

Rafał Andrzej Michalski¹
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

„Fundus animae” – Herderowska koncepcja nieświadomego podłoża ludzkiej podmiotowości

[“Fundus animae” – Herder’s Concept of the Unconscious Ground of Human Subjectivity]

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest omówieniu koncepcji podłoża duszy (*fundus animae*), która stanowi ważny element Herderowskiego projektu antropologii filozoficznej, a zarazem niezbędny punkt wyjścia do właściwego zrozumienia większości jego rozważań w zakresie teorii poznania, estetyki i filozofii języka. Nieświadome podłoże duszy jest źródłem jedności psychofizycznej człowieka. Ukryte w „otchłani duszy” synestetyczne, nasycone afektami wyobrażenia konstytuują fundament procesów poznawczych i stanowią semantyczny rdzeń późniejszych pojęć. W pierwszej części artykułu zostanie omówiona kategoria siły witalnej, która stanowi główne metafizyczne założenie teorii Herdera. Druga część zawiera rekonstrukcję wczesnej koncepcji *fundus animae*, natomiast w trzeciej części analizie poddano jej zrewidowaną wersję, w której filozof odwołuje się do pojęcia zmysłowej rozwagi (*Besonnenheit*) oraz do ustaleń XVIII-wiecznej fizjologii.

Summary: The article discusses the concept of the ground of the soul (*fundus animae*), which is a very important element of Herder’s project of philosophical anthropology, and at the same time a necessary starting point for a proper understanding of most of his considerations in the field of the theory of knowledge, aesthetics and philosophy of language. The unconscious ground of the soul is the source of human psychophysical unity. Hidden in the „abyss of the soul”, synesthetic images, saturated with effects, constitute the foundation of cognitive processes and the semantic core of later concepts. The first section of the article discusses the category of vital force, which is the main metaphysical assumption of Herder’s theory. The second part contains a reconstruction of the early concept of *fundus animae*, while the third part analyzes its revised version, in which the philosopher refers to the notion of sensory attention (*Besonnenheit*) and to the findings of the 18th century physiology.

¹ Rafał Andrzej Michalski, Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Polska, metasis@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0002-9587-5074>.

Słowa kluczowe: *Fundus animae*; Johann Gottfried Herder; nieświadomość; antropologia filozoficzna; poznanie zmysłowe; wyobraźnia.

Keywords: *Fundus animae*; Johann Gottfried Herder; the unconscious; philosophical anthropology; sensory cognition; imagination.

Uwagi wstępne

Filozofia Johanna Gottfrieda Herdera nie doczekała się w Polsce systematycznego opracowania, ale również w Niemczech przez dłuższy czas nie cieszyła dużym uznaniem. Wieloznaczność stosowanych przez niego pojęć i niesystematyczny charakter argumentów, poetycki styl wypowiedzi, nieudana i rzekomo idiosynkratyczna polemika z Kantem, a przede wszystkim brak krytycznej edycji jego dzieł powstrzymywały – przez dwa stulecia – historyków filozofii przed poważnym wysiłkiem interpretacyjnym na tym polu. Intensywna recepcja jego myśli filozoficznej zaczęła się dopiero w latach osiemdziesiątych XX w.²

Celem artykułu jest szczegółowe omówienie koncepcji podłoża duszy (*fundus animae*), która stanowi ważny element Herderowskiego projektu antropologii filozoficznej, a zarazem niezbędny punkt wyjścia do właściwego zrozumienia większości jego rozważań w zakresie teorii poznania, estetyki i filozofii języka.

Na początku rozważań warto wskazać na szczególny charakter uprawianej przez Herdera filozofii. Pierwszą osobliwością jest to, że rozwijał on swoje teorie, czerpiąc z różnorodnych źródeł, testując nowe perspektywy badawcze. Jego myśl dryfowała między brytyjskim empiryzmem, francuskim sensualizmem, filozofią Leibniza i Spinozy, wczesnego Kanta oraz fizjologicznymi koncepcjami Hallera czy Blumenbacha oraz wieloma innymi stanowiskami, kształtując teoretyczną konstelację, która zmieniała się wraz ze zmianą poznawczych priorytetów.

Również koncepcja *fundus animae* przybiera postać konstelacji różnorodnych, choć równorzędnych perspektyw teoretycznych. Zawarty w tym metodologicznym podejściu element spekulatywności oddala go wprawdzie od scjentyistycznego modelu uprawiania nauki, ale zbliża do klasycznej filozofii, dla której spekulatywna wyobraźnia zawsze stanowiła płodny wymiar refleksji ukazującej w zwierciadle ogólnych, choć nie zawsze ścisłych pojęć, niewidziane wcześniej wymiary i cechy świata.

Zawarte w tytule artykułu określenie „nieświadome podłoże” może skłaniać do pytania, czym jest Herderowska nieświadomość i jak ma się

² Przelomowe prace, które przyczyniły się do ożywienia recepcji filozofii Herdera: Gaier U. (1988); Heinz M. (1994).

ona do kanonicznej koncepcji Freuda. W perspektywie historii idei pojęcie nieświadomości nie jest „wynalazkiem” Freuda. Wystarczy tylko wspomnieć ważną dla samego Herdera leibnizjańską teorię „nieświadomych” (a ściślej – ledwo dostrzegalnych) *les petites* – „ciemnych” percepcji, czy też często przytaczaną w tym kontekście platońską koncepcję duszy pożądlivej (*epithymētikon*), ale również – jeśli posłużymy się mniej znanym przykładem – Kantowską teorię nieświadomości. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* Kant opisuje rozwój samoświadomości jako proces przebiegający na „mrocznym” tle afektów, nieświadomych wyobrażeń, które nieustannie zagrażają budzącej się do życia rozumnej części duszy i są dla niej całkowicie niedostępne (Kant I., 2005, s. 22).

Porównując pojęcie nieświadomości Freuda z Herderowskim konceptem *fundus animae*, należy wskazać istotną różnicę. W psychoanalizie modelem tego, co nieświadome, jest mechanizm wyparcia (Freud Z. 2009b, s. 222). Już w *Objaśnianiu marzeń sennych* Freud sformułował ideę cenzury psychicznej rozdzielającej psychikę na dwa odrębne obszary – strefę treści wypartych i strefę dostępną świadomości. Pojęcie cenzury podlegało różnym modyfikacjom wraz z rozwojem teorii psychoanalitycznej, ale pozostało do końca kluczowym terminem opisującym sposób funkcjonowania aparatu psychicznego. Gdy jednak uważniej wczytamy się w pisma Freuda, okaże się, że wyobrażenie o szczelnej granicy między świadomością a tym co nieświadome, jest mylące. Najwyraźniej w eseju *Nieświadomość* z 1915 r. Freud podkreśla, że poza wyjątkowymi przypadkami psychoz, obydwa systemy życia psychicznego nieustannie komunikują się ze sobą, co w istocie stanowi podstawowe założenie terapii psychonalitycznej, a ponadto stwierdza on, że nieświadomość obejmuje szerszy zakres treści niż zbiór wyobrażeń, które uległy wyparciu (Freud Z., 2009 a, s. 91). Jeśli uwzględnimy powyższe zastrzeżenia samego Freuda, odległość między koncepcją Herdera a założeniami psychoanalizy ulegnie znacznemu skróceniu. Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* (dalej *Rozprawy*) ujmuje nieświadome podłoże duszy jako obszar ciemnego doświadczenia zmysłowego, które ukrywa się pod powierzchnią świadomych procesów psychicznych i z upływem czasu staje się coraz trudniej dostępne poznaniu. W filozofii autora *Rozprawy* brakuje z pewnością przekonania o seksualnej naturze nieświadomych pragnień, brakuje również opisu funkcjonowania zaburzeń psychicznych. Filozof zauważa występowanie tych fenomenów, ale nie poświęca im analitycznej uwagi.

