

Robert Petkovšek

**FILOZOFSKO-
ANTROPOLOŠKI
POGLEDI
NA ČLOVEKA**

Priročniki Teološke fakultete

e4

2016

Robert Petkovšek

FILOZOFSKO-ANTROPOLOŠKI POGLEDI NA ČLOVEKA

Univerzitetni učbenik za študente Univerze v Ljubljani

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka

Avtor: izr. prof. dr. Robert Petkovšek
Recenzenta: zasl. prof. dr. Karl Drago Ocvirk
izr. prof. dr. Bojan Žalec
Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM
Prelom: Jernej Dolšak

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana

Za založbo: prof. dr. Christian Gostečnik OFM, dekan

Elektronska izdaja
<http://teof.uni-lj.si>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

27-18(0.034.2)

PETKOVŠEK, Robert

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka [Elektronski vir] / Robert Petkovšek. -
Elektronska izd. - El. knjiga. - Ljubljana : Teološka fakulteta, 2016. - (Priročniki TEOF ; e4)

ISBN 978-961-6844-47-5 (pdf)

284819456

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-bit.	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 prisposode 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. Démonske oblike nasilja.	212
4. Sklep: laž in resnica.	222
IV. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzvega 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

3. del:

Prevodi

III. Rémi Brague: Evropa po Rimu

Predlagani naslov je trojen in formuliran v treh jezikih, kar kaže, da je zares evropski: *L'Europe après Rome*, *Europa nach Rom*, *Europe after Rome*. Vzel jih bom dobesedno. Francoska različica *L'Europe après Rome* (*Evropa za Rimom*) označuje časovno zaporedje; nemško različico *Europa nach Rom* (*Evropa po vzoru Rima*) pa bomo razumeli v smislu razmerja do modela, ki bi ga lahko izrazili kot »skladno z« ali »po vzoru«. Kar zadeva angleško različico *Europe after Rome* (*Evropa po Rimu*), bomo besedo »po« poskušali razumeti zlasti v smislu, ki ga imamo pred očmi, ko npr. rečemo za otroka, da »takes after« enega od svojih staršev, da je enemu od svojih staršev podoben in »ima nekaj po« njem.

1. Evropa za Rimom

Evropa pride časovno za Rimom. Vzemimo tu nekaj odmika. Zgodovino opredelimo kot navzočnost pisnih sledi. Začne se seveda z odkritjem pisave ok. 3000 pr. Kr., kar pomeni, približno pred 5000 leti. Glede na to obdobje je že Rim nekaj mladega in nedavnega, še toliko bolj Evropa. Seveda je celina kot geološka stvarnost obstajala davno pred zgodovino. V nasprotju s tem pa ni preteklo veliko časa, odkar označuje beseda »Evropa« politično in kulturno stvarnost. Uporaba te besede namreč sega približno v čas karolinškega cesarstva.

Evropa je torej mlada. Ni »stare Evrope«. Seveda je nekdo vedno starejši ali mlajši glede na drugega. V tem smislu pogosto primerjamo Evropo Ameriki in Evropejci se zabavajo, ko pri prebivalcih Amerike razkrivajo psihološke poteze mladosti. Evropa je stara glede na njene ameriške hčere. Pri tem omenimo pomembno zanimivost: skupna značilnost pri izmenjavi civilizacij je, da neka nova civilizacija potisne staro nazaj v preteklost in zavzame njen prostor. Z Evropo pa ni bilo tako. Tisto, za kar menimo, da jo presega, je še vedno nekaj, kar iz nje izhaja. To pa je v bistvu še eden od načinov, kako se evropska civilizacija – sicer onstran geografskih oznak – širi. Zato post-evropske civilizacije ni. Védenje o tem, ali bo nekega dne do takšne civilizacije prišlo, je stvar preroka in ne filozofa.

Če je torej Evropa zadnji prišlek, to pomeni, da je prišla za vsemi drugimi. Že nekaj časa pa razpravljamo o post-modernem. Toda še pred post-modernim in celo modernim je bila najprej Evropa, in sicer – če smemo reči – post-antična. Z zgodovinskega vidika se vzpostavi po prelomu z mediteranskim svetom, ki je tvoril infrastrukturo grško-rimske civilizacije. S kulturnega vidika pa jo je treba razumeti kot odziv na travmo, tj. bolečo zavest ob dejstvu, da se je oddaljila svet, ki je bil pred njo.

Ni namreč lahko biti post-antičen. Za Evropo to pomeni, da sprejema, da je antika zanjo zaprta in da je sama šele drugi poskus, še več, drugotna. To pomeni sprejeti, da ni hči njenih del. Pomeni pa to tudi sprejeti, da tega, kar je, nima po sebi, ampak po nekom drugem. Ta drugi, ali je to Rim?

2. Evropa po Rimu

Oprimimo se v tem drugem delu hipoteze, ki bo zasledovala rdečo nit: *Evropa po Rimu*. Evropa je podobna Rimu. Katere so tiste poteze, ki nam dopuščajo prepoznati obraz Rima na obrazu Evrope? Lahko bi jih našteli. Seznam bi bil dolg. Seveda pa bi bilo to malo koristno, saj takšnih seznamov ne manjka.

Tu bi raje podal razliko, toda tega ne bom napravil v rokavicah. Razlikoval bom med dediščino in posinovljenjem. Evropa je dedič, ne hči. Zahteva Evrope po tem, da bi imela antični rodovnik, je predrzna laž. Včasih gre celo za laž na kvadrat, ko si domišlja ne samo, da je *ena* od hčera antike, ampak hči *par excellence*, da, celo edina hči antike. Toda Evropa nikakor ni hči edinka antičnega sveta. Islam in zlasti Bizanc sta to prav tako kot ona. Evropa nima za prednike Grkov in Rimljanov. Običajno so starši tisti, ki posvojijo otroke. Tu pa je bila posvojitve nasprotna: Evropa si je izbrala svoje starše.

Nič čudnega torej, da se Evropa razlikuje od drugih hčera antičnega sveta. Manj se od drugih razlikuje po vsebini, ki si jo je prisvojila, kot po načinu, kako je to naredila. Nič čudnega ni, da je to storila umetno, ne naravno. Naravni način prisvojitve je biološki; to je prebava. Le-ta izbriše razliko med prisvajajočim subjektom in predmetom prisvojitve: lev je iz ovce, ki jo prebavi.

Evropski slog prisvojitve pa je drugačen. Imenoval ga bom *vključitev*. Misel mi uhaja k spominkom, ki jih prodajajo ob morski obali, kjer npr. najdete morskega konjička v prozorni plastični masi. Masa, ki ga obdaja, ga izmika neposrednemu dosegu. Nasprotno, drži ga v izbranem položaju, ki dopušča, da ga kar najbolje vidimo. Po drugi strani pa ga varuje pred zrakom in dotiki, zaradi katerih bi razpadel. Toda to, kar se nahaja v notranjosti modela, vendarle ostaja drugo. Prav dejstvo, da je morski konjiček vključen v notranjost plastične mase, ga ohranja v njegovi drugosti. Tako je tudi z antično umetnostjo in književnostjo, ki sta kot takšni, kot *drugi*, vključeni v prozornost evropske kulture.

