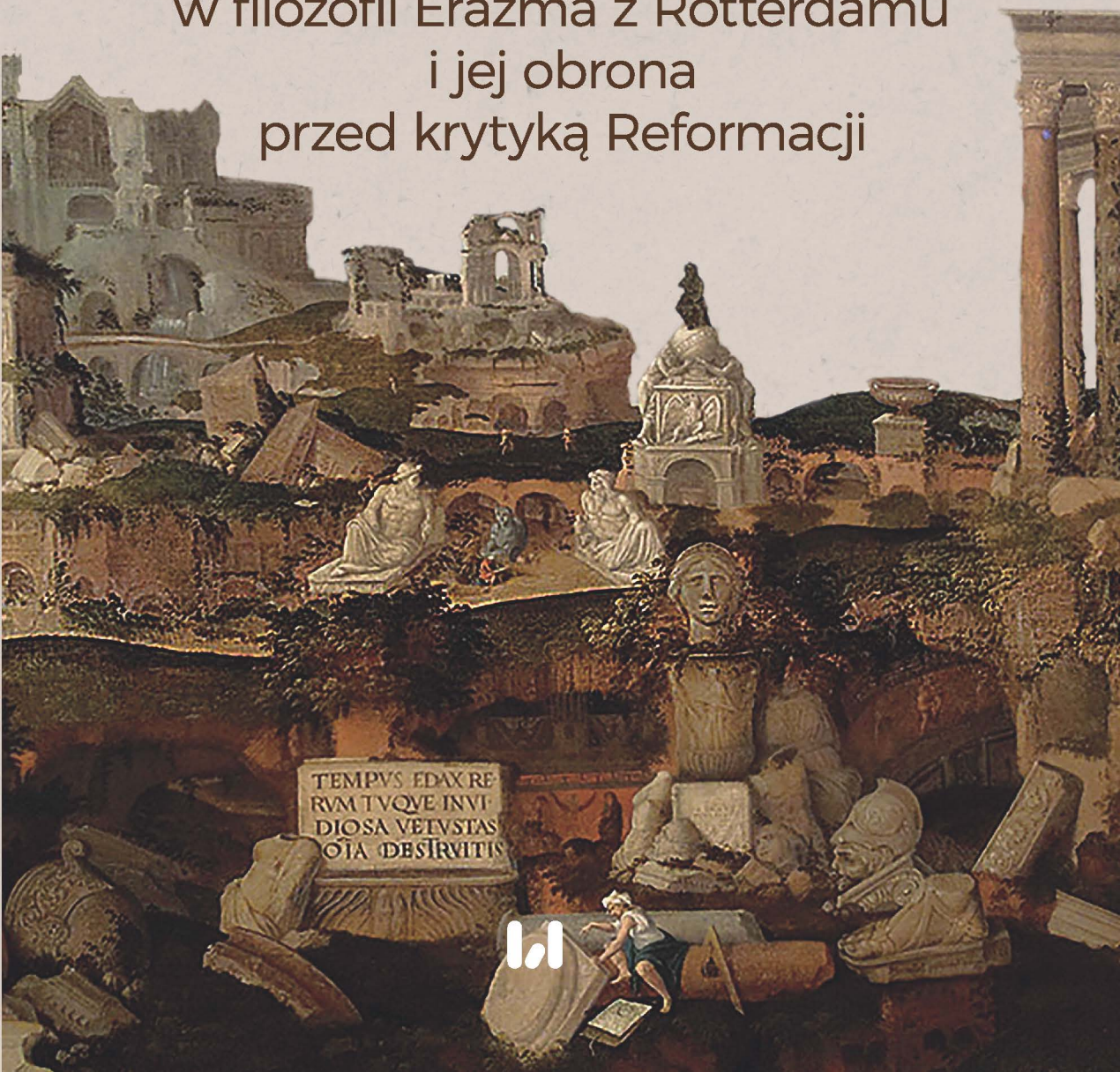


Dawid Nowakowski

W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji



W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Dawid Nowakowski

W obronie tradycji

Znaczenie tradycji
w filozofii Erazma z Rotterdamu
i jej obrona
przed krytyką Reformacji

RECENZENT

Juliusz Domański

REDAKTOR INICJUJĄCY

Magdalena Skoneczna

REDAKTOR WYDAWNICTWA UEŁ

Joanna Pakuza, Magdalena Skoneczna

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Sońta

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: <https://commons.wikimedia.org/>
„Tempus edax rerum” Herman Posthumus

Projekt został dofinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
UMO-2013/09/N/HS1/02858

© Copyright by Dawid Nowakowski, Łódź 2018

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08420.17.0.M

Ark. wyd. 33,0; ark. druk. 30,375

ISBN 978-83-8142-308-3

e-ISBN 978-83-8142-309-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

VI

*«Wiedz, że to przez tradycje wyróżniony jest majestat
człowieka od zwierząt polnych, a ten co od sumienia
historii się oderwał, dziczeje na wyspie oddalonej
i powoli w zwierzę zamienia się.»*

VII

*«I ci co nie podzielili boleści, ani żalu, ani weszli
kiedykolwiek w testamenta żywotów przeszłych,
wyklinają się sami na pokolenia nowe od zwyciężkiej
prawdy oddalone.» —*

VIII

*«Tak iż bywa, że na nowo proroków i na nowo
apostołów posłać im trzeba na noże ich, ażeby powrócili
w dawny prąd.».*

Cyprian Kamil Norwid, *Garstka piasku*

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów używanych w tekście	11
---	----

Wprowadzenie	13
--------------------	----

CZĘŚĆ I

Rozdział I

Pojęcie tradycji	27
1. Spór o tradycję Gadamera z Habermasem	27
2. Wróg tradycji: krytyka	35
3. Tradycja – jej wstępne definicje i podziały	47

Rozdział II

Początki	63
1. Erazm i późnośredniowieczne lęki	63
2. Od pragnienia przyjaźni do docenienia tradycji	66
3. <i>Devotio moderna</i>	71
4. Podsumowanie	83

Rozdział III

Scholastyka	87
1. Paryż	87
2. Scholastyka – jej istota i definicja	92
3. Scholastyczny ideał naukowości	98
4. Scholastyczne pojęcie tradycji	104
5. Scholastyka a przyjaźń	119

Rozdział IV

Humanizm a scholastyka	121
1. Robert Gaguin i paryski krąg humanistów	121
2. Krytyka scholastyki we wczesnym humanizmie renesansowym	123
3. Erazma krytyka scholastyki	128
4. Erazm a Gerson	142

CZĘŚĆ II**Rozdział V**

Pojęcie humanizmu	149
1. Współczesne rozumienie pojęcia humanizmu	149
2. Pojęcie renesansowego humanizmu i humanizm właściwy	153
3. Erazm a humanizm	158

Rozdział VI

Czas, pamięć, historia	167
1. Historiografia i historia	167
2. Erazm jako historyk	170
3. <i>Tempus edax rerum. Tempus omnia revelat</i>	173
3. <i>Historia humana</i> i <i>historia sacra</i>	176
4. Życie i biografia. Chrystologia	190
5. Sława, unieśmiertelnienie i życie wieczne	199

Rozdział VII

Język i hermeneutyka	205
1. Mowa, język, <i>humanitas</i>	205
2. Język, rzeczy, rozum	216
3. Hermeneutyka	232
4. Wiara i rozum	246
5. <i>Sermo Dei</i>	249

Rozdział VIII

Tradycja	253
1. Biblioteka Erazma	253
2. Autorytet	260
3. <i>Copia verborum ac rerum</i> : dziedzictwo tradycji	274
4. Forma tradycji	294
5. Jedność tradycji: <i>consensus</i> i <i>concordia</i>	311

Rozdział IX

Użytkowanie tradycji	321
1. <i>Studia humanitatis</i> i humanistyczne wychowanie	321
2. Stawanie się człowiekiem i tradycja	323
3. <i>Bonae litterae</i>	328
4. Ćwiczenie się i doskonałość	333
6. Przyjaźń i <i>respublica litteraria</i>	340

CZĘŚĆ III

Rozdział X

Erazm wobec Lutra: <i>diatriba</i>	353
1. <i>Gesckick</i>	353
2. Wystąpienie Lutra	364
3. <i>De libero arbitrio</i>	381
4. Gorączka	392