Freuda i Herdera łączy jeszcze jedno istotne wspólne założenie, które należałoby tutaj zasygnalizować, choć nie będzie ono przedmiotem dalszych analiz. Obydwaj zgodnie podkreślają, że tym, co odróżnia system świadomości od nieświadomości jest język. U Freuda mowa odpowiada za

powstanie i rozwój wtórnych procesów charakteryzujących racjonalne ego, natomiast u Herdera język zakorzeniony w ludzkiej zmysłowości stanowi podstawę samoświadomości. Pisząc o nieświadomym *fundus animae*, należy zatem pamiętać, że mroczny obszar ludzkiej psychiki, w którym wyłaniają się pierwsze wyobrażenia i zaczątki pamięci, jest dziedziną nieujęzycznionych, ciemnych, choć żywych, nasyconych afektami obrazów zmysłowych (analogicznych do Freudowskich reprezentacji popędów), które stanowią ukryte jądro świadomej aktywności człowieka. To właśnie w mrokach podłoża duszy kształtują się pierwotne afekty, motywacje i struktury wyobraźni, z których człowiek czerpie przez całe życie w swoich twórczych aktach. Również Freudowskie pojęcie popędu znajduje swój odpowiednik u Herdera w kategorii siły witalnej, którą omówię w pierwszej części artykułu. W drugiej części przedstawię wczesną koncepcję *fundus animae* opartą na metafizycznych założeniach, natomiast w trzeciej części przeanalizuję jej rewizję opierającą się na koncepcji zmysłowej rozważy (*Besonnenheit*) oraz ustaleniach ówczesnej fizjologii.

1. Herderowskie pojęcie siły

Pojęcie siły jest centralną kategorią w witalistycznym monizmie Herdera. Możemy je zinterpretować za Foresterem jako teoretyczną „czarną skrzynkę” (Forester M. 2018, s. 181) lub po prostu jako pojemną metaforę, którą filozof wykorzystuje na różnych polach badawczych, modyfikując jej znaczenie w zależności od danego kontekstu teoretycznego. Pojęcia tego używał już Newton do opisanego zjawiska oddziaływania ciał na odległość, nie potrafiąc podać jego przyczyny. We wczesnym oświeceniu wybuchł spór o jego znaczenie, który doprowadził do wyłonienia się antagonistycznych epistemologii. W czasach Herdera próbowano używać go w powstających naukach biologicznych, które szukały alternatywy dla ujęcia mechanistycznego (Breidbach O., 2015, s. 307–309). Jego koncepcję możemy uznać za świadectwo przechodzenia od paradygmatu mechanistycznej fizyki do myślenia organologicznego.

Z dzisiejszej perspektywy wydaje się ona zabytkiem przeszłości, który wprawdzie znalazł odzew w późniejszej filozofii życia, spekulacjach romantycznych filozofów przyrody czy w neowitalistycznej biologii (H. Driesch), a częściowo również w antropologii filozoficznej (Schelerowski dualizm *Drang und Geist*), jednak ostatecznie stracił swoją wartość poznawczą. Nawet Goethe, wieloletni przyjaciel autora *Rozprawy*, nie zaakceptował jej również jako zasady heurystycznej. Co więcej, w dramacie *Satyros* sparodiował ją w tytułowej postaci satyra. (Clark R., 1942, s. 738).

Dla naszych rozważań istotne jest jednak to, że za pomocą tego wieloznacznego pojęcia Herder uzyskał narzędzie do przezwyciężenia postkartezjańskiego dualizmu – ciało i dusza pojmowane są tutaj jako nierozdzielne aspekty tej samej całości spajanej przez witalne siły. Jak stwierdza filozof w *Myślach o filozofii dziejów*: „Gdziekolwiek i kimkolwiek będę, zawsze będę tym, czym jestem teraz; siłą w systemie wszystkich sił” (Herder J., 1962, t. 1, s. 21). Siła konstytuująca istotę człowieka uzewnętrznia się, czy też uprzestrzenia za pośrednictwem zmysłowości, która tworzy granicę między siłami wewnętrznymi organizmu a siłami pochodzącymi z zewnętrznego otoczenia. Pamiętajmy, że kategoria siły zastosowana w witalistycznej metafizyce Herdera jest dla niego heurystyczną hipotezą, a nie empirycznym pojęciem. Filozof wyraźnie podkreśla jej nieeksplikowalność w rozprawce *Gott*: „Nie wiemy czym jest siła, ani jak działa. Jako obserwatorzy dostrzegamy tylko jej skutek i na tej podstawie tworzymy pojęcia przez analogię” (GO, s. 757)³.

Koncepcja siły pozwala Herderowi wypracować bardziej elastyczny model opisu procesów biologicznych aniżeli statyczny model wykorzystywany przez ówczesną mechanikę lub postarystotelesowską metafizykę substancji i akcydensów. Siły działające w danym systemie są, według niego, zawsze w pełni zaktualizowane. Zmiany w nim zachodzące nie polegają na stopniowym urzeczywistnianiu potencjału możliwości, lecz są skutkiem oddziaływania zewnętrznych sił. Inaczej niż Leibnizjańska monada, Herderowski jednostkowy byt (*Dasein*) jako samoregulujący się system sił, którego rdzeniem jest „wewnętrzne życie”, wchodzi zawsze w relacje z innymi siłami. Zasada samozachowania służy utrzymaniu względnej stabilności systemu, zapobiega wzajemnej anihilacji przeciwstawnych sił.

