
EVROPSKA IDENTITETA : DUHOVNO ZGODOVINSKE KORENINE IN NOVI IZZIVI

I g o r Š k a m p e r l e

Prispevek na kratko opiše zgodovinsko genezo, pomen in raznovrstne učinke, ki so jih imele in jih imajo štiri idejno-duhovne sestavine ter njihova izročila pri oblikovanju evropske civilizacije in njene pluralne, toda hkrati do neke mere enovite identitete. S svojim vplivom so temeljno zaznamovale duhovni in družbeni prostor evropskega človeka ter so konstitu

tivni element sodobnih evropskih narodov, družb in njihovih identitet. Štiri idejno-duhovne sestavine, ki jih postavljam za ogrodje evropske identitete, so antična grško-rimska civilizacija, judovsko in krščansko religiozno izročilo, novoveški duhovnozgodovinski rez z vpeljavo subjektivizma, novim epistemološkim področjem v znanosti, družbeno pogodbo ter idejo o svobodi in univerzalnih pravicah državljana, kar so pridobitve kulturnih gibanj od renesanse do razsvetljenstva, in četrti steber, to je romantična subjektiviteta, ki je odločilno vplivala na genezo evropskih narodnih identitet. Kot učinek novoveškega epistemološkega področja, ideje o svobodi in pravični družbi, razsvetljenskega poudarka na razumu in veri v napredek ter kot posledica znanstveno-tehničnih pridobitev v drugi polovici 19. stol. in v začetku 20. se je razvila izkušnja modernizma, ki je neke vrste skupna podstat evropskega načina življenja, kriterij ocenjevanja, vrednotenja in razumevanja, zaradi tega jo lahko razumemo tudi kot temeljno ideološko obzorje sodobne evropske identitete. Romantična subjektiviteta skupaj z genezo jezikovno kulturnih nacionalnih skupnosti ter izkušnja modernizma z znanstveno-tehničnimi pridobitvami, samozadostnim opiranjem na lastni razum in ekskluzivno vero v napredek sta našteje idejne osnove privedli do skrajnih oblik notranje napetosti in protislovja, poudarili skrajni individualizem na eni strani in pospešeno mobilizacijo na področju kolektivne globalne družbe, ki doživlja vsestransko preobrazbo

in je postavljena pred nove izzive. Tej problematiki je namenjen prvi del razprave. T. i. »neevropske« skupnosti se razlikujejo v vseh štirih idejnih sestavinah, pri čemer je vloga zadnjih dveh, novoveško razsvetljske in romantično modernistične, z ideološkimi ekscesi vred, najbolj vidna in določljiva.

I Kako misliti identiteto danes

Postaviti pojem kulturne in družbene identitete kot predmet raziskave se danes zdi ne le zahtevna naloga, ampak že kar drzna in po svoje celo vprašljiva. Ali še lahko govorimo o jasno določenih, sklenjenih in trajnih, stanovitnih identitetah? Seveda je vsaka identiteta, naj gre za osebno istovetnost, krajevno ali narodno skupnost, religiozno, nacionalno ali širšo, civilizacijsko identiteto, kot je evropska, notranje pluralna in dinamična. V številnih primerih moramo govoriti o notranji kompleksnosti identitete, ki jo določuje več dejavnikov: krajevni, jezikovni, kulturni, religiozni, vrednostno ideološki, politični, izobrazbeni, spolni, prehranjevalni in več drugih manjših podsistemov, ki pa imajo včasih pomembno vlogo pri določevanju človeške identitete. Dinamika sodobne, globalno povezane družbe, v kateri živimo ter ki jo zaznamujejo proces pospešene mobilizacije liberalnega kapitalizma, odprta družba in menjava dobrin, katerih vrednost določujejo finančni trg, uporabnost in tržno naravnana vrednost, načenja trdnost tradicionalnih stebrov osebne in kolektivne identitete, kot so materni jezik, krajevna in nacionalna kultura, ideološki in vrednostni nazor, do omenjenih podsistemov – prehranjevanje, spolna istovetnost –, ki določujejo življenjsko držo človeka. Priče smo svojevrstnemu protislovju: po eni strani Evropa, posebno v okviru politične in gospodarske tvorbe Evropske skupnosti, doživlja integracijo, kakršne v zgodovini še ni bilo, njen skupni imenovalec in kriterij razlikovanja pa naj bi bila prav skupna evropska identiteta; po drugi strani smo vpeti in podvrženi globoki in vsestranski preobrazbi družbe kot celote na globalni ali, bolje rečeno, planetarni ravni, ki s pomočjo znanstveno-tehničnih pridobitev in novih oblik komunikacije briše kriterije distinktivnosti na tako rekoč vseh ravneh. Velika planetarna, družbena in tehnično proizvodna mobilizacija, o kateri piše sodobni filozof Peter Sloterdijk, ki jo razumemo kot

znak in kriterij napredka, človeka trga iz oblik domovinskega bivanja, kot jih razumejo tradicionalne kulture in kot so »domovanje« v izbranem kraju in svetu razumeli stari grški filozofi.¹ Tehnične pridobitve, ki nam omogočajo delovanje na planetarni ravni in dostop do raznovrstnih sestavin sveta in življenja, nam s stranskimi učinki izmikajo domovinsko pravico bivanja v svetu, od maternega jezika, lastne vere in kulture do navezovanja in istovetenja z izročilom preteklosti, katerega osnovna naloga je bila vedno tudi legitimacija sedanjosti in upajoči pogled na prihodnost, kar eksistenci daje pomen in smisel. Človek je danes sposoben ustvariti najrazličnejše stvari in te upravljati, ni pa zmožen razumeti in zdraviti samega sebe.