Rozdział XI

Erazm wobec Lutra: <i>Hyperaspistes</i>	395
1. Obrona tradycji	395
2. Warownia pierwsza: <i>claritas Scripturae</i>	401
3. Warownia druga: <i>Destruktion</i>	411
4. Warownia trzecia: <i>lex</i>	414
5. Warownia czwarta: <i>absoluta necessitas</i>	421
6. Warownia piąta: <i>Stoicorum paradoxa</i>	426
7. Warownia szósta: <i>sophistica scholasticorum</i>	434
9. Humanistyczna tradycja Erazma	437

Zakończenie	447
--------------------------	-----

Bibliografia	457
---------------------------	-----

WYKAZ SKRÓTÓW UŻYWANYCH W TEKŚCIE

- ASD – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam
CWE – *Collected Works of Erasmus*, Toronto
LB – *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, Lugduni Batavorum
OE – *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodamum*, (red.) P. S. Allen
PL – *Patrologia latina*
WA – *D. Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe)

WPROWADZENIE

*Ten kto mówi, osądzany jest jedynie przez jedną lub kilka osób,
podczas gdy ten, kto pisze, wystawia się przez to na krytykę wszystkich
i staje przed trybunałem całego świata, i każdego wieku*

Jan z Salisbury, *Metalogicon*

Początkowo zamierzałem napisać pracę o „późnym” Erazmie, to jest o ostatnich dziesięciu latach jego życia. Moją wyobraźnię ożywiła, pobudzona słowami Huizingi, hiobowa wręcz wizja myśliciela, który powoli opuszczany jest przez kolejnych przyjaciół, na którego oczach ginie tak bliska mu idea jedności chrześcijaństwa i któremu nie pozostaje już nic innego, niż zmierzyć się z nadchodzącą własną śmiercią. Nie miałem (i do dzisiaj nie mam) wątpliwości, że takie studium było potrzebne. Jeszcze w 1974 roku Wallace K. Ferguson zauważał, że ostatnie lata życia Erazma pomijane były dotąd przez niemal wszystkich biografów¹ i, o ile się orientuję, do dzisiaj ta biała plama na mapie badań nie została zapełniona. Tak więc zamierzałem początkowo napisać studium przede wszystkim historyczne – i z takim też zamysłem podjąłem się lektury *Hyperaspites I*, dzieła rozpoczynającego niejako mój obszar badawczy. Traf jednak chciał, że mniej więcej w tym samym czasie zacząłem czytać *Prawdę i metodę* Gadamera. Równoległe czytanie obu dzieł uświadomiło mi nagle, jak bardzo aktualnym myślicielem Erazm wciąż jest i jak wielkie znaczenie ma jego wizja dla dzisiejszego upadku kultury i człowieczeństwa. To właśnie wtedy narodził się pomysł niniejszej pracy, której zamysł i intencja wykraczają chyba poza badanie czysto historyczne i stawiają nas przed wciąż aktualnym dylematem dotyczącym nas samych.

Tym, od czego wyszedłem w swoich analizach, było przeświadczenie, że rozumiana szeroko tradycja jest konstytutywnym elementem ludzkiego świata i w ogóle warunkiem koniecznym dla istnienia człowieczeństwa. Tymczasem, jak wskazuje

¹ W. K. Ferguson, 1974, s. XIII.

E. Shils², powiązany ze współczesnym hedonistycznym skoncentrowaniem na doczesnym życiu jednostki i na zdarzeniach, które jej bezpośrednio towarzyszą, wzrost zainteresowania teraźniejszością, doprowadził do istotnej zmiany w obrazie świata, redukującej wagę tradycji. I choć owo pomniejszenie roli tradycji (przynajmniej od czasów Oświecenia) było naczelnym celem działalności myślicieli zmierzających do emancypacji rozumu i wyzwolenia człowieka, to jednak doświadczenia ostatnich dziesięcioleci wskazują, że skutek był dokładnie odwrotny od oczekiwań. Jak słusznie zauważył Gadamer, wolność w naszym współczesnym świecie ma coraz bardziej zawężoną przestrzeń³. Poszukując przyczyn obecnego stanu rzeczy, uznałem, że należy drążyć głębiej, niż to zazwyczaj się czyni – to jest sięgać dalej w przeszłość historyczną i docierać niżej – do samych podstaw ludzkiego bytu. W słuszności moich podejrzeń utwierdziła mnie, z jednej strony, wydana niedawno książka B. S. Gregory'ego, *Unintended Reformation*, w której autor właśnie w Reformacji dostrzegł odległe źródło nowoczesnego porządku świata, a z drugiej uwaga C. Dawsona⁴, że „żywotne zmiany w cywilizacji są zawsze związane ze zmianami wierzeń i ideałów religijnych”. Gdy do tych wczesnych intuicji dołączyła się jeszcze coraz częściej pojawiająca się dzisiaj filozoficzna refleksja, że jedną z charakterystycznych cech nowoczesności jest porzucenie przez nią retoryki, a nawet otoczenie jej wzdargą – którą to wzdargę uznał Gadamer za słabość naszej cywilizacji – zwrócenie się ku dawnemu sporowi między Lutrem i Erazmem zdało się czymś niezbędnym dla lepszego zrozumienia nas samych. Prowadzona w latach 60. i 70. minionego wieku dyskusja między Gadamerem i Habermasem, od której rozpoczynam swoje wywody, była dla mnie „namacalnym” niemal dowodem, że spór ten nigdy się nie zakończył i wciąż trwa.

Praca niniejsza jest pozycją przede wszystkim o Erazmie, którego uważam za myśliciela niedocenianego i niesłusznie spychanego w refleksji poza obszar filozofii. Tymczasem – co, jak mam nadzieję, udało mi się niżej wyartykułować – wizja Erazma okazuje się być filozofią nie tylko spójną, ale i bardziej świadomą siebie i swoich ograniczeń niż filozoficzne projekty scholastyki i nowożytnego racjonalizmu. Za kluczowe pojęcie w jej obrębie uznałem tytułowe pojęcie tradycji, które, moim zdaniem, przenika i warunkuje myślenie i postawę Erazma, zarówno w poszczególnych jego wypowiedziach, jak i w ogólnym charakterze całości. Z badaniem tego pojęcia wiązały się jednak liczne trudności, na które napotyka właściwie każdy badacz próbujący zmierzyć się z wydobyciem klarownego rozumienia Erazmiańskich idei. Faktem znanym i często opisywanym jest zupełny niemal brak u Erazma ścisłych definicji pojęć, którymi się posługuje, skutkujący często brakiem konsekwencji (albo też trudno zauważalną konsekwencją) w ich

² E. Shils, 1981, s. 11.

³ H.-G. Gadamer, 2007, s. 707.

⁴ C. Dawson, 1958, s. 251.