W późnej rozprawie *Gott z 1787 r.*, pisanej pod silnym wpływem filozofii Spinozy, Herder wprowadza kategorię centralnej siły (*Hauptkraft*) (GO, s. 791), która jest „otchłanią całej rzeczywistości, kwintesencją wszystkich sił” (GO, s. 744). *Hauptkraft* różnicuje się wewnętrznie na mnogość różnie ukierunkowanych sił, które ożywiają byt materialny. W przypadku człowieka ujawnia się ona w jego formie organicznej, budowie zmysłów, siłach witalnych, ale również jako „siła myślenia”, która powołuje do życia język i kulturę. Podmiotem witalnego procesu nie jest w tej koncepcji substancja myśląca, lecz aktywne centrum reakcji, które cechuje zdolność do samozachowania gwarantowana przez aktywność wewnętrznych sił skierowanych przeciwko antagonistycznym siłom z zewnątrz. Jak pisze Heinz, dusza rozwija się według Herdera, w dwóch kierunkach: „Nasza dusza jest metafizycznie zdeterminowana od wewnątrz, ale determinacje zewnętrzne

³ Tłumaczenia wszystkich cytatów z pism Herdera nieopublikowanych w języku polskim pochodzą od autora artykułu.

nadają jej formę” (Heinz M., 1994, s. 178). W istocie nie tylko dusza jednostkowa, ale cały gatunek ludzki jako zbiorowy podmiot tworzący historię staje się manifestacją czy też wypadkową oddziaływania sił działających we wnętrzu człowieka oraz sił tkwiących w organicznej naturze. W *Myślach o filozofii dziejów* Herder stwierdza: „Cała historia ludzkości jest historią naturalną ludzkich sił, działań i popędów, w dostosowaniu do miejsca i czasu” (Herder J., 1962, t. 2, s. 176).

2. *Fundus animae* i prymarne odczucie istnienia – *sentio ergo sum*

Herder, począwszy od swojej pierwszej rozprawki *Versuch über Sein* (1764) po *Metakritik* (1799, MK), łączy pojęcie siły z kategorią bytu, która nie ma u niego znaczenia ontologicznego, lecz odnosi się do zmysłowego doznania egzystencji. W późniejszym tekście związek obydwu pojęć wyraża następująco: „Byt (Ichts, etwas) objawia się przez siłę, w przeciwnym razie byłby niczym” (MK, s. 364). *Das Sein* nie odnosi się tutaj do obiektywnej rzeczywistości, lecz jest cechą subiektywnej percepcji, opisuje bowiem szczególną formę wyobrażenia rzeczywistości, które nie daje się analitycznie rozłożyć na elementy składowe i prezentuje się człowiekowi wyłącznie jako coś apodyktycznie danego. Zatem nie chodzi tutaj o logiczne ani w ogóle o jakiegokolwiek pojęcie, lecz raczej o niedyskursywne wyobrażenie, a właściwie o odczucie istnienia jako czegoś, co jawi się w swojej zmysłowej bezpośredniości. W rozprawce *Versuch über Sein* Herder określa byt jako najbardziej zmysłowe, najbardziej pewne pojęcie (tzn. odczucie) i „[...] niemal teoretyczny instykt, podstawę wszelkich innych pojęć empirycznych, która nie daje się w żaden sposób udowodnić. Można mu podporządkować inne nierozkładalne pojęcia i dałoby się odnaleźć pewien porządek w ich mętным chaosie, jeśli nie obiektywnie, to jednak subiektywnie, w odniesieniu do nas” (VS, s. 12).

Użyte w nieklasyczny sposób pojęcie bytu służy zatem Herderowi do sformułowania tezy o swoistym punkcie archimedesowym ludzkiego doświadczenia. Akt samoupewnienia się o własnej egzystencji staje się dla niego nie tyle podstawą niepowątpiewalnego poznania, lecz niejako warunkiem możliwości istnienia człowieka jako istoty zmysłowej zanurzonej w świecie. W przeciwieństwie do Kartezjusza, który próbował wskazać absolutną pewność w akcie autorefleksji i był przekonany, że to absolutnie pewne przeświadczenie może służyć jako aksjomat, z którego da się wydedukować inne absolutnie pewne prawdy, Herder odnajduje pewność w zmysłowym odczuciu własnej egzystencji. Obydwaj opierają się zatem na

ewidencji intuicyjnego aktu, tyle że słynne Kartezjańskie *dictum* „myślę, więc jestem” Herder zamienia w formułę „czuję, więc jestem” (SG, s. 236). U Kartezjusza pewność zaświadcza istnienie podmiotu, natomiast Herder lokuje ją poniżej poziomu operacji samoświadomego Ja. Nie stanowi ona dla niego aksjomatu, który pozwalałby budować dedukcyjny system wiedzy, lecz wskazuje raczej kierunek, gdzie należy poszukiwać genezy podmiotowości. Dla naszych wywodów istotne jest to, że doświadczenie bytu i towarzysząca mu intuicyjna pewność własnej zmysłowej egzystencji ujawnia się w mrocznej podstawie duszy (*fundus animae*), którą Herder uznaje za najgłębszy ośrodek wszelkiej aktywności.

Niklas Largier wskazuje wpływ mistycznych dyskursów na uformowanie się koncepcji *fundus animae*, chociaż sam przyznaje, że Herder jednoznacznie naturalizuje ukryte w nich średniowieczne tropy (Largier N., 2010, p. 545). O wiele wyraźniej możemy dostrzec tutaj nawiązania do Aleksandra Gottfrieda Baumgartena, fundatora współczesnej estetyki filozoficznej, który w swojej *Metafizyce* stwierdza wprost: „Dusza zawiera wiele niejasnych przedstawień. Wpisuje się to w coś, co nazywa się podstawą duszy (*fundus animae*)” (Baumgarten A., 2012, s. 179). Określenie „podstawa duszy” odnosi się do jednostkowej, niepowtarzalnej, powiązanej z ciałem duszy (Baumgarten A., 2012, s. 263–265), a nie do podmiotu, który byłby nośnikiem uniwersalnej obiektywności podzielanej przez wszystkie ludzkie istoty. *Fundus animae* kryje w sobie praktyczne zdolności, które podmiot powinien rozwijać, aby wynieść niejasną percepcję na poziom klarowności i żywości, a przez to upodobnić zmysłowe doświadczenie do jasnego i wyraźnego poznania rozumu.

W rozprawce *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten* Herder nawiązuje do Baumgartena, ale jednocześnie poddaje krytyce jego najważniejsze założenia. Przede wszystkim odrzuca ideę estetyki jako dyscypliny, która wychodzi od ścisłych zasad poznania, a ponadto postuluje powrót do greckiego rozumienia estetyki jako „nauki o uczuciu (*Gefühl*)” (BB, s. 693). Punktem wyjścia nowej estetyki powinny być zatem „głębie naszego uczucia” (BB, s. 693) i doznania (*Empfindung*). Podstawa duszy nie jest tylko subiektywną dziedziną praktycznych zdolności, czy po prostu niższą władzą poznania zmysłowego, lecz obszarem percepcji i wyobrażeń, które kształtują nasze odczucie egzystencji i poprzedzają nasze myślenie, nie uzyskując statusu poznania jasnego i wyraźnego.

