

## **EUROPA POMIĘDZY SWOIM RODOWODEM A PRZYSZŁOŚCIĄ**

Wiele można mówić o Europie. Chciałbym tutaj się ograniczyć do samego tylko wymiaru kulturowego, pomijając całkowicie kwestię Europy jako wspólnoty politycznej. Ściślej zaś rzecz biorąc, pragnę przyrzeć się kulturze europejskiej pod jednym tylko punktem widzenia, jakim jest jej odniesienie do czasowości. Specyfika Europy polega bowiem na tym szczególnym jej odniesieniu do czasu, czyli do przeszłości i przyszłości.

### **Afirmacja przyszłości i negacja własnego rodowodu**

Temat ten jest niezwykle aktualny: niebawem bowiem będzie się mówiło o Europie tylko pod tym jednym kątem widzenia.

Świętowano nie tak dawno znaczące osiągnięcia europejskiej nauki i techniki: badaczom i inżynierom europejskim udało się wreszcie doprowadzić do wylądowania na Tytanie, satelicie Saturna, odpowiednich narzędzi pomiaru, które mogą się przyczynić do poszerzenia naszej wiedzy o początkach systemu słonecznego. Niemal równocześnie wyprodukowano najnowszy samolot pasażerski Airbus 380. W ten sposób przemysł europejski dał bardzo spektakularny wyraz owocnej współpracy wielu krajów Europy. Oba te osiągnięcia odczytano jako znak nadzwyczaj pozytywny: zapewniona jest przyszłość Europy jako potęgi naukowej i przemysłowej!

Z drugiej jednak strony trwa od kilku dobrych miesięcy spór wokół projektu konstytucji europejskiej. W jej przedmowie powinno się przypomnieć historię Europy. Zaproponowano przeto wspomnieć tam także o faktycznym wkładzie judaizmu i chrześcijaństwa. Niektóre kraje – także Francja, przede wszystkim Francja, co muszę z bólem stwierdzić – sprzeciwiły się jednak zdecydowanie wszelkiemu wyrażonemu określeniu danych religii w imię – nie dającej się na szczęście odpowiednio przetłumaczyć – „laickości” i chciały się zadowolić ogólną wzmianką o „religijnych korzeniach” Europy.

Dzieje się więc tak, jak gdyby Europa wychwalała i świętowała hucznie swoją przyszłość, negując przy tym całkowicie swój rodowód. W tym pierwszym panuje jednomyślność, zaś drugie jest kością niezgody. Pod niejednym względem oba te nastawienia są zrozumiałe. Chciałbym wskazać tu na dwie podstawy takiego stanu rzeczy: Po pierwsze, postawa taka jest o wiele łatwiejsza od przeciwnej, albowiem przyszłości nie da się krytykować, skoro jej jeszcze nie ma, gdy tymczasem ganień tego, co już było, może się okazać bardzo trudne właśnie dlatego, że to już było. Po wtóre, pomiędzy dwiema stronami tego nastawienia mamy coś wspólnego: negowanie przeszłości winno z zasady umożliwiać przyszłość. Rodowód istnieje przecież jako coś przeszłego, co działa hamująco. I dlatego trzeba się od niego uwolnić, aby móc szybciej iść do przodu, a nawet kroczyć na czele. Podróż można rozpocząć dopiero po całkowitym wydobyciu kotwicy.

### **„Staro-europejski” model relacji do czasowości i jego kryzys**

Europa jako kultura przebyła jednak szczególną drogę i zachowała paradoksalny stosunek do własnej przeszłości. W znanej już mojej książce<sup>1</sup> wyjaśniłem ten stosunek i określiłem go jako „drugorzędność”. W następnych publikacjach rozwijałem cały system pojęciowy, który miał umożliwić lepsze ujęcie specyfiki samej europejskości<sup>2</sup>.

Relacja „normalnej” kultury do wcześniejszego bogactwa myślowego polega na przetrwaniu, czyli na procesie, dzięki któremu tracą się właściwości tego, co się przyswaja, poprzez ich wcielenie; kultura europejska wychodzi temu na przeciw poprzez to, co nazywam „inkluzją”, czyli procesem, w którym wciela się wprawdzie to, co inne, jako takie, ale go się nie likwiduje ani nie unicestwia, lecz zachowuje jego własną specyfikę<sup>3</sup>. Staralem się przy tym ukazać, że zarzut eurocentryzmu chybia celu w przypadku Europy, gdyż właśnie Europa wykazała wyraźnie poprzez troskę swoich uczonych, aby przekazać również innym swą wiedzę, oraz dążenie swych pisarzy, aby uwzględnić także innych jako punkt odniesienia, coś zgoła przeciwnego od

<sup>1</sup> *Europe, la voie romaine*, Paris 1999 (wyd. 3); przekład niemiecki: *Europa, eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993 (nakład wyczerpany).