użyciu. Erazm, podobnie jak inni humaniści, celowo unikał żargonu naukowego i, dbając o retoryczne właściwości słowa, starał się wyrażać w uchwytnym dla *sensus communis* języku powszednim. Ponadto, co również łączyło go z resztą humanistów, rzadko kiedy ujawniał Erazm metafizyczne czy też logiczne podstawy własnej myśli, zmuszając do ich rekonstruowania w odwołaniu bądź do autorów, na których się wspierał, bądź też do ukazujących się w różnych miejscach jego pism „przeblysków” tych podstaw. Trzecią trudnością, z którą musiałem się zmierzyć, prowadząc własne analizy, była złożoność i szerokość samego pojęcia tradycji. Żadną miarą nie mogłem ograniczyć się do badania jedynie tych miejsc twórczości Erazma, gdzie używa on wyrazu *tradere* i różnych jego derywatów, gdyż oznaczałoby to radykalne zawężenie perspektywy i z pewnością skutkowałoby też zupełną niemiarodajnością uzyskanych wniosków. Stąd też przyglądałem się również innym pojęciom, czy to wchodzących w obręb szerokiego rozumienia pojęcia tradycji, czy to warunkujących kształt owego rozumienia – takim jak pojęcie autorytetu, *consensusu*, naśladownictwa, historii czy języka. Za istotne uznałem również wydobywanie istotnych momentów pojęcia tradycji Erazma przez zestawianie jego rozumienia tradycji z tradycjami, z których się wywodził lub z którymi polemizował. Jako narzędzia używałem w tych porównaniach naszkicowanej przez siebie w pierwszym rozdziale prowizorycznej typologii tradycji. Wreszcie, ogromnym utrudnieniem badania Erazmowego pojęcia tradycji jest brak w jego twórczości jednoznacznie poświęconego temu zagadnieniu traktatu bądź też grupy traktatów, co oznaczało, że sferą poszukiwań musi być niemalże cały *corpus* jego dzieł, włącznie z obszernym zbiorem listów. Badanie to, o ile się orientuję, jest badaniem pionierskim, gdyż jak dotąd nie powstała żadna monografia, która omawiałaby Erazmowe pojęcie tradycji w sposób wyczerpujący. Najbardziej zbliżonymi do poruszanych przeze mnie w tej pracy treści są artykuł J. K. McConica, *Erasmus and the Grammar of the Consent*, zamieszczony w jubileuszowym zbiorze z 1969 roku *Scrinium Erasmianum*, i opublikowana w 2001 roku książka K. Eden, *Friends Hold All Things in Common*. Założeniem mojej pracy była, często podkreślana przez niego samego, stałość poglądów Erazma. Uważam, że udało mi się, na przestrzeni czasu, utrzymać zasadniczy trzon własnej myśli i jedyne, co rzeczywiście się w niej zmieniało, to obszary zagadnień, które poruszał Erazm w różnych okresach swego życia, w zależności od zmieniających się okoliczności.

Krytyka Lutra pojawia się dopiero w trzeciej części niniejszej pracy i jej wprowadzenie służyć ma przede wszystkim uwyrażnieniu swoistości Erazmowego pojęcia tradycji, jak i wskazaniu na istotowe pokrewieństwo myślenia Lutra z myśleniem nowoczesnym. Celowo starałem się zachować takie proporcje, gdyż nie zależało mi na napisaniu kolejnej książki przedstawiającej jedynie negatywne konsekwencje pracy krytyki dla człowieczeństwa i kultury, ale chciałem ukazać również pewien program pozytywny. Czy propozycja Erazma, jaką jest jego wizja tradycji, wciąż może być w pełni aktualna jest tematem dyskusyjnym i wymaga

z pewnością dalszych jeszcze analiz. Tym jednak, o czym nie mam najmniejszych wątpliwości, jest to, że wciąż jest ona atrakcyjna i inspirująca. Nie ukrywam też, że w pisaniu tej pracy przyświecał mi również praktyczny cel, jakim było uczynienie proponowanej przez Erazma wizji tradycji i filozofii czymś „poręcznym”, tak by czytelnik mógł jego rady i sugestie zastosować we własnym życiu. Choć uzyskany efekt daleki jest najpewniej od oczekiwanego ideału, chciałem by praca ta była po części czymś na kształt „podręcznika obsługi tradycji”, a zarazem obsługi siebie i pielęgnowania człowieczeństwa. Wieńczące moje analizy refleksje nad nowoczesnością są tym samym ostrzeżeniem i pobudką zachęcającymi do – by użyć chwytliwego tytułu niedawnej książki Sloterdijka – „odmiany swego życia”. Na ile było to możliwe, starałem się zachować trudną równowagę między naukowym dyskursem uniwersyteckim i bardziej osobistą refleksją; w równym stopniu starałem się o rzetelne przedstawienie poglądów Erazma, co o uobecnienie na kartach tej pracy żywego Erazma, tak by czytelnik mógł nawiązać z nim przyjacielską więź. Jeśli udało mi się osiągnąć te zamierzenia choćby w minimalnym stopniu, moja praca nie była zbyteczna.

W pracy tej bronię wielu tez, z których do najważniejszych należą następujące: 1) pojęcie tradycji pełniło w obrębie myślenia Erazma istotną rolę i w związku z tym, zasadne jest określanie go mianem „konserwatysty”; 2) docenienie różnorodności w Erazmowym pojęciu tradycji nie było równoznaczne z zaprzeczeniem istnienia obiektywnej metafizycznej hierarchii; 3) Erazmiański humanizm nie oznaczał bezwarunkowej akceptacji każdej postawy ludzkiej i nie kierował się ku bezgranicznej wolności i tolerancji; 4) Luter swą teologią stworzył warunki dla wyłonienia się postawy nowoczesnej; 5) spór Erazma z Lutrem nie dotyczył jedynie kwestii wolnej woli, a jej zagadnienie nie było nawet punktem centralnym tego sporu; 6) spór Erazma z Lutrem jest sporem ponadczasowym i że właśnie obecnie ujawnia się on ze wzmoczoną siłą; 7) humanizm jest nie tylko jednym z ważniejszych kierunków filozoficznych, ale, być może, jest również kierunkiem najbardziej słusznym.

Praca składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza z nich poświęcona jest wstępnemu naszkicowaniu podstawowych pojęć, jak również określeniu miejsca Erazmiańskiej tradycji humanistycznej w obrębie innych tradycji – tradycji scholastycznej i tradycji monastycznej. Druga część pracy jest członem centralnym i zawiera dokładne omówienie pojęcia tradycji Erazma we wszystkich jej aspektach. Trzecia część pracy poświęcona jest krytyce tej tradycji ze strony Lutra i dewaluującej tę krytykę obronie Erazma.

Rozpoczynający część pierwszą rozdział zaczyna się od przywołania polemiki między tradycjonalistycznym Gadamerem i krytycznym Habermasem. Polemika ta jest żywym świadectwem, że kwestie poruszane w sporze między Erazmem a Lutrem nigdy nie straciły na aktualności i że spór ten, mniej czy bardziej jawnie, towarzyszył dziejom europejskiej myśli ostatnich pięciuset lat. Gadamer,

podobnie jak Erazm wcześniej, występuje tutaj jako obrońca autorytetu i wspólnej tradycji, czyniąc z nich niezbywalny warunek bycia człowieka, czyli rozumienia. Habermas zaś, przypominając w tym Lutra, sprzeciwia się uznaniu tego paninterpretacjonizmu i odwołuje się do instancji transcendentальной, w postaci regulatywnych zasad racjonalnego dyskursu i metainstytucji. W dalszych częściach tego preliminaryjnego rozdziału przedstawiam dwie główne postaci tego historycznego dramatu: krytykę i tradycję. Omawiam genealogię krytyki, jej formę i konsekwencje, do których swą konsekwentną pracą doprowadziła. Następnie, zarysowawszy zakładaną w krytyce wizję historii jako cięć i zerwań, przechodzę do wspierającej się na idei ciągłości historii tradycji. Przedstawiam etymologię tradycji, jej znaczenie dla trwałości cywilizacji i istotową budowę. W końcowej części rozdziału wprowadzam również prowizoryczną typologię tradycji, pozwalająca na określenie miejsca, jakie w obrębie różnych jej form zajmuje tradycja humanistyczna i zrozumienie natury napięć między różnymi tradycjami. Typologia ta ujawnia również powody, dla których to właśnie tradycji humanistycznej oświeceniowa krytyka zagraża najbardziej.

W rozdziale drugim skieruję swoją uwagę ku późnośredniowiecznej rzeczywistości, w której przyszło Erazmowi urodzić się i stawiać intelektualne pierwsze kroki. Opisuję tradycję *devotio moderna* i doświadczenia monastyczne Erazma, które nie pozostały bez wpływu na jego późniejszy stosunek do scholastyki i humanizmu. Przedstawiam wreszcie dwa naczelnym motywy kierujące od samego niemalże początku jego poszukiwaniami, to jest pragnienie miłości (czy też przyjaźni) i obawa przed śmiercią. Oba te motywy odnajdą swe spełnienie w późniejszym odkryciu bogactwa tradycji humanistycznej, która okaże się zarówno miejscem zawiązywania się najdoskonalszych przyjaźni, jak i przestrzenią osiągnięcia nieśmiertelności. Te związki z kulturą monastyczną i z ruchem *devotio moderna*, zgodnie zresztą ze słowami samego Erazma, wielokrotnie stwierdzającego zasadniczą stałość swojej pobożności na przestrzeni czasu, określam mianem „pewnych praform jego myśli”, które kierowały intuicjami religijnymi Erazma i definiowały jego rozumienie chrześcijaństwa. To właśnie tutaj leżą, moim zdaniem, najwcześniejsze źródła pojmowania przez Erazma tradycji jako moralnie użytecznej, które swoje pełniejsze dopełnienie znalazły w odkrytej przez niego później praktycystycznej filozofii Plutarcha. W dalszej części rozdziału omawiam, na przykładzie dwóch dzieł Erazma, *De contemptu mundi* i *Enchiridionu*, zasięg i charakter tego wpływu idei *devotio moderna* na kształtowanie się poszczególnych właściwości jego pojęcia tradycji, zwłaszcza w jej wczesnej formie. Rozdział kończę, odwołując się do wcześniejszej typologii, omówieniem różnic zachodzących między tradycją *devotio moderna* a tradycją humanistyczną.