Baumgarten uważa, że estetyka sprowadza się do kształtowania sądów smaku, do doskonalenia niższych władz duszy, podczas gdy dla Herdera powinna ona badać genezę wszelkich estetycznych (tzn. wywodzących się z doznania zmysłowego) sądów. „Ponieważ w najbardziej ukrytym pod-

łożu duszy kryją się najsilniejsze sprężyny, z których te bardziej znane nas napędzają, byłoby daremną pracą, zaczynać od owej pośredniej rzeczy, by dojść do obydwu końców; tutaj zatem kopie estetyk” (BB, s. 671). Herder redefiniuje tym samym estetykę jako genealogię, jako badanie czy też „dokopywanie się” źródeł i genezy ludzkiej podmiotowości. Takie rozumienie estetyki wynika z postulatu sprowadzenia filozofii do antropologii. (PB, s. 132). Obydwie dyscypliny próbują bowiem odsłonić, a przynajmniej przybliżyć się do ukrytych źródeł ludzkiej aktywności. Badanie estetycznej (zmysłowej) natury człowieka, kryjącej się poniżej progu podmiotowości, uformowanej przez ujęzykowane, samoświadome Ja oznacza w istocie powrót do źródeł: „to jest część najniezbędniejszej antropologii, ponieważ w podstawie naszej duszy istnieje nasza moc jako ludzi” (BB, s. 665). Źródłowa estetyczna natura człowieka ukryta w *fundus animae* obejmuje mętne (ani wyraźne, ani niejasne)⁴ percepcje i siły niedostępne dla pojęciowego poznania, dlatego jedynym sposobem dotarcia do tego obszaru jest, według Herdera, intuicja oparta na prymarnym odczuciu istnienia.

Pojęcie źródła w tym kontekście nie odnosi się do stanu idealnego początku, lecz ma dynamiczny charakter. Obszar źródła organizuje układ sił, który warunkuje wyłonienie się rozmaitych predyskursywnych percepcji, wyobrażeń, afektów i wspomnień. „Źródło” występuje zatem zawsze w liczbie mnogiej jako system źródeł, jako organizacja aktualnych (nie potencjalnych) sił określających dynamikę zmian i proces powstawania. Te źródłowe siły nigdy nie przestają działać, nie są nastawione na wytwarzanie końcowego skutku, ale na ciągły rozwój.

Witalistyczny monizm Herdera zakłada paradoksalne rozszczepienie ludzkiej natury na część racjonalną oraz nieeksplikowalny i kontyngentny rezerwuar sił. Antropologiczno-estetyczne badanie *fundus animae* odkrywa zatem nieświadomość jako źródło świadomych procesów. W *Viertes kritisches Wäldchen* czytamy: „Całą podstawę naszej duszy wypełniają ciemne idee, najżywsze i najliczniejsze, stłoczona masa, z której dusza sporządza swoje bardziej subtelne pojęcia; te ciemne idee są najpotężniejszymi sprężynami naszego życia, największym wkładem do naszego szczęścia i nie-szczęścia” (VW, s. 273).

Odczucie istnienia integrujące procesy psychowitalne w *fundus animae* wyróżnia się, jak już wspomniano, największą niedyskursywną oczywistością i pewnością, której nie towarzyszy świadoma apercepcja. W tym egzystencjalnym doświadczeniu przed człowiekiem otwiera się „głęboka

⁴ Herder nawiązuje tutaj do Baumgartenowskiego rozróżnienia, zgodnie z którym percepcje mętne (*confusis*) nie są wprawdzie wyraźne (*distinctivus*), ale przysługują im pewien stopień jasności (*claritas*). Mętne wyobrażenia ukazują przedmiot, który daje się rozpoznać, choć nie przez pojęciową dystynkcję (jak czynią to wyraźne percepcje), lecz przez świadectwo zmysłów.

otchłań wszelkich organicznych pobudzeń i sił” (EE, s. 193), które napotykają oddziaływania sił zewnętrznych. Doznanie oporu towarzyszące odczuciu istnienia wytwarza samozwrotność emocjonalnej percepcji i niepojęciowe rozpoznanie własnej egzystencji jako czegoś, co jest odrębne i samoistne, a jednocześnie otwarte na uniwersum zmysłowych wrażeń. Na tym poziomie doświadczenia brakuje wprawdzie językowej strukturyzacji i skoncentrowanej uwagi, jednakże Herder przyjmuje, że powstające tutaj uniwersum mętnych przeżyć jest już wstępnie ustrukturyzowane przez zmysły (MK, s. 398). Prymarne odczucie istnienia odnosi się zatem do danej w sposób jasny (prezentującej się jako oczywistość), choć niewyraźny (niezróżnicowany pojęciowo) nierefleksyjnie uformowanej jedności zmysłowych doznań i afektów. To fundamentalne egzystencjalne doświadczenie poprzedza rozdział na podmiot i przedmiot. Według Herdera nie jest ono tylko cechą wczesnej fazy rozwoju, lecz pozostaje aktywne przez całe życie jednostki jako niesutannie bijące pod powierzchnią wszystkich świadomych przeżyć źródło, z którego one się wylaniają.

Herderowska koncepcja *fundus animae* różni się zatem od pokrewnych teorii. W projekcie estetyki Baumgartena mroczna podstawa duszy powinna zostać rozjaśniona przez poznanie dyskursywne, natomiast Kant stygmatyzuje ją jako złowrogą, niebezpieczną otchłań ciemności, w której rozbłyskują nieliczne jasne światła racjonalnej myśli (Kant I., 2005, s. 22). U Herdera stanowi ona źródło jedności psychofizycznej człowieka. Na tym poziomie doświadczenia dokonuje się ponadto pierwsze zróżnicowanie odczucia egzystencji, tzn. wyodrębnienie pól zmysłowych oraz projekcja zmysłowych wrażeń na subiektywny ekran zewnętrznego świata, który zostaje ustrukturyzowany przez empiryczne relacje czasu, przestrzeni i siły (MK, s. 426–429).

Odczucie istnienia, scalające całość strumienia mętnych przeżyć oraz ich obiektów, zawiera w sobie wirtualnie wszystkie inne pojęcia, które myśląca siła (*denkende Kraft*) duszy rozwija następnie za pośrednictwem języka pod wpływem interakcji ciała z zewnętrznym światem. We wczesnym szkicu *Plato sagte* Herder wyraża tę ideę za pomocą organicznego obrazu duszy jako drzewa, którego gałęziami są zmysły, a jego nasiono – wyobrażeniem bytu, które „jest wprawdzie mętne, ale jednocześnie stanowi jedno, żywe uczucie: tak silne i płodne, że zawierają się w nim wszystkie przyszłe, zmysłowe i abstrakcyjne pojęcia” (PG, 175). Użycie predykatu „jedno” (*einzig, unicum*) w tym cytacie odsyła pośrednio do Baumgartena, u którego wskazuje ono coś jednostkowego i niepowtarzalnego (Baumgarten A., 2012, s. 53). „Jedno” w rozumieniu Herdera nie ma jednak tylko znaczenia metafizycznego, ale przede wszystkim wskazuje na duszę jako ucieleśniony, zmysłowy byt, który zakorzenia się w otaczającym go, kontyngentnym

świecie. Z kolei predykat żywy (*lebhaft*) nawiązuje do Baumgartenowskiego pojęcia „vividus”, które opisuje ekstensywną jasność percepcji – fakt, że w danym postrzeżeniu zmysłowym daje się wyróżnić znaczną ilość cech dystynktywnych bez pośrednictwa pojęcia. Używając określenia „żywość”, Herder wskazuje zasadę, która odpowiada za to, że część ciemnych przedstawień zostaje (właśnie z racji swojej żywości) wyniesiona w późniejszych stadiach rozwoju życia psychicznego do poziomu świadomych wyobrażeń dających się wyartykułować w języku.

