

# O PRIJEPORNOM I EKSCENTRIČNOM IDENTITETU EUROPE – ZAVIČAJ RAZLIČITOSTI

**Goran Gretić**

*Sveučilište u Zagrebu,  
Fakultet političkih znanosti*

Prethodno priopćenje

## Sažetak

Autor u članku izlaže kulturološko-filozofska ishodišta identiteta, odnosno, ideje Europe. To se pitanje, smatra autor, pokazuje kao nešto što po svom ustroju predstavlja složenost i isprepletenost raznorodnih povijesnih tradicija, koje uvijek iznova određuju i oblikuju europski identitet i samosvijest. Autor pokazuje da bit onog europskoga čini osebujna sinteza židovske religije, grčke filozofije i znanosti te kršćanstva. Za konstituciju duha Europe, zapadnjačke civilizacije i kulture, predominantno povijesno značenje ima ipak nastanak filozofije i znanosti u Grčkoj. U grčkoj smo filozofiji dobili, smatra autor, za povijest Zapada mjerodavne odgovore na pitanje o biti čovjeka i ljudske zajednice. U zadnjem dijelu članka autor razmatra promišljanja hrvatskih filozofa Franje Markovića i Alberta Bazale o ulozi filozofije u konstituiranju nacionalnog identiteta i narodne samosvijesti.

Europa, kako nam o njoj govori mit, nije nešto europsko, niti po rođenju niti po imenu. Uz to, ona nastaje putem otmice, i to otmice iz ljubavi, a sve se zbivalo na drugoj strani Mediterana, na feničanskoj obali, to je bila biblijska zemlja Kanaan i današnja Palestina. Europa je bila kći feničanskog kralja, a oteo ju je Zeus, vrhovni bog Grka, i odveo, preobražen u bika, na Kretu. U početku je ona bila nesretna i jako patila za zavičajem, ali kada je saznala tko ju je oteo te da joj je na-

mijenjena sudbina gospodarice globusa, pomirila se sa sudbinom. Kasnije je Europa predstavljena u liku božice Minerve, i to kao simbol inteligencije i moći. No ta oteta i ubrzo napuštena kraljeva kći bila je strankinja u jednoj stranoj zemlji, pa je i opravdano govoriti o stranom "ekscentričnom identitetu" Europe. Jer, po svemu sudeći, to tajnovito podrijetlo Europe stalno izaziva nova pitanja i promišljanja identiteta Europe, ideje Europe. Europa koja je jednom isto tako sretno definirana

kao “zavičaj sjećanja”, pokazuje se kao nešto što po svom ustroju predstavlja složenost i isprepletenost raznorodnih povijesnih tradicija, koje uvijek iznova određuju i oblikuju njezin identitet i samosvijest.

Međutim, već i samo precizno geografsko određenje Europe (Valery, 1957, Le Goff, 2004, Derrida, 1999) ozbiljan je problem. Naime, Europa se može vidjeti kao rt, i to kao rt staroga svijeta, a i istodobno i kao krajnji zapadni izdanak Azije, dakle, prijeporne su i same zemljopisne granice Europe (a danas je to, kao što vidimo, prvo-razredan povijesno-politički problem s obzirom na granice EU-a). Međutim, Europa kao ime prvotno je označavala naprosto stranu svijeta, a ne neko posebno mjesto ili zemlju, tj. tako je označavana strana svijeta u smjeru zalaska sunca, pa je Europa zemlja zalazećeg sunca, zemlja zapada, večeri, tame, i to vjerojatno prema jednom feničanskom izrazu u kojem su sjedinjeni tamno i večer. Prema tome, Europa je oznaka za večernju tamu, za zapadnu obalu egejskog mora iza kojeg zalazi sunce! Tek u 9. stoljeću naše ere Europa postaje zemljopisnom oznakom, naime, za novouspostavljeno zapadno carstvo postupno je uključivala u sebe cjelinu latinskoga Zapada. Tako Europa postaje za same Europejce, ali i za njihove susjede ime za jedan dio kršćanskog svijeta, dok je drugi dio kršćanskog svijeta bio Istok, Bizant, zemlja istoka, izlazećeg sunca, s kojim je Europa stoljećima bila takmac, a to je bilo istodobno ime za ono Drugo.

Sami Grci nikada se nisu osjećali Europejcima, a u *Politici* Aristotel to ovako obrazlaže: “Narodi u hladnim mjestima i u Europi puni su srčanosti, ali su oskudni u razumijeću i umijeću

te stoga više zadržavaju slobodu, ali su neprikladni za državno zajedništvo i nisu umnožni vladati svojim susjedima. Dočim narodi u Aziji posjeduju razumijeće i dušu sklonu umijećima, ali nemaju srčanosti te stoga žive podčinjeni u ropstvu. A rod Grka kako je na sredini između tih mjesta, tako sudjeluje u obojima svojstvima, jer posjeduju srčanost i razumijeće. Zbog toga ustrajava u slobodi...” (Aristotel, 1988: VII, 1327b 20-33).

Uobičajeno se Europa predstavlja kao neka vrsta nasljednice Grčke i Rima, kao da postoji jasan i izravan put od Homera do sadašnjosti, pa se tako govori o onom “grčko-romanskom” ili “grčko-germanskom” ili pak o “grčko-europskom” kao Husserl (Husserl, 1962: 329). Međutim, Europa se sastoji od više elemenata, obično se govori o onom grčkom, židovskom i rimskom, ali je isto tako nužno spomenuti i ono bizantsko i arapsko, jer Europa se ne može identificirati ni s jednim od tih elemenata budući da su ti njezini sastavni elementi isto tako i elementi drugih kultura. A to se posebno odnosi na polje religioznosti, jer kršćanstvo doista nije ograničeno na Europu.

Atena i Jeruzalem slove kao izvori europske kulture, jer ondje su načinjeni temelji i utemeljenje europskoga duha, habitusa, filozofije i znanosti, kritičkoga duha i religioznosti. No Atena je gotovo na granici Europe, a Jeruzalem je izvan njezinih granica, i to zapravo nije samo puka zemljopisna činjenica, jer ondje gdje središte, izvorište našega leži na granici toga istoga, ili, štoviše, izvan njegovih granica, može se tvrditi da je identitet toga ekscentričan (usp. Brague, 1999)! Dapače, R. Brague smatra da se o Europi ne bi trebalo govoriti kao o “zemlji otaca” (otadžbina, patrie,

Vaterland, Fatherland) već kao o “sinovljevoj zemlji”, tj. kao o zemlji sina koji traži oca, odnosno kulturna se povijest Europe pokazuje kao neka vrsta adopcije unatrag, naime, gdje sinovi prisvajaju roditelje (Brague, 1977: 38).

Prema tome čini se da je europska baština nešto paradoksalno, naime, europsko iskustvo baštinjenja pokazuje se kao prisvajanje nečeg stranoga, nečega što dolazi izvana, što u tom procesu prisvajanja postaje nešto Drugo, naime, nešto različito od onoga što je bilo prvotno. Zato se i u Europi uvijek iznova zbivaju nove renesanse: karolinška, Chartres, Toledo, Firenca – i to renesanse onog izgubljenog grčkoga i židovskoga. Općenito se može reći da se u europskoj povijesti jasno može uočiti težnja ka vraćanju izvorima, tj. uopće onom prvobitnom. Stoga se i duhovna povijest Europe može promatrati kao kontinuiran slijed renesansi, naime, ponovnog rođenja, tj. zahvaćanja i obnavljanja onog izvornoga. Sama predodžba “renesanse” gledano historijski svodi se na poznatu Petrarkinu shemu duhovne povijesti, koju su kasnije preuzeli mislioci prosvjetiteljstva. Kod Petrarke se radi o trojakoj shemi, koja polazi od pretpostavke jednog paradigmatičnog svjetskog razdoblja, a koje biva prekinuto razdobljem mraka, “dobom pomrčine”. To doba mraka treba prevladati kako bi se ponovno moglo nadovezati na ono izvorno i izgubljeno, naime, doba svjetlosti. Na taj način dolazi do prevladavanja tog prolaznog razdoblja, koje se definira po svom srednjem položaju kao “srednji vijek”, pa stoga renesansa treba značiti kraj srednjovjekovne tame (usp. J. Burchard, 1976, Huizinga, 1964, Le Goff, 1998) (2).

