

## CO NOWEGO? – ŚREDNIOWIECZE!

Chciałbym zaproponować tu kilka uwag na temat pojęcia „nowoczesności” i zasugerować, że średniowiecze nie jest mniej, ale tylko inaczej, nowoczesne od epoki o tej właśnie nazwie. Moją wypowiedź można zatem odczytać jako kontrapunkt w debacie ciągnącej się od Hegla po słynną książkę H. Blumenberga, *Die Legitimität der Neuzeit*<sup>1</sup>, i jako przyczynek do dyskusji z końca XX wieku o humanizmie, postępie i nowoczesności. Skorzystam przy tym z okazji, by przekłuć parę historiograficznych baloników.

### 1. Czym jest współczesność/nowoczesność?

Określenie „współczesność”/„nowoczesność” odsyła najpierw do obserwatora i oznacza po prostu epokę współczesną. W XIX wieku, kiedy to Chateaubriand w pejoratywnym sensie wypowiadał się o pospolitości czasów nowożytnych, używał tego określenia w przeciwstawieniu do „starożytności”<sup>2</sup>.

Następnie „współczesność”/„nowoczesność” jest określeniem absolutnym, postawą estetyczną i etyczną, poszukiwaniem nowości jako wartości samej w sobie. Tak więc Baudelaire, chcąc zanurzyć się w tym, co nieskończone, „aby odnaleźć w nim nowe”, nawołuje do „historycznej i racjonalnej teorii piękna, w przeciwieństwie do teorii piękna jedyne i absolutnego”<sup>3</sup>. Nowoczesność jest więc sposobem, w jaki umysł i jego wytwory wyrażają się w historii. „Nowoczesność jest tym, co przejściowe, ulotne, przypadkowe, połowiczne w sztuce, a jej drugą połową jest to, co wieczne i niewzruszone”<sup>4</sup>. Nowoczesność nie prze-

---

<sup>1</sup> Frankfurt 1988.

„Pospolitość, nowoczesność kontroli granicznej i paszportu, kontrastująca z burzą, gotycką bramą, dźwiękiem rogu i szumem strumienia” (*Mémoires d'Outre-Tombe, Œuvres*, wyd. Garnier, IV, s.183).

<sup>3</sup> Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne, Œuvres complètes*, wyd. Cl. Pichois, Paris 1976, II, s. 685.

<sup>4</sup> Tamże, s. 695.

ciwstawia się już innym epokom, jak na przykład czasy nowożytne – średniowieczu, lecz staje się postawą estetyczną, co zakłada, że każda chwila historii ma swą własną postać nowoczesności, własny sposób postrzegania ukrytego piękna świata.

W trzeciej kolejności, określenie to staje się wartością, definiując cel działań estetycznych i etycznych. „Trzeba być absolutnie nowoczesnym” – mówił Rimbaud (*Une saison en enfer*, „*Adieu*”). – Jednakże u Rimbauda wyrażenie to nie miało znaczenia humanistycznego (jak u Renana), nie zakładało żadnej wiary w postęp: hipotezę tę przekreślił już bowiem we wcześniejszym fragmencie<sup>5</sup> Nie było to hasło propagandowe, nakaz, by się znaleźć na przyczółkach historycznej walki, lecz konieczność samotnego zmagania się z losem, krzyk poety zdążającego wzwyż poza wszelką sztukę poetycką, w tragicznej samotności, nawet bez ochrony poprzednich swych dzieł. – Tymczasem frazę Rimbaud’a podchwycą jako hasło wszystkie awangardy dwudziestego wieku: surrealizm, marksizm i egzystencjalizm. Dla awangardy „bycie nowoczesnym” oznacza poszukiwanie coraz większej nowoczesności, dążenie do nieustannej modernizacji, jeśli nie permanentnej rewolucji. Postęp staje się celem samym w sobie. W tym znaczeniu nowoczesność sprzeciwia się tradycji. Przekształca epokę historyczną w postawę umysłową, w ogólną kategorię i w kulturowy imperatyw. Zakłada eliminowanie wszystkiego, co stoi na przeszkodzie do jej rozkwitu, a zwłaszcza żałośnie przebrzmiałych instytucji z przeszłości. Tak wyrażona nowoczesność tworzy tajne porozumienie awangard artystycznych, politycznych, filozoficznych: być nowoczesnym w estetyce – to jednocześnie znajdować się na szpicy historycznego postępu, być intelektualnym prekursorem w służbie mas. Pismo założone przez Sartre’a nosi przecież tytuł *Les Temps Modernes* (przez dziwne odwrócenie ironicznego charakteru, jaki formuła ta przybrała od czasów Charli’ego Chaplina). Nakaz może więc posłużyć do tego, by dyskwalifikować estetykę i doktryny zakwalifikowane jako reakcyjne i stać się terrorystycznym sloganem (co wykazał Milan Kundera w: *La vie est ailleurs*). Kresem ewolucji jest tu nihilizm; pewien rodzaj nihilizmu obowiązkowego, gdzie nic nie stoi już na przeszkodzie, by dewaloryzować wartości.

<sup>5</sup> „Niemożliwe”: „Widzę, że moje złe samopoczucie pochodzi stąd, iż nie dosyć wcześnie uświadomiłem sobie, że jesteśmy na Zachodzie. Zachodnie grzęzawisko!” [...] „Wcale jednak nie myślałem o przyjemności wymknięcia się nowoczesnym cierpieniom” „*Je vois que mes malaises viennent de ne m’être pas figuré assez tôt que nous sommes à l’Occident. Les marais occidentaux!*” [...] „*Pourtant, je ne songeais guère au plaisir d’échapper aux souffrances modernes*”

Czy nowoczesność nie jest jedynie ideologicznym sloganem i czy ma konceptualnie prawomocny fundament? Czy istnieje ideał czasów nowożytnych, ideał uaktualniany wraz z postępem historii, nie podlegający prawu postępu i nie tracący aktualności wraz z upływem czasu? Czy istnieje określona koncepcja nowoczesności, struktura wymykająca się niszczyielskiej gorączce modernizacji? Takie wyzwania zdecydował się podjąć H. Blumenberg w swoim wielkim wspomnianym już dziele.

Pod różnymi postaciami określenie nowoczesności zakłada, by istota tego, co nowoczesne, spełniała się zasadniczo w czasach nowożytnych, a te stanowiły szczyt historii, epokę, która całkowicie uprawnia, jako taka, obecne intelektualne przedsięwzięcia. Słowem, zakłada ono, że weszliśmy w nowoczesność wraz z czasami nowożytnymi, że jeszcze z niej nie wyszliśmy i że każda słuszna myśl wpisana jest w tę dynamikę.

Dla Hegla, nowoczesność odsyła do interpretacji, zgodnie z którą człowiek jest wolnym podmiotem. Ten sposób odczytu opiera się zatem na spójnym substracie metafizycznym, prymacie subiektywności: „Mamy więc, prawdę mówiąc, dwie idee: ideę subiektywności jako wiedzy i ideę substancjalną, konkretną; jej rozwój, wypracowanie tej zasady, aby dotarła do świadomej myśli, stanowi przedmiot współczesnej filozofii. [...] Zasada współczesnej filozofii polega na tym, by wiedzieć, co samo w sobie jest wolne” Stąd wniosek „Ogólnie rzecz biorąc mamy więc dwie filozofie: 1) filozofię grecką; 2) filozofię germańską”<sup>6</sup> Myśl grecka wypracowała ideę wolności, myśl współczesna (zasadniczo niemiecka) ją zrealizowała. Ta podwójna teza interpretuje filozofię jako ukierunkowaną na postęp; lecz między tymi dwoma snopami światła wyklucza *ipso facto* istnienie filozofii średniowiecznej.

Jak zauważa Blumenberg, nowoczesność rodzi się w akcie oznajmającego przyzwolenia. Postawa twierdząca, że nigdy nie należy się trzymać ustalonej wiedzy i kultury, a więc tym samym, że trzeba być nowoczesnym, jest zarazem aktem narodzin czasów nowożytnych. Pretendowanie do nowoczesności związane jest z ideą „czynów przełomowych”, zerwania z dawnym porządkiem określanym wprost jako tradycyjny. Kto jednak dokonuje przełomowego przejścia w nowożytność?