V povezavi s kriteriji, ki določujejo identiteto, lahko navedemo še nekaj oznak, ki jih navajajo sodobni družboslovni in filozofski misleci. Domet teh pojmov in oznak, ki zadevajo sodobno družbeno dinamiko, jasno kaže na zadrego, ko želimo definirati pojem identitete, kar je predmet tega razmišljanja. Paul Heelas, sodobni raziskovalec t. i. gibanja new age oziroma novodobnih oblik duhovnosti, med glavnimi kriteriji teh oblik navaja detradicionalizacijo, to je zavrnitev in umik od tradicionalnih oblik religioznega izražanja in obrednega praznovanja. V jedru duhovne istovetnosti sodobnega človeka stoji t. i. epistemološki individualizem, ki ga lahko razširimo na celotno področje kulture ter idejnih in vrednostnih izbir. Človek sam izbira in določuje kriterije, po katerih gradi svojo duhovno in družbeno istovetnost. Seveda je pri tem na delu velik sinkretizem, ki mu široka raznovrstna ponudba briše razlikovalne kriterije in spaja med seboj zelo različne in smiselno nekompatibilne sestavine kulture. To pa je mogoče zato, ker v sodobni družbi kljub tradicionalnim oblikam izobraževanja v šolah, ki so usmerjene h gradnji kolektivne nacionalne in planetarne zavesti, v ospredju – novodobne oblike duhovnosti so le poudarjen izraz sicer splošne kulturne naravnosti – nista več zunanja socializacija in integracija posamezne

¹ P. Sloterdijk, *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike* (CZ, Ljubljana: CZ, 2000). Opiram se tudi na delo istega avtorja *Spremeniti moraš svoje življenje* (Ljubljana: Slovenska matica, 2013). S pojmom »domovanja« mislim na osnovno danost človekovega bivanja v svetu, ki so ga razgrinjali misleci, od vznika filozofije v stari Grčiji do Heideggerja in celostne ekološke refleksije sodobnega norveškega avtorja Arneja Naessa (1912–2009) *Ecology, community and lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

osebe v kolektivni, duhovno nazorski, religiozni, kulturni ali nacionalni okvir, ki izbrani skupnosti zagotavlja vezivo in določuje njeno identiteto, ampak je v ospredju sakralizacija lastnega »sebstva«, njen glavni nagib pa je izbira po možnosti avtentične narave.²

Težnja po pristnosti in pojem avtentičnosti, ki spremlja duhovni nazor evropskega človeka in navdihuje celotno modernistično kulturo, sta glavni značilnosti romantične subjektivnosti. Protislovja in zadrege, ki spremljajo sodobne oblike množične kulture, ko želi vsakdo biti izrazito avtentičen in samosvoj, v tej želji in izbiri pa smo si vsi pravzaprav vedno bolj podobni, zaradi česar tudi kakovostna, nenavadna ali izjemna življenjska izbira zgubi svojo vrednost in s tem istovetnost, dobro opisuje sodobni kanadski sociolog Charles Taylor.³

Ob detradicionalizaciji lahko omenimo še pojem, ki ga danes pogosto navajamo v ocenah družbene dinamike in neposredno zadeva vprašanja identitete, to je deterritorializacija oziroma iztrganost iz konkretnega okolja ali vsaj iz izbranega, rodnega ali bivalnega kraja, ki je tradicionalno zaznamoval pomemben del človekove identitete. Ne le formalno, ampak tudi nazorsko, vrednostno, duševno in obredno, kot bistveni segment istovetnosti in družbene vezi, ki ljudi povezuje v skupnost, od družinske in rodovne do krajevne, nacionalne in religiozne. Značilnosti take identitete so seveda kriteriji razločevanja, ali, kot rečemo, »distinktivnosti«, ki eno skupnost ločuje in razlikuje od druge po vseh prej naštetih oblikah pripadnosti. V sodobni družbi so ti kriteriji podvrženi relativizaciji in naglim spremembam, zato lahko govorimo o pluralnih in sestavljenih identitetah, v katerih kraj – rodni, bivalni, delovni – nima več pomembne in jasno določljive vloge, značilne za tradicionalno družbo. Francoski sociolog in antropolog Marc Augé o tem piše izvrstne eseje in govori o t. i. »nekrajih«, ki so postali

² Glej P. Heelas, *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, 1996.

³ V slovenščini imamo njegov odličen esej, Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost* (Ljubljana: Claritas, 2000). V svetu je znan po svojem monumentalnem delu *A Secular Age* (London, Harvard University Press, 2007), v katerem kritično pretresa razvoj sekularne dobe od njenih vznikov ob nastopu novega veka v Evropi do sodobne družbe v »odčaranem« in znova začaranem svetu, dobi prevlade tehnike, konca metafizike, volje do moči in prikritega nihilizma, kjer ravni družbene realnosti niso več neposredno doživete, ampak so posredovane, virtualni svet pa nadomešča realnega.

zelo pogosta in pomembna shajališča ljudi: gre za trgovinske centre, avtobusne in železniške postaje, letališča, bencinske črpalke v vlogi trgovine, prireditvene prostore, metroje in podobne urbane enote, ki jih avtor postavlja v okvir antropologije nadmodernosti.⁴