Stoga bi se moglo reći da bit onog europskoga čini osebujna sinteza židovske religije, grčke filozofije i znanosti te kršćanstva. Međutim, za konstituciju duha Europe, zapadnjačke civilizacije i kulture, ipak predominantno povijesno značenje ima nastanak filozofije i znanosti u Grčkoj. U antičkoj je Grčkoj prvi put u povijesti postavljeno pitanje, štoviše zahtjev spoznaje, uvida u bit svega što jest, bitka, tj. temelja sveopće prolaznosti ljudi, stvari, prirode. Tu je izvršen čin izlaska iz mitologijskoga doba, to je put od mita do logosa, budući da ljudski um traži i drži mogućim zadobivanje umne spoznaje bitka, temelja onoga što jest. I vrlo brzo dobivamo mjerodavan i sudbonosan odgovor na to pitanje. Naime, temelj svega što jest – jest um, odnosno sve što jest može se umom spoznati. Dakle, od Anaksagore do Hegela europski je duh bitno i izričito određen kao umno zahvaćanje, poimanje svijeta, tj. europski duh znači i predstavlja vjeru i uvjerenje da se pojedinačni ljudski život i suživot pojedinaca, kao i naroda i država, može i mora uspostaviti i voditi kriterijima uma.

U grčkoj smo filozofiji dobili za povijest Zapada mjerodavne odgovore na pitanje o biti čovjeka i ljudske zajednice; grčki je polis postojana čežnja i ideal europskog političko-humanističkog poimanja ustroja ljudske zajednice. Posebno valja naglasiti da su grčki sofisti dali temelje prirodnoga prava i iz nje ga izvedene opće jednakosti ljudi i kozmopolitizma. Iz filozofije su nastale i razvile se pojedinačne znanosti, a putem njihova kasnijeg matematiziranja rađa se znanstveno-tehnička civilizacija i njezin specifičan znanstveno-tehnički racionalizam u liku osebujnog zapadnjačkog zahvaćanja i oblikovanja

prirode i svijeta čovjeka, pri čemu se mišljenje Galilea Galileija može uzeti kao paradigma tog novovjekovnog preokreta (usp. E. Husserl, *Kriza europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, 1990).

U rimsko doba dolazi do susreta, sukoba i sinteze visokointelektualizirane antičko-grčke kulture, filozofije, znanosti i filozofijske teologije s kršćanstvom. To je zasigurno jedan od najzbudljivijih svjetsko-povijesnih događaja, teško do kraja razumljiv, ali neiscrpno izvoriste duha Europe. Toj rimskoj, latinskoj sintezi duha Europe dalo je kršćanstvo kao svoj bitan povijesni doprinos uvid i spoznaju apsolutne važnosti i vrijednosti individuuma, subjektivnosti čovjeka, slobode.

Ta rimska sinteza iz koje se rađa duh Europe uključuje u sebe još dva bitna određenja: uspostavljanje, kodificiranje prava, tzv. rimskog prava kao jednog od temeljnih određenja zapadne civilizacije, i zatim filozofiju ili štoviše duhovni pokret, stoicizam, koji razvijajući stajališta grčkih sofista oblikuje obuhvatne teorije prirodnog prava, kozmopolitizma i miroljubivog suživota svih ljudi, a uzeti zajedno ti fenomeni čine nerazdvojive elemente duha Europe.

Uvidjeti i zahvatiti ono osebujno identiteta Europe ne znači samo pobrojiti i odrediti te izvore već ustanoviti na koji se način Europa iz njih konstituirala, drugim riječima, taj se identitet mora shvaćati dinamički, a to znači da nije presudno važno samo naslijeđe kao takvo, već način na koji je ono preuzimano i spoznavano. Tada izlazi na vidjelo da ono vlastito Europe predstavlja navlastito kretanje od Ja, jastva spram onog Drugog, odnosno, to se kretanje

nikako ne bi smjelo tumačiti kao puko i pasivno prisvajanje onog Drugog.

Kao paradigma takva prisvajanja može se uzeti fenomen onog "romanskog", a tim se pojmom označava događaj i proces rimskog stupanja u kontakt, upoznavanja, priznavanja i prisvajanja (od 3. stoljeća) grčke kulture, filozofije i znanosti. Bio je to, dakako, susret visokoobrazovanih i rafiniranih Grka s neotesanim rimskim seljcima i vojnicima i naravno da su se oni osjećali kao manje vrijedni, ali usprkos tome Rimljani nisu osuđivali ili odbacivali (i u tome se očituje značenje tog "rimskog") kulturnu nadmoć Grka kao nekakvu "dekadenciju", već su upravo suprotno imali hrabrosti i duhovne energije priznati superiornost grčkog duha (usp. E. R. Dodds, 1965).

Slično bi se moglo ustanoviti za odnos europskog Zapada spram rafiniranog Bizanta, jer taj je osjećaj podložnosti i nelegitimnosti poticao europski duh uvijek iznova ka daljnjem i višem obrazovanju. Tako je na primjer dolazak grčkih naučenjaka u Firencu nakon pada Konstantinopolisa pokrenuo studije klasike. Naime, oni su sa sobom donijeli originalne Platonove i Aristotelove tekstove, bili su učitelji grčkog jezika (tada više-manje nepoznatog na Zapadu) i jedne cijele tada za Zapad izgubljene tradicije; nakon toga dolazi do osnivanja platonovske Akademije u Firenci! Tome nasuprot Bizant je stajao u neprekidnom kontinuitetu s klasičnom grčkom kulturom i za njih nije bilo potrebe vraćanja izvoricima; naposljetku zato i u Bizantiji nije bilo renesanse.

Ovdje se valja isto tako podsjetiti i na znamenito pitanje Petrarke o tome što zapravo postoji u povijesti, a da se

ne zbiva na slavu Rima. Rim je u cijeloj povijesti Zapada neprestano prisutan na tisuće načina ili je to "rimsko" bilo podijeljeno na tisuće kanala koji su povezivali Europu te je ponovno spajali i vezali natrag za Rim. Tako trojanski mit zadobiva eminentno značenje za europsku historiografiju i povijest; na primjer, sve velike nacije Europe pretendiraju da proistječu, potječu od propasti Troje. A želja da se bude nasljednikom propale Troje znači da sve nacije, države, monarhije Europe zahtijevaju da budu priznate kao kćeri Rima, stoga i francuska i engleska monarhija tvrde da potječu od Prijamovih sinova, pa se tim putem uspostavlja genealoška srodnost s antičkim Rimom. Štoviše i turski sultan iz Konstantinopolisa piše duždu u Veneciju da su oni braća, jer i Turci potječu od jednog od Prijamovih sinova, konkretno, Turkusa! Drugim riječima, u Europi postoji od 5. i 6. stoljeća, kada su oblikovana mnogobrojna kraljevstva, izražena svijest o neposrednoj povezanosti s antičkim Rimom (u našoj tradiciji to je pokušavao Demetar, ali o tome kasnije).

Stoga bi se moglo reći da je rimska civilizacija, kao sasvim specifična sinteza, uspostavila takvo što kao navlastitost europskog duha te se prema tome taj romanski latinizam i pokazuje kao zbiljsko povijesno-djelujuće utemeljenje civilizacije i kulture u liku europske prakse života (Provansa kao paradigmatična rimska provincija i pokrajina Mediteran općenito mogu se uzeti kao živa i vrlo atraktivna paradigma te tradicije) (usp. Braudel/Duby/Ayamard, 1985, Braudel, 1997).

Zato bi se mogla postaviti (a na osnovi toga rimskog iskustva susreta s onim grčkim, tj. superiornim) sljedeća naizgled paradoksalna tvrdnja: Europa

postoji samo ondje gdje ne vlada osjećaj nadmoći, već se spram onog Drugog odnosi kao spram nečeg barbarskog, tj. nečeg manje vrijednog, ali tada to "barbarsko" nije ono Drugo, već ono vlastito s obzirom na ono podređeno, pa se iz toga specifičnog osjećaja podređenosti razvija i nastaje tako nešto kao osebujan fenomen "stvaralačkog doživljaja onog stranog". Zato bi se moglo zaključiti da je upravo taj stvaralački doživljaj onog stranog ono navlastito izvorište tog ekscentričnog identiteta Europe. A taj bi se povijesno-pojmovni sklop isto tako mogao izraziti na sljedeći način: Europejci se mogu osjećati kao "Europejci" u najboljem slučaju naspram Amerikanaca.