Naszkicowana koncepcja podstawy duszy opiera się na metafizycznych założeniach i wychodzi niejako z pierwszoosobwej perspektywy opisu. Wewnętrzne różnicowanie się zmysłowości zbiega się tutaj ze swoistym ucieleśnieniem czy inakarnacją duszy. Kilka lat później Herder kładzie większy nacisk na empiryczne wyjaśnienie tego procesu.

3. Naturalizacja *fundus animae* – gnozeologia zmysłowego doznania

W nowej perspektywie teoretycznej punktem wyjścia analiz Herdera staje się niezgłębialna sfera pobudzenia (*Reiz*), powierzchnia ciała aktywnie reagująca na zewnętrzne oddziaływania. Wyobrażenie bytu nabiera tutaj cech fizjologicznych. Herder opisuje je jako każdorazowo zmieniający się krąg doznań. Pobudzenie konstytuuje punkt styku zewnętrznych i wewnętrznych sił, tworząc przenikalną granicę, która wyznacza horyzont świata potencjalnie dostępnego dla poznania i konstytuuje diadę organizm – otoczenie (*Umkreis*). Pobudzenie jest w istocie podłożem wszelkich psychofizycznych aktywności człowieka. W *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* filozof stwierdza: „A zatem pobudzenie przenika z tej niewyczerpalnej studni, otchłani całe nasze Ja, ożywia każde wibrujące włókno nerwowe” (EE, s. 332). Organizm poddaje się samoregulacji w odpowiedzi na wpływy otoczenia, a zarazem tworzy centrum samoodniesienia (pobudzenia są przekazywane do mózgu za pośrednictwem włókien nerwowych, a następnie zwrotnie przekazywane do organów sensorycznych), którego nadrzędnym celem jest przetrwanie. Automatyzm tych procesów stanowi stabilną podstawę dla funkcjonowania organizmu i wynosi witalną energię na wyższy poziom rozwoju. Sfera zmysłowego życia regulowana automatycznie przez pobudzenia nie jest dostępna świadomości, co z jednej strony, odciąża samą świadomość, a z drugiej strony, gwarantuje skuteczność niższych procesów wegetatywno-sensorycznych. Jak pisze Herder: „Matczyna natura oddaliła od siebie to, co nie mogłoby zależeć od jej klarownej świadomości, rozważała każde odebrane wrażenie i oszczęd-

działa każdego kanału, który do niej prowadził [...] więc stoi ona nad przepaścią nieskończoności i nie wie, że nad nią stoi, a dzięki tej szczęśliwej niewiedzy stoi mocno i pewnie” (EE, s. 345).

Niedostępne bezpośrednio dla świadomości pobudzenia zostają przekształcone w doznanie (*Empfindung*) za pośrednictwem włókien nerwowych: „Doznajemy tylko to, co przekażą nam nasze nerwy; a zatem tylko zgodnie z tym i na tej podstawie możemy myśleć” (EE, s. 351). Struktura nerwów łączy pobudliwość i wrażliwość ludzkiego ciała, jest też łącznikiem między pobudzeniem a myśleniem. Herder opisuje medium, w którym zachodzi zamiana pobudzenia w doznanie, używając metafory „eteru” (subtelnej energii ożywiającej system nerwowy). W ten sposób podkreśla hipotetyczny charakter tej idei, a zarazem wyraża swój sceptycyzm wobec współczesnych mu fizjologicznych wyjaśnień, które opierały się jedynie na nieweryfikowalnych spekulacjach.

Doznania dostępne świadomości powstają zatem na skutek przekształcenia pobudzeń sensorycznych za pośrednictwem bliżej nieokreślonego medium, które działa w systemie nerwowym. Filozof zaznacza przy tym, że bez oddziaływania zewnętrznych mediów, zwłaszcza światła i dźwięku, nie byłoby możliwe wyodrębnienie wspólnych treści danego doznania, w którym łączą się jego jakościowe cechy (np. doznanie czerwieni) i emocjonalne reakcje na nie (np. odczucie czerwieni jako czegoś przyjemnego). Według Herdera, nie mamy wprawdzie bezpośredniego dostępu do samych pobudzeń, które jedynie regulują funkcje organów, ale wiemy, że dzięki nim i witalnym reakcjom organizmu na zewnętrzny świat powstają świadome doznania. Podsumowując, można powiedzieć, że *Empfindung* jest syntezą pobudzeń, które pochodzą od zewnętrznego medium (odbieranego przez zmysły jako światło, dźwięk, zapach, smak itd.) i ulegają transformacji w medium nerwowego „eteru”.

Podłożem poznania nie są, według Herdera, proste idee (w znaczeniu Locke’owskim), lecz już zsyntetyzowane jedności sensoryczne, które powstają w procesie stopniowego oczyszczania i ujednoczenia strumienia energii witalnej. W duchu przywodzącym na myśl współczesne stanowisko enaktywizmu filozof stwierdza, że ludzkie ciało, zmysły i świadomość będące wyrazem wewnętrznych sił rozwijają się pod wpływem zewnętrznego świata jako jego integralna część, a nie jako odizolowany byt sam w sobie. Organizm przyswaja – w dosłownym sensie tego słowa – rzeczywistość, pozyskuje z niej materiał organiczny, energię i wzorce dla własnego kształtowania. Nie można więc opisywać duszy jako autonomicznego, apriorycznego aparatu, który funkcjonuje niezależnie od otoczenia. W relacji między człowiekiem a światem istnieją dla Herdera dwie niewiadome: nie mamy bezpośredniego dostępu ani do „ciemnej otchłani duszy”, ani do ze-

wewnętrznych obiektów. Poznająca świadomość oscyluje zawsze pomiędzy tymi biegunami.

