, którego można zaliczyć do klasyki weimarskiej w sensie jego przynależności do grona ścisłych współpracowników choćby Goethego i Schillera przy redagowaniu miesięcznika „Hory”.

*Dedukcja małżeństwa*, jak się okaże – z natury, poprzedza jego zarys prawa małżeńskiego. Stara się on określić jego istotę oraz scharakteryzować płęć żeńską i męską. Pierwsze ważne stwierdzenie, stanowiące punkt wyjścia rozważań, określa małżeństwo nie tylko jako wspólnotę prawną (*eine juristische Gesellschaft*)<sup>110</sup>, ale przede wszystkim jako pochodzącą od natury i co za tym idzie – „naturalnie” moralną. Ugruntowaniem tego spostrzeżenia jest opisanie małżeństwa jako środka do celu, którym jest zaspokojenie popędu, a więc rozmnażanie. Małżeństwo nie ma żadnych innych, wykraczających poza ten celów, także jakichkolwiek celów „zewnętrznych”,

<sup>109</sup> J. G. Fichte, *Deduktion der Ehe*, w: idem, *Grundlage der Naturrechts...*, ss. 95–106.

<sup>110</sup> *Ibidem*, s. 95.

multiplikacja stanowi bowiem niejako wewnętrzny ruch ku naturalnemu telosowi. Taka wspólnota to po prostu samoczynny, naturalny mechanizm. Jest to przy tym wspólnota nierozzerwalna i wieczna, dlatego natura określi małżeństwo tak precyzyjnie, że nie wymaga ono żadnych dodatkowych prawnych uściśleń. Co ciekawe, Fichte, pisząc swoje dzieło, od trzech lat sam był żonaty. Niewykluczone też, że jako gorący zwolennik rewolucji znał treść jednego z najgłośniejszych dokumentów tamtych czasów, *Deklaracji Praw Kobiety i Obywatelki* autorstwa Olimpii Marii Gouze (znanej jako de Gouges).

Pewne podobieństwo do rozważań Humboldta można dostrzec, kiedy Fichte stara się odpowiedzieć na pytanie, które i dziś spędza sen z powiek biologom ewolucyjnym: Jaka jest przyczyna tego, że w naturze występują dwie płci, których połączenie stanowi jedyną możliwość dalszego rozwoju gatunku? Człowiek w swojej istocie stanowi najwyższy stopień siły twórczej, jaka w ogóle w naturze występuje. Siła ta działa nieprzerwanie i jeśli byłyby zapewnione odpowiednie warunki, mielibyśmy w naturze do czynienia z permanentną fluktuacją tejże – jak pisze Fichte – z nieprzerwanym przechodzeniem jednego kształtu w drugi. Byłby to stan wiecznego stawania się, wykluczający możliwość zaistnienia bytu. W takim wypadku jednak nie mogłoby być również tej nieprzerwanej transformacji. Dochodzi on zatem do wniosku, że taki sposób myślenia staje się wewnętrznie sprzeczny. I to stanowi dla niego argument na istnienie obu płci. Zostały one bowiem pomyślane jako postacie „rozdzielonej kształcącej siły gatunkowej”<sup>111</sup> i stanowią byty podstawowe, przy czym obie te części całkowicie do siebie przynależą. „In dieser Theilung bildet jene Kraft nur das Individuum”<sup>112</sup>. Jednostkowy podmiot jest zatem z natury istotą niepełną i nie przedstawia wartości nadrzędnej, jest bowiem podporządkowany prawom gatunku: „Das Individuum besteht lediglich als Tendenz, die Gattung zu bilden”<sup>113</sup>. Dzięki rozdzieleniu pierwotnie działającej siły możliwy był stan spoczynku, czyli powstanie natury organicznej. Najwyraźniej funkcja poprzedza strukturę morfologiczną organizmu. Innym prawem natury jest zaś ustanowienie podczas aktu płodzenia jednej z płci aktywną, a drugiej pasywną.

Przemyślenia zawarte w punkcie trzecim pozwalają sądzić, że Fichte pojmuje ową pierwotną siłę jako rozum, który cechuje samoczynność. To wyjaśnia, dlaczego w rozważaniach o naturze rzeczy sprzeczność staje się argumentem wystarczającym, ale nastęrcza także nowych trudności – męzczyzna, jako płeć aktywna, dążący do zaspokojenia swojego popędu, jest czymś zgodnym z tak pomyślanym rozumem. Kobieta natomiast, zmierzając do spełnienia celu wyznaczonego jej przez naturę, dopuszczałaby się czegoś

<sup>111</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>112</sup> „W tym rozczłonkowaniu każda z sił wykształca jedynie indywiduum”. Ibidem.

<sup>113</sup> „Indywiduum istnieje zaledwie jako tendencja do tworzenia się gatunku”. Ibidem.

niezgodnego z rozumem, a zatem nienaturalnego – dążenia do stanu całkowitej pasywności. Powstaje zatem pytanie o charakter popędu u płci żeńskiej, takiego, który ją określa i nie jest przy tym niezgodny z naturą. Fichte odrzuca możliwość potraktowania kobiety jako istoty nierozumnej, a tym samym nieludzkiej. Wewnętrznie sprzeczne wydaje mu się także myślenie, że kobieta znajduje się w naturalnym stanie dążenia do pewnego celu – co określa jej płć – który jest jednocześnie w ramach tej organicznej natury nieosiągalny. Dlatego uznaje on za konieczne, „daß dieser Trieb beim Weibe unter einer andern Gestalt, und, um neben der Vernünftigkeit bestehen zu können, selbst als Trieb zur Thätigkeit erscheine; und zwar, als charakteristischer Naturtrieb zu einer nur diesem Geschlechte zukommenden Thätigkeit”<sup>114</sup>. A więc pytanie o szczególny charakter płci żeńskiej okazuje się pytaniem o naturalny, tylko kobiecie przypisany, pęd do pewnego działania. Ponieważ ta myśl stanowi podstawę całej dalszej teorii, autor precyzuje, o czym tu jest mowa:

Es ist hier von Natur, und einem Naturtriebe die Rede, d.i. von etwas, welches das Weib, wenn nur die beiden Bedingungen desselben, Vernunft und Treiben des Geschlechts da sind, ohne alle Anwendung ihrer Freiheit und ganz sich selbst überlassen, in sich finden wird, als etwas gegebenes, ursprüngliches, und aus keiner ihrer vorhergehenden, freien Handlungen zu erklärendes<sup>115</sup>.

Takie określenie tego, co dla kobiety charakterystyczne, prowadzi oczywiście do wniosku, że jest ona bardziej niż mężczyzna związana z naturą. Warto też zwrócić uwagę na nieustanne nazywanie jej „drugą” płcią, co ma również swoją wymowę: „das zweite Geschlecht steht der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als der erste; es ist Objekt einer Kraft des erstern, und so mußte es seyn, wenn beide verbunden seyn sollten”<sup>116</sup>. Kobieta okazuje się naturalnym obiektem, mówiąc nieco dobitniej, przedmiotem dla męskiej siły i to przedmiotem w pewnym sensie moralnym. Wyższy stopień jej związku z naturą Fichte określa jako moralny rozwój, stanowiący właściwy kształt jej popędu płciowego, albo inaczej: swoistą kobiecą formę aktywności. Zanim jednak odkryje on ostatnią kartę, udzielając klarownej

<sup>114</sup> „[...] iż ten popęd w przypadku kobiet istnieć może, obok rozumności, w innej jeszcze formie i jawić się jako sam pęd do działania, charakterystyczny naturalny popęd do przypadającej w udziale tylko płci żeńskiej aktywności”. Ibidem, ss. 97–98.

<sup>115</sup> „A zatem mowa tutaj o naturze kobiety i jej popędzie, tzn. o czymś już danym i pierwotnym, czego nie da się wyprowadzić z żadnych jej wcześniejszych, wolnych działań; co odnajdzie w sobie bezwolnie i całkowicie od siebie odstępując, jeśli tylko obecne będą dwa ważne czynniki, czyli rozum i popęd płciowy”. Ibidem, s. 98.

<sup>116</sup> „[...] zgodnie z urządzeniem natury, druga płć znajduje się jeden stopień poniżej pierwszej. Tym samym stanowi przedmiot dla jej siły i tak też być musi, skoro obie mają być połączone”. Ibidem, s. 99.

odpowiedzi na wyżej postawione pytanie, przeprowadza inne, poboczne rozumowanie, jednak wiele mówiące o postrzeganiu obu płci i ich wzajemnych relacji.

Fichte dowodzi słuszności odmawiania kobiecie prawa do dobrowolnego wychodzenia za mąż, co wypływa z samej natury płci „drugiej”. Mężczyzna w zgodzie z własną naturą może przyznać się do swego popędu i szukać dla niego zaspokojenia, bez najmniejszego uszczerbku dla swej godności. Oznacza to, że może on zgodnie z własną wolą się żenić. Kobieta zaś takiej decyzji podejmować nie może i to – jak pokazuje filozof – dla własnego dobra:

Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es thäte. Eine abschlägige Antwort, die der Mann erhielte, sagt nichts weiter als: ich will mich dir nicht unterwerfen; und dies läßt sich ertragen. Eine abschlägige Antwort, die das Weib erhielte, würde heißen: ich will die durch dich schon geschehene Unterwerfung nicht annehmen; welches ohne Zweifel unerträglich ist<sup>117</sup>.

Można śmiało powiedzieć, że ród niewieści, w głębokim przekonaniu Fichtego, jest przede wszystkim rodem poddanych, z czym doskonale koresponduje naturalna cecha kobiety – wstydlivość. Zgodnie z jego modelem myślenia pojęcie to stoi na antypodach słowa „rozkosz”, charakteryzującego mężczyznę. Potwierdzeniem tego ma być podany przez autora przykład: surowy mężczyzna w stanie całkowitej bezmyślności oddaje się rozpuszcieniu dla niej samej; w przeciwieństwie do najbardziej nawet upadłej kobiety – przykładem jest prostytutka – która uprawia co prawda nierząd, ale nigdy dla osiągnięcia rozkoszy, lecz jedynie dla zysku. Warto zwrócić uwagę, że takie pozbawienie kobiecej seksualności elementów aktywności i odmówienie jej rozkoszy odpowiada rozumieniu jej płciowości jako z natury pasywnej.

Powracam teraz do głównego problemu, którego Fichte jeszcze nie rozwiązał: ponieważ całkowita pasywność byłaby czymś przeciwnym rozumowi i naturze, taki jest właśnie charakter płci żeńskiej, dlatego musi istnieć jakaś forma aktywności, uszlachetnionego kobiecego popędu płciowego, która stanowi w istocie rodzaj aktywności biernej. Kobieta zaspokajająca własny popęd płciowy nie może oddać się rozkoszy. W odpowiedniej dla jej natury formie tego popędu jest ona środkiem do realizacji popędu innej płci. Tak postrzegany kobiecy popęd do działania, czy też aktywności, Fichte nazywa

<sup>117</sup> „Mężczyzna może wybierać i starać się o przyszłe małżeństwo, kobieta zaś czynić tego nie może. Gdyby stało się inaczej, byłoby to w najwyższym stopniu lekceważenie jej samej. Odpowiedź odmowna [przy pozyskiwaniu przychylności przyszłej małżonki – W.M.], którą otrzymuje mężczyzna, znaczy tyle co: *nie chcę się tobie podporządkować*, co daje się znieść. Natomiast odpowiedź taka, dana kobiecie, oznaczałaby: *nie przyjmuję twojej propozycji ze względu na twoje mające już miejsce podporządkowanie*, co bez wątplenia byłoby nie do zniesienia”. Ibidem.

miłością: „Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt. Liebe aber ist es, wenn man [...] zufolge eines Naturtriebs, sich aufopfert”<sup>118</sup>. Kobieta pragnąca wyzwolić się ze swej poddańczej natury stawałaby się istotą nieludzką. Miłość, jako typowa naturalna cecha kobieca, jest dążeniem do zaspokojenia męskiego popędu płciowego. Jednak, uznając, że nie może być to po stronie żeńskiej jedynie bierność, Fichte dodaje, że jest to również dla niej swoiste zaspokojenie – zaspokojenie serca. Nie można więc powiedzieć, że kobieta jest jedynie środkiem do celu. Należy bowiem zdać sobie sprawę z tego, że fenomen miłości właściwie w całości ustanawia istotę kobiety: „Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zu Liebe”<sup>119</sup>.

Na tym jednak rozważania Fichtego się nie kończą. Płeć żeńska, której wyznacznikami są miłość, wstydlivość i pasywność, jedynie w tak zarysowanej perspektywie może zyskać swą „osobowość”. Jest ona o tyle niezwykła, że akt jej uzyskania jest równoznaczny z dobrowolnym wyzbyciem się indywidualności<sup>120</sup>.

Ponieważ małżeństwo stanowi „produkt natury”, który jest realizacją „całego człowieka”, odpowiednio do przedstawionej powyżej natury kobiecej uposażyła ona również płęć męską. W jej przypadku odpowiednikiem miłości jest wspaniałomyślność, powiązana co prawda z chęcią panowania, ale oznaczająca przede wszystkim rezygnację przez mężczyznę z przemocy wobec tych, którzy poddają mu się z pełnym zaufaniem. Kobieta takiego mężczyzny może być dumna, jej spokojne życie zależy bowiem jedynie od całkowitego posłuszeństwa. Oczywiście tak skrojony charakter męski nie dopuszcza sytuacji odwrotnej, która dla obojga byłaby niebywale szkodliwa – mężczyzna poddany kobiecie wzbudzałby w niej tylko podejrzenia, co zakłócałoby spokój ich szczęśliwości (na którą według Fichtego składa się także „małżeńska subtelność”) i niechybnie prowadziłoby do rozpadu ich związku.

Przedstawiony model obu płci stanowi zarazem dla Fichtego pewien ideał, którego realizacja to jedyny sposób wprowadzenia pewnej formy naturalnej moralności. Jest on przekonany, że przywrócenia naturalnego porządku pomiędzy płciami nie można zastąpić żadną formą wychowania, tym bardziej że jest ona także podstawą wszelkich dalszych procesów uszlachtowania człowieka.

---

<sup>118</sup> „Miłość jest zatem postacią, pod którą przejawia się w kobiecie popęd płciowy. Lecz z miłością mamy do czynienia także wtedy, gdy w wyniku naturalnego popędu kobieta sama się poświęca [...]”. Ibidem, s. 100.

<sup>119</sup> „Kobieta nie widzi dalej, a jej natura nie sięga dalej, niż do miłości”. Ibidem, s. 101.

<sup>120</sup> Ibidem, s. 102.

### 1.2.3. Cicha rewolucja kobiet

Mówiąc o rewolucji kobiet w odniesieniu do klasyki weimarskiej, mam na myśli nie tylko te kobiety, które przynależały do arystokracji, a ich postawa zaliczała się wtedy jeszcze do wyjątków:

Tatsächlich bahnte sich zum Ausgang des 18 Jahrhunderts in Bezug auf die gesellschaftliche Stellung der Frau eine revolutionäre Wandlung an, gegenüber der alles Vorhergegangene exotische Einzelfälle gewesen sind, sei es die Macht aristokratischer Frauen, denen in hierarchischer Folge Autorität zugewachsen war [...] <sup>121</sup>.

Chodzi także o niezwykle utalentowane kobiety ze stanu mieszczańskiego. Źródłem rewolucji, o której mowa, stały się impulsy płynące z porewolucyjnej Francji. Jednym z nich była przedstawiona w formie publikacji odezwa Olimpii de Gouges, proponująca Zgromadzeniu Narodowemu nowe prawo, przewidujące m.in., że kobieta rodzi się wolna i pozostaje równa mężczyźnie wobec wszystkich praw <sup>122</sup>, lecz nie przyniosła ona skutku. Zainteresowanie kobietą jako przedmiotem rozważań filozoficznych także wzrasta, a to za sprawą takich prac, jak wydana w 1793 r. książka prawnika Theodora G. von Hippela pt. *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* <sup>123</sup>, zawierająca twierdzenia, że nie ma w naturze żadnych podstaw do tego, by sądzić, iż kobieta w jakiegokolwiek dziedzinie życia społecznego czy prywatnego jest gorsza od mężczyzny.

Nakładają się na to szczególne społeczne i kulturowe czynniki, jakie zaistniały wtedy w małym księstwie Sachsen-Weimar-Eisenach. Trwający niespełna cztery lata (1794–1797 z przerwami) pobyt Humboldta z rodziną w Jenie <sup>124</sup> przypada na okres, gdy Weimar stał się znaną w Niemczech nową stolicą kultury. Wartości wspólne tworzącym tam myślicielom – przede wszystkim „wielkiej czwórce”: Goethemu, Schillerowi, Herderowi i Wielando-

---

<sup>121</sup> „Rzeczywiście na początku wieku XVIII utworzona została droga dla rewolucyjnej, w odniesieniu do społecznego statusu kobiety, przemiany; zmiany, wobec poprzedzających ją egzotycznych i pojedynczych przypadków władzy kobiet z kręgów arystokracji, której autorytet w hierarchicznym porządku coraz bardziej wzrastał [...]”. G. Söhn, *Die stille Revolution der Weiber...*, s. 5.

<sup>122</sup> O. de Gouges, *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*, w: S. Lange, *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*, Reclam, Lipsk 1992, art. 3, ss. 112–124.

<sup>123</sup> G. Söhn, *Die stille Revolution der Weiber...*, s. 7. Warto wskazać jeszcze jedną, wcześniejszą, bo pochodzącą z 1774 r., publikację tego autora *Über die Ehe*, Der Morgen, Berlin 1979.

<sup>124</sup> Jena, oddalona od Weimaru o nieco ponad 20 km, traktowana jest wraz z nim jako pewna, nie tylko kulturowa, całość. Dowodem na to jest używane do dziś określenie Goethego „Doppelstadt Jena-Weimar”. L. Ehrlich, G. Schmidt (red.), *Ereignis Weimar-Jena: Gesellschaft und Kultur um 1800 im internationalen Kontext*, Böhrler, Jena 2008, s. 21.

wi – takie jak: wolność, pokój, kształcenie, indywiduum, humanitaryzm, można było bez przeszkód realizować w praktyce z dwóch głównych powodów. Pierwszy stanowił fikcyjny już tylko byt Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, czego ważną konsekwencją był brak przymusu ze strony dworu w stolicy, której zresztą wtedy nie było. Drugim zaś był fakt, że na czele księstwa weimarskiego stała kobieta, która z własnej inicjatywy powierzyła Goethemu utworzenie z Weimaru „dworu muz”. Była nią księżna Anna Amalia. Zatem jedyne w swoim rodzaju laboratorium, w którym zderzała się tradycja z nowoczesnością, możliwe było – spoglądając nań od strony socjoekonomicznej – właśnie dzięki warunkom, jakie stworzyła ona w Weimarze w ostatnim dwudziestopięcioleciu XVIII wieku: „Sie ermöglichte die Entstehung der deutschen oder Weimarer Klassik in der uns bekannter Form”<sup>125</sup>.

Była to kobieta starannie wykształcona, grająca na czterech instrumentach, portrecistka i malarka. Tworzyła własne kompozycje, często do dzieł Goethego, wystawianych w weimarskim teatrze. Władzała językiem francuskim, włoskim, angielskim, niemieckim oraz łaciną. Pochodziła z księstwa Braunschweig-Lüneburg, które w XVIII wieku należało do najbardziej małych i kulturalnie rozwiniętych obszarów ówczesnych Niemiec, stanowiąc centrum oświecenia<sup>126</sup>. Annie Amalii zaszczepiono także miłość do książek. Już jako dziecko miała dostęp do uznawanej wtedy za „ósmą cud świata” biblioteki księcia Braunschweig-Lüneburg Augusta, liczącej około 135 tys. tytułów. Zaowocowało to nie tylko jej pasją do lektury, ale i licznymi przekładami literatury obcej oraz *Umdeutung*, czyli przekładem połączonym z twórczym przekształcaniem tekstu oryginalnego oraz istniejącą do dziś biblioteką, zawierającą w XVIII wieku około 30 tys. tytułów. W centrum jej zainteresowania i ambicji pozostawał także Uniwersytet w Jenie<sup>127</sup>. Poza tym była ona wielką miłośniczką teatru. W Weimarze pod jej rządami grano sztuki w języku niemieckim, a teatr pozostawał dostępny dla wszystkich mieszkańców, niezależnie od przynależności stanowej, traktowany był bowiem jako narzędzie poprawy obyczajów i podnoszenia poziomu kultury.

Anna Amalia nie tylko przyciągnęła do Weimaru wspomnianą już „wielką czwórkę”, otaczała się ponadto licznym gronem artystów i uczonych, do którego należeli choćby: rzeźbiarz Martin Gottlieb Klauer, malarz Georg Melchior Kraus, wydawca i mecenas sztuki Friedrich Justin Bertuch, portrecista Johann Ernst Heinsius, muzyk Ernst Wilhelm Wolf, śpiewaczka Corona Schröter, tłumacz Johann-Joachim-Christoph Bode, pisarz Christian Gottlob

---

<sup>125</sup> „Ona to umożliwiła powstanie niemieckiej, czy też weimarskiej klasyki, w znanej nam dziś postaci”. A. Seemann, *Anna Amalia Herzogin von Weimar*, Constantin Beyer Insel, Frankfurt nad Menem 2007, s. 7.

<sup>126</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 50.

Voigt czy Madame de Staël. Do grupy tej zaliczało się również małżeństwo Humboldtów. Ciekawie brzmi odpowiedź na pytanie o formę, w jakiej dokonywała się wymiana myśli. Siedziba Anny Amalii (Wittumspalais) słynęła wówczas z *Tafelrunden*, czyli cyklicznie organizowanych wielogodzinnych dysput przy stole, którym towarzyszyły śpiew, muzyka, recytacje i wykłady. Spotkania te stały się chętnie powielanym w Weimarze wzorcem życia towarzyskiego<sup>128</sup>.

Oczywiście księżna nie była jedyną kobietą znajdującą się w centrum ówczesnego życia kulturalnego w Weimarze, o czym przekonują choćby obrazy przedstawiające spotkania w jej pałacu, czasem to właśnie płęć żeńska przeważała. Humboldtowie, którzy niemal codziennie spotykali się z mieszkającymi po sąsiedzku Schillerami, utrzymywali ściśle kontakty z Herderem i Goethem, obracali się w tym samym kręgu bliskich im, utalentowanych i ciekawych kobiet, a były nimi m.in.: Sophie von la Roche (umiłowana Wielanda), Sophie Mereau-Brentano, Caroline Jagemann, Luise von Göchhausen, Caroline Herder, Sophie von Schardt, Charlotte Schiller, Caroline von Wollzogen, Johanna Schopenhauer, Charlotte von Stein, Caroline Bardua czy Christiane Vulpius (żona Goethego).

Większość z nich zajmowała się sztukami pięknymi, niektóre tworzyły poezję, pisały opowiadania oraz powieści. Ukazywały się one wtedy jeszcze anonimowo, bądź pod męskim pseudonimem, w pismach wydawanych choćby przez Goethego czy Schillera, ale także w rozmaitych periodykach kobiecych („Flora”, „Taschenbuch für Damen”, „Pomona für Teutschlands Töchter”, „Journal des Luxus und der Moden”)<sup>129</sup>. Nie ulega wątpliwości, że kobiety te stanowiły integralną część ruchu intelektualnego, który sprawiał, że Weimar był w ówczesnym państwie niemieckim miejscem szczególnym, zwłaszcza jeśli chodzi o nowe sposoby myślenia o kobiecie:

Wenn es um den Typus der modernen Frau der Zeit geht, das heißt einer Frau, die das überkommene Frauenbild für sich nicht mehr gelten lassen will, dann wird der Blick zwangsläufig auf das Geistesdreieck Berlin-Weimar-Jena gelenkt. Hier war es, wo sich zumindest en passant die aktuellen Geistesströmungen manifestieren. Und unter der großen Zahl bemerkenswerter Persönlichkeiten finden sich in bis dahin nicht dagewesenem Umfang Frauen, sei es zum überwiegenden Teil auch im Licht stehend als Partner ihrer Männer<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Czego przykładem były: „Freundschaftstage der Luise von Göchhausen am Samstag, die Runde der Weltgeister, eine Männerrunde [...] die [...] im Hause Herder veranstaltete Gesprächsrunden [...]”. Ibidem, s. 97.

<sup>129</sup> W. Schneiders (red.), *Lexikon der Aufklärung...*, ss. 129–131.

<sup>130</sup> „Jeśli chodzi o typ nowoczesnej kobiety tamtych czasów, tzn. takiej, która nie chce dopuścić do tego, by i dla niej obowiązywał tradycyjny obraz kobiecości, to siłą rzeczy wzrok nasz kieruje się na duchowy trójkąt Berlin – Weimar – Jena. To tam właśnie, przynajmniej *en passant*, przejawiały się aktualne duchowe prądy. Zaś wśród sporej liczby godnych uwagi

Sądzę, że bliski kontakt z tymi osobowościami, przebywanie w kręgu tych kobiet i wolna wymiana myśli dają o sobie znać w tych fragmentach dzieł Humboldta, które traktują o płci żeńskiej w „nowoczesny” sposób. Oczywiście dysponujemy dziś źródłami, które potwierdzają również bliską współpracę Humboldta z kilkoma z tych kobiet. Uwagę poświęcę teraz trzem z nich: Sophie Mereau-Brentano, Karolinie von Wollzogen i Annie Amalii Imhoff.

Na przełomie lat 1796 i 1797, kiedy Humboldt współpracował jeszcze intensywnie z pozostałymi członkami grona redakcyjnego „Hor”, współpracowniczkami tego miesięcznika były także wszystkie wymienione wyżej kobiety, obok trzech innych jeszcze współredaktorek. A zatem Humboldt nie tylko znał te postaci, ale też ściśle z nimi współpracował, co więcej – znał dobrze ich dorobek literacki:

Wilhelm von Humboldt beschäftigte sich nicht nur mit „Wilhelm Meisters Lehrjahren” oder „Hermann und Dorothea” (1797). Er unternahm auch eine Analyse des Romans Agnes von Lilien, mit dessen Teilabdruck in der „Horen” die von Goethe und Schiller unterstützte Publikation weiblich Epik einsetzte<sup>131</sup>.

Recenzja Humboldta powieści Karoliny von Wollzogen została zamieszczona w II tomie wydania zbiorowego jego dzieł przez Leitzmanna. O literackich walorach tego anonimowo wydanego dzieła siostry żony Schillera może świadczyć fakt, że publiczność przyjęła je entuzjastycznie, snuto nawet domysły o rzekomym autorstwie Goethego. Prócz tej powieści Schiller publikował też jej poezję w czasopiśmie „Neue Thalia”. Z kolei dom Karoliny von Wollzogen stanowił w Weimarze jeden z ośrodków życia kulturalnego, w którym nierzadko gościło również małżeństwo Humboldtów. Z prywatnej korespondencji Wilhelma wiadomo, że stosunki między nim a autorką powieści wykraczały poza, potwierdzoną wieloletnią wymianą listów, przyjaźń:

Der ebenfalls als geistreich und gebildet geltenden Karoline von Beulwitz, später von Wolzogen, bescheinigt er im Juli 1790: Du lehrtest mich mich selbst kennen und der Festigkeit meiner ersten Gefühle nicht misstrauen<sup>132</sup>.

osobowości znaleźć można niespotykaną dotąd ilość kobiet, choć zaznaczających swoją obecność w przeważającej części jako partnerki swoich mężczyzn”. G. Söhn, *Die stille Revolution der Weiber...*, s. 238.

<sup>131</sup> „Wilhelm von Humboldt zajmował się nie tylko *Wilhelm Meisters Lehrjahren* czy też *Hermanem i Dorotą* Goethego. Podjął się także analizy powieści *Agnes von Lilien*, której fragment umieścił w »Horach« wspierających, w osobach Goethego i Schillera, publikację żeńskiej epiki”. P.-H. Haischer, *Dichterrinnen, Dilettanten: Episch-Weibliches im Umfeld Schillers und Goethes*, w: K. von Hammerstein, K. Horn (red.), *Sophie Mereau. Verbindungslinien in Zeit und Raum*, Winter Verlag, Heidelberg 2008, s. 71.

<sup>132</sup> „Uchodzącej w każdym razie w jego oczach za wykształconą i uduchowioną, Karolinie von Beulwitz, a późniejszej Wollzogen, zaświadczał w lipcu 1790: Uczysz mnie, jak poznawać mam samego siebie i ufać w stałość moich pierwszych uczuć”. H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt und ebenbürtig...*, s. 34.

Humboldt dedykował jej także elegię pt. *Rzym*, uznawaną za jeden z jego najważniejszych utworów poetyckich.

Anna Amalia Imhoff, poetka i pisarka, a także dama dworu, opublikowała powieść i wydawała własną poezję w periodykach Goethego i Schillera, m.in. zbiorek pt. *Die Schwester von Lesbos*. Korzystano też z jej usług jako malarki i rysowniczkii. Jednak najciekawszym kobiecym charakterem, jaki niewątpliwie wpłynął na Humboldta myślenie o płci żeńskiej, była bez wątpienia „skandalistka” Sophie Mereau-Brentano. Wydaje się bowiem, że w swoich zapatrywaniach na naturę i rolę kobiety najbardziej wyprzedzała swój czas. To ona jako pierwsza w niemieckim cesarstwie i zgodnie z prawem uzyskała – z rąk komisji, której przewodniczył Herder – rozwód. „In Jena und Weimar gehört Sophie Mereau zu geistigen Elite”<sup>133</sup>.

Publikowała tomiki wierszy, dwie powieści, zbiory opowiadań oraz liczne przekłady literatury z języka angielskiego, francuskiego, włoskiego, hiszpańskiego i staroniemieckiego w czasopismach „Thalia”, „Neue Thalia”, „Die Horen” oraz „Musenalmanach”. Była współwydawcą „Göttinger Romanenkalenders” i wydawcą czasopisma „Kalathiskos”. Jako słuchaczka wykładów Fichtego poświęcała się tematyce filozoficznej i prawniczej. Jednak przede wszystkim obalała w swoich dziełach skostniały porządek społeczny, zwłaszcza jeśli chodzi o status kobiet. W jej pracach można znaleźć wspiane dowody świadomości własnej wartości i wartości kobiety jako człowieka: „Ich bin so einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde. Der größte Künstler, Philosoph oder Dichter ist nicht über mir”<sup>134</sup>. Wydana w 1794 r. powieść *Das Blüthenalter der Empfindung* otwarcie wyraża jej oburzenie beznadziejną sytuacją kobiet w ówczesnym społeczeństwie.

Trudno wyobrazić sobie środowisko, które bezpośrednio wpływało na filozoficzne koncepcje Humboldta, w sposób właściwy, pomijając niezwykle myślicielki z kręgu klasyki weimarskiej. Sądzę, że to właśnie kontakt z tymi kobietami stanowił źródło głównych impulsów, które ukształtowały jego obraz kobiecej natury, oceniany przeze mnie jako umiarkowanie postępowy. Oczywiście gdy mowa o takim wpływie, nie sposób choćby słowem nie wspomnieć o żonie Humboldta Karolinie – adresatce ponad 1200 jego sonetów, partnerce intelektualnej zarówno w pracy nad jego projektami estetycznymi, jak i przy tłumaczeniach tekstów łacińskich i greckich, a także świadku jego filozoficznych rozterek.

<sup>133</sup> „W Jenie i Weimarze Sophie Mereau należała do duchowej elity”. S. Freyer, K. Horn, N. Grochowina (red.), *Frauen Gestalten. Weimar-Jena um 1800. Ein bio-bibliographisches Lexikon. Studien zur historischen Poetik 1*, Winter Verlag, Heidelberg 2009. s. 244.

<sup>134</sup> „Jestem tak jedyna w swoim rodzaju, jak największe zjawisko na tej ziemi. Najwspanialszy artysta, filozof, poeta, nie stoi nade mną”. K. von Hammerstein, S. Mereau-Brentano, *Freiheit-Liebe-Weiblichkeit. Trikolore sozialer und individueller Selbstbestimmung um 1800*, Winter Verlag, Heidelberg 1994, s. 7.

### 1.3. Dwie antropologie

Podstawa, na której wznosi się antropologia porównawcza, została już rozpoznana, nie daje to jednak pełnej odpowiedzi na pytanie: Czym była ona w zamyśle Humboldta, co rozumiał on pod pojęciem antropologii?