Iz dosad rečenog može se zaključiti sljedeće: Europa se može odrediti kao dvostruko jastvo, jer njezina se navlastitost i kultura temelje na dva nesvodljiva elementa; na jednoj strani to je židovska, kasnije kršćanska tradicija, a na drugoj je to strani antičko-grčki paganimizam; lapidarno izraženo to su Jeruzalem i Atena (usp. Chestov, 1967, L. Strauss, 1983).

Povodom toga izvorišta duha Europe može se unaprijed i načelno reći sljedeće: neka se kultura prije svega može odrediti i prikazati u svom odnosu naspram naroda i pojava koje za nju predstavljaju nešto drugo, neko Drugo, strano, pa ako bi se po toj shemi govorilo o pitanju kulture Europe, bili bismo konfrontirani s više onih "Drugih", međutim, ti različiti Drugi nisu puke suprotnosti ili neke nediferencirane suprotstavljenosti. Dapače, može se reći da ta drugotnost Europe, naime, njezina odnošenja naspram tih različitih Drugih nisu dana na samo jednoj razini njezine konstitucije.

Taj pojmovno-povijesni sklop mogao bi se u osnovnim crtama odrediti na sljedeći način: Europa definirana kao Zapad vidi se i shvaća kao ono Drugo, u usporedbi i suprotstavljenosti Istoku, ali je to njezino Drugo, tj. Istok nešto što ona dijeli s muslimanskim svijetom, a s tim istim muslimanskim svijetom ona je istodobno zajednički baštinik grčko-latinske kulture. Zapadno kršćanstvo, katoličanstvo, opet je u opreci, tj. predstavlja ono Drugo naspram muslimanskog svijeta, ali samo katoličanstvo dijeli to svoje Drugo, muslimanstvo, sa svijetom pravoslavlja, a s njim mu je opet zajedničko samo kršćanstvo. Zatim rimsko se kršćanstvo određuje kao nešto Drugo naspram svijeta Bizanta grčke provenijencije. I napokon samo rimsko, latinsko kršćanstvo podijeljeno je na katolički i protestantski svijet, ali ta se podjela događala u okviru samog latinskog kršćanstva, a pri tome se sam protestantski svijet određivao u opoziciji spram rimske crkve.

Na osnovi toga može se zaključiti da je pojam Europa zapravo varijabilan pojam, odnosno subjekt, pojedinac može biti više ili manje europski određen. Drugim riječima, ono europsko kao takvo suprotstavljeno je većem broju onih Drugih, a pri tome se to Drugo ne može jednoznačno i nediferencirano odrediti kao neki puki suprotni pol; iz toga slijedi da se Europa može definirati kao drugotnost same sebe.

Stoga bi se moglo reći da europska kultura, strogo govoreći, nikada nije doista "moja, naša" vlastita, jer sama ta kultura ne predstavlja ništa drugo već put obrazovanja, svijesti i ličnosti, odnosno, taj proces obrazovanja, kultiviranja, mora se uvijek iznova prijeći e da bi se dospjelo do onih stranih, drugotnih izvora te europske kulture. Tako

shvaćena kultura nije nikakav jednom stečen samozadovoljavajući posjed, već je to civilizacijsko i kulturno dobro koje se uvijek iznova mukotrпно zadobiva, razvija, oblikuje i preoblikuje, i to od strane pojedinaca, ali i naroda.

Još jednom valja podcrtati da su Grci sami sebe prvi put shvaćali kao Grke tek kada su postali svjesni svoje različitosti naspram "barbara". Prema tome se ono Drugo, i strano, oduvijek i do danas na Zapadu vidi kao Istok (premda su danas za Zapad – Europu – ono neposredno Drugo: Rusija i Amerika). Jer onaj koji nikada nije došao u doticaj s onim Drugim i stranim zapravo ne zna i ne može znati tko je on sam, pa jedno takvo doticanje, susretanje s onim Drugim, prouzročuje dvojako: uspoređivanje s onim Drugim i razlikovanje od onog Drugog, jer samo se ono što je nejednako i različito može međusobno uspoređivati. Međutim, samo to uspoređivanje ne vodi nužno ka nekom izravanju, izjednačenju već prije ka raznolikim suprotstavljanjima, a onda iz toga proizlazi i rađa se nešto kao samorazlikovanje, a to pak opet znači "kritika" samoga sebe. Zato se načelno može reći da nedostatak takve kritike samoga sebe predstavlja nesposobnost individuumu da vidi samoga sebe kao onog Drugog, odnosno, radi se o nesposobnosti izlaska iz samog sebe, tj. vlastite izolirane i ograničene subjektivnosti.

Iskustvo bitne različitosti Orijenta i Okcidenta u osnovi je utemeljilo i odredilo cjelinu povijesti Europe, a ono je započelo suprotstavljanjem grčkih gradova-država, koje su po političkoj konstituciji bile zajednice slobodnih građana, s perzijskim despotskim carstvom. U svojoj tragediji *Perzijanci* taj je sukob Eshil između ostaloga ilus-

trirao na sljedeći način: kada je perzijski kralj doznao za poraz svoje flote, zapitao je tko je grčki vladar i dobio začuđujući odgovor, naime, da Grci nisu ničiji robovi, ničiji podanici. I tu se susrećemo s tako nečim što bi se moglo označiti kao ono prvotno grčko prisvajanje za-sebe slobode od strane ravnopravnih pojedinaca, a koji se razlikuju od onih po rođenju robova. I upravo je to određenje čovjeka kao slobodnoga bića postalo jednim od temeljnih određenja europskoga duha, naime, tu se radi o slobodi onih jednakih, a taj je pojam zadobio svoje najviše određenje u Hegelovoj filozofijsko-pojmovnoj shemi o “napretku u svijesti u slobodi” (međutim, već Tocqueville počinje sumnjati u sukladnost slobode i jednakosti, dok u suvremenoj propagandi egalitarne slobode i slobodnih nacija dolazi do sadržajnog ispražnjavanja tog pojma i njegova pukog ideologiziranja). Još treba dodati da prema Herodotovim izvještajima za Perzijance nije bio čudan samo politički ustroj Grka, već isto tako i njihov duhovni habitus, jednako kao i njihov odnos spram svijeta. Tako se perzijski kralj Krez jako čudio kada je čuo da je Grk Solon putovao po Bliskom istoku “filozofirajući”, tj. iz čiste želje za “teorijom”, tj. promatranjem, i bez bilo kakvih daljnjih i drugih namjera. Iz toga isto tako slijedi da je i određenje filozofije kao *episteme theoretike*, bilo i ostalo djelotvorno i određujuće europskog duha od antike do Hegela. Dapače, ono i danas određuje razlikovanje zapadnog htjeti-znati i istočne mudrosti, odnosno tu izlazi na vidjelo razlika između istraživanja i meditiranja. Stoga se i može tvrditi da je pobjeda Grka nad Perzijancima nepobitan početak europske povijesti, koji je omogućio daljnji opstanak grč-

kog duha na Zapadu i koji je, doduše, u međuvremenu postao kršćanskim pa se i može reći da mi i nadalje mislimo ne-istočnjački.