Koncept nekraja je skovan v opoziciji z antropološkim pojmom kraja. Slednji je kraj, v katerem je prisotna učinkovita postavitvev in odvisnost ali dispozicija med prostorsko opredelitvijo in družbeno organizacijo. V njem veljajo trdna pravila rezidence, ki so povezana z načeli nasledstva, sistem, ki se udejanja, pa je bolj ali manj harmoničen. Ta se uresničuje, ko se rezidenca ujema z rodovno kontinuiteto. V vseh primerih se družbena organizacija spaja s prostorsko, kar pomeni, da nam pozorno branje prostora nudi podobo družbene strukture, od pravil rodovnega nasledstva, statusne opredelitve, razporeditve ustanov ali nosilcev družbene moči, hierarhije ipd. Pravila so od skupnosti do skupnosti različna, vedno pa imamo opraviti s pravili, ki določujejo načine bivanja, poselitev prostora in njihovo dispozicijo, ki vzdržuje jasne kriterije in simbole kolektivne kulturne identitete. Izbrane urbane enote – mestna hiša, tržnica, svetišče, občinski uradi, šola, spomeniki, kinodvorana, trgovine, gostilna, mostovi, park, stadion, obrobja, so abeceda antropološkega kraja in vezivo skupnosti ljudi, ki določuje njihovo družbeno in kulturno identiteto. Nekraji, kot jih imenuje Augé, pa so značilni za »nadmoderno«, v kateri je pojem meje izgubil nekdanjo razločevalno vlogo. V nekrajih, na primer v velikih trgovinskih središčih, ki so celostna, toda hkrati nazorsko nevtralna in gibljiva mininaselja z ljubkimi reklamnimi napisi, kot je »To je moje mesto!«, na primer središči BTC in City park v Ljubljani ali Qlandia in podobna »diznilend mesteca« po Sloveniji, ni nobenega apriornega simbolnega znamenja, ki bi kraj navezovalo na razvidno kulturno in identitetno izročilo oziroma bi ljudi, ki obiskujejo te »nekraje«, povezovalo v istovetno skupnost z identifikacijskimi prvinami in zavezujočimi etičnimi pravili, ki določujejo status in normo. Vsak uporabnik zase meni, da je tam le začasno, ne zavezujoče, prepričan, da mu z drugimi uporabniki ni treba imeti nič skupnega, sočasno pa so prav ti nekraji postali pogosta mesta obiskovanja in shajanja, posebno v prostem času ljudi, celo v

⁴ Marc Augé, *Nekraji. Uvod v antropologijo nadmodernosti* (Ljubljana: Maska, 2011).

nedeljskih dopoldnevih, to je v segmentih časa v dnevu in tednu, ki jih navadno namenjamo intimnim, osebnim, tudi duhovnim ali kulturnim izbiram in svojim bližnjim. S tem se potrjuje tista »horizontalnost«, ki je značilna za sekularno dobo modernosti (danes postmoderne, po Baumanu tekoče moderne, oziroma nadmoderne po Augéju), v kateri je ukinjena vertikalna hierarhija vrednot, tudi na ravni doživljanja časa, kar pomeni, da se ukinja »polno doživeti«, kairotični čas (po grškem pojmu *kairos*, to je doživeti polni čas, ki se izmika kronologiji enakih trenutkov). Ukinja se tudi razlika med svetim in posvetnim (prostorom in časom), človek pa je na osnovi ekskluzivnega novoveškega humanizma postavljen na enako raven kot svet.⁵ Tako je novoliberalna kapitalistična paradigma postala globalna kletka, kibernetični virtualni prostor, o katerem sta skoraj preroško pisala Deleuze in Guattari v knjigi *Tisoč platojev* in vpeljala pojem *rizoma* (micelij oziroma mreža korenin), s katerim sta nadomestila pojem drevesa, ki je tradicionalno zaznamoval evolucijsko in duhovno paradigmo zahodnega človeka in njegovo identiteto. O deteritorializaciji in negotovosti ozemlja pa je že pred leti pisal Paul Virilio in poskusil opisati nove virtualne pokrajine.⁶

Empirično seveda težko razvrščamo posamezne lokacije, ki so med dejavnimi gradniki osebne in kolektivne identitete: kar je za nekoga kraj z vsemi implikacijami je lahko za drugega nekraj. Drži, da je antropološki kraj v tradicionalni obliki, na primer rodna vas, okraj ali župnijska skupnost, pogosto bil in lahko ostaja ovira za polno osebno svobodo, po kateri stremi moderni človek. Pot v mesto je bila v tem smislu osvobajajoča, vendar tudi možnost, da se človek tam spridi in zgubi stik z izvorno, pristno skupnostjo in svojo identiteto. O tem imamo v slovenskem leposlovju veliko napisanega. Danes se povečuje število krajev kupovanja, porabe, komunikacije (spletna mreža kot poseben privilegiran nekraj, enak za vse) in tudi turizma ter seveda novih oblik segregacije. Nekateri avtorji, na primer Jean Baudrillard, ki je o sodobni družbi pisal ostre in kritične eseje, opozarjajo, da je v tej paradigmi latentno prisotna nevarnost estetskega demonizma, ki nastopa kot nova

⁵ Tehtno in danes še posebno aktualno knjigo je napisal oče Henri de Lubac, *Drama ateističnega humanizma* (Celje: Mohorjeva družba, 2001).