<sup>2</sup> W polskiej wersji „Communio” ukazały się m. in. następujące artykuły: R. Brague, *Europa a chrześcijańskie wyzwanie*, *Com.* 10 (1990) nr 6, s. 11-21; tenże, *Uwarunkowania przyszłości*, *Com.* 21 (2001) nr 6, s. 121-132. – Przyp. tłum., L.B.

<sup>3</sup> Szerzej omówiłem to w art. *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, w: G. Figal – J. Grondin – D. J. Schmidt (red.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, s. 293-306.

koncentrowania się na sobie samej, względnie – jeśli ktoś woli – od „autocentryzmu”<sup>4</sup>.

Nie chcę obecnie omawiać historycznie kultury europejskiej, ani też wydobywać na światło dzienne czegoś takiego, jak „istota” tej kultury, poprzez opisanie jej metody. Wolę raczej rzucić kilka luźnych myśli na temat aktualnej sytuacji tej kultury. Ale i to czynię dosyć niechętnie. A to najpierw dlatego, że nie czuję się kompetentny do analizowania terażniejszości. Nie jestem przecież socjologiem ani historykiem itp. W żadnym razie nie jestem też wróżbitą. Drugi powód mojej niechęci do podejmowanego tematu tkwi w tym, że nie jestem optymistycznie nastawiony do obecnej sytuacji Europy. Moje zaś sobie patrzenie bywa także, być może, zwiastunem nieszczęścia. A przecież ponure prognozy są zawsze niemiłe. Biblia mówi o prorokach, którzy zwiastowali nieszczęście: byli oni zawsze o wiele mniej popularni od tych, którzy ukazywali przyszłość w różowych barwach. Również obecnie określenie „pesymista” uchodzi za słowo obelżywe. Przeważnie jednak głosy takie zależą od pogody lub nastawienia. Niemniej jako filozof potrzebuję podstaw, aby być optymistą lub mieć przynajmniej dobre nastawienie.

Postawiłem już wcześniej<sup>5</sup> pytanie o to, czy Europa ma przyszłość, i odpowiedziałem na nie negatywnie. Europa wydaje na świat coraz mniej Europejczyków. Europa nie ma żadnej przyszłości, jeśli Europejczycy nie zmienią radykalnie i w miarę szybko swego obecnego nastawienia i postępowania, co zresztą – moim zdaniem – jest mało prawdopodobne. Przyczyny tego „demograficznego samobójstwa” (Raymond Aron) są rozliczne. Ich dokładne omówienie jest zadaniem specjalistów z zakresu nauk przyrodniczych, socjologów, psychologów i – jak w każdym takim przypadku – znawców tej dziedziny. Gdy chodzi o mnie, to muszę je pominąć, aby możliwie szybko dojść do paradoksu, który jawi mi się jako istotny. A można go wyrazić w kilku zdaniach: Europa daje światu wiele dóbr, nie tylko materialnych, ale także duchowych, takich jak: prawo, pokój, wolność, sztuka, szeroko pojęta kultura. Jest to niewątpliwie trud, na który trzeba patrzeć z wdzięcznością i podziwem. Ale równocześnie Europie grozi poważne

<sup>4</sup> Por. mój artykuł: *L'eurocentrisme est-il européen?*, w: *La Latinité en question*, Paris 2004, s. 249-259 (w przygotowaniu przekład angielski).

<sup>5</sup> W art. *Schwung oder Schwund? Das Alte und das Neue Europa, Kontinuitäten und Brüche*, w: K. Liessmann (red.), *Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen*, Wien 2000, s. 31-59; *Hat Europa Zukunft?*, w: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, Bd. 27: *Zoopolitik*, Wien 2003, s. 171-182.

ryzyko, że nie wyda już ludzi, którzy będą mogli mieć udział w tych dobrach. Europie bowiem nie udaje się przekonać samą siebie, że prawdziwym dobrem jest także korzystanie z tych dóbr. Pragnąłbym więc jedynie przeanalizować w tym miejscu trochę bardziej wnikliwie tę tak dotkliwą chorobę. Na co cierpi Europa?

