

Robert Petkovšek

**FILOZOFSKO-
ANTROPOLOŠKI
POGLEDI
NA ČLOVEKA**

Priročniki Teološke fakultete

e4

2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
Katedra za filozofijo

Robert Petkovšek

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka



Teološka fakulteta
Ljubljana
2016

Kazalo

Uvod.....	9
1. del: Človek v okviru eksistencialno-vrednostnega reda	11
I. In skrb je človek postala	13
1. Nekatere okoliščine ob nastanku dela <i>Bit in čas</i>	13
2. Transformacija tradicionalne logike: radikalizacija jezika	16
3. Transformacija tradicionalne ontologije: analitika tu-bitu	17
4. Transformacija tradicionalne etike: etika skrbi	20
II. Strah in pogum v eksistencialni analizi	27
1. Tesnoba in strah v eksistencialni analizi	27
2. Kaos in brezdanjost v mitu, mistiki in filozofiji	29
3. Temeljna izkušnja	30
4. Eksistencialna redukcija <i>biti</i>	31
5. Pogum biti	33
6. Sklep	34
III. Odrešenje v luči filozofije	37
1. Človek: misleči trst	37
2. Odrešenje in logos	40
3. Odrešenje in zgodovina	45
4. Sklep	48
IV. Filozofija kot način življenja	53
V. Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga ..	59
1. Dialog kot način biti	59
2. Rim: kulturni model dialoga	61
3. Jeruzalem: etično-teološki model dialoga	64
4. Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga	66
5. Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika	74
6. Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja	76
VI. Svetovnonazorske ovire na poti k dialogu	79
1. Resničnostna razsežnost svetovnega nazora	79
2. Svet kot obzorje	79
3. Svetovni nazor kot pogled	81
4. Dialoškost in organskost svetovnega nazora	83

5. Sekularizem in fundamentalizem – skrajni svetovnonazorski zamejenosti dialoga	85
VII. Kaj pomeni »biti dober Evropejec« (Nietzsche)	89
1. Evropa: kulturni pojem	89
2. Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic	90
3. »Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«	91
4. Judovstvo	93
5. Grštvo	94
6. Prilaščanje tujega	96
7. Rzsrediščena identiteta	99
8. Ali je Evropa še evropska?	100
VIII. Platonova Država: komentar	103
1. Praktična in teoretična naravnost filozofije	103
2. Vprašanje pravičnosti	104
3. Ali je idealna država mogoča?	110
4. Kdo naj vodi državo?	114
5. Narava filozofa	115
6. Tri prispodobe Platonovega pojmovanja bivanja in spoznavanja ..	122
7. Spoznavoslovje	130
8. Ontologija	137
IX. Kaj je etika in zakaj ravnati etično	141
1. Znanost in etika	141
2. Fenomenologija človekovega življenja	142
3. Življenje – osrednja etična kategorija	142
4. Svobodne odločitve in ravnanja	143
5. Dobro življenje	144
X. Etične teorije	147
1. Etika in morala	147
2. Etično spoznanje	148
3. Metaetika, normativna etika in kazuistika	151
4. Etika kreposti	152
5. Deontologija	153
6. Posledična etika	154
7. Metode v etičnih teorijah	156
8. Iz zgodovine etičnih teorij	157

XI. Nastanek in razvoj pojma »oseba«	163
1. Mitološka in tradicionalna predstava o sebi	163
2. Od tradicionalnega k metafizičnemu pojmovanju osebe	164
3. Patristično razumevanje osebe v luči Svete Trojice	165
4. Oseba kot »nedeljiva podstat« v sholastiki	167
5. Novoveško pojmovanje osebe kot atomarnega subjekta	173
6. Sodobne personalistične filozofije	174
7. Sklep	175
XII. Dostojanstvo človeka ob koncu življenja.	179
1. Pojem človekovega dostojanstva v filozofiji in sodobni kulturi ..	179
2. Pojem človekovega dostojanstva v medicini	180
2. del: Človek v okviru antropološko-naravnega reda.	185
I. Evolucija.	187
1. Razvoj nauka o evoluciji.	187
2. Pojav človeka	189
3. Teorija o evoluciji in katoliški nauk o stvarjenju	189
II. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture.	195
1. Evangelij v srečanju z arhaično kulturo	195
2. Mimetična želja – gibalno arhaične kulture.	200
3. Religija – védenje o človeku.	203
III. Démonično nasilje, laž in resnica	207
1. Nasilje in resnica: paradokсно razmerje	208
2. Človek: mesto paradoksa	211
3. Démonске oblike nasilja.	212
4. Sklep: laž in resnica.	222
IV. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela <i>O vojni</i>	227
1. Maščevanje in odpuščanje	227
2. Apokaliptičnost in kristična kultura.	229
3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost	240
V. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«	249
1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj ..	251
2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije.	257

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!« . . .	266
4. Za sklep	270
VI. Samomor in genocid	
v luči mimetične teorije	273
1. Umor in kultura smrti	274
2. Umor in radikalna svoboda	275
3. Smrtonosnost mimetične želje	278
4. Odrešilnost križa – iz kulture smrti v kulturo ljubezni	279
5. Sklep: apokaliptično nasilje	283
3. del: Prevodi	287
I. Pierre Hadot: Antična filozofija in duhovne vaje	289
1. Učiti se živeti	290
2. Učiti se dialoga	297
3. Učiti se umirati	301
4. Učiti se brati	308
II. Pierre Hadot: Filozofija kot način življenja	315
III. Rémi Brague: Evropa po Rimu	325
1. Evropa za Rimom	325
2. Evropa po Rimu	326
3. Evropa po vzoru Rima	326
4. Sklep	327
IV. Rémi Brague : Evropska kulturna zgodovina	329
V. Rémi Brague: »Prestara za svoje resnice in zmage«	335
1. Zgodba o uspehu, ki je porazila sama sebe	335
2. Osamelost Evrope kot nov pojav	337
3. Samoosredotočenost	338
4. Preživela »velika pripoved«	339
5. Zajedalstvo	340
VI. Hans Michael Baumgartner: O resnici	343
VII. Podatki o objavah	347

v. **Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga**

1. **Dialog kot način biti**

Kulturna zgodovina Zahoda je v svojem jedru zgodovina dialoga, to pa ne pomeni, da se je Zahod navzven tudi vedno dialoško obnašal. Kultura Zahoda, ali če svoj pogled nekoliko omejimo, kultura Evrope se je napajala iz treh temeljnih virov, ki jih simbolično označujemo po njihovih središčih: Jeruzalem, Atene in Rim. Ta središča niso bila posnetek drugo drugega, ampak so se po svojem bistvu drugo od drugega razlikovala. To, da so se pozneje stekla v eno, evropsko kulturo, pa jim je omogočil podoben odnos, ki so ga gojila do drugačnosti.

Prav odnos do drugačnosti odpira vprašanje dialoga. Na drugačnost se je mogoče odzvati dialoško, lahko pa se nanjo odzovemo tudi z monologom, konfliktom ali asimilacijo v njej. Ti trije odnosi odsevajo krizo identitete, zaradi katere neka kultura ali neki posameznik ni več zmožen vzpostaviti dialoga z drugačnostjo, še manj pa je zmožen v njej prepoznati enega od virov svoje lastne identitete. Če je konfliktni odnos posledica tega, da se človek počuti ogroženega od drugačnosti, je za asimilacijski in za monološki odnos značilno, da ga prvi dela slepega za njegovo lastno avtonomijo, drugi pa za avtonomijo drugačnosti. Konflikt vodi v spopade, monolog v izolacijo in osamljenost, izguba v drugačnosti – asimilacija – pa pomeni beg pred samim seboj. Vsi trije primeri so izraz nezrelega odnosa, v katerem bodisi istost izključuje drugačnost bodisi drugačnost istost. V nasprotju z njimi razume dialog drugačnost prek istosti in istost prek drugačnosti. V dialogu istost ne izniči drugačnosti (monolog) niti drugačnost istosti (asimilacija).

Človek doseže svojo polnost v pristnem dialoškem razmerju. Že sv. Avguštin je človeka, ki je po svojem bistvu oseba, opredelil kot dialoško bitje, razpeto med istostjo in drugačnostjo, med jazom in nejazom: »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti? Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium*, tract. 29, par. 3, l. 21) Po sv. Avguštinu človeka ne moremo razumeti, če ga zapremo na obzorje istosti ali na obzorje drugačnosti, ampak ga lahko razumemo le kot dinamično celoto, ki jo obenem sestavljata istost in drugačnost.

Dialog, ki konstituira človeka kot dinamično celoto istosti in drugačnosti, je oznaka za *način njegove biti*. To predvsem poudarjata Martin Buber in Hans-Georg Gadamer. Dialog ne sodi v vrsto kategorij, ki človeka statično opredeljujejo kot predmet po njegovih lastnostih, to je po tem, *kaj ima*, ampak

v vrsto kategorij, ki opredeljujejo kvaliteto njegove biti, to je po tem, *kako je*. Dialoškost – zmožnost odnosov z drugimi ljudmi, z okoljem in s samim seboj – ni ena od zunanjih lastnosti človeka, ampak njegova temeljna zmožnost, ki mu omogoča nenehno izpopolnjevanje njegovega načina bivanja. Zmožnost izpopolnjevanja in spreobračanja je bistvena značilnost človeka kot kulturnega bitja. Ko govorimo o *načinu bivanja*, ne govorimo več o tem, kaj človek ima, ampak o tem, kako je. S tem postavimo kategorijo »biti« nad kategorijo »ime-ti« in se obenem preusmerimo k vprašanju svobode, ki je zmožnost nenehne izbire načina biti. Ko nekoga opredelim po *načinu* njegove biti, ga opredelim glede na njegovo *kulturo*, ki je le zunanji izraz njegove notranje zmožnosti *svobodnega izbiranja in odločanja*. Človek se torej razkriva v slogu svojega bivanja: »Človek je slog.«

Velja pa tudi narobe: »Slog je človek sam« (grof de Buffon). Samo človek ima svoj slog ali stil. Je edino bitje, ki presega svet. Zato lahko samo izbira način svoje biti v svetu in s tem svoj slog. To misel je lepo izrazil filozof iz 3. stoletja, Plotin, ko je dušo primerjal z morjem, materialni svet pa z mrežo, potopljeno v morje: »Svet ima dušo, toda duša mu ne pripada, ampak ga spremlja; svet je pod oblastjo, in ne vlada; je v lasti, in ni lastnik. Svet /.../ je v duši, ta pa ga drži pokonci. Ničesar ni, kar ne bi bilo deležno duše. Svet je kakor mreža, potopljena v vodi, zato si ne more prisvojiti tega, v čemer je. Z morjem potuje naprej tudi mreža. /.../ Po svojem bistvu ima duša tolikšno moč, da lahko v istem zaobjame vse telo; in kjer je telo, tam je tudi duša.« (*Enn.*, IV, 3, 9) S tem je Plotin naredil korenit preobrat. Prelomil je z vsakdanjim »naravnim razmišljanjem« (Husserl), po katerem predmetni svet vlada nad našim osebnim, ali kakor se je izrazil Platon, po katerem je duša ujetnica telesa. Nasprotno, po Plotinu je duša dinamično počelo, ki vlada nad telesnim svetom in usmerja življenje. Ta ideja je postala žarišče eksistencialne filozofije: »Substanca človeka je eksistenca.« (Heidegger, 1997, 292) Po svojem bistvu človek ni skupek predmetnih lastnosti, ki so postavljene ena ob drugo, ampak – veliko globlje od tega! – svoboda, ki je izvir nenehne izbire bivanjskih načinov.

V samem svojem jedru je svoboda izbiranja povezana z odnosom do drugačnosti, ki tudi določa slog nekega človeka ali kulture. Prav vprašanje odnosa do drugačnosti je bilo nadvse živo v kulturah, ki smo jih simbolično označili po njih središčih kot Jeruzalem, Atene in Rim. Jeruzalem – središče judovstva in rojstni kraj krščanstva – je bilo mesto religioznega dialoga, v katerem se je človek srečeval z Bogom v njegovi presežni drugačnosti. V Atenah, glavnem mestu grštva, se je na *agori*, trgu, namenjenem političnemu in poslovnemu življenju, razvil politično-filozofski dialog. Iz njega sta se razvili filozofija in demokracija. Zasluga mogočnega rimskega imperija pa je bila, da se je ponižal pred kulturno veličino vojaško poražene Grčije in postal prvi posrednik njene

kulture. Tako je Rim ustvaril model kulturnega dialoga, Atene so ustvarile antropološko-filozofski model in Jeruzalem etično-teološki model dialoga. Vsak na svojem področju so Rim, Atene in Jeruzalem sprejeli drugačnost kot vir novih možnosti, vedno vnovične renesanse in samopreseganja.

2. Rim: kulturni model dialoga

Evropska kultura je po svojem bistvu kultura dialoga. To izzivalno tezo je v delu *Evropa, rimska pot* (2003 [1992]) razvil Rémi Brague, predavatelj filozofije evropskih verstev na Gardinijevi stólici v Münchnu in srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni. Svojo idejo utemeljuje na tezi, da je ob svojem nastanku v srednjem veku Evropa za svojo pot izbrala rimski kulturni model. Ta izbira je Evropi, ki je svoj kulturni vzpon začela iz nič, omogočila vrsto vedno novih prerojenj, renesans, začenši s prvo, karolinško. Izbira rimskega kulturnega modela ni v tem, da je Karel Véliki, »oče Evrope«, prevzel kulturne dosežke antičnega Rima, ampak da je zavzel držo, ki jo je Rim zavzel do politično podrejene Grčije. To držo je slikovito predstavil rimski pesnik Horacij v svojih *Pismih* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij.« Horacij se ne spreneveda glede krutosti, s katero so njegovi rojaki širili politično gospodstvo. Ta vidik nenazadnje prevlada tudi v podobi, ki jo ima o Rimljanih današnji čas. Kljub svoji vojaški krutosti pa je bil Rim sposoben prepoznati kulturno veličino Grčije, ki si jo je vojaško podredil, njej pa dovolil, da ga je prevzela s svojo kulturo. S tem je prišlo do pomembnega premika v kulturni identiteti Rima: težišče njegove kulture se je premaknilo izven Rima, v Grčijo. Rim grške kulture ni izničil, ampak ji je dal možnost, da je ponovno zaživela na njegovih tleh, kar je bila prva renesansa grške klasike. Spomniti velja le na rimskega cesarja Marka Avrelija, filozofa na prestolu, ki svojega dnevnika ni pisal v latinščini, ampak v grščini.