<sup>6</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction: Système et histoire de la philosophie, C.2 : „La progression dans l'histoire de la philosophie”, Paris 1954, s. 220 i 221.

## 2. Nowość czasów nowożytnych?

Zauważmy najpierw, że renesans i średniowiecze są koncepcjami korelatywnymi.

Po pierwsze – historycznie. Przypisuje się niejakiemu A. G. Busiemu wynalezienie w roku 1469 określenia *media tempestas* (wieki średnie). Termin ten oznaczał jednak wtedy tylko niedawno miniony okres. Swojego konceptualnego znaczenia nabiera dopiero wtedy, gdy ma za przeciwieństwo *rinascita* (*renesans-odrodzenie*), określenie zastosowane przez Vasariego w *Żywotach najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*\* w roku 1550. Teraźniejszość wydawała się wtedy powrotem – po okresie ciemnym i barbarzyńskim – do świetlistej starożytności: koncepcja „reakcyjnego” (w znaczeniu własnym, a nie politycznym) renesansu jest więc samo-uprawomocnieniem się XVI-wiecznych artystów i pisarzy. Do Francisa Bacona należeć będzie później stworzenie teorii średniowiecza, jako okresu ignorancji, w przeciwieństwie do czasów nowożytnych.

Następnie – logicznie. Zauważmy, że periodyzacja ta ma sens jedynie we wnętrzu łacińskiego świata zachodniego. Idea średniowiecza japońskiego czy indoamerykańskiego wydaje się absurdalna. Bezsensem jest też mówić o średniowieczu arabskim czy bizantyjskim. Nie dlatego, by wszystkie te kultury były faktycznie mniej bogate od kultury średniowiecznej w tej samej epoce, lecz dlatego, że kultury te nie doznały właśnie zjawiska renesansu. Otóż nie ma „renesansu” literatury, sztuki czy umysłowości, jeśli się nie postuluje *ipso facto* okresu ciemnego, przerwy w przekazie kultury, umysłowości i wolności, czy też przeszkody dla ich ekspansji. Jest to tym bardziej konieczne, że trudne się wydaje wyjaśnienie opóźnienia rozwoju tych zdolności, z gruntu tożsamy z ludzką naturą. Dlaczego naturalne światło czekało aż do oświecenia, by się rozwinąć? Co przeszkadzało ludzkiemu umysłowi zaowocować racjonalizmem? Trzeba więc zakładać istnienie hamulca, swoistej zasady retencji, która uniemożliwia rozwój postępu: będzie nią średniowiecze<sup>7</sup>. Dlatego rzeczywisty, XVI-wieczny renesans rodzi się w akcie własnej samo-celebracji; ma potrzebę postulowania (mitycznego) wieku ciemnego, ery pośredniej, która

\* G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, PWN, Warszawa-Kraków 1985.

<sup>7</sup> Dla myśli XVI wieku. Tę samą rolę odegra Kościół dla oświecenia w XVIII wieku, a następnie judaizm pod koniec XIX i na początku XX wieku.

dzieli, zamiast łączyć: *medium aevum*. Na skutek tego czasy nowożytne konceptualnie potrzebują średniowiecza, aby być sobą.

Czy samo średniowiecze nie było jednak długim ciągiem renesansów: renesans karoliński, renesans XII-wieczny, renesans XIII-wieczny, zakończony rozkwitem (czy jesienią, mało ważne!) włoskiego *Trecento* i *Quattrocento*<sup>8</sup> Według Blumenberga, wyjaśnienie to jest (jednak) nadal anachroniczną projekcją czasów nowożytnych, które szukają sobie prekursorów.

– Wydaje się natomiast, że taka diagnoza historyków jest rodzajem ponownego odkrycia tego, co zostało wyparte. Nie można już dziś pomijać wszystkich prac dotyczących długotrwałej, materialnej i formalnej, historii średniowiecznej, zgodnie z którymi średniowiecze było dla Zachodu okresem wzrostu demograficznego, powolnej przemiany w zakresie technicznym i społecznym, akumulacją bogactw – rodzajem stopniowej akumulacji kapitału. W dziedzinie intelektualnej można posunąć się jeszcze dalej i przypomnieć, że nigdy nic nie zaczyna się od zera: właściwością Europy jest to, że wciąż się zasila, to znaczy czerpie nowy zapal, poznając nowe źródła, odbijając się w górę dzięki poznaniu innych kultur (greckich, żydowskich i arabskich). Tak rozumiany XVI-wieczny renesans jest jedynie doprowadzeniem do końca, i to z powodzeniem, wszystkich średniowiecznych zamysłów. Gdy jednak średniowiecze stopniowo odnalazło wszystkie dzieła Arystotelesa i kilka dialogów Platona i w ten sposób wciąż się intelektualnie odnawiało odnajdując swoje greckie źródła, renesans zaistniał wtedy, gdy to, co zasadnicze ze źródeł greckich, było już dostępne, wraz z edycją wszystkich *Dialogów* Platona i łacińskim przekładem *Enead* Plotyna, dokonany przez Marsilio Ficino (w r. 1492). Renesans zamyka i wieńczy intelektualny projekt średniowiecza. Pomiędzy tymi dwoma współzależnymi określeniami mieści się tyleż ciągłości, co odrębności.

Można by po prostu zanegować nieciągłość i twierdzić, że renesans rozpoczyna się już w średniowieczu. I wszystkie najnowsze prace historyczne nie przestają ustalać (istnienia) ciągłości tam, gdzie XVI-wiecznym autorom się wydawało, że dokonują *Instauratio Magna* (wielkiej odnowy – zgodnie ze sformułowaniem Francisa Bacona). W innym jednak znaczeniu nawet nasza interpretacja zakłada radykalną jeszcze nadal nieciągłość, na miarę, w jakiej nowa, wywodząca się

<sup>8</sup> Zob. G. H. Ladner, *Terms and Ideas of Renewal*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (red. R.L. Benson – G. Constable), Cambridge 1982, s. 1-33.

z zewnątrz, synteza (kultura grecka) wprowadza w świat łaciński radykalnie nową sytuację. „Pomiędzy upadkiem Granady a ponownym odkryciem greckich tekstów Arystotelesa istnieje punkt zbieżny: arabski człowiek i język zostają wyparte ze (wspólnego) dziedzictwa. Nie jest to koniec zmian. Wygnanie Żydów ciąży nad Toledo. Nie ma już zewnętrznego długu. Bizancjum umarło. A Grecja pozostaje nadal nietknięta”<sup>9</sup> Grecja zostaje teraz w pełni przyswojona. Nie jest już odległą, minioną obcością: można mieć nawet złudzenie, że się odradza. Renesans może takim się głosić, bo ma bezpośredni dostęp do całej myśli antycznej i inspirowane się nią bez ograniczeń. Otóż właśnie ta bezpośredniość (którą – paradoksalnie – uzyskano na koniec wielu etapów pośrednich) jest sytuacją nową, nieznaną średniowieczu. Miało ono dostęp do greckiego oryginału tylko pośrednio (zwłaszcza dzięki przekładom arabskim i hebrajskim).

Z tego względu rzekomy przełom czasów nowożytnych pozostaje czymś enigmatycznym. Przed Blumenbergiem proponowano wiele wyjaśnień. Przypisywano zakładany przełom humanizmowi; przypisywano go odkryciu godności człowieka; na koniec można było przypisać go protestantyzmowi.

### 2.1 Humanizm?

Zmiany zapoczątkowane przez renesans można odbierać jako przełom we wnętrzu scholastyki. Jeśli przez scholastykę (w ścisłym tego słowa znaczeniu i zgodnie z etymologią) rozumie się całość nauczania w szkołach uniwersyteckich, opartego na logicznej argumentacji i charakteryzującego się formą *quaestio*, to pod przemożnym naciskiem wielu sił wewnętrznych rozpadła się sama struktura nośna myśli scholastycznej: „Na skutek zwątpienia w całe przedsięwzięcie pod wpływem przemian w teologicznej racjonalności [...] teologia (i filozofia) skupia się na sobie”<sup>10</sup> Teologia, jako nauka dominująca, skupiła się na sobie, przestała obejmować badanie filozoficzne, a z kolei filozofia skupiła się także na sobie. Ściślej mówiąc, rozpadł się trójkąt tworzony przez teologię, logikę i literackie sztuki humanistyczne. Podczas gdy w XV wieku mamy do czynienia z rozwojem prawdziwej „teologii logicznej”, to w wieku XVI logika przestaje być źródłem informacji dla teologii, a ta staje się odtąd obiektem wszelkich napaści

<sup>9</sup> A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. 487.