### Koniec przeszłości a przyszłość

W tytule napisałem „pomiędzy” Oznacza to najpierw i przede wszystkim, że Europa znajduje się faktycznie pomiędzy swym rodowodem a przyszłością, czyli w terażniejszości – jak każdy inny twór historyczny, polityczny lub kulturalny, a nawet to wszystko, co czasowe. Sam tytuł wskazuje jednak także na szczególne zaakcentowanie tej sytuacji przejściowej, określając nie tyle sam problem, co niebezpieczeństwo, jak to wynika z centralnego usytuowania tego „pomiędzy”

Europejska choroba ma wiele aspektów. Tylko jeden z nich pragnę umieścić teraz w centrum. Chorobą, jaka nas gnębi, jest czasowość. Nasze odniesienie do czasowości na tyle bowiem się zmieniło, że mamy przed oczyma wyłącznie terażniejszość. Nasza świadomość czasu ograniczyła się do tego, co dzisiejsze. Zerwaliśmy najpierw z przeszłością, a potem z przyszłością.

Wraz z Oświeceniem człowiek niemalże zaprzestał zdawać się na autorytet przeszłości. Każdą tradycję trzeba było badać pod kątem jej niezawodności. Kartezjusz naszkicował program krytycznego badania przekonań; ograniczył go jednak do sfery jednostki: filozof powinien wnikliwie przebadać raz na zawsze poglądy typowe dla swego dzieciństwa. Niepodważalne prawdy trzeba przy tym oddzielić od szlaki dziecięcych „przesądów”<sup>6</sup>. Na płaszczyźnie zbiorowych instytucji, a także polityki i religii, Kartezjusz był natomiast niesłuchanie ostrożny. Dawał pierwszeństwo postawie konserwatywnej.

Z biegiem czasu rozpowszechniono jego program: cała kultura powinna badać własną przeszłość. „Przesąd” stał się hasłem „walki dawnego z nowoczesnym” przy końcu XVII w., walki, która się zakończyła zwycięstwem tego ostatniego. Potem przyjęli je przywódcy radykalnego oświecenia. Dzieciństwo ludzkości trzeba zbadać pod lupą tak dokładnie i bezlitośnie, jak dzieciństwo jednostki. Badanie to oraz uwolnienie się od dawnych mniemań i poglądów było o tyle i dlatego

<sup>6</sup> Por. np. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, par. 71, t. 8, Paris 1905, s. 36.

łatwe, że rozpowszechniała się szybko wiara w postęp. Ten zaś miał rekompensować utratę przeszłości, którą traktowano zresztą jako brzemię, z którego należało możliwie szybko się uwolnić. Od strony politycznej rewolucja francuska zamierzała zbudować czysto rozumowe państwo, nie liczące się wcale z odziedziczonymi zwyczajami i obyczajami.

Natomiast obecnie poddaje się, i to od kilku już dziesięcioleci, w wątpliwość wiarę w postęp. Tak zwana „po-nowoczesność” zrezygnowała z pomysłu, jakoby to, co przyszłe, miało być zawsze lepsze od tego, co obecne. Niemniej człowiek jest wciąż mocno przekonany o tym, że „nauka” zaprowadzi nas niechybnie i niepowstrzymanie do szczęśliwości. Myśliciele rezygnują jednak z tego marzenia.

### „Parontocentryzm”

Po utracie przeszłości i przyszłości pozostaje nam już tylko terażniejszość. To koncentrowanie się na terażniejszości można by określić mianem „parontocentryzmu”. To nasze odniesienie do czasowości nacechowane jest jednak różnymi uczuciami, przy czym terażniejszość odczuwa się jako pewien rodzaj odwrócenia się od dwóch innych wymiarów czasu.

Święty Augustyn podaje nam godny pogłębionej refleksji wzorzec takiego właśnie odwrócenia się. W X księdze *Wyznań* stara się wyjaśnić słowa apostoła Jana, iż są tacy ludzie, którzy odrzucają prawdę. Pyta się zatem: jak można mieć w nienawiści prawdę? Przecież każdy chce posiadać prawdę! Tę aporię Augustyn rozwiązuje poprzez odróżnienie dwóch rodzajów prawdy, albo raczej – dokładniej się wyrażając – dwóch aspektów jednej prawdy. Z jednej strony mamy *veritas lucens*, czyli prawdę, która jaśnieje i oświeca. Tak jak widzialne światło, udostępnia nam ona przedmioty i pozwala nam je uchwycić; naświetla je bowiem do tego stopnia, że jesteśmy w stanie je rozpoznać. Istnieje jednak także *veritas redarguens*, czyli prawda, która nas karci lub czyni nam wyrzuty. Tej pierwszej pożądamy, gdyż ona nas umacnia; tę drugą odrzucamy, albowiem ona nas przenika i demaskuje. Ludzie kochają prawdę, „póki świeci, nienawidzą, gdy czyni wyrzuty. A ponieważ nie chcą być oszukiwani, ale chcą oszukiwać, kochają ją, gdy im siebie ukazuje, a nienawidzą jej, gdy ukazuje ich samych”<sup>7</sup>. Prawda przez nas pożądana jest naszą prawdą. Dążąc do niej, dążymy faktycznie do siebie samych.