Podobno držo je zavzel Karel Véliki. Karolinško cesarstvo z glavnim mestom Aachnom je bilo daleč od tedanjih kulturnih središč: Bizanca, Bagdada, Meke. Bilo je tudi daleč od zemljepisnega središča tedaj znanega sveta, ki je bilo nekje na Srednjem vzhodu. Karel Véliki je torej vladal na obrobju, izven središč. Da bi se uveljavil, je začel politično tekmovati z Bizancem, ki je bil tedaj središče krščanstva in je veljal za legitimnega dediča antike. Karlov življenjepisec Einhard pa pripoveduje še o drugi, manj znani strani njegovega življenja: ponoči, ko ni mogel spati, se je Karel Véliki, »oče Evrope«, zagrizeno učil pisati na tablicah, ki jih je imel shranjene pod blazino. On, ki velja za očeta šole, je bil sam šolar na »večernih tečajih«. In: ni se učil niti galsko niti nemško, ampak latinsko. Evropa, nepismena celina, se je najprej učila brati latinsko in grško. Brague meni, da je »skrivnost njene veličine« (Brague 2003, 125) v tem,

da ji ni bilo odveč, postaviti se v položaj drugotnosti in si izbrati vir svojega kulturnega bogastva izven sebe. Danes se zdi ta odločitev nekaj samoumevnega, v resnici pa je bila njena postavitev v položaj drugotnosti rezultat preišljene in svobodne odločitve, ki bi lahko bila tudi povsem drugačna, kakor bi tudi Rimljani v svoji vojaški premoči lahko grško kulturo povsem uničili. Odločitev Evrope pa kaže, da je antiki priznala kulturno prvenstvo, sama pa se je postavila v položaj drugotnosti. Njena kulturna zavest je zato po svojem izvoru razsrediščena, ekscentrična, z virom izven sebe, kar je njeni drži dalo pečat kulturne dialoščnosti vse do konca francoskega 17. stoletja, ko se je uveljavila novoveška težnja po zavračanju zunanjih virov in temeljev. Šele tedaj pride v kulturni drži Evrope do premika od ekscentričnosti k temu, kar mnogi označujejo kot evropocentričnost. S tem je izgubila izvorno držo drugotnosti.

Drža drugotnosti ji je omogočala, da se je učila od drugih kultur. Vsakokrat, ko se je obrnila k svojim antičnim virom, je prišlo do njenih ponovnih rojstev, renesans. V nasprotju z evropsko kulturo islam nikoli ni zavzel drže drugotnosti v odnosu do antike. Antična spoznanja, za katera se je zanimal, je sprejel in asimiliriral, a antike nikoli ni sprejel kot svojega temelja, h kateremu bi se zaradi njegovih neminljivih, klasičnih dosežkov bilo vredno vračati kot k viru prerojenja. Zato islam ne pozna renesans.

62

Kulturno držo drugotnosti je omogočala tudi latinščina, ki je Zahod ni imel za jezik Boga samega, kakor je to veljalo v islamu za arabščino. V islamu je vsako tuje delo, prevedeno v arabščino, jezik Boga, pridobilo na svoji vrednosti in dostojanstvu. Muslimanski svet drugih kultur ni sprejemal kot vir, ki bi ga lahko kulturno obogatil, ampak je samega sebe razumel kot dopolnitev in obogatitev drugih kultur. Nasprotno Zahod latinščine ni razumel kot absolutni jezik, ki bi bil dopolnitev drugih. Latinščina je veljala za enega od jezikov, v katere je bilo prevedeno Sveto pismo. Ker so se latinščino morali vsi učiti in je zato nihče ni mogel imeti za materin jezik, so bili pred njo vsi enaki. Zato je lahko vršila vlogo srednika, ne da bi se sama postavljala v središče.

Nenazadnje je k razsrediščeni zavesti Evrope prispevalo tudi krščanstvo. Ideja drugotnosti je temeljni kamen krščanske zavesti. Krščanstvo se zaveda, da je drugotno že z zgodovinskega vidika, ker je prišlo za judovstvom. Tudi islam je prišel za judovstvom in iz njega izhaja, a se v nasprotju s krščanstvom do njega ne postavi v položaj drugotnosti. Po nekaterih virih naj bi Mohamed prihodnjemu kalifu Omarju rekel, da branje Korana zadostuje, zato imajo islamski teologi študij Svetega pisma za nepotreben ali pa ga celo prepovedujejo. Judom in kristjanom namreč očitajo, da so razodetje slabo razložili ali pa ga celo hoté ponaredili (Brague 2003, 62–63). Tudi v krščanstvu se je poskušala uveljaviti podobna težnja, ki jo po njenem zagovorniku Markionu poznamo

kot markionizem, a jo je krščanstvo zavrnilo kot krivoverstvo. Ker je razodetje svojo polnost doseglo v Novi zavezi, v Jezusu Kristusu, je po Markionu Stara zaveza nepotrebna in jo je treba zavreči. V nasprotju z markionizmom se krščanstvo nenehno vrača k Stari zavezi kot svojemu viru. S tem kaže, da drugačnosti niti ne odpravlja niti ne asimilira, ampak jo sprejema v njeni drugačnosti takšno, kakršna je.

Pravi nosilec drugotnosti v krščanstvu pa je Jezus Kristus, ki z vsem svojim bivanjem utemeljuje ontologijo drugotnosti. Jezus Kristus, sin živega Boga, se je utelesil, da bi stregel, in ne, da bi mu stregli. Njegovo življenje, ki temelji na popolni odpovedi samemu sebi, je sv. Pavel označil z besedo *kenōsis*.¹ Izničenje ali izpraznjenje samega sebe, kar beseda pomeni, omogoča, da v krščanski ontologiji prvo, osrednje mesto zavzema drugi, bližnji, in ne jaz. Ontologija, ki temelji na biti Jezusa Kristusa, ima dve pomembni posledici: sekularizacijo, tj. ločitev med svetim in posvetnim,² in svetost človeškega življenja, ki izhaja iz Božjega učlovečenja. S tem se krščanstvo radikalno loči od drugih religij, ki ne ločujejo med svetim in posvetnim, Boga in človeka pa ločujejo z nepremostljivim prepadom. Takó je religiozni model drugotnosti, značilen za krščanstvo, teološko podprl kulturni model drugotnosti, ki ga je Evropa prevzela od Rima.

Po svojem izvoru je evropska kultura dialoška, kar ne pomeni, da se tej drži pozneje ni nikoli izneverila. Zlasti z novim vekom je postajala vse bolj evropocentrična in monološka. Za njeno izvorno držo pa je bila značilna dialoškost, odprtost do drugačnosti, do vrednot drugih kultur, ki jih je prepoznala kot neminljive, tj. klasične, in jih sprejela za svoje. Veličina Evrope je v tej njeni izvorni učljivosti, iz katere se je vedno znova prenavljala in postajala kulturno bogatejša. S tem, ko je antiki priznala kulturno prvenstvo, je privzela držo drugotnosti, to pa je v njej porodilo tudi nekakšen občutek niževrednosti, ki jo je spremljal tudi v odnosu do drugih kultur. Zaradi tega Evropi ni bilo težko pogledati nase skozi oči drugih kultur, iz česar je nastala posebna literarna vrsta, ki je v drugih civilizacijah ni mogoče najti. Dela, ki Evropo prikazujejo skozi oči drugih kultur, so na primer Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Cadalsova *Pisma iz Maroka* ali Favrova *Poučna in nenavadna pisma*, za katera so avtorji gradivo črpali iz poročil misijonarjev. Takó so kulture, ki si jih je Evropa politično podredila, imele na Evropo določen vpliv in jo kulturno bogatile. Njena drža je drža dialoga, ki temelji na zavesti, da prava moč kulture ni v zavračanju tujih kultur niti v tem, da jih asimilira, ampak v tem, da zmore nase pogledati

1 Prim. Flp 2,5–8: »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu: Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil «*kenōsis*» tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer do smrti na križu!«

2 Prim. Mt 22,21: »Dajte cesarju, kar je cesarjeva in Bogu, kar je božjega.«

tudi skozi njihove oči in se ob tem prenavljati. V tem je ena temeljnih značilnosti dialoga: pogledati nase skozi oči drugega.

3. Jeruzalem: etično-teološki model dialoga

Temeljno vprašanje, na katerega različne religije iščejo odgovor, je vprašanje o razmerju med Bogom in človekom. Judovstvo je to razmerje razumelo kot zavezo, ki se je po krščanski razlagi z novo zavezo dopolnila v Jezusu Kristusu. Jedro in rdeča nit obeh zavez pa je postopno razodevanje božje ljubezni, ki se je v vsej svoji polnosti razodela v Kristusu, Božjem sinu. V tem se Sveto pismo jasno razlikuje od ostalih religij: odnosa med Bogom in človekom ne pojmuje niti kot izključujočega razmerja, ki bi Boga in človeka zaprlo vsakega v svoj svet, niti kot zlitja v eno celoto, ampak ju postavlja kot dva samostojna, neizprosna sogovornika, ki pa vstopata v dialog ljubezni. Zgodovina obeh zavez je zgodovina dialoga ljubezni med Bogom in človekom. Kakor med sogovorniki v resničnem dialogu ni niti popuščanja niti izkrivljanja resnice, tako je tudi svetopisemski dialog med Bogom in človekom dramatičen: poln iskanj, največkrat neznosnih napetosti (Job), predvsem pa nepričakovanih preobratov (spreobrnjenje sv. Pavla). Neizčrpno bogastvo božjega življenja se v nobenem drugem odnosu ne bi moglo razodeti na tako veličasten in pristen način. V dialogu Bog spregovori na človeški način, kar omogoča, da človek Božjo besedo tudi sprejme, to pa ne zmanjša napetosti, ki je posledica Božje presežne drugačnosti, ki nenehno ruši omejene, mitične podobe, ki si jih človek po svoji volji ustvarja o Bogu in jih preslikava vanj. Božja beseda, izrečena v dialogu, je človeška, obenem pa neskončno presega vsa človeška obzorja.

V dialogu se postopoma razodeva Božja ljubezen do človeka. Že v Mojze-sovih knjigah Bog razodene svoje prijateljstvo do človeštva, kar se pokaže v *izvoljenosti* Izraela. Božja svetost pa se vedno bolj razodeva kot bogastvo dobrote in zvestobe (2 Mz 34,6). Najgloblje so dramo ljubezni v stari zavezi doživljali preroki, ki so dialog med Bogom in izvoljenim ljudstvom primerjali razmerju med zaročencem in zaročenko, polnim strastne ljubezni in ljubosumja, trpljenja in odpuščanja. Dialog ljubezni, ki je daleč od tega, da bi bil le površna izmenjava besed, ima za cilj ustvariti človeku novo srce, zmožno ljubezni (Ezk 36,26; 16,60). Ta cilj pa je od Boga zahteval, da je v dialog vedno vlagal več, kakor mu je izvoljeno ljudstvo vračalo: »Z večno ljubeznijo te ljubim, zato ti tako dolgo izkazujem dobroto,« razglaša Bog (Jer 31,3.20.22).

Vedno močnejša je postajala tudi zavest, da Bog ne nagovarja samo izvoljenega ljudstva, ampak vsakega posameznika, še zlasti pravične, uboge in majhne, nenazadnje tudi pogane in vse stvarstvo (Mdr 11,23). Človek na njegov nagovor odgovarja s svojo ljubeznijo in slavi ne samo svojega Gospoda,

ampak vse, kar je z njim povezano: njegovo ime, postavo in modrost. Svojo ljubezen do Njega pa je pripravljen zapečatiti z mučeništvom (2 Mkb 6–7). Ko je rabi Aqiba leta 135 mučeniško umiral za Boga, je dejal: »Ljubil sem ga z vsem svojim srcem in z vsem svojim imetjem. Nisem pa še imel priložnosti, da bi ga ljubil z vsem svojim življenjem. Ta trenutek je prišel.«

Dialog ljubezni med Bogom in človekom se je začel s stvarjenjem, dopolnil pa se je v novi zavezi z rojstvom, smrtjo in vstajenjem Božjega sina. V tem dogodku se razodene brezmejnost Božje ljubezni. Bog, ki se »spominja usmiljenja« (Lk 1, 54), gre prek vseh meja in se človeku izroči kot dar. Daru pa si ne moremo nikoli prislužiti, ker je po svojem bistvu vedno zastonjski in je sad dobrote. Po svoji dobroti in človekoljubnosti nas Bog rešuje, »a ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kopeljo prerodenja in prenovitve po Svetem Duhu« (Tit 3,5; Rim 5,6). Nova zaveza je nova, ker je Kristus »prinesel vso novost, prinašajoč samega sebe« in je sam »Novost, ki je prišla prenovit in poživit človeka« (Irenej iz Lyona, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1). V tej Novosti se je razodelo nekaj, česar človeško »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9): brezmejnost Božje ljubezni. Bog je človeka prvi ljubil, njegova ljubezen pa je tako brezmejna, da za življenje sveta ni odlašal darovati svojega edinorojenega Sina (Jn 3,16; Rim 5,8). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8,32) Ta dogodek ni eden izmed dogodkov sveta, ampak je Dogodek, v katerem je Bog svet ustvaril in h kateremu je svet usmerjen. Je Dogodek pred vsemi dogodki. V njegovi moči človek ljubi in je od Boga ljubljen. Je korenina, ki omogoča sleherni dialog, obenem pa je tudi poslednji smisel vsakega dialoga. Brez ljubezni se dialog razvodeni in se izniči. Najvišji in nepresegljivi kriterij katerega koli dialoga je torej dialog ljubezni, v polnosti uresničen v osebi Jezusa Kristusa, zato Janez v začetku svojega Evangelija Jezusa Kristusa ne označi zgolj slučajno kot učlovečeno Besedo *Logos*. »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi.« (Jn 1,1–5) Kakor Jezusa Kristusa ne moremo ločevati od sveta, tako ga tudi ne moremo ločevati od Boga. On, »edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju«, je razložil Boga, ki ga »ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18). Po Jezusu Kristusu, razodeti in učlovečeni Besedi, je bivanje človeka in sveta dobilo nov smisel. Na razodetju, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,8.16) in da je človek ustvarjen v Jezusu Kristusu, temelji tudi spoznanje, da se lahko človek v polnosti uresniči le prek dialoga ljubezni. Kristologija je temelj radikalne, dialoške ontologije.