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Milles plateaux*, 1980; P. Virilio, *Hitrost osvoboditve* (Ljubljana: Koda, 1996).

fascinacija in začaranost sveta, pri tem pa se vrača v predmoderno dobo.⁷ Toda kibernetični prostor, ki ga ustvarja sodobna tehnika, ni kraj v antropološkem pomenu. Ne premore simbolov skupne identitete, ki nas povezujejo, moralno zavezujejo in navsezadnje določajo. Množica sodobnih, »povezanih« uporabnikov je po svoje protislovna, saj gre za spletno povezane samotne, individualne osebkke. Nekraj, kot ga uporablja Marc Augé, je neke vrste simptom, izraz ludično-estetskih vidikov sodobne predmetno naravnane družbe, ki jo sestavljajo virtualno povezani posamezniki. Je neke vrste ideologija novega razumevanja sveta kot skupnega mesta, v katerem vsakdo vzdržuje novo poligamijo krajev, to je zavezanost različnim segmentom in hkrati nobenemu. Nekraj v zadnji konsekvenci postaja ves naš zemeljski svet, ki je za modernega človeka ostal vse, kar je, kar naenkrat pa se zdi zelo tesen in ujet v neke vrste dostopno in razpleteno kletko.

Verjetno lahko prav iz te ugotovitve izpeljemo tudi drugo, ki govori o tesnobi, s katero se sodobni človek ozira v prihodnost. Ta se izmika, in družboslovci opozarjajo, da so nekdanji pojmi utopije in pričakovanja ali načrtovanja boljše ali popolne družbe danes izgubili ne le vrednost, ampak samo možnost, da bi to mislili in pričakovali. Literarni kritik in filozof Mihail Epštejn, ruskega porekla, ki živi v ZDA, je skoval pojem humanologija, ki naj bi obravnavala tipične človeške stvari v nasprotju z drugimi mislečimi in delujočimi bitji umetne inteligence, ki bodo vse bolj spremljala bivanje na zemlji.⁸ Epštejn meni, da humanistične vede danes nimajo več naloge pojasnjevati preteklosti oziroma ustvarjati iluzije (utopije) o pravi družbi, ampak misliti prihodnost kot možnost in koncept. Galimberti, Baudrillard in Augé so pri tem manj optimistični. Zadnji je napisal esej »Kam je zginila prihodnost?«, neke vrste prestop od nekrajev, k nečasu. Prav to pa je ena od naslednjih lastnosti, ki zaznamujejo našo sodobno identiteto, spremlja pa že omejeni detradicionalizacijo in deteritorializacijo. Gre za premik od tradicionalnega pojma utopije k t. i. ukroniji, to je usmerjenost na zdajšnji trenutek, ki pomeni nekakšno iztrganost iz kronološkega in zgodovinskega časa.

⁷ Glej J. Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal* (Pariz: Ed. Galilée, 2004).

⁸ M. Epštejn, *Znak_vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved.* (Ljubljana: Labirinti, LUD Literatura, 2012).

⁹ M. Augé, *Où est passé l'avenir?* (Eleuthera 2008, 2009).

Govorimo o »ukronizaciji« življenja. Ta nosi s seboj odpis zgodovine in novo mitologijo bivanja. Hitrosti svetlobe, ki jo je znala koncipirati moderna fizika in pomeni neke vrste skrajno mejo obstoja snovnega sveta, se pridružuje družbena in antropološka luč ali svetloba hitrosti, ki ukinja preteklost in prihodnost in se samo vzdržuje v izginevajočem obstoju zdajšnjega trenutka. Samo to še imamo. Toda kako na tej osnovi graditi identiteto?

To problematiko je obravnaval tudi Ulrich Beck. Ob posledicah odprave razdalj v sodobni družbi ugotavlja, da prostorska matrica sveta ne vsebuje več nobenih belih lis, vsakemu pa omogoča orientacijo ne glede na to, na kateri točke zemeljske oble stoji. Odiseja ali robinzoniada sta danes nepredstavljeni, umetni formi zaznavanja sveta, saj bi bili junaki, kakršna sta bila Odisej ali Robinzon Crusoe, danes prej ko ne smešne pojave. »Množica časov in regij sveta se je skrčila v en sam normirani in normirajoči svetovni čas, ne samo zato, ker je s pomočjo modernih medijev virtualno mogoče vzpostaviti sočasnost nesočasnega, tako da je sleherni nesočasni, morda le lokalni ali regionalni dogodek že del svetovne zgodovine, temveč tudi zato, ker se sinhrona sočasnost sprevrča v diahrono nesočasnost in ker je tako mogoče proizvajati umetne verige vzrokov in posledic. Tako nastane 'časovno kompaktna zemeljska obla'.«¹⁰

Vsi navedeni vidiki sodobne družbene in kulturne dinamike pravzaprav spodjedajo možnost relativno stabilne in določljive kategorije identitete, ki bi matičnim podatkom posameznega individuuma, s katerimi smo vajeni nastopati v uradnih stikih in delovnem prostoru, dodali kulturno in duhovno vsebino, ki zaznamuje vsako človeško osebo in nas dela ljudi. Za gradnjo identitete, kakor za njen dinamični razvoj in vzdrževanje, niso dovolj tradicionalni genetični dejavniki, ki določujejo človekovo poreklo, državljanstvo, materni jezik, učenje, narodno, versko in politično istovetnost ter druge vrste teh, ampak je potrebna, če tako rečemo, instavrativna simbolika. S tem mislim na dispozitiv, ki se do neke mere krije s konceptom *habitusa*, kakor ga je razvil Pierre Bourdieu, pomeni pa zavestno in pomensko odprto nadgrajevanje mreže relacijskih in funkcionalnih odvisnosti v danem prostoru in temu ustrezni

¹⁰ U. Beck, *Kaj je globalizacija?* (Ljubljana: Krt, 2003).