3. Evropa po vzoru Rima

Evropa je podobna Rimu, pa ne zato, ker bi iz njega *izhajala*, marveč prejkone zato, ker *gre* proti njemu. Zasledujmo rdečo nit tretjega naslova: *Evropa po vzoru Rima*. Evropa se ravna po Rimu, ki je zanjo nekakšen vzor oz. model.

Za zgodovinarja to najprej pomeni, da se ni nehala spogledovati s podobo antičnega Rima, s podobo seveda, ki je bolj ali manj legendarna.

Toda, model česa? Najprej model določenih elementov, ki izhajajo iz vsebine rimske zgodovine. Tu gresta z roko v roki najboljše in najslabše: pravo, moč, imperializem, *pax romana* idr. V mnogih stvareh se Evropa ravna po vzoru Rima. Spominjati na to, bi pomenilo, vdirati skozi odprta vrata. Ponovno odkritje rimskega prava v Bologni v XI. st. je morda sprožilo in seveda spremljalo tehnični, ekonomski in demografski polet Zahoda. Zadnja politična institucija, ki se je sklicevala na rimsko dediščino, namreč Sveto *rimsko* cesarstvo nemške narodnosti, je bilo uradno ukinjeno šele leta 1806. Zato se je lahko reklo, da je bila zgodovina Evrope zgodovina dolge *translatio imperii* (*prenosa cesarstva, op. prev.*).

Morda celo več. V radikalnejšem smislu je bil Rim za Evropo model sprejemanja nekega modela. Saj ni samo po sebi umevno, da ima neka civilizacija model. Najpogosteje si neka civilizacija za model izbere svoje lastne začetke ali svoje zlato obdobje. Mogoče je, da začetki sovpadajo z zlatim obdobjem. Tako je model neke civilizacije ta civilizacija sama, vzeta v stanju začetne čistosti ali njenega vrhunca.

Toda Rim ni bil model samemu sebi. Za vzor si je izbral Grčijo. Prav tako tudi Evropa ni bila svoj lastni model. Nenehno si je prizadevala, da bi postala podobna starim svetovom. Ta nostalgija je dobila masovne družbene razsežnosti. Skozi stoletja je kot kriterij za evropsko elito veljala sposobnost prisvajanja starih jezikov. Nekateri ta sistem primerjajo Kitajski, kjer so mandarine izbirali po sistemu jezikovnih natečajev. Na prvi pogled ni ničesar bolj sorodnega. Pozablja pa se na bistveno razliko: kitajski pismouki so bili izvedenci v *kitajskem* pismenstvu. Nasprotno so v Evropi študirali klasike dveh drugih civilizacij, katerih drugačnost je bilo včasih boleče čutiti. Kulturni Evropi je torej lastna neka tuja samo-razsrediščenost.

Ta razsrediščenost je pripravila še dve drugi. Po eni strani je Evropa celina, ki se je odprla ostalemu svetu, za katerega se je zanimala že davno pred velikimi odkritji. Po drugi strani pa tisto, kar posreduje ostalemu svetu, ni ona sama. Misli, da s tem prinaša nekaj univerzalnega.

4. Sklep

Tu nas je zanimalo iskanje skupnega ali skupnih imenovalcev evropske civilizacije. Ob tem pa si lahko zastavimo še druga vprašanja. Sprejmimo najugodnejšo hipotezo in predpostavljajmo, da skupni imenovalec tudi dejansko obstaja. Še več, predpostavimo, da ga je mogoče odkriti. Toda, ko ga bomo

našli, kaj bomo storili? Naj si mar čestitamo ob tej skupni posesti? Ali naj si morda izrazimo priznanje, da imamo nekaj skupnega, česar drugi nimajo? Naj se mar odločimo, da ga bomo poudarjali in pozabili na tisto, kar nas ločuje?

Verjetno vsakega nekaj! Morda pa s skupnim imenovalcem, ki je – naj si dovolim to izreči – tako malo skupen, tudi ne moremo storiti česarkoli. Skupni imenovalec Evrope je pravzaprav zelo svojski. Je mnogoter: Atene, Jeruzalem, Rim; deloma je glede na Evropo zunaj nje, na vsak način pa je pred njo. Ta skupni imenovalec ne more biti tiha in mirna posest. Postati mora drznost, tveganje, avantura.

Prevedel Robert Petkovšek¹

1 Slovenski prevod, Rémi Brague, *Evropa po Rimu, Tretji dan*, št. 5/6 (1998):26–28.

IV. Rémi Brague : Evropska kulturna zgodovina

Ni moj namen, da bi skiciral razvoj evropske kulture v teku zadnjih stoletij. Za kaj takega bi bil primernejši zgodovinar. Moja stroka je zgodovinska samo postransko. Sem namreč filozof, natančneje zgodovinar filozofije. Tudi tedaj, ko se neki filozof ukvarja z zgodovino idej, ostaja zvest svojemu izvornemu poslanstvu.

»Evropska kulturna zgodovina«: to bi lahko pomenilo, da je to, o čemer naj bi govorili, imelo svoje mesto znotraj evropskega prostora. Če k temu dodamo še dejstvo, da je Evropa časovno opredeljiva kulturna tvorba, bo takšna kulturna zgodovina obravnavala obdobje, v katerem je ta tvorba nastajala in se razvijala. Na vsak način ima izraz »evropska kulturna zgodovina« isti smisel kakor npr. »kitajska kulturna zgodovina.«

Moje vprašanje se prej kone glasi: »Kaj je v evropski kulturni zgodovini evropskega?« Po eni strani naj bi to pomenilo: čas je, da se napiše kulturno zgodovino Evrope, ki bi vzela pod lupo specifične značilnosti *evropskega* in bi jih poskusila prepoznati v teku evropske zgodovine. Poskušala naj bi torej pokazati njihov določujoči vpliv.

Bolj kakor o vsebini, ki bi poročala o dogodkih, bi vam v tem predavanju želel dati nekaj orodij, ki bi vam omogočila, da sami izdelate takšno kulturno zgodovino. Vsi bi morali imeti takšno kulturno zgodovino, ne nujno zapisano na papir, lahko pa jo kot skico nosimo vsaj »v glavi«. Sicer pa takšno vabilo tako ali tako prihaja prepozno: vedno že negujemo v sebi predstavo o tem, kar nas določa. Gre bolj za to, da si to podoba bolj priključimo v zavest.

O teh orodjih sem že spregovoril v knjigi, ki je slovenskemu bralcu dostopna.¹ Tu bi želel le skicirati glavne poteze podobe, ki sem si jo ustvaril o evropski kulturi. Podal jo bom v obliki tez in kolikor mogoče provokativno.