V filozofskem jeziku je dialog med Bogom in človekom formuliral Martin Buber (1878–1965), filozof, izhajajoč iz judovskega izročila, ki je opozarjal,

da je pristno razmerje med človekom in Bogom dialog. Temeljna kategorija njegove filozofije dialoga je razmerje. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja /.../. *A priori* razmerja; *vrojeni ti*.« (Buber 1982, 21) Zaveze ni mogoče opredeliti s kategorijami aristotelske substancialne ontologije, ki daje prednost predmetu, ampak s kategorijo razmerja. To, kar je človeku vrojeno, niso ideje, ampak razmerje, ki ga ni brez tija. Bubrova ontologija – ontologija vrojenega tija – je ontologija dialoga (ontološko bivanje), ki ni le v nasprotju s tradicionalno objektivistično–substancialno ontologijo, ampak tudi z novoveško subjektivistično ontologijo (monološko bivanje) (118). Svetopisemska ideja človeka ni ideja vase zazrtega jaza, za katerega je razmerje zgolj nebitvena lastnost in jezik eno od sredstev, ampak ideja duha, ki se rojeva iz razmerja oz. iz jezika. »V resnici namreč ni jezik v človeku, ampak je človek v jeziku in govori iz njega – tako tudi vsaka beseda, tako vsak duh. Duh ni v jazu, marveč med jazom in tujem.« (29) Te izvorne resnice pa človek ne vidi vedno, saj v njegovem površnem, vsakdanjem življenju največkrat prevlada neosebna drža, usmerjena k stvarim, k predmetom, k tistemu, kar človek ima. To površno držo, ki obravnava svet in človeka kot predmet in se kaže v besedi »jaz-ono«, razlikuje Buber od izvirne drže, ki se kaže v temeljni besedi »jaz-ti«, to pa je mogoče »izgovoriti le s celim bitjem« (3). Resnično življenje temelji na tej izvorni, celostni drži, ki je vsa usmerjena k srečevanju: »Vse resnično življenje je srečevanje.« (9)³ Srečevanje ne pomeni »nekaj imeti«, ampak pomeni »stati v razmerju«. Človeka torej ne opredeljujejo njegove vsebine, ampak razmerje, ki se v polnosti razvije v dialogu in srečevanju. Zato človeka tudi ne moremo razumeti pravilno, če ga opredelimo kot posameznika znotraj vrste *animal rationale*. Izvirno ga lahko razumemo le iz njegovega razmerja z izvornim Ti-jem. Še preden jaz stopi v razmerja, ki jih ima s predmetnim svetom, pa stoji pred večnim Ti-jem, zato svet ni nekaj poleg Boga, ampak je v Njem, v večnem Ti-ju.⁴ Popolno razmerje je dialoško razmerje. Samo znotraj takšnega razmerja je mogoče osmisлити tudi ljubezen. Ljubezen, ki je zaprta v monolog, je pekel, Lucifer; ljubezen, ki ostaja v dialogu, pa je odgovornost (15; 118).

4. Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga

V Atenah je dialog doživel svoj vzpon s Sokratom in Platonom, ki sta ga uporabila kot sredstvo iskanja resnice, uveljaviti pa sta ga poskušala tudi v politiki, a neuspešno. Za Sokrata je bil dialog najvišji način uresničevanja filo-

3 »Kdor izreka ti, njegov predmet ni nekaj. /.../ Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju.« (Buber 1982, 4)

4 »Ničesar izključiti, ničesar zapostavljati, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popolno razmerje.« (Buber 1982: 57) Prim tudi str. 73: »Vsa območja so obsežena v Njem, On v nobenem.«

zofske misli, Platon pa ga je uporabljal bolj kot literarno vrsto, ki bi jo v marsikaterem od svojih del lahko nadomestil s kakšno drugo. Najpomembnejše je, da sta Sokrat in Platon jezik razumela kot izvorno mesto resnice. Takšno razumevanje jezika ima svoje korenine v obdobju, ko je grška družba prehajala iz arhaične v klasično, polisno ureditev, ko se je vloga jezika in besede korenito spremenila (Vernant 1986, passim). V arhaični dobi, ko je bilo najvplivnejše kraljestvo mikensko, je bila beseda in s tem politična moč v rokah kralja, z razkrojem kraljestva po 12. stoletju pred Kristusom in izginotjem kralja pa je beseda postala svobodna, kar je omogočilo nastanek mestne države in racionalnosti. Na mesto kralja stopi sedaj beseda *logos*, o čemer priča misel sofista Gorgiasa: »Beseda je mogočen vladar.« (Diels in Kranz 1922, 2:251 [76 B 11.8]) Doslej je bila beseda odvisna od vladarja, odslej je vlada odvisna od besede. Politična moč je počasi prehajala v roke državljanov, ki so veljali za enake in so o političnih odločitvah razpravljali na *agori*, mestnem trgu, kjer se je merila moč besede. Močnejša je bila beseda govornika, večja je bila možnost, da uveljavi svoje ideje. Z besedo pa je v središče stopil tudi človek in njegova eksistenca. Beseda, »izpostavljena« na *agori*, ni bila več zaprta v privatno in religiozno sfero, ampak je postala najpomembnejše, vsem dostopno sredstvo politične uveljavitve, *agora* pa središče *polisa*.

To ni omogočilo le razvoja različnih besednih vrst, med katerimi je osrednje mesto pripadlo govorništvu, ampak je povečalo tudi zanimanje za iskanje resnice in pravičnosti, kar je filozofiji dalo novega zaleta in jo postavilo v povsem novo vlogo. Pred očmi mnogih je na javnem prostoru imela možnost za zmago tista beseda, ki je bila močnejša v argumentih in je poslušalce nagovorila takó, da se je v razmerju do njih postavila v objektivno in neopredeljeno sredino. Temeljna kategorija grškega *polisa* je s tem postala ideja sredine in enakosti, ki je izpodrinila hierarhično zasnovani kozmični in družbeni red. Naravoslovci sveta niso več razlagali hierarhično, ampak simetrično z idejo enakomerne porazdelitve elementov in vlog *isonomía*. Tudi zdravje so razumeli kot enakomerno razporeditev moči. Na družbenem področju se je začela uveljavljati ideja, da pred zakonom in besedo ni nihče privilegiran, ampak so vsi enaki. Kriterij moči neke besede ni bil več ta, kdo je besedo izrekel, ampak njena umljivost. Nad življenjem je s tem zavladala boginja enakosti, Dike *Pravičnost*, ki je skrbela za enakost in vzajemnost. Prav o njej govori Anaksimander v fragmentu, ki velja za najstarejši ohranjeni stavek nekega filozofa: stvari po pravičnosti »druga drugi plačujejo kazen in poravnava za krivdo po redu Časa« (Diels in Kranz 1922, 1:15 [fr. 2,9]). Iz ideje, da je stvarnost utemeljena na enakosti, se je razvila geometrija, katere temelj je ideja o homogenosti prostora. Zato je Platon geometrijo postavil na najvišje mesto, takoj za dialektiko: »Nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo občestvo, prijateljstvo, urejenost,

premišljenost in pravičnost. Zato imenujejo to vesoljstvo lepa urejenost, ne pa – prijatelj moj – neurejenost in razuzdanost. /.../ Geometrična enakost ima veliko moč med bogovi in ljudmi.« (Grg 508 A)

Za razliko od sofistov, ki so besedo postavljali v službo politične demagogije ali privatnega interesa, je Sokrat besedo postavil v službo filozofije, usmerjene k resnici. Predvsem dialogi, ki jih je Platon napisal na začetku svoje filozofske poti kmalu po Sokratovi smrti, so odsev resničnih sokratskih dialogov *«sokratikoi logoi»*. Razlagalci Platonove filozofije dolgo niso znali odgovoriti, zakaj v nekaterih zgodnjih dialogih Platon ne pride do jasnih, enoumnih odgovorov, ampak obstane v slepi ulici. Danes je odgovor jasen. To ni bil njegov namen. »Bolj kot informirati hoče dialog formirati.« (Goldschmidt 1963, 3) Prva skrb sokratskih dialogov niso nova spoznanja in informacije, ampak oblikovanje sogovornikove osebnosti. Namen sokratskega dialoga ni »govor o« neki temi (delokucija), ampak »nagovor« sogovornika (alokucija). Čeprav vsak od Platonovih dialogov nosi podnaslov, ki opredeljuje temo dialoga (o pobožnem, o duši, o molitvi, o pogumu, o prijateljstvu itd.) in čeprav v *Gorgiasu* (491 A) slišimo Kaliklov očitek Sokratu, da »stalno govori o čevljarjih, krojačih, kuharjih in zdravnikih«, je pomembnejši od teme, okoli katere se razgovor suče, sobesednik. V središču dialoga je v resnici sogovornik, četudi na neopazen način. Bistvo in cilj dialoga ni izrekanje resničnih spoznanj, ampak preusmeritev dušne drže k resnicoljubnosti. Resnicoljubnost je temelj resnic, ki jih izražamo v misli ali jeziku. Razlikovanje med resnicoljubno držo in resničnimi stavki najdemo tudi v Aristotelovi *Nikomahovi etiki*.

Dialog – beseda vzeta iz življenja za življenje – ne more postati suhoparna, teoretično-abstraktna razprava. Platon pravi, da ne sme biti nekaj mrtvega, ampak »kot živo bitje« (Fjdr 264 C) in da je »mera /.../ takšnih besed pri pametnih ljudeh vse življenje« (Drž 450 B). V dialogu je treba začititi življenjski utrip, ta temeljna povezanost z življenjem pa se kaže kot skrb. Gonilna sila dialoga je *skrb* za kreposti (Apl 31 B), za to, da bi bili »čim boljši in razumnejši« (36 C). Ker Sokrat te skrbi ni našel v vsakdanjem življenju svojih someščanov, jih graja: »Najboljši med možmi, prebivalec Aten, najpomembnejšega, po modrosti in moči najslavnejšega polisa, pa te ni sram, da se ukvarjaš le s tem, kako bi si pridobil čim več premoženja, slave in časti, za razumnost, resnico in za to, da bi imel čim boljšo dušo, pa si ne prizadevaš in za to ne skrbiš?« (29 D–E). Sokrat ne neha poudarjati, da se dialog ne spušča v postranska vprašanja, ampak v samo jedro človeške eksistence, kar je povzel z besedami oraklja, zapišanega na portalu Apolonovega templja v Delfih: »Spoznaj samega sebe!«.⁵ Skrb ni le gonilna sila dialoga, ampak tudi cilj dialoga. Skrbi, ki jih ima človek

5 Prim. Flb 48 C; Alk I 124 A; Hpr 228 E; Hrm 164 E; 165 A; Prt 343 B.

v vsakdanjem življenju, največkrat ne izvirajo iz skrbi za kakovostno, krepostno življenje, ampak so usmerjene na obrobje eksistence v materialni položaj in družbeni status. Vsakdanja skrb je bolj usmerjena k temu, kaj imam, kot k temu, kaj sem. Temeljna dolžnost filozofije pa je, preusmeriti skrb k temeljnim vrednotam človeške eksistence, ki so po Sokratu razumnost, resnica in duša. Redko kateri filozof je tako jedrnato opredelil temeljne vrednote človeške eksistence, za katere je filozofija odgovorna. Med filozofi 20. stoletja je to skrb za vzgojo skrbi obnovil Heidegger, ki je v skrbi prepoznal bistveno značilnost človeške biti.

Dramatični značaj dialoga kaže, da to nikakor ni misel, ki bi gladko tekla od začetka do konca, ampak je polna prevratov in napetosti. Iz brezizhodnih smeri, v katere pogosto zaide, se mora vračati k izhodiščem, kar jo dela bolj mislečo, meditativno, in ji omogoča, da se bolj zbliža s svojim predmetom, ki naj bi si ga usvojila in naredila za svojega. Zbližanje misli z njenim predmetom ni enostavna danost, ampak prav rezultat nenehnega vračanja k mišljenemu predmetu, ki ga misel odkriva z vidika vedno novih predpostavk. Dramatičnost pa izhaja tudi iz dejstva, da dialoška misel ni monolog, ampak je vanjo enakovredno vpleten sogovornik. Sobesednika v dialogu nenehno premagujeta stališča drug drugega, ki so potopljena v videz resnice, in ne izražajo prave resnice. Vsakdanja misel, praviloma potopljena v videz resnice, se ne ravna v skladu s temeljnimi vrednotami eksistence, kot so dobro, plemenito ali resnično, ampak sledi »velikemu razumu«, kakor Nietzsche imenuje koristnost. Sokratski dialog pa misel preusmerja od logike koristnega k logiki dobrega in resničnega, kar še zdaleč ni lahko delo. Zato Victor Goldschmidt pravi: »Kar koli že je bilo izrečenega o Platonovi misli, ta še zdaleč ni podobna lahkemu golobu, ki ga nič ne stane, da zapusti zemljo in poleti v čisti prostor utopije. Platonove razprave so dialogi. In golob se mora v vsakem trenutku otesati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dialog je izbojevan« (Goldschmidt 1963, 337–338). To zbliževanje misli z resnico je Platon v *Državi* prikazal kot strm in naporen vzpon filozofa iz temne votline, v kateri ljudje zadovoljno živijo v prepričanju, da jim je dana vsa resnica. Filozof pa hoče pokazati navideznost teh resnic in misel izpeljati iz teme v svetlobo, ki stvarjem omogoča, da se pokažejo v svoji izvorni podobi, kakor se v siju sonca stvari pokažejo takšne, kakršne so. In zopet: bolj kakor dokončno spoznanje predmeta je tu za dialog pomembna pot, ki očiščuje in osvobaja misel. Dialog je torej naporna pot, vzpon, dogajanje, drama, ki ima za cilj svobodo duha. Kakor je cilj tragiške drame katarza, tj. očiščenje od nezmerljivih čustev oz. strasti, takó je namen sokratskega dialoga, ki je filozofska drama, očiščenje duha od videza in ga pripraviti za resnico. To dramo spreobrnitve duha je že Platon opisal kot pot (Apl 36c), kar nas spominja na moto, ki ga je Heidegger zapisal na začetku svojih zbranih del: »Pota,

ne dela!« *«Wege, nicht Werke!*», ali pa na Kantovo prepričanje, da se »filozofije ne moremo naučiti, ampak se kvečjemu lahko naučimo filozofirati« (*KrV*, A 837/B 865). Temeljno prepričanje Sokrata ali Platona je, da filozofije ni mogoče preleti v sistem, ampak da je po svojem bistvu drama duha na poti iz videza v resnico. Oblika, zmožna, da to izvorno dramo duha predstavi v njenem jedru, pa je dialog. Res je, da je cilj sokratskega dialoga jasno spoznanje zastavljenega problema, ki se konča z definicijo, a pomembnejše za dialog je očistiti duha sobesednikov, ki so v dialogu udeleženi, jih zblížati s problematiko in narediti tankočutnejše za spoznanje resnice.⁶