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* (tłum. ks. J. Czuj), Warszawa 1955 (wyd. 2), 220 (nr 33).

Podobną analizę moglibyśmy zastosować w kwestii naszej relacji do czasowości. Podaję na początek formułę kluczową: Szanujemy przeszłość i przyszłość tak długo, jak długo trzymają się one z dala od naszej teraźniejszości i pozostawiają ją w spokoju. Odrzucamy je natomiast wtedy, gdy nękają naszą teraźniejszość i na nią wpływają.

Najważniejsze przy tym nie jest bynajmniej dające się zmierzyć oddalenie, jakie oddziela nas od dawnych lub przyszłych wydarzeń i doznań. Najbardziej istotne jest raczej nasze pojmowanie wolności: odrzucamy to wszystko, co mogłoby obciążyć lub ograniczyć naszą aktualną wolność. Cieszymy się przeszłością i przyszłością dopóty, dopóki dają one naszej wolności szersze pole manewru; odrzucamy je natomiast wówczas, gdy zaczynają regulować, czyli ograniczać, nasze działanie.

W odniesieniu do przeszłości chciałbym podkreślić dwa aspekty. Przeszłość jawi się jako natura i to w ramach historii. Sama przez się i w sobie natura może oznaczać albo odwieczny obieg, jak to wyobrażali sobie starożytni, albo też została przed tysiącami lat powołana do istnienia przez Boga Stwórcę, zgodnie z wiarą średniowiecza, albo wreszcie wyrastała w bardzo długim procesie rozwoju, jak to sobie wyobrażamy od XIX wieku. W każdym z tych przypadków natura istnieje już przed naszym w nią wkroczeniem. Dla nas ludzi jest ona czymś danym i zastanym. Od początków nowożytności, a zwłaszcza od XVIII wieku natura jawi się jako „krajobraz”. W przyczynku uchodzącym już za klasyczny Joachim Ritter<sup>8</sup> ukazuje, że natura właśnie wtedy staje się krajobrazem, kiedy przestaje być prosta i pierwotna, gdyż została przepracowana i „zneutralizowana” przez technikę. Podobną analizę można by z powodzeniem przeprowadzić odnośnie do naszej relacji do nie-aktualnych wymiarów czasu: kochamy przeszłość i przyszłość wtedy, gdy się nam one jawią jako chronologiczne krajobrazy; odrzucamy je z chwilą, gdy nas uciskają jako jakaś naturalna siła.

### Nasza nienawiść przeszłości i przyszłości

Rozwój nauk historycznych, co więcej: podobny do rozwoju raka w ludzkim organizmie rozwój historii od początku czasów nowożytnych nie wynika bynajmniej z autentycznego umiłowania przeszłości.

<sup>8</sup> *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, w: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt 1974, s. 141-163.

Zainteresowanie historią zwraca się ku przeszłości dlatego, że stała się ona zimna, że jest już traktowana jako martwy przedmiot. Miłujemy więc przeszłość, albowiem możemy po niej „spacerować” podobnie jak „obyty nierób w ogrodzie nauki”<sup>9</sup>. Miłujemy przeszłość, o ile pomaga nam ona odpowiednio się wyładować i wyszaleć, jak na przykład wtedy, gdy dostarcza nam wielu społecznych wzorców pozwalających zrelatywizować nam obiegową i odziedziczoną moralność. Odrzucamy zaś przeszłość wtedy, gdy określa nam ona terażniejszość jako spuściznę. Miarodajne są tu słowa: „rodowód”, „pochodzenie”: przeszłość nie jest tym, co dawne, jako już wyzbyte, ale tym, co działa nadal w terażniejszości i ją przenika.