*skupnosti. Instavrativno ali postavljaljočo simboliko sta poskusila pojasniti sociologa in antropologa Gilbert Durand in Michel Maffesoli.*¹¹ Uporabljata tudi metodološko oznako instavrativne (postavljaljoče) hermenevtike, ki je v odprtem nasprotju z redukcijsko hermenevtiko, ki deluje kot razkrinkanje in demistifikacija, simbol pa razume kot masko. To so teorije in hermenevtike dvoma, ki so se razvile v 20. stol. (Marx, Nietzsche, Freud, Levi-Strauss idr.) in so močno zaznamovale družboslovno misel tudi na Slovenskem. Njihov hermenevtični postopek lahko po Ricoeurju označimo kot arheološki, medtem ko instavrativna razlaga nastopa eshatološko. To sta dva načina razumevanja simbola, ki sta si v temelju popolnoma nasprotna. Durand se je pri tem opiral na pojem simbolne pregnance, razvit pri Cassirerju. Poudaril je konkretne učinke simbolne imaginacije, ki mora človeka razveseljovati, skrbeti za polnost smisla našega bivanja in s tem ohranjati vitalno harmonijo v človekovem življenju. Simbolna imaginacija, ki vzdržuje in hrani identiteto posamezne osebe in skupnosti, ima po Durandu štiri osnovne funkcije. Prvič, vzdržuje vitalno ravnovesje med razumsko in čustveno sfero. Drugič, prispeva k vzdrževanju psihosocialnih vezi in integraciji v družbi ali izbrani skupnosti. Tretjič, spodbuja zavest o človeškem ekumenizmu, to je zavedanje, da smo si kot ljudje ne glede na svoje poreklo, raso, kulturo ali vero v bistvenem podobni ter smo implicitno povezani v skupni, ne le predmetni in materialni, ampak tudi v duhovni kulturi. Četrto, zaradi splošne in univerzalne entropije, ki vse obstoječe sisteme v vesolju neizogibno vodi k razgradnji in uničenju, vzpostavlja področje absolutne vrednosti ter tako v spreminjajoči se svet vnaša eksistenčno ravnovesje in odnos z nespremenljivim absolutnim bitjem. Na ta način simbol nastopa kot teofanija.

K temu moramo dodati, da ima afabulacija oziroma pripoved in obredna ponovitev jedrnih mitemov, ki vzdržujejo osebno in kolektivno (krajevno, narodno, religiozno, ideološko, civilizacijsko) identiteto

¹¹ G. Durand, *L'imagination symbolique* (Pariz: PUF, 1964). Za podrobnejšo razlago simbolne imaginacije, kot jo je razvil Durand, glej moje delo *Endimionove sanje* (Ljubljana: Literatura, 2013).

ter njen nabor simbolnih označevalcev, ključno vlogo, čeprav nastopa kot evfemizacija (tj. kot leporečje in olepševalna razlaga).¹²

II Zgodovinske korenine evropske identitete

Na začetku prispevka so bile navedene štiri temeljne idejno-duhovne sestavine, ki po mojem mnenju pomenijo ogrodje evropske identitete. Predstavljajo kulturno-civilizacijske dosežke, do katerih so se ljudstva na evropski podcelini dokopala v svojem dvainpoltisočletnem razvoju. So latentna osnova, na kateri stojijo družbeno politični, gospodarski in duhovni temelji evropskih družb, nacionalnih držav in Evropske skupnosti kot upravne in gospodarske tvorbe. Ta je nastala tudi v želji po demokratični ureditvi, političnem sodelovanju ter večji integraciji in preseganju jezikovno-nacionalnih državnih tvorb, ki so se v razviti politični obliki zgodovinsko razvile prav v Evropi in tu doživele tudi eksczesno obliko izključujočega nacionalizma. Kot take so povzročile dva tragična svetovna konflikta. Pomenijo pa tudi civilizacijsko in etično normo, ob kateri smo bili evropski ljudje poklicani in spodbujeni, da razvijemo svoje individualne oblike osebnega, družinskega in poklicnega življenja. V dobi velikih migracij, ki si za cilj svojih selitev v iskanju varnosti in boljšega življenja izbirajo Evropo, ne bi smeli pozabiti na to. Dosežkov in vrednot evropskega kulturnega razvoja, ki je skozi svoja nasprotja, konflikte in protislovja privedel do sodobnih človekovih pravic, pojma človekovega dostojanstva, demokratičnih ureditev, individualne človekove svobode, socialne varnosti in relativno visokega blagostanja, kot tudi do bogastva duhovno umetniških izrazov o človeku in

¹² Lahko ugotovimo, da sta edini pripovedi, ki sta v drugi polovici 20. stol. v Sloveniji nastopali kot temelj legalne družbene identifikacije v vlogi instavrativne imaginacije epopeja NOB in njena partizanska zgodba. Tako lahko sociološko razumemo veliko družbeno zadrego, ki se je pokazala po razpadu Titove Jugoslavije in je še vedno prisotna, ter tudi svojevrstno protislovje, da so se številne medijske hiše, politična praksa in teoretična osnova družbene refleksije, ki je v letih jugoslovanske krize (1981–1990) nastopala kot izrazita ideološka demistifikacija (univerzitetni družboslovni programi, revija Problemi, tednik Mladina, radio Študent, alternativna popkultura idr.), nazadnje ideološko obrnile in se istovetijo z isto revolucionarno epopejo, ki je za slovensko družbo ostala konstitutivna. Želim reči, da ima fabulativna imaginacija svojo moč, instavrativna simbolika, npr. kočevska Baza 20, pa svoj pomen. Celo med zagovorniki kritične demistifikacije, ki simbol razumejo kot masko.

svetu, evropski človek ne more in ne sme postaviti pod vprašaj. Drugi, ki je dobrodošel v našem okolju, je povabljen, da to razume in po svoji izbiri sprejme.