Ker pa je človeku udobneje živeti v navidezni resnici, prilagojeni merilom koristnega, potrebuje dialog priganjačev, kakršen je bil tudi Sokrat. Smrtna obsodba, ki ga je doletela, je bila posledica strahu, ki ga je zbudil med oblastniki, ko je Atence priganjal, naj opustijo lahkotnost navidezne resnice in zaživijo po merilih resnice in pravičnosti, ki sta neodvisni od njihovih zasebnih interesov. Na zatožni klopi je sodnike še enkrat opozoril na nepogrešljivost njegove vloge buditelja med Atenci: »Če me usmrтите, ne boste zlahka našli drugega, ki bi bil takšen in bi ga bog dodelil polisu kot velikemu in plemenitemu konju, ki pa je zaradi velikosti precej len in mu je potreben neki obad, da ga zbuja. Meni se zdi, da me je bog takšnega dodelil polisu: kot nekoga, ki vas nenehoma zbuja, prepričuje in graja.« (*Apl* 30 E) Sobesednik, ki se z njim v dialogu srečam, je drugačen, ta drugačnost pa ni le projekcija mojih želja, ampak prava, neobvladljiva Drugačnost. Sobesednik me v dialogu nagovarja z zornega kota te drugačnosti, v katerega se jaz ne morem postaviti in se z njega opazovati. Zato je pravi, resnični dialog vedno nekaj nadležnega, kar me bega in odkriva v povsem neznanu luči. Takó tudi razkrinkava iluzije, ki jih imam o samem sebi, in razbija polresnice ali laži, v katere ovijam svoje življenje. Zato so Atenci Sokrata doživljali kot nadležnega obada, ki velikemu konju ne dovoljuje, da bi se uspal.

V nasprotju s sofistami, ki so nastopali kot učitelji *ex cathedra*, pravi Sokrat zase, da ni »nikoli postal učitelj nikogar« (33 A). Čeprav so Atenci razgovore z njim doživljali kot obadjo nadlogo, je za dinamiko sokratskega dialoga značilno, da Sokrat ne stopa v središče in ne nastopa z avtoriteto, s katero bi si podrejal sogovornika, ampak kot pobudnik dialoga. Dialog je smiseln le, če se udeleženec v dialogu že vnaprej odpoje temu, da bi se postavil v središče, kar bi se končalo v monologu. To je Sokrat uresničeval z vnaprejšnjim priznavanjem svojo nevednosti. V nasprotju s tistimi, ki v resnici ne vedó, a mislijo, da

6 »Definicija sama zase ni nič; vse je v prehojeni poti, da bi jo dosegli; sobesednik si tako pridobi večjo prodornost duha (*Sfs* 227 A–B), več zaupanja (*Tjt* 187 B), večjo sposobnost glede na vse stvari (*Drž* 285 D); njegova duša se očisti, potem ko zavrže mnenja, ki so jo zapirala učenju (*Sfs* 230 B–C). Kakršne koli so besede, ki jih uporabljamo, da bi označili ta dialektični napredek, se vendarle vedno uresniči v duši sobesednika in bistrega bralca, ki se poda na to pot.« (*Schaerer* 1969, 87).

vedó, se zaveda svoje radikalne nevednosti: »Jaz ničesar ne vem, a tega tudi ne mislim« (Apl 21 D; prim. Alk I 117 C). S tem je negativnemu vztrajanju v navideznem védenju, značilnem za vsakdanje, lagodno življenje, postavil nasproti pozitivno priznanje lastne nevednosti. Takšno dejanje si zasluži ime filozofije, ki ni modrost, ampak ljubezen do modrosti. Po prepričanju Grkov je modrost lastnost bogov, ljudje pa so le ljubitelji modrosti, ki se ji lahko približajo, če najprej priznajo svojo nevednost. V *Simpoziju* Platon opiše Sokrata, ki je zanj utelešenje filozofije, z mitičnim likom Erosa, dečka, ki je po starših pol bog pol človek. Zaradi svoje dvojne narave je razpet med zemljo in nebo. Zemeljski element je podedoval od svoje zemeljske matere Revščine (*Penija*), nebeški od svojega božanskega očeta Najdipotata (*Poros*), ki mu v njegovi iznajdljivosti ni zaprta nobena pot. Kot človek je ubog, niti nežen niti lep, grob, zanemarjen, bos, brez doma, prenočuje na tleh, brez odeje, spi pred vrati in ob poteh pod milim nebom. Kot bog pa stremi po lepih in dobrih stvareh, je pogumen, drzen, silovit, izreden lovec, ki si vselej izmišlja nove zvijače, željan razumnosti, iznajdljiv, izreden čarovnik in vse življenje filozofira (Smp 203 B–D). Iz teh nasprotij človeške eksistence se rojeva drama življenja, ki je svoj najvišji izraz dobila v filozofiji, v življenju Sokrata.

Sokrata so njegovi življenjepisci – Platon, Ksenofont ali Aristofan – opisali kot grdega po zunanosti. Opis spominja na besede, s katerimi so dramatik opisovali spačene podobe silenov, napol živalskih napol človeških spremljevalcev boga Dioniza. Nietzscheju, ki je teoretično prodornega Sokrata imel za začetnika oddaljevanja misli od življenja, se zdi »pomenljivo, da je Sokrat bil prvi znameniti Grk, ki je bil grd« (Nietzsche 1920, 190). A to je Nietzschejeva interpretacija. Pierre Hadot pa za Kierkegaardom poudarja, da je bil »Sokrat prvi individuum v zgodovini zahodne misli« (Hadot 1987, 95). Njegova nenaavadna, zunanja podoba je bila le znamenje njegovega duhovnega genija, ki se je izražal v ironiji. V ironiji je Kierkegaard videl vso njegovo veličino.

Sokrat je dialog opisal kot majevtiko, porodničarstvo, katerega namen je sogovorniku pomagati, da sam izreče spoznanja, ki jih nosi v sebi. Majevtika temelji na ironiji, tj. na metodi postavljanja vprašanj, katere skrivnost je v hlinjenju nevednosti. V razgovoru, ki se je razvijal iz hlinjene nevednosti, je Sokrat drugo za drugim postavljaj vprašanja o temah, za katere se je zdelo, da so jasne in o katerih ni nič dvomil. S tem je pri sogovorniku zbudil dvom. Bistvo ironije je v tem, da ne sprejema ustaljenih prepričanj, ampak jih postavlja pod vprašaj. Na drastičen način so to ironično, do kulture in stvarnosti zadržano in nekonvencionalno držo prevzeli kiniki, med katerimi je izstopal Diogen, poznan po radikalnem nasprotovanju civiliziranim oblikam obnašanja. Nekoč, ko je »šel v gledališče v smeri nasprotni onim, ki so prihajali ven, so ga vprašali: ›Zakaj?‹ Odgovoril je: ›Vse življenje to počnem««. Platon ga je ozna-

čil kot »Sokrata, ki se mu je zmešalo« (Diogen Laertski, *Vitae philosophorum*, 6, 64, 8; 6, 54, 2). Prav Diogen najbolj uteleša destruktivni, subverzivni vidik ironije, ki ima za svoj cilj spodkopavanje ustaljenih podob. Nekaj podobnega je počel tudi Sokrat s svojim ironičnim nastopom, a njegov cilj ni bilo rušenje kulturnih vrednot, ki bi jih nadomeščal z naravnimi težnji, za kar si je prizadeval Diogen, ampak razgradnja vseh tistih oblik vedenja, ki so posameznika ovirale, da bi se izrazil kot individuum. Sokrat je torej Atence preusmerjal na pot individualizacije.

Ko je nastopil, kakor da nič ne ve, si je Sokrat v odnosu do sogovornika nadel masko vpraševalca in se razcepil ali podvojil v Sokrata, ki hlini nevednost, in Sokrata, ki v resnici ve. V resnici je Sokrat dobro vedel, kam hoče pripeljati pogovor. Četudi je Sokrat v resnici vedel, je njegovo hlinjeno priznanje nevednosti sogovornika opogumilo, da se je izrazil v svoji drugačnosti in pristnosti. Dialog je torej nekakšna igra, v kateri si vsaj eden od sogovornikov nadene masko nevednosti, a ne zato, da bi prekril resnico, ampak da bi pri drugem prebudil spraševanje in bolj zavzeto iskanje resnice. Takó se je dialog izognil neosebnemu, teoretičnemu razmišljanju in se preselil na tla eksistence same, kar je odprlo možnost, da se v njem izrazijo najboljčutljivejša vprašanja človeške eksistence. Bistveni cilj sokratskega dialoga je spodbuditi sogovornikovo zavest, da se odpre lastni eksistenci in začuti njene temeljne probleme. Ob tem se pokaže nemoč jezika: dialog, ki zavest preusmerja k eksistenčnim vprašanjem, sam ne zmore dati zadnjih odgovorov. Ostane le izkušnja temeljnih eksistenčnih vprašanj in zavest o omejenosti jezika. Dialog torej meri onkraj samega sebe na zavest in jo poskuša narediti živo, občutljivo, pozorno. Poslednje spoznanje dialoga je, da moralne in eksistencialne izkušnje ni mogoče celovito in dokončno zaobseči v besedah in je v njih »uskладиščiti«. Vprašanja človeške eksistence in moralnih odločitev logična analiza ne more do konca izčrpati, ampak je lahko le predmet vedno žive skrbi. Zato Sokrat ne neha ponavljati, da je »skrb zase« (*epimeleia heautou*) pred vsemi drugimi (Alk I 120 D; Apl 4 C). »Takšen je filozof: klic k eksistenci,« pravi Hadot (1987, 103). Vsa dinamika sokratskega dialoga je podrejena tej skrbi, ki je daleč od vsake sistematizacije.

Ena temeljnih značilnosti ironije je tudi Sokratovo hlinjenje zaljubljenosti. Platon je Sokratovo poslanstvo simbolično predstavil z mitično podobo Erosa, demonsko silo, v kateri sta povezana božje in človeško. Cilj ironične ljubezni je zbuditi zaljubljenost pri sogovorniku. O tem govori Alkibiad: »Mene pa je ugriznilo nekaj na najbolj boleče mesto, kamor se lahko ugrizne: udaril in ugriznil me je v srce ali dušo ali kakor koli je že to treba poimenovati, in sicer s filozofskimi besedami, ki se mlade, naravno nadarjene duše, ko jo zgrabijo, držijo bolj divje kot strupenjača in jo pripravijo, da dela in govori kar koli« (Smp 218 A). Za silensko podobo Sokrata se je skrival strastni zapeljivec, ki se mu

atenska mladina ni mogla upirati. S tem, da si jo je osvojil, si je zagotovil, da bo sprejela njegove ideje. Sokratova ironična ljubezen je bila po svojem bistvu pedagoški eros, katerega namen pa je bil pri sogovorniku prebuditi filozofski eros, tj. ljubezen do modrosti, do *logosa*. Zato se je vsakokrat, ko je v sogovorniku podžgal ogenj zaljubljenosti, umaknil in poskušal doseči, da bi ta ogenj prerasel v ogenj filozofskega erosa.⁷ To erotično razsežnost sokratskega dialoga je Nietzsche razložil z besedami, da se »najgloblja spoznanja rojevajo samo iz ljubezni«, in Goethe, da »se učimo le od tistega, ki ga ljubimo« (v: Bertram 1921, 314 sl.).

Cilj sokratskega dialoga je privedi misel nazaj v življenje, v okrilje človeške eksistence. To je lepo izrazil Hölderlin v pesmi z naslovom Sokrat in Alkibiad, kjer je za Sokrata uporabil besede: »Kdor je mislil najgloblje, ljubi tisto, kar je najbolj živo.«⁸ Dialog – beseda, ki se rojeva iz srečanja dveh oseb – je za Sokrata najboljši način, kako iz brezskrbne, teoretične misli, obrnjene stran od življenja, misel narediti ponovno budno, živo in skrbno. Najvišji poklic misli je skrb za to, da bi postali boljši ljudje. Dialog spreminja človekovo duhovno in moralno držo. Njegova prva skrb ni *izrekanje* resničnih sodb, ampak *vzgoja* resnicoljubne drže. V helenistični filozofiji so to duhovno vlogo dialoga prevzele *diatribe*, filozofsko-etični pogovori, iz katerih se je kmalu razvila filozofska pridiga pri kinikih in sofistih.

Od tega sokratskega ideala dialoga se je najprej oddaljil Platon, ki dialoga ni razumel kot najbolj notranjo, pristno dinamiko misli, ampak ga je uporabil kot literarno obliko, pod katero se skriva dialektični miselni postopek. Pot do resnice je zanj dialektika, ki ne sledi najprej živi izmenjavi misli dveh ali več sogovornikov, *soočnih* v dialogu, ampak je podrejena dialektični analizi pojmov. Dialektika je spoznavna metoda, ki se od nižjih pojmov vzpenja k višjim, dokler ne doseže najvišjih, »krovnih« pojmov, v katerih je zajeto bistvo neke vrste stvari. Od podob neke stvari, ki nenehno spreminjajo svoj videz, se dialektika dvigne k bistvu, k ideji stvari. Ta biva sama po sebi, je večna in se zato ne spreminja. Najvišji »krovni« pojem je Dobro ali Eno, ki v sebi združuje množstvo vseh pojmov. Dialektični vzpon k višjim pojmom, ki sinoptično pokrivajo vedno večji obseg nižjih pojmov, je obenem vzpon k večji polnosti bivanja.