Trzeci rozdział dotyczy, przede wszystkim, natury scholastyki jako pewnego weberowskiego typu idealnego czy też uniwersalnej struktury myślenia. Rozdział ten rozpoczynam od opisu historycznych okoliczności zetknięcia się

Erazma ze scholastyką – jego pobytu w Paryżu i kontaktach z uniwersyteckim środowiskiem. Wskazuję też na trwającą przynajmniej przez pierwsze trzydzieści lat życia Erazma ciągłość jego monastyczno-dewocyjnych doświadczeń. W kolejnej części trzeciego rozdziału staram się określić właściwe miejsce scholastyki w przestrzeni dziejów filozofii, z jednej strony, abstrahując (w miarę możliwości) jej istotę od czysto historycznych uwarunkowań jej treści i z drugiej, wskazując na jej genealogię. Omawiając dalej scholastyczny ideał naukowości, koncentruję się na trzech jego elementach: przedmiocie badania, języku badania i relacji między nimi. W trzeciej części tego rozdziału, poświęconej scholastycznemu pojęciu tradycji, określam charakter odnoszenia się metody scholastycznej do przeszłości. Za szczególnie trafny i użyteczny dla rozważań tej części uznaję dokonany przez Jeana Leclercq'a podział na średniowieczne monastyczne i średniowieczne scholastyczne. Zestawienie odmiennych postaw wobec tego samego przedmiotu (tradycji chrześcijańskiej), pozwoliło lepiej unaocznic cechy swoiste scholastyki. Rozbieżności te omawiam na zestawie trzech współrzędnych: współrzędnej pojmowania autorytetu, współrzędnej uznawanej egzegezy i na współrzędnej pojmowania historii. Końcowa część tego rozdziału poświęcona jest przemianom, jakim w obrębie tradycji scholastycznej podległa, tak ważna dla tradycji monastycznej, przyjaźń.

Rozdział czwarty poświęcony jest napiętym relacjom, jakie tworzyły się między scholastyką a humanizmem. Po zarysowaniu krótkiego historycznego szkicu dotyczącego okoliczności zetknięcia się Erazma z grupą humanistów Gaguina, przechodzę do przedstawienia najważniejszych, by tak rzec, paradygmatycznych, przykładów wczesnej humanistycznej krytyki scholastyki w Renesansie włoskim. Krytyka ta nie pozostała bowiem bez wpływu na stosunek Erazma do scholastyki. Stosunek ten omawiam w dalszej części rozdziału na przykładzie pięciu dzieł Erazma – *Antibarbari*, *Pochwały głupoty*, *Metody teologii*, *Apologia contra Latomi dialogum* i *Declarationes*, rozciągających się na cały niemal okres jego twórczości. Celem mojej argumentacji w tej części jest umocowanie humanistycznej krytyki Erazma w perspektywie tego, co Farge określił mianem „walki o dusze”. Staram się wykazać, że, wbrew pojawiającym się niekiedy opiniom, spory między humanizmem i scholastyką ani nie miały czysto estetycznego charakteru, ani też nie były jedynie przejawem sporu fakultetów, lecz dotyczyły najbardziej istotnych dla człowieka spraw moralności i religii. Był to spór między światopoglądami, w którym to raczej scholastyka niż humanizm, miała rewolucyjny charakter, podczas gdy humanizm skłaniał się ku konserwatywnemu tradycjonalizmowi. Spór ten nie tylko pozwolił humanizmowi na lepsze zrozumienie własnego charakteru, ale także wydobyl jego zadziwiająco niekiedy bliskość do teologii monastycznej. W końcowej części czwartego rozdziału kieruję swoją uwagę na znaczenie, jakie dla Erazmowej krytyki scholastyki miała myśl, opowiadającego się za tą teologią (nazywaną przez niego teologią mistyczną), Gersona.

Część drugą niniejszej pracy rozpoczyna rozdział piąty, zatytułowany „pojęcie humanizmu”, choć może, jeśli wziąć pod uwagę sposób przedstawiania tego pojęcia, lepszy byłby, nawiązujący do Webera, tytuł „duch humanizmu”⁵. Przedstawiając bowiem pojęcie „humanizm”, nie dostarczam jego klasycznej definicji, lecz raczej próbuję przybliżyć je przez przedstawienie okoliczności jego użycia i przyczyn częstego jego niezrozumienia. Na dobrą sprawę, cała druga część mojej pracy może zostać potraktowana jako rozwinięta definicja humanizmu. Ufam, że przeczytanie rozdziałów tej części sprawi, że czytelnik będzie rozumiał czym humanizm jest, nawet mimo tego, że nie zawsze będzie w stanie przedstawić to w precyzyjnej formule. Pierwsze dwie części piątego rozdziału omawiają współczesne perypetie związane z filozoficznym rozumieniem humanizmu i wskazują na reperkusje tych perypetii w obrębie studiów nad Renesansem. Trzecia jego część poświęcona zaś jest uzasadnieniu miejsca, jakie w obrębie humanistycznej tradycji zajmuje Erazm z Rotterdamu, jak i znaczeniu, jakie tradycja humanistyczna miała dla niego samego.

Rozdział szósty porusza zagadnienie Erazmowego rozumienia czasu i historii. Nie ulega wątpliwości, że rozumienie to miało istotny wpływ na jego pojęcie tradycji. W początkowych partiach rozdziału omawiam problematyczność zagadnienia historii i historiografii i wskazuję na miejsce, jakie w jej obrębie zajmuje historiografia humanistyczna. Następnie, zarysowawszy proces rozbudzenia zainteresowania nią w Renesansie, przedstawiam Erazma jako historyka, opisuję jego historyczną metodę i dzieła, które można zaliczyć do dzieł historycznych. Wskazuję też na dramatyczność samego procesu historycznego, który u ludzi rozgrywa się w napięciu między wszystko niszczącym czasem i, starającą się uwiecznić to, co nietrwałe, pamięcią. W kolejnej części rozdziału przedstawiam obecne u Erazma dwa oglądy historii – spojrzenie na historię oczyma cielesnymi, skutkujące ludzkim ujęciem historii, i spojrzenie na historię oczyma wiary, będące teologią historii. Dalsze partie rozdziału poświęcone są postrzeganiu przez renesansowych humanistów i Erazma czasowej i skończonej kondycji życia człowieka. Przedstawiam tutaj bardzo ważne dla dalszych rozważań pojęcie natury człowieka (rozumianej jako pewien kompleks temperamentalny czy charakter), która to natura ujawnia się w czasie i której spójność decyduje o tożsamości jednostki. Na przyjęciu obecności wielości natur ludzkich zasadać się będzie (tak istotne dla Erazmowego rozumienia tradycji) pojęcie różnorodności. Biografia człowieka jest dla Erazma przede wszystkim ścieraniem się tej zawartej w charakterze indywidualności ludzkiej ze zmiennością zewnętrznego losu. Nic tak dobrze też nie przyczynia się do poprawy moralności, jak przedstawienie tego ścierania się: na tym polega, zdaniem Erazma, moralna prawda i szczególnie autorytet historii (również świętej). W tej to perspektywie ukazuję znaczenie, jakie

⁵ Por. M. Weber, 2010, s. 31 i n.

dla praktycystycznej filozofii chrześcijańskiego humanizmu Erazma miał żywot Jezusa Chrystusa. Rozdział kończę omówieniem ambiwalentnego znaczenia sławy i unieśmiertelnienia, których wartość i znaczenie przedstawia się odmiennie, w zależności od tego, czy rozpatrujemy je w perspektywie doczesnej czy też religijnej; ambiwalencja ta jest w myśli Erazma dobrze widoczna.