1) S samostalnikom »Evropa« in pridevnikom »evropski« moramo biti varčni. V moji tezi odrekam podporo temu, kar bi lahko označil kot nasilen krst. Kot Evropa sme veljati samo to, kar je samo sebe tako tudi poimenovalo in so to tudi od zunaj tako videli. »Od zunaj« pomeni iz tistih dežel, ki so prihajale v stik z evropskimi ljudmi in/ali dobrinami. Posebej to velja za sosedske kulture, ki so imele opraviti z Evropo od njenega začetka. Najpomembnejši sta bili Bizanc in Islam.

Za evropsko se ni označevala nobena od obeh glavnih kultur antike, niti stara Grčija niti rimsko cesarstvo. Med kulturami, ki so ji bile sodobne, se je Bizanc razumel kot krščanskega in rimskega. Na grštvo se je komajda sklice-

1 *Evropa, rimska pot*, prevedla Rosana Čop (Celje: Mohorjeva Družba, 2003).

val, saj je beseda »helenističen« pomenila »poganski«, bila je torej zmerljivka. Bizanc se ni nikoli razumel kot Evropa. Zanj je bila Evropa drugi, do katerega je gojil mešane občutke, ki niso bili povsem pozitivni: najpogosteje prezir, strah, sovraštvo. Ta drugi je bil zahodni del krščanskega sveta. Islam pa je besedo »Evropa« komajda uporabil. Razlikuje pa *R^{om}*, tj. bizantinsko cesarstvo, *Saqæliba*, tj. slovanska plemena, in *Ifranfi*. Zadnja beseda izvira iz plemenskega imena »frank«, na splošno pa označuje evropski krščanski svet.

2) Beseda Evropa, po poreklu semitska, je v začetku pomenila smer, namreč smer zahajajočega sonca. Pomorščaki iz Fenicije, ki so jadrali proti Zahodu, so verjetno uporabljali nekakšno besedo kakor **/frb*, ki je iz istega korena kakor arabska *Mafrib*.

Z grškim zemljepisom sta področje in beseda dobila močnejše obrise. Evropa je označevala neko obalo Sredozemskega morja. O tem nas pouči odlomek iz Herodota, v katerem se tudi prvič pojavi pridevnik »evropski«. Zgodovinar poroča o ljudstvu, ki je v teku svoje zgodovine prečkalo morsko ožino, da bi se preselilo v Anatolijo. Dodaja, da je tedaj spremenilo tudi svoje ime. Odslej so se imenovali Frigijci, *pred tem* pa so nosili ime Brigijci. »Pred tem« pomeni: »Ko so bili še evropski.«² Takšna uporaba pridevnika nam zveni čudno. Sami ostanemo Evropejci tudi v Združenih državah ali na daljnem Vzhodu ali kjerkoli sicer na zemlji. Pri Herodotu pa je imel pridevnik zgolj opisno funkcijo.

S tem pa smo prišli že do tretjega pomena besede, ki velja tudi še za nas. Evropa ni samo smer, niti ne samo prostor, v katerem smo. Evropa je nekaj, čemur pripadamo: je kulturna tvorba.

Meje, ki jo ločujejo od njenih sosed, so kulturne. Sredozemsko morje je bilo za antiko prej most kakor zid. Vzhoda in Zahoda nikoli niso ločevale fizične meje.

3) Kot kulturna tvorba je bila Evropa nekaj novega. Obstaja šele dvanajst stoletij. Nam se to zdi kakor dolga pot. Če pa to primerjamo z dvema ali tremi tisočletji egiptovske kulture, Indije ali Kitajske, se ta številka izkaže za res nebogljeno. Šele od devetega stoletja govorimo o Evropi kot enotnem kulturnem prostoru, ki se razlikuje od krščanskega sveta na splošno. Še natančneje: od ponovne ustanovitve nekakšnega rimskega cesarstva na daljnem zahodnem delu Azije.

»Stare Evrope« ni. Domnevno novejše kulture so dedinje ali potaknjenci (angl. *clones*) Evrope. Samo v primerjavi s kulturami, ki jih je Evropa sama porajala, je Evropa stara. Predevropske kulture so bile številčne; zunajevropske kulture morda obstajajo še sedaj, nobene pa ni, ki ne bi prišla v stik z evropsko;

2 Herodot, *Zgodbe*, prevedel Anton Sovrè, 2. izd. (Slovenska matica, Ljubljana 2003), 519 [VII, 73].

poevropskih kultur pa trenutno še ni. Ali bodo morda bile v prihodnosti, ne vem in ne morem vedeti. Kakorkoli že so današnje dedne kulture Evrope prej nad-evropske kakor neevropske. Če Evropo na določenih točkah presejajo, je to s sredstvi, ki so evropskega porekla, posledice njihove uporabe pa so velike. Njihova zmaga je zmaga bistva Evrope nad tem, kako se Evropa kaže v njeni konkretnosti.

Še več: tudi nasprotniki lahko Evropo komaj kritizirajo, ne da bi posegli po orožju, ki ga je sama skovala proti sami sebi. Evropska misel je prebudila in izostrila tudi njihovo kritično gledanje. Osorno rečeno: kritika Evrope je ideološka instrumentalizacija evropske samokritike. To metodo so verjetno prvi rodovitno uporabili slovanofili v Rusiji, ki so romantično hrepenenje po *ancien régime* naivno razlagali v realno zgodovinskem smislu, sanje o »zdravem svetu« pa so imeli za opis neokrnjenih nravi ruskega kmečkega stanu. Kar so mogli vzeti iz razsvetljenstva, so uporabili, da z razsvetljenstvom ne bi imeli stroškov. Nekaj podobnega počne današnji islam.³

4) Evropa je razsrediščena (nem. *Exzentrisch*). Besedo moramo razumeti dobesedno: Evropa leži daleč od starih svetovnozgodovinskih središč, kakršna so bila Mezopotamija, dolina Nila, Grčija, Bizanc, ki je bil od leta 321 povsem uradno drugi Rim. Kako pa je bilo s prvim Rimom, tistim v Laciju? Rojstvo Evrope je povezano s premikom težišča proti dolini Rena (Aachen), z nekakšno »odcepitvijo od Rima«. Evropa leži v nekakšnem odročnem kotu sredozemskega prostora. Vtis o središčnem mestu, ki ga ima Evropa, je sicer postal nekaj običajnega, a je povsem zavajajoč. Mesto, ki ga zavzema danes Evropa na zemljevidu (vsaj na evropskih svetovnih zemljevidih!), ni vzrok, ampak posledica evropske zgodovine. Evropa je bila daleč na obrobju.

