

Barbara Markiewicz

„Ta stara nudna Europa”.

Idea europejskiej ojczyzny a filozofia Hegla

Od paru już lat kwestia zjednoczenia Europy wzbudza nie pozbawione emocji dyskusje. Nie jest to bowiem tylko (jak w przypadku dyskusji o postmodernizmie) kwestia czysto akademicka – dotyczy bezpośrednio bytu milionów ludzi. Zabierają w niej głos zarówno mężowie stanu, jak i tak zwani „przeciętni ludzie”, uczeni i uznane autorytety moralne. Toczy się ona na łamach popularnej prasy, w telewizji i na uniwersyteckich seminariach. Ma także wiele wymiarów, od politycznego i ekonomicznego – po historyczny i geograficzny. Mimo jednak tak szerokiego zasięgu i zaangażowanych w niej autorytetów wypracowane w jej trakcie koncepcje rozpadają się kolejno pod naciskiem aktualnych wydarzeń politycznych.

Ciężar gatunkowy oraz głębokość zmian, jakie pociągnęły za sobą wydarzenia w Europie Wschodniej z końca lat osiemdziesiątych pozwalają, jak sądzę, uznać, iż mają one charakter rewolucyjny. W obliczu rewolucji bezradne okazują się wszystkie dotychczasowe teoretyczne ujęcia sytuacji – polityczne i doktrynalne – są one bowiem zawsze tylko uogólnieniem jakiegoś „stanu rzeczy”. W ten sposób utraciły swoją siłę organizujące życie Europy Wschodniej teorie marksistowskie. Do historii należą także określające politykę międzynarodową teorie konwergencji, policentryzmu itp. Aktualna jest jednak ciągle potrzeba zrozumienia powstałej sytuacji. Wydaje mi się, iż potrzebę tę porównać można do tej, jaka pojawiła się po Rewolucji Francuskiej, po rozpadzie starego porządku Europy. To tę właśnie potrzebę rozpoznał Hegel jako „potrzebę filozofii”.

„Kiedy moc zjednoczenia znika z życia ludzi, a przeciwieństwa tracąc swe żywotne powiązania i zdolność wzajemnego oddziaływania zyskują samodzielność – wówczas pojawia się potrzeba filozofii.” (HW 2, 22)¹ Wtedy bowiem owa jedność, która przestała być czymś bezpośrednim, stać się może przedmiotem namysłu; przez to zapośredniczenie myśli pojawić się może także dopiero jako problem. W przedstawionym tutaj tekście nie chodzi mi zatem o historyczną prezentację stanowiska Hegla w kwestii Europy. Chodzi mi o Heglowski sposób ujęcia tego problemu, który z mojego punktu widzenia jest dziś szczególnie aktualny.

Dyskusje na temat Europy toczą się już od paru dobrych wieków. Mają także wielotomową bibliografię. W wielkim zatem skrócie przypomnijmy tylko, iż powszechnie uznaje się, że starożytna nazwa „Europa” zyskała swoje szczególne znaczenie właśnie wtedy, kiedy pojawiła się idea „jedności europejskiej”.² Jej początek sięga czasów imperium karolińskiego, kiedy w VIII wieku połączono nazwę „Europa” z wyobrażeniem obszaru i władztwa politycznego Karola Wielkiego, stanowiącego również symbol jedności Europy. Ową jedność określiło bliżej przeciwstawienie się Zachodu (*Occidens*) Azji i Afryce muzułmańskiej. Początkowo wspólnota ta występowała przede wszystkim jako wspólnota Europy chrześcijańskiej, z czasem, zwłaszcza po Reformacji i wojnach religijnych, pojawiła się jako wspólnota kulturowa.³ Scementowała ją idea wolności, stanowiąca podstawę nowożytnego porządku prawnego, szczytującego się także zasadą tolerancji. Aby współistnieć, narody europejskie musiały wypracować zasady współbycia. Towarzyszył temu także intelektualny wysiłek określenia politycznej formy owego współistnienia. Już Dante marzył o europejskiej Republice, jej kształt próbowali następnie określić m.in. Gibbon, Charles Irenee de Saint Pierre, Rousseau i Kant.