Miłujemy przyszłość, o ile pozwala nam ona tworzyć jakąś utopię, a przynajmniej tylko wyobrażać sobie jakieś bujne i bogate w przeżycia życie dla późniejszej ludzkości. Ale przyszłość zależy od nas raczej w bardzo małym stopniu. Nie zależy przecież od nas to, czy jakaś wielka masa gwiazd spadających zniszczy kiedyś życie na całej powierzchni kuli ziemskiej. Zależy natomiast od nas to, czy pozostawimy naszemu potomstwu świat czysty. Mówiąc jeszcze dobitniej: to od nas zależy, czy będziemy mieli potomstwo. Otóż każdy z tych dwóch przykładowo podanych przypadków nie wydarzy się bez naszego udziału.

Odrzucamy natomiast przyszłość, kiedy toruje już ona sobie drogę w terażniejszości, zwracając nam na przykład uwagę na to, iż nie może zaistnieć bez naszego czynnego współdziałania. Przyszłość jest przecież w rzeczy samej pojawieniem się skutków dzisiejszych naszych decyzji. Refleksja nad przyszłością uświadamia nam siłą rzeczy naszą obecną odpowiedzialność. Uwidacznia jak na dłoni logikę naszych aktualnych poczynań. A są niewątpliwie takie decyzje, podejmowane na płaszczyźnie jednostkowej i/lub grupowej, które nadają przyszłości życiodajną wartość, czyniąc ją zdolną do życia; ale są też takie postanowienia, które świadczą o niszczycielskim wprost działaniu.

### Krytyczny obraz historii

Dzieje się obecnie tak, jak gdyby Europejczycy postanowili zaniegować własną przeszłość. Od kilku dziesięcioleci zmienia się obraz historii. Przez dłuższy czas opisywanie dziejów służyło usprawied-

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA, Bd. 1, s. 245 (przedmowa).

liwianiu dzisiejszego stanu rzeczy. Historyk tworzył jakby jakąś kronikę, chcąc w ten sposób pokazać, jak dawny władca (najczęściej jego mecenas) doszedł do władzy: był prawowitym następcą swego ojca, albo też wybrańcem bogów, itd. Później, jak na przykład w XIX wieku, pisano dzieła historyczne, aby ukazać, jak powstał dany naród, który miał się potem rozwinąć w państwo. Przeszłość miała uzasadnić w ten sposób terażniejszość i przygotować odpowiednio przyszłość. Bohaterskie czyny przodków miały być natchnieniem dla ich następców, aby kontynuowali nadal tę samą świętą misję, itd. Przeszłość była podstawą, na której można było budować terażniejszość.

Obecnie opisywanie dziejów ma przeważnie inny cel, i to niemal z reguły zdecydowanie przeciwny. Dominuje bardzo krytyczny obraz zadań historyka. Już od dawna zresztą zaczęto, co jest zrozumiałe samo przez się, ujmować historię krytycznie; chodziło przy tym głównie o pokazywanie wrogów. Obecnie historykowi przypada w udziale zadanie wykazania, że uchodzący aktualnie za prawowity stan jego własnego świata stanowi czystą fikcję. Pojawiają się przeto często tytuły w rodzaju: *The Social Construction of...*, *The Invention of...*, *The Making of...* Pierwszym dziełem, które podjęło ideę konstrukcji społecznej, była poważna i zaliczana obecnie do klasyki książka dwóch socjologów: Petera Bergera i Thomasa Luckmanna: *The Social Construction of Reality*<sup>10</sup>. Potem ilość tak zatytułowanych książek stała się niemal niezliczona. Kanadyjski filozof Ian Hacking wyszydzał to nastawienie, nadając swemu dziełu tytuł: *The Social Construction of What?*<sup>11</sup>.

W tym duchu przypominającym coś w rodzaju totalnej dekonstrukcji widać wyraźnie, jak dalece konkretne instytucje tworzą całkowicie dowolne struktury lub kolaże. Czołowy argument głosi, że instytucje te nie są „naturalne”, przy czym to, co naturalne, uchodzi tu za przeciwieństwo tego, co historyczne. To, co naturalne, pojmuje się bowiem jako wiecznie trwałe, a to, co historyczne, przeciwnie: jako płynne – porównania, które jawią mi się osobiście jako mało prawdopodobne.

Tradycje sprowadza się w ten sposób do rzeczy zmyślonych i moralizatorskich. Mówi się nawet – jak głosi tytuł książki brytyjskiego

<sup>10</sup> Doubleday 1966. Przekład niemiecki: *Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969.

<sup>11</sup> Cambridge (Mass.) 1999; tenże, *Was heisst „soziale Konstruktion“? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt 1999.

historyka kultury Erica Hobsbawna<sup>12</sup> – o wynajdywaniu tradycji. Karykaturalnie można by powiedzieć: w dzisiejszej Europie wnuk chciałby ukazać, że dziadek był tylko wynalazkiem (wytworem fantazji) jego ojca.