Evropa je tudi duhovno razsrediščena. Utemeljena je bila kot projekt. Določene kulture nastajajo tako, da rastejo; temelj drugih je bila npr. utemeljitev glavnega mesta, kakor sta to bila Rim ali Konstantinopol, ali nastanek nove religije kakor islam. Evropska kultura pa je bila od začetka nekakšno gibanje v nasprotno smer, ponovna utemeljitev, poskus novega rojstva. Od samega začetka je Evropa škilila po drugih kulturah, zlasti pa na njenega najbolj neposrednega sosedu, na Bizanc. Sam Karel Veliki se je razumel kot posnemovalca Bizanca.

To pojasnjuje – vsaj delno – zanimanje, ki ga je Evropa imela za druge kulture. V teh lahko najdemo le posameznike, ki pričajo o takšni drži, posameznike, ki so prej izjeme kakor pravilo. Pomislimo na Herodota ali al-Birunija. Zanimanje širših plasti vladajoče skupine za drugo je bilo v svetovni zgodovini *unikum*. Seveda bi bilo naivno, radovedneže ločevati od materialnih vidikov, ki

3 Prim. J. Tabatabai, Une perspective non-européenne sur l'identité culturelle et politique de l'Europe: Le cas de la Perse, v: F. Cerutti in E. Rudolph, ur., *A Soul for Europe*, zv. 3: *A Collection of Essays on the Political and Cultural Identity of the Europeans*.

so povezani z osvajanjem sveta. Čisto preprosta laž pa bi bila, če bi jih razumeli zgolj ideološko kot kolonizatorje.⁴ Ta radovednost je starejša od odkrivanj konec petnajstega stoletja. Najdemo jo tudi tam, kjer še ni kolonialnih kraljestev. Pomislimo, da je bil največji islamolog vseh časov gotovo Madžar Ignaz Goldziher.

Pojem »Evrocentrizem« je »leseno železo«. Vsako ljudstvo se ima preprosto za »ljudi«, za model, in vsaka visoka kultura gleda nase kot na središče. Kitajska je vzorčni primer takšnega gledanja nase. Evropa pa je izjema.

5) Po svojem bistvu je Evropa – ne samo novi vek – nelegitimna. Evropa je celina povzpeticov. Takšen občutek usmerja ves tek evropske kulturne zgodovine. Od Karla Velikega. V svoji knjigi še nisem razumel, kako zelo pomemben je bil. Ne kot zgodovinski značaj, ampak kot mitična figura. Bil je neverjetno predrzen, da je tekmoval z Bizancem, da, da ga je oponašal. To priznanje nelegitimnosti pride sem in tja na površje, npr. pri Lutru v njegovi polemiki s Karlom V.⁵

Evropa si je upala posvojitev v nasprotno smer, s katero so si domnevni potomci prisvojili častitljive prednike. Predvsem velja to za Grčijo. Vse, kar je bilo zapisanega o preseljevanju narodov, v glavnem velja. V današnji Grčiji straši predstava, ki to dejstvo posvojitve izpostavlja, in sicer v radikalnih pravoslavnih krogih, pri ljudeh z močno protiekumensko držo itd. Zgodovina Zahoda naj bi bila izkrivljena: pravi dedič Rima naj bi bil pravoslavni svet, zahteva »rimske Cerkve« po rimskosti naj bi bila neutemeljena, Evropa – vse do današnje Evropske komisije – je rezultat nezdrave zveze med papeštvom in domnevnim, uzurpiranim zahodnim cesarstvom itd.⁶ Do določene mere – tj. če odmislimo običajno utvaro o zaroti – lahko človek tem ljudem samo pritrdi: pravi dedič starega sveta je v resnici Bizanc. Kar zadeva mene, bi temu dodal dva odtenka: a) obstaja tudi še drugi, neposredni dedič, namreč islamski svet, vključno s Turki; b) kontinuiteta med Bizancem in pravoslavnim svetom ni tako gotova, kakor to običajno mislimo.

Vsekakor pa obstaja ugovor: kulturna revščina Evrope je bila obenem njena priložnost. Evropa je tudi celina stremuhov, učencev, ki potrebujejo in obiskujejo dodatne inštrukcije. Evropejci kompenzirajo njihovo izvorno kulturno revščino s pridnostjo. To je mogoče pokazati na primeru zgodovine filozofije. Bizanc je bil prebogat, da bi se mogel zanimati za arabsko recepcijo grškega miselnega bogastva. Sami so že od nekdaj imeli v originalu besedila, ki so si jih

4 Prim. uničujočo oceno, ki jo je o knjigi E. Saïda napisal B. Lewis, *The Question of Orientalism*, *New York Review of Books*, 24. junija 1982.

5 Luter, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, § 26.

6 Npr. teolog Ioannis Romanides in zgodovinar Giorgios Metallinos (za podatek se zahvaljujem C. Marsellosu).

Arabci le počasi in mukoma prisvajali. Čemu bi se mučili še z branjem arabskih komentatorjev? Bizantinska filozofija je nihala med Platonom in Aristotelom. Sholastiki pa so si že ustvarili obzorje pričakovanj, ko so Evropo dosegla klasična dela.

6) Zgodovina Evrope je zgodovina renesans. Tu moram pojem »renesansa« določiti bolj od blizu. Razlikujem med tremi tipi vračanja k preteklosti, pri čemer se moram zateči k dvema tujkama. Razlikujem med *revival* (ponovna oživitev, op. p.) in renesanso. Po izvoru je *revival* pojem iz zgodovine religij. Zlasti v protestantskem prostoru označuje prenovitveno gibanje, ki se poskuša vrniti k neokrnjenemu viru religioznega izročila. V katoliškem prostoru bi mogli z njim primerno označiti frančiškansko gibanje. V islamu lahko navedemo vahabizem. Vsekakor naj bi pojem *revival* pomenil: ostati znotraj lastnega kulturnega toka, črpati od tam, kjer je tok ostal še neskaljen in ga od časa do časa očistiti tujih vplivov.

Renesanse pa gredo prav v nasprotno smer: posegajo po tem, kar je zunanje.

Pomislimo na vlogo klasičnega pouka v evropskem šolskem sistemu. Imeti moramo pred očmi, kakšna redkost je to bila. »Normalna« kultura privzgoji svojim potomcem klasično obliko njenega lastnega jezika. Slog so vadili na primeru mojstrov. To so delali že v Egiptu, Kitajska pa je bila vzorčni primer takšnega sistema.

V Evropi pa je bil vrh takšnega šolskega sistema v učenju jezikov, ki niso bili materin jezik nikogar. Spretnost učencev so ocenjevali po branju in pisanju umetnega jezika.

To osvetljuje tudi že znani pojav vodeče vloge, ki jo imajo na Zahodu naravoslovne znanosti. Vprašanje, zakaj so matematična fizika in v njenem vrtincu druge znanosti o živi naravi nastale v evropskem prostoru in ne na primer v helenizmu, na Kitajskem v času spopadov med državami ali v razcvetu arabskega sveta – v Bagdadu ali Kordobi –, je bilo že večkrat predmet raziskav. Tu ne morem ponuditi kakšne nove razlage. Z mojega vidika lahko to dejstvo razložimo kot poseben primer evropskega načina učenja.