Wie man in der vergleichenden Anatomie die Beschaffenheit des menschlichen Körpers durch die Untersuchung des thierischen erläutere; ebenso so kann man in einer vergleichenden Anthropologie die Eigenthümlichkeiten des moralischen Charakters der verschiedenen Menschengattungen neben einander aufstellen und vergleichend beurtheilen<sup>135</sup>.

W odpowiedzi na to pytanie ten początkowy fragment dzieła Humboldta wydaje się kluczowy, choć wymaga nieco dodatkowych wyjaśnień. Po pierwsze, zawiera on odniesienie do pewnej porównawczej metody, wykorzystywanej przez Goethego w jego badaniach morfologicznych. Oznacza to, że nauką, na której – przynajmniej w punkcie wyjścia – należy się wzorować, jest zapoczątkowana przez paryskiego uczonego Vicq'a d'Azura porównawcza anatomia i morfologia, której to poeta weimarski oddawał się z wielką badawczą pasją od początku lat 80. XVIII wieku. Obszar jego zainteresowań stanowiły osteologia, botanika, mineralogia, w szczególności zaś anatomia porównawcza ssaków. Humboldt, który, będąc w Jenie, uczył się wraz z nim na wykłady anatoma Christiana Lodera, stał się współpracownikiem Goethego, zaangażowanym w jego przedsięwzięcie do tego stopnia, że planował wydanie monografii poświęconej środkowej kości podstawy czaszki u ssaków.

Należałoby zastanowić się, gdzie leżą podobieństwa Humboldta planu antropologii do naturoznawczego studium Goethego. Niewątpliwie jest nim założenie w naturze pewnej postaci teleologii. Porównując budowę anatomiczną ssaków w celu odszukania podobieństw, Goethe uznał, że kształtu, jaki przyjmują zwierzęta, nie da się wyjaśnić na drodze rozumowania przyczynowo-skutkowego. To, jak organizm jest zbudowany, musi zależeć od jakiegoś nieznanego wewnętrznego prawidła. Wielość takich praw natury, odpowiedzialna za rozwój różnych organów, tworząca zasady budowy wszystkich zwierząt, stanowi nieistniejący ideał, typ czy też wzór bycia zwierzęciem (w przypadku badań botanicznych Goethe mówi o „praroślinie”). Idea takiego „pratyphu” tworzy pewien obraz, który choć niewidoczny

---

<sup>135</sup> „Tak jak w anatomii porównawczej własności ludzkiego ciała wyjaśnia się na drodze badania zwierząt, tak samo w antropologii porównawczej zestawia się i ocenia swoistości moralnego charakteru różnych gatunków człowieka”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 337.

dla oka, jest osiągalny wewnętrznym „okiem” ducha. Umiejętność takiego oglądu powinna cechować rzetelnego badacza natury.

Ponadto Humboldt przenosi z przyrodoznawstwa metodę porównawczą. Sprawdzające się w badaniach przyrody nieożywionej ogólne metody chemii i fizyki, w przypadku badania ludzkich charakterów okazują się niewystarczające. Tu eksperymentowanie musi brać pod uwagę dynamiczny charakter badanego obiektu. Dlatego obserwację należy poszerzyć o uwzględnienie różnych okoliczności, w jakich się ono znalazło, np. odmiennych warunków zewnętrznych, takich jak klimat czy kultura, nie zaburzając jednocześnie jego procesualności.

Badania Goethego uświadomiły Humboldtowi, że to, co poeta uznaje za podstawowy warunek istnienia – *Dauer im Wechsel* (trwanie w zmianach) i prawa, którym ono podlega, odpowiadają jego wyobrażeniu charakteru<sup>136</sup>.

Humboldt w jednym z listów do Schillera, dokonawszy klasyfikacji nauk, umieszcza antropologię porównawczą wśród nauk teleologicznych<sup>137</sup>, tzn. takich, które łączą w sobie wymiar praktyczny i filozoficzny (spekulatywny)<sup>138</sup>. Warto przy tym pamiętać, że idea ukierunkowanych procesów przebiegających w naturze, a więc pewna forma teleologii, interesowała Humboldta od początku jego intelektualnej drogi. Potwierdzeniem tych słów może być choćby pierwsza opublikowana rozprawa pt. *Socrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung, und Unsterblichkeit*<sup>139</sup>, która jest w znacznej części jego przekładem na język niemiecki jednego z tekstów Ksenofonta oraz tłumaczeniem X księgi *Praw Platona*, opatrzonym komentarzem. Oba teksty zawierają rozważania na temat pojęcia teleologii, spro-

<sup>136</sup> „Metamorfoza roślin [...] ukazuje nam prawa, wedle których rośliny się kształtują. [...] 1) na prawo natury wewnętrznej, któremu podlega budowa roślin, 2) na prawo warunków zewnętrznych, któremu podlega zmienność roślin”. A. Bednarczyk, *Studia z dziejów idei naukowych. Biologia XVII–XIX wieku*, WFiS UW, Warszawa 2007, s. 181.

<sup>137</sup> To jednak, czy antropologia porównawcza miała być nauką ścisłą, jest moim zdaniem raczej wątpliwe. Humboldt sam zwraca na to uwagę: „Der Stoff, den die vergleichende Anthropologie darbietet, ist daher nicht gerade einer wissenschaftlichen, ja nicht einmal durchaus einer theoretischen Behandlung fähig”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 359. Są wszakże badacze, jak choćby H. J. Wagner, który w jednej z nowszych prac poświęconych Humboldtowi pisze, że plan jego antropologii jest pierwszą w historii próbą konceptualizacji antropologii jako nauki. E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 198.

<sup>138</sup> „Das wichtigste an dieser Klassifikation scheint mir vorzüglich das, daß dabei in dem teleologischen Gebiet eine Menge von Wahrheiten zusammengestellt werden, für die es bisher wenigstens an einem Platz fehlte und die man daher auch selten oder nie vollständig aus einem Prinzip ableitete. Es gehört nämlich hier alles dasjenige her, was Bezug auf Charakterbildung hat, und was nur immer in jenen anderen drei Teilen enthalten sein mag, muß hier noch einmal nach seiner Beziehung auf den menschlichen Charakter gemustert werden”. L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt Ästhetik und Anthropologie...*, s. 117.

<sup>139</sup> W. von Humboldt, *Socrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung, und Unsterblichkeit*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, t. III, ss. 103–141.

blematyzowane pod postacią pytania o istnienie boskiego bytu. Odpowiedź traktuje Humboldt jako przeciwwagę dla ówczesnych rozwiązań tego problemu (w ramach tak czy inaczej pojmowanej przyczynowości). Trzeba zatem raz jeszcze podkreślić, jak bardzo ów sposób rozumienia Natury warunkuje jego myślenie, przedstawione również w antropologii porównawczej:

Rozpatrywanie procesów przyrodniczych w aspekcie ich skierowania ma niewątpliwie charakter czysto kontemplacyjny, nie jest wiedzą o panowaniu, nie jest kierowane chęcią wkraczania w nie, a także nie uczy nas, jak trzeba to robić. Chodzi o takie przyswojenie sobie przyrody, które pozwoli nam zrealizować naszą do niej przynależność bez jednoczesnego wyrzeczenia się nas samych jako istot działających<sup>140</sup>.

Z analizowanego tu wstępnego fragmentu antropologii porównawczej Humboldta wynika, że buduje on ją częściowo na naturoznawstwie wykraczającym poza modele mechanistyczne oraz poza perspektywę pragmatyczną. Drugi jej człon ma stanowić zestawienie swoistych cech moralnego charakteru ludzi, a nawet – jak powiada – różnych ich gatunków. Pod tym pojęciem rozumie on m.in. płeć – kobietę i mężczyznę jako dwa całkowicie różne gatunki człowieka, ale także odnosi je do czegoś, co dziś nazwalibyśmy grupą etniczną lub narodem. Z kolei „charakter moralny” – wykorzystuję tu uwagę J. Trabanta<sup>141</sup> – oznacza raczej wszelkie zjawiska z dziedziny kultury, należałoby zatem mówić o czymś bliskim „charakterowi kultury osobistej”. Taką ścieżkę interpretacyjną potwierdza także korespondencja Humboldta, w której pisze on o „duchowej organizacji” różnych indywiduów<sup>142</sup>.

Zanim przejdę do wyjaśnienia terminu „charakter”, ważnego w tym kontekście o tyle, że symbolizuje drugi człon antropologii porównawczej, jakim jest spekulatywna filozofia ducha, pewna metafizyka natury, zwrócę jeszcze uwagę na ostatni fragment rozważanego tu cytatu. Kryje się w nim bowiem taki jej wymiar, który nie został jeszcze ujawniony. Jak wspomniałem, ma to być nauka teleologiczna i właśnie owo „ocenie” wskazuje na badanie w jej ramach pewnych naturalnych możliwości leżących w indywiduum. Nie chodzi zatem tylko o rozpoznanie charakteru czy o ogólną systematyzację jego „archetypów” (tak jak to czyni w swojej antropologii np. Kant), ale o prognozę warunków i możliwości jego dalszego „prawidłowego” rozwoju. Takie badanie wykracza poza empirię, która jako doświadczenie stanowi niezbędną podstawę, punkt wyjścia całego przedsięwzięcia, drogę, na której udostępnia się ideał. Jak to precyzyjnie ujmuje E. M. Kowalska, kwestią pierwszorzędą staje się tu pytanie, czym jest i czym ma się stać człowiek, przez

<sup>140</sup> R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne: dzieje i odkrycie myślenia teleologicznego*, Terminus, Warszawa 2008, ss. 17–18.

<sup>141</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990, s. 53.

<sup>142</sup> L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt Ästhetik und Anthropologie...*, s. 107.

co antropologia porównawcza zyskuje wyraźny rys normatywnej dziedziny nauki. Inaczej niż w projekcie Goethego, nie poszukuje tu Humboldt tego, co ludziom wspólne, a wszystkiego tego, co nas podmiotowo wyróżnia. Wspólną podstawę natury ludzkiej, którą nazywa „charakterem gatunku ludzkiego”, zakłada on już w punkcie wyjścia.

Antropologia porównawcza ma być zatem połączeniem teorii filozoficznej – choć nie ma tu już miejsca na filozofię transcendentalną czy aprioryzm – z badaniem empirycznym, pod różnymi postaciami obserwacji, prowadzonymi z wykorzystaniem intuicji oraz pasji poznawczej, co sytuje ją, jako naukę eksperymentalną i „interpretacyjną”, w swoistej „strefie środka”:

Geschichtsschreiber, Biographen, Reisebeschreiber, Dichter, Schriftsteller aller Art, selbst den speculativen Philosophen nicht ausgenommen, enthalten Data zur dieser Wissenschaft. Auf Reisen, wie zu Hause, im geschäftigen, wie im mühsigen Leben bietet sich überall die Gelegenheit dar, sie zu bereichern und zu benutzen, und [...] als das Studium des Menschen. Es kommt nur darauf an, den reichen Stoff, den das ganze Leben hergibt, zu sichten, zu sammeln, zu ordnen und zu verarbeiten<sup>143</sup>.

Należałoby silnie podkreślić różnicę w podejściu prezentowanym przez Kanta w *Antropologii* a wstępnymi założeniami Humboldta. Nie ulega bowiem wątpliwości, że antropologia porównawcza obejmuje całego człowieka, traktując go jako istotę ontologicznie jednolitą. Kant natomiast, na co wskazuje sam tytuł jego pracy, zawęża jej obszar, wykluczając z niego ujęcie fizjologiczne: „Fizjologiczne poznanie człowieka jest badaniem tego, czym czyni człowieka przyroda [...]”<sup>144</sup>. Jawi się ono jako fizjologia – nauka ścisła o funkcjonowaniu *res extensa*. Natomiast pragmatyczne ujęcie antropologii dotyczyłoby wyłącznie *res cogitans*, stanowiącej przecież odrębną substancję. To właśnie posługiwanie się przez Kanta tak ostrym rozróżnieniem obu sfer robiło wielkie wrażenie na filozofujących lekarzach epoki, którzy przekazywali mu swoje prace, by ten poprzedził je stosowną przedmową, co zresztą Kant czynił z satysfakcją<sup>145</sup>. I choć obie te substancje są ze sobą powiązane, brak im wspólnej podstawy. Poza tym antropologia w wydaniu kantowskim wydaje się być, jak zauważył Michel Foucault, jedynie przejściem do właściwej filozofii transcendentalnej; mówiąc inaczej, miała być

<sup>143</sup> „Dane dla tej nauki posiadają zarówno dziejopisarze, biografowie, podróżnicy, poeci, jak i wszelkiego rodzaju pisarze, nie wyłączając filozofów spekulatywnych. Podczas podróży, jak i w domu, w życiu aktywnym, jak i w życiu próżniaczym, wszędzie nadarza się okazja, by zgromadzić ich więcej i wykorzystać jako studium nad człowiekiem. Chodzi tu jedynie o to, by ten bogaty materiał, którego dostarcza całe życie, zebrać, przebrać, uporządkować i przerebić”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 337.

<sup>144</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 1.

<sup>145</sup> Ch. Dongowski, *Die zwei Körper des Menschen...*, s. 159.

względem filozofii dziedziną jedynie pomocniczą, z której chciał on „uczynić ćwiczenie wprowadzające młodzież akademicką w arkana zręczności, roztropności, a nawet uczości”<sup>146</sup>. Dla Humboldta zaś antropologia miała stanowić syntezę wiedzy o człowieku dokonywaną na niespotykaną dotąd skalę, znoszącą ograniczenia dotychczasowej filozofii, godną jej następczynią.

Inna fundamentalna różnica pomiędzy wizjami antropologii obu myślicieli wypływa z odmiennego rozumienia przez nich pojęcia „charakteru”. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* nie jest ono terminem centralnym. Z kilkoma wyjątkami znaleźć je można dopiero w pomniejszej, drugiej części dzieła Kanta, gdzie posługuje się on nim w dwóch różnych znaczeniach:

Otóż mówi się, że pewien człowiek ma taki czy innych charakter (fizyczny), a ponadto, że w ogóle ma charakter (moralny), który jest jeden jedyny, albo go wcale nie ma. Ten pierwszy jest znakiem wyróżniającym człowieka jako istotę zmysłową, czy też naturalną, drugi jest jego znakiem rozpoznawczym jako istoty rozumnej, obdarzonej wolnością. Człowiek z charakterem to człowiek zasad, o którym wiadomo z pewnością, czego można się po nim spodziewać [...]<sup>147</sup>.

Ostatecznie zaś na charakter składają się trzy elementy: wrodzona dyspozycja, temperament i sposób myślenia, w znaczeniu predyspozycji moralnej. Przy czym w ramach jego wykładni właściwie wartościowy jest tylko element ostatni, jako wytwór własnej woli, źródło postępowania. Posiadanie w tym sensie zdecydowanego charakteru oznacza więc bycie człowiekiem z zasadami. Wydaje się, że oba te określenia charakteru mieszczą się w dominującej w oświeceniu wykładni tego pojęcia<sup>148</sup> jako swoistej natury jednostki, typu, który wyróżnia jedna dominująca cecha, oraz jako podstawy moralnej wszystkich ludzi. Dla Humboldta zaś oba te ujęcia są niewystarczające, sądzi on bowiem, że człowieka wyróżnia wiele cech, poza tym nie można odmawiać charakteru komuś, kto nie postępuje zgodnie z normami moralnymi<sup>149</sup>.

Wychodzi on również poza statyczność obu tych modeli, co wynika już z jego koncepcji ontologicznej podstawy bytu, rozumianej jako *energeia* – wiecznie ruchomej i aktywnej seksualności. Charakter jest wielkością nieskończoną, która nigdy nie przejawia się w całości, a tylko w chwilowym kształcie i natychmiast ulega przekształceniom. Jego realizacja w pełni nie jest możliwa. W tym sensie Humboldt postrzega człowieka przede wszystkim jako istotę przyszłą, bezustannie stającą się, przyczyniając się tym samym do stworzenia podwalin pod systematyczną „charakterologię”, której

<sup>146</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. XXIX.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>148</sup> Zgadza się one z ujęciem słownikowym. A. Regenbogen, U. Meyer (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 123.

<sup>149</sup> L. Dippel, *Wilhelm von Humboldt Ästhetik und Anthropologie...*, s. 135.

przedstawicielami byli m.in. pedagog Julius Bahnsen oraz filozof Ludwig Klages (*Prinzipien der Charakterkunde*)<sup>150</sup>. Charakter jednostki stanowi formę zbioru wszystkiego, co różni nas od innego człowieka, pozostając jednocześnie czymś niedomkniętym. Jest niepowtarzalną grą sił, które tworzą wspólną podstawę ludzkiej natury, choć każdorazowo występują w innych relacjach i zależnościach. Co więcej, w pojęciu tym Humboldt łączy dwa odmiennie elementy – zakłada pewien rodzaj nieprzekraczalnej ontologicznej odrębności, tworzącej coś, co nie poddaje się żadnym zewnętrznym wpływom oraz taki sposób myślenia o indywiduum, który wyklucza postrzeganie go jako podmiotu całkowicie wyizolowanego<sup>151</sup>.

Die individuellen Charakter sollen so ausgebildet werden, dass sie eigenthümlich bleiben, ohne einseitig zu werden, dass sie der Erfüllung der allgemeinen Forderung an allgemeine idealische Vortrefflichkeit keine Hindernisse in den Weg legen, nicht bloss durch Fehler und Extreme eigenthümlich sind, aber dagegen ihre wesentlichen Gränzen nicht überschreiten, und in sich consequent bleiben<sup>152</sup>.

Dalsze umieszczenie go w perspektywie normatywnej, tzn. jako indywiduum dążącego do pełni jednostkowej realizacji, nie ma oznaczać rezygnacji z naszej indywidualności, przeciwnie – ma być właśnie konsekwentnym budowaniem jej jako spójnej całości. Powinność, o której mówi Humboldt, jest nie tyle sprawą wychowawców, ile imperatywem dla każdego człowieka.

Jak widać, badając charakter, wycofuje się on najpierw z perspektywy jakkolwiek rozumianej społeczności ku wnętrzu podmiotu, żeby docenić w nim to, co nazywa oryginalnością, a od czego zależy siła twórcza i entuzjizm jednostki. Perspektywa osiągnięcia ideału każe odnieść człowieka do ludzkości, stanowiącej swego rodzaju jednostkę jako totalność wszystkich indywiduów. W tej relacji nie chodzi jednak o pomnożenie sił ludzkości, ale o zwiększenie bogactwa jej form.

---

<sup>150</sup> Należy jednak pamiętać, że Humboldtowskie badanie charakteru odnosi się przede wszystkim do narodów i epok oraz musi wykraczać poza powierzchowną obserwację codziennego życia, jak ma to miejsce w nastawieniu naturalnym.

<sup>151</sup> „Ostateczne zadanie naszego istnienia: by pojęciu człowieczeństwa w naszej osobie, tak w trakcie naszego życia, jak i po nim, poprzez pozostawione przez nas ślady żywej działalności nadać tak wiele treści, jak to tylko możliwe – to zadanie można rozwiązać tylko poprzez związanie naszego Ja ze światem w ogólnym, żywym i swobodnym oddziaływaniu”. Podaje za: E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 207.

<sup>152</sup> „Charakter indywiduum powinien być tak ukształtowany, by pozostając czymś niepowtarzalnym, nie być czymś jednostronnym, po to, by nie stał na drodze powszechnego roszczenia do ogólnej idealistycznie pojmowanej doskonałości. I pozostawał takim nie tylko za sprawą popełnionych błędów i w ekstremalnych sytuacjach, lecz zachowując wewnętrzną spójność i nie przekraczając własnej istoty”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 339.

Humboldt zawarł również w swoim tekście informacje dotyczące metody, jaką, poruszając się w ramach antropologii porównawczej, należałoby się posługiwać. Składają się na nią m.in. wskazówki co do trzech etapów czy też poziomów zgłębiania charakteru człowieka. Zaczyna się od obserwacji wstępnej, mało wymagającej, dotyczy ona bowiem tego, co rzuca się w oczy już przy pobieżnym nawet badaniu, a jego przedmiotem jest „die Verschiedenheit der Gegenstände ihrer Beschäftigung, der Produkte ihres Fleisses, der Art, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und das Leben zu geniessen”<sup>153</sup>. Drugi poziom obserwacji dotyczy tego wszystkiego, co „Aeussre im dem Körperbau und dem Betragen rechnen, Gestalt, Farbe des Gesichts und des Haars, Physiognomie, Sprache, Gang und Gebehrden überhaupt”<sup>154</sup>, a co bliżej związane jest z osobowością. Pozostaje trzeci poziom, na którym można dostrzec różnice wewnętrzne:

Diese trifft man alsdann zwar nicht in den Kräften selbst, da das ganze Menschengeschlecht durchaus mit denselben ausgestattet ist, wohl aber in ihrem Grade, da sie bei dem einen eine Höhe erlangen, zu der sich der andre nie emporschwingt, in ihrem Verhältniss, wenn bei dem einen die Phantasie, bei dem anderen der Verstand u.s.f. herrschend ist, oder in ihrer Bewegung, da der eine rastlos und thätig, der andere träg und unthätig ist, [...] ferner in den Empfindungen, die bei dem einen sanfter und reizbarer, als bei dem andern sind, endlich in Neigungen und Leidenschaften<sup>155</sup>.

Aby właściwie posługiwać się metodą antropologii porównawczej, antropolog powinien łączyć w niej trzy odrębne sposoby postępowania, „die verschiedenen Geistesstimmungen des Naturbeobachters, des Historikers und des Philosophen in sich vereinigen”<sup>156</sup>. W przypadku oceniania okiem filozofa, wyróżniającego się traktowaniem podmiotu podług praw rozumu, czy też postawy badacza natury sprawa nie wymaga dalszego komentarza.

---

<sup>153</sup> „[...] różnorodność przedmiotów ich [ludzi – W.M.] zainteresowania, dzieła ich pilnej pracy, sposoby, jakimi zaspokajają własne potrzeby i to, w jaki sposób cieszą się życiem”. Ibidem, s. 362.

<sup>154</sup> „[...] istotne w zachowaniu i zewnętrznej budowie ciała, kształtów, kolorów karnacji i włosów, fizjonomii, języka, sposobu poruszania się i wszelkich gestów”. Ibidem.

<sup>155</sup> „Nie można się wprawdzie na nie natknąć w samej postaci siły – w którą cały ludzki gatunek jest w zupełności tak samo wyposażony – lecz tylko w jej stopniu. Bowiem w jednym przypadku osiąga ona poziom tak wysoki, do jakiego w innym nigdy się nie wzniesie. Poza tym także w stosunku sił – gdy w jednym przypadku dominującym jest rozum, w innym jest zaś fantazja – bądź też w ich ruchu, ponieważ jedna z nich jest aktywna i niewyczerpana, druga zaś leniwa i bierna. Ujmując rzecz całą szerzej: w doznaniach, które u jednego człowieka są mniej widoczne i bardziej pobudzające niż u drugiego, wreszcie zaś w jego skłonnościach i namiętnościach”. Ibidem, s. 363.

<sup>156</sup> „[...] bowiem musi on w sobie połączyć różne nastrojenia ducha: obserwatora natury, historyka i filozofa”. Ibidem, s. 360.

Inaczej jest w przypadku nastawienia historyka, o której pisze Humboldt szczególnie dużo, gdyż koncentruje się on w swych poszukiwaniach na sferze, której nie dotyczy w pierwszym rzędzie ani prawodawstwo rozumu, ani natury, nazywanej przez niego królestwem losu i przypadku – tak określa on chwilowe uleganie bodźcom<sup>157</sup>. Warto dodać, że historyk oznacza tyle, co „psycholog”, który w przeciwieństwie do filozofa buduje wyłącznie perspektywę indywidualną. Bada podmiot, ustalając jego swoiste cechy, nie odróżniając tych istotnych od przypadkowych. Natomiast filozof przeciwnie – w pojedynczym podmiocie dostrzega wyłącznie to, co ogólne.

Spełnienie tych metodologicznych wymagań jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym dla odpowiednio uposażonego badacza, którego wzór najwyraźniej dostrzegał Humboldt w sobie samym.

Nicht genug, dass eine vergleichende Anthropologie die Verschiedenheit menschliche Charaktere kennen lehrt; sie trägt auch selbst dazu bei, eine grössere hervorzubringen, und die schon wirklich vorhandene zweckmässiger zu leiten<sup>158</sup>.

Już w tym fragmencie staje się bowiem jasne, że wpływa on na przedmiot badania. Charakter podmiotu udostępnia się jedynie przez obustronny udział tegoż i badacza, stanowiący jego rekonstrukcję i konstrukcję razem. Mamy tu do czynienia, co interpretatorzy myśli Humboldta zgodnie podkreślają, z pewnym elementem hermeneutycznym jego antropologii: „Humboldt dostrzega problem zwerbalizowany dopiero w dwudziestym wieku, mianowicie zjawisko zmiany badanego przedmiotu przez fakt badania [...]”<sup>159</sup>. Relacja, która staje się przedmiotem namysłu, może uchodzić za swoisty „dialog hermeneutyczny”, który nazywa on najprzyjemniejszym zajęciem ludzkiego ducha. Odsyła tym samym do jeszcze jednej umiejętności, którą antropolog winien się wykazywać, tj. zdolności prowadzenia takiego dialogu. Humboldt nazywa ją piękną sztuką obchodzenia się z ludźmi czy też umiejętnością znalezienia się w towarzystwie, którą powinna cechować głęboka znajomość natury ludzkiej w całej jej różnorodności oraz określona forma wyobraźni, a nazywa ją „zmysłem rzeczywistości”, oznaczającym intuicyjną zdolność oglądu<sup>160</sup>. Jest ona konieczna, ponieważ charakter kształtuje się w otwarciu na świat, co w wymiarze codziennego życia wskazuje przede wszystkim na najbliższe otoczenie: małżeństwo, grono przyjaciół, mniej-

<sup>157</sup> Ibidem, ss. 357–358.

<sup>158</sup> „Antropologia porównawcza nie tylko zapoznaje się z różnicami w ludzkich charakterach, przyczynia się też sama do tego, by wygenerować różnice jeszcze wspanialsze, a kształtowanie tych już istniejących poprowadzić jeszcze bardziej świadomie”. Ibidem, s. 345.

<sup>159</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 196.

<sup>160</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, s. 55.

sze i większe kręgi towarzyskie. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że Humboldt staje się „filozofem codzienności”:

Gerade also zu dem, was als ein alltägliches Bedürfniss immer wiederkehrt, bedürfen wir am meisten einer individualisirenden Menschenkenntniss, und mit ihrer Hülfe können wir gerade die Stunden, die wir gewöhlich leer und verloren achten, zu den inhaltvollsten unsres Lebens machen<sup>161</sup>.

Ponadto zaś jego antropologia staje się co najmniej wyraźną zapowiedzią tych problemów, które współcześnie określa się mianem etyki obserwacji etnograficznej<sup>162</sup>.

Warto jeszcze zatrzymać się nad konsekwencją, jaką Humboldt wyprowadza z faktu, że podstawowym przedmiotem zainteresowania antropologii porównawczej jest charakter narodów oraz epok. W przedstawionym przez niego rozumowaniu odsoniła się już ta strona pojęcia charakteru, która stanowi pewne zadanie dla podmiotu. Jako tak rozumiana powinność wskazuje ona też na to, że do jej realizacji niezbędny jest pewien poziom ucywilizowania czy raczej „ukulturalnienia”. Duchowe sprawności są bowiem niezbędne, by z bogactwa i różnorodności wrażeń, odczuć i myśli utworzyć spójną całość, to znaczy taką jedność, którą odnosimy do ideału człowieczeństwa<sup>163</sup>. Dlatego Humboldt dochodzi do przekonania, że jedynie w niewielu przypadkach poważać się można na stworzenie całościowego obrazu istotnych cech danego narodowego charakteru. Nie może to mieć jego zdaniem miejsca np. w przypadku Turków czy Rosjan:

Selbst in unserm cultivirten Europa finden wir noch alle diese Stufen [chodzi tu o poziomy kultury – W. M.] neben einander. Auf jener höchsten stehen unstreitig Franzosen, Engländer, u. s. f.; Pohlen, Spanier und Portugiesen wohl nur auf der mittleren; und gewiss auf den untersten noch Russen und Türken<sup>164</sup>.

Okazuje się więc, że przedmiotem badań będzie w pierwszej kolejności wąski krąg tzw. kultur wysokich, gdyż ich poziom wydaje się wprost pro-

<sup>161</sup> „Zatem właśnie do tego, co powraca zawsze jako codzienna potrzeba, wymagana jest najczęściej indywidualizująca wiedza o człowieku i z jej pomocą właśnie te godziny, które zwyczajowo uznajemy za puste i stracone, uczynić możemy najbardziej treściwymi w naszym życiu”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 344.

<sup>162</sup> O tej problematyce pisze m.in M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

<sup>163</sup> „Der Mensch bedarf eines gewissen, nicht geringen Grades der Cultur, um eine individuelle Form zu erlangen. Seine erste Ausbildung ist durchaus nur in Massen, nur in rohen, noch durch wenige Züge bestimmten Formen”. W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, s. 355.

<sup>164</sup> „W samej tylko naszej kulturalnej Europie odnajdziemy wszystkie te poziomy obok siebie. Na najwyższym znajdują się bezsprzecznie Francuzi, Anglicy itd.; Polacy, Hiszpanie i Portugalczycy jedynie na środkowym, zaś Turcy i Rosjanie z pewnością są na poziomie najniższym”. Ibidem, s. 356.

porcjonalny do wyrazistości, jaką uzyskuje dzięki temu charakter narodowy. Jest to o tyle interesujące, o ile wykracza poza powszechne mniemanie, i to nie tylko w sensie wiedzy potocznej, że początek antropologii to zainteresowanie przede wszystkim egzotycznymi ludami. Można nawet pokusić się o podkreślenie pewnych zbieżności między tym elementem antropologii porównawczej a dość niedawną tendencją czy nurtem współczesnej antropologii, który przybrał nazwę *anthropology at home*<sup>165</sup>. Choć oczywiście w tym przypadku stoi za tym charakterystyczny dla Humboldta „europocentryzm”.

## 2. Wstępna analiza baskijskiej filozofii antropologicznej

Dokonane przedstawienie związków między estetyką i antropologią Wilhelma von Humboldta zyska teraz swoje zwieńczenie w postaci następującej tezy: Część spuścizny filozoficznej Humboldta, poświęconej, mówiąc najogólniej, Baskom – myślę, że można w tym wypadku mówić o „baskijskiej filozofii antropologicznej” – stanowi pełną realizację jego filozofii antropologicznej, czyli projektu zarysowanego w *Planie antropologii porównawczej*, w odniesieniu do pojedynczego narodu oraz jest jego oryginalnym wkładem w rozwój antropologii, zwanej dziś kulturową.

### 2.1. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach polskojęzycznych

Spośród tekstów w języku polskim odwołuję się ponownie do tych, które najobszerniej, najbardziej kompleksowo traktują o filozoficznych koncepcjach Humboldta. W książce Bolesława Andrzejewskiego wśród pism wymienionych pod nazwą „Ważniejsze prace Wilhelma von Humboldta”<sup>166</sup> nie znajdziemy ani jednego traktującego o Baskach. Jednak w samej pracy można natknąć się na kilka fragmentów, które kierują uwagę na tę problematykę:

W listopadzie 1799 r. Humboldtowie podejmują siedmiomiesięczną podróż do Hiszpanii, która stanowiła dla Wilhelma kolejne ważne źródło doświadczeń. Zetknięcie z odmienną kulturą i mentalnością otwarło przed nim nowe perspektywy intelektualne oraz pozwoliło zrewidować dotychczasowe poglądy i wiedzę. Istotny był tu zwłaszcza kontakt z językiem Basków, inicjujący w twórczości Humboldta nowy obszar zainteresowań związany z językoznawstwem. Choć apogeum tych zainteresowań przypada dopiero na końcowe lata jego życia, to przecież właśnie w trakcie hiszpańskiej podróży należy szukać ich początków.

<sup>165</sup> M. G. S. Peirano, *When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline*, „Annual Review of Anthropology” 27/1998, ss. 105–128.

<sup>166</sup> Zob. B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, ss. 118–119.

Wynika to chociażby z listu Humboldta do Wolfa z końca 1799 r., w którym czytamy: „czuję, iż jeszcze w przyszłości poświęcę się studiom językowym i że gruntowne i filozoficzne porównanie wielu języków stanowi pracę, do której barki moje być może dorosną”. Istotnie, kultura i język Basków zainteresowały bardzo Humboldta<sup>167</sup>.