Najbardziej fascynująca (jak można pokazać również w obecnie toczonych dyskusjach) w fenomenie Europy jest leżąca u jej podstaw zasada „jedności w różnorodności”. Nie pozostał na to obojętny również Hegel wskazując na znaczenie, jakie w dziejach Europy odegrała idea „politycznej równowagi”. Wojny prowadzone przez państwa europejskie – jak wszystkie wojny – w imię partykularnych interesów doprowadziły jednak do wyłonienia się interesu wspólnego – zachowania tego, co szczególne: państwowej indywidualności. Procesowi temu towarzyszyła zmiana samej zasady stosunków międzynarodowych. Podstawą nowożytnej polityki międzynarodowej stało się uznanie prawa innych narodów do istnienia oraz wzajemne uznawanie swojego istnienia przez państwa. Ta właśnie zasada zadecydowała o porządku europejskim, stała się treścią europejskiej polityki i dyplomacji, podstawą zawieranych sojuszy, związku państw: „Związek państw jako

¹ G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Wyd. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1981 (w tekście cytowane jako HW).

² Wskażmy tutaj tylko niektóre z pozycji poświęconych temu tematowi, zwłaszcza w literaturze polskiej, w których idea europejskiej jedności znalazła swoje rozwinięcie: J. Chałasiński: *Kultura i naród. Studia i szkice*. Warszawa 1968.; M. H. Serejski: *Idea jedności karolińskiej*. Warszawa 1973; J. Żamowski (red.): *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*. Warszawa 1983. Warto wspomnieć w tym miejscu również o takich pracach jak: B. Voyenne: *Histoire de l'idée Européenne*. Paris 1954.

³ Ta koncepcja Europy jako wspólnoty kulturowej została rozwinięta szczególnie w pracy Julien Benda *Mowa do narodu europejskiego* z 1932 r.

środek ochrony poszczególnych państw przed przemocą silniejszych, zasada równowagi politycznej zajęła teraz miejsce dawniejszego celu ogólnego, jakim było chrześcijaństwo z władzą papieską jako swym ośrodkiem.”⁴ Mimo różnych wstrząsów i burz pozwoliło to narodom Europy zachować swą indywidualność i samodzielność.

Ta bardzo skrótowna prezentacja zasad europejskiej jedności przekonuje, jak sądzę, iż zarówno w porządku historycznym, jak i logicznym to nie odrębne narody składają się na treść pojęcia Europy, lecz Europa, również jako pewna wartość stała się podstawą, z której wyodrębniły się nowoczesne narody. Problem polityczny, jaki stanowi dzisiaj nowe uzgodnienie występujących w niej interesów państwowych, nie powinien przesłaniać faktu, iż dopiero uświadomienie sobie znaczenia tej ogólności, jaką jest Europa, określa warunki i możliwość politycznego w niej działania.

Próby zbliżenia się do owej ogólności odnaleźć można także w owych licznych, wspomnianych na wstępie, dyskusjach na temat zjednoczenia Europy. Ich uczestnicy koncentrują się głównie na pytaniu: „Czym jest i czym powinna być Europa? lub inaczej: Co to znaczy być Europejczykiem?”⁵ W odpowiedziach, jakie tutaj padają, dobitnie zaznacza się różnica między tymi, którzy w sposób oczywisty traktują swoją europejskość i tymi, którzy odczuwają ją jako coś wątpliwego. Dla jednych Europa jest czymś realnym, jej zjednoczenie zaś sprawą niedalekiej przyszłości; dla drugich jest ona postulowanym celem, jej zjednoczenie zaś możliwością włączenia się do niej, własnego rozwoju, modernizacji. Nie muszę chyba tutaj dodawać, iż różnice te mają swoją polityczną i historyczną genezę.