7) Evropski model pozgodovinenja pripada področju kulture, ne narave. Podobe, ki jih uporabljamo, da z njimi opišemo nastajanje kulture, so običajno sposojene iz narave. Govorimo o rojstvu, rasti, razvoju itd. V primeru Evrope imajo te podobe le omejeno moč. Nekje sem že predlagal, da moramo razlikovati med dvema modeloma prisvajanja: vključevanje (nem. *Inklusion*) in prebavljanje. Kot vključevanje razumem vstavitve živalce ali česa drugega v maso iz prozorne snovi.

V naravnem prebavnem procesu se zaužita snov v organizmu, ki si jo prisvoji, razstavi. Posledično izgubi svojo drugačnost. V umetnem postopku vključitve pa ostane ta drugačnost ohranjena. Duhovna dediščina antike tako kakor tudi svetopisemska dediščina sta kot takšni, tj. kot drugačni, vključeni v prozorni medij evropske kulture.

8) V zadnji točki prehajam k razlagi mojega naslova: Evropska kulturna zgodovina. Nisem si ga izbral sam, vzel pa sem ga resno. V tem naslovu ima vsaka beseda svojo težo. Pridevnik, ki ga tu velja natančneje določiti, opredeljuje neki pojav, tj. kulturno zgodovino. Za ta pojav predpostavljamo, da vemo, kaj pomeni. Vsakdo ve, kaj je kulturna zgodovina. Obstajajo različne kulture, od katerih je vsaka imela svojo zgodovinsko pot, ki jo je od časa do časa premislila.

Evropska zgodovina ima posebne značilnosti. Nasploh se je v vsaki kulturi kaj zgodilo. Če uporabimo izraz Lévi-Straussa: ni povsem »mrzlih družb«. Vsaka kultura ima bolj ali manj jasno zavest o svoji zgodovinskosti. Takšni zavesti lahko sledimo vse iz časov starega Egipta.⁷ Zgodovina pa predpostavlja določeno časovno zavest. Pripoveduje o nečem, kar se je zgodilo. Preteklost je treba zaznati kot takšno, kot nekaj, kar je ločeno od sedanjosti.

Evropska kultura pa je razvila budno zavest o tistih prelomih, ki jo ločujejo od drugih, prejšnjih kultur. V njej se ne dovrši le prelom znotraj lastne kulture kot napetost med sedanjostjo in preteklostjo, ki ga običajno dojemamo kot nekaj pozitivnega in je zato žarišče istovetnosti. Prelom opredeljuje to kulturo v njeni celoti. Evropa se razume kot drugi od stare Grčije, od rimskega cesarstva, iz sicer od obeh mjegovih oblik, starega Rima in Bizanca.

Samo v Evropi se je kultura razumela kot zgodovino in, obratno, zgodovina kot kulturo. Naj tvegam za konec misel, ki namerno izziva in je *politically incorrect*: samo Evropa ima kulturno zgodovino, in sicer tako v smislu kulturne zgodovine kakor v nasprotnem smislu kulturne zgodovine. Pojem »evropska kulturna zgodovina« je pleonazem.

Prevedel Robert Petkovšek⁸

7 Prim. J. Assmann, *Der Einbruch der Geschichte, v: Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (München: Fink Wilhelm, 1991), 288–302.

8 Slovenski prevod, Rémi Brague, *Evropska kulturna zgodovina, Phainomena*, št. 55/56 (2006):71–78

v. Rémi Brague: »Prestara za svoje resnice in zmage«¹

Zaprošen sem bil za razmislek o izzivih, s katerimi se mora kosati današnja Evropa.² Izhajali naj bi iz njene lastne zgodovine. To jemljem dobesedno. Jasno je, da imajo nekateri izzivi izvor v posamičnih delih evropske zgodovine, na primer v odnosih, ki jih je imela do njenih neposrednih sosed, do pravoslavnega sveta ali islama, ali v posledicah, ki so jih prinesle njene čezmorske avanture itd. Do te mere ima Evropa zgodovino, ki je natančno takšna, kakršno ima katerakoli druga kultura; natančno tako kakor druge kulture ima gotovo v omari skritih nekaj skeletov. Ker pa je bila Evropi dana priložnost, da osvoji ves svet, je seveda število teh skeletov večje kakor pri drugih. V tem Evropa ni nobena izjema in se za to tudi ne mislim pokoriti.

Sam sem se osredotočil na evropsko zgodovino kot takšno, tj. na to, kar jo dela različno v primerjavi z drugimi kulturami. Menim namreč, da izzivi lahko prihajajo tudi iz drugih kultur. Evropska zgodovina kot takšna ima svojske poteze, ki so lahko zanjo blagoslov ali grožnja. Za svoje razmišljanje o Evropi nisem našel nič boljšega kakor misel, ki sem si jo sposodil od Nietzscheja in z njo naslovil ta prispevek: je morda Evropa »prestara za njene lastne resnice in zmage?«³

1. Zgodba o uspehu, ki je porazila sama sebe

Naj začnem s paradoksom: problem Evrope je, da je njena zgodovina zgodba o uspehu. Evropa je zmagovalka. Porazila je svoje nasprotnike. Tu ne mislim samo na njene materialne zmage, ki si jih je v prejšnjih stoletjih izborila na bojnih poljih po zaslugi velike premoči v orožju in vojaških tehnikah vseh vrst. Ta zmaga je bila tudi zmaga na ravni idej.

Nečesa takšnega kot post-evropska kultura ni. Kulture, ki izgledajo post-evropske ali se za to imajo, so v resnici dedinje Evrope. Nekatere menijo, da bi morale presekat sidro in se ločiti od Evrope. Dober primer tega je Emersonov harvardski govor iz leta 1837 z naslovom Ameriški intelektualec *«The American Scholar»*. Na takšen način si seveda izposojajo elemente, ki so prišli iz Evrope –

1 Rémi Brague je profesor filozofije na pariški Sorboni, na Münchenski univerzi pa vodi stolico za veroslovje in krščanski svetovni nazor in se tako uvršča med naslednike Romana Guardinija. Je strokovnjak za kulturno filozofijo Evrope, ki jo razvija na temelju odličnega poznavanja antične in srednjeveške zahodne kulture, islamske in judovske filozofije. Svojo »filozofijo Evrope« je podal v delu *Evropa, rimska pot*, ki ga je v slovenskem prevodu izdala Mohorjeva družba (2003). Predavanje z naslovom *Prestara za svoje lastne resnice in zmage* je imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 25. maja 2006.

2 V prispevku povzgam ideje, ki sem jih že skiciral drugje. Prim. Schwung oder Schwund? Das alte und das neue Europa; Kontinuität und Brüche, v: K. P. Liessmann, ur., *Die Furie des Verschwindens: Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen* (Vienna: Szolnay, 2000), 41–59; The Angst of Reason, v: T. Smith, ur., *Faith and Reason*, The Notre Dame Symposium 1999 (South Bend: Saint Augustine's Press, 2000).

