

WIEŚLAW MAŁECKI*

WILHELM VON HUMBOLDT JAKO PREKURSOR ANTROPOLOGII HERMENEUTYCZNEJ

Słowa kluczowe: antropologia, hermeneutyka, filozofia języka, estetyka, etyka

Keywords: anthropology, hermeneutics, philosophy of language, aesthetics, ethics

W *Prawdzie i metodzie* Hans-Georg Gadamer wspomina Wilhelma von Humboldta wielokrotnie, choć jedenastokrotnie wystąpienie jego nazwiska w skorowidzu osób ponad siedmusetstronicowego dzieła, to, jak się wydaje, relatywnie mało jak na tak obszerne historyczne studium hermeneutyki. Konteksty, w których się ono pojawia, to problematyka dziejów, Humboldta odmiana klasycyzmu i jej ograniczenia, jego pozbawiony samodzielnego charakteru kantyzm. W połowie z nich nazwisku temu towarzyszą inni wybitni filozofowie, jak Herder, Schleiermacher czy Kant.

Krótko mówiąc, rysujący się tam wizerunek Humboldta jako filozofa, który miał pewien wkład w rozwój hermeneutyki, nie przedstawia się imponująco. Oczywiście obok wspomnianych tu krótkich, poświęconych mu fragmentów dzieła Gadamera, znajduje się tam jeszcze kilkustronicowy podrozdział pod tytułem. *Język jako doświadczenie świata*, w którym do-

* Wiesław Małecki – dr filozofii (doktorat na temat antropologii Wilhelma von Humboldta pod kierunkiem prof. A. Przyłębskiego, w druku). Obecnie zatrudniony jako adiunkt w Kolegium Europejskim im. Jana Pawła II w Gnieźnie (UAM). E-mail: wobm@o2.pl.

ceniony zostaje jego wkład w filozofię języka, przede wszystkim w postaci ujęcia języków jako *światooglądów*.

Jeśli chciałoby się wykazać jakiegokolwiek związku myślenia Humboldta z antropologiczną, a może celniej byłoby powiedzieć moralno-ontologiczną, stroną Gadamerowskiej hermeneutyki, to ich podstawą byłyby naturalnie filozofia języka – Gadamer uznaje Humboldta za twórcę nowoczesnej filozofii języka oraz językoznawstwa. Taka płaszczyzna badań porównawczych wydaje się jednak nie tylko nazbyt oczywista, ale i w literaturze filozoficznej już dość wyeksploatowana. Znacznie ciekawiej przedstawia się sama krytyka Humboldta, choć dokonując jej, Gadamer opierał się na zarzutach przedstawionych już przez Heideggera. Warto jednak natychmiast dodać, że choć autor *Sein und Zeit* budował swoją hermeneutykę – jak sam uważał – całkowicie poza horyzontem językowych badań Humboldta, to wydaje się być w stosunku do jego osiągnięć na tym polu znacznie bardziej od Gadamera wyrozumiałym, o czym niech świadczy choćby zakończenie rozprawy *W drodze do języka* dwoma obszernymi cytatami z dzieła Humboldta, na które powołuje się także autor *Prawdy i metody*¹, po których padają następujące słowa:

Słowa z rozprawy „Rozmaitość języków...” poświadczają, że możliwość dojrzałej zmiany języka dotarła w krąg myślowy [...] W. von Humboldta, którego głębokie i mroczne wejrzenie w istotę języka nieustająco podziwiamy².

Krytyka, którą względem Humboldta przeprowadza Gadamer, Donatella Di Cesare syntetyzuje do postaci trzech punktów, w niniejszym tekście nieco przekształconych³.

Po pierwsze, Humboldta rozważania na temat języka pozostają w granicach wyznaczonych przez podejście badacza, tj. filologa, który go uprzedmiotawia. Nie myśli on bowiem o nim z perspektywy jego użytkownika, mówiącego.

¹ Mam tutaj na myśli późną pracę W. von Humboldta *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*.

² M. Heidegger, *W drodze do języka*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 2000, s. 203.

³ D. Di Cesare, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag 2009, s. 187.