Na ogół jednak jedni i drudzy, odpowiadając na pytanie „co to znaczy Europa?”, uogólniają pewne poszczególne aspekty samego procesu jej jednoczenia. Tak więc Europa jawi się tutaj jako jedność kulturowa, wspólny rynek, jednolity system walutowy czy komunikacyjny, korzystanie z tych samych technologii, przepływu informacji i ludzi. Dotyczy to także politycznych form jej jedności: systemu bezpieczeństwa, parlamentu europejskiego, europejskiego państwa, Europy ojczyzn. Taki konkretny sposób traktowania problemu jedności europejskiej wielu ludziom daje poczucie jasno i wyraźnie wyznaczonego celu. Wydaje im się, że jest on również odporny na argumenty demagogiczne i ideologiczne.

Na pytanie o znaczenie Europy, odpowiedzieć można także wskazując na wspólnotę doświadczeń. Taką odpowiedź sformułował Ortega y Gasset twierdząc, że dla ludów europejskich żyć znaczyło zawsze: poruszać się i działać na wspólnej przestrzeni, we wspólnym środowisku. To współzycie miało zawsze formę albo

⁴ Hegel nie poświęcił żadnych szczególnych rozważań samej Europie, nie była ona bowiem dla niego nigdy tylko „przedmiotem” namysłu. Stąd także niektórzy z historyków idei uznali, iż jest on „antyeuropejski”. Por: H. Gollwitz: *Europabild und Europagedanke. Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. München 1964.

⁵ Chciałabym przywołać tutaj przeprowadzoną w roku 1989 ankietę na temat „Jaka Europa?” Stanowić ona może dobrą ilustrację takich dyskusji. Wzięli w niej udział m. in.: Susan Sontag, Robin Kimball, Helmut Wagner, John Kean, Richard Schwartz, Daniel Tarschys, Rehard Busek, Leszek Zieliński, Jacek Kurczewski („Res Publica”).

poкою, albo wojny. Narody europejskie miały więc, według niego, nie tylko wspólną przestrzeń geograficzną lecz także wspólną przestrzeń dziejową⁶. Tworzą ją wspólne historyczne doświadczenia narodów europejskich. Przy czym przez doświadczenie rozumieć tutaj należy nie tyle wspólne przeżycia, lecz uświadomienie sobie tego, co stanowi zawsze niejawną przesłankę samego doświadczenia, a co uświadomione pozwala na nowo określić swą własną sytuację.

W tym właśnie kontekście chciałabym, za Heglem, przypomnieć pewne historyczne doświadczenie, które stało się udziałem chrześcijańskiej Europy. Za najwyższy wyraz jedności świata chrześcijańskiego uznał Hegel wyprawy krzyżowe. Zjednoczyły one Europę wokół jednego celu: zdobycia Ziemi Świętej. Sama idea Ziemi Świętej – zespolenia pierwiastka ziemskiego i boskiego – obiecywała odnalezienie „zmysłowej obecności” Boga, której symbolem podczas wypraw krzyżowych stał się Grób Chrystusa. Kosztem olbrzymich ofiar, wyrzeczeń, wręcz szaleństwa, chrześcijaństwo weszło w posiadanie owego najwyższego dobra. Tego jednak, czego tam poszukiwano, co mogłoby stać się największą relikwią chrześcijańskiego świata, znaleźć nie można było. Grób Chrystusa był pusty, nie z winy niewiernych. Jak pisze Hegel, ci którzy tam przybyli, raz jeszcze musieli sobie uświadomić prawdę, jaka stała się udziałem pierwszych uczniów Chrystusa: „Dlaczego szukacie żywego między umarłymi? Nie ma go tu, zmartwychwstał”.