Za mylne przekonanie o rozłączności świata wewnętrznego i zewnętrznego odpowiada wyobraźnia. Jej pierwszą funkcją jest porządkowanie i synestetyczne scalanie doznań przyporządkowanych różnym mediom. Jak pisze Herder: „Wyobraźnią nazywamy najczęściej głębię tego spływu [mętnych doznań R.M.]: jednak nie składa się ona tylko z obrazów, ale również z dźwięków, słów, znaków i odczuć, dla których język często nie ma nazwy” (EE, s. 349). Dotyk, smak, powonienie nie wychodzą poza granice samoodczuwania, natomiast słuch i wzrok dają nam odczucie zewnętrznego świata (EE, s. 348). To właśnie wyobrażenia wizualne i akustyczne tworzą iluzję nieprzekraczalnej granicy między życiem wewnętrznym a światem.

Doznania scalone przez wyobraźnię działają zwrotnie na ciało, przygotowują je do odpowiednich reakcji. Życie imaginatywne służy zatem przede wszystkim przetrwaniu i w tym sensie nie różni się prawie od swojego odpowiednika w świecie zwierzęcym. Istnieje jedna istotna różnica, o której Herder wspomina w *Rozprawie* – człowiek pozbawiony jest instynktów.

Zwierzęca wyobraźnia ma charakter instynktowny, porządkuje doznania pod kątem ich przydatności do przetrwania organizmu w ściśle określonym kręgu życia. Na początku *Rozprawy* Herder zadaje retyroczne pytanie: „Jak musi oddziaływać wyobraźnia zamknięta na małym polu i obdarzona analogiczną zmysłowością! I wreszcie, jeśli zmysły i wyobrażenia skierowane są na jeden punkt, cóż innego może powstać, jak instynkt?” (Herder J.G., 1987, s. 77). Instynkt oznacza zatem jednoznaczne, niezmiennie ukierunkowanie zmysłów za pośrednictwem wyrazistych i intensywnych wyobrażeń na określony cel definiowany przez biologiczne potrzeby organizmu. Filozof podkreśla przy tym, że zwierzęta wykazują często „[...] znaczne zdolności przypominania sobie, znaczną pamięć, a w wielu przypadkach zwierząt trwalszą od człowieka; jest to jednak zawsze tylko pamięć zmysłowa, a żadne z nich nigdy nie udowodniło swą działalnością pamięci, która by ten stan poprawiła dla całego gatunku i uogólniała doświadczenia, aby później je wykorzystać” (Herder J.G., 1987, s. 136).

W mechanizm funkcjonowania ludzkiej zmysłowości wpisana jest, według Herdera, wyróżniająca go na tle świata fauny funkcja zmysłowej rozważliwości (*Besonnenheit*), która uwalnia się od przemożnego nacisku popędów i instynktownych reakcji. Kompensuje ona brak sztywnego mechanizmu selekcyjnego, który u zwierząt dzieli pobudzenia na wymagające niezwłocznej reakcji i bodźce całkowicie obojętne. W *Rozprawie* czytamy:

„Gdyby człowiek miał zmysły zwierząt, nie miałby rozumu; właśnie bowiem zbyt duża pobudliwość jego zmysłów, właśnie tak silnie przez nie napierające wyobrażenia musiałyby zdławić wszelką zimną zmysłową uwagę” (Herder J.G., 1987, s. 83). Herder przyznaje, że animalna wyobraźnia może dysponować mętnymi i jasnymi przedstawieniami, jednak nigdy nie wytwarza ona wyraźnych reprezentacji (Herder J.G., 1987, s. 136). Zmysłowa uwaga człowieka tworzy natomiast dystans wobec napływających wrażeń, dzięki któremu człowiek „potrafi skoncentrować się na jednej chwili czuwania, zatrzymać się dobrowolnie na jednym obrazie, rozumnie i spokojnie zająć się nim i wysegregować cechy wskazujące, że jest to jeden przedmiot” (Herder J.G., 1987, s. 87). Za pośrednictwem funkcji zmysłowej uwagi aparat poznawczy uczy się kontroli nad doznaniem oraz kreowania i organizowania przedpojęciowych wyobrażeń.

W swojej gnozeologii Herder, w przeciwieństwie do Kanta, nie wychodzi od chaosu materii zmysłowej, która musi dopiero zostać ustrukturyzowana przez aprioryczne struktury transcendentalnej podmiotowości, lecz od już wstępnie uformowanych zmysłowych obrazów. Zakłada więc, że istnieje zasada, która odpowiada za scalanie wielości wrażeń w jedność przedstawienia już na poziomie zmysłowości. W *Rozprawie* pisze w tym kontekście o wspomnianej *Besonneheit* kodującej doznania jako cechy (*Merkmale*), z których formują się załączki pamięci. W *Metakritik* nie używa już tego pojęcia, lecz ogólnie stwierdza, że pobudzenia zostają przekształcone w systemie nerwowym w zmysłowy obraz – *Ektypus* (następczy obraz) lub odcisk (*Abdruck*). Przekształcenie *Ektypus* w mentalny obraz (*Gedankenbild*) zachodzi dzięki mechanizmowi metastazy⁵. Jak pisze filozof: „Poprzez metastazę, której nie rozumiemy, obiekt staje się myślą dla nas [...] Dusza uzyskuje obraz właśnie tego rodzaju, a nie obraz na siatkówce oka; odbiera go i metaschematyzuje zgodnie ze swoją naturą” (MK, s. 418).

Herder podkreśla w ten sposób, że obraz mentalny nie może być pojmowany jako statyczne wrażenie lub proste odzwierciedlenie zewnętrznego bodźca. Od samego początku kształtowania się wyobraźni zachodzi bowiem wstępny proces przejęzykowej symbolizacji zmysłowości, który konstytuuje życie psychiczne człowieka w *fundus animae*, a zarazem je przedstawia. Siłą napędową tego procesu jest zmysł wewnętrzny, *sensorium commune*, syntetyzujący za pośrednictwem uwagi wielość obrazów w jedną

⁵ Pojęcie metastazy (grec. *metastasis*) – termin nawiązujący do taktyki retorycznej wskazanej przez Kwintyliana, która polega na gwałtownym przejściu od jednego temtu do następnego. W kontekście gnozeologicznym, w jakim używa go Herder, metastaza oznacza więc przejście procesu przetwarzania doznań z poziomu sensorycznego na poziom konceptualny. Pokrewnym pojęciem jest metaschematyzacja oznaczająca proces schematyzacji już wstępnie ustrukturyzowanych doznań.

charakterystyczną cechę czy pieczęć (*Gepräge*) świadomości. W rozprawce *Über Bild, Dichtung und Fabel* czytamy: „Wszystkie przedmioty naszych zmysłów stają się nasze tylko dzięki temu, że je spostrzegamy, tzn. oznaczamy je mnie lub bardziej jasno i żywo pieczęcią naszej świadomości. Zyskuję orientację w gąszczu zmysłowych przedmiotów, który mnie otacza i zdobywam panowanie nad chaosem napierających na mnie doznań przez to, że oddzielam jedne przedmioty od innych, że nadaję im zarys, miarę i postać, a tym samym tworzę sobie jedność w tym, co różnorodne i oznaczam ją żywo i wiarygodnie pieczęcią mojego wewnętrznego zmysłu, jak gdyby zmysł ten był pieczęcią prawdy” (FB, 635).