Metodologicznie może to być poprawne. Dochodzi jednak do tego inny jeszcze wymiar natury aksjologicznej: przeszłość przedstawia się nie tylko jako przypadkową, ale także złą. Można by nawet mówić o jakimś historycznym gnostycyzmie. Grasuje wszędzie historyczna nienawiść siebie. Również we Francji historia narodowa, która była niegdyś powodem głupiej dumy, stała się przyczyną bezsensownego samo-oskarżenia.

Wszystko to prowadzi do czegoś w rodzaju przewrotnej pokuty, której nie towarzyszy żadne wybaczenie. Nie ma tu nigdy rozgrzeszenia.

### Obraz pasożyta

Narzuca się przeto pytanie: dlaczego? Moja hipoteza brzmi następująco: odniesienie nowożytnej kultury zachodniej do własnej przeszłości jest odniesieniem pasożyta do istoty żyjącej, np. rośliny, którą on się żywi i którą pożera. Współczesność jest jemiolą przed-współczesnego dębu. „Europa stała się swoim własnym pasożytem: jej teraźniejszość, a zwłaszcza jej możliwości na przyszość są pasożytami jej przeszłości”<sup>13</sup>.

Najpierw kilka słów na temat wczesnej historii tego obrazu. O ile mi wiadomo, stosunkowo późno rozpoznano pasożytniczą naturę nowożytności. Trudno jest ustalić, kto jako pierwszy dostrzegł to zjawisko i kto je nazwał po imieniu. Najstarszy przyczynek, jaki udało mi się dotąd odnaleźć, pochodzi z późniejszych ustaleń F. Nietzsche’go<sup>14</sup> – czyli z początku 1888 roku. Czytamy tam: „już nie gromadzimy, lecz trwonimy kapitał przodków, nawet w sztuce, jak wiemy” Trudno jest ustalić, co miał na myśli sam Nietzsche. W kontekście bowiem się mówi o „najbardziej skrajnej świadomości, o osobistym wglądzie człowieka w siebie i w historię”

Później, na krótko przed wybuchem pierwszej wojny światowej, francuski poeta Charles Péguy ukazał pasożytnictwo jako istotę współczesności i nazwał je po imieniu. Uczynił to najpierw w 1907 r., a następnie w 1914 r. – kilka tygodni przed swoją śmiercią na froncie.

<sup>12</sup> *The Invention of Tradition* (red. E. Hobsbawn – T. Ranger), Cambridge 1983.

<sup>13</sup> Napisałem to we wzmiankowanym już art. *Schwung oder Schwund?*, s. 52-53.

<sup>14</sup> Fragment 14 (226), początek 1888 roku; KSA, Bd. 13, s. 398.

We wcześniejszym fragmencie czytamy: „W rzeczy samej – co za niesłychana zuchwałość – jedynym jej (teraźniejszości) prawdopodobnie odkryciem, jedyną w całym tym ruchu jej właściwością jest to, że – chociaż świat współczesny żyje niemal wyłącznie minionymi pokoleniami, które ona lekceważy, zapoznaje i faktycznie ignoruje ich istotną rzeczywistość – nie lekceważy przecież bynajmniej ich przyjemności, wygód, zwyczajów, nadużyć i innych jeszcze sposobów postępowania. Jedyną wiernością świata współczesnego jest wierność pasożyta” A w ostatnim tekście poeta stwierdza: „Współczesny świat (...) jest w istocie swym pasożytem. Wydobywa swą siłę lub swą siłę pozorną z reżimów, które zwalczą, ze światów, które stara się zlikwidować”<sup>15</sup>

Nieco później angielski powieściopisarz i eseista G. K. Chesterton († 1936) podjął na nowo tę ideę i ją rozbudował, nie posługując się jednak przy tym słowem „pasożyt” Zacytuję tu kilka zdań z jego artykułu napisanego w latach dwudziestych: „Współczesny świat ze swymi współczesnymi ruchami żyje wciąż jeszcze katolickim kapitałem. Stosuje i wykorzystuje prawdy, jakie mu pozostały z dawnej skarbnicy chrześcijaństwa, wśród których – rzecz jasna – znajduje się także niejedna z tych prawd, jakie były już znane starożytności pogańskiej, lecz zostały wykrystalizowane w chrześcijaństwie. Nie pozwala natomiast rosnąć nowemu natchnieniu. Nowe są tylko nazwy i napisy, jak to ma miejsce we współczesnej reklamie. Ale to nowe ma, niestety, jak wszędzie charakter negatywny. Nie ukazuje bowiem rzeczy nowych, które można by było rozwijać nawet w odległej przyszłości. Wprost przeciwnie, likwiduje rzeczy dawne, których nie chce kontynuować. Takie właśnie są oznaki moralnych ideałów współczesności: najpierw to, że przejmuje się je z rąk starożytnych lub średniowiecznych; a po wtóre, że ukrywa się je skrzętnie w rękach współczesnych”<sup>16</sup>.