Po drugie, centralne pojęcie *Geisteskraft*, określające istotę języka oraz blisko z nim związane pojęcie *formy wewnętrznej*, stanowią jedynie swoisty *formalizm możliwości* i poświadczają, że w myśleniu o języku Humboldt idzie drogą abstrakcji formy.

Wreszcie po trzecie, z poprzednim zarzutem łączy się tenże ostatni: w takim właśnie myśleniu języka pozostaje Humboldt całkowicie w horyzoncie leibnizjańskiej *metafizyki indywidualności*.

Zakładam, że wszystkie te zarzuty wobec myślenia Humboldta mogą brać się stąd, że choć Gadamer doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż, jak sam pisze, „refleksja hermeneutyczna dojrzewała w znojnym trudzie od czasów Humboldta i Schleiermachera”, nie dostrzegał jednocześnie, jak bardzo w przypadku Humboldta proces ten przebiegał także na innych obszarach myślenia niż filozofia języka. A tym samym jakby nie zauważał przynajmniej tego, w jak nowatorski sposób poznanie i rozumienie innych kultur w wymiarze badawczej, ale nie tylko, praktyki stawało się dla Humboldta dialogiem w duchu zapowiadającym nowoczesną antropologię, być może i dialogiczną hermeneutykę samego Gadamera.

Celem przyjętego przez mnie toku rozumowania jest: po pierwsze – pokazanie, że uwagi Gadamera można, przynajmniej częściowo, podważyć, czego podejmę się, odwołując do innych obszarów myślenia Humboldta, które składają się na jego antropologię filozoficzną; po drugie zaś – zasygnalizowanie tych elementów jego koncepcji antropologicznej, które przy dokładniejszym badaniu można by uznać za relewantne dla antropologii hermeneutycznej. Innymi słowy, zasadnicza teza tego artykułu brzmi: gdyby Hans-Georg Gadamer, przywołując w *Prawdzie i metodzie* zapoznane pod wpływem nowożytnej nauki pojęcia humanistyki istotne poznawczo, takie jak wyobraźnia, pamięć, wyczucie, tworzenie, uwzględnił tam wkład antropologii filozoficznej Wilhelma von Humboldta, jego zasługi dla hermeneutyki okazałyby się prawdopodobnie znacznie większe, także w wymiarze filozofii języka. Chodzi zatem o uznanie dokonań „mędrca z Tegel” za ważną część prahistorii (*Vorgeschichte*) antropologii hermeneutycznej, której dzieło Gadamera jest częścią⁴.

⁴ Pojęcie antropologii hermeneutycznej odnosi się także np. do myślenia Helmutha Plessnera czy też Martina Heideggera; zob. R. Schulz, *Naturwissenschaftshermeneutik. Eine Philosophie der Endlichkeit in historischer, systematischer und angewandter Hinsicht*, Würzburg: K&N 2004 oraz M. Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie: Platon, Aristoteles*, Berlin: de Gruyter 1976.

Aby przedsięwzięcie takie się powiodło, weźmy pod uwagę trzy następujące twierdzenia:

1. Humboldta filozofia języka, do której odnoszą się zarzuty postawione przez Gadamera, stanowi końcowy etap jego filozoficznych dokonań, zaś poprzedzona jest refleksją w obszarze: estetyki, filozofii natury, filozofii dziejów czy antropologii.

2. W moim toku rozważań odwołam się do antropologii Humboldta, której filozoficznie najbardziej płodną częścią była estetyka, rozumiana przez niego, podobnie jak w przypadku Schillera, jako nauka o człowieku jako istocie estetycznej. Warto pamiętać, jak płodne także dla hermeneutyki Gadamera są terminy i sposoby rozumowania wypracowane właśnie przez estetykę filozoficzną, czego wyrazem jest wyraźna obecność problematyki ontologii dzieła sztuki w *Prawdzie i metodzie*.

3. Podstawowe kategorie filozoficzne wypracowane w obrębie antropologii filozoficznej oraz estetyki Humboldta zostały później dopiero przeniesione na grunt refleksji językowej:

Grundlegende Begriffe der späteren Sprachphilosophie sind auf jenen anderen Feldern entwickelt worden, und die Sprachphilosophie folgt so „natürlich“ aus den früheren Studien, daß sie als ihr Telos erscheint [...] ⁵.