Za razliko od sokratskega dialoga in diatrib, ki so igrali vlogo duhovnih vaj, pozneje dialoga niso več razumeli kot sredstva preoblikovanja človeškega bivanja in njegove duhovne drže, ampak so ga podredili teoretičnemu spozna-

7 Prim. razlago, ki jo daje Kierkegaard: »V tem smislu bi ga morda morali imenovati zapeljivca: navduševal je mladino, prebujal v njej hrepenenja, ki jih sam ni zadovoljil. Vse jih je varal, kakor je varal Alkibiada. Privabljal je mlade ljudi, a ko so se obrnili nanj, da bi pri njem našli mir, tedaj je odšel, tedaj je očarljivost minila, tedaj so občutili globoko bol nesrečne ljubezni, tedaj so zaslužili, da so bili prevarani in da ni bil Sokrat tisti, ki jih je ljubil, ampak oni njega« (v: Wahl 1938, 60).

8 »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.«

nju. Na takšen, teoretičen način je dialog uporabil že Aristotel v delih, namenjenih širšemu krogu slušateljev, ki so se izgubila. Podobno obliko »teoretičnega dialoga« pa najdemo tudi v novoveški filozofiji pri Malebranchu, Leibnizu, Berkeleyu, Humu, Diderotu, Schellingu ali Schleglu.

5. Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika

Poleg Bubra, ki je filozofijo dialoga razvil na svetopisemskem izročilu, je treba omeniti Hansa-Georga Gadamerja, ki je svojo filozofske hermenevtiko oziroma hermenevtično ontologijo postavil na temelje platonskega dialoga. S tem platonskega dialoga ni samo aktualiziral, ampak ga je vzel za temelj svoje filozofije, ki predstavlja enega najvplivnejših sodobnih miselnih tokov. Temeljno vprašanje filozofske hermenevtike je vprašanje izkušnje resnice (prim. Gadamer 1990: passim). Od Descartesa dalje je novoveška filozofija izkušnjo resnice omejevala na strogo znanstveno metodo, izven katere ni prave in gotove izkušnje resnice. Temu omejevanju misli na znanstveno metodo se je najprej uprla filozofija življenja konec 19. stoletja, ki je poudarjala, da misliti pomeni živeti. Življenje pa zajema veliko širšo paleto resnic, kakor jih more zaobseči znanstvena metoda. Naloga filozofske hermenevtike, ki nadaljuje izročilo filozofije življenja, je razložiti, kaj omogoča to širšo in globljo izkušnjo resnice, ki jo nudi življenje. Če torej matematična, strogo znanstvena metoda ni zmožna, da bi izkušnjo resnice zajela v vsej njeni življenjski polnosti, se postavlja vprašanje o tem, kaj je tisto, kar omogoča razumeti življenje v različnosti njegovih pojavov. Odgovor filozofske hermenevtike na to je: jezik.

To izvorno dejstvo, da je človek najprej bitje jezika, so po Heideggerju odkrili že Grki, ki so človeka opredelili kot »živo bitje z zmožnostjo, da govori/razume« (*zōon logon echon*). »Grk je na prav poseben način živel v jeziku; jezik ga je živel. /.../ Jezik je bit in postajanje človeka samega.« (Heidegger 1994, 18; 16) Že tu vidimo, da je Heidegger v jeziku, v *logosu*, prepoznal temelj človeka, tj. antropološki princip, kar spominja na začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda *Logos*.« Zato po Heideggerju starogrška opredelitev človeka kot »živega bitja, ki ima *logos*«, ni dovolj korenita. Resnica o človeku je globlja in je zakoreninjena v jeziku. Nima človek jezika, ampak »jezik ima človeka« (*logos anthrōpon echon*) (Heidegger 1966, 134). Človek živi v *logosu*, v jeziku. *Logos* pa pomeni temeljno odprtost biti bivajočega. *Logos*/jezik omogoča človeka. To tej misli je Gadamer, Heideggrov učenec, utemeljil filozofske hermenevtiko: »V jeziku se predstavlja sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je »absolutno«. Zato »ima« svet tisti, ki ima jezik« (Gadamer 1990, 453; 457 (slov. prev. 365; 367)). Jezik torej omogoča izkušnjo in razumevanje sveta. Jezik

ni sredstvo, s katerim bi svet spoznavali in o njem govorili, ampak je odprtost, po kateri se razkriva svet, in je zato počelo sleherne izkušnje in razumevanja. Izven jezika ni niti izkušnje niti razumevanja sveta.

Izvorna struktura jezika pa je dialog, pogovor *«Gespräch»*: »Jezik je po svojem bistvu jezik dialoga.« (Gadamer 1990, 450 [slov. prev. 362]) Platonski dialog takó postane temelj filozofske hermenevtike (368–384 [298–310]). Razumevanje ni monolog, ampak dialog, ki temelji na vprašanih in odgovorih. Za Heideggerja je bistvo jezika v odprtosti, ki omogoča izkušnjo, Gadamer pa poudari dinamičnost te odprtosti, ki izhaja iz dialektike vprašanj in odgovorov. Naša izkušnja sveta ni vedno enaka in enako intenzivna, ampak se spreminja: enkrat smo pozorni na eno, drugič na drugo; enkrat je naša pozornost večja, drugič manjša itd. Ta spremenljivost je odvisna od vprašanj, ki si jih zastavljamo. Človek brez vprašanj je človek brez novih izkušenj. Živi v vedno istem, starem svetu, kjer je zanj vse samoumevno in mu je vsako poglobljanje razumevanja odvečno. Ta vsakdanji videz *«doxa»*, da vse vem, zaradi katerega se mi ni treba o ničemer spraševati, je hotel omajati Sokrat s svojo ironijo. V videzu vsevednosti, ki uspava *eros* vpraševanja, je videl največjega nasprotnika resnice. Podobno nalogo si zastavlja filozofska hermenevtika. Predmet njene kritike je vsakdanje mnenje, ki človeka uspava v videzu samoumevnosti. Proti temu videzu vsakdanje samoumevnosti govori življenje, ki odpira vedno nova vprašanja, dvome in negotovosti, ta pa človeka silijo k priznanju, da ni vseveden. Človekovo izvorno stanje je vpraševanje, v katerem se kaže njegova izvorna želja po tem, da bi razumel in vedel.

Razumevanje je odvisno od postavljanja vprašanj, ki meri na odprto, dvo-mljivo problematiko. Vprašanje mora zadeti problematiko. Ne sme se tudi opredeliti niti za eno niti za drugo rešitev, ampak mora poiskati srednjo pot med *pro* in *contra*. Razumevanje je odvisno prav od možnosti vprašanja, da uravnoteženo nakaže nasprotni možni rešitvi. Znanje napreduje prek dialektične obravnave nasprotnih možnosti, ki jih morajo vprašanja nakazati. »Védenje je iz samega temelja dialektično. Védenje ima lahko le kdo, ki ima vprašanja, vprašanja pa zajemajo v sebi nasprotstvo med Da in Ne, med Tako in Drugače. Le zato, ker je védenje vtem širokem smislu dialektično, lahko obstaja »dialektika«, ki nasprotstvo Da-ja in Ne-ja izrecno naredi za svoj predmet.« (371 [300]) Izkušnja in razumevanje sveta je odvisna prav od te dialektične možnosti vprašanj. Pravilno postavljeno vprašanje razkrije problematiko v njeni pravi luči, kar omogoči njeno razumevanje. Napačno postavljeno vprašanje problematiko zastre in ima za posledico napačno razumevanje. Zato odgovorov ne moremo vnaprej načrtovati, ampak so rezultat dobro postavljenih vprašanj. Prav tako postavljanje vprašanj ni tehnika, ki bi se je lahko naučili, ampak izhaja iz možnosti, da se podredimo »stvari«, o kateri dialog razpravlja. Me-

tode vpraševanja ni! »Pravimo sicer, da ›vodimo‹ pogovor, toda pristnejši ko je pogovor, manj je njegovo vodenje stvar volje enega ali drugega sodelujočega v njem. /.../ Na splošno je pravilneje reči, da nas zanese v pogovor, ali še bolje, da se vanj zapletemo.« (387 [313]). Pogoji, da stopimo na pot vpraševanja, je priznanje nevednosti, nato pa se vprašanja in odgovori – s tem pa tudi udeleženci v dialogu – povežejo okoli »stvari«, ki vodi pogovor, cilj pogovora pa je *logos*, razumevanje, »prihajanje-v-jezik« stvari same.

Dialektika vprašanj in odgovorov je nasprotna dogmatični misli, ki je prepričana, da je enkrat za vselej *razumela*. Zavest sama je v nenehnem zgodovinskem dogajanju. In ker je zgodovinsko pogojena, tudi razumevanje ni nikoli dokončan proces, ampak je dogajanje, tj. nenehno prizadevanje, da bi v novih okoliščinah našlo odgovore na vprašanja, stara ali nova. Takó je zavest v nenehnem dialogu z izročilom in s konkretno življenjsko situacijo. V tem dialogu – Gadamer si ga po vzoru platonskih dialogov predstavlja kot »rojevanje« odgovorov na dialektično postavljena vprašanja – mora zavest sama najti odgovore na vprašanja o njenem poslanstvu in smislu njene biti. To pa ne gre samo od sebe: dialog je razgibana pot, polna prevratov in brezizhodnih situacij, kakor so razgibane in nepredvidljive vsakokrat nove življenjske situacije. Ta avantura zavesti ni le zunanja, naključna, ampak sega v jedro ontoloških in eksistencialnih vprašanj. Gadamerjeva hermenevtična ontologija (nauk o biti) je zato v svojem bistvu dialoška.

6. Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja

Evropa si je sama izbrala svoje prednike. Za svoj kulturni vzor je izbrala Rim, od katerega se je učila držbe sprejemanja nadčasovnih dosežkov tujih kultur. Ta izbira, ki jo je odprla tujim kulturam, je bila zanjo odločilna. Prek Rima je sprejela Atene in njihov antropološki model, ki je v središče postavil človeka kot dialoško bitje, naravnano k resnici. Ta model sta uveljavila Sokrat in Platon. Ob Jeruzalemu pa se je Evropa učila odprtosti do absolutno Drugačnega. Vsak na svoj način so Rim, Atene in Jeruzalem osmišljevali svoj dialog z drugačnostjo: svoj dialog z drugimi kulturami je Rim osmišljal s privzemanjem njihovih dosežkov, ki so veljali za nadčasovne in klasične; Atene so v dialogu prepoznale pot k resnici; za Jeruzalem pa je cilj dialoga izpopolnitev v ljubezni. To so elementi pristnega dialoga. Nema lokrat pa sodobni svet razume »dialog« v zgolj tehničnem smislu kot postopek usklajevanja političnih, družbenih, ekonomskih ali kakšnih drugih interesov. Takšno interesno usklajevanje seveda ni pravi dialog, ampak monološko iskanje svojih lastnih interesov. V nasprotju z iskanjem lastnih interesov je kultura pravega dialoga razsrediščena

in se pusti voditi resnici, ljubezni in neminljivim, klasičnim vrednotam, četudi jih ponuja nekdo, ki je versko ali politično drugače misleč.

Gadamer je dialog uvedel kot ontološko načelo. Po prepričanju hermenevtične ontologije smisel biti ni idealno, enkrat za vselej določen, ampak je rezultat napornega, vsakokratnega iskanja, ki ni nikoli samo moje, ampak skupno. Svoje lastne biti ne morem uresničiti sam. Nasprotno, z besedami Paula Ricœurja je treba reči, da bližnjica do samega sebe vodi prek drugega. Drugi v vsej svoji polnosti je temeljni kamen vsakega dialoga. Bistvo dialoškega dogajanja je, da sprejme vase drugega v vsej neposrednosti, drugačnosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da drugega v dialogu ne more zastopati njegov pojem, ampak vstopa vanj neposredno kot »ti«. Drugega – če ga vzamemo v pristnem smislu – ne more nadomestiti pojem, ampak je lahko le neposredno navzoč kot »ti«, ki me neposredno nagovarja s svojim obličjem in kateremu sem neposredno izpostavljen. Živo dogajanje, kar pristni dialog je, je generator vsakokratnega smisla biti.

To živost dialoškega dogajanja je predstavil Jacques Derrida v delu z naslovom *Khôra*, v katerem prikaže Sokrata kot nosilca dialoga, ki pa obenem ostaja skrit. To je njegov »ironični teater«: Sokrat, gibalna sila dialoga, mora iz njega nenehno izstopati, da lahko vanj v vsej svoji neposrednosti vstopa sogovornik. Kakršen koli pojem si o Sokratu ustvarimo, je anahroničen. Ne moremo ga opredeliti niti kot predmet niti kot subjekt. Enostavno je, ne da bi ga mogli kam umestiti in zanj reči: »Je« ali »Biva«. Ostaja neopredelljivo brezno, za katerega pa je značilno, da odpira prostor dialoga in dialog tudi začenja. Sokrat, ki ga Platon opiše z besedo *atopos*, je torej kraj, ki ga ni. V dialogu sem tako, da se iz njega neprestano umikam.

Za Grka je bil dialog, kakor je to opisal Pierre Hadot, tudi duhovna vaja. Usmerjen je bil k iskanju resnice, obenem pa je ostril občutek za eksistencialna vprašanja. Dialog obenem zahteva popolno odprtost za resnico, ljubezen in nadčasovne vrednote, obenem pa tudi nenehen umik in razsrediščenje, za kar so srednjeveški mistiki, ki so se tega močno zavedali, uporabili izraz *humilitas animi*. V teh radikalnih zahtevah, ki so značilne za pristni dialog, prepozna filozofska hermenevtika alternativo novoveški misli, ki temelji na jazu kot kriteriju resnice. Človek je resnično odprt za vrednote, resnico in ljubezen šele, ko sam najprej stopi iz središča in jim prepusti mesta, ki ga zaslužijo. Zato je tudi danes pristni dialog duhovna vaja razsrediščenja misli in osebne katarze.

Reference

- Bertram, Ernst August.** 1921. *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. 4. izd. Berlin: G. Bondi.
- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000.
- Die Fragmente der Vorsokratiker. 1922. 3 zv. Hermann Diels in Walther Kranz, ur. Zürich: Weidmann.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. 6. izd. Tübingen: Mohr. Slov. prev., *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo, Literatura, 2001.
- Goldschmidt, Victor.** 1963. *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.
- Hadot, Pierre.** 1987. *La figure de Socrate. V: Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- Heidegger, Martin.** 1966. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- — —. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich.** 1920. *Gesammelte Werke*. Zv. 3, *Sokrates und die Tragödie*. München: Musarion Verlag.
- Schaerer, René.** 1969. *La question platonicienne*. Neuchâtel: l'Université.
- Vernant, Jean-Pierre.** 1986. *Začetki grške misli*. Ljubljana: DZS.
- Wahl, Jean.** 1938. *Etudes kierkegaardienes*. Pariz: F. Aubier.