Završetak tog prvog svjetsko-povijesnog suprotstavljanja Okcidenta i Orijenta imao je za posljedicu heleniziranje Bliskog i Dalekog istoka putem osvajanja Aleksandra Velikog. Po Nietzscheu to je heleniziranje Istoka, koje je onda omogućilo orijentalizaciju onog helenskog, navlastit, odlučujući i najveći događaj cijele dosadašnje povijesti, koji još uvijek uzrokuje probleme u sadašnjosti. Iz toga onda Nietzsche zaključuje da je sada potreban neki “protu-Aleksandar” koji bi imao snage postupati slično kao Napoleon, tj. sabrati i dovesti do jedinstva oslabljeni europski svijet, sačuvati ga od raspuknuća. Dakle, nakon što je Aleksandar proširio grčku kulturu u svim smjerovima svijeta, sada ju je nužno ponovno povezati i ujednačiti, pa je u tom smislu i Nietzsche ustao protiv neobveznosti suvremenog kršćanstva, u kojem je vidio dio orijentalne tradicije. Druga se velika obrana od Orijenta dogodila dvije tisuće godina nakon grčke pobjede nad Perzijancima, i to nakon islamskog osvajanja drugog Rima, Konstantinopolisa 1453. godine. Taj se drugi sukob s Orijentom zbivao u znaku zapadnjačkoga kršćanstva, koje je uglavnom obuhvaćalo rimski imperij.

Pet stotina godina nakon otkrivanja istočno-azijskih predjela od strane Marka Pola počela su se onamo smještati prva europska trgovačka predstavništva. Tu se radilo o engleskoj kolonijalnoj politici u Indiji, osvajanju Kine od strane europskih sila, te i konačno o od Amerike vojno iznudenom otvaranju Japana prema Zapadu. No već je prije u 17. stoljeću došlo do važnih upoznavanja Zapada s Kinom, i to pu-

tem francuskih misionara, koji su se tada našli konfrontirani s visokom uljuđenošću i konfucijanskom etikom koja je na njih ostavila snažan dojam. Čak su se i jezuitski misionari bavili pitanjem ne bi li se kršćanstvo trebalo, u svrhu svog širenja, nekako prilagoditi kineskoj državnoj religiji. To je crkva, naravno, odbila, ali je Voltaire podupirući svoje prijatelje jezuite i pod dojmom novih izvještaja iz Kine prvi put stavio u pitanje dotadašnju kršćansku sliku Europe. Tako je Voltaire 1756. objavio svoje znamenito djelo "Essai sur les moeurs et l'esprit des nations", koje ne započinje, kako je bilo općeprihvaćeno u europskoj tradiciji od Augustina do Bossueta, s biblijskim nastankom svijeta i prvobitnim grijehom, već s Kinom, a u tome ga je kasnije slijedio i Hegel. S otvaranjem te nove svjetsko-povijesne perspektive, koja je svoj literarni izraz prvo našla u Voltaireovoj tragediji "L'Orphelin de la Chine", započinje Europa samu sebe i svoje kršćanstvo promatrati prvi put u povijesti novovjekovlja iz perspektive Orijenta te, dapače, započinje samu sebe kritički – distingvirajući dovoditi u pitanje. Tako su i velike i važne kulturno-religiozne komparativne povijesne studije, koje nastaju nešto kasnije, neposredan rezultat tih principijelnih relativizacija, odnosno *orbis terrarum* antike i kršćanstva postaje predmetom energičnih i kritičkih usporedaba, a iz njih je slijedilo umanjivanje vrijednosti vlastite europske tradicije. U prvome se poglavlju Voltaireova djela, u kojem se on bavi Kinom, zapravo pokušava diskreditirati kršćanstvo, i to sljedećom argumentacijom: kineska je civilizacija ne samo mnogo starija i vrednija već isto tako i civiliziranija i naprednija od židovske povijesti, koja je do sada bila središtem

kršćanskog shvaćanja povijesti. Voltaire na sljedeći način završno ovako karakterizira i suprotstavlja židovstvo i kinesku kulturu: kod Židova su gotovo sva događanja čisto ljudskog karaktera i pri tome su odbojna do krajnosti, a sve ono božansko i njegova povijest nalaze se onkraj naše slabašne moći poimanja. Tome nasuprot je povijest Kineza sasvim neovisna o apsurdnim pripovijestima, čudima i proročanstvima te je za njega Konfucije bio, kako se on izrazio, *Sancte Confuci, ora pro nobis*, i kao prvi mudrac nadmoćan svim starozavjetnim profetima.

Nedugo nakon Voltairea Francuska je revolucija s deklaracijom o ljudskim pravima, u ime slobode i jednakosti, sekularizirala kršćanske zahtjeve i od tada opada moć Crkve u cijeloj Europi, i to u istoj mjeri u kojoj se ideje Francuske revolucije proširuju preko sljedećih revolucija na istoku po cijelom svijetu, pa je stoga i znamenita krilatitica "kršćanstvo ili Europa", kako je to zamišljao Novalis, izgubila svoj povijesni smisao. Moderni europski svijet emancipiranoga građanstva, namještenika i radništva, čiji je zajednički životni element industrija i na znanosti utemeljena tehnika, u osnovi znači raspad staroeuropske tradicije i predstavlja utemeljenje jednog drugog, novog svijeta. Ona čuvena "Querelle des Anciens et des Modernes" već je dugo odlučena u korist moderne, odnosno moglo bi se reći da s obzirom na svoje obje tradicije, klasičnu i kršćansku, Europa od 19. stoljeća više nije identična samoj sebi. Nakon Drugog svjetskog rata, tj. svjetsko-političke propasti značenja Europe, pada zapadna Europa u ovisnost o Americi, koja je prvotno bila europska kolonija, međutim, ona nakon što je preuzela vodeću ulogu od



Europe, čak i zastupa i tumači opći kulturno-politički pojam "Zapada", iako sama Amerika zapravo teško da pripada Zapadu. Taj se prijeporan odnos može ovako prikazati: što više Amerika postaje američkom, utoliko ona ostaje manje europskom, dok s druge strane što više Europa drži korak s općim tehničko-znanstvenim napretkom postaje sve više američkom. Međutim, isto tako valja ustanoviti da "amerikanizacija Europe", isto kao i Japana, nije tim zemljama nametnuta, već je to imanentna posljedica univerzalnog znanstvenotehničkog racionaliziranja cjeline javnog života, i po svemu sudeći niti jedan se narod koji želi biti konkurentan na sada doista globalnom tržištu ne može izmaknuti tom napredujućem procesu.

U tom se kontekstu opet iznova može postaviti pitanje što to zapravo znači "zapadnjački" kada je tzv. Zapad, kao što smo prikazali, bitno sastavljen iz tako raznorodnih i različitih tradicija kao što su grčko i rimsko poganstvo, latinsko kršćanstvo i moderna znanstvena tehnika. Jer valja također podsjetiti da prihvaćanje i prerađivanje samo jednog malog dijela grčko-rimske tradicije, od strane kršćanske crkve i teologije, nikada nije postalo neko skladno jedinstvo, već se više radilo o jednom napeutom odnosu nepomirljivosti. Kao paradigme tih suprotstavljenosti mogu se uzeti Kierkegaard i njegova nova odluka za kršćansko vjerovanje, i na drugoj strani Nietzsche i njegovo okretanje protiv kršćanstva, odnosno, time izlazi jasno na vidjelo da su obje te tradicije, i klasična i kršćanska, uzete zajedno, dale mnogostruko bogatstvo europske kulture, ali su one, mora se nažalost priznati, po svome prvobitnom smislu i sadržaju dane i sačuvane, tj. nekako se održavaju samo u liku malobrojnih na-

obraženih humanista i vjerujućih kršćana. Isto se tako može ustanoviti da je na isti način kao što je postalo upitno jedinstvo i kontinuitet europske tradicije, postalo to nejasno i za Istok, pa iz toga slijedi da je očito potrebno podvrgnuti temeljnoj reviziji tu tradicionalnu suprotstavljenost pojmova zapadni i istočni. Drugim riječima, Europa više nije u specifičnom smislu staroeuropska niti je Istok u tom smislu staroistočnjački, budući da su se oba povijesna svijeta radikalno izmijenila pod epohalnim utjecajem znanstvenotehničkog zahvaćanja cjeline života. S obzirom na takvo stanje stvari postaje sve teže razlikovanje i razgraničenje Zapada od Istoka putem nekoliko jednostavnih pojmova i određenja, koje preuzimamo i poznajemo iz tradicije. Dovoljno je samo pogledati i promisliti kako je to učenje K. Marxa, dakle, neposrednog učenika Hegela i Feuerbacha, koje predstavlja najradikalniju samokritiku zapadnjačke metafizike i filozofije, postalo učenje Istoka, dakle, očito stojimo pred paradoksom da njegovo učenje postaje učenjem Istoka ili bi se moglo reći da se Europa sada javlja na Istoku, dok ona sama kod sebe, tj. između Rusije i Amerike, kontinuirano gubi na značenju (tako su na primjer i skeptična promišljanja Europe od H. von Hofmannsthala: *Die Idee Europa*, 1917., koja su povijesno inspirirana propašću Habsburške monarhije, danas sasvim prevladana s obzirom na nove svjetske konstelacije). Još jednom valja podsjetiti kako je prije sto i pedeset godina za Hegela bila neupitna činjenica da se cijela svjetska povijest okreće oko kršćanske osi, i to krećući se od staroorijentalnih carstava prema Zapadu, da bi dospjela do svoje svršenosti i potpunosti u Europi 19. stoljeća i u konačnici

zahvaljujući Francuskoj revoluciji, gdje je čovjek prvi put u povijesti postavljen “na glavu”, tj. na umu utemeljenu egzistenciju (usp. K. Löwith, 1983).