Na tak przedstawiającym się tle pokazanie, że zarzuty Gadamera nie są całkowicie słuszne w odniesieniu do antropologii (w tym estetyki) Humboldta, pociągnie za sobą wykazanie ich niepełnoprawności także w odniesieniu do filozofii języka. A ta przecież wypływa bezpośrednio z tych poprzednich.

Powróćmy zatem do tychże zarzutów wobec Humboldta wykładni języka. Już wzięcie pod uwagę powyższych sformułowań nie pozwala na postrzeganie jego badań wyłącznie jako filologicznych, ale zawsze jeszcze, a być może przede wszystkim, jako estetyki i antropologii. Stąd też w takiej perspektywie wydaje się, że jego podejście do języka trudno uznać za ewidentnie uprzedmiotawiające – abstrahując już od istotnych trudności z dookreśleniem takiej postawy – przed czym zresztą sam Humboldt, jak zauważa D. Di Cesare, przestrzegał. By się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć także do jego dzieła, na które powołuje się Gadamer i przyjrzeć się zawartym w nim długim literackim, a niekiedy poetyckim, pasażom:

⁵ T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, München: C.H. Beck 1990, s. 137.

To, co usłyszane, sprawia więcej, niż tylko oznajmia; szykuje duszę do łatwiejszego rozumienia tego, co jeszcze nie słyszane, rozjaśnia to, co ongiś usłyszane, ale wówczas na wpół tylko lub wcale nie zostało zrozumiane, gdy wyczuloną od tamtej pory siłę nagle ołsniewa podobieństwo do tego, czego właśnie wysłuchała [...]”⁶.

Język nie był dla Humboldta po prostu przedmiotem badań, ale prawdziwie ludzkim *panopticum*, do którego miał on podejście osobiste. Humboldt, pytając o język, zapytuje właściwie o „język myślenia bytu”⁷, o jego rytm i melodię, zaś badanie nad nim obejmuje następującą uwagę: „Die erste Pflicht des Schriftstellers ist, Achtung für seinen Gegenstand auszudrücken”⁸. Szacunek dla inności stanowi także o istocie dialogicznej hermeneutyki Gadamera.

Omawiane tutaj zarzuty drugi i trzeci potraktuję łącznie. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* wyraża się następująco:

Humboldt uczył rozumienia każdego języka jako specyficznego oglądu świata, gdy badał *wewnętrzną formę*, w której różnicuje się zawsze ludzki pierwotny proces kształtowania języka. Za tą tezę stoi nie tylko filozofia idealistyczna, [...] ale rozwinięta po raz pierwszy przez Leibniza *metafizyka indywidualności*. Wyraża się to [...] w pojęciu *mocy duchowej*, któremu przyporządkowane zostało zjawisko języka [...] Drogę badawczą, którą Humboldt kroczy, określa *abstrakcja odkrywająca formę*. Choć odsonił on dzięki temu znaczenie języków jako zwierciadła swoistości duchowej narodu, to jednak ograniczył uniwersalność związku języka i myśli do *formalizmu pewnej zdolności*⁹.

A zatem zarówno pojęcia *formy wewnętrznej* jak i *duchowej mocy* obciążone są dwójako: abstrakcyjno-formalnym charakterem oraz dziedzictwem monadologii Leibniza. Tymczasem wydaje się, że związek języka

⁶ W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin: KUL 2001, s. 104.

⁷ T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, dz. cyt., s. 143.

⁸ W. von Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków wraz z podaniem punktu widzenia i treści pracy*, w: tenże, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 178.

⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 592.

i myślenia, o którym tutaj Gadamer wspomina, pozostaje nierozdzielny z „treścią”, jaką jest „forma zewnętrzna”, czyli fonetyczna. Poza tym sam Humboldt przestrzega w rozdziale dziewiątym swojej pracy, że choć definicja formy języka (forma wewnętrzna wraz z formą zewnętrzną) wygląda jak utworzona przez naukę abstrakcja, to byłoby niesłuszne, gdybyśmy ją za taką uznawali. Faktycznie jest ona bowiem *indywidualnym popędem*. Czego warto się uchwycić i co zostanie dalej wyjaśnione.