VII. Kaj pomeni »biti dober Evropejec« (Nietzsche)

1. Evropa: kulturni pojem

Ob skorajšnjem vstopu Slovenije v Evropsko unijo je v našem prostoru pojem »Evropa« deležen različnih pozitivnih in negativnih ocen, ki zbudajo obenem pričakovanja, a tudi strahove. Večina ocen zadeva njegove pragmatične vidike, kot so ekonomski, geopolitičen, pravni ali demografski pomen Evrope za Slovenijo.

O Evropi se je mogoče vprašati tudi z vidika njene zgodovine in razpravljati o tem, kateri od njenih mejnikov je bil najbolj evropotvoren. Pri tem ni mogoče iti mimo pozitivnih likov in dogodkov, kot so Karel Véliki, nastanek univerz v srednjem veku, pojav humanizma in renesanse ali novoveški znanstveno-tehnični napredek. Drugi menijo, da so v evropski zgodovini bile na delu predvsem negativne sile, ki so zadušile živo zanimanje Grkov za resnico, s pokristjanjevanjem izkoreninile različnost poganskih verovanj, s križarskimi vojnami in političnim, tehničnim ali miselnim imperializmom moderne Evrope pa netile ksenofobijo in izkoreninjale drugačnost. Takšno, zgolj zgodovinsko razumevanje neke kulture se ustavi na površju in pri inventarjih bodisi pozitivnih bodisi negativnih zgodovinskih dogodkov.

Redki so se razmisleka o pojmu »Evropa« lotili na globlji, filozofski ravni in z vidika, ki se dotika njegovega bistva. Po svojem bistvu je namreč »Evropa« kulturni pojem in označuje eno od številnih kulturnih tvorb v zgodovini človeštva, ki se dobro zaveda dejstva, da ni od vekomaj in tudi ne bo za vekomaj. Kljub njeni minljivosti pa smemo trditi, da je Evropa v zgodovini človeštva imela in še vedno ima pomembno poslanstvo, četudi omejeno na določen prostor in na določeno zgodovinsko obdobje. Ne bomo se spraševali o izvoru njenega poslanstva, ampak bomo poskušali razumeti, kako je v svojih koreninah to poslanstvo razumela, ga sprejemala in uresničevala.

Za razliko od statičnih pojmov, ki jih substancializiramo in z njimi opisujemo naravne danosti, so kulturni pojmi *stvar zavesti*, njene dinamike in občutka pripadnosti. So živi pojmi, ki jih ne moremo ločiti od temeljnih življenjskih usmeritev in izbir, ki določajo *etos* neke kulture. So historični in etični pojmi, ki imajo svoj izvor v nekem preteklem obdobju in stojijo pred izzivi prihodnosti v vsakokratnem »sedaj«, ki je za svojo prihodnost odgovoren. Ker so njeni odzivi lahko dobri ali slabi, je kultura stalno na preizkušnji in svoje poslanstvo lahko bodisi zaigra bodisi dopolni. Zato je kultura – če parafraziramo Renana – nenehen plebiscit, neprestano odločanje, izbiranje in ozaveščanje. Četudi bi nekdo živel v geografskem središču Evrope, a ne bi privzel njenega etosa in

njenega duha, se ne more imeti za Evropejca. Po drugi strani ni nemogoče, da bi v nekem smislu za Evropejca veljal nekdo, ki živi v ekvatorialnem pragozdu in bi s svojim načinom življenja izkazoval evropskega duha. Kulturni pojmi so torej dinamični in raztegljivi, saj so zasidrani globoko v zavesti in njenih odločitvah. Njihov geografski vidik je pomemben, a ni najbolj odločilen. Končno se je geografska definicija Evrope v zgodovini pogosto spreminjala, nenazadnje jo spreminjajo tudi trenutna evropska povezovanja. S kulturno-filozofskega vidika nas torej ne zanima geografska opredelitev Evrope, ki je drugotnega pomena, ampak Evropa duha, vrednot in njenih temeljnih usmeritev.

V svojem razmišljanju bom izhajal iz nekaterih tez, ki jih je v svojem delu *Evropa, rimska pot* (v nadaljevanju ERP) razvil Rémi Brague (2003 [1992]), predavatelj srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni in primerjalnega veroslovja na Guardianijevi stolici za krščanski svetovni nazor na Münchenski univerzi.

2. Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic

Geografski prostor, ki ga zavzema današnja Evropa, ima svoje predevropske zgodovine, od katerih je bila zanjo najpomembnejša predhodnica antika in njene najvplivnejše kulture (judovska, krščanska, grška in rimska). Kot vsaka zgodovina je tudi antično-evropska zgodovina zgodovina prelomnic, do katerih je prihajalo zaradi notranjih ali zunanjih napetosti. Rémi Brague razlikuje štiri pomembne prelomnice, ki so odločilno vplivale na nastanek evropske zavesti. Prelomnice so se izmenično širile po oseh sever-jug in vzhod-zahod. Najprej se je v antiki po osi sever-jug helenistična kultura ločila od vzhodnjaškega despotizma, v srednjem veku pa je od 9. do 13. st. okoli nje prišlo do delitve na katoliški zahod in pravoslavni vzhod. Okoli osi vzhod-zahod v 7. st. je prišlo do delitve na muslimanski jug in na krščanski sever. Okoli nje se je katoliški svet še enkrat razdelil v 16. st. na protestantski sever in na katoliški jug.

Napetosti, zaostritve in ločevanja izkristalizirajo identiteto. Tudi evropska identiteta je posledica takšnih zgodovinskih odločitev, ločitev in prelomov, iz katerih so se oblikovale njena drža, usmerjenost in vsebina. Za nastanek kulturne identitete je še zlasti pomemben pojem »drugega«. »Kultura se opredeljuje v odnosu do narodov in do pojavov, za katere ta kultura čuti, da so to njeni drugi.« (ERP, 22) Že helenizem je nastal tako, da je hotel biti »drugi« glede na stari barbarski Vzhod; za helenizmom prideta krščanska in islamska civilizacija in krščanstvo se do islama opredeli kot »drugo«. Krščanstvo se nato razdeli na pravoslavni Vzhod in katoliški Zahod; tudi tu se katoliški Zahod razume kot »drugi« glede na pravoslavni Vzhod. Na katoliškem Zahodu, ki se razdeli na protestantski Sever in na katoliški Jug, se zopet katoliška Cerkev

razume kot »drugi« glede na protestantizem. Identiteta evropske zavesti se je torej oblikovala postopoma prek mnogoterih spoznanj o svoji drugačnosti v odnosu do tujih, njej predhodnih ali sočasnih kultur. Pripadnost neki kulturi zato ni vnaprej določena, ampak izhaja iz nenehnih odločitev in izbir, ki so stvar zavesti. Zato je tudi »biti Evropejec« stvar zavesti.

Zavest, ki jo ima neka kultura o tem, da je sama drugačna od drugih in da tudi njo druge jemljejo kot nekaj drugega, je temelj njene identitete. Če bi se nerazločno prelivale ena v drugo brez zavesti o medsebojni drugačnosti in tujosti, kulture ne bi osvojile lastnih identitet. Z Ricoeurjem smemo reči: »Bližnjica do samega sebe vodi prek drugega.« Zato so prav na stičiščih različnih kultur njihove identitete najbolj izrazite in najjasnejše. Iz srečanj z drugim in tujim vzniknejo tudi odnosi. Odnose, ki jih ima kultura do sebe in do drugih, lahko primerjamo vlogi, ki jo imata roki za telo. Z rokama ureja telo samo sebe in okolico; in roka je zanj most do drugih ljudi. Podobno tudi kultura oblikuje samo sebe in svet prek svojih globalnih odnosov, ki jih imenujemo *etos* ali drža; z njimi se drugim kulturam odpira ali se zanje zapira. Zato je vprašanje o evropski identiteti vprašanje o njenih globalnih odnosih, ki jih je vzpostavila do sebe in drugih. Kultura živi in umira iz odnosov, iz etosa. Zato bo tudi rdeča nit našega razmišljanja vprašanje odnosov, ki jih je Evropa razvila do »drugega« in do »tujega«. Odnos do »drugega« ali do »tujega« je praodnos vsake kulture, ki omogoča vse druge.

3. »Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«

Zavest Evrope je torej polna brazgotin, za katerimi se skrivajo boleči razkoli, ki obenem pričajo tudi o njeni prehojeni poti, ki je pot njenih izbir, ločitev in rasti v tem, kar je njej lastnega. Njena pot se je dvignila po zatonu antičnega sveta in iz njegovih razvalin, vprašanje pa je, iz katerega kupa razvalin je za gradnjo svoje nove stavbe jemala kamne in kakšne vloge jim je dala. Odgovor, ki je splošno znan, pojasni: Evropa je dedinja judovsko-krščanske, grške in rimske antike. Obenem se Evropa dobro zaveda, da se ne more poistovetiti niti z antičnim judovstvom ali krščanstvom niti z antično Grčijo ali Rimom. Zanja so to že »druge« kulture, do katerih se je nekoč morala in se še mora opredeljevati. Zato precej površen zgornji odgovor o njenem nasledstvu terja natančnejših opredelitev.

Nedvomno sta stebra, na katerih stoji Evropa, na eni strani starozavezno judovstvo in antično krščanstvo, na drugi pa grška klasika in antični Rim. Že antično krščanstvo se je znašlo pred dilemo, po kateri poti naj bi hodilo. Z vprašanjem: »Kaj je skupnega med Atenami in Jeruzalemom, med Akademijo in Cerkvijo, med heretiki in kristjani?« je Tertulijan izrekel alternativo, ki so jo

za njim pogosto prevzemali drugi: »Helen in Nazareneec« pri Heineju (1830), »aticizem in judovstvo« pri S. D. Luzzatu (1863), »hebraizem in helenizem« pri M. Arnoldu (1869). Najmočneje pa je vzniknila pri Levu Šestovu (1937), ki v Atenah in Jeruzalemu vidi vira dveh nasprotnih svetovnih nazorov, enega temelječega na veri, drugega na razumu. Med njima je nenehna napetost, ki trže identiteto Evrope, a ji tudi vliva ustvarjalnega dinamizma. (ERP, 30–31)

Alternativa »ali Atene ali Jeruzalem« pa je pomanjkljivo zastavljena. Sprašuje se le, *katera vsebina* je bila za evropsko kulturno identiteto pomembnejša, ne pa tudi, *kako* je bila vanjo sprejeta. Namesto pri »zajemalu« začenja pri vsebini in pozablja, da je vsaj tako pomembno kot vsebina »zajemalo«, s katerim vsebino zajamemo in jo oblikujemo. To nam pokaže primer umetniškega ustvarjenja, kjer je morda snov manj pomembna kot spretnost umetnikovih rok, s katero snov oblikuje. Tudi sprejemanje kulturne dediščine je svojevrstna umetnost. Zato nas bo posebej zanimala tista globalna drža, ki je določila *način*, *kako* si je Evropa prisvajala vsebino svojih predhodnic.

Braguova teza je, »da smo in moremo biti *grški* in *judovski* le zato, ker smo najprej *rimski*« (ERP, 32). Atenam in Jeruzalemu dodaja Rim, ki ni prispeval neke nove vsebine, kot je bilo to značilno za Atene ali Jeruzalem, ki sta prinesla eden izkušnjo razuma drugi izkušnjo transcendence, ampak je prispeval način, kako sprejemati »drugo«. Evropa je od Rima privzela način, kako zajemati iz bogastva »drugih« kultur. Besedo »rimski« bomo zato uporabili kot *terminus technicus*, ki ne označuje rimskega centralističnega imperializma, ljudstva vojakov ali celo nasilnežev, ampak v pomenu *rimске izkušnje* »drugega«. Zanimalo nas bo, v čem se je rimska *izkušnja* sveta razlikovala od judovske ali grške izkušnje sveta. Nasprotno s tezo, »da Latinci niso ustvarili ničesar in svojim naslednikom niso zapustili drugega kakor strog red omikane družbe in izdelano umetnost vojskovanja« (Graetz 1874, XX), Brague meni, da Rimljani Evropi v resnici niso zapustili neke nove vsebine, ampak izviren način recepcije »drugega«. Že dejstvo, da so bili Rimljani mojstri prava, kaže, da so jih predvsem zanimale strategije prisvajanja in odnosi, od katerih so odvisni tudi načini sprejemanja »drugega«. Od njih je tudi Evropa privzela občutljivost za *načine* sprejemanja. Kot se zdi, je bil v njihovi izkušnji sveta slog pred vsebino, ki so jo zajemali.

Pripravljenost za sprejemanje »tujega« in »drugega« je bila Rimljanom lastna, kar izhaja iz njihove prazavesti, da so bili sami odtrgani od svojih izvorov. Vergilij piše v *Eneidi*, da je moral Enej, ustanovitelj Rima, zapustiti rodno Trojo in se naseliti v Laciju, kjer se je na zemlji, ki ni bila njegova, počutil tujca. Ker so bili Rimljani iztrgani s svoje rodne zemlje, svojim izvorom, so izgubili svojo lastno starodavost in njeno vsebino. Na prizorišče zgodovine pridejo siroma-

šni. Zato raje ne gledajo nazaj na svoje borne začetke, ampak naprej in so za razliko od Grkov, vzvišenih nad barbarskimi ljudstvi, pripravljeni sprejemati iz bogastva klasične kulture. Zaradi njihovega občutka kulturne manjvrednosti jim to ni bilo pod častjo, čeprav so si Grčijo zunanje, politično podredili. O tem govori znamenita Horacijeva misel iz *Pisem* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij.«

Rimljani so sprejeli grško kulturo, se pustili od nje oblikovati in postali nosilci helenizacije. V svoji politični in vojaški premoči bi mogli sledove grštva kot barbari izbrisati, a so storili prav nasprotno: grško kulturo so sprejeli kot nekaj višjega. To »višje« imenujemo »klasično«. Na lestvici, ki je klasično Grčijo dvigovala nad barbare, so bili Rimljani kot vodovod, po katerem je z bogatih višjih leg voda tekla v nižje in tam zalivala izsušene, puste doline. Bili so v sredini: nižje od klasičnega in višje od barbarstva, pripravljeni, da se učijo od Grkov, odločeni, da grško omiko prenašajo barbarom. Za Grki niso bili le časovno, ampak tudi kulturno, kar so tudi sprejeli. Ta njihov položaj in zavest imenujemo »drugotnost«. To »drugotnost« so sprejeli in postali nosilci helenizacije. Sprijaznjenje s svojo »drugotnostjo« je bistvo »rimske države«. »Rimska država« zato ni monopol Rimljanov, ampak označuje vsako kulturo, ki je pripravljena biti prenosnica višjih vrednot, četudi tujih. »Drugotnost« pomeni »razsrediščenost«: rimska kultura je bila razsrediščena, saj so Grki – izvir rimske kulture – bili zunaj nje. Da bi v središče vstopila grška klasika, je rimska kultura, ki se je čutila niževredno, izstopila iz njega, četudi z bolečino. Starim grškim vsebinam Rimljani ne dodajo nič novega. Novost rimske recepcije je v tem, da grštvu, takšnemu kot je bilo, na novo podeli življenje. Zato je rimska recepcija grštva njegova prva renesansa.