Med idejno-duhovnimi sestavinami na prvo mesto postavljamo dosežke grško-rimske antike. Ni naključje, da je obdobje, ki se razteza od Homerja v 8. stol. pr. n. št. prek razcveta mestne države polis in rojstva filozofije, »ljubezni do modrosti«, ki se posveča razmisleku o človeku in čudežu spoznavanja, helenizma, v katerem se je zasnovala ideja državljana sveta ter se je povečala oblika intimnega vpogleda vase in skrb duše za svoje odrešenje, do cesarskega Rima, vpeljave pravnega kodeksa in raznovrstnih praktičnih pridobitev, ki so obogatile vsakdanje življenje civiliziranih urbanih ljudi, v tradicionalnih javnih šolah ostalo do danes zibelka naše zahodne civilizacije. Vsak od nas, ki se je naučil abecede, je v svojem jedru tudi Grk in Rimljan. Pojemovno in duhovno gledano pa sta v ospredju predvsem pridobitvi, ki ostajata eno od osišč evropske identitete. To sta razumevanje človeka kot avtonomnega posameznika in vzpostavitev *logosa* oziroma racionalnega mišljenja v nasprotju z bajanjem ali *mythosom*. Prvo se v nakazanih obrisih prikazuje že pri Homerjevem Odiseju, ki nastopa samostojno, na osnovi svoje presoje in zvijačnosti. V tem so raziskovalci prepoznali tisti izvorni nagib, ki je omogočil genezo samostojnega mišljenja, ne oziraje se na usodo ali voljo bogov. Adorno in Horkheimer sta napisala znano delo, *Dialektika razsvetljenstva*, v katerem podrobno opisujeta Odisejeve prigode in njihov odločilni konceptualni domet v genezi človekove individuacije in racionalno uporabnega, instrumentalnega uma.¹³ Avtorja, pripadnika frankfurtske šole, ki je bila kritična do meščanske kulture ter njene kapitalске in ideološke nadvlade, sta danes s svojo marksistično teorijo prekratka. V tem pogledu se njuna kritika zdi presežena. To, kar sta avtorja prepoznala kot instrument racionalnega uma, ki služi zatiranju prvinskih vzgibov človeka in družbe, niso »jetniški okovi«, ki ustrezajo freudovski predstavi o civilizaciji, ki v pohlepu po vladanju zatira primarni libido v človeku, ampak gre za »zlate verižice«, s katerimi se želja hrani in krasi, kakor sta nas seksualnost in erotičnost naučila razumeti

¹³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva* (Ljubljana: SH, 2002).

Bataille in Epštejn.¹⁴ V polni meri pa se je individualna avtonomnost prikazala v Sofoklejevih dramah v 5. stol. pr. n. št. To se še posebej razvidno izraža pri Antigoni, ki v tragični Sofoklejevi drami eksplisno pove, da je sama sebi svoj zakon, ker določeno moralno zapoved nosi v sebi, v nasprotju z državnimi zakoni, ljudskim mnenjem in tistim, kar »bi se splačalo«.¹⁵

Druga civilizacijska pridobitev, ki ostaja eden od stebrov evropske identitete, je vznik ali oblikovanje samostojne in moralno ali uporabno neodvisne racionalne misli. Gre za vznik mišljenja kot mišljenja, ki morda ničemur praktično ne služi. Vse civilizacije in razvite kulture premorejo segmente racionalne misli, od arhaične skupnosti do velikih azijskih in drugih civilizacij. Vendar so sestavine racionalnega mišljenja nje povsod povezane in notranje soodvisne od moralnih, religioznih, upravnih političnih ali praktičnih kriterijev. Edino v majhnih antičnih mestnih državah, in še to v ožjem kraju, se je uspela razviti avtonomna sfera razumskega mišljenja, ki ni vezano na praktično uporabo, ampak ima za svoj predmet, smisel in namen goli razmislek o človeku in svetu po metodi, ki sledi svojim racionalnim pravilom. Kakor koli smo v evropskih kulturah tudi kritični do pretiranega racionalizma, ki je omogočil nadvlado uma in v moderni dobi privedel do »pozabe biti« sveta, ne moremo zanikati, da je rojstvo majhne skupnosti, ki se posveča veselju golega mišljenja in spoznavanja, nekaj, kar si želimo ohraniti, dokler bomo živeli na tej ali kateri drugi zemlji.

Druga idejna duhovna sestavina evropske identitete sta judovsko in krščansko religiozno izročilo. Čeprav gre za dvojico, ju vendarle dojemamo kot celoto in v jedru tvorita enovito duhovno sporočilo oziroma, natančneje, božjo obljubo, ki je na osnovi razodetja božjih resnic in človeku predanega zakramentalnega nauka ustvarilo temeljno družbeno vez ljudstev in narodov v evropskem prostoru in drugje po svetu. Krščanstvo, rojeno na Bližnjem vzhodu, je mesijansko obljubo, drugače kakor prvotni Izrael, razumelo v ponotranjeni obliki, ki je hkrati eku-

¹⁴ Georges Bataille, *Erotizem* (Ljubljana: Cf., 2001). M. Epštejn, *nav. delo*, str. 292.