3 Prim. Nietzsche, *Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (Berlin: De Gruyter, 1980), 4:94 [I: Vom freien Tode].

na primer tehnologija ali demokracija –, nato pa jih razvijejo veliko bolj, kakor so jih razvili na njihovem izvornem domu. Domnevno so post-evropske kulture v resnici nad-evropske. Njihova zmaga – če sploh lahko govorimo o zmagi – je zmaga evropskega bistva nad prigodnostjo njegovega geografskega okvira.

Po drugi strani so bili evropski imperializem, kolonializem idr. v vseh obdobjih – dejansko vse od začetka – pod ognjem vsestranske kritike. Pomenljivo je, da njihovi argumenti prihajajo iz kritik, s katerimi so Evropejci sami kritizirali različne oblike evropskega razvoja. Ta samokritika je tipična za držo, ki jo je imela Evropa sama do sebe. Njen najbolj oddaljeni prednik bi lahko bil Jean-Jacques Rousseau, ki je že leta 1750 napadel idejo, po kateri naj bi materialni razvoj spodbujal tudi moralno izboljšanje. Nasprotno, po Rousseauju ima moderna rafiniranost v znanostih in umetnostih za posledico razkroj starih političnih kreposti.⁴

Podobni argumenti prihajajo izpod peresa evropskih romantikov, ki so gojili idealizirano podobo srednjega veka. Izven Evrope so ruski slavofili prvi izkoristili analizo svoje situacije. Njihove posnemovalce lahko najdemo po vsem svetu. Vsekakor pa jih je težko resno jemati, če svojih protievropskih čustev ne zasidrajo v kakšni evropski intelektualni avtoriteti. Tu se znamenita teza Francis Fukuyame o »koncu zgodovine« lahko izkaže za resnično: tržna ekonomija, povezana z liberalno demokracijo, nima alternative, ki bi lahko preživela.⁵

Takšna improvizirana zmaga evropske kulture pa lahko porazi samo sebe. Prvič v teku zgodovine mora neka kultura stopiti sama pred sebe v srečanju, ki je osamelo. Evropa nima »zunanjega«. Samó sama lahko sebe spravi v nevarnost. Nevarnost pa je še toliko večja, ker ji pomoč ne more priti od zunaj. Potop Evrope bi bil brodolom brez rešilnih čolnov.

Še nekaj: takšen brodolom bi za brodolomce naredil celotno človeštvo. Evropske zadeve in misli so zajele ves svet. Noben del sveta se evropskemu vplivu ne more povsem izmakniti. Posledica je torej ta: kar spravlja v nevarnost Evropo, spravlja v nevarnost vse, kar nosi v širnem svetu pečat Evrope, tj. skorajda vse. Kar se zgodi Evropi, je, kakor da bi se zgodilo preostanku sveta, kolikor je ta privzel evropske navade. Smrt Evrope bi imela za posledico smrt celotnega sveta. Z besedami iz Shakespearovega *Hamleta* besedami: »Umiranje njegovega veličastva ni samotno umiranje, ampak je kakor tolmun, ki potegne za seboj tisto, kar je ob njem.«

4 Prim. J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.

5 Prim. F. Fukuyama, *The End of History and Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

2. Osamelost Evrope kot nov pojav

Naj sedaj pojasnim svojo tezo o osamelosti Evrope. Kot pojav, ki je nov, ga vidim iz naslednjega razloga. Prejšnje kulture svojega pogleda niso imele usmerjenega same k sebi, ampak k nečemu drugemu. To so lahko storile na različne načine. Tradicionalne kulture so npr. svoj pogled usmerile k nespremenljivemu redu narave. Z njim so tekmovali in na področju človeških drž ustvarjale harmonijo, ki jo je mogoče primerjati večnemu miru neba, kakor v tradicionalni Kitajski, ali pa so si prizadevale za ohranitev takšnega reda s tem, da so se razvijale brez pretresov kakor v antičnem Egiptu. Druge kulture so sebe razumele kot zrcalo drugačnega, višjega, ne naravnega neba, ampak neba kot bivališča Boga in blagoslova. Bizanc je na primer samega sebe videl kot predpodobo večnega raja: Kristusovo nebeško kraljestvo je bilo model za zemeljsko kraljestvo njegovega namestnika na zemlji, tj. rimskega *basileusa*.

V prejšnjih časih evropska kultura ni bila nikakršna izjema. Imela pa je precej svojevrsten način gledanja naprej. Naj skiciram to misel! Najprej, ko Evropa sebe ni več videla kot nečesa, kar je v tirih sveta in je njegov del, ampak kot politično enoto in kulturni projekt, je bila dejansko daleč stran od središč, bodisi mest, ki simbolizirajo religijo, ki od tam izhaja (Jeruzalem in Meka), bodisi središč moči in študija (Bagdad in Bizanc). Evropa je bila »na obrobju sveta«, na *finis terrae*, da se ne izrazimo dobesedno: na daljnem Zahodu. Nobeno drugo področje zemeljske oble si ni tako malo zaslužilo kakor Evropa, da bi ga – kakor Kitajsko – imenovali »Osrednje kraljestvo«. Domnevni evrocentrizem je bil tu enostavno nemogoč.⁶

Vrhu tega je Evropa svoje vire morala iskati zunaj sebe. Njena religija, krščanstvo, ni bila evropskega izvora, ampak je imela svoje korenine na srednjem Vzhodu. Klasična kultura je imela svoj izvor v Grčiji in njeni zakladi so bili uskladiščeni v bizantinskem cesarstvu. Sloviti verz pesnika Jehuda Halevija, Juda iz 12. stoletja, ki je živel v Toledu, izraža njegovo hrepenenje po Jeruzalemu: »Moje srce je na Vzhodu, jaz pa sem na robu Zahoda.«⁷ Za srednjeveškega človeka srce ni bilo samo sedež čustev (npr. nostalgija po izgubljenem domu). Nasprotno, bilo je središče teženja, najbolj notranji del človekovega gibanja in obenem začetek vsega njegovega gibanja. Evropa se torej lahko v polnosti zaveda, da njeni intelektualni in duhovni izviri niso v Evropi, ampak na Vzhodu.

6 Prim. moja razprava *L'eurocentrisme est-il européen?*, v: *La Latinité en question* (Pariz: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine et Union Latine, 2004), 249–259.

7 Jehuda Halevi, *Diwân, Shîrey Siôn, Libbi be-Mizrakh ...*

Nekje sem ta kompleks pojavov poimenoval z imenom »evropska razsrediščenost«. Tam sem tudi poskušal izdelati pojmovna orodja, ki nam omogočajo ta pojav razumeti.⁸ Zato tega tu ne mislim natančno razlagati.