Rimska država je model za sprejemanje drugega in tujega, ki ga je kasneje privzela Evropa. Za to državo je značilno, da izprazni središče in dovoli, da vanj vstopi nekaj, kar je na višji kulturni ravni.

4. Judovstvo

Tudi Evropa je razsrediščena kultura in je svojo vsebino sprejela od zunaj: iz judovstva in grštva, iz Jeruzalema in Aten.

Ker sta se zlasti v srednjem veku evropska zgodovina in zgodovina zahodnega krščanstva zlivala v eno samo zgodovino, smemo govoriti o srednjeveški »krščanski Evropi«. Zgodovina krščanske Evrope se je marsikdaj prepletala z judovsko, ki jo najdemo tudi v bizantinskem in muslimanskem svetu. Judovska navzočnost v Evropi je pogosto sprožala strahove, upravičene ali neupravičene, na katere je odgovarjala s preganjanji, po drugi strani pa so Judje veliko

doprinesli v evropsko intelektualno zakladnico. Svoje temeljne ideje je Evropa prejela od starozaveznega Izraela: ideja o gospostvu človeka nad preostalim stvarstvom, izvrševanje moralnih dolžnosti, ideja zgodovinskosti in časa, ki ima začetek in konec.

Za judovstvom je prišlo krščanstvo. Odnos krščanstva do judovstva je podoben odnosu Rimljanov do Grkov. Krščanstvo ni podaljšek judovstva, ampak vera, ki je nova in samostojna, čeprav temeljne vsebine črpa iz Stare zaveze. Novost krščanstva ni v novih vsebinah, ampak v novem načinu, v novem slogu, s katerim je Jezus Kristus sprejemal svet. »Prinesel je vso novost, prinašajoč samega sebe, vnaprej oznanjenega: kajti tisto, kar je bilo vnaprej oznanjeno, je bilo natanko to, da bo Novost prišla prenovit in poživit človeka.« (Irenej Lyonski, *Adversus haereses* IV, 34, 1) Novost, ki jo Kristus Odrešenik prinese, ni neko novo sporočilo, neka nova vsebina, ampak *On* sam je *novost*. Jezus Kristus pomeni nov način bivanja in odnosov. Odrešenje je stvar novega bivanjskega načina in novih odnosov. To je tista dopolnitev stare zaveze, o kateri je Jezus govoril: »Ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel.« (Mt 5,17) V tej njegovi novosti vse postaja novo; stare vsebine zaživijo v popolnoma novi luči. To pomeni beseda »renesansa«.

V odnosu do stare zaveze se že nakaže razlika med krščanstvom in islamom. Markion, vpliven krščanski krivoverski teolog iz 2. st., je Jezusovo priliko »Nihče ne vliva novega vina v stare mehove« (Mt 2,22) razlagal takole: »Če je v Evangelijih resnica razodeta v polnosti, potem je treba knjige Stare zaveze zavreči.« Tej barbarski skušnjavi markionizma, da bi zavrgli »starozavezno klasiko«, se je Cerkev uprla in pokazala svoj skrbni odnos do judovskega religioznega izročila. Tako je Stara zaveza dobila v Cerkvi svoje mesto in postala predmet nenehnih interpretacij. S tem tudi Stara zaveza v misli cerkvenih očetov doživlja nenehno renesanso in poživitev. Nasprotno pa islam obtožuje Jude in kristjane, da so besedilo Stare zaveze vedé poneverili in popačili, zato študij Korana zadostuje (ERP, 62). Staro zavezo, iz katere izhaja tudi Koran, islam razvrednoti in jo markionistično zavrže.

5. Grštvo

Do grške kulture ima Evropa odnos, kakršnega so do nje imeli Rimljani, le da je Evropa ni sprejela neposredno kot Rimljani, ampak prek verige posrednikov. Grško kulturno izročilo, ki si ga je Evropa prisvojila, je do nje prišlo prek kompleksnih prenosnih mehanizmov in različnih prenosnikov. Prvi prenosniki so bili Grki sami, drugi Arabci in tretji Latinci. Skladno s svojim etosom je

vsak od njih razvil določen način recepcije. Študij načinov recepcije razkriva etos posameznih kultur.

Grška kultura, ki obsega več kot tisočletno, nikakor ne homogeno obdobje, se je znotraj grškega sveta samega širila predvsem prek *prepisov*, ki razkrivajo skrb Grkov, da bi ohranili svojo kulturo. S tehničnega vidika je bil postopek ohranjanja s prepisovanjem neprimerno zahtevnejši kot danes v času tiskanih in elektronskih medijev. Tehnična zahtevnost je silila k izborom, tj. k selekciji, ki je mnoga dela obsodila na propad, drugim pa omogočila preživetje. Ali so se s tem morda ohranila vsaj najboljša dela? Ne vemo, za izborom so vedno osebni interesi in veliko najboljših del se je ohranilo zgolj po naključju, kot na primer fragmenti Parmenidove pesnitve o naravi. Zato so besedila, ki jih je Evropa mogla sprejeti v svojo zakladnico, rezultat zapletene selekcije, ki ne temelji na kakšnih brezčasnih, univerzalnih kriterijih, ampak na tistih, ki so jih določili Grki sami.

Prenos grške dediščine je šel tudi prek muslimanskega sveta. Muslimani so si grško omiko prisvajali s *prevodi*, in sicer v kulturni arabski jezik. Vsi muslimani namreč niso bili Arabci. Na Bližnjem Vzhodu je že pred začetkom islama bilo močno krščansko prevajalsko gibanje iz grščine v sirščino, ki ga je islam nadaljeval in prevajanje preusmeril v arabščino. Ni šlo samo za prevode iz grščine, ampak tudi iz vzhodnih jezikov, s čimer so bili Arabci posredniki med Vzhodom in Zahodom. Tudi njihovo prevajanje je bilo selektivno: prevajali niso zgodovine in leposlovja (epika, lirika, dramatika), ampak znanstvene spise s področja matematike, astronomije, medicine, alkimije in filozofije. Na ta način so se ohranili številni znanstveni spisi, ki bi se sicer izgubili. Znanju, prevedenem iz antičnih spisov, pa so tudi sami veliko dodali.

Dediščino starih Grkov je Evropa prejela tudi prek Latincev: najprej prek Rimljanov, nato prek latinskega srednjega veka. Latincem lasten način prisvajanja grštva je bila *priredba*: Lukrecij je upesnil Epikura, Cicero je povzel učbenike srednje Akademije, Marij Viktorin je prevedel odlomke Plotina, Boetij Aristotela itd. Za latinski srednji vek pa je bilo značilno, da je prevajal načrtno in zavestno, a še bolj tipično zanj je bilo, da je stara besedila prirejal v obliki komentarjev. Antična besedila, h katerim se je latinski srednji vek vračal in jih premišljeval, so bila zanj vir navdiha za nova. Tudi če je neko filozofsko besedilo prevedel, je vzporedno ob prevajanju že nastajal tudi komentar. Komentarji so bili nova, izvirna besedila. Največ se je prevajalo iz arabščine, po vzpostavitvi stikov z Bizancem pa je latinski srednji vek začel arabski svet in njegovo izročilo zavračati.

6. Prilaščanje tujega

Latinski srednji vek ali krščanska Evropa torej ni edini dedič antične klasične kulture. Poleg nje sta to bili še bizantinska in islamska kultura. Dejstvo, da ima antika več dedičev, pa nam omogoča, da primerjamo njihove strategije prisvajanja antične dediščine. Običajno mislimo, da je dedovanje podobno prenosu štafete: srednja generacija naj bi sprejela štafeto od starejše in jo izročila mlajši. A zdi se, da je pri dedovanju enako pomembna, če ne pomembnejša, nasprotna smer. Dediščina le redko gladko zdrsne od prednikov na dediče. Njena razdelitev je največkrat rezultat interesov, napetosti in dobro preišljenih strategij, ki jih pripravijo upravičeni ali neupravičeni dediči z jasnimi cilji, *kaj* in *kako* to pridobiti. Iz teh strategij je mogoče prepoznati pravi značaj dedičev, ki je morda do tedaj ostajal prikrit. Zato nam več kot genealogije in genski zapisi k razumevanju tega, kdo smo, pomaga to, da razjasnimo svoj odnos do prednikov. To je enako pomembno za tiste, ki svoje prednike poznajo, kot za tiste, ki jih ne poznajo.

Bizantinska kultura se je imela za neposredno dedinjo antične grške kulture.¹ Ni je doživljala kot nekaj tujega, ampak kot izvir, ki je v njenem središču in iz katerega ona sama izteka. Zavedala se je, da je višina starogrške kulture tudi zanjo nedosegljiv in nepresegljiv vzor. In za svojo dolžnost je imela, da to bogastvo del in starogrškega jezika, ki je bila nanj ponosna, ohrani. Ko je želela povzdigniti trenutke v svoji zgodovini, se ni izražala v svojem pogovornem bizantinskem jeziku, ampak v klasični grščini, v jeziku, ki hrani največje dosežke človeškega duha. Med grškim klasičnim obdobjem in Bizancem je torej nepretrgan kulturni tok, iz katerega je bizantinska kultura kot dedinja žive-la. Toda zavest o njenih slavni predhodnikih je hromila njeno prerojevanje, ustvarjalnost in izvirnost.

Podobno zavest o svojih izvorih je imel islam, le da se ni skliceval na kulturno, ampak na religiozno dediščino, shranjeno v Koranu. Njegovo najbolj notranje prepričanje je, da je arabščina jezik Boga samega in da s prevodi v arabščino največje mojstrovine tujih ljudstev zadobijo neizmerno večjo vrednost. »Znanosti vseh dežel sveta so bile prevedene v jezik Arabcev, polepšale so se, prežele so srca in lepota jezika se je pretakala po venah in arterijah.« (Al-Biruni 1973, 12, v: ERP, 94) Za islam je bilo značilno, da je iz antičnega izročila črpal predvsem znanstveno misel (matematiko, astronomijo, filozofijo ipd.), ni pa sprejemal leposlovja, saj mu je Koran, zapisan v jeziku Boga, zadoščal tudi z leposlovnega vidika. Po drugi strani pa je ritmizirana proza, v kateri je bil Koran zapisan, veljala za nekaj posvečenega in svetoskrunsko bi bilo vanjo pretakati posvetna antična besedila. Kakor je bizantinska kultura čutila, da v

1 »Mi smo rojaki starih Helenov po rasi in po jeziku.« (Teodor Metohijski, v: Diehl 1905, 398; ERP, 119).

svojem začetku in središču nosi bogastvo antične kulture, tako je islamska civilizacija čutila, da je v njenem središču vir, ki je jezik Boga samega in njegove svete knjige. Za obe kulturi je bilo značilno, da sta ju spoštovanje in zvestoba do veličine jezika kulturnih prednikov ali Boga zapirala v krog, katerega notranje središče je veljalo za nepresegljivo in neizčrpno bogastvo.

Drugače je bilo z latinskim srednjim vekom. Krščanska Evropa svojega izvora nima v sebi. Kot Rim se je znašla na prizorišču zgodovine brez svojega lastnega, notranjega izvora, zato ga je od svojih začetkov, od Karla Vélikega, ki velja za njenega očeta, morala iskati izven sebe. To najboljše ponazarja lik Karla Vélikega, ki je močno čutil, da je njegovo cesarstvo daleč stran od vseh takratnih svetovnih središč: Jeruzalema, Aten, Rima, Bagdada ali Bizanca. Njegov cilj je bil povzpeti se na raven klasične kulture. Zato se je Karel Véliki, sam nepismen, ponoči, ko ni mogel spati, skrivoma učil pisati, toda ne galsko ali nemško, ampak latinsko. On, ki velja za ustanovitelja šole, se je sam v »večerni šoli« učil od tujcev. Evropa si je pri Rimljanih sposodila jezik, latinščino, in sicer v njeni svetopisemski različici, ki je veljala za jezik ribičev in v katerem tudi srednji vek ni ustvaril velikih literarnih mojstrov. Svoje niževrednosti glede na Grke so se zavedali že Rimljani, in prav to jim je omogočilo, da so se odprli grški klasiki.

S privzetjem latinščine za svoj jezik in v svoji nebogljeni zavesti, da sama nima niti svojega literarnega jezika niti svojih klasičnih del, se je Evropa po Karlu Vélikem odprla »drugemu«, »tujemu« viru, a ne kateremu koli: odprla se je najboljšemu, kar je antična klasika nudila na kulturnem in religioznem področju. Sledila je Rimljanom in se, tako kot oni, odločila za Atene, sprejetje krščanstva pa jo je usmerilo proti Jeruzalemu. Evropa je torej sprejela tisto držo, ki jo Brague imenuje »rimska drža«, »rimska pot« ali rimski kulturni model. Z odločitvijo za klasiko se je Evropa zavestno ločila od barbarstva. Za klasiko sta se odločili tudi bizantinska in islamska kultura, a klasična dela in literarni jezik sta našli znotraj sebe, v svojih notranjih izviroh. Živel sta v prepričanju, da klasiko nosita že v svojih »genih«, česar pa si Evropa, ki je vzniknila iz nič, ni mogla domišljati.