Tak ogólne sformułowania nie potwierdzają jeszcze mojej tezy, dowodzą natomiast, że badania nad językiem baskijskim najbardziej wpłynęły na filozofię języka Humboldta, a właściwie były dla niej najważniejszym impulsem. Kultura i jej analiza są tu jedynie wspomniane. Interesujący jest też fragment rozważań Andrzejewskiego, który znajduje się w części poświęconej filozofii języka:

Myśliciel wyszedł w swych językoznawczych dociekaniach z dość wąskiego opisu języków iberyjskich, którymi zainteresował się żywo w trakcie swej podróży do Hiszpanii w latach 1799–1800. [...] Wydaje się jednak, iż nie były to jeszcze badania *sensu stricto* językoznawcze, język stanowił jeszcze wtedy dla Humboldta raczej narzędzie do zgłębiania tajemników etnografii, badania zaś miały w znacznym stopniu charakter przypadkowy<sup>168</sup>.

Jest to w pewnym stopniu potwierdzeniem mojej tezy – widać bowiem, że badania nad Baskami stanowią próbę realizacji koncepcji przedstawionej w antropologii porównawczej. Język baskijski, zgodnie z jej założeniami, stanowi tylko jeden z wielu elementów składających się na charakter narodu. Należy jednak pamiętać, że wypowiedź ta odnosi się tylko do pierwszej podróży Humboldta na Półwysep Iberyjski, bowiem, jak postaram się wykazać, „przypadkowość” badań podczas drugiej jego wyprawy z pewnością nie jest tym, co dla niej charakterystyczne.

Elżbieta M. Kowalska w monografii poświęconej Humboldtowi, w części pt. *Antropologia*, nie zawarła właściwie żadnej informacji na temat pism poświęconych Baskom. W porównaniu z nią bogatszym materiałem wydaje się bez wątpienia inna jej praca, stanowiąca jedyny w języku polskim tak obszerny zbiór tekstów Humboldta<sup>169</sup>. Kilka wartych uwagi informacji zawiera także zamieszczone tam słowo wstępne. Są one interesujące z tego względu, że wnoszą przynajmniej jedną istotną informację, w porównaniu z przytoczonymi już fragmentami pracy Andrzejewskiego, wskazują mianowicie na to, że zainteresowanie Baskami znacznie wykraczało czasowo poza okres samych podróży i sięgało aż lat 20. XIX wieku, a więc właściwie do końca intelektualnej aktywności Humboldta:

<sup>167</sup> Ibidem, ss. 24–25.

<sup>168</sup> Ibidem, ss. 147–148.

<sup>169</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie...*

Latem tegoż [1799 – W. M.] roku podejmuje wraz z rodziną siedmiomiesięczną podróż po Hiszpanii i Kraju Basków, co zaowocowało tekstami *Montserrat. Reise-skizzen aus Biscaya* (*Montserrat. Szkice z podróży wzdłuż Zatoki Biskajskiej*), a wiosną 1801 roku, już sam, ponownie odwiedził Kraj Basków. Obie te podróże zapoczątkują etnograficzne i językoznawcze zainteresowania Humboldta: *Fragmente der Monographie über die Basken* (*Fragmenty monografii o Baskach*), 1801–1802<sup>170</sup>.

Dowiadujemy się też, że po powrocie do Berlina z drugiej podróży Humboldt otrzymał powołanie na rządową placówkę pruską w Watykanie i wyjechał do Włoch. Również tam „studiuje język baskijski”<sup>171</sup> oraz inne języki europejskie. W 1812 r., choć uczył się m.in. polskiego, węgierskiego i „cygańskiego”, napisał *Berichtungen und Zusätze über die Baskische Sprache* (*Korekty i dodatki o języku baskijskim*), a także szkic pt. *Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunktes und Inhalts derselben* (*Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków wraz z podaniem punktu widzenia i treści pracy*), co wydaje się zdumiewające, biorąc pod uwagę różnorodność jego zainteresowań i poziom umysłowej aktywności, a także pracę w dyplomacji najwyższego szczebla w czasie tak dla Europy, w tym Prus, szczególnym. Humboldt kontynuuje swoje badania nad językiem baskijskim jeszcze w 1821 r.<sup>172</sup>

Fakt, iż poświęcał się on tematyce baskijskiej, jak żadnemu innemu przedmiotowi badań, przez niemal ćwierćwiecze swojego życia, stanowi argument wzmacniający moją wyjściową tezę. Oczywiście największe znaczenie mają same teksty, w pierwszej kolejności te, które zawarte są w omawianym zbiorze. Z perspektywy metodologicznej warto zapytać, według jakiego klucza autorka je dobierała? Dlaczego na ten zbiór składają się właśnie te, a nie inne jego pisma? I co szczególnie ważne w kontekście tych rozważań, dlaczego znalazły się tam właśnie takie, a nie inne teksty traktujące o Baskach? We wstępie trudno doszukać się czegoś, co można by potraktować jako odpowiedź na te pytania. Jak się wydaje, autorką kierowało po prostu przeświadczenie, że zgromadzone teksty są „reprezentatywne”<sup>173</sup>. Sądzę, że ową reprezentatywność można poddać pewnej krytyce. Po pierwsze, na gruncie pojęcia płci i związanego z nim namysłu nad zjawiskiem kobiecości. Jeśli bowiem uznać, że prawdą jest, iż „Gedanken zur Anthropologie und sozialen Stellung und Geschichte der Frau haben Humboldt zeitlebens beschäftigt [...]”<sup>174</sup>, co starałem się w tej pracy udokumentować, to zupełny

<sup>170</sup> Ibidem, ss. XII–XIII.

<sup>171</sup> Ibidem, s. XIII.

<sup>172</sup> Ibidem, s. XV.

<sup>173</sup> Ibidem, s. XLI.

<sup>174</sup> „Myśli o antropologii, społecznej pozycji oraz historii kobiety zajmowały Humboldta przez całe życie”. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 632.

brak tej tematyki w analizowanym zbiorze przekładów autorstwa E. M. Kowalskiej można potraktować jako poważne zaniechanie.

Po drugie zaś, ze względu na zamieszczone w nim teksty poświęcone Baskom: *Fragmety monografii o Baskach* oraz *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków*. Ich wyborowi nie towarzyszyło żadne kryterium chronologiczne ani zamiar zwrócenia uwagi czytelnika na baskijską antropologię – nie są one bowiem ani najobszerniejsze, ani w jakikolwiek sposób wyróżniające się, jeśli chodzi o czas ich powstania. Wydaje się, że ich obecność, przynajmniej pierwszego z nich, wyjaśniają językoznawcze zainteresowania autorki wyboru. Mieści się on też doskonale w ramach wyznaczonych przez bardzo pojemny tytuł: *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, w obrębie filozofii języka. Tekst ten, pod nieco dezorientującym tytułem *Fragmety monografii o Baskach* – zresztą wymyślonym przez wydawcę najobszerniejszego zbioru dzieł Humboldta, A. Leitzmanna – odnosi się do Basków jedynie na pierwszej stronie, nie może być zatem właściwie zaliczany do jego baskologii. Natomiast zawarte w nim myśli o etymologii i filozoficzne rozważania natury języka pozwalają bez wątpienia potraktować go jako reprezentatywny dla filozofii języka.

Jeśli jednak zdać sobie sprawę z tego, że wymienione prócz niej w tytule „filozofia dziejów” i „teoria poznania” zawierają się w szerszym projekcie antropologii porównawczej, którego najpełniejszą realizacją jest właśnie baskologia, to zaskakiwać może wybór drugiego z tych tekstów: *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków*, powstałego w 1812 r. Autorka tłumaczyła teksty niemieckie na podstawie 17-tomowego wydania Leitzmanna, który wobec pism Humboldta poświęconych Baskom nie żywił żadnego zainteresowania<sup>175</sup>, choć pozostawił czytelnikowi w tej tematyce szeroki wybór. Dlatego też przedstawienie niewielkiego tekstu z 1812 r. wydaje się, przynajmniej częściowo, zaskakujące. Częściowo, ponieważ dla rozpoznania wagi baskologii w myśleniu Humboldta mimo wszystko jest on tekstem istotnym. Czytelnik polski jest jednak poszkodowany o tyle, że przedstawienie w zbiorze jedynie tego fragmentu w dużym stopniu uniemożliwia zrozumienie jego znaczenia i miejsca, jakie przypada mu w ponad 20-letniej pracy badawczej Humboldta nad Baskami. W tym wypadku znakomitym wzorem wydaje się pięciotomowe wydanie dzieł Humboldta<sup>176</sup>, które choć nie pomieściło całej jego spuścizny, zawiera w tomie piątym niezwykle cenne komentarze (ponad 400 stron!), ukazujące pisma zawarte w tym wydaniu w możliwie szerokim kontekście. Tego właśnie brakuje w dziele, które otrzymuje czytelnik polski.

<sup>175</sup> B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie der Basken*, Schöningh, Paderborn 2010.

<sup>176</sup> W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*.

Tekst pt. *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków* został opublikowany w 1812 r. zarówno w grudniowym numerze czasopisma F. Schlegla „Deutsche Museum”, jak i w „Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte”. Na podstawie odpisów sporządzonych przez baskijskiego badacza Resurrección María de Azkue w berlińskim archiwum w latach 1908–1909 można wnosić o istnieniu co najmniej dwóch jego wersji. Co do istotności występujących między nimi różnic badacze nie są zgodni. Bernhard Hurch jest zdania, że wersja druga, uznawana obecnie za zaginioną, zawierała dodatkowo części poświęcone gramatyce baskijskiej, przeniesione później do innych tekstów. Natomiast w komentarzach do tego tekstu, zawartych w pięciotomowym wydaniu dzieł Humboldta, można znaleźć zapewnienie o błahości w różnicach pomiędzy obiema wersjami.

Zgodnie z tytułem zawiera on zarys monografii poświęconej Baskom, stanowiącej przekształcenie i konkretyzację planu badawczego ugruntowanego w ramach antropologii porównawczej. Doświadczenie zdobyte w czasie pobytów Humboldta w terenie (podczas obu jego podróży) zmieniło kształt tego projektu, co widać szczególnie w przesunięciu na pierwszy plan zagadnień związanych z językiem baskijskim. Dlatego B. Hurch ma powody, by uznać ten tekst za niezwykle znaczący w rozwoju prac językoznawczych Humboldta, a zwłaszcza w baskologii.

Powody skłaniające Humboldta do zajęcia się Baskami można dostrzec w tekście dwa. Pierwszym z nich jest charakter samego języka baskijskiego, a mówiąc precyzyjniej – dialektu biskajskiego<sup>177</sup>. Ze względu na odseparowanie Basków od reszty kontynentu („W sensie geograficznym i historycznym tworzą oni całkowicie zamkniętą, odrębną całość”<sup>178</sup>) język ten ulegał wpływom zewnętrznym w znacznie mniejszym stopniu niż inne języki. Choć Humboldt nie zakłada możliwości istnienia językowego izolatu, to jest zdania, że język baskijski stanowi zabytek językowy, w którym przetrwały formy dawne i nigdzie już niespotykane. A ponieważ uznaje analogiczną budowę języków, dochodzi do wniosku, że „niemal wszystkie problemy związane z budową i naturą najbogatszych i najbardziej kompletnych języków dotyczą także języka baskijskiego”<sup>179</sup>. Cała przestrzeń zamieszkiwana przez Basków nabiera szczególnego językowego charakteru także dlatego, że domy noszą tam odrębne nazwy, które, co więcej, funkcjonują jako ważniejszy wyznacznik tożsamości mieszkańców niż ich nazwiska. Taka sytuacja sprawia, że „cały kraj staje się żywym dokumentem językowym”<sup>180</sup>. Ocenia on zatem, że

<sup>177</sup> Język ogólnobaskijski (*Euskara Batua*) w znanej dziś formie został powołany do życia dopiero w latach 60. XX wieku.

<sup>178</sup> W. von Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków wraz z podaniem punktu widzenia i treści pracy*, w: idem, *O myśli i mowie...*, s. 172.

<sup>179</sup> Ibidem, s. 173.

<sup>180</sup> Ibidem.

język baskijski stanowi ważny przedmiot badań zarówno dla poznania natury języka w ogóle, jak i prehistorii Europy.

Drugim powodem, dla którego to właśnie Baskonia staje się przedmiotem nie tylko językowych zainteresowań Humboldta, jest zanik zarówno języka, jak i narodowości Basków. W tym wypadku twórca antropologii porównawczej kieruje się najważniejszym celem, jakim jest badanie odrębnych narodów w możliwie największej różnorodności. Przyczyny zajęcia stanowiska tak pesymistycznego co do przyszłości Basków związane są, przynajmniej częściowo, z jego osobistymi doświadczeniami. Podczas pierwszej podróży do Hiszpanii, zaledwie cztery lata po zakończonej pokojem bazylejskim (1795) wojnie francusko-hiszpańskiej, był on świadkiem zniszczeń, które nie ominęły również północnych połaci kraju. Przewidywał – jak dziś wiemy, słusznie – także niespotykany dotąd napływ ludności z zewnątrz. Obszar baskijskojęzyczny zmniejszał się nie tylko w zwyciężonej Hiszpanii i to już od XVII wieku.

Prawdziwa, jak powiada Humboldt, monografia języka baskijskiego powinna składać się z trzech części, z których jedna będzie zawierać badania ściśle językoznawcze. Zakłada on w niej przedstawienie gramatyki i leksykalnej budowy języka baskijskiego oraz jego komparatystykę, co ma być przyczynkiem do stworzenia powszechnej encyklopedii języków. Pod tym względem monografia ta ma stanowić wzorcowy pierwszy krok, podwaliny dla tak ambitnego przedsięwzięcia. Dwa centralne punkty jego teorii języka to pojęcia „analogii” i „budowy organicznej”. Szybko jednak okazuje się, że namysł nad językiem, nawet taki, który przeprowadzany jest na sposób mechanicznej analizy jego konstrukcji, musi ostatecznie prowadzić w „głębinę człowieczeństwa”<sup>181</sup>. Humboldt opisuje istotę języka w niepodlegających dalszym analizom kategoriach „tchnienia” albo „cudu”, wykraczającego poza indywiduum pośrednika między skończonym a nieskończonym. Choć napisał on w swoim życiu dziesiątki gramatyk, opisujących np. języki Ameryki, to wielką wagę, a prawdopodobnie nawet pierwszeństwo, przypisywał językowi mówionemu, z zawierającą się weń językową inwencją i twórczą wolnością, bliższą jego „energetycznej” istocie. Widać to, gdy przyjrzymy się fragmentom, w których mówi, iż wciąż panuje „błędna ocena ważności języków w zależności od doskonałości ich literatury, całkowite lekceważenie tych języków, które żadnej literatury nie posiadają, oraz fatalna metoda nauczania, nakazująca wszystko orientować wyłącznie na rozumienie literatów”<sup>182</sup>. Dodam, że daje to szansę na dostrzeżenie języka baskijskiego w innym świetle (pierwsza książka w tym języku powstała dopiero w 1545 r.<sup>183</sup>),

<sup>181</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>183</sup> Książka nosi tytuł *Linguae Vasconum Primitiae*, a jej autorem jest Bernat Etxepare.

np. przez zwrócenie uwagi na wspaniałą sztukę tworzenia improwizowanej poezji śpiewanej – *bertsolaritzę*<sup>184</sup>. Baskijski jako język mówiony cechuje niespotykana witalność i – jak powiada Humboldt – surowość czy wręcz „dzikość”<sup>185</sup>. To właśnie ona stanowi akuratne określenie dla języka ludu (*Volkssprache*), bez naukowej i literackiej siły kształtowania zachowującego żywotność, naturalność i niezwykle bogactwo uczuć<sup>186</sup>. Pobrzmiwa tu młodzieńcza fascynacja nie tylko kultem uczucia J.-J. Rousseau, ale i nadzieja na odkrycie i opisanie możliwie rudymen tarnej postaci dynamizmu świata. Te z kolei przymioty silnego charakteru ludu są niezbędne, by w szlachetnie wykształconej formie języka móc oczekiwać prawdy i siły. Namysł nad językiem baskijskim otwiera także perspektywę badań historycznych: „jakie ludy zamieszkiwały pierwotnie Hiszpanię i Portugalię? Skąd tam przywędrowały? Jakim przemieszaniom czy podziałom podlegały?”<sup>187</sup>. Monografia o Baskach okazuje się zatem konieczną syntezą historii, językoznawstwa i etnografii. Dlatego pierwszą jej częścią będzie omówienie zgromadzonych materiałów, będących rezultatem badań terenowych, które pozwolą przedstawić charakter narodowy Basków:

W rozdziale pierwszym przekażę spostrzeżenia, które poczyniłem w trakcie pobytu na terenie hiszpańskiej i francuskiej Baskonii; postaram się, by czytelnik wyrobił sobie jasne pojęcie o tym niewielkim kraju i jego mieszkańcach. Jest to wręcz niezbędne dla poprawnego zrozumienia wielu zjawisk w samym języku, do którego oczywiście wplatają się obyczaje narodu i geografia kraju<sup>188</sup>.

Część trzecia miała natomiast stanowić „filozoficzne i historyczne dociekania na temat narodu i języka Basków”<sup>189</sup>. Zawiera ona przywołanie przedstawionej w antropologii porównawczej metody badawczej, łączącej nastawienie historyka, filozofa i naukowca, co potwierdza także wcześniejsze założenie, że interdyscyplinarność stanowi warunek istnienia antropologii. Warto również zauważyć, że omawiane już poszukiwanie w jej ramach charakteru narodowego – pod niewątpliwym wpływem historyzmu Herdera, który za istotne dla konstytucji istoty ludzkiej każe uznawać zmienne

<sup>184</sup> Baskijska nazwa tej części literatury mówionej.

<sup>185</sup> Humboldt, opisując charakter języka baskijskiego, odzwierciedlającego siły życiowe tego ludu, używa także z uznaniem słowa *Wildheit*. W. von Humboldt, *Die Vasken, oder Bemerkungen auf Reise durch Biscaya und französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, t. XIII, s. 8.

<sup>186</sup> C. Perlick, *Der Beitrag Wilhelm von Humboldts zur baskologischen Forschung*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Reihe Geistes und Sozialwissenschaften” 41/1992, s. 10.

<sup>187</sup> W. von Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku...*, s. 173.

<sup>188</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>189</sup> *Ibidem*, s. 180.

i tymczasowe czynniki zewnętrzne – pojawia się teraz w formie „sposobu uprawiania historii powszechnej”. W takiej perspektywie Humboldt za sprawą swojego projektu stoi na antypodach antropologii Kanta jako teorii całkowicie podporządkowanej filozofii transcendentalnej.

## 2.2. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach niemieckojęzycznych

Wykorzystanie zasobów tekstów w języku niemieckim – przede wszystkim trzech wydań zbiorowych jego dzieł – pozwoli prześledzić, jak wielkie znaczenie w myśleniu Humboldta miała tematyka baskijska. Umożliwi też uzupełnienie fragmentarycznego obrazu wyłaniającego się z tekstów w języku polskim. Co jednak znacznie ważniejsze – uwyraźni charakter tej filozoficznej literatury oraz jej rozmach. W jednym z pewnością zgadzają się one ze źródłami polskimi – Baskowie pojawiają się jako impuls, który skłonił Humboldta do przemyślenia swego antropologicznego projektu i wysunięcia na pierwszy plan problematyki językowej. W książce T. Borschego można znaleźć właściwie dwie informacje dotyczące Basków. Humboldt przenosi się w 1797 r. wraz z rodziną na blisko cztery lata do Paryża, gdzie poświęca się badaniom francuskiego charakteru narodowego:

Nicht zuletzt zu diesem Zweck unternimmt die Familie [...] eine große Spanienreise, der Humboldt eine zweite Reise, diesmal ohne Familie, ausschließlich ins Baskenland folgen läßt. Das Erlebnis der baskischen Sprache und Nation bringt den entscheidenden Anstoß für lebenslange Bemühungen um die Erforschung der, „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlecht”<sup>190</sup>.

Kontakt z Baskonią sprawia, że antropologia porównawcza przekształca się ostatecznie w porównawcze językoznawstwo. Pozostaje jeszcze druga krótkka, ale istotna informacja: „Das eigenständige *Sprachstudium* begann jedoch erst mit der Entdeckung des Baskischen”<sup>191</sup>. Wskazuje ona na to, że studia baskologiczne były samodzielnym i oryginalnym badawczym przedsięwzięciem Humboldta. Wydaje się, że zdecydowana większość, a może wszelkie wcześniejsze inicjatywy, jakie podejmował, sytuują go po prostu obok innych badaczy oświeceniowych. Zarówno jego zainteresowania sta-

<sup>190</sup> „Ostatecznie nie tylko w tym celu rodzina podejmuje się podróży do Hiszpanii, która następnie pozwoli Humboldtowi na drugą wyprawę wyłącznie po Baskonii i tym razem już bez rodziny. Przeżycia związane z baskijskim narodem i językiem przynoszą rozstrzygający impuls dla trwających całe życie wysiłków i badań nad *Rozmaitością języków a rozwojem duchowym ludzkości*”. T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, s. 26.

<sup>191</sup> „Jednakże podjęte niezależnie studium języków miało swój początek wraz z odkryciem języka baskijskiego”. *Ibidem*, s. 140.

rożytną Grecją, jak i rozważania estetyczne wpisują się w oświeceniowy kłasyzm, a wczesne prace o relacji język – myślenie pozostają pod wpływem poglądów wielbionej wtedy w Jenie postaci Fichtego i pism Herdera. Dopiero badania antropologiczne nad Baskami dają początek całkowicie odrębnej i niezależnej ścieżce rozwoju jego myślenia. Sam Humboldt przyznaje, że początek tych badań był przypadkowy<sup>192</sup>, co jest jednak przez niektórych interpretatorów podważane, np. Wilhelm Lammers twierdzi, że poprzedzały je studia nad ustną literaturą prowansalską<sup>193</sup>.

Wiele dodatkowych informacji na temat antropologii baskijskiej Humboldta zawiera także praca Joseby Iñaki Zabalety-Gorrotxategi pt. *Wilhelm von Humboldts Forschungen über die baskische Nation und Sprache und ihre Bedeutung für seine Anthropologie*<sup>194</sup>. Autor skłania się w niej do uznania za przyczynę wyjazdu Humboldta do Hiszpanii właśnie planu stworzenia antropologii porównawczej. Baskijski badacz dodaje kilka faktów pozwalających lepiej ukazać charakter baskijskich podróży Humboldta, w dalszym zaś planie potwierdzających, że druga wyprawa nie miała charakteru przypadkowych badań. Otóż na podstawie jego listów i dzienników można wysnuć wnioski, że jeszcze przed wyjazdem przygotowywał się on merytorycznie do tych podróży, przede wszystkim studiując dostępną literaturę o samym kraju i jego języku. Do tego starał się często podróżować z przewodnikiem – podczas wędrówek przez prowincję Bizkaia był nim np. generał José María Murga<sup>195</sup>. Swoisty element antropologicznego warsztatu stanowiły też pisane w podróży listy, jeśli traktować je jako sposobność doskonalenia sztuki opisu własnych obserwacji.

Pierwszą podróż do Hiszpanii Humboldt odbył wraz z rodziną: żoną Karoliną, trójką dzieci, służącą oraz domowym nauczycielem. Trwała ona od 8 września 1799 do 16 kwietnia 1800 r., rozpoczynając się i kończąc w Paryżu. Jak się wydaje, miała ona przede wszystkim charakter dyplomatyczny – Humboldtowie zmierzają do Madrytu, przecinając właściwie tylko prowincje baskijskie – ale i wpływała z chęci Humboldta do wzbogacenia własnej antropologii o informacje o językach romańskich. Zdaniem baskijskiego au-

<sup>192</sup> „Początkowo było to dziełem przypadku, że za przedmiot obrałem sobie akurat Basków. Moja podróż do Hiszpanii sprawiła, że zainteresowałem się tym narodem i krajem, pokochałem go zaś prawdziwie, gdym przedsięwziął samodzielną podróż wzdłuż Zatoki Biskajskiej i w dystrykty baskijskie, gdzie przez parę tygodni przebywałem w najdalszych zakątkach górskich”. W. von Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku...*, s. 172.

<sup>193</sup> W. Lammers, *Wilhelm von Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785 bis 1801*, Junker u. Dünnhaupt, Rostock 1936, ss. 38–39.

<sup>194</sup> J. I. Zabaleta-Gorrotxategi, *Wilhelm von Humboldts Forschungen über die baskische Nation und Sprache und ihre Bedeutung für seine Anthropologie*, Universität zu Köln, Kolonia 1998.

<sup>195</sup> *Ibidem*, s. 50.

tora zainteresowanie Baskami daje o sobie znać już w fazie przygotowań do tej wyprawy. Ma o tym świadczyć list wysłany przez filozofa do Schillera pięć miesięcy wcześniej, zawierający przede wszystkim wyrazy zainteresowania biskajską gramatyką. Trzeba przyznać, że nawet tak skromna wypowiedź sprawia, że w porównaniu z Hiszpanami Baskowie, jako obiekt badań antropologicznych, wysuwają się na plan pierwszy. Tym drugim bowiem nie szczędzi Humboldt gorzkich słów, krytykując przede wszystkim królewski dwór:

Niestety, choćby w Madrycie prostota obyczajów, a przynajmniej cnota dam, nie są takie jak za czasów rycerstwa. Obyczaje są raczej zepsute, a grubiaństwo obu płci we wzajemnym obejściu, także w wyższych stanach (a raczej właśnie i być może tylko tam), jest potworne<sup>196</sup>.

Drugą, podjętą już bez rodziny podróż Humboldta do Kraju Basków można uznać za badawczą *par excellence*. Jej celem były prowincje baskijskie leżące zarówno w Hiszpanii, jak i we Francji. Tym razem w towarzystwie kupca i przyjaciela Bockelmana, wyrusza ponownie z Paryża 19 kwietnia, by powrócić tam 14 czerwca 1801 r. Jego zamierzeniem jest stworzenie obrazu, możliwie najpełniejszego, baskijskiego charakteru narodowego, zgodnie z założeniami antropologii porównawczej, w tym baskijskiego języka. Pierwsze z tych zadań realizują następujące prace Humboldta: *Tagebuch der Reise nach Spanien* (1799–1800), *Tagebuch der baskischen Reise* (1801), listy z podróży pisane regularnie do Karoliny, *Cantabrica* (1801) oraz *Die Vasken* (1805)<sup>197</sup>. Trzeba wiedzieć, że wymienione teksty – w sumie kilkaset stron – stanowią zaledwie część jego baskijskiej antropologii.

Drugim obok Zabalety baskijskim badaczem, którego znajomość języka niemieckiego pozwala na poznanie dorobku Humboldta w oryginale, jest językoznawca, członek Akademii Języka Baskijskiego i profesor fakultetu filozoficznego Uniwersytetu Kraju Basków, Joxe Azurmendi. Opublikował on m.in. tekst pt. *Ein Denkmal der Achtung und Liebe*<sup>198</sup>, który zawiera list Humboldta do Goethego, potwierdzający zachwyt, jaki wzbudziła w nim Baskonia podczas jego pierwszej podróży:

Man reist durch Biskaya [...] wo Gegend, Kultur und die Menschenrasse gleich interessant sind. Nie ist mir ein Volk vorgekommen, das einen so echt nationa-

<sup>196</sup> „Leider nur ist wenigstens in Madrid nicht die schöne Einfachheit der Sitten, am wenigsten die Tugend der Damen wie in der Ritterzeit. Vielmehr sind die Sitten äusserst verderbt, und die Rohheit im Umgange beider Geschlechter, auch (und vielmehr gerade und vielleicht nur da) in den höheren Ständen, ungeheuer”. W. von Humboldt, *An David Frieländer, Über die spanische Nation*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. V, ss. 189–190.

<sup>197</sup> J. I. Zabaleta-Gorrotategi, *Wilhelm von Humboldts Forschungen...*, s. 58.

<sup>198</sup> J. Azurmendi, *Ein Denkmal der Achtung und Liebe*, w: *Wilhelm von Humboldt: Untersuchungen im Baskenland, 1801*, „Revista Internacional de los Estudios Vascos” t. 48, 1/2003, ss. 125–142.

len Charakter, eine sich schon auf der ersten Anblick so originell ankündigende Physiognomie behalten hat<sup>199</sup>.

Autor wskazuje także na wielki wysiłek, jaki tuż po powrocie do Paryża podjął Humboldt, zgłębiając wiedzę na temat języka baskijskiego:

Zurück in Paris, sammelte Humboldt so viele baskische Bücher wie möglich – es wurde keine leichte Aufgabe für ihn – um sich in das Studium der Sprache zu vertiefen. Er verschaffte sich Reiseberichte und Mitteilungen über Land und Leute, suchte in der Stadt Landeseingeborene auf, Spanier wie Franzosen [...] <sup>200</sup>.

Odsłania tym samym ważne dla oceny jego antropologicznego warsztatu elementy metodologii. Kolejny z nich odzwierciedla fakt, że Humboldt podczas pobytu w Hiszpanii mieszkał często w domach prywatnych, co dawało mu możliwość obserwacji codziennego życia oraz niemal nieograniczonego kontaktu z miejscową ludnością:

Ich durchstrich oft die Felder und suchte mich mit Ackerleuten zu verständigen. Auch gelang es mir so ziemlich, weniger durch meine Kenntnisse der Sprache, als durch ihre unermüdliche Geduld, mit der sie mir, mit dem sichtbarsten Ausdruck der Freude, daß ich mich um ihre Sprache und Sitten bekümmerte, immer zugleich durch Zeigen und Nennen der Gegenstände, von denen ich sprach, zu Hilfe kamen<sup>201</sup>.

Wyobrażając sobie przecinającego baskijskie miedze Humboldta, który zaczepia pracujących w polu rolników, wypytujac ich na migi o baskijskie nazwy otaczających ich przedmiotów, trudno nie zadać sobie pytania, dlaczego takie zachowanie spotykało się z tak – jak twierdzi filozof – pozytywną reakcją autochtonów. Nie wynikało ono bynajmniej z ich naturalnego usposobienia. Póki co, pozostawiam je w zawieszeniu, a odpowiem na nie w części, w której przedstawię odniesienia metodologii antropologii porównawczej do współczesnej antropologii kulturowej.

---

<sup>199</sup> „Przejeżdża się przez Baskonię, gdzie okolica, kultura i rasa ludzka są tak samo interesujące. Nigdy nie nadarzyło mi się spotkać ludu o tak narodowym charakterze, zachowującego fizjonomię, która już na pierwszy rzut oka anonsowałaby się tak oryginalnie”. Ibidem, s. 126.

<sup>200</sup> „Po powrocie do Paryża Humboldt zebrał tak wiele baskijskich książek, jak to było możliwe – co nie było dla niego zadaniem łatwym – po to, by zagłębić się w studium języka. W tym celu pozyskał on sprawozdania z podróży, wszelkie doniesienia o kraju i jego mieszkańcach, wyszukiwał w mieście urodzonych w Baskonii zarówno Francuzów, jak i Hiszpanów”. Ibidem.

<sup>201</sup> „Często przecinałem w wędrownce pola i szukałem kontaktu z chłopami. Dość mi się to nawet udawało, w mniejszym stopniu dzięki znajomości języka niż za sprawą ich niewyczerpanej cierpliwości, z którą zawsze przychodzili mi z pomocą poprzez jednoczesne pokazywanie i nazywanie rzeczy. A wszystko to z widocznym wyrazem radości, że obchodzą mnie ich język i obyczaje”. Ibidem.

Inna praca niemieckojęzyczna<sup>202</sup> pokazuje, w jak wielkim stopniu już pierwsza wyprawa do Hiszpanii mogła uchodzić za przedsięwzięcie karkołomne i niezwykle. A to dlatego, że, po pierwsze, choć w XVIII-wiecznej Europie podróżowanie było już wśród arystokracji dość powszechną sztuką i modą, wiązało się z określonymi miejscami, uchodzącymi za Mekki podróżnych (np. Rzym, Wiedeń, Paryż). W tym sensie Hiszpania pozostawała jeszcze ziemią nieznaną. Po drugie, mimo licznych już wtedy przewodników, opisów i dzienników podróży, a także doradców udzielających wszelkich niezbędnych informacji, podróż w Pireneje była niezwykle niebezpieczna i trudna. Wreszcie po trzecie, Humboldt przemierzał Europę z ciężarną żoną i trójką dzieci, które już na początku wyprawy zachorowały na ospę.