### Negacja jako konieczność dla pasożyta

Obraz pasożyta ma wyrazić paradoksalną sytuację tego, kto się znajduje w samobójczej dialektyce. Pasożyt czerpie życiodajne soki z rośliny. Równocześnie jednak obciąża możliwości dalszej egzystencji

<sup>15</sup> C. Péguy, *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle* (6.10.1907), w: *Oeuvres en prose* (wyd. R. Burac), t. II, Paris 1988, s. 725; *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (1914), w: tamże, Paris 1961, s. 1512.

<sup>16</sup> G. K. Chesterton, *Is Humanism a Religion?*, w: *The Thing* (1929), London 1946, s. 16-17.

rośliny, która go nosi. Gdy się on rozwija i zużywa całkowicie noszącą go roślinę, ta obumiera i pociąga siłą rzeczy za sobą śmierć pasożyta. Idea wewnętrznej dialektyki współczesności nie jest bynajmniej moim wynalazkiem. Znana jest „dialektyka Oświecenia” Szkoły Frankfurckiej<sup>17</sup> Innym aspektem tej dialektyki jest znana teza Ernesta W. Böckenförde’a: „Wolnościowe, ześwieczone państwo żyje przesłankami, których nie jest w stanie samo zagwarantować”<sup>18</sup>.

Wszystko to wskazuje na konieczność dla współczesności życia wartościami, których ona bynajmniej nie popiera, ale – co gorsza – wciąż je grzebie.

Współczesne idee są przed-współczesne, tylko nazwa jest nowa. Negacja jest dla tej strategii nieodzowna. Wybór nowego określenia odpowiada potrzebie zatuszowania pochodzenia tego, co się urodziło, tak jak to czyni złodziej z ukradzioną rzeczą. I tak na przykład czas Oświecenia zmieniał nazwy przejmowanym cnotom chrześcijańskim: z najwyższej boskiej cnoty miłości uczyniono dobroczynność (*bienfaisance*), itd.

W formie przykładów można by przytoczyć tak mocno akcentowane obecnie prawa człowieka. Postawa, która rani tzw. prawa człowieka i dlatego była tak bardzo ganiona przez Oświecenie, jest dokładnie ta sama, jakiej zakazuje *Dekalog*, względnie jaką napiętnowali pogańscy nauczyciele cnót, wszelkiego pokroju. Jedyna różnica polega na tym, że treści, jakie ongiś przekazywał Bóg lub natura, pojawiły się teraz pod szyldem „człowieka”.

Specyfiką pasożyta nie jest to, że żyje z czegoś innego. Tak postępuje każda istota żyjąca. Również kultury są istotami żyjącymi. Franz von Baader kiedyś powiedział: „każdy człowiek jest antropofagiem” Natomiast pasożyt żywi się tym, co zabija, na skutek czego sam ginie. Śmierć ofiary przynosi wraz ze sobą śmierć zabójcy. W odniesieniu do pasożyta przynajmniej to jest jasne, iż jest on zamknięty w samobójczej dialektyce. I dlatego właśnie nieodzowne dla niego jest zapomnienie o swym położeniu. Zapomnienie to natomiast urzeczywistnia się poprzez podwójne zaprzeczenie: początku i celu. To tak stanowcze zaprzeczenie stanowi prawdopodobnie najbardziej wymowny przykład jego zależności.

<sup>17</sup> Por. M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt 1988.

<sup>18</sup> E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), w: tenże, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt 1991, s. 112.