<sup>10</sup> L. Bianchi – E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg – Paris 1993, s.143. (*Le Verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari 1990).

ze strony humanizmu. Uszczypliwie i jednomyślnie atakują ją: Erazm, Luter, Tomasz More, Rabelais. Filozofia rozwija się odtąd na bazie literackiej, w formie traktatów: przestaje się zapuszczać w argumentację dialektyczną, która podlega bardzo ścisłym regułom logiki.

Można odnaleźć instytucjonalne tego przyczyny: przemieszczenie miejsc (kształtowania się) wiedzy z uniwersytetu na dwory (książęce lub papieskie). „W wieku XV polityka opanowuje uniwersytet, a uniwersytet politykę. [...] Filozof doby renesansu sprzeciwia się właśnie profesorowi”<sup>11</sup>. Rozwój filozofii poza uniwersytetem jest w rzeczy samej jedną z cech charakteryzujących najdobitniej filozofię zarówno renesansu, jak i epoki nowożytnej (pomyślmy o Kartezjuszu, czy też o B. Spinozie). Schyłek scholastyki jest więc przede wszystkim wyjściem filozofów poza szkołę.

Za problematyką tą kryje się jednak historyczny anachronizm. Przypisuje się bowiem koncepcji humanizmu inne znaczenie, aniżeli miała ona w badanej epoce, czyli w XVI wieku. Historycy rzutują na nią własne, współczesne rozumienie, jak na przykład w książce Sartre’a: *L’Existentialisme est un humanisme*. – W rzeczywistości jednak samo słowo „humanizm” (pojmowane w XVIII wieku w sensie „filantropii”) zyskało ten nowy sens dopiero w XIX wieku pod wpływem E. Renana, aby oznaczać „kult wszystkiego, co ludzkie”<sup>12</sup>; w formule tej bez żadnej różnicy, lecz w sposób bardzo wymowny, odsyła się do tego wszystkiego, co jest właściwe człowiekowi i wszystkim wytworom ludzkiej działalności. Otóż dawniej mówiono o *humanitas*, o sztukach humanistycznych (w liczbie mnogiej), aby określać dyscypliny literackie. Włoski termin *umanista*, ukształtowany w XVI wieku na wzorcu *artista* (student sztuk, to znaczy gramatyki i logiki) czy *jurista* (student praw), oznacza po prostu studenta lub mistrza w dziedzinie retoryki. Dyscyplina ta istniała jednak już od średniowiecza. Wprowadzając współczesne znaczenie „humanizmu”, E. Renan i historycy renesansu z końca

<sup>11</sup> A. de Libera, dz. cyt., s. 474 i 486.

<sup>12</sup> E. Renan, *L’Avenir de la science*, w: *Oeuvres III*, Paris 1949, s. 809 (tekst napisany około r. 1848, opublikowany w r. 1890): „Religią przyszłości będzie czysty *humanizm*, to znaczy kult tego wszystkiego, co ludzkie” Zauważmy, że pojęcie to nie oznacza tu renesansu, lecz ideał człowieka w przyszłości. Wydaje się być transkrypcją germanizmu używanego (od 1808 r.) po to, by bronić kultury klasycznej w programie uniwersyteckim. Według Renana, uzyskanie świadomości „tego, co ludzkie”, miało miejsce w 1789 r., podczas rewolucji francuskiej. Zauważmy, że z taką koncepcją (zachodniego) postępu współbrzmia rasizm: „nierówność ras jest czymś stwierdzonym” (tamże, wstęp z 1890 roku, s. 724), a postęp ten pewnego dnia będzie miał swój kres: „i wtedy przyjdzie czas, by się zatrzymać” (tamże, s. 723).

XIX wieku ulegli podwójnemu ideologicznemu założeniu: do renesansu sprowadzili zarówno badania literackie, jak i „odkrycie” godności człowieka<sup>13</sup>

Otóż i jedno i drugie jest fałszywe.

Istnieje średniowieczna postać humanizmu. Jednym z przykładów jest św. Bernard, zagorzały przeciwnik scholastyki, lecz podziwu godny stylistą. Również dzieło Petrarcki (XIV wiek) jest wybitnym tego dowodem: Oprócz nauczania scholastycznego istnieje kult literatury w służbie etycznego kształtowania chrześcijańskiej wiary<sup>14</sup> I przeciwnie, humanizm nie stanowi całości nauczania w dobie renesansu. Prawa, medycyny, teologii, filozofii – nie da się do niego sprowadzić. Zwłaszcza ta ostatnia dyscyplina zawiera obfite piśmiennictwo, niedoceniane przez historyków – ofiary powyższego założenia, którzy z renesansu badają często tylko humanizm, a w odradzającej się scholastyce widzą jedynie żalosny, nieprzydatny, twardy i oporny przeżytek starych tradycji, który już z góry należy przekreślić ze względu na kierunek rozwoju historii i z uzasadnionych względów pominąć. Nauka ta przetrwała jednak z niezrównanym niekiedy bogactwem we współczesnej scholastyce, a jej najbardziej znanym przykładem jest scholastyka jezuicka.

Jeśli (więc) nawet sprowadzimy humanizm do jego pierwotnego znaczenia, czyli do badań literackich, to przecież renesans ich nie wynalazł i do nich się nie ogranicza.

## 2.2 Godność człowieka?

Drugi punkt wspomniany przez Renana odsyła do innego „źródła” przełomu, jaki miał miejsce w czasach nowożytnych: do afirmacji godności człowieka.

Historia estetyki podaje piękny przykład takiej interpretacji. Mawiano często, że malarstwo renesansu, miast kierować spojrzenie człowieka ku niebu, zwracało je ku ziemi. Malarze odrodzenia mieliby więc preferować malowanie tego, co ludzkie, zamiast tego, co boskie. Interpretacja ta sięga co najmniej estetyki Hegla i znajduje swój wyraz u pewnych historyków sztuki: „Sztuka poświęci się odtąd człowiekowi,

<sup>13</sup> Zob. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole. Postface à Pic de la Mirandole*, w: Pico della Mirandola, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1993, s. 293-295.

<sup>14</sup> Zob. Pétrarque, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, Grenoble 2000 (opieram się na moim wstępie do tego dzieła: *Scholastique et humanisme, Pétrarque et la croisée des ignorances*, s. 5-43).



a nie Bogu”<sup>15</sup> Tak więc słynny rysunek Leonarda da Vinci, wpisujący ludzkie ciało w koło i kwadrat i uwzględniający wszystkie jego proporcje, można było zinterpretować jako wyniesienie ludzkich możliwości (zresztą w tym właśnie znaczeniu stał się on emblematem przedsiębiorstwa *Manpower*). A jest to po prostu próba rozwiązania antycznego problemu kanonu ludzkich proporcji (których średniowieczne formuły znajdujemy także w *Albumie* Villarda z Honnecourt). Nie warto nawet wspominać o znaczeniu teologicznych tematów w dziele Leonarda. Zerwanie współczesnej estetyki z estetyką średniowieczną jest w tym punkcie o wiele bardziej subtelne.

Afirmacja godności człowieka, daleka od tego, by być w XVI wieku nowością, jest równie dawna jak myśl grecka; podchwyciła ją chrześcijańska teologia, a wślawiła patrystyka i teologia średniowieczna<sup>16</sup>. Burzliwa debata nad interpretacją Pico della Mirandola poucza nas bardziej o ideologicznych zamysłach interpretatorów niż o samych dziełach tegoż autora. Na temat rzekomego przełomu wprowadzonego przez Pico istniały interpretacje racjonalistyczne, marksistowskie, egzystencjalistyczne. Ostatecznie jednak Pico jest w tym punkcie bardzo klasyczny. Pico della Mirandola, będący zresztą zarówno scholastykiem, jak humanistą, wplata w swą *Mowę o godności człowieka* niezliczone cytaty filozoficzne, patrystyczne i scholastyczne. Opiera się na pogłębionej lekturze największych scholastycznych teologów (Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, itp., z wykluczeniem Ockhama, to znaczy raz jeszcze logiki!). Humanizm w tym znaczeniu nie był, ściśle mówiąc, udziałem tzw. humanistów, czyli przedstawicieli *humaniores litterae*<sup>17</sup> W tej sprawie alternatywa pomiędzy scholastyką a humanizmem jest więc fałszywa. Jeśli nawet koniec średniowiecza charakteryzuje deprofesjonalizacja i upolitycznienie filozofii, to nie nastąpił przecież wewnętrzny rozpad scholastyki. Myśl, że humanizm stanowił zasadniczo nowy ruch filozoficzny, oparta jest zatem na współczesnym błędzie interpretacyjnym.