Drogi stanowiły wtedy dla podróżnych prawdziwe przekleństwo (o czym zresztą Humboldt informuje wielokrotnie<sup>203</sup>), w Hiszpanii były one do tego stopnia złe<sup>204</sup>, że rezygnowano z własnego luksusowego powozu i zamieniano go na zaprzężony w muły pocztylion. Niekiedy trzeba było nawet zrezygnować z takiego środka lokomocji i poruszać się pieszo. Na podróżnych czyhało też, zaledwie kilka lat po wojnie, wiele niebezpieczeństw. Dlatego Humboldtowie wynajmowali uzbrojonych Katalończyków jako eskortę (sam Wilhelm był również uzbrojony w broń palną). Dodatkowo podróż z Paryża trwała w jedną stronę ponad dwa tygodnie. Humboldt był do niej jednak dobrze przygotowany, nie tylko dlatego, że zaopatrzył się w odpowiednią ilość gotówki i literaturę, ale także w listy polecające do wielu pruskich urzędników przebywających w Hiszpanii. Filozof już w trakcie przejazdu przez Francję dał się poznać jako badacz folklorystyki:

Wilhelm ist ganz Volkskundler, der in Südfrankreich den Postillion bittet, ihm Lieder im regionalen Dialekt vorzusingen, und als nationalen Unterschied festhält, daß die Postillione hier mehr mit ihren Pferden sprechen, „als sonst geschieht“. Er notiert, was in den einzelnen Gegenden angebaut wird, was die Zimmer kosten, welche Physiognomie ihnen begegnen und was ihm an der Sprache der Bewohner auffällt<sup>205</sup>.

<sup>202</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt und ebenbürtig...*, ss. 143–153.

<sup>203</sup> „Der Weg war unglaublich schlecht; das Pflaster der Chaussée war wie von Grund aus aufgewühlt, und die Steine lagen haufenweis mitten in der Strasse aufgethürmt“. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, t. III: *Reiseskizzen aus Bizkaya*, s. 213.

<sup>204</sup> „Im Süden ist das Reisen auf den spanischen Straßen besonders mühsam, manche Wege haben Löcher, so groß das die Maultiere bis an den Bauch hineinfallen“. Ibidem, s. 150.

<sup>205</sup> „Wilhelm był prawdziwym ludoznawcą, który w południowej Francji prosił woźnicę pocztylionu, aby śpiewał mu pieśni w regionalnym dialekcie, a za różnicę w charakterze narodowym uznał fakt, że tamten więcej niż gdzie indziej rozmawiał z końmi. Notował, co wybudowano w danej okolicy, ile kosztował pokój, opisywał napotykaną ludzką fizjonomię i to, co wpadało mu w ucho w mowie mieszkańców“. Ibidem, ss. 143–144.

Był także niebywale skrupulatnym badaczem, piszącym regularnie i czasem nawet o najdrobniejszych szczegółach. Zetknięcie z Hiszpanią oznaczało dla niego przeniesienie się na powrót w czasy feudalne. Ogromny kontrast między przepychem królewskiego dworu a nędzą ludności, Święta Inkwizycja niepaląca już co prawda na stosie, ale utrudniająca dostęp do zagranicznej literatury, a także karykaturalne dworskie obyczaje i XVI-wieczna etykieta, jak również ze wszech miar nędzny system edukacji – wszystko to składało się na obraz tego zacofanego, zadłużonego i zniszczonego wojenną zawieruchą kraju. Wydaje się, że przybywający z rewolucyjnego Paryża małżonkowie w znacznej mierze ulegli zwodniczemu wpływowi „czarnej legendy”. Była to jednoznacznie negatywna ocena Hiszpanii, która zrodziwszy się na przełomie XVI i XVII wieku głównie w Italii, Francji i Holandii, uniezależniła się od tej epoki, by przerodzić się w ponadczasowy zbiór przesądów. W ich ramach przypisywano Hiszpanii „wszelkie możliwe wady, a więc tępotę, barbarzyństwo, niemoralność, perfidię, pychę i okrucieństwo”<sup>206</sup>. Początkowo była to reakcja na militarną i polityczną dominację Hiszpanii, która w oświeceniu należała już jednak do przeszłości. Pozostawiła jednak niezatarty ślad nie tylko w świadomości samych Hiszpanów, ale przede wszystkim w literaturze. Przyglądając się bliżej „czarnej legendzie”, można dostrzec kilka składających się na nią elementarnych schematów: wypędzenie Żydów w 1492 r., hamująca rozwój kultury działalność inkwizycji, przestępcza i krwiożercza obecność Hiszpanów w podbijanej Ameryce, antyintelektualny kult papieża i katolicyzm<sup>207</sup>. Warto sprawdzić, które z powyższych elementów obecne są także w przekazach Humboldtów. Z pewnością nie była to krytyka dotycząca kwestii żydowskiej czy amerykańskich kolonii hiszpańskich. Po pierwsze, odnosiła się do struktury społecznej, a przede wszystkim stanów wyższych, głównie królewskiego dworu i kleru. Dzięki wcześniejszej obecności w Madrycie brata Wilhelma, Aleksandra, który zdobywał na dworze królewskim pozwolenie na podróż badawczą w tereny kolonii rządzone przez koronę hiszpańską, również dla Wilhelma i jego żony Karoliny możliwa była audyencja w pałacu króla Karola IV. Humboldtów uderzają staromodne ubiory i maniery, przeładunek strojów kosztownościami i kontrastujący z nimi wszechobecny brud. Groteskowo przedstawia się także zachowywany na królewskim zamku ceremoniał, zwłaszcza obchodzony sześć razy w roku zwyczaj audyencji u króla, królowej i księcia Asturii, polegający na całowaniu w rękę. Humboldtowie uczestniczą w nim wraz z pozostałymi trzystoma osobami jako jedyni obcokrajowcy.

Wydaje się, że zacofanie kraju wiąże oni bezpośrednio z silną obecnością i wpływami Kościoła. Widoczne jest to choćby w oburzeniu Karoliny wobec

<sup>206</sup> J. Kieniewicz, *Hiszpania w zwierciadle polskim*, Novus Orbis, Gdańsk 2001, s. 57.

<sup>207</sup> *Ibidem*, s. 66.

faktu niedostępności zbiorów dzieł sztuki dla kobiet. Podziwianie przez nią *Śpiącej Wenus* Tycjana w pałacu Prado było możliwe wyłącznie dzięki osobistemu wstawiennictwu pruskiego ambasadora w Hiszpanii, natomiast odwiedziny w klasztorze świętego Ildefonsa wymagały specjalnego listowego pozwolenia samego króla. Ponadto Karolina zauważa, że w królewskiej kruchcie znajdują się jedynie groby tych monarchiń, które urodziły królowi potomków. Hiszpania jest krajem zapóźnionym kulturowo, ale także obciążonym długiem narodowym. Zacołanie ekonomiczne spowodowane jest m.in. przeszkodami, jakie Kościół stawia na drodze wiedzy świeckiej. Humboldt donosi, że inkwizycja nadal jest aktywna, blokując przede wszystkim dostęp do literatury (domowe kontrole księgozbiorów wcale nie należą do rzadkości!). Natomiast więzienia inkwizycji pozostają przepełnione. Poziom nauczania na uniwersytetach jest bardzo zły, nauki matematyczne i fizyczne całkowicie zaniedbane. Humboldt zakłada nawet, że człowiek 20-letni z niejakim uniwersyteckim wykształceniem dopiero zaczyna przyswajanie wiedzy o tym, o czym w jego ojczyźnie wiedzą już 8-letnie dzieci. A zatem Hiszpania to według niego kraj przede wszystkim lenistwa, zawinionej przez samych mieszkańców ignorancji oraz religijnego fanatyzmu. Co ciekawe, taki obraz potwierdzały literackie dzieła Goethego (*Clavigo*, *Egmont*) i Schillera (*Don Carlos*, *Historia oderwania się zjednoczonych Niderlandów od korony hiszpańskiej*). A jednak nie uległ im choćby bliski światopoglądem Herder, którego nie bez przyczyny uważa się za prekursora niemieckojęzycznej hispanistyki<sup>208</sup>. Zainteresowany początkowo od 1777 r. hiszpańskimi epickimi wierszami podobnymi do ludowych pieśni, dostrzega zaklętą w nich hiszpańską duszę. Odwołując się przede wszystkim do dzieł Ginésa Péresa de Hita, konstruuje ideał zarabizowanego Hiszpana, postać – jak sądzi – o największym wpływie na średniowieczną kulturę Europy. Szczególnie pozytywnie ocenia wkład poezji arabskiej i nowego rodzaju wyobraźni, która później zrodziła poezję prowansalską. Perspektywa Herdera jednak niezupełnie przełamuje „czarną legendę” i dokonuje w jej miejsce projekcji swoistego wczesnoromantycznego ideału, który ucieleśniają Cyd i Don Kichot.

Baskowie na tle wizerunku Hiszpanii Humboldta jawią się zgoła odmiennie. Humboldt jest oczywiście zachwycony niepodobnym do żadnego innego językiem baskijskim, ale i przyrodą: „Seine Briefe enthalten lange Passagen über das Rollendes Meeres und die Wildheit der Landschaft. Er entdeckt eine »innige Sehnsucht nach Natur« [...]”<sup>209</sup>. Owa tęsknota przejawia się w formie podziwu dla odwiecznych potęg żywiołów, na których łaskę

<sup>208</sup> M. Bollacher (red.), *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, s. 327.

<sup>209</sup> „Jego listy zawierają długie pasáže poświęcone falującemu morzu i dzikości krajobrazu. Odkrył on tam wewnętrzną tęsknotę za naturą”. Ibidem, ss. 153–154.

człowiek jest zdany, nie jest bowiem w stanie ich okiełznać. Innymi słowy, jest ona na wskroś preromantyczna<sup>210</sup>.

Pozostaje jeszcze zaznaczyć, że prawdopodobnie najbogatszym źródłem informacji na temat studiów Humboldta nad Baskami jest owoc działalności wydawniczej pracowników Instytutu Językoznawstwa Uniwersytetu Karola Franciszka w austriackim Grazu, pod kierownictwem prof. Bernharda Hurcha. Od 1997 r. realizują oni międzynarodowy projekt edytorski, którego celem jest wydanie językoznawczych dzieł Humboldta. Objętość tej edycji zaplanowana jest na 20 tomów, w której znajdą się też niepublikowane dotąd rękopisy. Część tego przedsięwzięcia realizowana w Grazu obejmuje także pisma poświęcone Baskom. Te prace, m.in. B. Hurcha *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie der Basken* oraz *Die baskische Materialien aus dem Nachlaß Wilhelm von Humboldts. Astarloa, Charpentier, Fréret, Azpitarte und anders*, zawierają bezcenne informacje z zakresu metodologii, jaką stosował Humboldt w swych antropologicznych badaniach. Pozwolą one nie tylko dostarczyć ich rozległość, ale i zaprezentować, w jakich aspektach antropologia porównawcza była bliska współczesnej antropologii kulturowej.

### 2.3. Humboldt jako prekursor europejskiej baskologii

Na początku warto wyjaśnić znaczenie użytych terminów. Pod nazwą „baskologia” rozumiem możliwie rozległą humanistyczną dziedzinę wiedzy o Baskonii, zaś określenie „europejska” oznacza jej gałąź niezależną od zawiązywanych już w czasach Humboldta badań samych Basków nad własną kulturą.

Pierwsze wzmianki o ziemiach baskijskich i jej mieszkańcach pochodzą od historyków i kronikarzy greckich i rzymskich (Caius, Sallustius Crispus, Strabon). Od pielgrzyma Aimery Picaud, żyjącego w XIII wieku, uzyskaliśmy dzieło, które może uchodzić za pierwszy prasłownik baskijskiej mowy<sup>211</sup>.

<sup>210</sup> „In den Pyrenäen hatten mich oft jene ungeheuren, von keinem mildernden Grün umkleideten Felsmassen in die frühesten Alter der ersten Weltbildung zurückversetzt. Sie sind das Bild einer ewig unthätigen Ruhe; einer Last, nur zusammenzustürzen droht, um sich noch fester an einander zu ballen. Was dagegen bei dem Anblick des Meers die Einbildungskraft bis zum Entsetzten anspannt, ist die fürchterliche, sich mit ungläublicher Geschwindigkeit nach allen Seiten zugleich fortpflanzende, von dem unbedeutendsten Stofs die die ungeheuerste Tiefe aufwühlende, den ganzen Erdkreis bedrohende Beweglichkeit. Jene ewige Ruhe, dies ewige Rollen, beide nach blinden Gesetzten, beide in todten ungeschiedenen und ungeheuren Massen, die wüsten Elemente des Chaos, sind die Gestalten, in welchen die leblose Natur uns ihre Erhabenheit zeigt, in denen eine dunkle und unverstandene Kraft waltet, und neben welchen jede geistige versummt und verschwindet”. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, t. III: *Reiseskizzen aus Bizkaya*, s. 215.

<sup>211</sup> J. C. Etxegoien, *Euskara Jendea. Gure hizkuntzaren historia, gure historiaren hizkuntza*, Pamiela, Iruñea 2006, s. 78.

Słynny francuski prawnik i inkwizytor Pierre de Lancre sporządza w XVII wieku szczegółowe opisy Basków w jednym z dzieł demonologicznych. Opis dzisiejszej stolicy Kraju Basków, Vitorii-Gasteiz, powstał w XVI wieku za sprawą niejakiego Venturino, a Flamand Ortelius narzeka w atlasie o językach Europy na trudność w choćby fonetycznym uchwyceniu baskijskiej mowy. Obrazy z podróży dyplomatycznej do Iruni pozostawił w XVII wieku Jakub Sobieski, doskonale rozpoznający językową odrębność Basków<sup>212</sup>. W XVIII wieku miasta baskijskie opisał w swej podróży niejaki Guillaume de Mamer, zaś książkę podróżniczą o Baskonii wydał Włoch G. Baletti. Nie ulega jednak wątpliwości, że to właśnie Humboldt był pierwszym badaczem, który stworzył kompleksowe studium baskijskiego narodu, nadając mu formę badań antropologicznych. Był też pierwszym przybyszem z Europy Środkowej, który kraj ten odwiedził dwukrotnie i wykazywał znajomość tamtejszego języka. Jak powiedział baskijski językoznawca Koldo Michelena, był on „der scharfsinnigste ausländische Beobachter, der sich jemals dieser Wirklichkeit angenommen hat, die Baskenland heisst [...]”<sup>213</sup>. Co więcej, jego wysiłki doceniano także w niemieckojęzycznym obszarze kulturowym, gdzie stał się szybko znawcą tematyki baskijskiej i przez ponad wiek uznawany był w tej dziedzinie za autorytet, zwłaszcza w kwestii baskijskich dialektów. Trzeba powiedzieć, że ówczesna wiedza Humboldta w tym zakresie była imponująca, o czym świadczy fakt, że baskolodzy uznają jego badania nad baskijskimi nazwami miejscowymi za poprawne i do dziś obowiązujące<sup>214</sup>, a także krytyczne oceny dostępnych mu źródeł pisanych. Najwymowniejszym tego przykładem jest świadomość, z jaką przystępował do lektury słownika łaćcińsko-baskijsko-hiszpańskiego autorstwa Larramendiego. W swoich notatkach pisze on:

Die Vorwürfe, die man dem Larramendischen Wörterbuch am häufigsten macht, sind, daß sehr viele ächt Vaskische Wörter in demselben fehlen, u. daß er dagegen eine Anzahl anderer selbst gebildet hat<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> „[...] mowa biskocka [...] tak jest różna od hiszpańskiej jako polska”. A. Sajkowski, *Opowieści misjonarzy, konkwistadorów, pielgrzymów oraz innych świata ciekawych*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1991, s. 178.

<sup>213</sup> „[...] najbardziej spostrzegawczym zagranicznym obserwatorem, jaki kiedykolwiek zajmował się tą rzeczywistością, jaką zwie się Krajem Basków [...]”. „Revista Internacional de los Estudios Vascos” t. 48, 1/2003, s. 13.

<sup>214</sup> C. Perlick, *Der Beitrag Wilhelm von Humboldts...*, s. 14.

<sup>215</sup> „Zarzuty, które wobec słownika Larramendiego podnosi się najczęściej, są tego rodzaju, że brakuje w nim wielu baskijskich słówek, a ponadto iż pewną liczbę innych stworzył sam autor”. B. Hurch (red.), *Die baskischen Materialien aus dem Nachlaß Wilhelm von Humboldts, Astarloa, Charpentier, Fréret, Aizpitarte und anderes*, Ferdinand Schöning, Padeborn 2002, s. 175.

### 3. Szczegółowe przedstawienie projektu baskijskiej filozofii antropologicznej Humboldta

Pisma Humboldta poświęcone Baskom nie stanowią zamkniętego zbioru, dlatego dziś podejmowane są wysiłki rekonstrukcyjne na niespotykaną dotąd skalę. Choć także wiadomo, że pewne prace zostały bezpowrotnie utracone (np. napisany przez niego słownik baskijski). Tym niemniej liczba prac, jakie przetrwały, jest imponująca. Jest tak dlatego, że:

Die Beschäftigung mit dem Baskischen war für Humboldt alles andere als marginal. Sie erstreckte sich über einen Zeitraum von mehr als einem Vierteljahrhundert, von seinen Bibliotheksstudien und den Reisevorbereitung der Pariser Zeit am ende der 90er Jahre des Achtzehnten bis weit hinein in die 20er Jahre des Neunzehnten Jahrhunderts. Relativ weitläufig sind daher die nachgelassenen Schriften und Sammlungen zum Baskischen. Zusammen mit dem Kawi ist dieses die am umfangreichsten präsenste Einzelsprache im veröffentlichten Werk sowie im Nachlaß Humboldts<sup>216</sup>.

B. Hurch podaje także, że umiejętność władania językiem baskijskim Humboldta, pomimo jej pogłębiania przez kontakt z żywą mową, nadal pozostawała na elementarnym poziomie<sup>217</sup>.

Raz jeszcze wracam do początków zainteresowania Humboldta Baskami. Pierwotnie wraz z rodziną i zgodnie z ówczesną modą miał on wyruszyć do Włoch, co okazało się w rozognionej wtedy Wielką Rewolucją Francuską Europie niemożliwe. Tym samym uwalnia się on od powtórzenia włoskich wypraw Goethego, którego relacje z pobytu w Italii przecież recenzował. Nowym celem podróży miała być Hiszpania, a pretekstem – studium oddziaływania włoskiego renesansu na malarstwo hiszpańskie zgromadzone w zbiorach pałacu Prado w Madrycie. Nie jest to jednak wcale pewne, tym bardziej że Wilhelm nie interesował się malarstwem, w przeciwieństwie do swojej

---

<sup>216</sup> „Można powiedzieć, iż zajmowanie się językiem baskijskim było dla Humboldta wszystkim innym niż działalnością marginalną. Rozciąga się ono na czasokres ponad dwudziestu pięciu lat, od jego kwerend bibliotecznych i przygotowań do podróży – w czasach gdy pod koniec lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku przebywał w Paryżu – aż po lata dwudzieste wieku XIX. Stąd też pozostawione zbiory i pisma poświęcone językowi baskijskiemu są relatywnie obszerne. Współ z językiem Kawi baskijski jest językiem najbardziej obecnym zarówno w jego opublikowanych dziełach, jak i całej spuściźnie”. B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*

<sup>217</sup> Także B. Andrzejewski wspomina, że Humboldt nauczył się języka baskijskiego, był to najprawdopodobniej dialekt używany w prowincji Bizkaia. Potwierdza to również w swojej książce José María Uriarte Astarloa, dodając, że znajomość języka baskijskiego w przypadku Humboldta była minimalna, mimo to uznawał on, iż zdolny jest do podstawowych konwersacji z tubylcami. J. M. Uriarte Astarloa, *Pablo Pedro Astarloa (1752–1806) Biografía*, Durangoko Arte eta Historia Museoa – Museo de Arte e Historia de Durango, Durango 2002, s. 186.

żony, choć warto pamiętać, że w ich paryskim domu gościło wielu artystów. Czyżby to Karolina zdecydowała o podróży? Poza tym czy byłby to wystarczający powód, by wyruszyć na niebezpieczną wyprawę do kraju, którego obraz jawił się zdecydowanie negatywnie? Niewątpliwie pewną rolę odegrał tu Aleksander von Humboldt. Brat Wilhelma, podróżując poprzez Katalonię i Królestwo Walencji, dotarł do Madrytu z początkiem 1799 r. i już w marcu przedłożył królowi swą prośbę o pozwolenie na badania przyrodnicze na terenie kolonii hiszpańskich w Ameryce oraz na Filipinach. Z pomocą życzliwych, także pruskich, urzędników otrzymał dwie „przepustki”, które pozwalały mu właściwie na pełną swobodę badań<sup>218</sup>. Aleksander opuszcza Madryt w maju 1799 r., natomiast Humboldtowie pojawią się tam niecałe pół roku później.

Odpowiedź na pytanie o powody wyjazdu do Hiszpanii tylko pozornie wydaje się błaha. W znacznej mierze to także od niej zależy, w jakim stopniu badania Humboldta okażą się nowatorskie i odbiegające od stylu ówczesnego objeżdżania Europy. Z pewnością bowiem nie kierował nim ani snobizm, ani chęć opisania jakichś kuriozów czy konieczność polityczna. Wpisuje się ona w pewien nowy sposób odbywania podróży, podczas której poszukuje się bezpośredniego kontaktu z tubylcami, zakładając również możliwość nauczania się czegoś od nich. Odpowiedzi tej próbuje się szukać także w jego życiu osobistym. Dotyczy ona zwłaszcza niejakiego Friedricha Wilhelma von Burgsdorffa, szlachcica i estety, poznanego przez Humboldtów w berlińskim salonie Rahel Levin, w którym Karolina się zakochuje. Wywołana jego osobą miłosna afera trwała kilka lat, a opis jej przebiegu mógłby stanowić wyczerpujący materiał na oddzielną pracę. Dość powiedzieć, że prawdopodobnie urodzony przez nią w 1797 r. syn Teodor był potomkiem Burgsdorffa. W kontekście podróży na Półwysep Iberyjski istotne jest zaś to, że 1798 r. to kres tego romansu, który oznaczał ucieczkę hrabiego do Madrytu i dalej, aż do Lizbony. Po półrocznym pobycie wraca on do Humboldtów do Paryża. Latem 1799 r. Wilhelm postanawia, że wraz z rodziną wyruszy do Hiszpanii właśnie śladami Burgsdorffa<sup>219</sup>.

Jeśli chodzi o wyjaśnienie przyczyn podjęcia drugiej podróży do Baskonii, zakładam także inną hipotezę. Antropologię Humboldta można bowiem zaliczyć do „wiedzy romantycznej”<sup>220</sup>. Tak można ją krótko scharakteryzować:

<sup>218</sup> Sam Aleksander pisał entuzjastycznie: „Nie war einem Reisenden eine umfassendere Erlaubnis zugestanden worden, nie hatte die spanische Regierung einem Fremden gröseres Vertrauen beweisen”. A. von Humboldt, *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, Insel Verlag, t. I, Lipsk 1999, s. 52.

<sup>219</sup> D. von Gersdorff, *Caroline von Humboldt. Eine Biographie*, Insel Verlag, Berlin 2011, ss. 68–74.

<sup>220</sup> R. Holmes, *Wiek cudów. Jak odkrywano piękno i grozę nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 10.

- wyrosła z racjonalizmu oświeceniowego, wzbogaconego o intensywność i twórczy zapał czy entuzjazm,
- dominował w niej ideał osobistego poświęcenia się odkryciom,
- ramy czasowe wyznaczają wyprawa Jamesa Cooka w 1768 r. i podróż badawcza Karola Darwina na wyspy Galapagos w 1831 r.,
- dominuje w niej idea wyprawy badawczej, samotnej i niezwykle niebezpiecznej, a także zerwanie z ideałem specjalistycznej, elitarnej wiedzy na rzecz nauczania ogółu społeczeństwa.

Za przedstawicieli „wiedzy romantycznej” uznaje się Josepha Banksa, Munga Parka, Humphreya Davy’ego i Williama Herschela<sup>221</sup>.

Dokładny początek zainteresowania się Humboldta kulturą, językiem i obyczajami Basków nie jest możliwy do ustalenia. Wiadomo zaś, że pewne informacje zdobywał on, przygotowując się do pierwszej podróży i studiując dostępną literaturę. Istnieje na to dowód w postaci listu z marca 1799 r.<sup>222</sup>

Warto oczywiście zapytać: Cóż to za źródła pisane były Humboldtowi dostępne w paryskich bibliotekach? Z dzisiejszego punktu widzenia należałoby odpowiedzieć, że przede wszystkim najnowsze, a wśród niej gramatyka języka baskijskiego autorstwa Manuela Larramendi (1729), wydana pod znamiennym tytułem *El Imposible vencido. Arte de la lengua vascongada* oraz jego słownik hiszpańsko-łacińsko-baskijski (1745), a także gramatyka Martina de Harrieta oraz dzieło Arnauda Ohienarta pt. *Notitia utriusque Vasconiae* wydane w 1656 r., streszczające całą historię Basków. Przede wszystkim zaś, nie tylko dzięki pomocy Garata, Humboldt miał dostęp do zbiorów bibliotecznych jeszcze nieopublikowanych. Należała do nich np. spuścizna Nicolasa Fréreta, członka Académie des Inscriptors, zajmującego się matematyką, filozofią, astronomią, fizyką oraz językami starożytnymi, przede wszystkim prace dotyczące języka baskijskiego, a także słowniki, które zawdzięczał Humboldt swojej bliskiej „paryskiej” znajomości z baronem Guillaumem-Emmanuelem Sainte-Croix. Być może znał też wielokrotnie wznawianą publikację Thomasa Raynala *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes*, wydaną po raz pierwszy w 1770 r., a także niewielki fragment dzieła Herdera, poświęcony właśnie Baskom<sup>223</sup>.

O swoim zainteresowaniu Baskami już przed pierwszą podróżą Humboldt daje znać we wspomnianym przez Zabaletę liście do Schillera. Jednak w powstałych w latach 1798–1799 notatkach i dzienniku próżno szukać ja-

<sup>221</sup> Ibidem.

<sup>222</sup> List do nauczyciela domowego G. J. Ch. Kuhna, w którym pisze on, iż dwa dni zajmował się gramatyką baskijską. B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*, s. 11.

<sup>223</sup> J. G. Herder, *Myśli o filozofii...*, ss. 303–305.

kichś innych znaczących fragmentów na ten temat. To sprawia, że B. Hurch sceptycznie odnosi się do tezy przedstawianej przez Zabaletę, jakoby celem wyprawy z 1799 r. było badanie narodu Basków. Prócz studiowania literatury Humboldt korzysta w Paryżu także z informatorów. Jednym z najważniejszych jest jego baskijski przyjaciel Dominique Joseph Garat. Ten uczeń Condillaca, ważna w Paryżu figura polityczna, minister sprawiedliwości i realizator chybionego projektu Napoleona stworzenia z Kraju Basków państwa buforowego pomiędzy Hiszpanią a Francją, wypracował Wilhelmowi w Baskonii sieć dalszych kontaktów. Byli to przede wszystkim członkowie założonego przez ministra Karola III Pedra Rodrigueza hrabiego Campomanes w 1764 r. Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Kraju Basków (Real Sociedad Bascongada de Amigos del Pais), tacy jak: José María Murga, Juan Antonio Mogel, Marqués de Montehermoso, Lorenzo del Prestamero, El Marqués de Narros. A zatem Humboldt otaczał się oświeconymi mężami baskijskimi, których celem było podźwignięcie kraju z powojennej nędzy. Zamierzali oni zarówno odnowić produkcję rolniczą i przemysłową oraz żeglugę, jak i zadbać o wykształcenie kobiet i dzieci.

Można powiedzieć, że choć celem pierwszej podróży na Półwysep Iberyjski nie były antropologiczne badania baskijskich prowincji, to zgromadzone podczas niej zapiski zawierają cenne badawcze spostrzeżenia. Po powrocie do Paryża Humboldt pogłębia wiedzę na temat Basków i organizuje drugą podróż, którą można już nazwać badawczą:

Er unternimmt Anfang 1801 eine weitere Reise, die eigentliche Baskenreise, die ihn gezielt in alle Provinzen des französischen und des spanischen Baskenlandes führt. Diese Reise war im Detail vorbereitet, nicht nur organisatorisch, sondern vor allem inhaltlich. Er tritt eine Reihe von prägenden Persönlichkeiten des Landes und kehrt reich bepackt mit neuen Eindrücken, Kenntnissen, Erkenntnissen und Aufgaben, aber auch mit Materialien und Kontakten nach Paris zurück. Im Bewußtsein, daß Paris ihm für die baskischen Studien noch einen Hintergrund bieten konnte, den er in Deutschland beziehungsweise in Rom zu missen hätte, nutzte er die Zeit zwischen der Baskenreise und der Rückkehr in die Heimat noch in fast frenetischen Form dazu, sich Grundlagen der Baskologie anzueignen und sich Material zu verschaffen, das ihm zur Realisierung seiner Arbeitsvorhaben dienlich sein könnte<sup>224</sup>.

<sup>224</sup> „Na początku roku 1801 podjął dalszą, właściwą podróż baskijską, która docelowo prowadziła do wszystkich baskijskich prowincji, położonych zarówno w Hiszpanii, jak i we Francji. Podróż ta była drobiazgowo przygotowana nie tylko pod względem organizacyjnym, lecz przede wszystkim merytorycznie. Humboldt spotykał się z szeregiem wpływowych osobistości tego kraju i do Paryża powrócił z bagażem nowych wrażeń, wiadomości, znajomości, ale także materiałów, zadań i kontaktów. Czas pomiędzy podróżą baskijską a powrotem do ojczyzny w sposób wprost frenetyczny spożytkował na przyswojenie sobie podstaw baskologii i wystranie się o materiały przydatne w realizacji jego badawczych zamierzeń. Robił to

Plan stworzenia monografii poświęconej Baskom obejmował historię tego narodu, opis kraju, charakteru narodowego oraz języka. Poszczególne teksty filozofa krok po kroku realizują ten program antropologii kulturowej. Ich lista przedstawia się następująco: 1. *Ankündigung einer Schrift über die Vaskische Sprache*, 2. *Proben Vaskischer Schreibart und Dichtung*, 3. *Berichtigungen und Zusätze über die Baskische Sprache*, w: *Mithridates, Band 4*, 4. *Prüfung der Untersuchungen & cet.*, 5. *Reiseskizzen aus Biscaya*, 6. *Listy z baskijskiej podróży do żony Karoliny*, 7. *Tagebuch der Reise nach Spanien 1799–1800*, 8. *Tagebuch der baskischen Reise*, 9. *Die Vasken*, 10. *Uhrbewohnern...*, 11. *Extracto del Plan de Lenguas*, 12. *Korespondencja pomiędzy Humboldtem a Josefem Marią Murgą*, 13. *Gramática Vasca*. Do tego trzeba jeszcze dodać całą grupę prac, których nie sposób sklasyfikować według prostego podziału: napisane w całości ręką Humboldta oraz przygotowane przez niego nowe wydania dzieł innych autorów. Pomędzy tymi ekstremami znajdują się wszelkiego rodzaju odpisy, redakcyjne przeróbki i przyczynki autorstwa Humboldta do prac wcześniej istniejących. Przykładem może być choćby tekst nr 11, bazujący na dokonaniach Pedra Astarloy.

#### 4. Badania baskologiczne Humboldta w źródłach baskijskich i hiszpańskich – ich recepcja w Kraju Basków

Pamięć o dokonaniach Humboldta i wadze, jaką przedstawiają one dla Basków, symbolizuje stojące w parku, niedaleko świętego drzewa w Guernice, popiersie filozofa, z widniejącym u dołu napisem *Wilhelm von Humboldt Euskaldunaren laguna* (W. von Humboldt przyjaciel Basków). Nie oznacza to jednak, że stanowi on dziś tylko martwy element tradycji. Okazuje się bowiem, że choć bariera językowa stanowi dla wielu baskijskich badaczy wciąż spory problem, to spuścizna Humboldta publikowana tam w języku hiszpańskim i baskijskim jest znacznie bardziej obszerna niż np. rodzime niemieckie wydania. Jego dziełami zainteresowali się bowiem Baskowie niedługo po jego śmierci, w tym pracą *Untersuchungen über die Urbewohner Spaniens vermittelt der Vaskischen Sprache*, która swój pierwszy przekład hiszpański miała już w 1835 r., a obecnie jest tam dostępna w pięciu różnych wydaniach.