Prema tome i opasnost za održanje i razvoj ideje Europe ne može doći “izvana”, s obzirom na to da se sama Europa i ne može shvatiti kao nešto “unutarne”, što je nastalo iz nje same, iz neke njezine idealne unutarnjosti. Taj pokušaj shvaćanja i određenja Europe kao nekog zatvorenog prostora, u smislu da bi taj prostor bio odvojen i izoliran od onog stranog, od onog Drugog odvojeni prostor, značio bi da se tako shvaćena Europa osjeća ugroženom od onog Drugog, stranog, odnosno da ga se boji kao nečeg njoj stranog, Drugoga, te ga štoviše shvaća i osjeća kao opasnost za svoj identitet. Iz toga bi isto tako moglo slijediti da je Europa izgubila vjeru da se njezine vrednote i njezini ideali mogu prihvatiti, prisvojiti i zastupati i od strane onih koji su slučajno rođeni izvan njezinih granica. Jamačno bi za ideju Europe bilo pogubno kada bi Europa zastupala mišljenje da je na primjer univerzalnost uma, tj. filozofija i znanost nastali u njoj, kao i na tim zasadama uspostavljen habitus methodske dvojbe i kritičnosti, čiji je Europa bila i jest nosilac, samo neka njezina specifičnost. Drugim riječima, da su ta određenja duhovnog i idejnog identiteta Europe, a navedimo samo kao primjer određenja ljudske slobode, pravednosti, ljudskih prava, na pravu zasnovane političke zajednice, dakle, da su to vrijednosti koje vrijede samo za Europu te prema tome i nisu prenosive na druge kulture i civilizacije.

Čini nam se da se taj ovdje razmatrani problem europskog identiteta može vrlo dobro predstaviti i protumačiti putem dvaju aksioma, kako to pred-

laže Derrida u svom radu *Drugi smjer* (Derrida, 1999). Dakle, radi se o “aksiomu svršenosti” i “aksiomu diferencije”; sam “aksiom svršenosti” kao prvo postavlja pitanje od kakve se to vrste umora i iscrpljenosti moraju oporaviti Europljani da bi bili spremni i mogli krenuti prema nečem novom? Dakle, trebaju li oni uopće započeti nešto novo? Valja li se pri tome oprostiti od stare Europe ili, dapače, krenuti ka Europi koje još nije bilo? Ili pak treba započeti s povratkom ka prvotnoj Europi, ali koju bi valjalo ponovno uspostaviti i koja bi ponovno pronašla samu sebe?

Drugi “aksiom diferencije” govori o proturječnosti pojma identiteta kulture kao takve i on glasi: “Nekoj je kulturi svojstveno da nije identična samoj sebi”. Prema tome je kultura nekog jastva uvijek kultura nekog Drugog, a to Drugo uvijek može biti vrlo različito, odnosno svaka kultura i svaki kulturni identitet uključuje u sebe razlikovanje (diferenciju) spram samoga sebe.

Derrida promišlja pitanje Europe u dijalogu s P. Valeryjem varirajući pojam Europe kao rta, i to prvo s obzirom na fraze u francuskom jeziku “faire cap” i “changer de cap”, što znači “usmjeriti” ili “uzeti kurs” i “promijeniti kurs” te zatim s obzirom na francusku riječ *cap*, latinski *caput*, *capitis*, koje on onda povezuje i dovodi u povezanost s pojmovima “glava”, “glavni”, te zatim s pojmovima krajnosti, ekstremni kraj, cilj ili *eshaton* općenito. U tom se obzoru onda nadaju pitanja što je to taj rt, cilj i pol plovidbe i tko je kapetan? A sintagma “drugi rt” daje naslutiti da se radi i o drugom smjeru, da se odlučilo za neki drugi cilj, ali onda i za drugog kapetana, međutim, tada taj drugi rt postaje rt nekog Drugog! Nakon toga nam se i nameće i postavlja pitanje o onom glavnom, ka-

pitalnom mjestu, gradu Europe, prijestolnici, središnjem gradu, *metropolisu*. Postoji li kulturni i politički hegemon u Europi? Jesu li to Atena, Rim, Pariz ili, naravno, "podijeljeni i rastrgani Jeruzalem". I, konačno, što određuje *homo europeus*, koje su to njegove osebujne karakteristike? Promišljajući ta pitanja, a u stalnom dijalogu s Valeryjem, ustvrđuje Derrida da se ono europsko određuje neovisno o bilo kojoj rasi, govoru, običaju, odnosno ono se može zadobiti jedino s obzirom na duh, a taj se europski duh iskazuje u metafizičkim određenjima potrebe, požude, rada i volje. Dakle, kaže Derrida, kapital je jedna od manifestacija europskoga duha, ili kako kaže Valery: "U poretku moći i u poretku precizne spoznaje Europa i danas ima mnogo veću težinu od ostatka globusa. Griješim, nije Europa ta koja objeđuje, to je europski Duh..." (Derrida, 1999: 86).

Iz toga se nadaje i pitanje o "kapitalu", o njegovoj koncentraciji, a "kapitalna točka" postaje točka kapitala ili kako kaže Valery: "Posvuda gdje dominira europski Duh vidimo kako se pojavljuje maksimum potreba, maksimum rada, maksimum kapitala, maksimum prinosa, maksimum ambicija, maksimum moći, maksimum modifikacije vanjske prirode, maksimum odnosa i razmjene. Skup tih maksimuma je Europa ili slika Europe" (Derrida, 1999: 86).

Međutim, treba podsjetiti da su Europljani sami sebe uglavnom smatrali ukorijenjenima u svojim nacionalnim kulturama, no usprkos tome isto se tako i nemali broj Europljana, često protiv vlastite volje, kao da je obuzet nekim *horror loci*, odlučivao za napuštanje tog zaštićujućeg okrilja, onog prisnog i poznatog te putovao i lutao; tako su Europljani postajali moderni

kozmpoliti, kulturni cigani ili nešto kao vječni Židov. A pri tome su upravo Židovi za Europljane u povijesnom i kulturnom smislu oduvijek bili i slovi-li kao ono neposredno Drugo. Mora se reći da se u toj mukotrpnj europskoj povijesti Židove uglavnom samo trpjelo, više proganjalo i povremeno uništavalo; taj je suživot bio iznimno složen i naporan, ali su Europejci od davnina iz te koegzistencije puno toga dobili i naučili.

Jer, valja naglasiti da je Europa oduvijek bila granična zemlja, zemlja na granici, odnosno, ona je uvijek imala neki rubni položaj te je i ona samu sebe u tom smislu razumjela. Zato je i Europa bila polazište raznolikih otkrivanja i pronalazaka, pa je i tako samu sebe vidjela kao horizont, a horizont grčki znači granica, i upravo s obzirom na tu graničnost svog položaja mogla je ona uspostaviti, još od antike od sofista i stoika, nešto što se može nazvati svjetsko-građansko stajalište, kako se izrazio Kant. Iz tog iskustva granice, tj. horizonta, dakle, ili jednog konkretnog zemljopisnog odnosa razvija se filozofijsko i političko iskustvo, koje se zatim oblikuje kao iskustvo jednog osebujnog habitusa i mišljenja.