¹⁵ Interpretacije Sofoklejeve Antigone so tudi na Slovenskem doživele širok razmah.

menska in namenjena vsakemu človeku, ne glede na raso, rod, spol ali socialni status.¹⁶

Poleg poldruge tisočletne zgodovine, v kateri je krščanska religija imela temeljno vlogo kulturnega in izobraževalnega dejavnika evropskih ljudstev, s tem pa zaznamovala vso tradicionalno družbeno in umeetniško ustvarjalno prakso, lahko poleg verskega upanja na boljši svet in obljube individualnega odrešenja izpostavimo pojem človeške osebe. Tega je prvi razvil Severin Boetij v 6. stol. n. št. Grški filozofi pojma osebe niso poznali. Vpeljali so pojem duše in uma. Boetij pa je na prehodu iz pozne rimske antike v zgodnji srednji vek na osnovi krščanskih pojmov Božje Trojice, ki obsega tri božje osebe enega bistva, poleg pojma substance in bitnosti vpeljal pojem osebe kot temeljno oznako človeka in njegovega bistva. Latinski pojem *persona*, grško *prósopon*, je v antični kulturi označeval vlogo igralca ali njegovega obraza v gledališču, kot maska oziroma zunanji zgleđ. Boetij je pojmu človeške osebe dal celovito oznako: »Oseba je individualna substanca razumne narave« (*persona est individua substantia naturae rationalis*).¹⁷ S tem je zajel tisto, kar so grški misleci imenovali hypostasis. Pojem oseba je temeljni steber evropske identitete in na temelju tega razumevanja lahko govorimo o dostojanstvu človeka, ki mu – vsakemu človeku – pripadajo človekove pravice.

V krščanstvo je pojem duše vstopil pod vplivom platonizma, ki so ga povzemali zgodnji krščanski pisci in cerkveni očetje. Med njimi še posebej sveti Avguštin. V krščanskem izročilu pa ima osrednjo vlogo pojem človekove osebe, to je celovitost človeka, duha in telesa, ki ima v svojem zemeljskem življenju svoje osebno ime. Krščanski nauk izpoveduje vero v večji obstoj in posmrtno vstajenje človekove osebne celovitosti, ne

¹⁶ V nasprotju s starozaveznim, judovskim, pojmovanja Boga, ki ostaja strogo transcendentno in na drugi ontološki ravni, hkrati pa se njegova dejavnost, s tem pa tudi vsa njegova vsebina, manifestira v dejanjih zgodovine in družbenih odnosih, materialno in normativno, do podrobnih predpisov vsakodnevnega vedenja, krščansko navodilo »ukinja« množico zunanjih predpisov, človeka, ki ga dojema univerzalno, neodvisno od rodu in porekla, osvobajata norm in zunanjega zgleđa, hkrati pa ga mistično spaja z božanskim. O tem dobro piše Marco Vannini, *La mistica delle grandi religioni* (Firenze: Le Lettere, 2010).

¹⁷ To definicijo je Boetij razvil v svojih teoloških razpravah, glej Boetij, *Filozofsko-teološki traktati*, »C. Eut. E Nest. III, 85 (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999).

pa le njegove duše, kar je bilo značilno za antični platonizem, religije misterija in druge duhovne sekte.

V sodobnem času se vse pogosteje srečujemo z vprašanji, ali evropsko identiteto sestavlja tudi islam kot tretja monoteistična religija, ki je nastala na Bližnjem vzhodu v 7. stol. n. št. ter je bila v zgodovini tesno povezana s »staro celino« in nekaterimi evropskimi ljudstvi. Danes je to še toliko aktualnejše, ker se številne muslimanske skupnosti, ki živijo in delajo v Evropi, srečujejo s problemi integracije in pričakujejo legitimacijo svoje religiozne kulture ter družbeno normalizacijo specifičnih verskih in drugih dejavnikov, ki so značilni za islam in njegovo antropološko razumevanje človekove istovetnosti, socialnih odnosov in družbe. Na ta vprašanja ni mogoče podati jasnega in enoznega odgovora. Nedvomno je arabsko-islamska kultura zgodovinsko notranje povezana z evropsko zgodovino. Primer učinkovitega sobivanja različnih veroizpovedi (judovske, krščanske, muslimanske), njihovega prepletanja in bogatega ustvarjanja, ki sestavlja pomembne prvine evropske civilizacije, je bila srednjeveška Španija, še posebno dežela Andaluzija. Tudi duhovna kultura Bošnjakov muslimanov na ozemlju Bosne, Cazinske krajine, Hercegovine, Sandžaka ter tudi Bolgarije, Črne gore in drugje na Balkanu so primeri notranje povezanosti evropske kulturne zgodovine z islamom in njegovim socialnim življenjem. Danes so skupnosti muslimanov povsod po Evropi in večinoma dobro integrirane v sodobni evropski in globalni način življenja. To je edina demokratična perspektiva naše prihodnosti. Ali je zaradi tega mogoče islam kot religijo in socialni način življenja razumeti kot enega od stebrov evropske identitete, pa je drugo vprašanje. Gledano zgodovinsko, pa tudi politično in kulturno literarno, lahko ugotovimo, da so se ljudstva stare celine in njihova ideološka legitimacija vzpostavljali največkrat v opoziciji z muslimanskimi ljudstvi, tako obrambno kakor napadalno. Renesանčna epa, ki sta ju napisala Ariosto in Tasso, opevata boje s Saraceni na Pirenejih v južni Franciji, kjer so Franki v 9. stol. ustavili prodor Arabcev. Tasso opisuje spopade krščanskih vitezov z muslimani med križarskimi vojnami. Prodor Turkov in širitev otomanskega cesarstva v 15. in 16. stol. na ozemlje Balkana in Srednje Evrope so poglavja, ki določujejo pomembno vsebino evropskih nacionalni kultur in njihovo književnost. Tudi datum, 7. oktober 1571, ki se ga v evropski krščanski kulturi

in v cerkvah spomnimo vsako leto kot dan, ko je beneško, avstrijsko, genovsko in špansko ladjevje v bitki pri Lepantu ob Peloponezu premagalo turško posadko in s tem ustavilo prodor otomanskega islama na Jadranskem in Sredozemskem morju, razumemo verjetno različno, odvisno od svoje identitete. Islam kot religija in kultura danes postaja legitimni del sodobne evropske družbe. Verjetno pa ne moremo govoriti, da sestavlja njeno zgodovinsko identiteto, ker se je ta oblikovala drugače in pogosto v konfrontaciji z drugimi kulturami.