Tak jak szósty rozdział dotyczył historycznej przestrzeni, w której odbywa się tradycja, tak rozdział siódmy dotyczy jej szczególnego wehikułu, jakim jest słowo i w ogóle rozumiane znaczenie. Swoje rozważania nad językiem i hermeneutyką rozpoczynam od wskazania na renesansowe odnowienie dawnej definicji człowieka, która za cechę istotną uważała przede wszystkim obdarzenie mową. Zdaniem Erazma, mowa została dana człowiekowi nie tylko po to, by mógł ujawnić on swoje poglądy i zamiary drugiemu człowiekowi, ale także, by mógł ukazać swoją konkretną naturę – co znajduje swoje odzwierciedlenie w różnaitości stylów literackich. W dalszej części rozdziału omawiam różne sposoby użycia języka i znaczenie, jakie język pełni w obrębie ludzkich społeczności. W drugiej części rozdziału przechodzę do trudnej badawczo kwestii, jaką jest filozoficzna teoria języka renesansowych humanistów. Opierając się na źródłowych dla Erazma tekstach Cyserona, Kwintyliana, Lorenzo Valli i Rudolfa Agricoli, próbuję zrekonstruować jego koncepcję języka, a więc logikę jego myśli i, co za tym idzie, logikę samej tradycji. Trzecia część, poświęcona hermeneutyce, omawia humanistyczne problemy z przekładem i szeroko rozumianą interpretacją. Przedstawiam w niej to, co w rozdziale dziewiątym określam mianem „lekcji czytania” Erazma. Istotne miejsce w jej obrębie zajmuje sztuka alegorezy i rola alegorii w ogóle, jak również znaczenie koła hermeneutycznego dla dzieła interpretacji. W kolejnej części, podkreślając ściśle chrześcijański wymiar myśli, wskazuję na znaczenie, jakie w jego teorii poznania pełni wiara, będąca swego rodzaju wydoskonaleniem rozumu. Rozdział kończy, niczym koda, ukazanie Erazmowej koncepcji *Sermo*, wedle której właściwą naturą Boga jest to, że pragnie on komunikować się z ludźmi i że czyni to na wiele sposobów. W owej trwającej wiecznie rozmowie między boskimi Osobami odnajduje Erazm potwierdzenie i umocowanie swego przekonania o dialogicznej naturze ludzkiej rzeczywistości.

Rozdział ósmy, poświęcony tradycji *sensu stricto*, jest rozdziałem centralnym pracy. To na niego niejako wskazują i jego przygotowują wszystkie wcześniejsze rozdziały. Erazmowe pojęcie tradycji nie tylko wspiera się bowiem na jego rozumieniu historii i języka, ale także tworzy się w opozycji do tradycji scholastycznej i w nawiązaniu do tradycji monastycznej. Rozdział ten rozpoczynam od przedstawieniu Erazmowej biblioteki, która doskonale odzwierciedla zakres i naturę jego zainteresowań. Następnie przechodzę do omawiania, kluczowego dla pojęcia tradycji, pojęcia autorytetu. Korzystając z klasyfikacji autorytetów Vivesa, omawiam poglądy Erazma w odniesieniu do dwóch grup autorytetu – autorytetu o boskim pochodzeniu i autorytetu o ludzkim pochodzeniu. Kolejna część

omawia dziedzictwo tradycji, jej różnorodność i nieprzemijającą świeżość, którą Erazm, za innymi autorami, często porównywał do wiecznie kwitnącego ogrodu. W części tej wprowadzam, posiłkując się przede wszystkim uwagami Erazma z *Polecanego spisu lektur*, analogiczne do tego z *Metody teologii*, pojęcie kręgów: najmniejszy krąg tradycji, mały krąg tradycji, pełny krąg tradycji – i pokazuję, jak kręgi te mają się do rozwoju duchowego jednostki. Przedstawiam tutaj również treść poszczególnych kręgów i autorów, którzy się do nich wliczają. W części poświęconej formie tradycji wskazuję na jej szeroko rozumiany chrystocentryzm i szczególnie mocno u Erazma widoczne zanurzenie tradycji w historycznym byciu człowieka. Przedstawiam jej historyczny kształt wynikający z natury funkcjonujących w jej obrębie podmiotów i rysujące się wewnątrz tradycji napięcia. Omawiam też swego rodzaju ontologiczną budowę tradycji, wskazując na występujące w jej obrębie „byty pierwotne” i „byty pochodne” oraz na obecną u Erazma teorię imitacji. Ostatnią część ósmego rozdziału poświęcam zagadnieniu jedności tradycji i sposobu osiągania w jej obrębie zgody. Przedstawiam w niej specyfikę Erazmowego rozumienia pojęć *consensus* i *concordia*. Wskazuję również na eschatologiczny kontekst tego drugiego pojęcia i na znaczenie doczesnego Kościoła jako swego rodzaju *transitus ad aeternum*, w którym zgoda, choć postępuje w czasie, swe spełnienie znajduje dopiero w wieczności. Kościół jest dla Erazma tym miejscem, w którym tradycja uzyskuje swą największą jedność, stąd też określał w tym rozdziale myślenie Erazma mianem wspólnotowego.

W rozdziale dziewiątym wskazuję na ogromne znaczenie, jakie pełni tradycja w obrębie Erazmowego rozumienia człowieczeństwa. Rozdział ten jest niejako uzasadnieniem prominentnego miejsca, jakie zajmuje tradycja w filozofii Erazma. Człowieczeństwo nie było bowiem czymś danym człowiekowi od razu i na zawsze w całej swej pełni, ale raczej stanowiło efekt długotrwałych ćwiczeń i pracy nad sobą. Tradycja zaś była nośnikiem wiedzy o sposobach wydobywania tego człowieczeństwa w obrębie istoty ludzkiej. W świecie literatury najpełniej to zadanie pełniły *bonae litterae*, którym poświęcam osobny podrozdział. Podrozdział ten jest, w swej części, powtórzeniem tego, co wygłosiłem na organizowanej przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2012 roku konferencji o Plutarchu. W kolejnym podrozdziale przechodzę do omówienia owego praktycznego oddziaływania literatury w obrębie ludzkiej duszy. Przedstawiam filozofowanie jako, rozpoczynającą się od wsłuchania w przekaz tradycji i pozwalającą na uwnętrznienie odebranych treści, przemianę duszy („internalizacja tradycji”), która to przemiana, uzewnętrzniająca się później w działaniu, staje się wreszcie etyką zrealizowaną („realizacja tradycji”). W ostatniej części dziewiątego rozdziału powracam do rozpoczętego w rozdziale drugim wątku przyjaźni i wyjaśniam, w jaki sposób humanistyczna tradycja pozwoliła Erazmowi na jej zdobycie. Jednocześnie wykazuję, że owo naturalne dla człowieka pragnienie przyjaźni i odnajdywanie przyjaźni prawdziwej tylko w przyjaźni opartej na cnocie, były prawdziwym

spiritus movens całej tradycji. Rozdział kończę omówieniem Erazmiańskiego projektu *respublica litteraria* jako społeczności ćwiczących się w doskonałości przyjaciół i wskazuję na pewne nieporozumienia, które wiążą się ze współczesnym rozumieniem tego pojęcia.

Ostatnia część pracy poświęcona jest postawie Erazma wobec nowej teologii Lutra, jego obronie tradycji przed krytyką Reformacji. W rozdziale dziesiątym opisuję okoliczności, w jakich zetknął się Erazm z myślą Lutra, i jak rozwijała się jego postawa wobec niego. Ich spotkanie i późniejsze starcie ujmuję z perspektywy sztuki świata z rozpisanymi dla wszystkich rolami: Luter jawił się w niej niczym przeznaczenie Erazma. Sprawy Lutra, z uwagi na jej rozmach i wpływ na przestrzeń publiczną, zmieniającą dotychczasowy ład w czyste szaleństwo, po prostu nie można było pominąć. Zamiast jednak otwartej walki nawoływał Erazm, w tym wczesnym okresie, do przywrócenia warunków umożliwiających dyskusję. Z tej to właśnie przyczyny rozdział ten, idąc za pełnym tytułem traktatu o wolnej woli, nazwałem „diatrybą”, bowiem relacja, w którą pragnął Erazm traktatem tym wpisać Lutra, była relacją umiarkowanej rozmowy prowadzonej w obrębie tradycji.