Jak przypomina Pico, godność człowieka zakorzenia się – według Biblii – w stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26). Augustyn odróżnia oba te określenia: istotę człowieka stanowi

<sup>15</sup> D. Charles, *Esthétique*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t.8, Paris 1996, s. 818n, właśnie na temat rysunku, który tu komentujemy.

<sup>16</sup> Zob. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme...*, art. cyt., s. 316-323.

<sup>17</sup> Zob. zvl. E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, La Rinascita 1 (1938), 102-146; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole. Etudes et discussions*, Paris 1974.

to, że jest on obrazem Boga, i to obrazem, którego nie można utracić. Natomiast podobieństwo traci się przez grzech, a przywraca je łaska. Mieści się w tym historyczny i dramatyczny opis człowieczeństwa, ukierunkowany na doktrynę zbawienia. Historycy wahają się więc co do znaczenia tej analizy. Jedni kładą akcent na początki i widzą w nich deprecjację ludzkiej godności. Na pewno dziełko Lotara de Conti (przyszłego papieża Innocentego III) *De miseria humanae conditionis* (1195-1196) podaje przejmujący obraz ludzkich słabości i nieszczęść<sup>18</sup>. Inni kładą jednak nacisk na fakt, że celem tego opisu początków w świetle oczekiwania na ostateczny kres jest coś więcej niż nagroda, skoro obiecana godność przewyższa samą stworzoną naturę. – Istota problemu jest całkiem inna. Chodzi o postawienie pytania, która analiza uwzględnia lepiej samo zjawisko: czy ta, która na drodze historycznej opisuje stan natury ludzkiej, stan natury upadłej, powołanej do tego, by uzyskać stan natury zbawionej, czy też ta, która na drodze konceptualnej opisuje istotę człowieczeństwa. Pojęciowa definicja rozróżni część zasadniczą od części, która – zgodnie z innymi parametrami – daje się udoskonalić. W ślad za ponownym odkryciem Arystotelesa i definiując człowieka jako zwierzę rozumne, filozofia nada tej ogólnej formie treść pojęciową, pozwalającą myśleć o jedności jego substancji, o jego nieśmiertelności, jego uspołecznieniu, i teoretyzować na temat jego radykalnej wolności.

Nałożenie tych dwóch sposobów odczytu na siebie jest równie dawne, jak związki filozofii z teologią. Od XIII wieku doprowadza ono do stawiania hipotez faktycznie czysto „nowoczesnych” Nauczyciele z wydziału sztuk podkreślają, że godność człowieka współbrzmi z *perfectio hominis*, czyli pojęciem zaczerpniętym z *Prologu* Awerroesa do jego *Komentarza Fizyki* Arystotelesa (w przekładzie łacińskim): doskonałość człowieka polega na opanowaniu nauk teoretycznych, w czym się wyraża jego szczęśliwość, i dlatego ci, którzy nie mają zdolności do nauki, są tylko po części ludźmi<sup>19</sup>. Rozwijając te uwagi w oparciu o fragment X *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa na temat życia umysłu, mistrzowie sztuk (wyzwolonych) wykazują, że człowiek odnajduje swą najwyższą szczęśliwość w cnotliwym życiu i w aktywności intelektu. Wielka różnica pomiędzy rozwiązaniem chrześcijań-

<sup>18</sup> Zob. np. E. Faye, *Dignité de l'homme (Philosophie)*, w: *Dictionnaire du Moyen Age*. Paris 2002, s. 418-419.

<sup>19</sup> Averroes, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, t. IV, *De Physico auditu*. Prologus, Venedig 1572, f<sup>o</sup>1.

skim a rozwiązaniem filozoficznym polega więc po prostu na tym, że chrześcijańska szczęśliwość obiecana jest wszystkim ludziom przyjmującym Objawienie, gdy tymczasem szczęśliwość filozoficzną osiągną tylko mądrzy, to znaczy mała liczba ludzi, i to po wielu wysiłkach i z dużym ryzykiem błędu, jak mówił Majmonides cytowany przez św. Tomasza. Człowieczeństwo polega na myśleniu. Skoro istotą człowieka jest bycie samym tylko intelektem, Tomasz z Akwinu mniema, iż wykazał, że dusza jest nieśmiertelna i może istnieć bez ciała. Inni w XIV wieku, jak Ockham czy Buridan w środowisku łacińskim, oraz Gersonides w prowansalskim środowisku żydowskim, odrzucają te dowody na nieśmiertelność duszy. Wraz z renesansem Pietro Pomponazzi zaprzeczy wszelkiej wartości takiego dowodu. Wynika bowiem z niego, że poziom szczęśliwości, jaki dusza zdolna jest osiągnąć, jest proporcjonalny do poziomu wiedzy nabytej tu na niskości – teza znana wszystkim czytelnikom Spinozy<sup>20</sup>

Czy z tego względu twierdzenie o doskonałości oraz ludzkiej godności byłoby „wybitnie nowoczesne”? Zapominano by wtedy, że rozwój myśli o godności filozoficznej obramowany jest refleksją teologiczną (w epoce renesansu bogatszą niż kiedykolwiek) nad godnością człowieka w jego nadprzyrodzonym przeznaczeniu. Punkt widzenia humanisty ma określoną strukturę i wzorzec: człowiek jest stworzony na obraz Boga. Jest to pojedynczy powszechnik, czyli pojedynczy byt, którego wolność czyni go powszechnym. I dlatego transcendentja człowieka jest transcendentją wolności.

Przykład stanowi słynna prozopopeja z *Mowy o godności człowieka*:

„Nie dałem ci ani określonego miejsca, ani własnego oblicza, ani szczególnego daru, o Adamie, abys twego miejsca, twego oblicza i twoich darów sam zapragnął, zdobył je i posiadał. Natura zamyka inne gatunki w prawach przeze mnie ustalonych. Ciebie jednak niech nie ogranicza żadna przeszkoda; w twoim własnym sumieniu, w twoich własnych rękach cię umieściłem, sam je określasz. Postawiłem cię pośrodku świata, abys mógł lepiej kontemplować wokół siebie to, co świat zawiera. Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, abys, jako pan samego siebie, dobrowolnie dopełnił własnej formy, na sposób malarza czy rzeźbiarza.

<sup>20</sup> Zwł. *Etyka V*, p. 29 (wyd. Gebhardt, Heidelberg, t. 2, s. 37). Zob. A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.) 1936; S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind*, Oxford 2002.

Będziesz mógł popaść w niższe formy, jak formy zwierząt, lub odnowiony dosięgać form wyższych, które są boskie”<sup>21</sup>

Ten wspaniały opis zawiera w swej humanistycznej elokwencji wiele twierdzeń metafizycznych (scholastycznych): wszystkie stworzenia mają gatunek lub istotę skończoną; każdy gatunek skończony jest obrazem skończonej idei w Bogu; człowiek nie jest jednak stworzeniem takim, jak inne, bo jego wzorcem nie jest jakaś idea w Bogu, lecz sam Bóg. Tak więc przez nieograniczoność swojej wolności człowiek jest obrazem Boga nieskończonego. Bo właśnie przez wolność człowiek może utożsamiać się ze wszystkimi naturami, jakimi się staje, podobnie jak Bóg jest tożsamy ze wszystkimi istotami, które tworzy. Wolność człowieka czyni zeń w możliwości wszelką naturę. Jest on więc bez granic i może wznieść się we wszelkiej rozciągłości transcendentaliów: od najmniejszego dobra (zła) do najwyższego dobra. W ten sposób nieskończoność człowieka transcenduje wszelki poszczególny byt i wszelką poszczególną intelektualność. Nieograniczony człowiek jest obrazem Boga nieskończonego.