Rzeczywiście w rozważaniach językowych Humboldta wszystko jest formą: w związku z tym nie jest już utożsamiane z czystą myślą, lecz stanowi **jedność** tego, co duchowe (*forma formans*) z tym, co materialne (*forma formata*). Do tego rodzaju formy języka (forma wewnętrzna + forma zewnętrzna) zaliczyć można także pojęcie *energei*, ujawniającej się w ontologicznych komponentach zawartych na przykład w zaimkach osobowych, co doskonale wychwycił w *Byciu i czasie* Heidegger, zamykając w pojęciu egzystencjalnej przestrzenności jestestwa.

Ponieważ istotą przedstawionego przez Gadamera formalizmu jest także pojęcie *duchowej siły* (*energeia*), należy się teraz nad nim głębiej zastanowić: czy rzeczywiście leży ono całkowicie w obrębie metafizyki indywiduum Leibniza? Pojęcie to stanowi określenie żywotnej siły języka, samotwórczego, spełniającego się tworzenia. Jeśliby odwołać się do słów Heideggera, w których przekonywał, że całe jego filozofowanie było w istocie namysłem nad jednym zagadnieniem – kwestią bycia, to w przypadku Humboldta takim filozoficznym problemem byłaby z pewnością tajemnica aktu tworzenia, istota kreacji.

W różnych obszarach jego myśli problem ten przyjmował inną formę:

1. W estetyce było nią pojęcie *wyobraźni*, dlatego już na samym początku swojego głównego w tej dziedzinie dzieła uświadamiał czytelnikowi, że to właśnie ono jest właściwym przedmiotem jego badań:

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 [...]¹⁰.

¹⁰ W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche. Erster Theil. Über Göthes Hermann und Dorothea*, [w:] *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Bd. 1–17, Königlich

Umieszczenie tego zagadnienia w samym centrum wyznaczało cały horyzont podejmowanych problemów: Czym jest istota sztuki? Jakie nastroje towarzyszą procesowi jej tworzenia, ale i odbioru? Czym jest ludzka kreacja? Czy może powstać coś całkowicie nowego?

2. Na gruncie filozofii polityki owocuje ono pytaniem o wolność człowieka w granicach państwa, jak i zagadnieniem *kształcenia*.

3. W antropologii zaś badaniem przede wszystkim twórczego centrum ludzkiej osobowości jakim jest *charakter*.

Co więcej, stwarzanie czegoś nowego było dla Humboldta nie tylko filozoficznym problemem, lecz także, a w zasadzie najpierw, wysiłkiem kształtowania własnego życia:

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 – das ist der Sinn und die Botschaft seines Daseins¹¹.

Dlatego uważam, że pojęcie, które w XXI wieku okazuje się najbardziej charakterystycznym elementem filozofii języka Humboldta – *energeia* – choć stanowi *hapax legomenon*, wcale nie pozostaje zawieszona w próżni.

Wizja świata i człowieka, budowana wokół analizowanego tutaj terminu filozoficznego, w ramach którego podmiot stanowił uniwersum samoczynnych, niezających spoczynku sił, wprost przesiąknięta jest patosem ludzkiej subiektywności. Paradoksalnie desubstancjalizacji podmiotu towarzyszy nadmierne podkreślanie jego samostanowienia i odrębności. Lecz, choć Jürgen Trabant zgadza się ze sformułowaniem Gadamera, pisząc, że Humboldt wyrósł na filozofii Leibniza, to jego własną myśl obok poznawczego optymizmu cechuje również charakterystyczny dla filozofii popularnej eklektyzm. To zaś umożliwia łączenie elementów filozofii Leibniza choćby z popularną na przełomie wieków XVIII i XIX wykładnią mesmeryzmu.

Preussische Akademie der Wissenschaften, Hrsg. A. Leitzmann, B. Gebhardt, Berlin 1903–1936; reprint de Gruyter 1968, Bd. 2, s. 116.

¹¹ T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, dz. cyt., s. 12.