Doświadczenie to zmusiło chrześcijaństwo do wnikięcia na nowo w samą zasadę, która je ustanowiła. W wyniku tego negatywnego doświadczenia, okazało się, że poszukiwaną przez chrześcijaństwo konkretnością nie może być żaden zewnętrzny przedmiot, poszukiwaną prawdą okazało się to, co duchowe, a tę prawdę człowiek mógł odnaleźć tylko w samym sobie. Z tym zakorzenionym w kulturze europejskiej doświadczeniem Hegel łączy powstanie nowej jej zasady – zasady subiektywności. To doświadczenie, jakim dla chrześcijańskiej Europy stały się wyprawy krzyżowe, uznać można za początek nowoczesnej Europy. „Nad świętym Grobem Zachód rozstał się na wieki ze Wschodem i pojął swą zasadę subiektywnej nieskończonej wolności. Świat chrześcijański nigdy już odtąd nie wystąpił jako całość” (HW 12, 472)⁷. Decydujące znaczenie tego doświadczenia polega na tym, że poprzez nie Europa odnalazła samą siebie. Przy pustym Grobie Chrystusa, jak uznał Hegel, „Zachód [...] pojął swą zasadę” i to na tej zdolności pojmowania swej własnej zasady polega odtąd europejski sposób bycia. Pojmowanie to bowiem zawsze łączyć się musi ze zrozumieniem, które nie zadowala się żadną „konkretnością”, lecz odkrywa poza nią zasadę, która o niej stanowi, jej znaczenie. Dlatego właśnie europejskim sposobem bycia jest bycie świadome.

⁶ Por.: Ortega y Gasset: *Rozmyślenia o Europie*. Tłum. H. Woźniakowski. W: Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Warszawa 1982. Według Ortegi y Gasset Europa zawsze była państwem, którego sposobem istnienia była *balance of power*. Równowaga europejska stanowi, jak twierdzi, dynamiczną postać w jakiej występowało państwo europejskie.

⁷ Pogłębienie tej nowożytniej zasady przyniosła, zdaniem Hegla, Reformacja. Sens nauki Lutra zawiera się w tym, że konkretność Chrystusa pojął on jako duchowość. „Nie jest to świadomość jakiejś rzeczy zmysłowej jako Boga ani też czegoś tylko wyobrażonego, co nie jest rzeczywiste i obecne, lecz świadomość czegoś rzeczywistego, co nie jest zmysłowe”

Heglowski sposób ujęcia problemu Europy łączy się bezpośrednio z całą jego filozofią ducha, rozumianego jako proces odnajdywania siebie, doświadczania w tym szczególnym sensie, jakim jest samowiedza (*Selbstbewußtsein*). Dzieje ducha są nierozdzielnie związane z dziejami Europy – stanowią ich sens. Początek dziejów ducha połączył Hegel ze światem greckim. Zadecydował o tym szczególny stosunek Greków do świata – uczynili oni z niego swoją ojczyznę. Znaczyło to, iż nie tylko mieli ojczyznę, swą własną siedzibę, ziemię przodków, związane z nią tradycję i obyczaje, lecz przede wszystkim to, że stali się tego świadomi. Owa świadomość, jak wskazuje Hegel, wyrażała się jako poczucie „bycia u siebie”. Przez taki stosunek do ziemi ojczystej odkryli Grecy ojczyznę duchową. Stosunek ten wyraził się jako „przedstawienie” tego sposobu bycia u siebie, które stało się także podstawą ich wyobrażenia wolności. Uwolniło ich bowiem od bezpośredniej zależności od Natury. Grekom udało się po raz pierwszy przezwyciężyć plemienny poziom ujmowania własnej wspólnoty, poziom naturalny. Ujęcie swego powiązania z ziemią jako „bycia u siebie” znaczyło bowiem rozpoznawanie się przez ujmowanie myślowe samych siebie, a więc zakładało już jakieś rozumienie – dlatego także miało charakter duchowy.

Przekonać się o tym możemy jak zawsze wtedy, kiedy chodzi o Greków u Homera. To u niego przede wszystkim odnajduje także Hegel ów sposobu bycia, jakim stała się ojczystość: „*Homer hat heimisch von seiner Welt gesprochen, und wo anderen heimisch ist, sind wir auch einheimisch*” (HW 15, 333). Spróbujemy zatem, za Homerem, wskazać najważniejsze elementy owego przedstawienia ojczysty, jej pojmowania.