## Obraz przeciwny: przeszłość jako balast

Przy końcu chciałbym wyjaśnić pewien krótki fragment wypowiedzi dosyć znanego filozofa i wydobyć z niej obraz, albo raczej przeciw-obraz. Chodzi o francuskiego matematyka, przyrodnika i filozofa w jednej osobie: Antoine-Augustina Cournot († 1877). We wprowadzeniu do swego bogatego treściowo dzieła, wydanego w 1872 roku<sup>19</sup>, Cournot omawia ideę prywatnej własności i w tym kontekście stwierdza: „Z całego średniowiecznego systemu pozostaje właściwie tylko ten jeden element; oznacza on jednak poważny balast dla społeczeństw nowożytnej Europy w ich odważnym płynięciu na nieznane wody. Można przewidywać, że gdy tylko ten balast zostanie wyrzucony za burtę, wówczas – pomimo wielu nawoływań do beztronski – zniknie natychmiast panowanie prawa”<sup>20</sup>

Pomijam tu interesujący wywód Cournota na temat dobra prywatnego, aby się skoncentrować na samym obrazie: nowożytność została porównana do okrętu. Jest to bardzo trafne porównanie, gdyż obfitują w tym czasie przeróżne wielkie podróże odkrywcze i żeglowanie dookoła świata. Dla zachodniej podróży okręt ten jest jednak – zdaniem Cournota – *hasardeux*. Słowo to można by przetłumaczyć jako „przeciążony”, „przeładowany”, ale oznacza faktycznie „hazard” (los, przypadek, wydarzenie...). Płyniemy po nieznanach wodach; nie wiemy zatem, czy znajdzie się jakiś port, przystań. Gdy Cournot pisał te słowa, był to także wymowny obraz: w 1871 r. Rimbaud uszczelniał swój *Bateau Ivre* (Pijany Kuter). Dziesięć lat potem Nietzsche rozszerzył obraz wciągania kotwicy i wędrowania po nieskończonej przestrzeni, jaka zaistniała po obwieszczonej przez niego „śmierci Boga”<sup>21</sup>. Jaką rolę na tym nowożytnym okręcie pełni średniowiecze? Nie jest ono ani portem ojczystym, ani też celem podróży. Zostają odrzucone w ten sposób po cichu symetryczne marzenia oświeceniowego postępu i romantycznej reakcji na nie. Średniowiecze pozostaje na progu czasów nowożytnych, stanowiąc nienaruszalną ich część. Wędruje też razem z nimi. Nie jest jednak kompasem. Lecz balastem! Balast, jak sama nazwa wskazuje, może być z powodzeniem odkryty jako ciężar, brzemień, które rodzi pokusę, aby je odrzucić. Bardzo łatwo można ulec

<sup>19</sup> *Considérations sur la marche des idées et des événements dans le Temps Modernes*, Paris 1973 (nowe wyd.).

<sup>20</sup> Tamże, s. 67.

<sup>21</sup> Omówilem to szerzej w: *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 1999, s. 221 (w przygotowaniu przekład niemiecki).

tej pokusie i ją urzeczywistnić, wyrzucając balast za burtę. Wówczas jednak statek zacznie tonąć z całą załogą na skutek braku równowagi.

Nasuwa się przeto pytanie: jak moglibyśmy wprowadzić na nowo przyjazne nastawienie do naszej przeszłości?

### **Chrześcijaństwo jako czynnik umożliwiający przyszłość Europy**

Właśnie w tym względzie chrześcijaństwo mogłoby się przyczynić do uratowania Europy. Mogłoby bowiem jej pomóc w przywróceniu zdrowego odniesienia do własnej przeszłości i przyszłości. To zaś może się zrealizować na dwa sposoby: Chrześcijańskie orędzie nie głosi jakiegoś nowego przykazania ani nie podaje – ogólnie rzecz biorąc – rozwiązania tych ludzkich problemów, jakie człowiek byłby w stanie sam sobie postawić i rozwiązać. Dzięki niemu jednak może się człowiekowi udać poznać dobro i go zapragnąć. Komuś na przykład łatwo jest odpowiedzieć na pytanie: „Co mam czynić?” Prawdziwa trudność wiąże się natomiast z tym, że nie jesteśmy w stanie czynić dobra: „łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie” (Rz 7, 18)<sup>22</sup>.

Chrześcijaństwo głosi Boże miłosierdzie wobec dawnych złych czynów. Bez nadziei na wybaczenie będzie niebezpieczne, a nawet perwersyjne, przyznanie się do grzechów europejskiej przeszłości. Dopiero bowiem wybaczenie powoduje ufne spojrzenie w przyszłość, dając razem z nim siłę nieodzowną do jej urzeczywistnienia. O treści tej przyszłości muszą zdecydować ludzie w Europie. W tej kwestii chrześcijaństwo nie może i nie powinno sugerować żadnych „specyficznie chrześcijańskich” linii właściwych. Może i powinno natomiast umożliwić coś znacznie ważniejszego: wolę posiadania (autentycznej) przyszłości.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>22</sup> Zob. moją książkę: *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2005.