Wyodrębniając charakterystyczne znaki różnych modalności zmysłowych *Besonnenheit* przyczynia się do rozwoju nie tylko zmysłowości, ale również wyobraźni i pamięci. Ponieważ na tym poziomie nie działa jeszcze refleksyjna samoświadomość (*Besinnung*), która tworzy temporalną ciągłość między obrazami a słowami, prejęzykowa wyobraźnia ma charakter topograficzny (MK, s. 352). Obrazy dryfujące w podstawie duszy tworzą dość swobodne połączenia asocjacyjne, nieuporządkowane według chronologii czasowej, a scalane jedynie przez uczucie (Herder J., 1987, s. 109). Takie ujęcie przypomina Freudowską charakterystykę nieświadomości jako procesu atemporalnego (Freud Z., 2009 a, s. 114).

Zmysłowa uwaga wydobywa zatem z „oceanu doznań, który szumem przenika wszelkie zmysły” (Herder J.G., 1987, s. 87) wyspowe obrazy, które zostają odcisnięte „pieczęcią” świadomości. W procesie metaschematyzacji uczestniczą wszystkie zmysły, ale dominuje słuch i wzrok. Symultanicznie postrzegane obiekty wzroku są metaschematyzowane na potrzeby wewnętrznego zmysłu w przestrzennie uporządkowane przedstawienia, natomiast rejestrowane jako następstwo wrażenia akustyczne tworzą zaczątek świadomości czasu, budują pierwsze chronologiczne powiązania. Akustyczny i optyczny metaschematyzm konkurują ze sobą i jednocześnie kooperują, wytwarzając połączenia w procesie nieustannej habituacji.

Besonnenheit tworzy rodzaj zmysłowo-imaginatywnego protojęzyka, który jest niestabilny, silnie zindywidualizowany. Możemy powiedzieć, że zmysłowa uwaga stawia jedynie znaki przestankowe w niezrozumiałym tekście obrazów lub że rozkłada w szumie doznań akcenty, które tworzą melodię będącą podłożem dla pamięci i późniejszego języka. Owa melodia jest niepowtarzalna u każdego człowieka. Synestetyczne połączenia są bowiem indukowane zarówno przez zewnętrzne wpływy, jak i przez wewnętrzną aktywność aparatu sensorycznego.

Zakończenie

W *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* Herder podkreśla, że najważniejszym celem procesów psychowitalnych zachodzących w *fundus animae* jest „zdrowie i szczęście w życiu” (EE, 334), wewnętrzna równowaga odczuwana jako dobrostan. Nieświadomy wymiar psychiki wypełniają obrazy, a właściwie protobrazy, które płynnie łączą się ze sobą lub spontanicznie przyjmują inną postać. *Besonnenheit* zaczyna je stopniowo kodować i wyodrębniać, ustalając punkty oparcia dla pamięci. Płynność i elastyczność stanów wewnętrznych, w których doznania mieszają się z wyobrażeniami, obrazami pamięciowymi i afektami zostaje zintegrowana przez wszechobecne uczucie. Herder wyraźnie formułuje tę ideę w *Rozprawie*: „Podstawą wszystkich zmysłów jest uczucie, i ono użycza najróżniejszym wrażeniom zmysłowym tak silnych wewnętrznych i trudnych do określenia więzów, że ze związku tego powstają najdziwniejsze zjawiska” (Herder J.G., 1987, s. 109). Wyobrażenia pochodzące z różnych modalności zmysłowych łączą się ze sobą za pośrednictwem synestetycznych transpozycji. Obrazy wizualne są transponowane na obrazy akustyczne oraz taktylne i *vice versa*. Zacytujmy ustęp *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*: „Wzrok zapożycza wrażenia od dotyku i wierzy, że widzi coś, co w istocie tylko czuje. Wzrok i słuch wzajemnie się odszyfrowują. Zmysł powonienia wydaje się duchem smaku lub przynajmniej jego młodszym bratem. Z tego wszystkiego dusza tka sobie szatę, swoje zmysłowe uniwersum” (EE, 349). W podstawie duszy działają zatem rozmaite procesy synestetycznej translacji oparte, jak pisze filozof w *Rozprawie*, na zasadzie „podobieństwa zmysłów w ich źródle” (Herder J.G., 1987, s. 116), która odpowiada za metaforyczne „przenoszenie z jednego uczucia do drugiego” (Herder J.G., 1987, s. 117).

W *Viertes kritisches Wäldchen* Herder określa procesy strukturyzowania nieświadomej wyobraźni jako zmysłowe sądy (*Urteile*) lub wnioskowanie (*Schließen*) (VK, 275). Prelingwistyczny, zmysłowy sąd oznacza mimowolne, poddawane stopniowej habituacji łączenie obrazów, dla którego głównym punktem wyjścia i odniesienia jest jedność wewnętrznego zmysłu. W *Rozprawie* Herder stwierdza, że wszystkie te procesy zachodzą tam, „gdzie krzyżują się i gmatwiają pojęcia, gdzie najrozmaitsze uczucia wzajemnie się wytwarzają, gdzie nagła okazja wyzwala wszystkie siły duchowe i ukazuje całą sztukę wynalazczą, do której jest zdolna” (Herder J.G., 1987, s. 119). Zakodowane przez *Besonnenheit* wyobrażenia nie tylko odsyłają do zewnętrznych obiektów, ale same stają względem siebie znakami. Na nieświadomym poziomie powstaje zatem racjomorficzna (tj. analogiczna do późniejszych operacji intelektualnych) komunika-

cja intermodalna, która tworzy podłoże dla ujęzykowionych procesów myślowych.

W tym punkcie ujawnia się różnica między Herderowskim i Freudowskim ujęciem nieświadomości. Twórca psychoanalizy odmawia bowiem procesom pierwotnym charakteru logicznego. Psychodynamika wypartych treści organizowana jest bowiem zgodnie z „poetycką” zasadą zagęszczenia i przesunięcia i nie ma nic wspólnego z myśleniem opartym na zasadzie sprzeczności. Wprawdzie również Herder dostrzega tego rodzaju formacje spontanicznej wyobraźni, porównując je do marzenia sennego i szaleństwa (Herder J.G., 1987, s. 109), jednak nie skłania go to do postawienia tezy o szczelnej granicy między sferą ciemnej podstawy duszy a wymiarem intelektu. Nieoswojone światy wyobrażone dające o sobie znać w przypadkach obłądki i snu świadczą, według niego, raczej o kreatywnym charakterze zmysłowej wyobraźni, która bez dyscypliny świadomej uwagi nie może zostać wykorzystana w prawdziwej twórczości, lecz zatrzymuje się niejako w połowie drogi. Wątek ten filozof szczególnie uwypukla w *Viertes kritisches Wäldchen*, pisząc, że synestezje wszechobecne w *fundus animae* snują „mętny sen wyobrażeń, który może niejako podążać jedynie za wegetatywnym uczuciem; ale w tym ciemnym śnie działa dusza mocą wszystkich swoich sił” (VK, s. 276). Jednakże – kontynuuje Herder – „stopniowo dusza budzi się ze swojej drzemki i przez całe życie będzie nosić w sobie te wcześniej uchwycone senne idee, będzie ich używać i w pewnym sensie będzie się z nich składać” (VK, s. 276). Senne idee to intensywne wyobrażenia wytwarzane w podstawie duszy, które mogą działać jako siły motywacyjne dla świadomych działań, a często stanowią one rdzeń późniejszych pojęć. Herder przyznaje, że nie wszyscy dysponują tak żywymi doznaniem. Powstają one w różnych fazach życia, nie są więc zarezerwowane dla dzieciństwa, chociaż najwcześniejsze z nich wydają się wywierać na nas największy wpływ.