Tretja in četrta duhovna sestavina evropske identitete sta novoveški epistemološki rez na področju znanosti, uvod, v katerega je bilo gibanje humanizma in renesanse, z njima povezana verska reformacija, ki je na religioznem področju poglobila vprašanje individualne osebne vere in s tem povezano moralno odgovornost, kot vrh tega razvoja pa razsvetljenstvo, ki je dokončno pretrgalo vezi s fevdalno in korporativno zasnovo družbo. Vse, kar se je do takrat zdelo kot rezultat ali učinek »višjih sil«, Boga, bogov, naravne danosti ali usode, od družbenega statusa do zgodovinskih stvaritev, se je pokazalo kot rezultat človeka in njegovih izbir. Idejna sfera razsvetljenstva, ki je radikalno pretrgala tradicionalno popkovino človekove mladosti, pomeni vstop v odraslo dobo človekovega mišljenja in razumevaje moderne družbe, ki se gradi na pogodbi, na osnovi ljudske volje svobodnih državljanov. Razsvetljskemu velikemu zaupanju v razum in veri, da je človeško družbo mogoče razumeti in upravljati tako, kakor to velja za naravna bitja in njihove sisteme, se je s poudarjenim subjektivizmom zoperstavilo gibanje romantike. V tem obdobju, ki zajema celotno 19. stol., je prišlo do razvoja nacionalnih idej ter oblikovanja jezikovno in ozemeljsko sklenjenih nacionalnih držav. Ta proces se je podaljšal v pozno 20. stol., ko smo bili priče novi veliki menjavi družbene paradigme, ki nas danes neposredno zadeva in o kateri smo podrobno pisali v prvem delu te razprave. Mislim, da sta tako novoveško in moderno znanstveno-tehnično področje kakor romantična subjektivnost še vedno pomembni idejno-duhovni prvini evropske identitete. Kako ravnati v procesih velike preobrazbe evropskih družb in sveta, pa ostaja izziv, za katerega je težko najti pametne rešitve.

Na koncu te razprave bi na kratko povzel protislovje, ali – problem človeka –, ki ga, morda bolj kakor v drugih velikih kulturah tega sveta

poznamo in živimo kot nosilci evropske identitete. Od humanističnega izročila vemo, da je človek edino bitje, ki nima že določenega cilja niti ne dokončno zgrajene svoje narave. Renesančni filozof Pico della Mirandola je v eseju o človekovem dostojanstvu v prisposodbi pojasnil, da je Bog stvarnik človeku poklonil največ prav s tem, ko mu ni vnaprej definiral cilja in smisla. Dal mu je to, česar nima nobeno drugo bitje niti zvezde: da se lahko sam odloča, kaj bo naredil s seboj. Lahko se dvigne na umsko in angelsko raven, lahko potone med nižja bitja in tam propade. V tej svobodi svoje izdelave, izbire in oblikovanja je človek sam sebi stvarnik in v tem je podoben Bogu. Zato je vreden dostojanstva, meni Pico. Podobne misli so izrekli tudi drugi misleci, od eksistencialista Kierkegaarda, humanističnih filozofov Berdjajeva, Jaspersa, Schelerja in književnikov do modernega biologa Uexk je trdil, da je človek bitje, ki ni vezano na svoj okoljski svet, kakor so to skoraj vse živali. Človek lahko živi – skoraj – kjer koli in povsod, tudi v zaporu, in tam si ustvari svoj domači svet. Hoja v gore, v svet, ki je na robovih naravne eksistence, je rezultat te zavesti. Človek pozna tako dan kakor noč. Živi tudi v noči, so rekli stari filozofi, toda tam prižge svojo svetilko. Svojo umno zavest, s katero pozna tako dan kakor noč. Človek zna in hoče preseči vsakršno naravno danost. Nima naravno določenih opredelitev in meja. Idealistično in fichtejevsko bi rekli, da je človekov jaz rezultat neskončne dejavnosti in umevanja. Hkrati pa humanistična etika vse od starih mislecev, preko Kanta do moderne moralne in religiozne refleksije vztraja, da človek ne sme postati sredstvo za nekaj drugega, ampak je že ves, kakršen je, popoln in vreden dostojanstva kot človeška oseba. Človek si ne želi druge narave, ampak popolnost lastne. Kljub heterogenim in zapletenim izzivom, pred katerimi stoji evropska identiteta, je to načelo še vedno eno od njenih temeljnih vodil. Vsakdo je poklican, da moralno živi to, kar je, po svojem bistvu. Toda kaj je to, če svojega bistva nimamo?

L i t e r a t u r a

1. Adorno, Th. W., in M. Horkheimer. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: SH, 2002.
2. Beck, Ulrich. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krt, 2003.

3. Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Pariz: PUF, 1964.
4. Halbwachs, Maurice. *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2001.
5. Heelas, Paul. *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996.
6. Patočka, Jan. *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*. Ljubljana: CZ, 1997.
7. Reale, Giovanni. *Le radici fondamentali dell'eredità europea*. Milano: Cortina Ed., 1996.
8. Morin, Edward. *La voie*. Pariz: Fayard, 2011.