Prema tome bi Europejci morali biti čuvari tako nečeg kao "diferencije Europe", a to znači da bi zadaća europske kulture trebala biti pažnja i briga o vlastitom identitetu, ali u smislu da se ne dopusti gubitak njegova izvornog sadržaja ili, drugačije rečeno, taj identitet uvijek mora biti otvoren i okrenut spram onog Drugog, različitog i stranog, usmjeren prema drugom rtu, spram druge obale. U tome smislu Derrida predlaže jednu drugu plovidbu, drugi put koji zadobiva lik dvostrukog i proturječnog imperativa, proturječja

koje postaje pravim novim izazovom. Time se hoće reći sljedeće: Europa se mora, baš zato što jest rt, otvoriti spram obala koje nisu nikada bile europske niti će postati europskima, odnosno Europa se treba otvoriti spram onog stranog. Međutim, iskustvo nam kazuje da nikada nije bilo niti može biti dostatno da se ta otvorenost događa na način pukog prihvaćanja onog stranog, jer tada to prihvaćanje predstavlja samo nekakvo svrstavanje u sebe, već oprečno to Drugo i strano valja ponajprije priznati u njegovoj nepatvorenoj drugotnosti. Nakon toga bit će moguće provesti i dati kritiku raznovrsnih totalitarnih dogmatizama, premda se isto tako može i treba upustiti i u dekonstrukciju tradicije same kritike; to na primjer znači kako je nužno njegovanje, održavanje i razvijanje demokracije kao eminentnog europskog naslijeđa, iako istodobno samu demokraciju kao ideju valja uvijek iznova promišljati u smislu onog nadolazećeg. I, konačno, to znači djelovati u skladu s dvostrukim i proturječnim imperativom onog općeg i posebnog, i to tako da ga se ne shvaća u smislu Kantova "transcendentalnog pričina", već ga se uzima kao nešto zbiljsko, i to u liku dvostruke dužnosti, u kojoj svaki identitet uvijek iznova iz samoga sebe stvara novu diferenciju. Stoga identitet Europe, a to prije svega znači identitet Europljanina, nije i ne mora biti prije svega nešto i u potpunosti europsko, jer Europljanin nije samo i jedino Europljanin, već je on i Europljanin. Drugim riječima, Europljanin je Europljanin, kako kaže Derrida, "s jednom rukom", a druga je slobodna za drugačija i nova iskustva, izazove, pa i izvan Europe. Ta nova, druga plovidba nastoji izbjeći Scilu eurocentrizma i Haribdu antieurocentrizma, i to na

način odustajanja od atlantskih i ostalih osvajanja, uzimajući smjer u pravcu Sredozemlja, a to je staro, paradigmatično mjesto sukobljavanja, integracija i produktivnih sinteza. Tako promatrano Europa je više obala nego prijestolnica, kapitol; njezinu se obalu može vidjeti kao njezine "oči", i ona promatra, gleda, naime, Europa znači – po jednoj grčkoj etimologiji – ona "daleko gledajuća", i tako gledajući ona traži i uspostavlja nove horizonte (usp. M. Cacciari, 1996).

Europa predstavlja sasvim osebujnu općenitost, međutim ta općenitost koju je Europa proizvela po svom je karakteru nešto povijesno i ta se općenitost uvijek iskazuje u nekom konkretnom povijesnom liku, drugim riječima, tu se radi o jednom specifičnom odnosu koji bi se mogao nazvati konkretnom općenitošću, a koja se opet može zahvatiti samo u smislu neke posebne općenitosti. Odnosno, može se reći, Europa je u svom povijesnom opstojanju uvijek bila prisiljena poimati i prihvaćati to općeljudsko u sasvim posebnim, konkretnim oblicima, a upravo su ti pojedinačni oblici oni koji i predstavljaju to nepregledno mnoštvo različitih pojava u formi europskog iskustva življenja. Tako su, na primjer, respekt i uvažavanje onog Drugog i Drugog kao takvog ono što je Europa mogla i morala naučiti u tijeku svog povijesnog iskustva, a to europsko iskustvo upućuje na neminovnost suživota s Drugim, štoviše na takvo što kao živjeti kao onaj Drugi, s Drugima, čak i onda kada je onaj Drugi sasvim različit; to je baština mukotrpane europske povijesti i, svemu usprkos, njezina velika prednost. Zato se i može reći da nije jedini i glavni doprinos Europe našem planetu ova današnja planetarno dominirajuća znans-

tveno-tehnološka civilizacija, već je to isto tako i u Europi rođena i uvijek iznova prakticirana tradicija miroljubivog suživota različitih naroda, kultura i govora. Gledana iz tog obzora prikazuje se Europa kao vitalni uzor jednog osebujnog jedinstva, koje se manifestira u diferencijama, odnosno, moglo bi se reći da Europa jest i predstavlja općenitost koja u sebi sadrži i podnosi različitosti i posebnosti. Zato se i može tvrditi da Europa po svojoj konstituciji, povijesno i idejno, ne može predstavljati model jedinstvene znanosti i jedinstvenog jezika, budući da je ona sama od svog početka ustanovljena putem onog Drugog, a to je i razlog da je Europa mogla – kao zavičaj različitosti – imati ulogu posrednika između različitih kulturnih jezika i različitih jezičnih kultura. Iz toga se razloga pred Europu oduvijek postavljao problem i zadatak davanja, omogućavanja prostora za drugotnost onog Drugoga, i to na jednom uskom prostoru. Odnosno bilo je nužno na tome uskom prostoru uspostavljati uvjete za susjedstvo, a takvo što postići značilo je uspostavljanje suživota s Drugim, i to na doista prenapućenom i mukotrpnom poviješću označenom prostoru, a još se je uz to valjalo izboriti i za ravnopravnost tog Drugoga i stranoga. Upravo se i zato pokazuje kako je pitanje sjećanja, povijesnog sjećanja suživota europskih naroda vrlo važno pitanje konstituiranja europskog identiteta. Dapače, nužno je putem proučavanja i kritičkog vrednovanja tog sjećanja raditi na uspostavljanju osebujne europske kulture sjećanja, i to podjednako europskih katastrofa kao i rijetkih razdoblja plodotvornog suživota. Jer na taj bi način mogla biti uspostavljena osebujna povijest europskog sjećanja, i to kao jedan od pred-

uvjeta zbiljskog pomirenja europskih naroda. A takvo je što opet jedino moguće na osnovi jedne stare vrline europske tradicije, naime, pojma oprosta, opraštanja, odnosno iskrenog žaljenja zbog zla koje se dogodilo (usp. U. Beck / E. Grande, 2004, V. Jankelevitch, 1967, P. Ricoeur, 2000).

To je bila i jest načelna i teška zadaća europske povijesti i prakse života, jer nikako se ne bi smjelo zaboraviti da su često različiti demoni povijesti Europe, na primjer u liku antisemitizma, sprečavali, onemogućavali ili u potpunosti potirali sva takva nastojanja. Međutim, bilo je i svijetlih razdoblja europske povijesti kada je u pojedinim predjelima i među određenim pojedincima, grupama i narodima to uspijevalo. Danas je to, nakon katastrofa dvaju svjetskih ratova, u kojima su Europa, tj. europski narodi gotovo proigrali i zatrli svoje povijesno određenje, to prije svega velika europska zadaća, ali i istodobno projekt koji bi Europa morala poticati na cijelom svijetu, naime, uspostavljanje ideala čistog praktičkog uma (a to je, dakako, isto tako izvorno europski ideal) u liku svjetske, kozmopolitske republike.

### **O nekim aspektima oblikovanja hrvatskog identiteta**

Kada se govori o problemu hrvatskog identiteta i o načinu njegova odnošenja ili bolje rečeno sudjelovanja u okviru nekog općenitog identiteta Europe, čini nam se nezaobilaznim podsjetiti na stajališta i promišljanja tih pitanja dvoje iznimno važnih mislilaca iz naše sredine: bili su to filozofi Franjo Marković (1845.-1914.) i Albert Bazala (1877.-1947.). Njih dvojica su na opće-

teorijskom planu zasigurno dali najvažnije doprinose razumijevanju tog pitanja.