Jedenasty rozdział opisuje zmianę postawy, jaka dokonana się w Erazmie wówczas, gdy Luter swoim *De servo arbitrio* odrzucił to zaproszenie do rozmowy. Erazm swym *Hyperaspistes* wyszedł naprzeciw swemu przeznaczeniu. Treść traktatu omawiam wyróżniając trzy zasadnicze jego merytoryczne części: pierwszą część, w której Erazm niejako dekonstruuje obraz Lutra jako osoby moralnie dobrej, drugą część negatywną, w której Erazm burzy kolejno sześć „warowni” Lutrowej teologii i trzecią, będącą przedstawieniem pozytywnego rozwiązania Erazma. Z uwagi na to, że *Hyperaspistes* jest dziełem ściśle polemicznym, jego nauka negatywna czy też krytyczne ustosunkowanie do nauki Lutra, jest jego częścią zasadniczą, części tej poświęcam najwięcej miejsca w swoim omówieniu. Przy każdej z warowni omawiam istotę koncepcji Lutra, zarzuty Erazma i wpływ tej koncepcji na późniejszą nowożytność. W rozdziale tym staram się unaocznic moment, w którym drogi świata klasycznej uczoneści i zorientowanej na przyszłość nowoczesności, rozchodzą się.

Zbliżając się do końca tego wprowadzenia pragnę jeszcze wyrazić wdzięczność tym wszystkim, którzy przyczynili się do tego, że praca ta mogła ujrzeć światło dzienne. Na pierwszym miejscu podziękowania należą się Panu Profesorowi Markowi Genslerowi, który wykazywał się, w stosunku do mnie, wielką cierpliwością i z wielką życzliwością odnosił się do snutych przeze mnie refleksji, nawet jeśli nie ze wszystkimi moimi pomysłami się zgadzał. Dziękuję również Panu Profesorowi Markowi Grygorowiczowi, którego oddziaływaniu zawdzięczam nieślabnące z czasem zainteresowanie filozofią Renesansu i pod którego przewodnictwem pisałem poświęconą Erazmowi pracę magisterską. W dalszej kolejności podziękowania należą się niezwykle uprzejmym pracownikom i pracownikom

bibliotek, którzy nie szczędzili sił i chęci w dostarczaniu niezbędnych mi przy pisaniu woluminów; szczególnie pomocne były dwie osoby – Pani mgr Aleksandra Chruściel i Pani mgr Agnieszka Wiśniewska-Adamus, za co serdecznie dziękuję. Serdecznie dziękuję również dr. Maciejowi Ptaszyńskiemu z Uniwersytetu Warszawskiego za udostępnienie mi artykułu J. K. Farge’a, a także mgr. Michałowi Janiakowi za długie i inspirujące rozmowy. O wybaczenie proszę też przede wszystkim najbliższych, którzy często i niezасłużenie narażeni byli na nieprzyjemności wywoływane przez moją trudną naturę. A przecież, jeśli podjąłem się już znojów pisania, uczyniłem to dobrowolnie i tylko na mnie powinien spoczywać ciężar tego obowiązku.

Atque adeo similis propemodum conditio est, tollentium liberos & scribendos libros. Tuendum, emendandum, quod scripseris, & tamen non est, quem incusemus, cum nobis liberum sit dormire⁶.

I na koniec jeszcze parę uwag „technicznych”. Wszędzie tam, gdzie cytuję nietłumaczoną dotąd na język polski literaturę, tłumaczenia są zawsze mojego autorstwa. W przypisach podaję tylko nazwisko autora, rok wydania i stronę lub – w przypadku pozycji klasycznych, nazwisko autora, tytuł i stronę, odsyłając po bardziej szczegółowe informacje do zamieszczonej na końcu pracy bibliografii. Gdy przywołuję jakiś tekst „z drugiej ręki”, nie umieszczam jego tytułu w bibliografii, tylko podaję go w przypisie. Jeśli bezpośrednio po wystąpieniu w tekście cytatu nie pojawia się przypis o jego źródle, źródłem tym jest to, które pojawia się w najbliższym kolejnym przypisie. Unikałem też dość sztucznego, moim zdaniem, zabiegu, polegającego na oznaczaniu nawiasem klamrowym pierwszej litery cytowanego tekstu wtedy, gdy następuje zmiana wielkości litery – np. gdy, stojące na początku zdania i rozpoczynane wielką literą słowo z cytatu, w oryginalnym tekście występowało w środku zdania i było pisane małą literą (np. po średniku). Wreszcie, zdarzało mi się, w przypadku cytowań „urywków” zdań, zmieniać nieco ich formę gramatyczną (np. uzgadniając przypadki) po to, by dostosować je do ciągłości wywodu; jednakże zawsze dbałem o to, by w takich wypadkach nie naruszyć ich sensu.

Łódź, 25 czerwca 2016 r.

⁶ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, IVV,8 (*Spontanea molestia*), CWE, t. 36, s. 144, LB, t. II, kol. 1055d.

CZĘŚĆ I

ROZDZIAŁ I

POJĘCIE TRADYCJI

*Przyszłość bez przeszłości jest nieważna.
A nadzieja bez podstaw – bez tego, co istnieje przed nadzieją,
jak również przed nami – jest tylko innym imieniem dla rozpaczy*
Joseph Pieper, *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?*

1. Spór o tradycję Gadamera z Habermasem

Gdy w 1959 roku Hans-Georg Gadamer kończył swą obszerną książkę *Prawda i metoda*, nie podejrzewał nawet, jak wielką w przyszłości wywoła ona burzę i jak liczne wokół niej powstaną spory¹. Jak sam później wspominał², w czasie pisania ogarnęły go nawet obawy, „czy aby nie przyszła ona «za późno»” i czy poruszany w niej temat dziejów i tradycji jest jeszcze wciąż aktualny. Tak naprawdę, przynajmniej do roku 1967, roku, w którym ukazała się rozprawa Habermasa, wiódł Gadamer typowy żywot skromnego akademickiego profesora, oddającego się pracy nad rozlicznymi polami historii filozofii, bez aspiracji i roszczeń do bycia uznanym filozofem.

Punktem wyjścia dla rozważań Gadamera w *Prawdzie i metodzie* było dokonane przez Heideggera odkrycie charakteryzującej podmiot dziejowości, która ujawnia się przede wszystkim w fenomenie rozumienia. Rozumienie okazało się być nie tylko jednym ze sposobów zachowania podmiotu, ale przede wszystkim sposobem bycia samego *Dasein*. Skoro zatem już istnienie podmiotu przyjmuje postać rozumienia, rozumienie musi obejmować – pisze Gadamer – wszelkie doświadczenie i świata i siebie³. Filozoficzne zadanie opisanego natury tego doświadczenia przyjmuje zaś postać hermeneutyki. Hermeneutyka, której imię figuruje w podtytule dzieła, jest więc – jakkolwiek paradoksalnie może to zabrzmieć – próbą zrozumienia dziejowości samego zrozumienia⁴.

¹ Por. J. Grondin, 2007, s. 308–309.

² H.-G. Gadamer, 2007, s. 720.

³ *Ibidem*, s. 6.

⁴ *Ibidem*, s. 367.

Widzimy, że już sam hermeneutyczny projekt Gadamera wpisany jest w krąg rozumienia, okreśłany przez niego jako „wspólna gra ruchu tradycji i ruchu interpretatora”⁵. Oznacza to, że również najbardziej wyrafinowane badanie, jakim bez wątpienia jest badanie filozoficzne, z konieczności poruszać się będzie na tym samym poziomie, co jego przedmiot. Poziom metarefleksji, z uwagi na dziejowość i skończoność reflektującego podmiotu, jest tutaj nieosiągalny.