A zatem wydaje się, że choć leibnizjańską „dynamikę” przenosi Humboldt np. na obszar sztuki poetyckiej, to już sam wspomniany eklektyzm wskazuje na to, że wykraczał on poza jego metafizykę, a także twórczo przekształcał elementy jego filozofii, jak to miało miejsce w przypadku pojęcia *charakteru*, które dla Leibniza stanowiło przecież element filozofii znaku:

Unter Charakter versteht Leibniz ein sichtbares Merkmal (nota) das Gedankeninhalte (cogitationes) repräsentiert. [...] In einem präzisen Sinn nennt Leibniz jede Zeichen „Charaktere“ die geschrieben, gezeichnet oder gemeißelt sind¹².

Jedno z określeń „energii”, jakim jest „wyobraźnia”, zostaje przedstawione przez Humboldta jako siła, która stanowi istotę i zapewnia jedność podmiotu. Jej źródło sięga metafizyki natury, a prowadzi, na co wskazuje T. Borsche, do „metafizyki języka”. I ta podstawa sięga nie tylko poza metafizykę indywidualium Leibniza, ale wyklucza także możliwość traktowania pomiotu, czy w ogóle jakiegokolwiek jednostkowości, jako abstrakcyjnej formy. Zanim odsłonimy to źródło w całej jego okazałości, warto wskazać na elementy w obszarze estetyki Humboldta istotne dla myślenia hermeneutycznego.

Po pierwsze, mówiąc o dziele sztuki, w stosunku do którego także używa Humboldt pojęcia „świat” – właśnie w obrębie estetyki wprowadził on ten termin po raz pierwszy – wskazuje, że staje się ono przeżyciem *par excellence*, tzn. takim, które sprawia, że przed odbiorcą życie stoi w swych największych i nieskończonych powiązaniach¹³. Humboldt zrywa z mimetyczną funkcją sztuki w jej uproszczonej wersji, by światu fantazji nadać status niezależny od rzeczywistości:

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

¹² G.W. Leibniz, *Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, s. 139.

¹³ W. von Humboldt, *Ästhetische Versuche*, dz. cyt., s. 134.

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*¹⁴.

Tym samym w sztuce tak zwane dane zmysłowe nie mają już największego znaczenia. Świat sztuki bowiem nie składa się z faktów, lecz z pewnych elementów sensu. Wyobraźnia natomiast przenika go i rozpoznaje jako *świat*.

Po drugie, w myśleniu o sztuce Humboldt poszerza jej konstytutywny wymiar także o odbiorcę. Najważniejszym zadaniem wyobraźni artysty jest „rozpalić” wyobraźnię drugiego człowieka poprzez obiekt estetyczny, na drodze „żywotnego udzielenia się”. Wspólnotowy wymiar „językowości” znajduje już tutaj swój wyraz.

Wracam do pojęcia wyobraźni jako najważniejszej postaci twórczej siły ludzkiego indywiduum. Jest ono istotne, ponieważ dotyka kwestii: czym jest pierwotnie poznanie? Aby odpowiedzieć jednocześnie na pytanie, czym jest źródło wyobraźni, warto sięgnąć do Humboldta analiz eposu Goethego *Herman i Dorota*. Tam, na gruncie tzw. antropologii literackiej, zajmują go przede wszystkim postacie tytułowe, choć nie przeocza on także głównego tematu utworu, jakim jest szukanie żony. Od pewnego momentu Humboldt traktuje literacką parę jako jednego bohatera:

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. Überall 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 sind¹⁵.

Ten zabieg literacki ma swoje następstwa ontologiczne. Motorem wszelkiego bytu jest dążność uniwersalnych pierwiastków męskości i kobiecości do harmonii. Antropologiczną figurą, wyrażającą ową tendencję w naturze, jest

¹⁴ Tamże, s. 128.

¹⁵ Tamże, s. 175.

problem *coincidentia oppositorum* i jego rozwiązanie w postaci Androgyne. Podobne idee są rozwinięciem 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*. Aby ująć sedno tych tekstów, przytoczmy uwagę Kanta na temat wspólnej podstawy obu źródeł poznania:

Tylko tyle wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzymienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt¹⁶.