Wśród pierwszych tłumaczy iberyjskich znalazł się m.in. znany filozof Miguel de Unamuno. Jak za baskijskimi źródłami podaje B. Hurch, liczba tekstów Humboldta opublikowanych w języku hiszpańskim wynosiła w 1996 r.

---

ze świadomością, że Paryż może zaoferować mu takie zaplecze dla jego badań nad Baskami, którego brakować mu będzie zarówno w Niemczech, jak i w Rzymie". B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*, s. 16.

53 pozycje, a obecnie wzrosła do 60. Początek systematycznej recepcji jego dzieł w Baskonii przypada na pierwszą dekadę XX wieku, a więc czas ożywienia w Europie ruchów niepodległościowych i nacjonalistycznych (niezadko dokonania „mędrca z Tegel” wykorzystywane są jako wzmocnienie tego rodzaju ideologii). Najważniejszym chyba badaczem jest Resurrección María de Azkue, który rozpoczął penetrację berlińskich archiwów w 1905 r., dokonując wielu odpisów i fotokopii, które dziś są bezcenne, ponieważ oryginały tych dzieł uznaje się za zaginione bądź bezpowrotnie zniszczone. Część z nich znajduje się dzisiaj w bibliotece Koldo Mitxelena Kulturunea w Donostii. Kolejną wartą uwagi postacią był Julio de Urquijo, twórca i wydawca „Revista Internacional de Estudios Vascos” (RIEV). Na łamach tego pisma w latach 20. i 30. XX wieku opublikowano osiem prac Humboldta. Ponadto poziom zainteresowania jego poglądami i wizją Basków dobrze odzwierciedlają dwa inne numery tego periodyku: pierwszy stanowi dokumentację kongresu pt. „Wilhelm von Humboldt – pomost między dwoma narodami”, który odbył się w 1995 r. na Uniwersytecie w Oñate; drugi z kolei umożliwia tematyczny przegląd wystąpień, jakimi zaowocował inny kongres zorganizowany w dwusetną rocznicę jego drugiej podróży baskijskiej, w kwietniu 2001 r. w Bilbao, Guernice i Vitorii. Spośród współczesnych znanych na półwyspie badaczy filozofii antropologicznej Humboldta można wymienić choćby filozofa zajmującego się twórczością Joxe Azurmendi, Josebę Iñaki Zabaletę-Gorrotxategi. Jednak nazwisko owego niezwyklego *sabio prusano* znane jest nie tylko wykładowcom akademickim i wąskiemu gronu intelektualistów. Przynajmniej dwa z wczesnych dzieł Humboldta – *Die Vasken* oraz *Untersuchungen über die Urbewohner...* – stały się w Hiszpanii tak popularne, że dostępne są w wydaniach kieszonkowych. Co więcej, pierwszy z wymienionych sprzedawany był także jako cotygodniowy dodatek do hiszpańsko-baskijskiej gazety „Gara”. Humboldtowi poświęca się okolicznościowe wystawy, jest on także patronem organizacji kulturalnych.

## 5. Wilhelm von Humboldt a współczesna antropologia kulturowa

Wszystkie zebrane informacje na temat baskijskiej antropologii Humboldta, a zwłaszcza jego baskijskich podróży, mają potwierdzać słuszność tezy, że są one fundamentalne dla zrozumienia, czym był jego projekt filozofii antropologicznej, stanowią bowiem jego najpełniejszą realizację. Oryginalność tej koncepcji potęguje możliwość odniesienia ich do współczesnej antropologii. Nazwisko Humboldta jest w jej historii oczywiście zauważone, lecz pozostaje zaledwie marginalne. Do jego zasług zalicza się wpływ jego antropo-

logii lingwistycznej na jednego z ojców antropologii amerykańskiej Franza Boasa<sup>225</sup>, koncepcję antropologii filozoficznej pomyślanej jako podstawa wszystkich nauk humanistycznych, utrwalenie w jego pismach unikalnego obrazu prowincji baskijskich sprzed industrializacji, która nastąpiła na początku XIX wieku oraz zachowanie bezcennych dziś dla etnologów informacji o nieistniejących już elementach baskijskiego folkloru, takich jak tańce. Na przykładzie dwóch wybranych aspektów jego – realizowanej w pracach o Baskach – filozofii antropologicznej chciałbym wskazać, że Wilhelm von Humboldt zasługuje na bardziej wyróżnione miejsce w historii antropologii.

### 5.1. Podróże badawcze

Europejska *ars apodemica* – sztuka podróżowania w celach edukacyjnych, którą zapoczątkowali już twórcy renesansowi – znana była oczywiście także w Niemczech, gdzie wielu myślicieli zdradzało wielkie do niej zamiłowanie. Podzielał je i praktykował także Humboldt, studiował bowiem przez pewien czas na różnych uniwersytetach (choćby we Frankfurcie nad Odrą czy w Getyndze), a także odbywał kształcące wojaże, np. wraz ze swym nauczycielem do Wiednia. Mając jednak na uwadze przedstawione wyżej fakty, opisujące w szczególności metodologię jego postępowania jako badacza obcych kultur, trudno nie zauważyć, że niektóre z nich spełniają rolę podporządkowanych jego filozofii antropologicznej badawczych podróży terenowych. Detale z przygotowań do obu baskijskich podróży, przedstawione wcześniej, bez wątpienia wskazują na to, że były one w pierwszym rzędzie realizacją konkretnego badawczego zamierzenia. Tego rodzaju sugestie można znaleźć zresztą zarówno w tekście B. Hurcha, jak i w pracy J. I. Zabalety-Gorroategi, który pisze nawet o „teorii podróżowania” autorstwa Humboldta i wyjaśnia:

Die Reisen spielen innerhalb Humboldts vergleichender Anthropologie eine entscheidende Rolle, weil sie den direkten Kontakt mit den verschiedenen Erscheinungsformen der Menschheit, d.h. mit den unterschiedlichen Individuen und Nationen ermöglichten<sup>226</sup>.

Co ciekawe, w postępowaniu przygotowawczym Humboldt poświęcał sporo czasu na przestudiowanie dostępnej literatury. Tym sposobem zdobywał potrzebne informacje o danym kraju. Nie to jednak stanowiło cel podró-

<sup>225</sup> F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje...*, s. 86.

<sup>226</sup> „Podróże odgrywają w ramach antropologii porównawczej Humboldta rozstrzygającą rolę, umożliwiając bezpośredni kontakt z różnymi formami, w jakich przejawia się ludzkość, to znaczy z najróżniejszymi indywiduami i narodami”. J. I. Zabaleta-Gorroategi, *Wilhelm von Humboldts Forschungen...*, s. 48.

ży, spełniało wobec niego jedynie pomocniczą rolę, wiedzę nabywaną wcześniej po to, by nie tracić czasu na jej zdobywanie podczas samej wyprawy. Humboldt już w projekcie antropologii porównawczej wśród źródeł stanowiących dla antropologa najlepszy materiał do badań na pierwszym miejscu wymieniał podróże. Znaczy to, że szczególną wagę przywiązywał do pracy w terenie, co w XVIII wieku było czymś, w takim kontekście, zgoła niezrozumiałym. Jeszcze w wieku XIX etnolog, pozostając w cieniu własnego gabinetu, oczekuje na powrót kwestionariuszy, wysyłanych misjonarzom i podróżnikom, aby na ich podstawie opracować własne dzieło o danym miejscu na ziemi<sup>227</sup>. Dlatego też jeszcze przed jedną z baskijskich podróży Humboldt pisał do żony: „Diese Reise begreift hier niemand. [...] Du kannst also denken, wie man mich als Wundertier erst im Lande selbst behandeln wird”<sup>228</sup>. Wydaje się, że antropolodzy są dziś raczej zgodni, iż rewolucji w dyscyplinie, i to w dwójnasób, dokonał dopiero na początku XX wieku Bronisław Malinowski:

[...] ponieważ z jednej strony antropologia jest i pozostaje na długo w terenie, z drugiej strony przestaje traktować tych, którzy są przedmiotem obserwacji, jak miłe, egzotyczne zwierzątka, a zaczyna ich postrzegać jako osoby godne szacunku, których życie społeczne trzeba spróbować zrekonstruować przez obserwację, niekiedy uczestniczącą<sup>229</sup>.

Warto też zwrócić uwagę na to, że Humboldt w dużym stopniu rewolucję tę antycypował (być może znaczy to, że należałoby raczej mówić o ewolucji) na sto lat przed Bronisławem Malinowskim i to w obu, jak się wydaje, jej głównych znaczeniach. Po pierwsze, podkreśla on wielokrotnie, że w antropologii zdobywanie wiedzy na wszystkie możliwe sposoby nie zastąpi nigdy pobytu badacza w danym kraju i jego terenowej pracy badawczej<sup>230</sup>. Ale chyba najpiękniej wyraził on swoje przekonanie o tym, na co pozwala wyprawa w teren, w słowach skierowanych do Schillera:

Das Licht, das über den Gegenstand die wirkliche Gegenwart verbreitet, die Stimmung, die sie selbst dem Beobachter giebt, diese machen doch einen unen-

<sup>227</sup> Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 108.

<sup>228</sup> „Tej podróży nikt tutaj nie pojmuje. Możesz się zatem domyślać, że w tym kraju obchodzą się ze mną niczym z jakimś bajkowym stworem”. J. I. Zabaleta-Gorrotxategi, *Wilhelm von Humboldts Forschungen...*, s. 48.

<sup>229</sup> Y. Winkin, *Antropologia komunikacji...*, s. 109.

<sup>230</sup> „Mir von fremdartiger Eigenthümlichkeit einen anschaulichen Begriff zu verschaffen, war, was ich vorzüglich bei meinem Reisen beabsichtige. Um das Ausland wissenschaftlich zu kennen, ist es nur selten nötig, es selbst zu besuchen [...]. Aber um eine fremde Nation eigentlich zu begreifen, um den Schlüssel zur Erklärung ihrer Eigenthümlichkeit in jeder Gattung zu erhalten, [...] ist es schlechterdings notwendig, sie mit eigenen Augen gesehen zu haben”. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 59.

dlichen Unterschied. Nicht nur einzelne Nüancen gehen bei den bloßen todten Buchstaben verloren, sondern vorzüglich der Zusammenhang des Einzelnen, die Einheit des Ganzen<sup>231</sup>.

Nie oznacza to jednak, że Humboldt funkcjonował już w paradygmacie współczesnej antropologii, była to raczej forma pośrednia. Jeśli bowiem spojrzymy np. na „teren” i jego wymagania tak, jak się je dzisiaj postrzega, to trzeba pamiętać o trzech zasadniczych sprawach: po pierwsze, do badań należy wybrać miejsce publiczne lub półpubliczne, po drugie, systematyzacja obserwacji powinna być możliwa, co wiąże się z jej powtarzalnością i regularnością, po trzecie zaś, konieczny jest wzajemny wpływ teorii i praktyki.

Odnosząc te wskazania do metodologii badań prowadzonych przez Humboldta, z pewnością da się powiedzieć, że spełniała ona wymóg trzeci. Tworząc baskijską antropologię, z jednej strony realizował on bowiem teorię filozoficzno-antropologiczną, z drugiej zaś – pod wpływem doświadczeń terenowych dokonywał jej bezustannej korekty. O systematyzacji obserwacji raczej nie może być w tym przypadku mowy, choć Humboldt wytworzył własny opisowy aparat pojęciowy, który jednak w przeciwieństwie do np. aparatu Malinowskiego nie jest dziś w antropologii wykorzystywany, a to ze względu na sam jej cel – opisanie narodowego charakteru Basków. Tak ambitne zadanie wymaga od badacza wielkiej mobilności, zmuszając do wybierania coraz to nowych i bardzo zróżnicowanych miejsc obserwacji, a są nimi np. wiejskie zabawy taneczne, chłopskie zagrody, uniwersytety, organizacje i towarzystwa kulturalne, a także szlacheckie dworki.

Po drugie, jedna z podstawowych zasad, którymi kieruje się Humboldt w filozoficznym badaniu, brzmi: „Die erste Pflicht des Schriftstellers ist, Achtung für seinen Gegenstand auszudrücken”<sup>232</sup>. Baskowie, jako taki właśnie przedmiot badań, wzbudzają w nim z wielu powodów podziw i szacunek. Po pierwsze dlatego, że choć są oni podzieleni i pod panowaniem dwóch potężnych narodów (Hiszpania i Francja), nie zrezygnowali ze swej niezawisłości i nadal strzegą własnego charakteru narodowego nie jako biedni pasterze czy uciskani poddani, ale jako trudniący się handlem dumny lud żeglarzy i rolników. Poza tym tylko im, spośród wymienianych przez Humboldta „grup etnicznych”, udało się do dziś zachować niezależny ustrój polityczny, osiągnąć dobrobyt, oraz – co ważne – przeszczepić na własny grunt najlepsze owoce europejskiego oświecenia<sup>233</sup>, bez szkody dla ich charakteru

<sup>231</sup> „Światło, które nad przedmiotami rozpościera prawdziwą teraźniejszość, nastrój którego samo obserwatorowi udziela, stanowią nieskończoną różnicę. W martwych literach tracą się nie tylko pojedyncze niuansy, lecz zwłaszcza ich połączenie, jedność całości”. J. I. Zabaleta-Gorrotxategi, *Wilhelm von Humboldts Forschungen...*, s. 49.

<sup>232</sup> „Pierwszym obowiązkiem pisarza jest wyrażenie szacunku dla przedmiotu jego piarstwa”. W. von Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku...*, s. 178.

<sup>233</sup> W. von Humboldt, *Die Vasken...*, s. 7.

narodowego. Godny najwyższej pochwały jest również ich entuzjazm żywiony dla własnego kraju i narodu, a także odrębny język, obyczaje, a nawet szczególna fizjonomia, mówiąc krótko: po prostu ich kultura. Humboldta fascynuje szczególnie jej wielowiekowość – początków upatruje w czasach pierwszych mieszkańców Iberii oraz pod panowaniem Rzymian i Kartagińczyków. Baskowie zatem wspaniale połączyli własną pracą swą niezależną swoistość z oświeceniową „nowoczesnością”. Paradoksalnie to Hiszpanie w porównaniu z nimi jawią się jako „mniej cywilizowani”.

Jeśli uznać tak przedstawiającą się metodologię filozofii antropologicznej Humboldta za przełomową, powinna ona również znaleźć odzwierciedlenie w pozostawionych tekstach z podróży, tzn. w pismach tych powinny być dostrzegalne cechy charakterystyczne antropologicznej dokumentacji terenowej. Warto zatem bliżej przyjrzeć się tym pracom. Chodzi tu o cztery teksty, które można uznać, w szerokim tego słowa znaczeniu, za podróznicze: dwa dzienniki podróży (*Tagebuch der Reise nach Spanien 1799–1800*, *Tagebuch der baskischen Reise 1801*), listy do żony Karoliny wysyłane regularnie podczas drugiego pobytu w Baskonii, tworzące tym samym właściwie odrębny „dziennik podróży” oraz *Die Vasken, oder Bemerkungen auf Reise durch Biscaya und französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801*. Każdy z nich ma nieco inny charakter, ale, co ciekawe, wspólnie tworzą pewną przenikającą się, splecioną z innymi jeszcze drobnymi tekstami, całość. Aby dokonać porównania stopnia nowatorstwa tych tekstów, warto pokrótce przedstawić opis wzorca dziennika, jak i innego rodzaju notatek terenowych współczesnego antropologa.

## 5.2. Dziennik antropologa

Dziennik stanowi w pracy współczesnego antropologa narzędzie niezwykle ważne i w swojej formie znacznie odbiegające od „zwykłych”, pisanych w XVIII wieku dzienników podróży. Przede wszystkim jest sposobem utrwalania możliwie regularnie dużej ilości informacji dostarczanych w wyniku bezpośredniej obserwacji (funkcja empiryczna). Z tym wiąże się także druga jego funkcja – katartyczna: „Schatzmann i Strauss nazywają ją emotywną [...]. Na kartce papieru spotykacie się twarzą w twarz z samym sobą, zwróceniu jednocześnie ku badanemu światu społecznemu”<sup>234</sup>. Znaczy to tyle, że badacz umieszcza w nim własne opinie, także te negatywne, opisuje związane z obserwacjami rozczarowania itp. Trzecią funkcją dziennika jest analiza i refleksja. Zaleca się, aby był on podzielony i pisany tak, aby obok poczynionych obserwacji można było zapisywać odnośne do nich analizy. W ten spo-

<sup>234</sup> Y. Winkin, *Antropologia komunikacji...*, s. 117.

sób integralną częścią dziennika jest wielowarstwowa, kilkakrotnie przeformułowywana interpretacja danych obserwacyjnych. Czasami wiąże się to z ich przepisywaniem z luźnych notatek do dziennika. W ten sposób realizuje się ich ważna funkcja mnemotyczna, pozwalająca odtworzyć w pamięci „teren” i na nowo go zinterpretować. Nierzadko zdarza się też, że informacje zawarte w początkowo gromadzonych notatkach terenowych nie są już dalej wykorzystywane i zostają pominięte, albo „wzmocnia” się je odręcznymi szkicami lub prostymi schematami. Takie działania badacza powinny być, o ile to możliwe, wsparte wywiadami.

Tak zarysowany obraz funkcji i charakteru dziennika w pracy antropologa należy odnieść do wymienionych tekstów Humboldta i dokonać porównania. B. Hurch traktuje te pisma jako sporządzone w określonym celu notatki:

Die Schriften die rund um die Reisen ins Baskenland, entstehen, charakterisiert der Begriff Reisebeschreibung nur unvollständig [...] Zentral für Humboldts Reisewerk sind die Vasken. Diese Arbeit hat mit den aus der Literatur bekannten Reisebeschreibungen der Zeit im Grunde wenig gemein, sie nähert sich aus der Darstellung des Unbekannten, des Fremden<sup>235</sup>.

Fragment ten w szczególności odnosi się do dwóch tekstów, które w tytule zawierają słowa „dziennik podróży”, lecz, co ciekawe, nie pochodzące od samego autora: „Die systematische Reisebeschreibung, die vielleicht zum Teil vor Ort entstand, vielleicht zum Teil auch aus der Erinnerung ergänzt, wurde von Leitzmann mit dem Titel Tagebuch versehen”<sup>236</sup>. Trzeba pamiętać, że taka praktyka była w przypadku tegoż wydawcy dzieł zebranych Humboldta czymś nagminnym. Sam filozof z rozmysłem unikał określenia „dziennik” czy „dziennik podróży” w znaczeniu, w jakim terminy te rozumiełi jemu współcześni. Można jednak, jak sądzę, stosować te nazwy, lecz raczej w znaczeniu, jeśli nie tożsamym, to bliskim współczesnej antropologii. Dotyczyłyby one wtedy także jego listów do żony<sup>237</sup>, stanowiących regularnie

<sup>235</sup> „Pojęcie dziennik podróży jedynie częściowo charakteryzuje pisma, które powstały w okresie podróży do Baskonii. Dziełem centralnym jest wśród nich *Vasken [Die Vasken, oder Bemerkungen auf Reise durch Biscaya und französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801]*. Praca ta w zasadzie ma niewiele wspólnego ze znanymi z literatury tamtego czasu opisanymi podróży. Bliska jest im w przedstawieniu tego, co obce, co nieznanne”. B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*

<sup>236</sup> „Systematycznie sporządzane opisy podróży, które prawdopodobnie częściowo powstawały na miejscu, częściowo zaś były uzupełniane z pamięci, zostały właściwie przeoczone przez nadany przez Leitzmanna tytuł dziennik podróży”. Ibidem.

<sup>237</sup> Współczesna antropologia zna przypadki, gdy zbiór korespondencji stawał się zamkniętą i niezależną publikacją badawczą, np. „Margaret Mead prowadziła dziennik bardzo rygorystycznie, pisząc w tym samym czasie masę listów, z których później powstała książka zatytułowana *Letters from the Field*”. Y. Winkin, *Antropologia komunikacji...*, s. 121.

spisywane, często bardzo osobiste wrażenia z drugiej podróży do Baskonii. Również w tym przypadku autor dokonywał zmian w tekście, a prawdopodobnie wykorzystywał też ich zawartość do redagowania innych dzieł o Baskach, pisanych bądź uzupełnianych już po powrocie do Paryża. Czasem przenośli do nich nawet całe fragmenty tej korespondencji. Trzeba jednak być ostrożnym, gdyż oryginały tych listów zaginęły – prawdopodobnie spłonęły w jednym z majątków żony Karoliny von Humboldt – i nie sposób dziś z całą pewnością ustalić kierunku tego transferu informacji.

Dzienniki Humboldta powstawały w podróży tylko częściowo. Przygotowywał on w nich, a także w odrębnych, lecz towarzyszących im powstawaniu, notatkach terenowych, szczegółowe opisy i informacje, które ułatwiały dalszą pracę nad pojawiającymi się zagadnieniami, a późniejsze interpretacje pozwalały zapanować nad całością tak rozległego przedsięwzięcia. Przykładem takich porządkujących badania terenowe pism może być choćby znajdujący się w jego spuściźnie w Berlinie zbiór trzech manuskryptów pod wspólnym tytułem *Beilagen*, zawierający: listę nazwisk informatorów Humboldta, spis nazw odwiedzonych miejscowości w Baskonii oraz zapis pewnej, przeprowadzonej przez niego, rozmowy pt. *Gespräch mit Xavier Eguia, Marques de Narros aus Azcoitia in Gipúzcoa*.

Pierwszy z tych rękopisów, zawierający ponad 70 nazwisk, w tym osób napotkanych przypadkowo, z pewnością odnosi się do podróży baskijskiej z 1801 r. i został sporządzony już po jej zakończeniu. Liczba osób na liście przekracza tę znaną z dzienników. „Der Zweck der Liste für Humboldt ist nicht mehr nachvollziehbar, vielleicht hat er sie als Gedächtnishilfe angefertigt”<sup>238</sup>. To przypuszczenie wydaje się być znaczące dla rekonstrukcji metodologii jego postępowania badawczego. Co ciekawe, na liście nie ma niektórych miejscowości – nazwiska przyporządkowane są do miejsca, gdzie Humboldt spotkał danego informatora, co może oznaczać, że uznał on dane miasto czy wioskę za niewystarczająco wartościowe dla jego filozofii antropologicznej, a ponadto pokazuje, że nie każdy napotkany człowiek był uznawany za ciekawy obiekt badawczy. Ponieważ bezpośredni kontakt z informatorem odgrywał w niej ważną rolę, dokument ten rzuca nieco światła i na to, w jaki sposób Humboldt go dobierał bądź znajdował. Często bowiem na liście sąsiadują z sobą te same nazwiska, co znaczy, że rozmawiał zarówno z kobietami, jak i z mężczyznami, obracając się w kręgu danej rodziny. Lista nie pozostawia też wątpliwości co do intensywności jego badań. Biorąc pod uwagę fakt, że jego podróż trwała niespełna dwa miesiące, liczba ponad 70 informatorów wydaje się dość znaczna.

<sup>238</sup> „Cel, w jakim Humboldt sporządził tę listę, nie jest już dziś możliwy do odtworzenia. Być może przygotował ją jako pomoc dla własnej pamięci”. B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*, s. 126.

B. Hurch jest przekonany, że przed podróżą w 1801 r. Humboldt doskonale zdawał sobie sprawę, że to prawdopodobnie ostatnia dla niego możliwość przeprowadzenia badań terenowych. Wiedział też, od kogo może uzyskać dany rodzaj informacji. Dlatego wśród tych kilkudziesięciu osób, z których część jest już dziś identyfikowalna, sąsiadują ze sobą np. holenderski konsul z Bordeaux i wieśniaczka Manuela Galdona, profesor matematyki i ksiądz z Durango.

Drugi z wymienionych dokumentów stanowi spis nazw miejscowych oraz spis rzeczowy. To swoista pomoc w sprawniejszym posługiwaniu się dziennikami podróży. Przy większości ponad 30 nazw miejscowości leżących zarówno w hiszpańskiej, jak i francuskiej części Kraju Basków znajduje się krótka lista haseł, wraz z odnośnikami do konkretnych dzieł i stron<sup>239</sup>.

Trzeci dokument to wspomniana już rozmowa Humboldta z uczonym, który założył Real Sociedad Bascongada de los Amigos del Pais. Wygląda jednak na to, że spisał on relację z rozmowy nie tyle z Xavierem Eguia, ile z Joaquinem Eguia, ten bowiem nosił podany przez „mędrca z Tegel” tytuł markiza Nawarry, zaś tytułowa Azcoitia to miejscowość jego pochodzenia. Również ten tekst wskazuje na zapał badawczy autora oraz nowoczesny warsztat antropologiczny. Nie jest on utrwalony w formie dialogu, a porusza pięć różnych tematów: „Es bewegt sich vor der Lautlehre der Sprachbeschreibung zu Geräten der Ackerbau, politisch-sozialen Institutionen, von Volkstänzen zum Volkscharakter”<sup>240</sup>. To, że zawarte w nim informacje można także znaleźć w dziennikach, świadczy o kolejnych fazach ich interpretowania i formowania już po zakończeniu podróży. W punkcie poświęconym *Laya* – charakterystycznemu narzędziu używanemu do oczyszczania pól uprawnych z dużych kamieni – natrafić można, podobnie jak w innych tekstach, na odręczny szkic przedstawiający to narzędzie. Na uwagę zasługuje też najdłuższa część, w której Humboldt szczegółowo opisuje baskijskie tańce ludowe.

---

<sup>239</sup> San Sebastian

Tänze. 21.53.86.1135.117.128.133.135.157.162.

Weg dahin. R. 38.40.

Statistik. R. 39.42.57.

Verfassung Guipuzcoas. R. 41.44.47.60.91.176.207.

Lege. 43.45.55.58.63.

Bäume. R. 48.

Statist. Guipuzcoas. R. 50.52.56.61.76.

Kön.v.Etrurien. R.65. Ibidem.

<sup>240</sup> „Poruszał się on po obszarach tematycznych od fonetyki języka po narzędzia rolnicze i instytucje społeczno-polityczne, od tańców ludowych po charakter ludu”. B. Hurch (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie...*, s. 128.

### 5.3. Informatorzy

Kolejnym ważnym dla współczesnej antropologii zagadnieniem jest dobór informatorów. Kryje się za nim jedno z elementarnych wyzwań antropologicznej praktyki – uzyskanie dostępu do interesujących badacza informacji, co wiąże się z kolei z zadaniem wnikięcia w określone środowisko. Wydaje się, że podejmowane przez Humboldta działania, starania czynione w ramach przygotowań do drugiej baskijskiej podróży, można uznać za formę świadomego tworzenia „siatki dobrych informatorów”. Po pierwsze w tym sensie, że szukając w Paryżu kontaktów z Hiszpanami i Baskami, dokonał tego przy udziale nieformalnego „opiekuna”, jakim był Garat, a więc osoby wykorzystującej swoje kontakty, by pozyskać informatorów dla badacza. Chodzi tu przede wszystkim o dość dużą liczbę członków Królewskiego Baskijskiego Towarzystwa Przyjaciół Kraju, którzy właściwie umożliwili mu realizację jego projektu antropologicznego, i to nie tylko w tym sensie, że udostępnili własne domostwa jako tymczasowe warsztaty pracy czy zebrali dla niego mnóstwo materiałów w druku, ale również poprzez własną działalność intelektualną. Towarzystwo bowiem, propagując oświeceniowy model myśli prospołecznej, w wielu przypadkach dawało nowym zainteresowanym Humboldta pierwszy impuls<sup>241</sup>.

Jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym, takich informatorów był bez wątpienia duchowny z Durango, Pablo Pedro Astarloa y Aguirre, o którym Humboldt wyrażał się następująco: „Mein Pfarrer ist der einzige Mensch, der eigentlich recht Baskisch weiß, er hat stupend und mit viel richtigem Sinn über die Sache gearbeitet”<sup>242</sup>. Właśnie z tego względu – choć nie tylko dlatego – była to postać centralna, z którą spędził on podczas pobytu w Baskonii najwięcej czasu, przebywając w Durango cztery dni (od 9 do 13 maja 1801 r.), i był przekonany o wielkim znaczeniu tego pobytu dla jego badań:

[...] ich war vorzüglich auf einen Geistlichen in Durango, D. Pedro de Astarloa, aufmerksam. Wieviel ich der Freundschaft dieses gelehrten und achtungswürdigen Mannes verdanke, wird die Folge dieser Blätter zeigen. Wäre das, was ich von ihm lernte, die einzige Frucht meiner Reise gewesen, so würde ich mich schon für hinreichend belohnt gehalten haben<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> „Allen voran erweckte die Erziehungsanstalt des Real Seminario von Bergara das Interesse von ihm als Spezialist für Bildungsfragen, aber auch zahlreiche andere Unternehmungen der Gesellschaft gehören hierher wie die Festigung der Schulwesens durch Grundschulausbildung, Impfungen und andere vorsorgemedizinische Initiativen, aber auch die Beförderung der Wissenschaften und der Künste”. Ibidem.

<sup>242</sup> „Mój duchowny był właściwie jedynym człowiekiem, który naprawdę znał baskijski. Pracował on nad jego problematyką w sposób zdumiewający i z dużą smykanką”. Ibidem.

<sup>243</sup> „[...] szczególnie zaciekał mnie duchowny z Durango D. Pedro Astarloa. Na tych stronnicach okaże się to, jak wiele zawdzięczam przyjaźni tego uczonego i godnego szacunku

Co więcej, Humboldt odegrał znaczącą rolę w recepcji dzieł tego baskijskiego myśliciela. Mowa tu o niepublikowanym i zaginionym jego dziele pt. *Plan de lenguas o Gramática bascongada en el dialecto vizcayano*, poświęconym językowi baskijskiemu, którego rękopis miał on możliwość studiować i dokonywać z niego wypisów, co bardzo skrzętnie czynił. Właśnie te „wyciągi” stanowią dziś jedyne źródło wiedzy o tym tekście.

Astarloa był wtedy bez wątpienia jednym z najważniejszych, a także najbardziej dyskusyjnych, apologetów baskijskości. Zajął się intensywnym badaniem języka baskijskiego w 1783 r. Początkowo interesowała go jedynie analiza gramatyczna, później na plan pierwszy wysunęła się teoria o jego wielkości i znaczeniu. Zawarł ją przede wszystkim w swojej pierwszej publikacji z 1803 r. zatytułowanej *Apologia de la lengua bascongada*. Poddał on baskijską mowę intensywnym badaniom porównawczym. W tym celu zajmował się rozległymi studiami nad łaciną i greką, hebrajskim, ale także chińskim, celtyckim oraz językami germańskimi i słowiańskimi. W trakcie poszukiwań doszedł do wniosku, że język baskijski jest językiem doskonałym i stanowi nie tylko najstarszy język Półwyspu Iberyjskiego, lecz jest wręcz najstarszym językiem, jakim ludzie się kiedykolwiek posługiwali. Tezę tę próbował ugruntować badaniami etymologicznymi. Praca ta już w swoim tytule zwraca uwagę na szczególny kontekst jej powstania, który nie jest irrelevantny, również jeśli chodzi o stosunek Humboldta do Basków. Była to bowiem obrona (nie tylko samego języka) przed „polityką kulturalną” prowadzoną przez rządzącego w Hiszpanii po przegranej wojnie z Francją premiera Manuela Godoya. Winą za przegraną obarczył on Basków z ich niewystarczającym zapalem bojowym oraz zdradą (po inwazji wojsk francuskich na Hiszpanię, a także okupacji prowincji baskijskich, Gipuzkoa ogłosiła się samowładnym protektoratem Republiki Francuskiej). Uznał on więc, że aby w przyszłości jego poziom był satysfakcjonujący, należy bardziej zjednoczyć hiszpańską koronę, do czego doprowadzić miało zniesienie praw formalnych Basków. Ponieważ jednak obawiał się bezpośredniej konfrontacji z mieszkańcami baskijskich prowincji, postanowił podjąć działania, których celem było przekonanie opinii publicznej, że odebranie Baskom tych praw jest tylko formalnością, bowiem nigdy nie byli oni niepodległym regionem. Taka „polityka podstępny” realizowana była przede wszystkim poprzez publikacje, mające uchodzić za naukowe, takie jak *Diccionario Geográfico-Histórico* (1802), powstające pod egidą Królewskiej Akademii Historycznej. W tej ideologicznej walce Astarloa zdecydowanie staje w obronie baskijskiej tożsamości, historycznie potwierdzonej odrębności Basków. Jego *Apologia* staje się najczęściej cytowaną książką w pracy Humboldta *Untersuchungen*

---

człowieka. Gdyby to, czego się od niego nauczyłem, było jedynym owocem mojej podróży, to uznałbym siebie za wystarczająco nagrodzonego”. W. von Humboldt, *Die Vasken...*, s. 16.