3. Samoosredotočenost

Toda, ali danes to še velja za resnično? V primeru evropske kulture se je zgodilo, da je ta postopoma skozi stoletja z vedno hitrejšimi koraki pešala in se trenutno umika z našega obzorja z neverjetno hitrostjo. To kulturo bi lahko z nekaterimi drugimi, kakor npr. s pokojnim nemškim sociologom Niklasom Luhmannom, poimenoval »stara evropska« kultura. *Querelle des anciens et des modernes* (boj med starimi in modernimi, op. prev.) se je bil že davno prej, celo prej kakor so ga formulirali v poznem 17. stoletju v Franciji; morda že takrat, ko je Machiavelli – seveda z Baconom in Galilejem in drugimi modernimi – nedvomno postal zmagovalec.

Če obstaja »stara evropska« kultura, kaj je »nova evropska« kultura? Kaj je modernost? To je sporno vprašanje, za katerega komaj lahko upam, da se ga bom tu primerno dotaknil.⁹ Varna pot, po kateri si lahko ta pojem ogledamo, je v tem, da spomnimo na dva očitna vidika. Po naravi sta to zemljepisni in zgodovinski: 1) naj bo modernost karkoli že, je – kar zadeva geografije – nastala v Evropi, od kjer se je razširila po vsem svetu; 2) kar zadeva zgodovino, velja, da ne glede na to, kje potegnemo ločnico med modernostjo in tem, kar je bilo pred tem (moderno ime za to obdobje je bilo »srednji vek«), stojimo mi časovno za tem razvodom.

Iz tega lahko izpeljemo dve posledici: 1) mi Evropejci nekako nosimo odgovornost za vse, kar se je neprijetnega zgodilo kjerkoli v svetu kot posledica modernosti; 2) nazaj enostavno ne moremo iti in se izmakniti modernosti. Izhod, ki ga bomo morali iz tega poiskati, bo vodil skozi modernost samo.

Kar zadeva samo vsebino te nove kulture, je moderna Evropa izgubila vsakršno zunanjo točko, na katero bi se lahko nanašala. Naučila se je odvrčati svoj pogled od nebes. Ta proces lahko imenujemo z imeni, kakor so sekularizacija, desakralizacija itd. Še več, moderno Evropo sta Descartes in Bacon – vplivna filozofa iz 16. stoletja – naučila gledati navzdol, na naravo: ne samo gledati *navzdol* nanjo kot na čisto preprosto stvar brez posvečene avre, kot na področje, ki si ga je treba podrediti, kot na shrambo, ki zadošča vsem našim

8 Prim. moje delo *Europe, la voie romaine*, 3. izd. (Pariz: NRF 1999); slov. prev. *Evropa, rimska pot*, prev. Rosana Čop (Celje: Mohorjeva Družba, 2003); prim. tudi Inklusion und Verdauung: Zwei Modelle kultureller Aneignung, v: G. Figal et al., ur. *Hermeneutische Wege* (Tübingen: Mohr 2000), 293–306.

9 Prim. moj prvi osnutek *Le problème de l'homme moderne*, v: G. Laforest in P. de Lara, ur. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Entretiens de Cerisy, juin 1995 (Pariz: Cerf; Québec: PUL, 1998), 217–229.

potrebam. Končno je bila moderna Evropa izučena, naj o drugih kulturah ne misli, da bi lahko postale naš model. Nostalgija po manj razvitih družbah in njihovih nepokvarjenih nreveh je komaj kaj več kot igračka v rokah estotov. Kar zadeva antično Grčijo in Rim, filologija v delih, ki jih preučuje, ne vidi kakšne posebne vrednosti. Nasprotno, danes je prvi korak študenta »klasične« v razkrinkanju ideje »klasične« vzgoje.

S tem še vedno ne vemo, ali se lahko kultura resnično odpove vsakršnemu odnosu do zunanjih *credenda et miranda* in obenem še preživi. Vodeči misleci moderne od Montaigna do Nietzscheja so se še zavedali nevarnosti in so vedno bolj zavestno poudarjali idejo, da je resnica *essai*, poskus, *Versuch*. Nekaj stoletij smo torej delali poskuse ali stave. In če se poskus ponesreči?

4. Preživela »velika pripoved«

Danes vsi poznamo idejo, ki je temelj takoimenovanemu postmodernističnemu gibanju, namreč idejo – citiram poznega Jean-Françoisa Lyotarda – o koncu »velikih pripovedi« ‹fr. *grands récits*›.¹⁰ Značilno za te zgodbe je bilo, da so dogodkom, ki so se nam pripetili, našle neko globalno smer. Med temi zgodbami je bila krščanska zgodba o odrešenju z njenimi bolj ali manj ustreznimi nadomestki, tj. z razsvetljsko idejo o razvoju ali marksistično shemo razrednega boja, ki se konča v brezrazredni družbi itd. Če je postmodernistična zahteva dobro utemeljena, je s temi zgodbami konec.

Spominjam pa se, da sem nekdaj prebral ali slišal ugovor proti temu postmodernističnemu prepričanju: ostala je še ena »velika zgodba«, namreč izgradnja evropske skupnosti. To bi utegnil biti zadnji cilj, ki je ostal mladim evropskim elitam. Rečemo lahko, da je evropska zgradba zagotovo zgodba o uspehu. To se še toliko bolj pokaže, če Evropo opazujemo od zunaj, na primer iz Združenih držav ali z daljnega Vzhoda. V tem je velika mera resnice in nikakor ne bi hotel iz kadi odliti skupaj z vodo tudi dojenčka. Kolikor to zadeva mene, vidim proces evropskega zedinjevanja kot izrazito pozitiven, ga z vsem srcem opravičujem in celo upam, da k temu prispevam svoj *obulus*.

Pa vendarle se sprašujem, če »evroentuzijazem« – kolikor bi bil prevelik – ne nosi v sebi nekaj smrtonosnega. Naj navedem samo pozitivne rezultate: utemeljevanje miroljubnega dialoga med evropskimi narodi je nedvomno dobra stvar; učenje medsebojnega zaupanja in spoštovanja je še boljše; to, da se učimo drug od drugega, pa je najboljše. Ostaja pa štor, ki še štrli. Smo namreč v skušnjavi, da bi se izognili vprašanju in bremenu in današnjega skupnega življenjskega sloga ne bi podvrgli ključni preiskavi. Z eno besedo: ali bo moderni

10 Prim. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne* (Pariz: Minuit 1979).

evropski slog zdržal na dolgi progi, ki je pred njim? Ali pa morda samega sebe izpodkopava? To vprašanje je le redko deležno javne obravnave.

Naj tvegam nekaj korakov v to smer. Evropa živi od vrednot, ki jih ni ustvarila sama, ampak so ji bile položene v zibelko. Nekatere je podčrtal že poganski svet, kakor so racionalnost, demokracija, vlada zakona. Nekatere je nakazal antični srednji Vzhod in jih je prinesla s seboj stara zaveza, npr. etični značaj religije ali ideja, da ima čas svoj smisel in je usmerjen k Dobremu. Nekatere je povzdignilo krščanstvo in jim dalo častno mesto: med njimi neskončno dostojanstvo človekove osebe, za katero je Bog daroval svojega Sina, ali pa ločitev med duhovnim in časnim področjem.