Iz tega, ali ima neka kultura svoj vir zunaj ali znotraj sebe, se razvije tudi njen način prilaščanja. Brague razlikuje med dvema osnovnima strategijama prisvajanja ali asimilacije, ki ju poimenuje »vključevanje« in »prebava«. Ker sta kulturno in religiozno bogastvo Bizanc in islam že našla v sebi, ob svojih izviroh, se jima ni bilo treba učiti odnosa do »drugega« in »tujega«. Brague ugotavlja, da si je islam antično dediščino prisvajal v obliki »prebave«, za kar uporabi prispodobo morske školjke: meso iz školjke pojemo, školjko zavržemo. Ibn Haldun piše: »Muslimani so željno pogledovali proti znanostim po-

ganskih ljudstev. S prevodi so jih prenesli v svoje lastne znanosti in jih vlili v modele svojega načina gledanja. Olupili so z njih tiste tuje jezike in jih prestavili v svoje idiome. Zvezki, ki so bili v njim tujem jeziku, so ostali v globoki pozabi, sledi nekdanjega šotorišča, od koder je vse izšlo, raztresen prah.« (Ibn Haldun, *Muqaddima*, VI, v: ERP, 101) Prebava kot način prilaščanja ukinja drugost in tujost: vsebino, ki ji koristi, si prisvoji in priliči, školjko kot odvečno zavrže. Za islam je bilo značilno, da izvernih besedil ni ohranjal, ampak uničeval, potem ko si je prisvojil njihovo vsebino. Vsebinsko znanstvenih del, katere si je povečini prisvajal, je parafraziral: vsebini antičnih del, ki jo je povzel, je dal nove, svojske oblike.

Za razliko od parafraze je latinski Zahod dajal prednost komentarju. Delo je bilo v nedotaknjeni obliki sprejeto, prevedeno, vzporedno ob njem pa so srednjeveški avtorji v komentarju razvijali svojo samostojno misel. Ta način Brague imenuje »vključevanje«. Vključevanje v obliki komentarja sprejema tisto, kar je tujega, v neokrnjeni obliki, ne da bi njegovo tujost ukinjalo, kot se to dogaja v parafrazi. Evropa ne izniči tujosti antične kulture in ne uničuje izvornikov, ampak jih sprejema, vgrajuje vase, se iz njih uči in se ob tem razvija v samostojno kulturo.

Za takšen rimski način prilaščanja antike sta značilna historicizem in esteticizem. Antike si ne prisvaja po svojih potrebah in merilih, ampak zaradi nje same. Kot so se že cerkveni očetje uprli skušnjavi markionizma, ki je hotel zavreči Staro zavezo, češ da je použita v Novi zavezi in je zato nepotrebna, tako tudi latinski srednji vek preteklosti ne zavrača kot nekaj odvečnega. Zgodovinsko dogajanje ima vrednost samo v sebi. Latinski Zahod sprejme tudi antično leposlovje. Nasprotno od islama, ki se za antično leposlovje ne zmeni, latinski srednji vek v antičnem leposlovju prepoznava njegovo estetsko vrednost, ki jo je zaradi nje same vredno ohraniti v njej lastnih oblikah. Tako so v srednjeveških samostanih prepisovali in ohranjali vse antično literarno bogastvo, tudi tisto, ki ni bilo v skladu s krščanskimi prepričanji. Islam česa podobnega ni poznal. Iz teh dveh odnosov, historicizma in esteticizma, se razvije še en pojav, značilen za Evropo. Evropa je zaporedje renesans, ki se začnejo s karolinško in se prek renesanse visokega srednjega veka, ki odkrije izvirnega Aristotela, povzdigne v vrsto italijanskih renesans, po drugi strani pa prek kroga nemških helenistov sega vse v 20. stoletje, ki še obuja sanje, da bi ponovno postali Grki. »Iz dneva v dan postajamo bolj grški, najprej, kakor se dobro razume, v svojih pojmovanjih in v svojih vrednotenjih, kakor fantomi, ki se gredo Grke; toda upati smemo, da nekega dne tudi s svojimi telesi! V tem je moje upanje za vse tisto, kar je nemško!« (Nietzsche 1980, 11:679 [*Wille zur Macht*, § 419], v: ERP, 111) To Nietzschejevo misel najdemo v manj izraziti obliki tudi pri M. Heideggerju, L. Straussu ali W. Jaeggru, ki govori o tretjem humanizmu. A ti isti av-

torji se obenem zavedajo, da so antični viri nedosegljivi. »Edinole tam bi hoteli biti doma, in to je – grški svet! A prav vsi mostovi, ki vodijo tja, so porušeni – razen pojmov, ki so kakor mavrice!« (Nietzsche 1980, 11:678, v: ERP, 98) Resnične renesanse so mogoče v kulturah, ki imajo svoje središče izven sebe in se k njemu nenehno vračajo kot k izviru, ki je po svoji vrednosti nepresegljiv in si zato zasluži ime »klasičen«. Klasična so namreč dela, ki so po svojem navdihu neusahljiva. Takšnega neusahljivega vira kultura ne sme povzeti vase; če pa ga, si spodreže vejo, iz katere poganjajo vedno nove renesanse.

7. Rzsrediščena identiteta

Po svoji naravi so kulture kanibalske, nagnjene k použivanju svojih prednikov, »drugega« in »tujega«, kar je posledica njihovega teženja k temu, da bi same zavzele središče, ki po pravici pripada le »klasiki«. Prav zato, ker je ta kanibalska težnja naravna, še ne more veljati za kulturo v strogem pomenu besede. Po zaslugi Karla Vélikega se je Evropa osvobodila takšne naravne držbe in se odločila za to, kar velja za resnično kulturo, namreč da za svoje središče sprejme tisto, kar velja za klasično, četudi to središče ostane izven nje. Njena identiteta je zato rzsrediščena: središča ne išče v sebi, ampak v tistem, kar je središča vredno. S to odločitvijo priznava svojo kulturno niževrednost do klasičnih virov, pri katerih se navdihuje in uči. Sprejemati za svoje središče »tuyo« klasiko kaže na to, da je Evropa sama sebe pripravljena razumovati tudi skozi oči drugih. Ko gledam nase skozi oči drugega, vidim, da nisem središče in da nisem popoln. Zato bom iskal izpopolnitve. Iz te držbe, ki se je Evropa naučila od Rimljanov, je doživljala nenehne preporode. Evropa zato ni najprej neka vsebina, ampak držba iskanja vedno novih virov, ki smejo veljati za klasične. Nekdanji študij klasičnih kultur in jezikov, ki ni imel nobene druge praktične vrednosti, je bil vaja v sprejemanju vsega tistega, kar je samo po sebi sprejemanja vredno.

Te držbe pa se je Evropa učila tudi iz krščanstva, ki živi iz nenehnega rzsrediščjenja. Najprej je krščanstvo rzsrediščjeno z zgodovinskega vidika: svoj zgodovinski vir ima izven sebe v judovstvu, s teološkega vidika pa je njegov vir v Absolutnem. Z zgodovinskega in teološkega vidika je krščanstvo sprejemanje svoje lastne drugotnosti, dejstva torej, da je *pred* njim nekaj »drugega« in »tujega«, zato že po definiciji ne more biti ksenofobično. Sposobnost njegovega nenehno inkulturiranja v vse kulture dokazuje, da se brez strahu srečuje z »drugimi« in »tujimi« svetovi, se od njih uči, a jim tudi prinaša evangelij, ki je klasika v najpopolnejšem pomenu besede in ki kulturam pomaga dozorevati v kulture ljubezni. Navdihujoč se iz duha Evangelijev se je Evropa dvigovala nad barbarskost: ko se je oddaljila od poganskih verovanj, je odčarala svet in

desakralizirala oblast, kar je privedlo do ločevanja svetne in duhovne oblasti in med njima vzpostavilo nenehno, ustvarjalno napetost, svetost, ki je bila doslej razpršena v naravi, pa je osredotočila na človeško osebo. Iz svetosti osebe so se razvile človekove pravice. V nasprotju z vplivnimi antičnimi filozofijami, za katere je »telo grob« duše in čutni svet nekaj manjvrednega, je telesu in čutnosti povrnilo notranjo vrednost. Proti dvojnemu novoveškemu markionizmu, ki z idejo napredka zanika vrednost preteklosti in s tehniko vedno bolj odpravlja naravo ter zanika njeno notranjo vrednost, pa se je krščanstvo upiralo s tem, da je razodevalo duhovno bogastvo izročila prednikov in nedotakljivost človeškega telesa.

8. Ali je Evropa še evropska?

Evropo bi lahko opredelili z vrsto zanjo značilnih vsebin, a mnoge od njih bi našli tudi v drugih kulturah, zato ne zadostujejo, da bi z njimi določili bistvo Evrope. Kulture ne moremo razumeti, če poznamo samo njene vsebine. Njeno bistvo se skriva za vsebinami v njenem duhu, v etosu, v tem, kakšni so njeni globalni odnosi do »drugega« in do »tujega«. Ne le za posameznike, tudi za kulture je odnos do »tujega« preizkusni kamen zrelosti. Zanje velja, da njihovo bistvo ni v tem, *kaj* so, ampak *kako* so. So kulture in posamezniki, ki so vsebinsko revni, a so po svojem načinu bivanja, po odnosih, ki jih gojijo do »drugih«, veličastni. Iz Svetega pisma poznamo lik uboge vdove, ki daruje od svojega uboštva; lik Abrahama, ki brez vsega potuje v neznano deželo; lik izgubljenega sina, ki je zapravlil vso dediščino in se skesan vrne k očetu. Tudi Evropa je v zgodovino stopila vsebinsko prazna: brez visoke literature, brez mogočne arhitekture, brez mojstrov likovne umetnosti, brez prepoznavnega političnega središča. Ko je sprejela, da sama ni v središču, se je obenem odločila, da bo njeno središče tisto, kar je klasičnega, pa čeprav je to izven nje. Njena razsrediščena kulturna identiteta dopušča sprejemanje tistih vrednot iz »drugih«, »tujih« kultur, ki jih smemo imeti za večne pridobitve človeštva. Po drugi strani pa ne odvzema značaja tujosti in drugačnosti drugim, tujim kulturam. V tem se rimski kulturni model in krščanski religiozni model, ki oba sprejemata temeljno dejstvo, da nista v zgodovinskem, kulturnem ali teološkem središču, dopolnjujeta in soustvarjata idejo Evrope. V tem sta veličina in bistvo Evrope, ki je doživljala nenehna prerojenja.

Moramo pa si postaviti vprašanje, ali današnja Evropa še ustreza svoji srednjeveški ideji. Ogroža jo predvsem dvojna nevarnost: nevarnost evrocentrizma in nevarnost navidezne odprtosti.

Skušnjava evrocentrizma je v tem, da bi se Evropa samozadovoljno ustavila pri svojih dosežkih, se postavila sama v središče in pozabila, da je nastajala iz

nenehnega srečevanja z »drugimi«, »tujimi« kulturami in da je v teh srečanjih dozorela v kulturo, sposobno dialoga z »drugim« kot takim. Evrocentrizem takšnemu medkulturnemu dialogu jemlje moč in Evropo preusmerja v fundamentalizem, ki skladno s svojimi interesi in potrebami izčrpava »druge« kulture ali svoje podkulture, njih preostanke pa meče na smetišče zgodovine. Kot za vsak drug fundamentalizem tudi za evrocentričnega velja, da ni sposoben priznavati in sprejemati »drugega« in »tujega« kot nekaj, kar je samo v sebi vredno. Nesposobnost sprejemanja drugega smo označili kot barbarstvo ali tudi kot samozadovoljni markionizem, ki je lahko tehničen ali zgodovinski.

Bližje našemu prostoru je druga skušnjava, ki s pojmom »drugi« in »tuji« operira v ideološkem kontekstu z namenom diskreditacije nasprotnikov. V tranzicijskem obdobju iz totalitarizma v demokracijo so krilatice o pravicah tujcev in drugačemislečih najbolje prodajano politično blago, ki ga ljudje slepo »kupujejo«, na da bi preverili njegovo kakovost, nekdanji nosilci totalitarizma, ki ga ponujajo, pa z njim ohranjajo in si krepijo svoje še vedno fundamentalistične in nič manj totalitaristične pozicije. Po načelu »Deli in vladaj!« obračajo drugo proti drugi resnično demokratične sile, ki so nastale iz kulture dialoga, da v medsebojnem obračunavanju izčrpajo svoj demokratični zagon in ohranjajo prostor nekdanjemu in obenem novemu fundamentalizmu.

Kot smo videli, ideja Evrope temelji na dialoškem odnosu do »drugega« in do »tujega«. Srednjeveška Evropa je bila prostor dialoškega srečevanja različnih kultur. Evropa se je tujemu približevala postopoma skozi dialog, skozi medsebojno spoznavanje, predvsem pa je iskala tiste prvine »tujega«, ki veljajo za klasiko. Iz tega iskanja se je kot kultura razvijala in dvigovala nad barskost. Če je danes ideja Evrope plen tolikih fundamentalističnih zlorab in površnosti, kristjan ne sme pozabiti, da je njegova dolžnost ohranjati zavest o temeljni razsrediščenosti svoje osebne, a tudi kulturne identitete. V središču kristjanove zavesti je imperativ, ki ga usmerja navzven, da v »drugem« in »tujem« išče še neodkrito klasiko in še krepkejše spodbude za svojo osebno in kulturno eksistenco. Nenazadnje ga k temu neizprosno zavezuje vera v Boga, ki je absolutno Drugi. In v jedru te vere je resnična, ne le navidezna ali ideološka ksenofilija, tj. ljubezen do tujca.

Kratica

ERP – Brague, Rémi. 2003. Evropa, rimska pot.

Reference

Al-Biruni. 1973. *Book on Pharmacy and Materia Medica*. Karači: Hamhard National Foundation.

Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba. Izvirnik, *Europe, la voie romaine*. Pariz: Critérion, 1992 (pozneje dopolnjeni ponatisi).

Diehl, Charles. 1905. *Etudes byzantines: Introduction à l'histoire de Byzance*. Pariz: Alphonse Picard.

Graetz, Heinrich. 1874. *Geschichte der Juden*. Zv. 1. Leipzig: Oskar Leiner.

Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*. 15 zv. Giorgio Colli, ur. Berlin: de Gruyter.