*über die Urbewohner...* i choć podchodził on do niej z krytycznym dystansem – w warstwie zawierającej elementy ideologii narodowej – to na innych jego dziełach entuzjastyczny ton „probaskijski” odciska swe piętno<sup>244</sup>. Tworzy go już niejako sam cel jego badań terenowych, jakim jest poszukiwanie charakteru narodowego Basków. Dlatego jego rozważania silnie wpisują się w nurt odkrywania przez nich własnej narodowej tożsamości. Jedno z fundamentalnych pytań, jakie pojawiło się podczas pobytu w Baskonii, brzmi: W jaki sposób monarchia hiszpańska mogłaby wykorzystać siły i zapał narodu baskijskiego na rzecz Korony?<sup>245</sup> Uważa on, że warto się nad tym pytaniem zastanowić, ponieważ dotąd ignorowano różnice pomiędzy Baskami a Hiszpanami.

Najważniejsze dzieło Astarloy to wydane w 1804 r. pt. *Discursos filosoficos*, które Humboldt znał jedynie w zarysie. Najbardziej zaś cenił *Plan de lenguas*, w którym duchowny z Durango prócz gramatyki baskijskiej zawarł także filozoficzne poglądy na naturę języka. Był on przekonany, że słuszną teorią jest monogeneza języka, lecz inaczej niż w przypadku większości duchownych chrześcijańskich, palmę pierwszeństwa przyznawał nie hebrajskiemu, a właśnie baskijskiemu. Nie podzielał on również zdania duchownych, iż język został stworzony przez Boga i dany człowiekowi. Uważał jednak, że nie był on też dziełem człowieka. Połączenie elementów oświeceniowego racjonalizmu i sensualizmu oraz konwencjonalizmu sprawiło, że uznawał on język za naturalną część ludzkiej istoty. A zatem Bóg wyposażył człowieka – poprzez Naturę – w zdolności i narzędzia, dzięki którym może on mówić. Jego zdaniem język od samego początku był artykułowany, a prajęzyk był tak doskonały jak stworzony pierwszy człowiek, przy czym doskonałość ta opierała się na trzech zasadach: swoistości, ekonomii oraz eufonii.

Tak zarysowana postać Astarloy pozwala dostrzec, przez kogo i w jaki sposób Humboldt jest zaznajamiany z tematyką baskijską. Zastanawiając się zaś nad tym, jakim informatorem z punktu widzenia antropologii współczesnej był baskijski badacz, warto przypomnieć sobie inne, postawione wcześniej pytanie: Dlaczego wypytywani przez Humboldta baskijscy wieśniacy okazywali mu tak wielką cierpliwość i życzliwość? Wydaje się, że odpowiedź jest następująca: ponieważ Humboldt dobierał sobie właściwych, „dobrych” informatorów, takich jak właśnie Astarloa. Nie twierdzą jednak, że można tu mówić o podobnej współczesnemu badaczowi świadomości warsztatu antropologicznego, a o pewnej dopiero rozwijającej się jej formie.

<sup>244</sup> Humboldt jest m.in. przekonany o tym, że Baskowie przez wieki zachowali ciągłość własnej niepodległości.

<sup>245</sup> W. von Humboldt, *Die Vasken...*, s. 14.

O pracy Astarloy, pełniącego jednocześnie funkcję duchownego w Durango, wiedzieli wszyscy mieszkańcy. Z pasją i zamiłowaniem oddawał się on badaniom, czym zyskał ich wielki szacunek i przyjaźń<sup>246</sup>.

Tak jednoznacznie pozytywnie odbierany przez wspólnotę, Astarloa był z pewnością, jako informator, dobrym „odźwiernym”, czyli osobą, która stanowi klucz do tego, aby pozostali chcieli badaczowi udzielać informacji. Do tego należy jeszcze dodać wielkie zadowolenie z odwiedzin tak znakomitego gościa. To pozwoliło Humboldtowi pracować w Durango niezwykle intensywnie – prócz sporządzonych notatek, zakupionych książek i wspólnego studiowania rękopisów Astarloy dużo czasu poświęcał na rozmowy z miejscowymi, spacerując po okolicy właśnie w towarzystwie Baska.

Jeśli uświadomić sobie, że w ówczesnej Hiszpanii rola księdza była w lokalnej społeczności niezwykle ważna i nie ograniczała się jedynie do posługi duszpasterskiej – „Denn es ist Sitte bei den Basquen, dass der Pfarrer auch zu allen wichtigeren bürgerlichen Angelegenheiten des Lebens zugezogen wird [...]”<sup>247</sup> – to można stwierdzić, że wybór większości jego informatorów był wyborem trafnym. Jednocześnie duża część ówczesnych hiszpańskich uczonych pozostawała w stanie duchownym.

---

<sup>246</sup> „Era tan amigo de sus amigos, que por no separarse de su sociedad, pasaba las noches en claro meditando y estudiando, como que, cuando no distinguian luz en su cuarto, iban a él a saber si estaba malo. Era muy estinado y querido de todos y admirado en sus sermones por su exquisito lenguaje bascongado”. J. M. Uriarte Astarloa, *Pablo Pedro Astarloa...*, s. 168.

<sup>247</sup> „Jest bowiem obyczajem Basków, że ksiądz powołany jest do zajęcia się wszelkimi znaczniejszymi miejskimi sprawami [...]”. W. von Humboldt, *Die Vasken...*, s. 187.



## ZAKOŃCZENIE

W tym miejscu przerywam rozważania. Warto jednak pamiętać, że przedstawione powyżej wybrane elementy badanej przez Wilhelma von Humboldta kultury Basków stanowią zaledwie fragment przebogatej mozaiki, pod postacią której opisywana rzeczywistość wyłania się z jego dzieł. Wiele stron można by jeszcze zapełnić dalszymi próbami przedstawienia choćby tematu ściśle związanego z – kojarzoną przez niego z Baskami – wolnością, a mianowicie tradycyjnych zgromadzeń ludowych, odbywających się pod drzewami, w tym pod najśłynniejszym z nich, znajdującym się w Guernice, czy organizowanych w dużych miastach festynów zwanych *erronmeriak*, albo też ważnemu tradycyjnemu zajęciu, jakim dla ówczesnych Basków było górnictwo, towarzyszącym mu obyczajom, a nawet specjalnemu prawodawstwu. Trudno też znaleźć w jego dziennikach stronę, na której nie byłoby kolejnych uwag o etymologii baskijskich wyrazów z rozlicznymi odwołaniami nawet do autorów starożytnych, przywoływanymi ludowymi powiedzeniami czy fragmentami pieśni bądź utworów literatury ustnej. Wiele fragmentów wskazuje również na dużą wrażliwość Humboldta w dziedzinie fonetyki, co daje o sobie szczególnie znać w niemal poetyckich *passusach* poświęconych głosowi i mowie oraz ich filozoficznemu znaczeniu, zawartych w dziele pt. *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*<sup>1</sup>.

Z pozostawionych listów do żony wiemy, że podczas badawczego pobytu w Baskonii Humboldt niemal bez przerwy coś notował, utrwalając najdrobniejsze nawet szczegóły najbardziej, jak się wydaje, prozaicznych zdażeń. Z innych zapisów wynika, że wytrwale przeszukiwał miejskie archiwa i kościelne kroniki, doskonale orientował się też, gdzie znajdują się ośrodki naukowe czy centra kształcenia. Właściwy cel przedstawionego tu zarysu wyników badań antropologicznych Basków został osiągnięty – teza o pełnej realizacji teoretycznych założeń filozofii antropologicznej Humboldta, zawartych w *Planie antropologii porównawczej* wydaje się być uprawomocniona, ukazując zarazem, w jak wielkim stopniu obraz Baskonii został wyidealiz-

---

<sup>1</sup> E. M. Kowalska, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Wyd. KUL, Lublin 2001, ss. 111–125.

zowany. Wydaje się, że po wielkim rozczarowaniu, jakie spotkało Humboldta we Francji – kiedy było już jasne, że Rewolucja nie urzeczywistni pełni wolności obywatelskich, o jakich marzył – projektował on antropologiczny ideał na obserwowaną i odkrywaną baskijską codzienność. Sprawia to, że o wadach panującego tam systemu politycznego mówi niechętnie (albo zgoła wcale), a jego kontrargumenty nie są wystarczająco przekonujące (jak w przypadku osobliwego interpretowania dzierżawienia ziemi jako „niemal” posiadania jej na własność). W tę idealizację inkorporował on najważniejsze przejawy tworzącej się wtedy baskijskiej lokalnej odrębności, co sprawiło, że dość trafne wydaje się sformułowanie, iż Humboldt dał naukową podstawę baskijskiemu nurtowi nacjonalistycznemu<sup>2</sup>. Tym niemniej wiele z jego konstatacji daje się utrzymać, a niektóre również dziś dość dokładnie oddają baskijską rzeczywistość (choćby dociekania natury lingwistycznej czy rozpoznanie takich wytworów kultury, jak *pelota* bądź baskijskie tańce ludowe).

Podczas przygotowywania tej rozprawy wśród studiowanych prac poświęconych epoce oświecenia, zwłaszcza oświecenia niemieckiego, nierzadko natrafiałem na takie, w których nazwisko Humboldta nie zostało nawet wymienione<sup>3</sup>. Podobnie wyglądało to podczas analizowania dzieł dotyczących romantyzmu, jego różnych okresów i niemieckiej odmiany. Jak wspominałem we Wstępie, twórczość Humboldta nie należała właściwie do żadnej z dziedzin wiedzy, nie dawała się w ten sposób zaklasyfikować, nie ujawniała się w prostych systematyzacjach, co najprawdopodobniej jest jej największą wartością<sup>4</sup>. Ta szczególna „nieuchwytność” jego sposobu myślenia pozostaje do dziś niezwykle pobudzająca dla każdego badacza jego filozoficznego dorobku, skutkuje zaś niejednorodnością, jaka w kwestii jego filozoficznego stanowiska panuje w literaturze przedmiotu. Niesie jednakże ze sobą zasadnicze niebezpieczeństwo – groźbę popadnięcia w zapomnienie. Ten stan „nieobecności” w przypadku jego myśli antropologicznej i estetycznej trwał w niemieckim piśmiennictwie filozoficznym (nawet wśród historyków filozofii) w zasadzie do początku lat 70. XX wieku. Obawiam się, że w piśmiennictwie polskim trwa on nawet do dziś. Polskojęzyczną pracą, w której owo usytuowanie myśli Humboldta „pomiędzy” epokami zostało terminologicz-

<sup>2</sup> J. Aranzadi, *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madryt 2000, s. 428 i nn.

<sup>3</sup> *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek, PWN, Warszawa 1973; E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007; D. Outram, *Panorama Oświecenia*, Arkady, Warszawa 2008; Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandschaft und ebenbürtig, Caroline und Wilhelm von Humboldt*, Eichborn, Frankfurt nad Menem 2009, s. 17.

nie uchwycone, jest *Przyroda i język* Bolesława Andrzejewskiego<sup>5</sup>. „Mędrzec z Tegel” został tam określony jako „oświeceniowy romantyk” albo „romantyczny oświeceniowiec”<sup>6</sup>. Można więc powiedzieć, że cała moja rozprawa stanowi próbę zbadania tego, co właściwie znajduje się w owej „kulturowej przestrzeni” pomiędzy oświeceniem a romantyzmem i w krótkim podsumowaniu wyników analiz zawartych w tej pracy chciałbym pokazać, jaką własną filozoficzno-antropologiczną treścią Wilhelm von Humboldt ową przestrzeń wypełnił. Zadanie to nie jest jednak proste, co wynika z czynników, o których we Wstępie wspomniałem, a co można zauważyć także po rozpowszechnionej wśród interpretatorów jego filozoficznego dorobku strategii częściowego unikania w tej kwestii odpowiedzi. Przebiega ona dwutorowo: albo przeprowadzając krótkie zazwyczaj, wstępne rozważania, ostrożnie zapelnia się filozoficzne tło nazwiskami „wielkich” filozofów, z których myślenia Humboldt czerpał inspirację, umiejscawia się go tutaj w najróżniejszych konfiguracjach: „pomiędzy” Herderem a Fichtem, jako spadkobiercę dzieł estetycznych Jacobiego, Schillera, Goethego, „pomiędzy” Wolfem i Leibnizem a Marksem i Feuerbachem, Vico a Nietzschem i symbolistami etc.; albo też wskazuje się w późniejszej filozofii tych jego „wielkich następców”, którzy w taki czy inny sposób jego dorobek już zaklasyfikowali. Do znanych przykładów należy z pewnością interpretacja Gadamera<sup>7</sup>, który w zasadzie (poza filozofią języka) zamyka myśl Humboldta w treści *Monadologii* Leibniza, jednoznaczny osąd Heideggera, zaliczającego „mędrca z Tegel” do ostatnich wykwitów refleksji naukowej, która w tradycji europejskiej miała swój początek w filozofii Arystotelesa, czy też refleksja Cassirera, który w myśli Humboldta znajduje powrotną drogę do filozofii transcendentalnej<sup>8</sup>.

Nie twierdzę, że efekty takiej wykładni jego filozofii są pozbawione jakiegokolwiek wartości, sam zresztą na tę strategię jestem skazany. Zwracam tylko uwagę, że często to za mało, by w jego filozoficznym dziele odkryć oryginalność, obszar, który we Wstępie nazwałem nierozpoznaną „sferą milczenia”, gdzie bardziej trzeba się domyślać jego intencji, niż po prostu odtworzyć jego poglądy w kompletnym, analizowanym przez nas dziele. Innymi słowy, osłabia się tym samym, a nawet eliminuje z jego myślenia element „prywatny” (*privatistisch*)<sup>9</sup>. Dobrym przykładem może być „erotyka filozoficzna”. Choć umieściłem tam Humboldta właśnie „pomiędzy” Herderem

<sup>5</sup> B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa – Poznań 1989.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 590–596.

<sup>8</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990.

<sup>9</sup> S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.

a Fichtem, nie oznacza to, że takie „usytuowanie” jest adekwatne do jego teoretycznych dokonań w tej dziedzinie. Okazuje się bowiem, że to Humboldt sięga w swoich enuncjacjach głębiej, wychodząc poza dominującą u pozostałych dwóch autorów płaszczyznę społeczno-prawną, aż po zagadnienia natury ontologicznej i metafizycznej, choć zajmuje stanowisko znacznie mniej od nich radykalne, znacznie mniej eksponowane. Poza tym trudno znaleźć w jego filozoficznej spuściźnie takie fragmenty, w których podejmowałyby się otwartej polemiki z nimi.

Odpowiadając na pytanie, jakie są najważniejsze elementy jego filozofii antropologicznej, zwracam raz jeszcze uwagę na to, że podstawą przedstawianych dalej wniosków jest jedynie część jego dzieł, ograniczająca się do obszaru estetyki i antropologii, które prowadzą ponadto nie tyle do pełnego obrazu jego wielowątkowego filozofowania, a jedynie fragmentarycznego szkicu, który spełnia przede wszystkim emancypacyjne funkcje, jak to wyjaśniłem we Wstępie.

Zasadnicze przesłanie filozofii antropologicznej Humboldta, która jest w istocie pewnym skondensowanym, lecz jednak tylko zarysem filozofii podmiotu, a nawet zbiorem uwag, które nie stanowią raczej jednolitego, precyzyjnie wypracowanego stanowiska, a bazę praktycznych wytycznych, dobrze oddaje stara formuła sofisty Protagorasa „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, która zasadza się tu na pojęciowej triadzie: siła (charakter) – wyobraźnia – płeć. Oznacza ona, że centrum filozoficznego namysłu stanowi człowiek, co można przedstawić w postaci trzech podstawowych pytań: Czym w ogóle jest ludzki charakter? Czym jest charakter danego człowieka? Jaka jest droga do ludzkiego charakteru?

Istotą człowieka jest siła (*Kraft*), a w zasadzie płatanina sił. Pojęcie to, wyprowadzone m.in. z dokonanej przez Leibniza krytyki substancji, stanowi także właściwą „substancję” świata. Jego „materia” okazuje się również „dynamiczna”, stanowiąc tę część sił, które Humboldt charakteryzuje jako nastawione na oddziaływanie zwrotne. Symbolem tych mocy jest płeć żeńska. Najważniejszymi właściwościami tak rozumianej „istoty” człowieka są jej „samoczynność” i niemechaniczny charakter, co także ze świata wyklucza stan spoczynku. Stan bierności jest ideą, która znalazła się całkowicie poza ontologiczną płaszczyznę jego rozważań i jest tak obca tworzonemu przez niego uniwersum, że w interpretacji sztuki Humboldt stwierdza brak odpowiedniego pojęcia, które wyrażałoby ów stan.

Konglomerat sił, które w sobie mają własne źródło i tworzą stan permanentnej aktywności, bezustannego działania, Humboldt nazywa „popędem życia” (*Lebenstrieb*). Filozoficzny optymizm, tak charakterystyczny dla epoki oświecenia, pozwala mu także sądzić, że w ten sposób rozumiany, ściśle biologiczny „instynkt samozachowawczy” zawiera w sobie moment samoprze-

kroczenia i pozwala przemienić go w „pęd ku kształtowaniu” (*Bildungstrieb*). A zatem, mówiąc najogólniej, człowiek jest z natury istotą, która tworzy kulturę. Mająca tu swój początek pedagogiczna teoria samokształcenia czy samodoskonalenia się osobowości indywiduum jest w pierwszym jej etapie spontanicznym procesem nabierania przez człowieka świadomości własnej kreatywności, a także funkcją natury samoorganizującej się do postaci organicznej – spontanicznym, a więc niedającym się zamknąć w żadnej z jego mechanistycznych wizji ani sprowadzić do przekazywania jednostce wiedzy, skumulowanej w odpowiednich instytucjach wychowawczych. Oczywiście społeczne możliwości kształcenia pozwalają rozwinąć potencjalne siły człowieka, jednak pod warunkiem, że nie ograniczają go w wielkim wychowawczym zadaniu, jakim jest jego własna istota. Mówiąc krótko, istotą człowieka jest naturalny pęd do bezustannego i nieskończonego uszlachetniania samego siebie, realizowany na drodze subiektywnej dążności. Od pozostałych istot żywych różni go choćby to, że – inaczej niż np. u zwierząt – nie popycha go do tego biologiczna konieczność, ale przeciwnie – rozumne jej przekroczenie. W istocie trudno jednoznacznie określić granice tego, co racjonalne i tego, co irracjonalne, dlatego w literaturze można natrafić zarówno na próby łączenia jego dorobku filozoficznego np. z twórcami idei czystej poezji, jak też prace, w których zalicza się go do klasycznej filozofii niemieckiej.

Świat jest medium takiej samorealizacji podmiotu, gdyż każda siła, aby realizować własną aktywność, potrzebuje przeciwności. Relacja podmiot – przedmiot oznacza właściwie nieustanne obustronne oddziaływanie. Jego właściwy, to znaczy pożądaný kierunek to zdobycie jak największego wpływu podmiotu na świat, przy jednoczesnym uwolnieniu się spod jego władzy. Tylko poprzez całkowite otwarcie się na świat, dopuszczanie do siebie jak największego jego oporu można wykształcić w jednostce trwałą, konsekwentnie działającą osobowość, co wymaga odpowiednich kwalifikacji moralnych oraz odwagi. Kształtowanie zatem, jako „sens” ludzkiego życia, jest w istocie procesem uwalniania mocy podmiotu.

Ważnym uzupełnieniem takiego rozumienia istoty człowieka jest kolejne fundamentalne pojęcie – „charakter”, które tej filozofii podmiotu dodaje swoistego patosu. Charakter to metafizyczna podstawa jedności i odrębności każdego człowieka, „jaką posiada on już zawczasu, nim zazna jakiegokolwiek, a przynajmniej rozpoznawalnego i dającego się zwerbalizować wpływu okoliczności zewnętrznych, decyduje bardziej niż wszystko inne także o jego ostatecznym kształcie”<sup>10</sup>. *In-dywiuum* (łac. niepodzielne) okazuje się być niepowtarzalną wiązką sił, pewną ich „jakością”, która nadaje całemu myśleniu Humboldta szczególny charakter. Patos polega tu na niezwykle sil-

<sup>10</sup> M. Chmieliński, *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004.

nym podkreślaniu „inkluzywnej” tożsamości podmiotu, ufundowanej właśnie na pojęciu „charakteru”, choć zgodnie z prądami myślowymi jego czasu nie abstrahuje przy tym od jego istoty „gatunkowej”. W tym sensie jednak Humboldt okazuje się być „filozofem różnicy”, dla którego różnorodność języków, wielość kultur czy różnorodność ludzkich indywidualności stanowi prawdziwy obiekt fascynacji. Nie szuka on zatem w ludzkiej naturze, jak czynił to choćby Kant, uniwersalnych kognitywnych struktur, ale swoje życie poświęca apoteozowaniu „inności”, tego, co jednostkowe, empiryczne i historyczne. „Charakter” wyraża ją w sposób uniwersalny, to znaczy odnosi się zarówno do pojedynczego człowieka, jak i do epok historycznych czy całych narodów. Można powiedzieć, że wnosi on do koncepcji podmiotu element „monadyczności”, danej nam „z góry” niepowtarzalności, która odciska piętno na wszystkich przejawach życia danego podmiotu. Z jednej strony zatem człowiek stanowi wielki akt autokreacji, niezliczone „działania”, które pozwalają mu wykształcić własną osobowość, z drugiej zaś – wszystkie je łączy pewien niepowtarzalny „kod”, który wyznacza granice tej aktywności. Prowadzi to również do następującej konstatacji: każdy podmiot jest czymś znacznie więcej niż sumą własnych czynów, myśli, wypowiedzianych słów i przemija jako istota także sama sobie nieznana. Dzieje się tak pod wpływem wszystkich tych sił „świata”, z którymi jest on w bezustannej interakcji. Mogą one bowiem skutecznie uniemożliwiać rozwój zgodnie z własnym charakterem. Człowiek może zatem przeżyć całe swoje życie, nie będąc „sobą”, jeśli natrafił na niesprzyjające mu okoliczności. Dlatego za podstawowe zadanie własnej antropologii porównawczej Humboldt uznaje rozpoznanie charakteru danego człowieka, czy też narodu, po to, by następnie móc prognozować, jakie okoliczności będą najbardziej sprzyjające dla możliwości urzeczywistnienia się jego istoty. W tym wymiarze widać także, jak bardzo podmiot jest tworem nie tylko niepowtarzalnym i osobnym, ale i historycznym, w jak dużym stopniu jest też istotą społeczną i wytworem zbiorowości.

Taka koncepcja podmiotu na gruncie estetyki filozoficznej najciekawszy wyraz znajduje w pojęciu „wyobraźni”. Humboldt przeszczepia Kantowskie rozważania na grunt sztuki, by poddać je następnie daleko idącej transformacji. Wyobraźnia, wcześniej usytuowana między warunkami możliwości poznania a danymi zmysłowymi, ale jednak w granicach pojedynczego podmiotu, zostaje przeniesiona poza niego i tworzy zupełnie nową płaszczyznę podmiot – przedmiot – podmiot. Nie stanowi już także jedynie pewnej zdolności syntezy, a twórcze centrum podmiotu; przewodnią władzę sensotwórczej kreacji, w ramach której poznawanie świata i wytwarzanie sztuki są ze sobą istotowo połączone. Pozwala to Humboldtowi przechodzić od wyobraźni poetyckiej do wyobraźni ludzkiej w ogóle, która także jest twórcza.

Fundamentalnym zagadnieniem estetyki okazuje się zatem nie tyle wyodrębnienie i pogłębiona charakterystyka różnych gatunków literackich, ile pytanie o najbardziej tajemniczą ze wszystkich ludzkich władz – wyobraźnię. Wyznacza ono w zasadzie całą płaszczyznę dalszych rozważań. Humboldta nurtuje zagadnienie samego aktu twórczego w sztuce, problem płodzenia czegoś, czego dotąd w świecie nie było. Filozoficzny punkt ciężkości zostaje ponownie położony raczej na samo przywoływanie w byt, tj. tworzenie czy – jak powiada Humboldt – budzenie do życia, niż na to, co już wydobycie.

Humboldta nie zadowala też rozumienie wyobraźni jako formy pamięci. Akt twórczy w sztuce nie polega jego zdaniem na odtwarzaniu rzeczywistości, ale na kreowaniu czegoś prawdziwie nierzeczywistego. Nie chodzi zatem o przywołanie w pamięci minionych doświadczeń i dowolne ich łączenie, by stworzyć nieistniejące kreatury lub inne budzące podziw „chimery”, a o przemienienie rzeczywistości w „obraz”. Zadaniem artysty jest wtedy niejako ponowne stworzenie tego, co w rzeczywistości już istnieje, a sens takiego działania polega na przemienieniu go właśnie w coś nie-istniejącego. Wytwór artysty zostaje więc przeniesiony z królestwa rzeczywistości do królestwa wyobraźni, gdzie nie mamy już do czynienia z faktami, a „świat” składa się z elementarnych części znaczenia, wszystko istnieje w powiązaniu ze wszystkim. Nierzeczywistość sztuki utkana jest w sieć wzajemnie dookreślających się znaczeń, dla których prawa rządzące światem rzeczywistym nie są ściśle obowiązujące. Takie tworzenie czegoś nierzeczywistego okazuje się jednak wspólnym dziełem ludzi, a w najszerszym rozumieniu jest po prostu tworzeniem kultury. Tu powracam do schematu podmiot – przedmiot – podmiot. Zdaniem Humboldta artysta spełnia swoje zadanie jako twórca wtedy, gdy udaje mu się rozpalic wyobraźnię odbiorcy jego dzieł. Jest to konieczny warunek istnienia prawdziwej sztuki. Odbiorca odnajduje w dziele siłę, która je powołała do życia, działa ono zatem na niego w pierwszym rzędzie nie tyle określająco, ile pobudzająco. Znalazło się tu także miejsce dla pojęcia „nastroju”, które kryje się zarówno za procesem tworzenia, jak i odbioru sztuki.

Naturalnie całemu tak zarysowującemu się „dialogowi” między twórcą a odbiorcą sztuki towarzyszą także inne władze człowieka, a wśród nich przede wszystkim rozum, bez którego sam taki akt byłby niemożliwy. Czy jest tak w każdym momencie tego dialogu, pozostaje pytaniem otwartym, bowiem w rozważaniach estetycznych Humboldta pojawia się także – pozostając co prawda w tle głównego ich nurtu – pojęcie nieświadomości jako potężnego źródła kształtowania się wewnętrznego życia podmiotu. Stąd jak najbardziej zasadne wydają się wszystkie te interpretacje, które postrzegają jego idee jako zwiastuna psychologizmu i to nie tylko w estetyce.

Podsumowując, można powiedzieć, że na nowatorstwo w myśleniu Humboldta o wyobraźni składają się takie czynniki, jak: nadanie tej władzy człowieka nowej, wyższej rangi, niż przypisywał jej nie tylko Kant, pozwalającej, jak się wydaje, umieścić ją w hierarchii władz poznawczych nawet ponad rozumem; uznanie wyobraźni za władzę poznawczą, silne zakorzenienie jej w cielesności oraz wzbogacenie o całkowicie nowy wymiar dialogiczny. Wraz z wyodrębnieniem się w perspektywie estetycznej innego człowieka pojawia się także problem „językowości” sztuki, czy szerzej kultury, a wraz z nim zaczątki problematyki przypisywanej hermeneutyce, takie jak zagadnienia rozumienia, porozumienia czy interpretacji.

Wspomniane powiązanie wyobraźni ze sferą cielesną, co łączy ze sobą stanowiska Humboldta i Vico, pozwoli na przejście do ostatniego pojęcia triady: siła (charakter) – wyobraźnia – płeć.

Włączenie do pojęcia wyobraźni wymiaru cielesnego jest potwierdzeniem tego, że Humboldta „filozofia podmiotu” należy do budowanych w XVIII wieku „całościowych” koncepcji człowieka. W jego ramach estetyczny wymiar twórczego aktu w sztuce zostaje powiązany z antropologicznym sensem aktu płodzenia. Na rudymen tarnej, czysto biologicznej płaszczyźnie oznacza on łączenie się w jedno w akcie seksualnym. Do wniosków tych doprowadziła Humboldta pogłębiona analiza wyobraźni jako pewnej zdolności do syntezy. Jednak również na wypracowywanym tutaj gruncie „erotyki filozoficznej”, podobnie jak wcześniej estetyki, punktem wyjścia nie jest pewna teoria behawioralna, ale metafizyka natury, w obrębie której wskazane zostaje źródło wszelkiego w niej ruchu. Ponieważ jedyna forma seksualności, o jakiej Humboldt wspomina, to połączenie pierwiastka męskiego z żeńskim, pytanie o to, czym jest płeć, a jeszcze bardziej o różnicę płci, staje się podstawowym pytaniem filozofii. Pojęcie wyobraźni wyraża teraz właśnie „siłę-tworzenia-jednego” (*Ein-bildung-kraft*).

Wraz z wprowadzeniem do dyskursu seksualności jako pierwotnej i uniwersalnej postaci siły zmienia się także sposób pytania o człowieka. Pytanie o człowieka w ogóle, które straciło już dla Humboldta na znaczeniu, przekształca on teraz w pytanie o mężczyznę i kobietę czy szerzej: o męskość i żeńskość jako rodzaje sił zapewniających utrzymanie dynamicznego modelu świata. Także tutaj obecny jest wymiar kształtowania (*Bildung*) ludzkiej istoty, który oznacza teraz przekraczanie popędu płciowego ku dostępnej tylko człowiekowi erotyce, a wraz z nim wyzwolenie płci z funkcji prokreacyjnej. Erotyka, jako nieustanna tęsknota pierwiastka męskiego i żeńskiego, staje się wyrazem pierwotnego ruchu w naturze, teleologicznego procesu, który jest podstawą wszelkich sił poznawczych. Eros, rozumiany jako krytyka intelektualizmu i pochwała cielesności, stanowi źródło Logosu, myśl jest zatem najsubtelniejszym owocem zmysłowości.

Pojęcie płci jest w tym modelu myślenia wieloznaczne i spełnia wiele funkcji. Z pewnością tworzy podstawową charakterystykę każdego podmiotu, ale jako fenomen natury wyznacza również społeczną, czy też kulturową, rolę mężczyzny i kobiety w ludzkiej zbiorowości (Humboldt wyprowadza stąd wnioski dotyczące np. rodzajów sztuki czy gatunków literackich, w których dana płeć, ze względu na swą charakterystykę, powinna się realizować). A zatem biologiczne określenie płci (ang. *sex*) łączy się tu jeszcze silnie z jej wymiarem kulturowym (ang. *gender*). Czasem więc kieruje się wobec tej idei Humboldta zarzut, że może ona stanowić usankcjonowanie „naturalnej” nierówności społecznej. Celowo używam takiego sformułowania, by wskazać pewną możliwość interpretacyjną, ponieważ sam autor podkreśla, że różnica płci wynika jedynie z różnego kierunku działania sił i równo obdarowuje każdą z płci potencjałem „energii”.