W swoim nowym, elokwentnym i porywającym, sformułowaniu tekst ten wplata tu trzy doskonale klasyczne tezy średniowiecza: człowiek jest (stworzony) na obraz Boga (jednomyślność biblijna, patrystyczna i średniowieczna); istotę człowieka charakteryzuje raczej wolność niż intelekt (Grzegorz z Nyssy, Bernard z Clairvaux, Duns Szkot, Ockham); człowiek nie ma możliwości przybierania wszystkich tych form z natury (mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy). Jak zatem widać, Pico della Mirandola jest daleki od „nihilistycznego” obrazu rozpowszechnianego przez niektórych jego interpretatorów, a transcendencji człowieka nie ujmuje w definicji czysto antropologicznej. Wolność człowieka ma swój wzorzec, nawet jeśli nie wyznacza mu on żadnej treści. Wolność jest w rzeczy samej obrazem Boga i tylko Jego. Pico nie angażuje się więc w sceptyczny lub cyniczny prometeizm, lecz zachowuje epimetejską definicję godności człowieka: Prometeusz jest tylko bogiem pośród innych bogów, a jedynie Epimeteusz jest wspólnotą ludzi. Wyniesienie godności człowieka, zwłaszcza tej, którą nadaje mu wolność, nie byłoby więc możliwe bez średniowiecznej refleksji nad wolnością.

<sup>21</sup> Pico della Mirandola, *Oeuvres philosophiques*, s. 5-7.

### 2.3 Protestantyzm?

Skąd więc się wywodzi domniemany przełom czasów nowożytnych?

Roztropniejsze wydaje się systematyczne pogrupowanie problemów. Każda kwestia, każda dyscyplina idzie naprzód własnym krokiem. Filozofia nie ewoluuje w tym samym rytmie, co płodozmian, kapitalizm, sztuki piękne czy literatura. Zadając pytanie o sposób artykułowania tego, co filozoficzne, i tego, co teologiczne (jak np. pytanie o godność człowieka), właśnie w tym sposobie artykułowania należy szukać przełomu. Otóż w wymiarze myślowym, jednym z zasadniczych przeobrażeń jego ram, czy nawet rozsadzeniem tych ram, które pozwoliło filozofii się rozwijać, było nadejście protestantyzmu.

Teologia średniowieczna oparta jest na harmonii pomiędzy naturalnym poznaniem Boga a wiarą, względnie naturalnym pragnieniem Boga a szczęśliwością człowieka wierzącego. Dla większości ludzi średniowiecza, w ślad za Platonem, Arystotelesem i Cyceronem, pragnienie szczęścia znajdowało swe naturalne dopełnienie w naśladowaniu tego, co boskie. Otóż Luter gwałtownie podkreślał nieprzydatność spekulacji filozoficznej dla poznania Boga. Wydobywał na jaw sprzeczność: „Człowiek nie może w naturalny sposób chcieć, aby Bóg był Bogiem; przeciwnie, chciałby sam być Bogiem, i chciałby, żeby Bóg nie był Bogiem”<sup>22</sup>. Na drugim skraju nowożytności, słynny luteranin, Nietzsche, wyciągnął ostateczne wnioski z tego twierdzenia: „jeśli by bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był! Przeto nie ma bogów” Człowiekowi pozostaje już tylko stwarzać bądź idole, bądź postać nadczłowieka: „Czybyście zdołali boga stworzyć? [...] Wszakże nadczłowieka stworzyć zdołacie”<sup>23</sup>. Właśnie wraz z pozycją luterzańską dochodzi do trwałej zmiany statusu filozofii. Od czasów Lutera uzyskała ona oparcie na wielu europejskich uniwersytetach.

Jednakże sama ta nowość ma wiele źródeł w całej XIV-wiecznej teologii, zwłaszcza w nominalizmie: Ockham nie przestaje powtarzać, że „Bóg nikomu nic nie zawdzięcza” i że nasze usprawiedliwienie nic nie zawdzięcza naturze. Oczywiście jednak ten prymat łaski, a dokładniej: to sformułowanie jest jedynie powrotem do myśli Augustyna – po epoce poznania, przyswojenia sobie i rozmycia się arystotelizmu.

<sup>22</sup> M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), teza 17 (wyd. weimarskie, I, 225, 1).

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zarathoustra* (tłum. W. Berent), Poznań 1995, s. 76.

Pozycja Lutra okazuje się więc nadal rezultatem prymatu teologii nad filozofią, co stanowi typowo średniowieczną *episteme*.

Można by jednak, chcąc po prostu uwzględnić złożone relacje filozofii z teologią, podzielić historię myśli na okresy i nadać jej dwa teologiczne ograniczenia. Myśl średniowieczna byłaby wówczas tą, która się rozwija pomiędzy narodzinami islamu, kiedy to filozofia musi prowadzić dialog z trzema teologicznymi racjonalnościami (żydowską, chrześcijańską i arabską), a narodzinami protestantyzmu. Od tamtej epoki myśl chrześcijańska jest faktycznie podzielona: podziałem, którego nie rozstrzyga zasada autorytetu. Myśl filozoficzna i religijna podlega więc po części różnym narodowym władzom politycznym (w imię zasady: *cuius regio eius religio*). I na koniec: konfrontacja z innowacją przebiega nadal zależnie od miejsca i pochodzenia, a więc pod postacią orientalizmu (odkrycie języków i kultur Wschodu) oraz w formie etnograficznych porównań pomiędzy kulturą zachodnią a kulturami indoamerykańskimi (od Vitoria do Montaigne'a). Kultura europejska nabiera w ten sposób swego współczesnego (aktualnego) oblicza: nie stanowi już *universitas*, lecz jest podzielona w zależności od innych i zarazem rozpowszechniona po całej ziemi.

### 3. Nowoczesność średniowiecza?

Nie zadowolając się kryteriami humanizmu, godności człowieka czy protestantyzmu, H. Blumenberg chce oprzeć nowożytność zasadniczo na trzech koncepcjach, których genealogię przepięknie wyprowadza: na sekularyzacji, dowartościowaniu ciekawości i ideale nigdy nie ograniczonego postępu. Czy te charakterystyczne cechy są czysto nowożytne?

#### 3.1 Dialektyka sekularyzacji

Nowoczesność (jako istota czasów nowożytnych) zachowuje zawsze dialektyczny stosunek do średniowiecza. Proces ten wytycza „sekularyzacja”. Chociaż termin ten oznacza przede wszystkim wydziedziczenie kleru z jego dóbr, to zastosowany do problemów intelektualnych oznacza poczynania, przez które czasy nowożytne nie przestawały oddawać człowiekowi tego, co miało pierwotnie stanowić dobra myśli głównie religijnej.

Otóż wcale nie jest pewne, że taka koncepcja pozwala się wyzwolić od teologii uprawianej przez tych, którzy stosują ją do filozofii. Sekularyzacja może zawsze się odwrócić. Nigdy nie zabraknie takich

myślicieli i historyków, którzy przypomną, że ta zlaicyzowana koncepcja (na przykład „Praw Człowieka”) należy w pierwszej kolejności i w sposób uprawniony do teologii. Myślenie o samej tylko sekularyzacji jest wątpliwym w to, że czasy nowożytne mogły stworzyć własne dobra, i pomijaniem ich pozytywnej szczególności. – Czyż nie kompromituje się bowiem roszczenia, jakoby myśli i działaniu dostarczało się nowych i racjonalnych podstaw, jeśli się faktycznie wykazuje, że zasadnicza część współczesnych poglądów jest tylko zlepkiem zsekularyzowanego dziedzictwa judeochrześcijańskiego? I odwrotnie, jeżeli rozum ma ogarniać wszystkie wymiary ludzkiego istnienia (w tym także życie i ludzką wrażliwość), to czy nie podważa się tym samym jego własnych fundamentów i nie niweczy wizji życia w pełni racjonalnego? Na tym polegała właśnie dialektyka oświecenia, jak to wykazali niedwuznacznie Adorno i Horkheimer: posunięty aż do skrajności zamysł oświecenia obraca się w romantyczny powrót do średniowiecza<sup>24</sup>

Chrześcijaństwo może więc zawsze „odzyskać” (nawrócić) sekularyzację i przywrócić filozoficznym koncepcjom to miejsce, które zajmowały czy też powinny zajmować w teologii godnej w końcu swej istoty, czyli skupionej na tym, co jest jej najbardziej właściwe, a co szczególnie podjął w swej myśli taki teolog, jak Voegelin. Można jednak także powiedzieć, że wszelka XX-wieczna teologia pracowała mniej lub bardziej świadomie nad tą właśnie problematyką.