Kant owo mniemanie pozostawia nierozwiniętym, Humboldt natomiast postanawia na tak postawioną kwestię odpowiedzieć jednoznacznie i stanowczo: wspólnym korzeniem ludzkiego poznania jest wyobraźnia, rozumiana jako *Ein-bildungs-kraft*, czyli seksualność, i ta właśnie myśl stanowi podstawę jego programu „ocieplenia oświecenia”:

Die Basis seines „Reformismus” drückt Humboldt nämlich in dem Satz aus [...] jene Haltung erwächst aus dem Vorherrschen der Sexualität in seiner sinnlichen Welterfahrung. Alles, was wir mit Wärme und Enthusiasmus ergreifen, ist eine Art der Liebe. Liebe löst also die Forderung nach Auf-Wärmung der Auf-klärung ein¹⁷.

Tak osadzone w kontekście antropologicznym pojęcie wyobraźni, jako ogólna i pierwotna seksualność, jako genetyczny popęd, stanowi fundament całości sił poznawczych człowieka. Humboldta idea seksualności była jednak oryginalna i nowatorska, dlatego że wykraczała daleko poza cały kontekst ówczesnej biowiedzy i, jak sądzę, zasłużenie znalazła swoje miejsce także we współczesnych publikacjach dotyczących medycyny seksualnej, jako poprzedzającą Freuda teorię sublimacji¹⁸. Projekt „myśliciela z Tegel” jest w gruncie rzeczy wysiłkiem zseksualizowania całej natury i uczynienia pytania o różnicę płci fundamentalnym problemem filozofii. Ten zabieg

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, t. I, s. 90.

¹⁷ J. Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache: Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, München: Wilhelm Fink 1986, s. 17.

¹⁸ K.M. Beier, H.A.G. Bosinski, K. Loewit, Ch.J. Ahlers, *Sexualmedizin. Grundlagen und Praxis*, München: Elsevier, Urban & Fischer Verlag 2005, s. 52–54.

Humboldta, wspierający się na motywie sokratejsko-platońskiego erosa, nazwać można, za T. Borschem, uniwersalizacją pojęcia płci. Natura jednak nastawiona jest na to, co nieograniczone, co wskazuje na miłość płciową rozumianą inaczej niż jedynie jako bezrefleksyjny popęd cielesny, to znaczy nie spełnia się w cielesnej natychmiastowości, lecz jest jego najwyższą, najsubtelniejszą formą. Różnica płci dotyczy całej rzeczywistości, stając się niejako wzorem wszelkich różnic w zjawiskach natury, obejmuje także całą naturę człowieka, łącząc wymiary cielesny i moralny. Dzięki temu tak przejawiający się eros – jako modyfikacja siły życiowej – stanowi swoisty *Bildungstrieb*, a jednocześnie drogę do ciągłego moralnego szlachetnienia. Także umysł i działalność intelektualna podlegają jego wpływowi i stanowią uwzniośloną formę biologicznego popędu.

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 nicht¹⁹.

Rozum przynależy tutaj zatem do świata natury spod znaku *zycia*, oznaczającego sferę spontanicznych oddziaływań, królestwo przede wszystkim intuicji i podświadomości.

Podział na dwie płci stanowi pierwotną postać *energei* i przenika całą naturę, aż po przyrodę nieożywioną. Jako metafizyczne *a priori* płeć staje się tutaj pierwotną zasadą świata, z której bierze się sens par pojęć takich jak forma–materia czy rozum–fantazja. Humboldt wielokrotnie napomina, że siły męska i żeńska, o równym potencjale, różnią się jedynie kierunkiem oddziaływania.