Płeć staje się warunkiem koniecznym rozwoju jednostki, aktywizuje bowiem i napędza proces samokształcenia. Jednak na pewnym jego etapie okazuje się „jednostronnością”, która jako pożyteczne dotąd „narzędzie” musi zostać teraz przewyciężona. Płeć odsłania w istocie człowieka immanentny brak, daje mu poczucie mocy, a zarazem wywołuje bolesną tęsknotę za pierwiastkiem przeciwnym, który zawsze jednak jest w każdym podmiocie obecny. Humboldt rozwija więc własne interpretacje fenomenu ludzkiej i boskiej androgynii. Ponowna pełnia, jako wyczerpanie ludzkiej istoty, nie może być zrealizowana, stanowi jednak niewyczerpane możliwości osiągnięcia coraz bogatszej jej formy. Mamy tu do czynienia ze zmodyfikowaną wersją platońsko-sokratejskiego Erosa. Analizy erotycznej wykładni immanentnej człowiekowi aktywności, działania czy „twórczości” prowadzą Humboldta do pojęcia miłości, którego jednak szerzej nie analizuje. Podobnie jak w wymiarze estetyki, tak i tutaj akt twórczy nie odbywa się *ex nihilo*. Wyobraźnia tworząca coś prawdziwie nie-istniejącego nie potrzebuje jednak „materii”, ponieważ źródłowo dotyczy pewnej aktywności, funkcji, która poprzedza budowę organiczną ciała i ją warunkuje. Dlatego i erotyczny akt płodzenia Humboldt nazywa „budzeniem do życia”. I choć ujmuje go w pewną postać osiągnięcia harmonijnej całości, to stanowi jednocześnie moment permanentnej aktywności wszystkich ludzkich władz, które pozostają wtedy w najwyższym napięciu.

W sztuce zaś wcieleniem Androgyna okazuje się twórca – geniusz, a powstanie dzieła sztuki sprowadza się właściwie do momentalnego aktu kreacji, dla którego konieczne jest doprowadzenie przez artystę do absolutnej równowagi w nim pierwiastka żeńskiego i męskiego.

Taka „filozofia podmiotu” staje się ważną częścią filozofii antropologicznej, która stanowi przekształcenie teoretycznych założeń filozoficznych w dziedzinę praktyczną.

Już w swoim głównym dziele z zakresu estetyki Humboldt zawarł elementy planu charakterystyki tworców ludzkiej kultury. Bardziej precyzyjnie przedstawił je zaś w *Planie antropologii porównawczej*, z którego wynika, że przedmiotem badania będą wytwory ludzkiej pracy, w tym ludyczny wymiar kultury, nazywany przez Humboldta „sposobami smakowania życia”. Co ciekawe, w ramach takiego przedsięwzięcia bada się nie tylko same tak opisane fenomeny, lecz także określa ich wartość. Tego rodzaju krytyki kultury podjął się Humboldt szczególnie w dziele *Theorie der Bildung des Menschen*, zaś w pracach przeze mnie analizowanych została ona zredukowana do opisów różnorodności wytworów kultury.

Humboldt wyrażał chęć, a jednocześnie wątpliwości, czy taka antropologia może być nauką. Biorąc pod uwagę zdolności wymagane do prowadzenia badań, jest to raczej szczególny rodzaj sztuki obserwacji. Poznawanie obcych kultur nie jest zatem nauką badającą określone „przedmioty”, a opartym na opisach przybliżaniu tego, co „inne” i wchodzeniu z „tym” w dialog.

Antropologia porównawcza Humboldta jest oczywiście także wynikiem wielu bardzo odmiennych propozycji, jakie wysuwały różne dyscypliny humanistyczne oraz nauki ścisłe na przełomie XVIII i XIX wieku, aby wypełnić miejsce po dominujących uniwersalistycznych systemach filozoficznych. Brak formalnego wykształcenia filozoficznego pozwalał mu swobodnie korzystać z tych impulsów, co skutkowało ciekawym eklektyzmem w jego myśleniu. Potrafił on łączyć inspiracje filozofią Kanta z „mesmeryzmem” czy fascynacją człowiekiem znajdującym się w sytuacjach granicznych i podzielał z Schillerem zainteresowanie wydawanymi przez tego drugiego drukiem opisami nietypowych spraw kryminalnych.

Obok eklektyzmu, pozwalającego łączyć trzy podstawowe w XVIII wieku znaczenia pojęcia antropologia, wyróżnioną jej cechą wydaje się w przypadku Humboldta interdyscyplinarność. Cały jego program „antropologizacji” filozofii, przyjęcie za podstawę rozważań tego, co empiryczne, zakłada połączenie perspektywy naukowej (obserwatora przyrody), filozoficznej i historycznej w całościowe nastawienie badawcze, przy czym nastawienie historyka jest tu najbardziej podkreślane, bowiem charakter ludzkiego losu, rola, jaką odgrywa w niej przypadkowość, nie daje się przedstawić w wykładni nauk ścisłych ani w konstrukcjach filozofii spekulatywnej. Jest tak dlatego, że dziejowość to sfera, której nie dotyczy ani prawodawstwo rozumu, ani ludzkiej wolności, a raczej incydentalność doznań.

Antropologia Humboldta staje się praktyczną dziedziną poznania człowieka. Może być ona, jak sam przyznaje, wykorzystywana nie tylko przez tych, którzy sprawując władzę, chcieliby mieć nad społeczeństwem większą kontrolę. Jest ona przede wszystkim pomyślana jako sztuka obcowania z innymi ludźmi, także w sytuacjach, które tworzą naszą codzienność. Myślę, że

w takim właśnie sensie można mówić o Humbolcie jako o „filozofie codzienności”, który był zdania, że najbardziej nawet „powszednie” sytuacje mogą być źródłem antropologicznej inspiracji. Przy odpowiednim intuicyjnym nastawieniu życie małżeńskie, bliskie kręgi rodzinne i przebywanie w gronie przyjaciół mogą stać się cennym źródłem wiedzy o różnorodności ludzkich charakterów.

Różnica płci także w antropologii porównawczej odgrywa rolę najistotniejszą. Jako bazowa relacja i źródło różnorodności w społecznej sferze ludzkiej warunkuje wszystkie wytwory i zjawiska kultury. Ponieważ o pojęciu tym wspomniałem wyżej, dodam tylko, że dookreślając także kobietę i mężczyznę w wymiarze społecznym, antropologia porównawcza stanowi zarazem głos w debacie o płciowości. Głos, który wzięwszy pod uwagę konserwatywne w tej materii zapatrywania np. Kanta czy Fichtego, można potraktować jako „apoteozę” kobiecości, która nie daje się już zamknąć w tradycyjnym mieszczańskim modelu, obowiązującym w Niemczech jeszcze na początku XIX wieku. Składają się na nią przede wszystkim deklarowany przez Humboldta ontologicznie równy status kobiety i mężczyzny jako podmiotu ludzkiego. Już to tylko wydaje się stwierdzeniem rewolucyjnym w porównaniu z uwagami Kanta, takimi jak: „Co się tyczy wykształconych kobiet, to używają one swoich książek tyle, co zegarka: noszą go, aby widziano, że mają zegarek, choć ten zazwyczaj nie chodzi lub nie jest nastawiony”<sup>11</sup>, czy też przekonaniem Fichtego, że kobieta stoi o stopień niżej w rozwoju niż mężczyzna, w związku z czym może ona być „obiektem dla jego siły”<sup>12</sup>. Obie płcie wyposaża Humboldt w takie same możliwości „twórcze”, wskazując jednocześnie na to, że dopiero wspólnie stwarzają one możliwość przybliżenia się do ideału człowieczeństwa, przy czym dostrzegana tu harmonia pozwala na obustronne pogłębienie własnych doznań i prawdziwie twórcze życie. Płodzenie, jakkolwiek rozumiane (biologicznie czy też w odniesieniu do wytworów kultury), zawsze jest dziełem obu płci. Ponadto poprzez nadanie nowej, wyższej rangi władzy wyobraźni, która szczególnie w sztuce góruje nad rozumem, ściśle powiązanie jej z kobietą (wyobraźnia staje się atrybutem kobiecości) dopełnia tu pozytywnego jej wartościowania.

Dla planu antropologii porównawczej – która ze względu na jej właściwie nieograniczony zakres oraz ambicję systematyzacji całości fenomenów ludzkiego życia wydaje się swoistą utopią – charakterystyczne są jeszcze dwa inne elementy.

<sup>11</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 274.

<sup>12</sup> J. G. Fichte, *Deduktion der Ehe (Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre)*, w: R. Lauth, H. Glinitzky (red.), *J. G. Fichte Werke 1797–98*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1970, s. 99.

Pierwszym z nich jest konsekwencja, jaka dla tej praktycznej wiedzy wypływa z zakładanego przez Humboldta dynamicznego modelu świata. Ponieważ jakakolwiek sytuacja, w której znajduje się podmiot, jest w zasadzie momentem wzajemnego oddziaływania sił, również antropologiczne badanie terenowe podlega takiemu schematowi. Humboldt zdawał sobie więc sprawę, że jako badacz obcych kultur swoim działaniem sam wpływa na jego „wynik”, co więcej – uznawał taki wpływ nie tylko za konieczny, ale i obustronnie pożądanym. Tym samym zauważa problem, który zostaje zwerbalizowany dopiero w XX wieku<sup>13</sup>.

Drugi stanowi konsekwencję założonego w antropologii porównawczej przedmiotu badań, a jest nim poznanie i opisanie charakteru jednostki, przy czym za taką Humboldt uznaje również naród. Odkrywanie, czym jest charakter danego narodu, jako zagadnienie centralne, sprawia jednak, że właściwym obiektem badań nie są w pierwszym rzędzie – jak miało to zazwyczaj miejsce w okresie tworzenia się antropologii – egzotyczne dla Europejczyka ludy „pierwotne”. Ponieważ charakter jest z jednej strony stałym „jądrem” naszej odmienności, z drugiej zaś – pedagogicznym zadaniem dla podmiotu, wymaga już pewnego poziomu „ukulturalnienia”, pewnej dozy refleksyjności, która stwarza podwaliny dla wykształcenia osobowości danego podmiotu. Stąd wyprowadza Humboldt wniosek, że charakter narodu tym dokładniej daje się opisać, im wyższy jest poziom jego kultury. Ostatecznie zatem właściwym przedmiotem tej antropologii będzie krąg narodów europejskich o „wysokiej kulturze” i co ciekawe – badani przez niego Baskowie zaliczani są do tego grona.

Filozofia antropologiczna Humboldta stanowi ciekawy przedmiot badań nie tylko dla historyków filozofii, zajmujących się w szczególności niemiecką humanistyką przełomu XVIII i XIX wieku. Aby przywrócić ją także współczesnemu myśleniu filozoficznemu, powinna ona najpierw zagościć w pracach z zakresu historii filozofii, najlepiej zaś historii filozofii współczesnej. Taką możliwość stwarzałoby przygotowanie odpowiedniej płaszczyzny do badań porównawczych, w ramach których myślenie Humboldta dałoby się powiązać z którymś z jej nurtów. Za taki nurt uważam filozofię życia, zwłaszcza w postaci idei filozoficznych Wilhelma Diltheya poświęconych estetyce. Powiązanie nazwiska Humboldta – przy założeniu istnienia w jego myśleniu pewnych załączków tego rodzaju filozofii – z takimi myślicielami tego nurtu, jak Fryderyk Nietzsche, Henri Bergson czy Oswald Spengler, być może spowodowałoby w Polsce wzrost zainteresowania tym oryginalnym myślicielem i skłoniło nie tylko adeptów filozofii do rozpoczęcia studiów nad dorobkiem Humboldta, który wciąż w dużym stopniu pozostaje niezgłębiony.

<sup>13</sup> E. M. Kowalska, *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 192.

Jej skojarzenie z filozofią życia wydaje się sensowne, jeśli wziąć choćby pod uwagę ogromny na nią wpływ Goethego<sup>14</sup>, a także podstawowe cechy, charakterystyczne dla tego rodzaju myślenia, jakimi są:

- 1) aktualizm (przyjmowanie jedynie istnienia życia, stawania się, ruchu),
- 2) organiczne ujęcie rzeczywistości,
- 3) nastawienie biologiczne, na bazie którego tworzy się własną teorię wiedzy,
- 4) istotna rola historii,
- 5) „życie” jako centralna kategoria poznawcza filozofii,
- 6) ontologiczny monizm, zakładający ontologiczną jedność królestwa ducha i królestwa natury,
- 7) przywiązywanie dużej wagi do kategorii samookreślenia jako charakterystycznej dla bytu ludzkiego,
- 8) dowartościowanie tego, co cielesne<sup>15</sup>.

Ad. 1) Humboldt również podziela to stanowisko, opierając swoją ontologię na metafizyce natury, której centralnym pojęciem jest „siła” (*Kraft*), stanowiącej wynik desubstancjalizacji podmiotu, a także istoty świata, opartej przede wszystkim na krytyce, jakiej Leibniz poddał fizykę Kartezjusza i jej nowej wykładni w postaci „dynamiki”. Podmiot jest w istocie procesem tworzenia się podmiotu, byt stanowią jedynie różne rodzaje wciąż na siebie zwrotnie oddziałujących energii. Problem podmiot – świat staje się iluzoryczny w tym sensie, że żaden z jego członów nie istnieje bez drugiego, nie ma siły bez przeciwności. Tego kompleksu działających sił nie da się wyjaśnić na drodze budowania jej mechanicznych modeli, przyczynowość ustępuje tu zatem spontaniczności. Warto pamiętać, że tego rodzaju poglądy Humboldta są także ściśle związane z jego wizją świata zbudowanego na dokonaniach ówczesnego przyrodoznawstwa. Samo pojęcie wyróżnionego stanu spoczynku zostało wyeliminowane już w systemie fizyki Newtona. Także cytowany wielokrotnie przez Humboldta Diderot w swoim dziele *O interpretacji natury* przewyższa statyczny model świata. To zdynamizowanie wiąże się z owym aktualizmem również pod postacią poważnej wątpliwości, trapiącej ówczesnych badaczy przyrody: Co uprawomocnia empiryczną, analityczną metodę badań naukowych? A konkretnie: na jakiej podstawie możliwe jest prognozowanie, przewidywanie przyszłych wyników badań? Dobra teoria naukowa to taka, która nie tylko potrafi odsłonić relacje zachodzące w świecie przyrody, ale także uznać je za prawidłowości, a więc projektować kolejne wyniki badań. Zakłada się wtedy jednak pewną jednorodność natury,

<sup>14</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. I, Znak, Kraków 2009, s. 58.

<sup>15</sup> Ibidem, ss. 61–62. Por. A. Przyłębski, *Herder jako pionier filozofii życia*, w: M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, Genesis, Warszawa 2004, ss. 263–286.

a tę da się uprawomocnić jedynie jednością istoty boskiej. Odrzucenie zaś tego postulatu skazuje wyniki naszych badań na swoistą momentalność. Taki „moment” właśnie staje się dla ludzkiego myślenia nie do ogarnięcia, a jego skutki są całkowicie nieprzewidywalne w jakiegokolwiek postaci myślenia *a priori*.

Ad. 2) Podobnie jak część myślicieli jego czasu, którzy opierali swe rozważania na filozoficznym przyrodoznawstwie (*Naturphilosophie*), także Humboldt dla wyrażenia istoty własnej filozofii operuje pojęciem organicznej całości<sup>16</sup>. Cóż to jednak oznacza? Aby to wyjaśnić, trzeba krótko opisać spór, jaki w ówczesnym przyrodoznawstwie prowadzili zwolennicy mechanicznego i właśnie organicznego obrazu świata, co nie oznacza, że stanowiąca te muszą się wykluczać.

Zwrot ku mechanicyzmowi – tak w wyjaśnianiu natury wszechświata, jak i ludzkiego organizmu – wydaje się dla myśli XVIII-wiecznej charakterystyczny, skrajnie zaś wyraża się w dziele *Człowiek-maszyna* Juliana Offraya de La Mettriego. Choć do powstania mechanicznego obrazu świata w dużym stopniu przyczynił się Galileusz, niewątpliwie charakterystyczna jest w tym kontekście także postać Kartezjusza i jego rozpraw *Człowiek* oraz *Opis ciała ludzkiego*. Zarysowana tam mechanistyczna koncepcja zjawisk życiowych rozciągała się także na opis kosmosu. Wynika z niej, że „przez słowo »maszyna« nie można zrozumieć niczego innego niż ciało złożone z licznych części organicznych, które – połączone ze sobą – zgodnie wytwarzają pewne ruchy”<sup>17</sup>. Części organiczne zaś odnoszą się tu do stosowanego jeszcze w XVIII wieku rozróżnienia *organon (instrumentum)*, czyli maszyny prostej, np. dźwigni, kołowrotu, oraz *machina* – połączenia takich *organa*. Ujęcie takie, choćby ciała ludzkiego jako maszyny, która jest konglomeratem maszyn prostych, pozwalało wyjaśniać wszystkie procesy przebiegające zarówno w każdym ciele, jak i w świecie, na drodze konieczności wynikającej wyłącznie z własności rodzajowych bądź materialnych. Innymi słowy, wszelki dynamizm natury jest pochodną przestrzennego uporządkowania rozciągłych części ciała organicznego. Takie spojrzenie na rzeczywistość wyklucza z niej, w wersji skrajnej, nie tylko wszelkie formy naturalnej celowości, ale i „naturalne skłonności, które starożytni nazywają sympatią, antypatią, dążeniem”<sup>18</sup>. W ramach takiego przyrodniczo-filozoficznego ujęcia Kartezjusz wyjaśnia wybrane zagadnienia z szeroko rozumianej fizjologii ciała ludz-

<sup>16</sup> Stosuje także pojęcia *Organisation* czy *bewegliche Organisation*. W. von. Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981, s. 361.

<sup>17</sup> R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, PWN, Warszawa 1989, s. 135.

<sup>18</sup> A. Bednarczyk, *Caspar Friedrich Wolff. Studium z filozofii biologii czasów Oświecenia*, WFiS UW, Warszawa 2005, s. 11.

kiego, jak choćby działanie mięśnia sercowego czy przewodnictwo nerwowe i w swoim modelu istoty ludzkiej stwierdza zbędność duszy.

Humboldt natomiast opowiada się za koncepcją rzeczywistości organicznej, budując na jej podstawie zarówno kategorie estetyczne, jak i fundamentalne dla jego koncepcji wychowania, ale i kultury, pojęcie „samodoskonalenia” (*Bildung*). Samo pojęcie kieruje naszą uwagę na filozofię Arystotelesa. *Tà organikà* oznaczała po prostu organy. Zatem ciało organiczne to takie, które jest zorganizowane, zaś niejednorodność przejawia się w nim w postaci narządów. Struktura morfologiczna takiego ciała wymaga jednak wyjaśnienia, wykształciła się ona bowiem z obiektu jednorodnego, ale nie wyjaśniają jej same stosunki ilościowe materii. Dominuje tu przekonanie, że strukturę przestrzenną ciała poprzedza pewna siła, w poszczególnych koncepcjach nazywana odmiennie, a więc warunkuje ją swoista funkcja. Takie rozwiązanie umożliwiło rozwijanie, tak istotne dla Humboldta, różnorodnych teorii teleologicznych i idei samoczynnych sił natury, w tym rozmaitych teorii witalistycznych (zakładających obecność w zjawiskach życia niematerialnych sił witalnych). Znamienne, że tak jak w przypadku teorii mechanistycznych najistotniejsza jest perspektywa poznawania ciała takim, jakie ono jest, tak tu najbardziej interesująca staje się płaszczyzna rozwoju, a zatem to, jakim dane ciało może, czy też powinno, się stać.

Ad. 3) Takie nastawienie przejawia się w myśleniu Humboldta wielorako. W planie antropologii porównawczej powiada on wprost, że badanie porównawcze różnych charakterów ludzkich opiera się na morfologicznych badaniach porównawczych ssaków, które realizował Goethe, oraz na dokonaniach antropologii porównawczej, zaś do swej metodologii włącza postawę badacza przyrody. Warto dodać, że pisząc to, Humboldt dobrze orientuje się w ówczesnych badaniach biologicznych, będąc w latach 80. XVIII wieku do tego stopnia gorliwym współpracownikiem Goethego – interesowała go szczególnie nauka o budowie kości – że planował wydanie monografii poświęconej środkowej kości podstawy czaszki u ssaków. Ten zaś z wielką pasją przyswaja wiedzę przede wszystkim z zakresu botaniki. W tym celu studiuje prace Linneusza *Philosophia botanica* i *Fundamenta botanica*, a także prace szwajcarskiego matematyka i przyrodnika Johannesa Gessnera. Przecież to właśnie roślina, karłatka niska, znaleziona przez niego w ogrodzie botanicznym w Padwie, bezpośrednio przyczyniła się do powstania pierwotnej wersji idei prarośliny i pomysłu, że wszelkie części rośliny to w istocie podlegające metamorfozie liście.

Poza tym trudno wyobrazić sobie lepszy wyraz nastawienia biologicznego niż uznanie seksualności za najsurowszą i źródłową formę duchowości, a tym samym podstawę „motoryki” wszelkiego bytu.

Humboldt włącza się w ten sposób w pewien paradygmat badawczy, który ma swój początek w wieku XVII i wiąże się z rozwojem nauk przyrodniczych. Można tu mówić o badaniach fizyków, astronomów, medyków, chemików i matematyków, prowadzących refleksję filozoficzną o naturze świata, a także humanistów piszących filozoficzne dziełka pod wpływem odkryć nauk ścisłych. Dlatego Diderot pisze o zagadnieniach fizjologii, Rousseau o teoriach chemicznych, Kant rozprawia o zdrowiu cielesnym, zaś Wolter opisuje filozofię Newtona. Z kolei botanik z pierwszej wyprawy Cooka i przyszły prezes Towarzystwa Królewskiego Joseph Banks snuje filozoficzne rozważania na temat kultury tubylczej ludności Tahiti, astronom William Herschel wykłada swą rewolucyjną filozofię nieba w wydanych w 1784 r. *An Investigation of the Construction of the Heavens*, chemik z Kornwalii Humphry Davy w rozprawie *On Consciousness* dowodzi braku ludzkiej duszy, a niemiecki fizjolog Johann Wilhelm Ritter udoskonala baterię galwaniczną, bada promieniowanie podczerwone Słońca i poszukuje w naturze „duszy świata”<sup>19</sup>. Rewolucja ta nie tylko ożywia nauki humanistyczne, stanowi także przełom w postrzeganiu naukowców i ich roli w społeczeństwie<sup>20</sup>.

Nastawienie biologiczne oznaczało koncentrację na badaniu żywych stworzeń, przy znacznym rozwoju medycyny i anatomii. Chociaż najpopularniejszą praktyką medyczną w XVIII wieku była enema, czyli lewatywa, postępy w tych dziedzinach były znaczne<sup>21</sup>. Procesowi temu towarzyszy także nowe rozumienie tego, czym jest przyroda ożywiona. Wpływ na nie ma szczególnie renesansowa jeszcze wizja natury, „jako przekonanie, że prawdziwego bytu przyrody szukać należy nie w kręgu stworzonego, lecz w kręgu stwarzania. Przyroda jest więc czymś więcej niż jedynie kreacją; ma ona udział w pierwotnym bycie boskim, ponieważ siła boskiego działania żywa jest w niej samej”<sup>22</sup>.

Ad. 4) Choć główne dzieła Humboldta, w których zawarł on własny sposób rozumienia i interpretacji historii, takie jak: *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* czy – częściowo przetłumaczone na język polski – *O zadaniach dziejopisa*<sup>23</sup>, nie były bezpośrednim przedmiotem moich analiz, wystarczy zauważyć, że przeciwstawiał się on tendencjom absolutyzującym samą historię i zaprzeczał możliwościom odkrycia jej ogólnego i absolutnego sensu. Była ona na to zbyt bliska aktywnemu życiu,

<sup>19</sup> R. Holmes, *Wiek cudów. Jak odkrywano piękno i grozę nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 428.

<sup>20</sup> Samo pojęcie „naukowiec” pojawia się dopiero w latach 30. XVIII wieku.

<sup>21</sup> D. Outram, *Panorama Oświecenia*, Arkady, Warszawa 2008, ss. 262–272.

<sup>22</sup> E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 36.

<sup>23</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, ss. 28–50.

a tym samym zbyt związana z „przypadkiem”. Dlatego krytykuje on zarówno stanowisko Kanta, jak i Hegla, zarzucając im traktowanie gatunku ludzkiego nazbyt intelektualnie, w zbyt wielkim oderwaniu od ziemi<sup>24</sup>. Można zatem powiedzieć, że Humboldt traktuje historię jako szereg zjawisk, za którymi ukryte są te same siły, jakie tworzą ontologiczną podstawę świata (wśród nich wymienia siły płodzenia czy kształcenia). Wydaje się więc, że badanie samej historii stanowi jedyne możliwe studium ludzkiego życia, gdyż człowiek niejako sam jest historią.

Ad. 5) Pojęcie „życia” jest w różnych tekstach Humboldta obecne, a można nawet powiedzieć, iż zajmowało w jego rozważaniach miejsce centralne. Mogą o tym świadczyć choćby próby jego zdefiniowania: „Daseyn, von Energie beseelt, ist *Leben*, und das höchste Leben das letzte Ziel, in dem sich das Streben aller verschiedenen Kräfte der Natur vereint”<sup>25</sup>. Poprzez pojęcie „siły”, a także jego konkretyzacje, takie jak *Lebenstrieb* czy *Lebensprinzip*, wydaje się ono być bliskie podstawowym założeniom jego wizji świata.

Kategoria życia jest inspirującym zagadnieniem filozofii Humboldta, wzbogaconym także dokonaniem w obszarze wspomnianej już, a rodzącej się wtedy biologii czy też filozofii biologii. Ich uwzględnienie pozwoli lepiej odsłonić także jej „preromantyczne” powinowactwo. Ważny był tu wkład Williama Herschela, którego matematyczna astronomia przeradza się w kosmologię, stającą się niebawem potężnym impulsem do zmiany sposobu myślenia o wszechświecie i samym życiu.

W XVIII wieku nadal dominowało wyobrażenie nieba jako płaskiej powierzchni sklepienia, na którym osadzone są gwiazdy. Taki obraz zawiera choćby kanoniczna wówczas praca Johna Flamsteeda *Atlas Coelestis*, która ukazuje się w 1776 r. Kosmos wydaje się być skrojony na ludzką miarę. Wspomniany przy okazji rozważań Blumenbacha biblijny wiek Ziemi (około 6 tys. lat) wydawał się wciąż właściwy, ruch gwiazd był uporządkowany, a granica wszechświata leżała kilka milionów mil od Ziemi. Choć istniały już próby jego podważenia, np. w pracach Immanuela Kanta czy Thomasa Wrighta<sup>26</sup>, to Herschel dokonuje prawdziwie gwałtownego przewrotu, który odbywa się wielopłaszczyznowo:

1. Wraz ze swoją siostrą dokonuje odkryć nowych, nieznanych dotąd comet. W połowie XVIII wieku jako obiekty spoza Układu Słonecznego stano-

<sup>24</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, C.H. Beck, Monachium 1990, s. 66.

<sup>25</sup> „Ożywiony energią byt jest *życiem*, zaś najwyższa forma życia stanowi ostateczny cel, w którego osiągnięciu jednoczą się dążenia wszystkich różnorodnych sił natury”. W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, s. 294.

<sup>26</sup> R. Holmes, *Wiek cudów. Jak odkrywano piękno i grozę nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 128.

wiły one spore wyzwanie dla przedstawionego wyżej modelu wszechświata. Zaświadczały bowiem o istnieniu „głębszego” kosmosu.

2. Przypuszczenia co do jego istnienia potwierdza odkryty przez Herschela w 1781 r. Uran, siódma planeta Układu Słonecznego, przez co jego dotychczas przyjmowany rozmiar powiększa się niemal dwukrotnie<sup>27</sup>.

3. Odkrycie promieni podczerwonych ożywia wyobraźnię wszystkich tych, którzy zakładają istnienie w naturze nieznanych jeszcze sił.

4. Innym obiektem wnikliwych obserwacji astronoma stały się mgławice. W latach 40. XVIII wieku znanych było ich około 30, natomiast 30 lat później Charles Messier umieścił ich w swym katalogu niebios już około 100. Tymczasem Herschel w 1820 r. naliczył ich aż 2,5 tys. Ważniejsze jednak jest to, że zaproponował zupełnie nowy sposób ich interpretowania. Dotąd stanowiły one statyczne chmury gazów znajdujące się na Drodze Mlecznej, pozostałość po realizacji boskiego planu. „Herschel podejrzewał, że są to skupiska gwiazd, bardzo od nas odległych, których skład mógłby się stać kluczem do całkowicie nowego rodzaju wszechświata”<sup>28</sup>. Uznał ponadto, że obiekty te jako gromady gwiazd znajdują się poza Drogą Mleczną. Poza tym były aktywne, trwało w nich ciągle tworzenie nowych gwiazd w wyniku przemian gazowych. Takie „laboratoria wszechświata” sugerowały, że on sam „podlega bez przerwy ogromnym ruchom i przemianom w olbrzymich okresach czasu [...] niektóre galaktyki są wyraźnie starsze i bardziej rozwinięte niż inne”<sup>29</sup>. Wszystko to sprawiało, że sposób myślenia o życiu, jego symbolika, ulegają daleko idącemu przekształceniu.

5. Stąd też Herschel elektryzuje opinię publiczną wydanym w 1780 r. dokumentem *Obserwacje gór na Księżycu*, w którym utrzymuje, że na powierzchni ziemskiego satelity zaobserwował puszcze i że najprawdopodobniej jest on zamieszkały przez istoty żywe.

Te potwierdzane w kolejnych pracach tezy wskazują na jedno z podstawowych zagadnień, jakie ukonstytuowały się w wyniku namysłu nad życiem: problem życia pozaziemskiego<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> „Uran stawał się powoli symbolem nowych, pionierskich odkryć nauki romantycznej, przed którą stopniowo otwierał się coraz większy wszechświat, a to z kolei zmieniło obiegowe pojęcia o rozmiarach i tajemnicy świata *poza niebiosami*. Nawet same określenia *świat, niebios* czy *wszechświat* zaczęły zmieniać swoje znaczenie”. Ibidem, s. 145.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 255.

<sup>30</sup> Idea światów zaludnionych istotami żywymi nie zrodziła się oczywiście w wieku oświecenia, jednak to właśnie wtedy zyskała niezwykłą i niespotykaną dotąd popularność pod postacią idei wielości światów. Obszerne opracowanie tego tematu zawiera praca: A. Bednarczyk, *Studia z dziejów idei naukowych. Biologia XVII–XIX wieku*, WFiS UW, Warszawa 2007, ss. 70–159.

Ad. 6 i 7) Człowiek będący powiązaniem naturalnych sił, które stanowią także podstawę jego „duchowości”, jest istotą „ontologicznie” twórczą, a za taką uznawała życie także większość filozofów życia. Życie, które Humboldt określa jeszcze pojęciem „siły”, wyraża zarówno pewną energię „przyrodniczą”, jak i świadomą egzystencję jednostki. Natura sama w sobie skrywa moc transcendowania ku coraz to nowym formom ludzkiego ducha, a tym samym i wytworom kultury. Idea życia jako twórczego procesu, kierowanego przez popęd życiowy (*élan vital*), wydaje się być temu zamysłowi zaskakująco bliska, tym bardziej że sam używa on dookreśleń *Selbstthatigkeit* (w odniesieniu do siły męskiej) oraz *Selbstbestimmung* (w odniesieniu do wyobraźni).

Ad. 8) Przyjęcie za punkt wyjścia empirii oraz fascynacja anatomią i morfologią porównawczą to nie jedyne symptomy dowartościowania w myśleniu Humbolta cielesności. Ponieważ dużą wagę przywiązuje on w swoich badaniach antropologicznych do „fizjonomiki”<sup>31</sup>, ważnym przedmiotem jego analiz stają się gesty, wygląd zewnętrzny, mimika, a nawet kolor włosów czy karnacja. Cielesność funduje też podstawowy wymiar, w którym umieszczone jest pojęcie płci. Uważany za jeden z najpiękniejszych fragmentów jego dzienników podróży, poświęcony jest narodowej fizjonomii kobiety baskijskiej.

Także w estetyce kilka podstawowych elementów myślenia Humbolta zbieżnych jest z postulatami „filozofii życia”, tym razem ograniczonej do jednego, lecz bardzo ważnego jej przedstawiciela – Wilhelma Diltheya. Nie ulega wątpliwości, że jego analizy wydają się znacznie bardziej precyzyjne i filozoficznie rozwinięte, inny jest także kontekst historyczny, w którym powstały, tym niemniej w swoich podstawach pozostają bliskie zamysłom „mędrca z Tegel”.