Historyk filozofii napotyka również następującą trudność. Na przykład metafizyka coraz bardziej podkreśla od czasów Dunsza Szkota autonomię tych istot, które mają w sobie własną konsystencję na mocy swej niesprzeczności i nie są wytworami boskiej decyzji. W XVI wieku taki teolog, jak Vazquez, dopuszcza, by istoty te mogły zachowywać tę samą konsystencję nawet w przypadku, gdyby Bóg nie istniał lub gdyby nie był ich wszechmogącym Stwórcą. Bóg jest tu tylko swego rodzaju widzem. Przy pierwszej próbie odczytu można by widzieć w tym zrywie wyjścia istot poza boską (wszech-) wiedzę pewien rodzaj laicyzacji, czyli wymykające się samemu Bogu ukonstytuowanie się istot żywych. Trudność wynika jednak z faktu, że dokonują tego nie filozofowie, lecz najwybitniejsi teolodzy tamtej epoki. Kartezjusz twierdzi bowiem zdecydowanie coś przeciwnego na temat pojawienia się odwiecznych prawd. Jest więc czymś bardziej spójnym widzieć tutaj

<sup>24</sup> T. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947.

„deteologizację” dokonywaną przez samych teologów, chcących porzucić te wyobrażenia, które nie są godne Boga w Jego absolutnej transcendencji. Filozofia (a ściślej logika) uniezależnia się przeto w imię teologii. Dalecy zatem od tego, by w historii dopatrywać się sekularyzacji, odczytujemy w niej wyzwalanie się rozumu, jakiego wymaga sama teologiczna racjonalność<sup>25</sup>!

Należy ponadto przypomnieć, że w samej swojej koncepcji dialektyka sekularyzacji opiera się na paradoksie. Albowiem właśnie średniowiecze (zachodnie) wynalazło teorię (i praktykę) świeckości, oddzielając w teorii „dwóch mieczy” władzę doczesną od władzy duchownej (w sposób bardzo różny od „symfonii władz”, funkcjonującej w cesarstwie bizantyjskim). Sekularyzacji, zwracającej przeciwko średniowieczu jeden z jego największych wynalazków, nigdy nie uda się spłacić swego nieskończonego długu wobec tej epoki, bo zawdzięcza jej ona zarówno swoją istotę, jak i samo swoje istnienie.

### 3.2 Ciekawość i pragnienie poznania

Dla H. Blumenberga, do nowoczesnych należy kartezjański zamysł stania się „panem i władcą natury”<sup>26</sup>, to znaczy (przedłużając ten zamysł poza techniczny i medyczny kontekst kartezjańskiego projektu) panowanie nad przyrodą, uzyskane dzięki zmatematyzowanej nauce zastosowanej do swego przedmiotu przez ściśle posługiwanie się techniką. Podkreśla on więc ideę, że w średniowieczu nauka nigdy nie rozwijała się dla samej siebie. Postawa taka była (wtedy) niemal jednomyślnie potępiona pod nazwą „próżnej ciekawości”

Nie zapominajmy jednak o tym, że średniowiecze potępiło (tylko) próżną ciekawość, to znaczy tę, która szuka elementów wiedzy, nawet jeśli nie mogą one przybliżyć człowieka do Boga, bo rozprasza ją na wielość, zamiast sprowadzać do jedności. Natomiast pochwałę nauki, czyli intelektualnego poszukiwania prawdy, spotyka się wtedy często. Hugo ze Świętego Wiktora około roku 1140 zauważa, że wszyscy ludzie mają obowiązek się uczyć. „Wielu [...] pochłoniętych, bardziej niż to konieczne, sprawami i troskami tego świata, lub oddających się występkom i przyjemnościom zmysłów, zakopuje w ziemi talent Boży i nie stara się zeń wydobyć ani korzyści mądrości, ani dobrodziejstwa dobrego uczynku. [...] U innych brak osobistej fortuny

<sup>25</sup> Pozwalam sobie odesłać tu do J.-C. Bardout – O. Boulnois (red.), *Sur la Science divine*, Paris 2002.

<sup>26</sup> *Discours de la méthode* VI (Adam-Tannery, VII, s. 62).



lub skromność dochodów pomniejsza ich zdolność kształcenia się. Nie myślmymy jednak, że można całkiem ich usprawiedliwić, bo widać wielu innych, którzy osiągają owoc nauki, cierpiąc głód, pragnienie, ogołocenie”<sup>27</sup> Hugo z rezygnacji z nauki wyraźnie czyni przewinienie, z którego żadna sytuacja społeczna czy osobista, bez względu na jej ciężkość, nie może ludzi usprawiedliwiać. I w tym samym dziele konkluduje „Nie szcędź sobie żadnej nauki, bo każda nauka jest dobra” [...] „Roztropny student [...] nie gardzi żadnym pismem, żadną osobą, żadną nauką”<sup>28</sup>

Doszukiwanie się pochwały nauk eksperymentalnych przed XVII wiekiem byłoby z pewnością anachronizmem (chyba, że pod piórem Rogera Bacona). Lecz intelektualna postawa badawcza była przez średniowiecznych teologów wyraźnie dowartościowana, na miarę, w jakiej uważali, że każda nauka skierowana ku swej istocie przybliży człowieka do Boga i pozwala lepiej Go poznać.

### 3.3 *Koncepcja postępu*

Jednym z zasadniczych roszczeń nowożytności jest posiadanie monopolu na świadomy postęp. Blumenberg uważa, że świadomość ta potwierdza się od czasów Pascala, który głosi w *Esprit de géométrie*, że – ogólnie rzecz biorąc – ludzkość się rozwija w ten sam sposób, jak człowiek przechodzi od dzieciństwa do wieku dorosłego. Średniowiecznemu chrześcijaństwu miałyby być znane jedynie napięcie istniejące pomiędzy eschatologią (to znaczy odrzuceniem czasu ziemskiego) a własną doczesną sekularyzacją, nie ukierunkowaną na postęp, bądź też stopniowo chylącą się ku upadkowi, w miarę jak czas oddala się od początków.

Otóż taka idea powszechnego postępu w żadnym stopniu nie jest wynalazkiem współczesnym. Oczywiście, średniowieczu znana jest refleksja nad schyłkiem świata, co można zresztą pogodzić z filozofią Arystotelesa<sup>29</sup> Lecz na tej kanwie, raczej literackiej i filozoficznej, znane są również takie teologie historii, w których ludzkość przybliża się skokowo do swego ostatecznego celu (Joachim da Fiore, Bonawentura, franciszkańscy XIII-wieczni spirytualiści<sup>30</sup>). Nawet słynna for-

<sup>27</sup> *Didascalicon*, Wstęp; tł. francuskie: M. Lemoine, *L'Art de lire*, Paris 1991, s. 62.

<sup>28</sup> Tamże, s. 146.

<sup>29</sup> *De Caelo* I, 2, 269, a 19-20: „Doskonałe jest wcześniejsze od niedoskonałego”; *Polityka* II, 5, 1264, a 3: „prawie wszystko zostało już odkryte”

<sup>30</sup> Zob. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, München – Zürich 1959; D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphia 1976.

muła Bernarda z Chartres: „jesteśmy karłami usadowionymi na ramionach olbrzymów”<sup>31</sup>, chociaż zakłada krytykę współczesnych mu osób, jest afirmacją postępu ludzkości: mimo naszej słabości, sięgamy wzrokiem dalej niż ci dawni.