Zmysłowa rozważa i jej znaki (będące ukrytym rdzeniem późniejszych znaczeń słów) powiązane z siecią mętnych wyobrażeń tworzą tym samym niepowtarzalny potencjał semantyczny, który nigdy nie zostaje w pełni wyartykułowany w języku. Według Herdera, owe nieświadome, silnie nasycone emocjami połączenia skojarzeniowe stanowią źródło poetyckiego geniuszu, z którego czerpie każdy kreatywny akt ludzkiej wyobraźni. Wątek ten filozof podejmuje w *Viertes kritisches Wäldchen*, gdzie stwierdza, że w „otchłani duszy” spoczywają niedostępne dla racjonalnego poznania konstelacje synestetycznych obrazów i „jedynie resztki tych obrazów” (VK, s. 277) mają szansę dotrzeć do świadomości. W istocie tworzą one „pierwsze, potężne, wieczne formy pamięci i fantazji” (VK, s. 277). Formacje psychiczne powstające w późniejszych stadiach rozwoju niejako nawarstwiają

się na nich, tracąc jednocześnie bezpośrednią łączność z nimi. Jednakże nawet wówczas nieświadome procesy zabarwiają świadome przeżycia. „Stanowią one – kontynuuje Herder – ciemne podłoże w nas, które później wyblakłe obrazy i kolory naszej duszy zbyt często i zbyt mocno modyfikują i jedynie szkicują” (VK, s. 278)

W rzadkich chwilach, gdy „dogłębnie zamieszkujemy w sobie” (VK, s. 277) i pozwalamy tym obrazom przedostać się na powierzchnię świadomości, racjonalne Ja napotyka swojego ciemnego sobowtóra i „przeżywa wstrząs u samych podstaw, wycofuje się, jakby stanęło nad przepaścią lub jak gdyby zobaczyło swój obraz” (VK, s. 276). Konfrontacja z nieświadomością wywołuje szok, dezorganizuje na moment skostniałe struktury podmiotowości uformowanej przez „wyblakły” język, zawiesza skonwencjonalizowane postrzeganie świata. Ja ożywione strumieniem witalnej energii napływającej z *fundus animae* zaczyna wówczas wyrażać swoje najgłębsze odczucie rzeczywistości i siebie samego. Inaczej niż Freud, dla którego tego rodzaju doświadczenie, jeśli nie zostanie wyparte przez cenzurę psychiczną, może wywołać traumę, a przynajmniej uraz, Herder dostrzega w nim okazję do twórczej ekspresji. Filozof nie poświęca swojej uwagi patologicznemu aspektowi niektórych dążeń ukrytych w mrocznym podłożu duszy, dając w ten sposób wyraz swojej optymistycznej, być może naiwnej wizji kreatywnego potencjału ludzkiej psychiki.

Wskazana różnica dobrze odzwierciedla odmienny charakter obydwu teorii. Z jednej strony, widzimy bowiem terapeutę badającego mechanizmy zaburzeń psychicznych, z drugiej zaś myśliciela, który poszukuje źródeł twórczego rozwoju człowieczeństwa. Koncepcja *fundus animae* służy Herderowi do opisanie podstaw ludzkiego poznania, języka, wyobraźni i pamięci, a nie do wyjaśnienia symptomów chorobowych. Głównym przedmiotem jego analiz jest więc proces wyłaniania się naszej wiedzy i samoświadomości ze zmysłowego podłoża doświadczenia. Gnozeologiczny charakter jego koncepcji zbliża ją do nurtu XVIII-wiecznego empiryzmu, od którego oddala ją jednak koncentracja na nieświadomym aspekcie procesu poznania i nacisk położony na jego zależność od języka.

Skróty rozpraw Herdera

- BB – *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*, w: Herder J.G., 1985, s. 651–694.
EE – *Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, w: Herder J.G., 1994, s. 187–243.
FB – *Über Bild, Dichtung und Fabel*, w: Herder J.G., 1994, s. 633–677.
GO – *Gott*, w: Herder J.G., 1994, s. 679–794.
MK – *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, w: Herder J.G., 1998, s. 303–640.

- PB – *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*, w: Herder J.G., 1985, s. 101–134.
- PG – *Plato sagte*, w: Heinz M., 1994, s. 175–182.
- SG – *Zum Sinn des Gehühls*, w: Herder J.G., 1994, 235–242.
- VK – *Viertes Kritisches Wäldchen*, w: Herder J.G., 1994, s. 247–442.
- VS – *Versuch über Sein*, w: Herder J.G., 1985, s. 9–20.

BIBLIOGRAFIA

- Baumgarten Aleksander Gottlieb, 2012, *Metafizyka*, tłum. Jacek Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Breidbach Olaf, 2015, *Kraft*, w: Heinz Thoma (ed.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, Weimar, s. 307–309.
- Clark Robert T., 1942, *Herder's Conception of 'Kraft'*, *Publications of the Modern Language Association of America* 57.3, s. 737–752.
- Forster Michael, 2018, *Herder's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Freud Zygmunt, 2009 a, *Nieświadomość*, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 89–129.
- Freud Zygmunt, 2009 b, „Ja” i „To”, tłum. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 216–262.
- Gaier Ulrich, 1988, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Heinz Marion, 1994, *Sensualistischer Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Herder Johann Gottfried, 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. Jerzy Galecki, t. 1 i 2, PWN, Warszawa.
- Herder Johann Gottfried, 1985, *Werke*, t. 1, *Frühe Schriften 1764–1772*, U. Gaier (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
- Herder Johann Gottfried, 1987, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: idem, *Wybór pism*, tłum. Barbara Płaczkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 59–175.
- Herder Johann Gottfried, 1994, *Werke*, t. 4, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, M. Bollacher i in. (red.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
- Herder Johann Gottfried, 1998, *Werke*, t. 8, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, H.D. Irmscher (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
- Kant Immanuel, 2005, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa.
- Largier Niklaus, 2010, *The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience*, *MLN*, t. 125, nr 3, s. 536–551.