Po pierwsze, Dilthey, którego studia estetyczne odegrały także pewną rolę w tworzeniu odrębnego statusu nauk humanistycznych, koncentrował się na pokazaniu, jak ważną rolę w ludzkim życiu, w kulturze pełni sztuka. Podobnie było w przypadku filozofii Humbolda, który niezależny problem sztuki dostrzega przede wszystkim w akcie twórczym i przydaje jej wartości przez choćby nadanie nowej rangi pojęciu wyobraźni. Warto zauważyć, że oba te stanowiska są poniekąd wynikiem kryzysu, jaki każdy z tych autorów dostrzega w życiu kulturalnym swojej epoki. I tak stanowisko Humbolda, wyrażające echa głośnego projektu „społecznej rewolucji estetycznej” Schillera zawarte w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, służy przede wszystkim wzmocnieniu ludzkiego charakteru wobec nadciągającego nad Prusy widma rewolucji, która grozi upadkiem obyczajów. Natomiast Dilthey dostrzega palącą potrzebę podniesienia standardów sztuki i jej społecznego

<sup>31</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2005.

funkcjonowania do poziomu, jaki prezentowała w czasach panowania klasyki weimarskiej<sup>32</sup>.

Po drugie, estetyka Diltheya, wykraczająca poza opartą na empiryzmie estetykę eksperymentalną, która w sztuce była skupiona przede wszystkim na zagadnieniu „odbiorczości”, problemem centralnym czyni, podobnie jak u Humboldta, twórczość.

Po trzecie, zarówno Dilthey, jak i Humboldt zajmują w tym obszarze stanowisko antynaturalistyczne. Bardzo rygorystyczny postulat naśladowania rzeczywistości w mimetycznej koncepcji sztuki wydaje im się niemożliwy do spełnienia, głównie ze względu na „zniekształcające” obraz natury doznania, przeżycia i nastroje artysty. Co prawda Humboldt nie akcentuje jeszcze tak bardzo pojęcia „przeżycia” (*Erlebnis*) – dokładnie analizowanego i o fundamentalnym znaczeniu w myśleniu Diltheya – to zarówno pojęcie „nastroju” (*Stimmung*), jak i „doznania” (*Empfindung*) są w jego estetyce silnie obecne.

Po czwarte, tajemnica twórczości wiązała się dla obu myślicieli najściślej z pojęciem „wyobraźni”. O ile niezwykle trudno jest określić, w jakiej mierze słuszne są stawiane wobec Humboldta zarzuty o irracjonalizm, o tyle z pewnością można powiedzieć, że Dilthey spowijającą to pojęcie aurę tajemniczości nieco rozprasza, podejmując polemikę z rozpowszechnionym w romantyzmie poglądem o podobieństwie artystycznego geniusza do człowieka obłąkanego<sup>33</sup>.

Po piąte, obaj myśliciele przekształcili spojrzenie na zagadnienie odbioru sztuki. Aktywna rola artysty stała się warunkiem koniecznym oddziaływania na odbiorcę. Jego rola z kolei nie polega już na biernym odbiorze, lecz angażuje całą jego istotę. Zmuszając wszystkie siły życiowe do „nateżenia”, sztuka nie tylko pobudza uczuciowość czy też – jak powiadał Humboldt – „siły duchowe” (*Gemüt*) człowieka, ale rozbudza także witalność, wywołuje określone nastroje, staje się elementem samopoznania podmiotu i głębszego życia wewnętrznego.

Również przedstawione w niniejszej rozprawie elementy „erotyki filozoficznej” Humboldta mogą stanowić dla współczesnych badaczy pewne wyzwanie. Ich interpretacje mogą rozwijać się w różnych kierunkach, w zależności od tego, czy skoncentrujemy się na idei sublimacji popędu płciowego, czy też nieświadomości, która szczególnego znaczenia nabrała w ramach

---

<sup>32</sup> Esej na ten temat rozpoczyna on następującym sformułowaniem: „Do najpilniejszych zadań współczesnej filozofii należy przywrócenie, przez dalsze rozwijanie myśli estetycznej, prawidłowego stosunku między sztuką, krytyką i debatującą publicznością. [...] Wiadomo, ile troski i pracy poświęcili mu Goethe i Schiller”. W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 223.

<sup>33</sup> Polemikę taką zawiera tekst pt. *Wyobraźnia poetycka i obłąd*. Ibidem, ss. 3–21.

psychoanalizy Zygmunta Freuda<sup>34</sup>, bądź podejmiemy się analizy poezji Humboldta – przypomnę, że w swej poetyckiej spuściźnie pozostawił on kilkaset sonetów, dyktowanych po śmierci jego żony każdego wieczoru o tej samej godzinie – która wprawia w zdumienie nawet najgorętszych jego apologetów. Te poetyckie próby stanowią bowiem w części studium przepelnionej przemocą seksualności osobliwą syntezę Erosa i sadyzmu, która odsyła, wydawałoby się wprost, do literackich dokonań markiza de Sade<sup>35</sup>. Ja jednak zdecydowałem się kontynuować, choć krótko, wątek możliwości powiązania dokonań Humboldta, także w tym obszarze, z filozofią życia.

Choć w filozofii współczesnej niewielu badaczy przyznaje się do tego, że są filozofami języka, jednym z nich jest niewątpliwie niemiecki filozof Ferdinand Fellmann. Szeroko w Niemczech dyskutowanym i kontrowersyjnym dziełem jest jego – uzupełniające filozofię życia o wymiar ludzkiego Erosa – *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*<sup>36</sup>, które swoją kontynuację znalazło w dwóch kolejnych tomach. I choć autor tego tryptyku, zresztą wyśmienity znawca filozofii życia, całkowicie pomija w nim filozoficzny dorobek Humboldta, można przyjąć, że w jego pracach pobrzmiewają echa wypracowanych przez „mędrca z Tegel” idei. I tutaj, podobnie jak uczyniłem to powyżej, szkicuję jedynie podstawowe rysy perspektywy, która pozwoliłaby „wskoczyć” Humboldtowi na filozoficzną orbitę współczesności.

Wraz z „olbrzymim wysiłkiem ponownej głębokiej refleksji”<sup>37</sup>, skutkującej poszerzeniem znaczenia pojęcia „płci” – od tego, które całkowicie podporządkowywało je biologicznemu aktowi płodzenia, aż po uniwersalne określenie ukierunkowania natury na to, co nieskończone – rozpoczyna się Humboldta program „ocieplenia oświecenia” (*Auf-wärmung der Auf-klärung*)<sup>38</sup>. W jego ramach także sfera cielesna, doznania erotyczne stają się wartościowe o tyle, o ile wpisują się w wielkie oświeceniowe dzieło kształcenia się jednostki, rozpiętej między własną zwierzęcością a ideałem człowieczeństwa. Ten z kolei nie jest u Humboldta powiązany z ideą Boga, a mówiąc najogólniej – z kulturą grecką. Erotyka zostaje więc powiązana z Logosem i stanowi jego podstawę. To zagadnienie jest także rozwinięte w antropologii filozoficznej Fellmanna, który całość dziejów cywilizacji uznaje za bezustannie ponawiane próby sublimacji biologicznego popędu płciowego. Warto zauważyć, że między tymi projektami – filozofią antropologiczną Humboldta a koncepcją

<sup>34</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*.

<sup>35</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt und ebenbürtig...*, s. 301.

<sup>36</sup> Praca ta ukazała się także w języku polskim: F. Fellmann, *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.

<sup>37</sup> W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 268.

<sup>38</sup> W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, t. II, de Gruyter, Berlin 1968.

Fellmanna – pojawiają się pewne różnice. Humboldta postrzeganie Natury jako organicznej całości pozwala zaistnieć możliwościom przekraczania biologicznej konieczności już w samej energii, w jej najsurowszej, „popędowej” formie. Natomiast pełna jego realizacja jest jednocześnie całkowitym rozwinięciem ludzkiej seksualności. W przypadku koncepcji Fellmana, pozbawionej oświeceniowego zaufania do człowieka, sublimację Erosa pod wpływem Logosu rozumie się raczej jako ograniczanie i powściągnięcie biologicznego popędu, kultura stanowi już bowiem źródło cierpień. Różnica ta nie jest jednak tak oczywista, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że również Humboldt przeprowadza krytykę współczesnej mu kultury, konstatając ograniczenie w niej roli klasycznego ideału piękna do tego, co wyłącznie pobudza, tego, co „pikantne”.

Poza tym rozumienie Erosa jako symbolu transformacji ludzkiej biologiczności, jaki stanowi „miłość pary” – przy czym jest to niezmiennie para heteroseksualna – wyznacza właściwe miejsce, z którego człowiek wyłania się jako duchowy podmiot zdolny do życia społecznego. Wszystkie te elementy zachowują swoje znaczenie także w myśleniu Humboldta. Tam fenomen ziemskiej miłości stanowi warunek konieczny osiągnięcia przez człowieka boskości<sup>39</sup>. Poza tym przekształcenie, jakiemu ulega tu platońsko-sokratejska koncepcja Erosa, polega m.in. na wykluczeniu z tego fenomenu par homoseksualnych<sup>40</sup>.

Zdaję sobie sprawę, że przedstawione tu możliwości interpretacyjne dorobku filozofii antropologicznej Humboldta zarysowane zostały bardzo ogólnie, a jednak zarazem dość szczegółowo, by jej wartość jako impuls dla współczesnej humanistyki nie pozostawiała żadnych wątpliwości.

<sup>39</sup> W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied...*, s. 295.

<sup>40</sup> W Platońskim micie o ludziach-kulach niektóre z „przepoławianych” przez Zeusa istot były jednopłciowe, tworząc później szukające się „połówki” tej samej płci.

## BIBLIOGRAFIA

- Adler E., *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*, PWN, Warszawa 1965.
- Androsiuk Ł., *Uwag kilka na temat Dody i Harry'ego Pottera, tj. w perspektywie teorii sztuki masowej Noëla Carrolla*, w: *Kultura – media – etyka. Media w perspektywie etnicznej i kulturowej w kontekście rewolucji teleinformatycznej*, Gnieźnieńskie Studia Europejskie, Monografie, t. X, Poznań 2013.
- Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa – Poznań 1989.
- Andrzejewski B., *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Aranzadi J., *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madryt 2000.
- Arnold G. (red.), *J. G. Herder Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*, t. V: *September 1783 – August 1788*, Hermann Böhlau Verlag, Weimar 1986.
- Azurmendi J., *Ein Denkmal der Achtung und Liebe*, „Revista Internacional de los Estudios Vascos” t. 48, 1/2003: *Wilhelm von Humboldt: Untersuchungen im Baskenland, 1801*.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Bataille G., *Erotyzm, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2007.
- Bednarczyk A., *Caspar Friedrich Wolff. Studium z filozofii biologii czasów Oświecenia*, WFiS UW, Warszawa 2005.
- Bednarczyk A., *Studia z dziejów idei naukowych. Biologia XVII–XIX wieku*, WFiS UW, Warszawa 2007.
- Beier K. M., Bosinski H. A. G., Loewit K., Ahlers C. J., *Seksualmedizin, Grundlagen und Praxis*, Urban & Fischer, Monachium 2005.
- Bertram G. W., *Kunst. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart 2005.
- Blumenbach J. F., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Dietrich, Getynga 1805.
- Blumenbach J. F., *Über den Bildungstrieb*, Dietrich, Getynga 1791.
- Bogucka M., *Gorsza płęć*, Trio, Warszawa 2005.
- Bollacher M. (red.), *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Borsche T., *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, John Benjamins Publ., Amsterdam – Filadelfia 1990.
- Borsche T., *Wilhelm von Humboldt*, C.H. Beck, Monachium 1990.

- Borchmeyer D., *Weimarer Klassik. Portrait einer Epoche*, Athenäum Verlag, Weinheim 1998.
- Botul J.-B., *Życie seksualne Immanuela Kanta, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2002.
- Burke E., *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, PWN, Warszawa 1968.
- Campbell J., *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Znak, Kraków 2007.
- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008.
- Chmieliński M., *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, Znak, Kraków 2006.
- Czarny pająk. Opowieści niesamowite z prozy niemieckiej*, wybór G. Koziełek, PWN, Warszawa 1976.
- Czerniak S., *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, PWN, Warszawa 1989.
- Dietzsch S., *Immanuel Kant. Biografia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982.
- Dippel L., *Wilhelm von Humboldt: Ästhetik und Anthropologie im Zeichen der Weimarer Klassik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Dongowski C., *Die zwei Körper des Menschen. Wilhelm von Humboldts Versuch den Sinn der Fortpflanzung zu denken*, w: M. Bergengruen, R. Borgards, J. F. Lehmann (red.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Königshausen & Neumann, Stuttgart 2001.
- Dönike M., *Pathos, Ausdruck und Bewegung: zur Ästhetik der Weimarer Klassizismus 1796–1806*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 2005.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Ehrlich L., Schmidt G. (red.), *Ereignis Weimar-Jena: Gesellschaft und Kultur um 1800 im internationalen Kontext*, Böhrer, Jena 2008.
- Eliade M., *Mefistofeles i Androgyn*, KR, Warszawa 1999.
- Etxegoien J. C., *Euskara Jendea. Gure hizkuntzaren historia, gure historiaren hizkuntza*, Pamiela, Iruñea 2006.
- Feger H., *Die Realität der Idealisten. Ästhetik und Naturerfahrung bei Schiller und den Brüdern Humboldt*, w: H. Feger, H. R. Brittnacher (red.), *Die Realität der Idealisten. Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt*, Böhlau Verlag, Kolonia – Wiedeń – Weimar 2008.
- Fellmann F., *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Fichte J. G., *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, w: R. Lauth, H. Glinitzky (red.), *J. G. Fichte Werke 1797–98*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1970.
- Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek, PWN, Warszawa 1973.
- Foucault M., *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995.

- Freyer S., Horn K., Grochowina N. (red.), *Frauen Gestalten. Weimar – Jena um 1800. Ein bio-bibliographisches Lexikon. Studien zur historischen Poetik 1*, Winter, Heidelberg 2009.
- Frietsch U., *Die Abwesenheit des Weiblichen. Epistemologie und Geschlecht vom M. Foucault zu Evelyn Fox Keller*, Campus Verlag, Frankfurt nad Menem 2002.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. I, Znak, Kraków 2009.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Gersdorff D. von, *Caroline von Humboldt. Eine Biographie*, Insel, Berlin 2011.
- Girnus W., *Wilhelm von Humboldts Philosophie vom Menschen*, w: W. Hartke, H. Maske, *Wilhelm von Humboldt 1767–1967. Erbe, Gegenwart, Zukunft*, Veb Max Verlag, Halle 1967.
- Goethe J. W., *Herman i Dorota*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980.
- Goethe J. W., *Hermann und Dorothea*, Reclam, Stuttgart 2006.
- Goethe J. W., *Wybór pism estetycznych*, PWN, Warszawa 1981.
- Golther W., *Handbuch der Germanischen Mythologie*, Marix Verlag, Wiesbaden 2004.
- González-Crussi F., *Tajemnice ciała. Dziurawe żołądki, bolące serca i płuca Chopina*, Znak, Kraków 2010.
- Gouges O. de, *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*, w: S. Lange, *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*, Reclam, Lipsk 1992.
- Graichen G., Gründer H., *Deutsche Kolonien. Traum und Trauma*, Ullstein Verlag, Berlin 2007.
- Gut P., *Leibniz. Myśl filozoficzna XVII wieku*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Gutjahr O., Segeberg H., *Klassik und Anti-Klassik: Goethe und Seine Epoche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Hahn A., *Über die Synthese von „Hermann und Dorothea“ von Goethe*, Grin Verlag, Dreuzno 2007.
- Haischer P.-H., *Dichterrinnen, Dilettanten: Episch-Weibliches im Umfeld Schillers und Goethes*, w: K. von Hammerstein, K. Horn (red.), *Sophie Mereau. Verbindungslinien in Zeit und Raum*, Winter Verlag, Heidelberg 2008.
- Hammerstein K. von, Mereau-Brentano S., *Freiheit-Liebe-Weiblichkeit. Trikolore sozialer und individueller Selbstbestimmung um 1800*, Winter Verlag, Heidelberg 1994.
- Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, Nomos, Kraków 1997.
- Heinz J., *Philosophisch-poetische Visionen. Schiller als philosophischer Dilettant*, w: S. Blechschmidt, A. Heinz (red.), *Dilettantismus um 1800*, Winter Verlag, Heidelberg 2007.
- Herder J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: M. Bollacher, J. Brummack (red.), *J. G. Herder Werke in zehn Bänden*, t. VI, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt nad Menem 1989.
- Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1962.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Hocke G. R., *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2003.

- Holmes R., *Wiek cudów. Jak odkrywano piękno i grozę nauki*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.
- Humboldt W. von, *An David Frieländer, Über die spanische Nation*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. V, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981.
- Humboldt W. von, *Ästhetische Versuche. Erster Theil: Über Göthes Hermann und Dorothea*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. II, de Gruyter, Berlin 1968.
- Humboldt W. von, *Bruchstück einer Selbstbiographie*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. V, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981.
- Humboldt W. von, *Die Vasken, oder Bemerkungen auf Reise durch Biscaya und französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. XIII, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1903–1936 (reprint Berlin 1968).
- Humboldt W. von, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Humboldt W. von, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981.
- Humboldt A. von, *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, t. I, Insel Verlag, Lipsk 1999.
- Humboldt W. von, *Socrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung, und Unsterblichkeit*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. III, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903–1936.
- Humboldt W. von, *Tagebuch der Reise nach Paris und Schweiz 1789*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, red. A. Leitzmann, B. Gebhardt, t. XV, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903–1936.
- Humboldt W. von, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, w: idem, *Werke in fünf Bänden*, t. I, red. A. Flitner, K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960–1981.
- Humboldt W. von, *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków wraz z podaniem punktu widzenia i treści pracy*, w: idem, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Hurch B. (red.), *Die baskischen Materialien aus dem Nachlaß Wilhelm von Humboldts, Astarloa, Charpentier, Fréret, Aizpitarte und anderes*, Schöningh, Paderborn 2002.
- Hurch B. (red.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie der Basken*, Schöningh, Paderborn 2010.
- Jecht D., *Die Aporie Wilhelm von Humboldts: Sein Studien- und Sprachprojekt zwischen Empirie und Reflexion*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Nowy Jork – Zurych 2003.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Pisma przedkrytyczne*, Rolewski, Toruń 1999.
- Kant I., *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, Rolewski, Toruń 1999.

- Kieniewicz J., *Hiszpania w zwierciadle polskim*, Novus Orbis, Gdańsk 2001.
- Knauf P. (red.), *A Derrida reader: Between the blinds*, Columbia University Press, Nowy Jork – Oxford 1991.
- Korsmeyer C., *Gender w estetyce*, Universitas, Kraków 2011.
- Kowalska E. M., *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, RW KUL, Lublin 2001.
- Kowalska E. M., *Wilhelm von Humboldt. Życie, dzieło, mit*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006.
- König I., *Vom Ursprung des Geistes aus der Geschlechtlichkeit. Zur chronologischen und systematischen Entwicklung der Ästhetik Wilhelm von Humboldts*, Hänsel-Hohenhausen Verlag, Egelsbach – Kolonia – Nowy Jork 1992.
- Lammers W., *Wilhelm von Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785 bis 1801*, Junker u. Dünnhaupt, Rostock 1936.
- Landfester U., „*Sie und kein andere war Romeo*”. *Anmaßung und Freiheit der Frau in Männerkleidung in Literatur der Kunstperiode*, w: W. Hinderer (red.), *Codierungen von Liebe in der Kunstperiode*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Liebruck B., *Sprache. Von der Formen „Sprachbau und Waltansicht” über die Bewegungsgestalten „innerer Charakter der Sprache” und Weltbegegnung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt nad Menem 1965.
- Lorey C., *Die Ehe im klassischen Werk Goethes*, GA, Amsterdam – Atlanta 1995.
- Majetschak S., *Ästhetik zur Einführung*, Junius, Drezno 2007.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Terminus, Warszawa 1994.
- Müller-Sievers H., *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993.
- Müller-Vollmer K., *Poesie und Einbildungskraft. Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1967.
- Nagel T., *Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Nijakowski L. M., *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Iskry, Warszawa 2010.
- Outram D., *Panorama Oświecenia*, Arkady, Warszawa 2008.
- Parnasiuk R., *Przyroda – człowiek – polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Pazura S., *De gustibus. Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, PWN, Warszawa 1981.
- Peirano M. G. S., *When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline*, „Annual Review of Anthropology” 27/1998.
- Perlick C., *Der Beitrag Wilhelm von Humboldts zur baskologischen Forschung*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Reihe Geistes und Sozialwissenschaften” 41/1992.
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin 1965.
- Przyłębski A., *Herder jako pionier filozofii życia*, w: M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, Genesis, Warszawa 2004.
- Regenbogen A., Meyer U. (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.

- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, W.A.B., Warszawa 1996.
- Rosenstrauch H., *Wahlverwandschaft und ebenbürtig, Caroline und Wilhelm von Humboldt*, Eichborn, Frankfurt nad Menem 2009.
- Ruiter J. de, *Der Charakterbegriff in der Musik. Studien zur deutschen Ästhetik der Instrumentalmusik 1740–1850*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.
- Safranski R., *Romantik. Eine Deutsche Affäre*, Carl Hanzer Verlag, Monachium 2007.
- Sajkowski A., *Opowieści misjonarzy, konkwistadorów, pielgrzymów oraz innych świata ciekawych*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1991.
- Sauerland K., *Piękno i wyobrażenia w teorii estetycznej Wilhelma von Humboldta*, w: *Studia estetyczne*, t. VII, PWN, Warszawa 1970.
- Sauter C. M., *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*, Duckner & Humblot, Berlin 1989.
- Schneiders W. (red.), *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, C.H. Beck, Monachium 2007.
- Schöndorffer O. (red.), *Immanuel Kant. Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972.
- Schulz W., *Wilhelm von Humboldt und Faustische Mensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Wilhelms von Humboldts*, „Jahrbuch der Goethe Gesellschaft”, red. M. Becker, 60/1930.
- Seemann A., *Anna Amalia Herzogin von Weimar*, Constantin Beyer Insel, Frankfurt nad Menem 2007.
- Söhn G., *Die stille Revolution der Weiber: Frauen der Aufklärung und Romantik*, Reclam, Lipsk 2003.
- Söhn G., *Über die Ehe*, Der Morgen, Berlin 1979.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne: dzieje i odkrycie myślenia teleologicznego*, Terminus, Warszawa 2008.
- Starobinski J., *Wynalezienie wolności: 1700–1789, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2006.
- Stein M., *„Frauen-Schönhiet will nichts heißen” Ansichten zum Eros als Bildungstrieb bei Winckelmann, Wilhelm von Humboldt und Goethe*, w: O. Gutjahr, H. Segeberg, *Klassik und Anti-Klassik: Goethe und Seine Epoche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Sterne L., *Życie i myśli JW Pana Tristrama Shandy*, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Tatarkiewicz W., *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1975.
- Tatarkiewicz W., *Skupienie i marzenie. Studia z zakresu estetyki*, Wyd. M. Kot, Kraków 1951.
- Trabant J., *Apelotes oder Der Sinn der Sprache, Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, Wilhelm Fink Verlag, Monachium 1986.
- Trabant J., *Traditionen Humboldts*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1990.
- Tugendhat E., *Anthropologie statt Methaphysik*, C.H. Beck, Monachium 2010.
- Uliński M., *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Ureus, Kraków 2001.
- Uriarte Astarloa J.M., *Pablo Pedro Astarloa (1752–1806). Biografia*, Durangoko Arte eta Historia Museoa – Museo de Arte e Historia de Durango, Durango 2002.
- Vigarello G., *Historia gwałtu*, Aletheia, Warszawa 2010.
- Vorländer K., *Immanuel Kant: der Man und das Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.

- 
- Wawrzonkowski K., *Wyobrażenia i wzniosłość. Teoriopoznawcze podstawy wybranych brytyjskich koncepcji estetycznych XVIII wieku*, Tako, Toruń 2010.
- Winkin Y., *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Wohleben J., *Wilhelm von Humboldt ästhetische Versuche*, w: B. Schlerath (red.), *Wilhelm von Humboldt. Vortragzyklus zum 150. Todestag*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 1986.
- Zabaleta-Gorrotxategi J.I., *Wilhelm von Humboldts Forschungen über die baskische Nation und Sprache und ihre Bedeutung für seine Anthropologie*, Universität zu Köln, Kolonia 1998.



ABSTRAKT

# EROTISCHE WANDERUNGEN

## WILHELM VON HUMBOLDTS

### ANTHROPOLOGISCHE PHILOSOPHIE

Diese Publikation ist das Ergebnis meiner zwei Leidenschaften: der Liebe zur deutschen Philosophie und der Liebe zur baskischen Kultur.

Die Monographie wurde ursprünglich als meine Dissertation unter der Leitung von Prof. Dr. habil. Andrzej Przyłębski geschrieben. Sie stellt einen Versuch dar die zwei Dimensionen des Denkens Wilhelm von Humboldts in den Blick zu bringen: die Ästhetik und die philosophische Anthropologie, die hier ein drehtürartiges Interpretationskonstrukt bilden, nämlich die „anthropologische Philosophie“.

Diese Festlegung der Feldforschung für umfassende philosophische Analysen war natürlich einem spezifischen Ziel untergeordnet: sie konzentriert sich vor allem auf die Erweiterung des Bildes der philosophischen Errungenschaften Wilhelm von Humboldts: Erstens, im Sinne von Fortgehen jenseits der vor allem in der polnischen Literatur dominanten Rezeption seiner Werke durch die Linse seiner Leistungen fast ausschließlich im Bereich der Philosophie der Sprache, die ja in diesem Fall lediglich die letzte Stufe seiner philosophischen Entwicklung darstellt.

Darum betrachte ich Wilhelm von Humboldt vor allem als den großen Abwesenden in der Geschichte der kulturellen Anthropologie. Er wird natürlich auch außerhalb der deutschsprachigen Tradition in der Geschichte der Anthropologie wahrgenommen. Es werden seine Verwandtschaften mit der Schule des Amerikanischen Kulturalismus erwähnt: Zunächst diejenigen, die er als Philosoph der Sprache bzw. Sprachwissenschaftler aufwies, der die Sprachtheorien von E. Sapir und B. L. Whorf voraussah, zweitens, diejenigen Verwandtschaften, die er als Inspiration für Franz Boas darstellte. Ich bin aber überzeugt, dass sein Beitrag zur kulturellen Anthropologie in der Gestalt seiner vergleichenden Anthropologie mehr Anerkennung verdient, auch außerhalb der Ebene ihrer linguistischen Strömungen.

Darum argumentierte ich auch in meiner vor allem der Ästhetik und Philosophie des Geschlechts gewidmeten Dissertation, dass die vollständigste und originellste Erfüllung Humboldts theoretischen Planes der vergleichenden Anthropologie waren seine Reisen nach Baskenland: Die erste dauerte vom 9.08.1799 bis zum 16.04.1800 und die zweite vom 19.04.1801 bis zum 14.06.1801. Ich bewies in meiner Dissertation, dass sich aus den etwa tausend Seiten der Dokumentation dieser Reisen ergibt, dass sie eine wichtige Neuerung in der Methodologie der Anthropologie darstellten:

1. Humboldt bemerkte die Notwendigkeit von Feldstudien.
2. Er erwarb möglichst breite und komplette Kenntnisse der neuesten einschlägigen Literatur zu dem von ihm erforschten Kulturkreis.
3. Er konstruierte ein Netzwerk von Informanten.
4. Er führte ein anthropologisches Tagebuch.
5. Er postulierte Respekt vor dem Objekt der anthropologischen Forschung.

Zweitens stellt diese Arbeit eine Dekonstruktion des Bildes von Humboldt als einen Denker dar, der immer noch mit dem Etikett Epigone der von ihm verehrten Meister der Weimarer Klassik (vor allem Johann Wolfgang von Goethes und Friedrich Schillers) belastet ist.

Ein Beispiel dafür ist ohne Zweifel seine originelle Interpretation des bürgerlichen Epos J. W. von Goethes *Hermann und Dorothea*.

Vor ein paar Jahren, während meines Aufenthalts in Hildesheim hat mir einer der dortigen Professoren großmütig eine Warnung vor diesem nicht gerade interessantesten Werk des großen Weimaraners gegeben. Eine dort bei Stadtrundfahrten kennengelernte Reiseleiterin, eine steinalte Dame, als sie nur diesen Titel hörte, begann wiederum sofort aus dem Gedächtnis ganze Fragmente dieses Werkes, die sie noch aus ihren Schuljahren auswendig wusste, zu deklamieren.

Kann so ein Buch, das noch zu Beginn des 20. Jhs. ein wahres Lieblings- und Schulbuch des deutschen Bürgertums war, immer noch heute faszinieren? Kann es die Einbildungskraft des heutigen Lesers außerhalb von Deutschland entzünden?

Das Vorhaben, das die Rechtfertigung für eine positive Antwort auf diese Fragen bildet, hat seine Begründung im Werk Humboldts *Ästhetische Versuche. Erster Theil. Göthes Hermann und Dorothea*. Dieses ästhetische um die Jahreswende 1797/1798 geschriebene Traktat soll jetzt wie ein Elixier wirken und aus einer neuen philosophischen Perspektive Goethes Epos beleben. Dieses Werk hat ja immer noch dem gegenwärtigen Leser etwas Wichtiges zu sagen.

Was wird das möglich machen? Nicht nur die Tatsache, dass Humboldt, der nur wenige, allerdings nach eigener Überzeugung, für seine geistige Ent-

wicklung entscheidende Jahre im Herzogtum Sachsen-Weimar gelebt hat, war weniger ein Repräsentant als vielmehr ein philosophisch-ästhetischer Wegbegleiter der Weimarer Klassik und zugleich ihr Botschafter [...] in den europäischen Metropolen [...]. Auch nicht nur dies, dass er in seinem Werk Goethe bewunderte und ihn als den Dichter lobte, der noch mächtiger als Homer war. Vor allem ist das die Tatsache, dass Humboldt seinen echten Freund und Mentor auch scharf kritisierte und missverstand. Diese als Hintergrund angenommene Kritik enthüllt *Hermann und Dorothea* als ein damals revolutionäres literarisches und kulturelles Experiment. Nehmen wir als Beispiel den Abschnitt, in dem Humboldt aus einer ihm naheliegenden Perspektive die Erzählung über den heroischen Mut der Jungfrau interpretiert. Ist das gut, dass der Autor des Epos gerade diesen Abschnitt ihres Lebens hervorhebt? Dorotheas blutige Tat kann überhaupt kein wertvolles dichterisches Motiv bilden, weil – wie Humboldt selbst schrieb – ihr Benehmen in diesem Fall eine reine Folge äußerer Notwendigkeit ist und nicht aus Dorotheas Charakter herausfließt. Außerdem fügt er hinzu, dass das Thema des „weiblichen Heroismus“ in seiner Zeit große Reizreaktionen hervorruft und dieser Art Beweise für Weiblichkeit Dorothea ganz fremd sind. Unter Bezugnahme auf den damals sehr populären Mythos der Amazonen können wir davon ausgehen, dass ein solcher weiblicher Ethos im 18. Jh. die Ankündigung des heutigen „final Girls“ ist, das eine sehr populärer Frauengestalt im gegenwärtigen Slasher-Film ist. (Der Terminus „Amazone“ wurde damals häufig verwendet – durch Schriftstellerinnen, die wegen ihrer Ausbildung emanzipierte Frauen waren. Das Wort wurde auch in den Debatten über den Einsatz von Frauen in der Armee gebraucht).

Drittens stellt diese Arbeit einen Versuch dar, eine geeignete Plattform für vergleichende Studien zu konzipieren, in denen Humboldts Denken mit einer der Strömungen der zeitgenössischen Philosophie verknüpft wird, nämlich mit Philosophie des Lebens, insbesondere in Form philosophischer Ideen von Wilhelm Dilthey, die Humboldts Ästhetik enthalten. Diese Zusammenbindung mit der Philosophie des Lebens scheint besonders dann Sinn zu haben, wenn man den enormen Einfluss von Goethe auf grundlegende Merkmale dieser Art des Denkens berücksichtigt:

1. Den Aktualismus, d. h. die Annahme nur der Existenz des Lebens, des (ewigen) Werdens, *Dynamis*.
2. Die organische Sicht der Wirklichkeit.
3. Die biologische Einstellung, auf deren Grundlage seine eigene Theorie des Wissens entwickelt wird.
4. Das „Leben“ als zentrale kognitive Kategorie der Philosophie.
5. Den ontologischen Monismus, der die ontologische Einheit des Reiches des Geistes und des Reiches der Natur voraussetzt.