W wędrownicy Odysa obfitującej w wiele awanturniczych epizodów jeden, jak sądzę, zasługuje na szczególną uwagę. Nie dlatego jednak, iż jest szczególnie porównawczy, wręcz przeciwnie przy pobieżnej lekturze można w ogóle nie zwrócić na niego uwagi. Epizod ten łączy się z pobytem Odysa i jego towarzyszy na ziemi Lotofagów. Dar, jaki ofiarowali im mieszkańcy tej krainy – lotos – mógł podważyć cały sens wędrownicy Odysa bowiem: „Skoro [...] ktoś zje lotosu miodny plon, już ani wracać nie chce, ani dać wieści o sobie...”⁸. Taki ktoś nie chce już pamiętać, a przecież tylko pamięć o utraconej ojczyźnie pozwalała Odysowi i jego towarzyszom znosić trudy tej podróży i dążyć coraz dalej. W tej dramatycznej sytuacji Homer przywraca i wzmacnia tę pamięć, odwołując się do wyobrażenia, jakie Grecy mieli o samych sobie, do ich samowiedzy. Kim są, stają się oni w Odysei świadomi przez spotkanie z tymi, których uznali za obcych, barbarzyńców, czyli z „dzikimi”, nie znającymi prawa Kiklopami. W tej konfrontacji okazało się, iż Grecy określają siebie poprzez uprawę (kulturę) ziemi, publiczne sądy i zgromadzenia oraz prawo, które ma charakter powszechny. Najwięcej jednak miejsca poświęcił Homer wyróżniającą Greków umiejętność budowania okrętów. Ludzie, którzy taką umiejętność posiadli, stworzyli warunki komunikacji, umiejętność ta pozwalała bowiem łączyć ludzi ze sobą. Co więcej, jak sądził Homer dopiero tacy ludzie mogą również ziemię dobrze uprawić. Wiedza zatem i umiejętność budowania więzi

⁸ Homer: *Odyseja*. IX, 94. Tłum. J. Parandowski. Warszawa 1967.

między ludźmi jest podstawą zabudowy, uprawy ziemi, która przez to dopiero staje się siedzibą, ojczyzną. Owey zdolności Greków, której najwyższym wyrazem stała się kiedyś budowa okrętów, zawdzięczamy grecką kulturę i kulturę w ogóle. Od nich także nauczyliśmy się rozpoznawać siebie w tym, co tworzy łączącą nas więź, w tej ogólności czuć się „jak w domu”. Jak twierdzi Hegel: „Dopiero przez to doświadczenie charakter europejski stał się podatny na wolność i zdalny do niej. Kiedy więc dzisiaj ludzkość europejska u siebie czuje się jak w domu, to jest to coś, co powstało historycznie, co jest darem pochodzącym od obcych. To, że człowiek nauczył się być w swojej ojczyźnie, cieszyć się tym, kieruje nas z powrotem do Greków” (HW 18, 175). Greków uznać trzeba zatem za pierwszych Europejczyków. Ta ich duchowa zdolność rozpoznawania samych siebie w tym, co obce, stworzyła możliwość europejskiego sposobu bycia. Duch bowiem jest ojczyzną Europy.

Wspominałam na wstępie, że dyskusja na temat tego, czym jest Europa, toczy się już bardzo długo. Wskazanie na ten jej wymiar – długowieczność – pozwala, jak sądzę, w inny jeszcze sposób rozważać kwestię Europy. Samowiedza, którą uznałam za zasadę europejskiego sposobu bycia, to także, a może przede wszystkim, wiedza o warunkach działania, jego ograniczeniach i możliwościach.