T. Borsche, omawiając treść dziełka Humboldta *Über die männliche und weibliche Form*, nie bez powodu nazywa je kluczowym w jego dorobku (*Schlüsselschrift*). Konstatacja ta wydaje się najzupełniej trafna, gdy zauważymy, iż zagadnienie różnicy płci, a więc idea dymorfizmu w naturze, obecna jest choćby w znacznie późniejszych dziełach, jak na przykład: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, *Über den Dualis* czy *w Kawi-Einleitung*. Innym jej potwierdzeniem jest bez wątpienia zapowiedź

¹⁹ W. von Humboldt, *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, [w:] *Werke in fünf Bänden*, Bd. I–V, Hrsg. A. Flitner, K. Giel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960–1981, Bd. I, s. 274.

z roku 1827 stworzenia obszernego dzieła zaplanowanego pod tytułem *Geschichte der Abhängigkeit im Menschengeschlechte*, którego treść przedstawia się następująco:

1. *Einleitung.* (Wprowadzenie)
2. I. *Geschichte des weiblichen Geschlechts.* (Historia płci żeńskiej)
 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. *Verwitweter 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)²⁰

Czy też zarys planu antropologii porównawczej, który w rozdziale pt. *Hauptsächliche Thatsache, auf welche der Gedanke einer vergleichenden Anthropologie sich vorzüglich stützt*, wskazuje:

Diese Thatsache ist der Unterschied der Geschlechter, welche die Natur zu einer so unverkennbaren Eigenthümlichkeit [...] bestimmt hat²¹.

Odnosząc się ponownie do zarzutów Gadamera, wnioskuję, że Humboldta rozważania dotyczące pojęcia siły, w ramach poszukiwania ludzkiej podmiotowości, wychodzą daleko poza metafizykę indywiduum Leibniza, a ich wyniki nie dają się łatwo zdyskredytować jako abstrakcja formy. Eros określa tutaj dynamikę życia, która przekracza wszelką izolację podmiotu, czyniąc z niej tęsknotę za nieśmiertelnością. W późniejszej filozofii języka sublimację ekstatycznej dynamiki życia zawrze on w pojęciu *energeia*.

Wydaje się, że podmiotowość w filozofii Humboldta nie jest bynajmniej leibnizjańską monadą, to indywiduum, które zawsze stanowi też dywiduum – podobnie jak później w hermeneutyce – już tutaj załamuje się refleksyjny model świadomości. „Ja” nie stanowi struktury samoświadomości, nie jest samo dla siebie przejrzyste ani ontologicznie samodzielne. Przypomnę inne niż metafizyka Leibniza źródło inspiracji, które mogło mieć dla rozważań Humboldta duże znaczenie: filozofia Friedricha Jacobiego, któremu złożył on wizytę w Pempelhof podczas swojej podróży po Niemczech w 1788 roku, autora zasady dialogicznej: *Źródło wszelkiej pewności: Ty jesteś i ja jestem*. Dotyczy to zarówno pojęcia języka, jak i człowieka, na co wskazuje także przywoływane przez Gadamera pojęcie *światooglądu*. Jak już zaznaczyłem, wprowadził je Humboldt z zastoso-

²⁰ A. Flitner, K. Giel (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden*, Bd. V, s. 94.

²¹ W. von Humboldt, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, [w:] *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, dz. cyt., s. 363.

wanego w estetyce pojęcia „świata”, które oznaczało ogół tego, co posiada jakiegokolwiek znaczenie. Co posiada jednak znaczenie „dla mnie”, w filozofii Humboldta nie istnieje bowiem pojęcie człowieka w ogóle, dlatego nie ma też takiego „światooglądu”. Aby podmiot doszedł do konstatacji, że posiada takowy własny „ogląd świata”, musi wyodrębnić go dopiero na tle innych „światooglądów”. I tutaj dochodzimy do podstawowego warunku myślenia, a jednocześnie zaistnienia „świata”, a więc wyodrębniania się podmiotu: wspólnotowości, oznaczającej pośredniczenia pomiędzy podmiotami, które gramatyka oddaje w postaci zaimków osobowych: „ja”, „ty”, „on”. Trzecia osoba oznacza tutaj wszelkie obiekty, dotyczy pewnego stanu początkowego, kiedy „Ja” dla samego siebie nie jest jeszcze „widoczne”, zaś wszystko inne to „Nie-Ja”, czyli przedmioty. Jednak tego rodzaju relacja nie jest wystarczająca do tego, by istotnie wyodrębnić podmiot spośród nich. Dopiero inny podmiot przeciwstawiony poprzedniemu może to uczynić. Tylko inne „Ja” może nas wyswobodzić z solipsystycznego zawieszenia i nadać naszemu duchowi jasności, zindywidualizować „Ja”. Tym samym zburzone zostaje nasze przekonanie, że „świat”, który dotąd rozpoznawaliśmy, jest jakimś obiektywnym światem, tracimy iluzoryczną w stosunku do niego bezpośredniość. Teraz, w obliczu innego „Ja”, czyli „Ty”, „świat” okazuje się jedynie – i aż – naszym „światooglądem”. Owa ontologicznie i aksjologicznie ważna dwoistość, czy też rozdzielnosc podmiotu, dochodzi do głosu zarówno w dziełach poświęconych językowi, czy antropologii, jak i w listach Humboldta do żony Karoliny.