Moderna Evropa je vedno bila nezmožna ustvarjati nove vrednote. Celo psevdo-revolucionarji so svoje proteste utemeljevali na starejših predpostavkah, tj. svojo vero v pravičnost, naravno enakost vseh ljudi itd. Na primer, po mnenju ameriškega zgodovinarja Carla L. Beckerja so filozofi 18. stoletja, tj. samooklicani »filozofi« francoskega razsvetljenstva, komajda storili kaj več kakor to, da so gradili na Avguštinovem *Božjem mestu*, prevzeli pa so tudi srednjeveški okvir o »naravnem« značaju Dobrega.¹¹

Sicer pa nezmožnost ustvarjati vrednote ni nekaj tako hudega. Za govoriče, ki so se o tem razširile, moramo pokazati, da so lažne in obenem nesmiselne. »Ustvarjati vrednote« je v resnici strogo nemogoče, kakor je nemogoče dodati temeljno barvo na tri že obstoječe. Vrednote je mogoče le zmešati z že obstoječimi in poudariti ta ali oni odtonek itd. Zares nevarno pa je to, da lahko v resnici izgubimo zaupanje v obstoječe vrednote.

5. Zajedalstvo

Evropa je sama odvisna od virov, ki jih sama ne proizvaja. Ne mislim na nafto. Mislim na ljudi. Mislim na vedno bolj rastoči uvoz človeškega blaga in, še več, mislim, da ta uvoz kaže na neko temeljno napako v našem življenjskem slogu. Evropejci so zmožni v popolnosti uživati življenje in njegovo udobje – a, mimogrede, kdo tega ne bi bil?! V popolnosti so zmožni ustvarjati življenje bolj pravično in sanjati o univerzalni pravičnosti tudi za druge dele sveta. Če pa so se za svoje vrednote pripravljeno boriti, je to tudi druga zgodba V popolnosti so tudi zmožni svoje življenje olepšati z umetnostjo, vključno z umetnostjo ugodnega življenja. Na kratko: življenje imamo za *zabavo*.

Toda, ali ga imamo za *dobro*? »Dobro« pomeni: ne samo dobro zame, ampak nenazadnje dobro za vsakega, ki ga je deležen. Če je življenje dobro, mi

11 Prim. C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven and London: Yale U.P., 1932), 31.

ga je dovoljeno posredovati. Kaj pa če ni, ampak je samo zabavno? Kar zadeva mene, ki se mi je zgodilo, da živim, mi je dovoljeno, da življenje uredim udobno, kakor pač morem. Kako pa ga lahko odgovorno vsiljujem drugim ljudem? Tega ni mogoče storiti brez nekakšne, vsaj osnovne, *minimalne metafizike*. Njena temeljna predpostavka je antična in srednjeveška ideja, ki jo je sholaistična filozofija izrazila v nauku o sovpadanju transcendentalij: *ens et bonum convertuntur*. S preprostejšimi besedami: kar je, je kot tako dobro.

V vsakem primeru so evropske države vedno manj zmožne proizvajati ljudi, ki bi imeli *življenje* za takšno dobro, ki ga je treba posredovati naprej, in ga ne imeti samo za zabavo. Posledica tega je, da morajo iz predmodernih dežel uvažati ljudi, ki jih še ni pokvaril moderni duh. Iz tega vidimo, da moderno človeštvo vstopa v neko vrsto samouničujoče dialektike, zato mora le upati, da s svojim življenjskim slogom ne bo preplavilo vsega sveta. Če bi se to zgodilo, bi moralo človeštvo dolgoročno izginiti. Edino upanje za modernost je, da modernizacija ne bo uspela. Tako postavlja na laž svojo lastno stremljenje k univerzalnosti.

Tako pojav s pojmovne ravni prestavljamo na človeško raven: moderna Evropa – kolikor je moderna – živi na vrednotah iz prejšnjih časov, istočasno pa jih nenehno izpodjeda. Brez dvoma se ustvarja veliko hrupa okoli zahodnih vrednot demokracije, strpnosti itd. Istočasno pa nismo več prepričani, da so resnično dobre in bi bilo vredno zanje proizvajati ljudi, ki bi jim ostajali zvesti. Moderni življenjski slog lahko proizvaja vse vrste *dobrin* z eno samo izjemo: ne zmore pokazati, da je sam *dober*.

Naši jeziki imajo besedo za držo, ki živi od zauživanja dobrin, ki jih proizvedejo drugi ljudje, ne da bi sama prispevala k njihovi proizvodnji. Ta beseda je »zajedalstvo«. Moderni svet je zajedalski. Smo zajedalci svojih lastnih prednikov. Že leta 1888 je Nietzsche ustvaril zelo močno podobo: »Že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov« (*Wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren*).¹²

Najboljši predstavnik takšnega stališča – najboljši po mojem védenju – je francoski pesnik Charles Péguy († 1914). Naj ga navedem: »Z jeklenimi živci – in to je morda njegova edina iznajdba, njegova edina resnična last v vsem njegovem teku – moderni svet dejansko živi skoraj izključno od preteklih generacij, ki jih zaničuje in se pretvarja, da jih ne pozna, generacij, katerih bistvene stvarnosti v resnici ne pozna, medtem ko ne prezira koristi, ki jih od njih ima /.../. Moderni svet je zanesljiv samo v eni stvari: zanesljiv je v zajedalstvu.« Drugje povzame: »Moderni svet je po svojem bistvu zajedalec. Svojo moč ali

12 Nietzsche, fr. 14 [226], pomlad 1888, KSA, zv. 13, 398, ali *Volja do moči*, § 68b.

svojo navidezno moč črpa iz ureditev, proti katerim se bori, iz svetov, ki jih poskuša razrušiti.«

Problem zajedalstva je, da izpodjeda pogoje svojega lastnega bivanja. V znamenitem Odisejevem monologu v Shakespearovem *Troilus* se hvalnica »časti« (ang. praise of degree) zaokroži s prikazom groznilnih posledic omalovaževanja časti: »Požrešnost /.../ ima nujno za plen vse, nazadnje požre samo sebe.«¹³ Hierarhično videnje sveta, ki se izraža v ideji časti, je nepopravljivo izgubljeno;¹⁴ a nevarnost samouničenja je še tu. To je naš izziv.

Prevedel Robert Petkovšek¹⁵

13 Shakespeare, *Troilus in Kresida*, I, 3, l. 124.

14 Prim. moje delo *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Pariz: Fayard, 1999).

15 Slovenski prevod, Rémi Brague, »Prestara za svoje lastne resnice in zmage«, *Tretji dan*, št. 7/8 (2006):2–8.