U początku nowoczesnego świata, według Hegla, jak widzieliśmy, stoi zasada wolnego ducha. Ten krąbny duch, wyrażający się w wolnej przedsiębiorczości, w dziejach powszechnych przeszedł długą drogę i doświadczenia, jakie się na nią złożyły, są dorobkiem całej Europy. Proces dziejów powszechnych uznaje Hegel za proces konkretyzacji ducha, a więc również konkretyzacji idei wolności. W świecie nowoczesnym znaczy to według Hegla przede wszystkim, że: „Życie państwowe miało być odtąd zarządzane świadomie i zgodnie z wymogami rozumu. Obyczaje i tradycja tracą swoje znaczenie; poszczególne prawa muszą wykazywać swoją zgodność z zasadami rozumu. W ten sposób dopiero wolność ducha staje się rzeczywistością.” (HW 12, 417). Ta właśnie moc rozumności pozwala zdaniem Hegla porównać czasy najnowsze ze „światem rzymskim”.

Podobnie jak i świat rzymski, świat nowoczesny jest więc światem zupełnie prozaicznym. Jak stwierdził Hegel w *Estetyce*: „...zasada podmiotowej duchowej wolności staje się rzeczywistością w swej abstrakcyjnej oraz prawdziwie konkretnej formie, tj. w epoce rzymskiej, a później w nowoczesnym świecie chrześcijańskim” (H W 13, 340). Uświadomienie sobie tego połączenia „wolnego ducha” z prozaiczną formą z punktu widzenia ostatnich europejskich doświadczeń wydaje mi się szczególnie istotne. Proza jest bowiem formą dojrzałości ducha. W tej formie nie może się on już zachłysnąć wolnością, wolność jest czymś powszednim, przyzwyczajeniem: „Wiele bowiem z tego, co było jeszcze świeże, staje się wskutek wielokrotnego powtarzania i tworzącego się stąd nawyku stopniowo coraz bardziej powszednie i przechodzi w prozę” (HW 13, 210).

Uświadomienie sobie tego warunku działania w dzisiejszej Europie – tak jak i w czasach Hegla – oznacza głównie zdanie sobie sprawy z jego ograniczoności: „każdy naród w Europie jest dzisiaj – ograniczony przez jakiś inny naród i żaden

z nich nie może sam od siebie wszcząć wojny z jakimkolwiek narodem...” (HW 15, 424). To ograniczenie narodów Europy pozwala im się samookreślić i wymusza także wspólny sposób określania się.

Taka konieczność pojawia się zawsze w obliczu nowych historycznych wydarzeń. Nie mogą one jednak nigdy w sposób decydujący zmienić sytuacji samej Europy. Europa istnieje bowiem, jak pokazaliśmy, w stale podejmowanym wysiłku uświadomienia sobie znaczenia takich wydarzeń. To ten wysiłek pozwala także zawsze na nowo osiągnąć zachwianą równowagę⁹. Tak więc powodzenie mogą przynieść w Europie tylko działania rozsądne, odpowiedzialne. Dla wielu ten sposób bycia jawi się jednak jako zniewolenie, zaś jego prozaiczna forma jako nuda. „*Cette vieille Europe m'ennui*” – twierdził podobno Napoleon, a zdanie to cytuje Hegel, uznając, iż wyraża nastrój tych, którzy tęsknią za zasadniczo nową zasadą świata nie mogą jej w Europie odnaleźć. Oznacza to, iż nie znajdują w Europie samych siebie. Nie czują się w niej u siebie. Tylko bowiem zgoda na ten sposób bycia, jakim jest Europa pozwala się w niej zadomowić. Zgoda ta pojawić się zaś może w wyniku uświadomienia sobie znaczenia tego sposobu bycia, co równoznaczne jest także z odkryciem europejskiej ojczyzny.

⁹ W dzisiejszym świecie zasada ta zyskała, jak się wydaje, sens uniwersalny. Tak można tłumaczyć tezy wzbudzającego burzliwą dyskusję artykułu Francisca Fukuyamy o „końcu historii” („The National Interest” 1989/90, nr 18).