Wszystkie powyższe uwagi dotyczące podstawowych pojęć antropologii filozoficznej Humboldta mogą się wydawać odległe od samej hermeneutyki. Wrażenie to ulega osłabieniu, gdy zdamy sobie sprawę, że hermeneutykę dialogiczną Gadamera poprzedzała hermeneutyka niebędąca wyłącznie zbiorem praktycznych reguł odczytywania tekstu, ale swego rodzaju ontologią czy etyką. Tak było choćby w przypadku hermeneutyki pietystów, która, zrodzona wewnątrz protestantyzmu, po raz pierwszy zyskała postać sięgającą poza metodykę niezbędną egzegetom, stanowiąc naukę o afektach, których źródłem była miłość²². Co ciekawe, w tym samym wykładzie Gadamer przedstawia historię hermeneutyki nieco inaczej niż w *Prawdzie i metodzie*. Docenieni zostają dodatkowo inni niż poprzednio

²² H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hrsg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, s. 21.

myśliciele, jak Siegmund Jacob Baumgarten czy Matthias Flacius Illyricus. Nie ma wśród nich nazwiska Humboldta. Choć wzmianka o nim pojawia się w tekście, jego znaczenie wydaje się sekundarne i jedynie w przywoływanym już i krytykowanym w głównym dziele Gadamera kontekście historyzmu²³. Tymczasem gdyby do przeoczonego, jak się wydaje, przez Gadamera kontekstu antropologicznego myśli Humboldta dodać jeszcze przekraczający jego epokę praktyczny wymiar badań antropologicznych: (1) uznanie przez Humboldta, że właściwym przedmiotem badań antropologii porównawczej są ludy o wysoko rozwiniętej kulturze; (2) uznanie konieczności badań terenowych oraz stworzenie odpowiedniego warsztatu pracy antropologa – informatorzy, dziennik badawczy, obserwacja uczestnicząca; (3) świadomość, że samo badanie kultur przez antropologa wpływa na jego wynik; (4) przedmiotem badań staje się codzienność ludzkiego życia i (5) ujmowanie postępowania antropologa w kategoriach swoistej gry, najprzyjemniejszej dla ducha zabawy, to byłaby to podstawa do uznania, że Wilhelm von Humboldt jest nie tylko przedstawicielem klasycznej hermeneutyki²⁴, ale także, że jego myślenie stanowiło zapowiedź antropologii hermeneutycznej, jak i hermeneutyki filozoficznej, jaką uprawiał Hans-Georg Gadamer, a także Martin Heidegger²⁵.

WILHELM VON HUMBOLDT AS A PRECURSOR OF THE HERMENEUTICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The aim of the text is to show the affinities between the ideas of Wilhelm von Humboldt and the hermeneutical philosophy, especially those elaborated by H.-G. Gadamer. To accomplish it it develops a special perspective of comparison that goes beyond the philosophy of language, reaching not only the moral-ontological but also the aesthetical foundations of philosophy. The acceptance of the otherness of the others is both of them a pre-form of philosophical anthropology

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań: Humaniora 2004, s. 63.

²⁵ Zob. J. Appelhans, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002.

and is connected by both of them with the tradition of dialogical thinking (which in case of von Humboldt goes back to the so-called dialogical principle of Jacobi and in case of Gadamer – to the inspiration gained by Ebner, Rosenzweig and Levinas).