Świadomość ta jest jednak szczególnie wyostrzona u najbardziej filozofujących teologów. U św. Tomasza na przykład znaleźć ją można stale. Przypomnijmy dla przykładu *Prolog z jego Komentarza do Księgi Hioba*:

„Podobnie, jak w rzeczach naturalnie zrodzonych dochodzi się stopniowo od niedoskonałego ku doskonałemu, tak też się dzieje z ludźmi w dziedzinie poznania prawdy. Chociaż rzeczywiście z początku dosięgli jakiejś małej części prawdy, to jednak później, jakby krok po kroku, doszli do pełniejszej miary prawdy. Dlatego z początku, z racji niedoskonałego poznania, wielu ludzi znalazło się w błędzie co do prawdy. Pośród nich niektórzy, wykluczając Boską Opatrzność, przypisują wszystko fortunie i przypadkowi. [...] Jednak gorliwość późniejszych filozofów, którzy poszukiwali prawdy w sposób bardziej przenikliwy, ukazała przez oczywiste wskazówki i racje, że naturą kierowała Opatrzność”<sup>32</sup>.

Słusznie już podkreślono, że w sprawie problemu umiejscowionego na styku filozofii i teologii, jakim jest kwestia Opatrzności, św. Tomasz nie odwołuje się do autorytetów objawionych. Źródłem postępu jest tu dla niego przenikliwość ludzkiego umysłu, który stopniowo postępuje w odkrywaniu prawdy. Tak więc postęp ludzkości można odnaleźć właśnie na filozoficznej płaszczyźnie rozumu. U św. Tomasza spotykamy także, w odniesieniu do wielu innych problemów, wyostroszoną świadomość historycznej ewolucji i postępu filozofii.

Jak mówi U. Eco, kultura średniowieczna sprawia „wrażenie, że nigdy nie wyraża czegoś nowego. Jest to jednak błędne, albowiem kultura średniowieczna ma zmysł innowacji; ale stara się go ukryć pod przykrywką powtórek (w odróżnieniu od kultury współczesnej, która udaje, że odnawia, kiedy tylko powtarza)”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Jan z Salisburys, *Metalogicon* III, 4 (wyd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1991, s.116).

<sup>32</sup> *Expositio super Iob ad litteram*, Romae 1965; wyd. A. Dondaine (*Opera omnia* XXVI), s. 3. Tekst ten był już momentowany przez G. Dahana, *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIIIe siècle*, w: *Progrès réaction, décadence dans l'occident médiéval* (red. E. Baumgartner – L. Harf-Lancner), Genève 2003, s. 171-184.

<sup>33</sup> Umberto Eco, *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris 1997, s. 12.

Każdą teorię nowożytności cechuje podwójny paradoks: 1) chociaż nowożytność wyłania się z kryzysu cywilizacji, to można też powiedzieć, że wywołuje kryzys i powolną przemianę wartości, w czym tkwi wyraźna sprzeczność: chcąc być regułą przemian całego społeczeństwa, sama z kolei staje się tradycją; 2) można zawsze znaleźć jej źródło w średniowieczu. Przełom okazuje się więc abstrakcją skonstruowaną przez historyków na podłożu historycznej ciągłości. Średniowiecze jawi się przeto jako matryca historycznego postępu, okres stopniowej akumulacji kapitału, który zostanie następnie zglobalizowany. I tak Le Goff mówi o „długim Średniowieczu” sięgającym aż po XVII wiek. A. Boureau widzi w nim „okres wykluwania i konstruowania się Europy zdobywczej, kolebki produkcji przemysłowej i upowszechnionej wymiany”<sup>34</sup>. Koncepcja średniowiecza jest więc tu spójna z europocentryczną wizją historii.

Otóż jest prawdą, że z punktu widzenia ilościowego żaden inny okres, żadne inne społeczeństwo nie zgromadziło stopniowo tak wielkich zdobyczy intelektualnych, technicznych i ekonomicznych, jak te, które rozprzestrzeniły się po całym świecie wraz z odkryciem Ameryki: postępu rolnictwa, panowania nad energią zwierzęcą, systemu wynagrodzeń, urbanizacji, narodzin uniwersytetów, państw, prawa. A zatem średniowiecza, jako kulturowej całości, nie da się sprowadzić do jego ograniczeń przestrzennych i czasowych. Przestrzennych: bez dialogu i stałego wzajemnego oddziaływania z kulturą arabską, żydowską i bizantyjską nie byłoby ono po prostu sobą. Czasowych: średniowiecze nie przestaje się karmić nieciągłym czasem starożytności obecnej nadal w strzępach, ponownie zagubionej przez upadki i na nowo odkrywanej we fragmentach.

Czy chodzi o sekularyzację, ciekawość czy postęp, odnajdujemy od okresu średniowiecza przejawy intelektualnego „startu” Zachodu. W konsekwencji, jeśli średniowiecze i czasy nowożytne są korelatywne, to właśnie dlatego, że średniowieczny ideał był już w swych intelektualnych dokonaniach (trzeba przyznać, że dla małej miejskiej elity) nowoczesny. Skoro zaś w średniowieczu jest już „nowoczesność”, to czy cała koncepcja nowożytności nie traci przez to wszelkiej wartości?

<sup>34</sup> A. Boureau, *Moyen Âge*, w: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris 2002, s. 950-953.

#### 4. Postmodernizm i premodernizm: który z nich jest nam współczesny?

Możemy się ograniczyć do tych historiograficznych szczegółów, które ustalają równowagę pomiędzy średniowieczem a nowożytnością. Możemy też się ograniczyć do postrzegania w średniowieczu śladów nowoczesności, a w nowoczesności długu wobec średniowiecza. Byłoby to jednak jeszcze zbyt mało. Należy bowiem zbadać, jakie wstępne założenia funkcjonują w takiej interpretacji.

##### 4.1 Co jest racjonalne?

Pierwsze założenie polega na poszukiwaniu mitycznego początku. Bez względu na to, pod jakim kątem bada się średniowiecze, wszystko zależy od punktu, od którego mierzy się ciągłość czasową. Wszystkie początki istnieją po to, by ulec zatarciu. W konsekwencji, wszystko zależy od wybranego początku: jeśli mówimy, że pierwotne chrześcijaństwo (względnie średniowieczne) jest absolutnym początkiem, pewne jest to, że będziemy mogli stwierdzić jedynie stopniowe oddalanie się od wiary. Tak więc wychodząc od średniowiecznego chrześcijaństwa, nieświadomie przyjmujemy skalę czasową, którą zinterpretuje się automatycznie jako sekularyzację.

Jednakże chrześcijaństwo nie stanowi we własnych oczach absolutnego początku. Od (czasów) św. Pawła odwołuje się ono do podwójnego źródła: judaizmu i hellenizmu. Jest z istoty swej wtórne. W przeciwieństwie do islamu (dla którego prawdziwa religia Abrahama objawia się dopiero w Koranie), wcale nie chce dyskwalifikować swoich poprzedników jako falsyfikatów (stąd się wziął patrystyczny i średniowieczny mit, zgodnie z którym Platon znał mądrość żydowską, ustalając harmonię mądrości). Tylko integryzm twierdzi, że chrześcijaństwo jest wszystkim i że samo jest dla siebie początkiem. Otóż zgodnie z wyraźną doktryną chrześcijańską, przyjście Chrystusa jest środkiem i osią historii, lecz nie jej końcem ani jej początkiem. Ukazuje to zresztą chrześcijański system datacji. Inne systemy liczące lata od założenia Aten, Rzymu, czy też stworzenia świata (w judaizmie), wychodzą od niedosiężnego i zawsze niepewnego początku<sup>35</sup>. Dla chrześcijaństwa ani punkt wyjścia, ani dojścia, nie jest najistotniejszy, co tak szczególnym czyni jego stosunek do historii.

<sup>35</sup> Por. H. Maier, *La Chronologie chrétienne. Un temps dans le temps?*, w: *Christianisme. Héritages et destins. Actes du colloque „2000 ans apres quoi?”* (red. C. Michon), Paris 2002, s. 11-28.

Chrześcijaństwo, rozpatrywane w swej odmienności od judaizmu i pogaństwa, jawi się jak chwila inności w ludzkiej historii, zaszczerpiona na wcześniej istniejącej kulturze i etyce, które substancjalnie modyfikuje. Posuńmy się dalej: spotkanie takie nie jest właściwe średniowieczu, dokonało się bowiem o wiele wcześniej: w chrześcijańskiej starożytności, u Ojców Kościoła. Tym, co charakteryzuje średniowiecze, jest konfrontacja z innymi monoteistycznymi racjonalnościami (islamem) i zastosowanie logiki, która doprowadza do zaistnienia teologii jako nauki prowadzącej dialog i dyskutującej z filozofią. Ta podwójna dysocjacja: filozofii względem chrześcijańskiej teologii i chrześcijańskiej teologii względem myśli arabskiej i żydowskiej jest charakterystyczną cechą średniowiecza jako systemu wielu racjonalności.