Płaszczyzną, na której porusza się rozumienie i poza którą nie może nigdy wykroczyć, jest język, którego „uniwersalizm – jak pisze Gadamer – kroczy obok uniwersalizmu rozumu”⁶. Rozumienie z językiem związane jest w dwojaki sposób: po pierwsze, zawsze dotyczy ono tego, co językowe, i po drugie, samo przyjmuje językową postać⁷. Nie odmawia się tutaj, co prawda, wykraczania poza określony język, ale każdorazowo wyższa ogólność, na jaką się rozum wykraczając wznosi, sama jest ukształtowana językowo⁸. Tym samym, słusznie zauważa Gadamer, że „językowe doświadczenie świata jest absolutne”⁹. Można więc powiedzieć, że to przekonanie zgodne jest, w zasadzie, z tezą Wittgensteina o tożsamości granicy języka i świata, przy tym jednak zastrzeżeniu – co zbliża Gadamera do „drugiego” Wittgensteina – że tworzony w ten sposób horyzont nie jest czymś raz na zawsze ustalonym, lecz jest on uwarunkowany historycznie, o nieustannie zmieniającym się położeniu i zakresie¹⁰. Za to historyczne uwarunkowanie horyzontu

⁵ *Ibidem*, s. 403.

⁶ *Ibidem*, s. 542.

⁷ Por. *ibidem*, s. 535, 636–637. Czy oznacza to zatem, że rozumienie można utożsamić z językiem? Choć odpowiedź taka byłaby najprostszym rozwiązaniem sprawy, to jednak Gadamer ma pełną świadomość, że prostota ta byłaby zwyczajnie uproszczeniem. To nie przypadek, że nigdzie w pismach Gadamera nie znajdziemy klarownej definicji tego pojęcia (por. P. Dybel, 2004, s. 71). Wydaje się bowiem, że gdyby rozumienie było językiem, mielibyśmy tutaj do czynienia z bytem-w-sobie i zarazem z bytem-dla-siebie, co – jak przekonująco dowiódł J.-P. Sartre (2007, s. 135–136) – jest niemożliwe. Tak więc zasadne wydaje się uznanie, że rozumienie samo w sobie stoi poza językiem (jako dla siebie samego nie w pełni przejrzyste) i dlatego też, jeśli gdziekolwiek pojawia się u Gadamera przeblýsk transcendencji, to najbardziej chyba w rozumieniowym sposobie bycia podmiotu.

⁸ „Wysiłek rozumienia i interpretacji pozostaje zawsze sensowny. Przejawia się w nim wyższa ogólność, z jaką rozum wznosi się ponad ograniczenia każdego języka”, H.-G. Gadamer, 2007, s. 543. Gadamer przez „każdego języka” rozumie „każdego jednego języka”; Habermas – jak będziemy mieli okazję niebawem się przekonać – przekreśli to na formułę „wszystkich języków”.

⁹ *Ibidem*, s. 605.

¹⁰ *Ibidem*, s. 415–421. Wydaje się, że u Gadamera pojęcie „świata” i pojęcie „horyzontu” można stosować zamiennie. Warto tu jednak zwrócić uwagę (choć Gadamer wątku tego nie rozwija) na możliwość konstytuowania się horyzontu nie tylko ograniczonego do jednostki, ale również horyzontu określonej grupy, będącego wypadkową

odpowiada kluczowa dla gadamerowskiej filozofii zasada dziejów efektywnych – inaczej mówiąc, wciąż żywe i aktualnie obecne oddziaływanie przeszłości¹¹.

Cóż to oznacza dla poszukiwanego przez nas pojęcia tradycji? Oznacza przede wszystkim dwie rzeczy: pierwsza to ta, że, zdaniem Gadamera, od tradycji w pełni uwolnić się nigdy nie będziemy w stanie, druga – że tradycja jest nie tylko nieusuwalna, ale też poznawczo użyteczna. Wbrew przesądom Oświecenia, zaprzecza Gadamer w swoich wywodach antynomii rozumu i autorytetu, podkreślając jednocześnie historyczny wymiar samego rozumienia¹². Skoro bowiem, zgodnie z hermeneutycznym projektem Gadamera, niemożliwe jest istnienie przekraczającego dziejowość czystego rozumu, wszelki akt refleksji zawsze wychodzi z mniej lub bardziej uświadomionych przesądów. Tym samym, będący źródłem tych przesądów autorytet, niejako z natury rzeczy, złączony jest z rozumnością prawdziwie dialektyczną i bynajmniej nie antytetyczną, więzią. Rozum, w swym działaniu, opiera się na, mających źródło w autorytecie, przesądach; autorytet zaś swój poznawczy prymat zawdzięcza dobrowolnemu uznaniu przez rozum wyższości osądu tego, co przedrozumne¹³. Ta relacja pomiędzy rozumem i autorytetem stanowi filozoficzne uprawnienie tradycji jako takiej. Jak pisze Gadamer,

pierwszym ze wszystkich warunków hermeneutycznych pozostaje więc przedrozumienie, które rodzi się w „mieć-do-czynienia” z daną rzeczą. Na jego podstawie określa się, co można uznać za jednolity sens a tym samym za zastosowanie wstępnego uchwycenia pełni. [...] Hermeneutyka musi wychodzić od tego, że kto chce rozumieć, jest związany z rzeczą, która na drodze przekazu tradycji wyraża się w języku, i ma lub uzyskuje kontakt z tradycją, od której ów przekaz płynie¹⁴.

To, że takie stanowisko nie mogło spodobać się spadkobiercy szkoły frankfurckiej, zwolennikowi marksistowskiej i psychoanalitycznej krytyki społecznej, stanie się oczywiste, gdy tylko przypomnimy sobie postawę względem tradycji,

poszczególnych horyzontów jej członków, wtórnie oddziałującą – w kręgu rozumienia! – na stanowiące o nim horyzonty. Jeśli tak, pojęciem „świat” w sensie ścisłym można by określić granice wszystkich możliwych horyzontów, a więc wszelką możliwość w rozwoju pojedynczego horyzontu; wówczas jednak, jako ponadhistoryczny, świat jako całość musiałby stać się nie przedmiotem doświadczenia, ale – jak u Kanta – ideą regulatywną. W takim rozumieniu, pojęcia „świata” u Gadamera i u Wittgensteina z *Traktatu* są ze sobą zbieżne. Osobną sprawą jest to – choć nie miejsce tutaj na jej rozważanie – czy i w jakim stopniu owe ogólne możliwości zależne są w swym określeniu od historyczności (a więc kwestia podobieństwa i różnic względem koncepcji Hegła).

¹¹ *Ibidem*, s. 412–415.

¹² *Ibidem*, s. 373, 376, 383. Por. J. Mendelson, 1979, s. 54.

¹³ H.-G. Gadamer, 2007, s. 384.

¹⁴ *Ibidem*, s. 405. Por. też *ibidem*, s. 388.

jaką mieli pionierzy tych ruchów. Już pierwsze zdanie głównego dzieła Adorna zapowiada projekt antytradycyjnego myślenia, *dialektykę negatywną*, Engels określa tradycję mianem „hamulca”, „siłą inercji w dziejach”, a Freud – nawiązując do utopijnego naturalizmu Rousseau – wręcz nawołuje do wyrzeczenia się kultury i powrotu do stanu prymitywnego¹⁵. Gdy zatem w 1967 roku Habermas w swym znanym dziele z zakresu metodologii nauki *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, uznając wszelako obecne w hermeneutyce odkrycie historycznego uformowania myślenia, negatywnie ustosunkowywał się do poznawczego znaczenia tradycji jako takiej, szedł w zasadzie szerokim traktem, przetartym jeszcze przez jego duchowych poprzedników. Zapoczątkowana w ten sposób przez Habermasa debata, stała się – jak pokazała dalsza historia jej losów – jednym z najbardziej znaczących punktów dziejów filozofii – nie tylko niemieckiej – ostatniego pięćdziesięciolecia¹⁶.

Habermas, pobudzany ideami oświeceniowego krytycyzmu¹⁷, nawet wówczas, gdy znacznie lepiej niż pozytywiści dostrzegał problemy uwikłania rozumienia w historyczność, nigdy nie odstępował od swego naczelnego projektu emancypacji rozumu. W tym też widział naczelne zadanie nauk historycznych, które – jego zdaniem – powinny uczestniczyć w dialektyce historycznego oświecenia i poprzez wzmacnianie świadomości historycznej, osłabiać historyczne tradycje.