F. Marković bio je prvi svjetovni profesor filozofije na ponovno zasnovanom hrvatskom sveučilištu (od 1874.), a kao rektor sveučilišta održao je svoj znameniti rektorski govor (1881.) pod naslovom "Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećima XV do XVIII". Taj je govor istodobno i programatski spis u smislu zadaća i uloge filozofije u Hrvata kao i uloge sveučilišne nastave filozofije, ali tu F. Marković ujedno daje obrazloženje uloge filozofije u konstituiranju nacionalnog identiteta i narodne samosvijesti. Govoreći o "dva uresa koja je hrvatski narod dao povijesti filozofije", a misleći pri tome na, naravno, F. Petrića i R. Boškovića, kaže Marković kako je sada naša zadaća da "na njihova djela pripojimo naš iznova započeti rad". Zatim da nam naši ne malobrojni slavni filozofi renesanse daju pravo i omogućuju da stupimo "u uzvišeni hram umlja svjetskoga – ne doduše kao već domaći, nu premda kao kasne pridošlice, to bar s časnim putnim listom iz doba duševnog preporoda Europe" (F. Marković, 1975).

Tu se kao što je lako uvidjeti postavlja nekoliko važnih pitanja s obzirom na konstituciju hrvatskog duhovnog identiteta; kao prvo tu se radi i o problemu kontinuiteta s obzirom na renesansnu, latinsku tradiciju, dakle, na koji se način moderni duh može nadovezati na tu tradiciju, odnosno kakvo značenje ima ta naša slavna tradicija za suvremeni kulturni, filozofski i znanstveni život? Odnosno pred F. Markovića se postavilo pitanje kako se nadovezati na tu tradiciju, ali sada na materinskom jeziku, a to je značilo s nerazvijenom stručnom,

filozofijsko-znanstvenom terminologijom? I, zatim, kojim putem, na koji način se priključiti, uključiti, nadovezati na tada suvremena europska civilizacijsko-duhovna zbivanja?

Kao što je lako uvidjeti, problem pred kojim su tada stajali F. Marković i nešto kasnije A. Bazala ima neke strukturalne sličnosti s našom današnjom situacijom. F. Marković je zastupao sasvim klasično, ali i izraženo prosvjetiteljsko viđenje sveobuhvatne i sveutemeljujuće uloge filozofije za probitak pojedinca i zajednice u kojoj živi. Kao osebujan sažetak tih njegovih stajališta može se uzeti sljedeći njegov stav: "Nema dvojbe da samo onaj narod, koji si je stekao domovinu misli, prisvojio si je čvrsto i svoju tvarnu domovinu" (Marković, 1975).

Bazala je kao nasljednik F. Markovića na katedri za filozofiju u potpunosti prihvatio tako shvaćenu ulogu i zadaću filozofije, odnosno, Markovićevo stajalište o sudbonosnom značenju izgrađivanja i oblikovanja samosvijesti naroda za konstituciju njegove povijesne egzistencije, pri čemu takvo što pak može postići i ostvariti jedino filozofija. Jer, kako kaže Bazala, morao se u tadašnjoj posebnoj povijesnoj i duhovnoj situaciji u Hrvatskoj pitati Marković koju to ulogu u prosvjetnom životu našeg naroda ima obavljati filozofija, i to ne samo kao "studium sapientiae" i "universitas scientiarum" nego i "in sensu cosmico", odnosno, kao izvor samosvjesne kulture, i to u trenutku ponovnog osnivanja sveučilišta. A s obzirom na tadašnje duhovno, kulturno stanje u Hrvatskoj mora se ustvrditi da je Marković bio u vrlo složenoj situaciji, jer je valjalo odlučiti se za određeni tip mišljenja, za određenu tradiciju, odnosno, za neku konkretnu filozofiju

koja bi mogla na adekvatan način, ali i uz niz imanentnih opasnosti poslužiti kao voditeljica pri uvođenju hrvatskog naroda u krug samosvjesnih i kulturnih nacija Europe. Kao prvo tu povijesnu zadaću po Markoviću može izvršiti jedino filozofija, jer ona predstavlja njegovateljicu kritičkog duha te je njoj bila namijenjena golema kulturno-politička zadaća. Naime, kod Markovića se radilo o jasnoj spoznaji i odluci da valja misaono i pojmovno odrediti i usmjeriti kulturni život naroda. Pri tome su najrazličitija kulturna i znanstvena dobra tog naroda, odnosno više-manje njegova cjelokupna tradicija bila pristupačna uglavnom na način nepreglednog mnoštva nesređene i nevrednovane građe iz svih područja života. Osim toga u kulturi tog naroda postojali su najraznovrsniji pogledi na svijet i život, koji su pripadali različitim tradicijama te ih je sve valjalo metodički i kritički srediti kako bi se iz svih tih elemenata moglo doći do nečeg skupnog, koje bi se zatim moglo oblikovati do neke cjeline, tj. nečega što bi onda moglo predstavljati produktivno i energično htijenje za usmjeravanje i određivanje kulturnog života. Drugim riječima, bilo je prijeko potrebno uzgajanje znanstvenog i filozofijskog duha, koji bi bio sposoban preuzeti na sebe tu povijesnu zadaću.

Našavši se, dakle, pred pitanjem kakvu vrstu filozofije odabrati kao "propeđeutiku filozofijskog duha u nas" odlučuje se Marković za ponešto modificiran sustav Herbartove filozofije. Međutim, sama ta činjenica preuzimanja jednog stranog misaonog sustava za utemeljenje općekulturnog obrazovanja naroda predstavljala je ozbiljan problem s obzirom na autohtonost misaonog zahvaćanja svijeta.

Marković pronalazi vrlo lijepu sintagmu za svoje shvaćanje filozofije i njezine zadaće, naime, ona je za njega "duševno sredotočje čovjeka", a bez tog smo "sredotočja" kao pojedinci i narodi izgubljeni, odnosno od njega zavisi "duševna struktura, vrsnoća i ujedinjenost duševnosti, jedinstvenost mišljenja i težnja, pravac volje i rada... svijest o našem položaju i zadaća u kulturnom životu i naša uloga u povijesti ljudstva". Tako sveobuhvatno određenje filozofije čini okosnicu sveukupnog narodnog života, odnosno, filozofija ima izrazito prosvjetiteljski zadatak pa prema tome, kaže Bazala, kod Markovića imamo paralelu između odgajanja i kultiviranja pojedinačne svijesti i procesa odgoja naroda koji postupno stječe svijest o samome sebi, tj. o svojim ciljevima i zadaćama (kao što je poznato, to je oduvijek bila zadaća filozofije, a to je posebno tematizirano i paradigmatično izvedeno u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*). Tek je tim putem obrazovanja svijesti i samosvijesti narod doista u stanju postati "historičkim faktorom", budući da u događanja života unosi "svoju dušu", što znači da u oblikovanju svog povijesnog života upravo ostvaruje "svoju ideju". Filozofija kao "osviješten kulturni duh" ima po Markoviću zadaću biti "kulturni program narodne biti", jer kao "izražaj samosvijesti narodne ona je princip samotvornosti po kojem narod postaje računljivim faktorom u društvu čovječanskom i aktivni suradnik u povijesti ljudstva". Stoga zaključuje Marković: "Nećeš zadržati svoje domovine tvarne, ako nijesi stekao domovinu duhovnu: ona ti je jedini branik ove" (Bazala, 1921: 16).