Nawet po takim uwrażliwieniu na podtekst całej europocentrycznej historii nie wydaje się czymś koniecznym odrzucanie średniowiecza. W okresie tym można było bowiem uwzględnić rzeczywiście wszelkie racjonalności, nie negując jednak głęboko religijnego wymiaru człowieka. Konfrontacja chrześcijaństwa z tym, co racjonalne, nie jest rozgrywką sił, w której wszystko, co jeden wygrywa, drugi automatycznie traci; ale ubogacają się one wzajemnie.

#### *4.2 Gdzie należy szukać sensu?*

Drugie założenie polega na właściwej nam postawie współczesnych obserwatorów.

W dziedzinie filozofii byłoby czymś nieprzydatnym i próżnym posługiwanie się średniowieczem przeciwko nowożytności. Byłoby to po prostu przemieszczanie w stronę innego przedmiotu postawy „nowoczesnej”. Chęć „unowocześnienia” średniowiecza za wszelką cenę, albo chęć bycia „absolutnie średniowiecznym” stanowi nadal przyjmowanie założenia, że nowoczesność jest miarą wszystkiego. Bo koncepcja nowoczesności zawsze zakłada, że prawda spełnia się raczej w tej, a nie w innej, epoce. Zakłada w historii finalizm i konieczność postępu. Jednakże chęć transponowania tego, co ilościowo bezdyskusyjne w historii europejskiej cywilizacji w dziedzinie myśli (teologia, filozofia, estetyka, etyka), nie ma sensu. A w tym wypadku, dlaczego faworyzować raczej jeden okres niż drugi?

Jedyna roztropna postawa w tej sprawie polega na grupowaniu kwestii. Jeśli przez średniowiecze rozumie się to, co nas dzieli, co utożsamia się z prawdziwymi przejawami obskurantyzmu, ignorancji i zapomnienia, to walka z takim „średniowieczem” – średniowieczem, które nie jest już okresem historycznym, lecz odwrotną stroną naszej

selektywnej pamięci – jest koniecznym wymiarem wszelkiego myślenia. I odwrotnie: to, co aktualne, niekoniecznie jest tym, co nowoczesne. Istnieją „współczesne” problemy, które kryją przed nami sprawy naprawdę istotne.

Oderwany stosunek do współczesnego świata nie może mieć miejsca, jeśli się nie szuka genealogii „spraw zapomnianych”, charakteryzujących naszą epokę. Rozważanie nad sprawami nieaktualnymi jest dla wyzwiania pokładów myśli bez wątpienia bardziej istotne i bardziej pilne, aniżeli udzielanie odpowiedzi na współczesne pseudo-problemy.

W genealogii tej każda poważna praca historyczna zakłada periodyzację właściwą dla jej przedmiotu. – Na przykład w swej trylogii poświęconej problematyce uniwersaliów Alain de Libera utrzymywał, że w tej dziedzinie średniowiecze zaczyna się w XVI, a kończy w XIX wieku. Współczesny empiryzm przysłonił metafizyczną i logiczną kwestię uniwersaliów. „Średniowieczny nominalizm, przynajmniej u Ockhama, nie jest filozofią podobieństwa, a jego teoria uniwersaliów nie jest antycypacją empiryzmu klasycznego” I dalej: „Kwestia uniwersaliów, którą stara się wypracować Ockham, nie jest tą, którą stara się wypracować Locke”<sup>36</sup> Kwestia ta zostanie ponownie otwarta dopiero w XIX wieku przez takich logików i metafizyków, jak Bolzano, Meinong i Frege. Zakłada to, że myśl „współczesna” zasługuje na status nowego średniowiecza, ponieważ jest tym, co nas oddziela od kwestii (uniwersaliów). Odrzucając logikę, przerywa tradycję odradzania się i przyswajania problemu odziedziczonego po starożytności. Jesteśmy więc wezwani do historiograficznego przewrotu: w logice i w metafizyce. Średniowiecze nie jest tam, gdzie myślimy.

Można też uważać, że współczesna estetyka, interpretując sposób reprezentowania, przyjęty w dziełach sztuki jako absolutną dokładność, zrywa około XV i XVI wieku ze średniowieczną estetyką i przysłania niereprezentatywną problematykę sztuki, odnalezioną dopiero w początkach XX wieku. Tak więc stawiając problem pod kątem teorii obrazu, średniowiecze jest w dziedzinie estetyki bardziej nowoczesne niż się to mówi, a czas obskurantyzmu rozciąga się od XVII do XIX wieku.

Dążenie do naświetlania każdej koncepcji filozoficznej polega na jej oddzieleniu od przysłaniających ją pozorów i maskujących ją

<sup>36</sup> A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris 1993, s. 19 i 448.

przemieszczeń. I tylko prawdziwie filozoficzne rozpracowanie kwestii pozwoli wyróżnić okres rzeczywistej okultacji. Każda koncepcja ma swoją historię. Wiele z nich ma własne „średniowiecze”, które niekoniecznie pokrywa się ze średniowieczem historyków.

#### 4.3 *Kto jest współczesny?*

Jedną z wielkich szans myśli współczesnej polega na tym, że oto ponownie odkrywamy filozoficzny wymiar średniowiecza. Sytuacja ta niewątpliwie nie jest bez związku z aktualną sytuacją filozofii, zwaną „post-modernistyczną”. Cokolwiek się rozumie pod tym bardzo płynnym określeniem, oznacza ono wyraźnie porzucenie modeli „nowoczesnych”, ideału modernistycznego z jego historiograficzną otoczką nieuchronnego postępu. Historia nie jest teleologiczna. Jej zmiany i nawroty nie dają się wpisać w sens historii. Historyczne uniwersalia po prostu nie istnieją. Jedynie poszczególne sytuacje pozwalają im istnieć. W dziedzinie społecznej i estetycznej średniowiecze od dawna przestało się jawić oczom historyków jako wiek ciemny. Nowością jest wszakże to, że takie odkrycie rozciągnięto teraz na dziedzinę tego, co konceptualne. We wszystkich sektorach filozoficznej refleksji, w których dąży się do myślenia o konkretnych i poszczególnych kwestiach, odkrywa się ponownie znaczenie i wartość średniowiecznych analiz.

Należy bardzo ostrożnie posługiwać się taką historiograficzną koncepcją, jak „średniowiecze”. Można bowiem dojść do myślenia o jego prawomocności jedynie wtedy, gdy się porzuci uprzedzenia nieodłączne od teorii nowożytności-nowoczesności. Jedynie średniowiecze badane samo w sobie, to znaczy bez nowożytności, a nie jako początek czasów nowożytnych, może być absolutnie nowoczesne.

\* \* \*

Czy rozwinięta tu przeze mnie interpretacja nie jest wyrazem arbitralności albo czystego subiektywizmu? W żadnej mierze. Nie odrzucam bowiem tezy o istnieniu prawd, a nawet zasad powszechnych, obiektywnych i racjonalnych. Dopuszczam również, że wyrażają się one w historii. Zgadzam się nawet na to, by nazywano „nowoczesną” wszelką myśl, w której postrzegamy „sprężynę” racjonalności. Niemniej jednak uważam, że historii uznania tych prawd nie należy opisywać jako ciągłego i powszechnego postępu, że w historii filozofii trzeba porzucić finalistyczne konstrukcje, że w wypadku każdej racjonalnej koncepcji do filozofa należy ustalanie sposobu, w jaki się ona

stopniowo buduje, co zakłada periodyzację powiązaną z problematyką, która nadaje jej sens. Jest to praca długa i żmudna, trudniejsza od automatycznego stosowania historycznego schematu. Jest jednak konieczna.

Powiedzmy to inaczej: nikt nie jest zmuszony być rozmówcą drugiego; każdy ma wolność wyboru swoich „współczesnych”

Niekoniecznie trzeba być nowoczesnym, aby być nowym. Homer jeszcze dzisiaj jest nowy. Pico della Mirandola – także. Ale również Ockham i Mistrz Eckhart w nie mniejszym stopniu są tacy, chociaż są „inaczej”

tłum. **Maria Żerańska**