Nauki historyczne – pisze Habermas – uwalniają wyemancypowane podmioty z quasi-naturalnej siły tradycji, która kontroluje zachowanie. Relatywizując narodową historię w kontekście globalnym i obiektywizując totalność historii jako wielość cywilizacji, tworzą one pewien nowy dystans wobec historycznej tradycji¹⁸.

W swych ideałach i celach (choć niekoniecznie w sposobach realizacji) zgadzał się zatem Habermas z przywoływanymi przez siebie twierdzeniami Joachima Rittersa i Helmuta Schelsky'ego, którzy aprobatywnie odnosili się do emancypacyjnej, względem tradycji, naukowo i krytycznie motywowanej nowoczesności¹⁹. To zaś, w żaden sposób, nie mogło zgodzić się z nakierowanym na przeszłość oglądem Gadamera, ujawniając tym samym skryte wcześniej pokłady rewolucyjnego myślenia Habermasa. Jak dowcipnie zauważa Grondin, „pragnieniem hermeneutyki było zrozumieć świat, krytyce ideologii chodziło o to, aby go

¹⁵ T. W. Adorno, 1986, s. 3 (por. też inne miejsca tego dzieła: s. 514–515, 557–558, 570); F. Engels, *Wprowadzenie [do angielskiego wydania (z roku 1892) „Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki”]*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXII, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 370 (cyt. za: J. Szacki, 2011, s. 73); Z. Freud, 1967, s. 259, 269.

¹⁶ Por. P. Dybel, 2004, s. 22.

¹⁷ Szerzej o oświeceniowej krytyce tradycji pisze E. Shils, 1981, s. 4–7.

¹⁸ J. Habermas, 1988, s. 16.

¹⁹ *Ibidem*, s. 17–20.

zmienić”²⁰. Przeszkodą na drodze tej zmiany okazała się dla krytycznej refleksji Habermasa, wynikająca z uniwersalizmu hermeneutycznego rozumienia, Gadamerowska absolutyzacja tradycji²¹.

Rzecz jasna, otwarte atakowanie i deprecjonowanie tradycji, zwłaszcza po przedstawionych przez Gadamera ustaleniach, byłoby bądź oznaką filozoficznej naiwności, bądź też przynajmniej nawrotem do jałowego myślenia pozytywiźmu. Habermas wybrał znacznie bardziej wyrafinowaną metodę, która polegała na reinterpretacji stojących u podłoża Gadamerowskiej koncepcji tradycji pojęć. Pojęciami tymi, jak mieliśmy okazję stwierdzić już przy analizach rozważań z *Prawdy i metody*, były przede wszystkim te trzy: rozumienie, hermeneutyka i język. Zakres znaczenia każdego z tych pojęć przesuwają Habermas w taki sposób, by stworzyć logiczną przestrzeń dla proponowanego przez siebie programu krytycznego.

Już z pierwszych akapitów *Zur Logik* dowiadujemy się, że hermeneutyka Gadamera może (i powinna) być rozpatrywana jako sformułowanie „specyficznie ograniczonej” samorefleksji nauk kulturowych i historycznych, nie mającej żadnych odniesień do rzeczywistości rozpatrywanej przez nauki empiryczne²². W dalszych częściach rozprawy podobnym ograniczeniom poddane zostaje również pojęcie rozumienia, gdy twierdzi się, że zdaniem Gadamera, z „prawdziwym rozumieniem” mamy do czynienia nie w zwykłym rozumieniu języka, ale dopiero wówczas, gdy „językowa gra staje się problematyczna”, wymagając refleksji nad zastosowaniem lingwistycznych reguł²³. Wreszcie sam język przestaje być dla Habermasa równie uniwersalistyczny, co rozum, stając się w zasadzie faktem czysto antropologicznym. Określa on bowiem język mianem swego rodzaju „metainstytucji”, na której opierają się inne instytucje społeczne, która to metainstytucja sama z kolei podlega pewnym procesom społecznym, nieredukowalnym do relacji normatywnych²⁴. W wyniku tej potrójnej redukcji – redukcji zakresu pojęć „hermeneutyka”, „rozumienie”, „język” – dochodzi Habermas do wniosku, że ustalenia Gadamera z *Prawdy i metody*, podobnie jak hermeneutyka filozoficzna jako taka, mają jedynie ograniczone znaczenie. Po pierwsze nie cały świat ludzkiego doświadczenia jest językiem, ponieważ ten jest tylko zależną częścią tego świata i, po drugie, samo rozumienie nie jest

²⁰ J. Grondin, 2007, s. 314.

²¹ Por. A. M. Kaniowski, 1980, s. 77; Z. Krasnodębski, 1979, s. 302; J. Mendelson, 1979, s. 57.

²² J. Habermas, 1988, s. 2.

²³ *Ibidem*, s. 146.

²⁴ *Ibidem*, s. 172. O przekraczaniu języka przez rozum, patrz: *ibidem*, s. 144: „Rozum, który jest zawsze związany z językiem, jest także zawsze poza swymi językami. Jedynie poprzez zniszczenie partykularności języków, które są jedynie sposobem, w którym on się ucieleśnia, żyje rozum w języku”.

czymś powszechnym nawet na gruncie tak zredukowanego języka, stając się raczej zdarzeniem nadzwyczajnym, koniecznym jedynie dla dokonania przekładu w przypadku trudności gry językowej²⁵. Oznacza to, że tradycja, będąca u Gadamera prerokwizytem wszelkiego ludzkiego doświadczenia, przestaje mieć tak wszechobejmujące znaczenie:

Przekład jest konieczny – pisze Habermas – nie tylko na poziomie horyzontalnym, pomiędzy współzawodniczącymi społecznościami językowymi, ale także pomiędzy pokoleniami i epokami. Tradycja, jako medium, w którym reprodukuje się języki, ma miejsce jako przekład, to jest, jako wypełnianie dystansu pomiędzy pokoleniami²⁶.

Dzięki temu wąsko zakreślonemu polu, na którym jedynie uzyskuje tradycja swoje znaczenie, możliwe stało się dokonanie jej krytyki. Gadamer nie wykorzystał tej możliwości, ponieważ nie udało mu się rozpoznać siły refleksji, która odsłania rozumienie. Bowiem, gdy tylko refleksja zrozumie tradycję z której wyrasta i do której wraca, „dogmatyzm życiowej praktyki” zostaje odrzucony²⁷. „Autorytet – pisze Habermas – i wiedza nie są zbieżne”. Dla uprawomocnienia owej antytradycyjnej krytyki konieczny jest jeszcze przekraczający język zewnętrzny system odniesienia. Dopelniając swego dzieła i czyniąc sytuację krytyki nie tylko możliwą, ale również realną, odnajduje Habermas owo odniesienie w systemie pracy i w systemie panowania. Proces tradycji przestaje zatem być autonomiczną mocą i okazuje się być, w swej istocie, zrelatywizowany do tamtych dwojga²⁸.

Tak mocna wypowiedź nie mogła pozostać bez echa. I rzeczywiście, lata 70. minionego stulecia to prawdziwe epicentrum dyskusji nad znaczeniem i rozumnością tradycji jako takiej. Niewykluczone, że znaczny wpływ na tę dyskusję wywarły świeże jeszcze wydarzenia 1968 roku, niemniej jednak tym bardziej świadczyły one o tym, że, wbrew wcześniejszym niepokojom Gadamera, nie był to temat spóźniony. W obronie filozoficznej hermeneutyki wystąpił Gadamer już w roku publikacji dzieła Habermasa, pisząc artykuł *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*. W 1970 ukazała się odpowiedź Habermasa, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, a rok później podsumowująca polemikę *Replik Gadamera*²⁹. Spór pomiędzy nimi, jak szybko mieli się już przekonać, był przede wszystkim sporem o pojęcia, z których podstawowym okazało się pojęcie szczególnie bliskie „pojęciu”, mianowicie – „język”.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 166.

²⁶ *Ibidem*, s. 148.

²⁷ *Ibidem*, s. 168.

²⁸ *Ibidem*, s. 170, 174. Por. R. S. Gall, 1981, s. 12.

²⁹ Wszystkie te wypowiedzi zostały zebrane przez Karla-Otto Apela w tomie *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.