S obzirom na složeno i osjetljivo pitanje utjecaja i odnosa stranih filozofijskih tradicija spram onog vlastitog, au-

tohtonog, Marković je po Bazali uočio “probleme naše budućnosti”, a to je nužnost da se naša “samorodna” snaga i mišljenje ili “naše bivstvo”, usavršeno i oplemenjeno, iskažu u svim oblicima i tvorbama života. Bazala naglašava kako u pitanjima odnosa “zahtjeva filozofije narodne” i stranih utjecaja izlazi na vidjelo sistematska složenost i prijeponost te konstelacije. A radilo se o sljedećem sklopu: put izobrazbe narodnog duha, koji je, dakle, branik njegove slobode, vrši se na tuđoj “inorodnoj” filozofiji, tj. na filozofijskim dostignućima i smjerovima drugih naroda, drugih duhovnih tradicija. Drugim riječima, to znači da je ovdje nužno izvršiti duhovno osamostaljenje i oslobađanje od stranih utjecaja, a to nije samo pitanje časti i ugleda već prije svega stvar narodnog karaktera u vrlo širokom smislu tog pojma, pa se time vjerojatno može objasniti Bazalina česta upotreba prilično neodređene sintagme “zahtjev filozofije narodne”. U pokušaju rješenja tog prijedora Marković rabi metaforu o dojlji. To je bila u dotičnoj konstelaciji strana filozofija, pa iako ona nije rođena majka, ipak postavlja na noge narod te ga time istodobno i duhovno osamostaljuje i oslobađa od ovisnosti. Bazala naglašava kako je Marković bio sasvim svjestan opasnosti nadovezivanja tog nastajućeg narodnog duha na isključivo jednu duhovnu tradiciju, u našem slučaju njemačku, te je upozoravao da se toga moramo osobito čuvati kako se ne bi dogodilo da “klica samorodna, samosvojna usahne”. Da bi se izbjegla ta opasnost, Marković, dapače, predlaže isto tako oslanjanje na engleske, francuske, sjevernoslavenske i, naravno, prije svega, na helenske izvore kao one temeljne i utemeljujuće za sve europske nacionalne tradicije. Po njegovom bi se

mišljenju tek na taj način, tj. pod utjecajem raznorodnih tradicija, postupno razvila i oblikovala vlastita “naša žica” u kojoj bi se zatim iskazalo i očitovalo nešto osebujno i naše misaone slike svijeta i života, a to bi moralo biti vidljivo u konkretnom životu naroda. Time se nužno nameće pitanje kako je došlo do toga da Marković bira upravo jedan od sustava njemačke tradicije, naime Herbartovu filozofiju, za osnovu filozofijske izobrazbe našeg naroda. Sam Bazala daje za to vrlo važno pitanje sljedeće vrlo zanimljivo objašnjenje: kao prvo, sam je Marković isticao srodnost Herbartova mišljenja s engleskom filozofijom. Sličnost on nalazi u Herbartovoj teoriji mehaničkih predodžbi s anglosaksonskom asocijativnom psihologijom; zatim je i sam Marković ublažio Herbartov logički formalizam Millovim logičkim stajalištima i, konačno, on je nastojao Herbartovo učenje upotpuniti mislima Leibniza i Lotzea. Po Bazali su, za Markovića, ta dvojica bili neke vrste predstavnika slavenske filozofije. Naime, Leibniza je držao samo otuđenim predstavnikom slavenskog roda (budući da je po roditeljima bio Poljak), pa je, dapače, u njegovoj filozofiji pronalazio prikrivene “slavenske žice”. Navodno je iz istih razloga simpatizirao Lotzea, koji je bio rodom iz Budišća, u kojem je u većini živio slavenski svijet. Bazala izvještava da se Marković vidno prepuštao utjecaju te dvojice filozofa u “uvjerenju da time popušta glasu narodne biti – slavenske” (Bazala, 1921: 18).

U tom kontekstu Bazala se poziva na Nietzscheova shvaćanja kulture kao “jedinstva stila u očitovanju pojedinog naroda” te naglašava nedostatak tog jedinstva u nas, smatrajući da bi se takvo jedinstvo moralo očitovati kao kulturni



nagon što pomiruje različite utjecaje, i to u skladu s izvornim narodnim bivstvom. Bez toga jedinstva nastaje nesređeno stanje slike svijeta koju Bazala, opet prema Nietzscheu, označava kao “kaotična zbrka stilova”. Stoga Bazala zaključuje da taj Markovićev program ne može biti posao jednog dana, već je to zadaća mnogih generacija kao “osvještenje i okrepljenje vlastitog bivstva”, a ono se na specifične načine mora očitovati u svim područjima života, jer niti jedan njegov vid ne bi smio ostati bez utjecaja tog bivstva, jer “što u narodu nastaje treba da rođenom grudom odiše” (Bazala, 1921: 18). U tome kontekstu Bazala promišlja i odnos različitih “oblika duševne kulture” spram narodnog bivstva te smatra da je umjetnost najbliža tom bivstvu, svakako više od znanosti, koja se odlikuje apstraktnošću, tj. odvojenošću od konkretnog života.

Po njemu je filozofija po svojoj prirodi najbliža umjetnosti, ona kao *ars artium*, stvaralačkom sintezom zapravo zaokružuje i upotpunjuje spoznaje različitih pojedinačnih znanosti u jednu cjelovitu sliku ljudskog odnošenja spram zbilje te konačno postavljanjem vrijednosti spram života nadvisuje u osnovi i scijentističku funkciju znanosti. Sve to pak jasno pokazuje kako je upravo filozofija ta duhovna snaga i znanost koja je sposobna uvidjeti i primjereno razvijati narodno bivstvo.

Bazala je ustvrdio kako se od doba renesanse veliki europski narodi počinju razvijati u “narodnom pravcu” te da se i od tada lako može pratiti njihovo nastojanje da s jedne strane rješavaju pitanja vlastitog narodnog bivstva putem “kulturnih nastojanja”, a da s druge strane nastoje oblikovati i reprezentirati ideju čovjeka i dostojnog ljudskog

života općenito. Tako su pjesnici, umjetnici i mislioci velikih naroda oblikovali i određivali način mišljenja i života tih naroda, njihovo mjesto i položaj u svijetu, kao i njihove osebujne zadaće u “krugu čovječanstva”, a to je onda bio put i način kako su ti narodi došli do vlastite samosvijesti. Narodna samosvijest uključuje sadržaje “narodne priče i pjesme, životnu mudrost, društveni i politički smisao, ukus i vjersko čuvstvo” (Bazala, 1921: 29). Na stečevinama antičke kulture i zahtjevima suvremenog života ti su se elementi sintetizirali do jasnog oblička, profila narodnog bivstva, a njega Bazala označava kao “stil života” u kojem se vidi i očituje “narodna duša” dotičnih naroda. I Bazala tu odmah dodaje da je naš narod bio u neposrednoj svezi s tim izvorima modernog života, dapače, u tom je pokretu zbiljski sudjelovao, ali budući da mu “tečaj povijesnih prilika nije bio sklon”, nije se razvijao na isti način kao i ostali europski narodi. Njegova je historijska sudbina bilo mjesto na kojem su se križale velike civilizacije i religije, Rim i Bizant, kršćanstvo i islam, kao i interesi velikih i ekspanzionističkih nacija s istoka i zapada, sjevera i juga. Stoga se njegova energija stoljećima ponajprije trošila na elementarno očuvanje narodne egzistencije, odnosno, taj je narod bio primoran da brani i okuplja “ostatke ostataka slavnog nekoć kraljevstva”. Iz tih se razloga kod nas dosta kasno razvila ideja narodnog jedinstva, koja je nužna za bilo kakav kulturni napredak, odnosno ideja zajedničkog književnog jezika i kulture. Kod nas se, dakle, radilo o borbi za očuvanje nacionalno-teritorijalnog integriteta, ali zapravo ponajprije o borbi za nacionalni identitet koji je stoljećima bio izvrgnut agresivnim stranim utjecajima, kobnim za

održanje narodnog bivstva i duše, a to je filozof i pjesnik F. Marković pokušao simbolički prikazati u pjesmi "Zla kob" (1865).

Bazala smatra da su Markovićeve opća stajališta o odnosu pojedinca i naroda, povijesti i kulturnih ustanova vrlo srodna Fichteovu etičkom idealizmu. Naime, za obojicu je kultura "gospodstvo uma u izvanjskim (objektivno-socijalnim) i unutarnjim "subjektivno-individualnim prilikama života". I upravo takva stajališta o "osvještenju narodne biti" nužno vode Markovića k istraživanju prošlosti, jer razvijena pojedinačna i opća samosvijest omogućuju i dovode do idealnog sjedinjenja prošlosti i budućnosti u trajanju sadašnjosti, a iz toga onda slijedi da je samo "kulturan čovjek – čovjek povijesti" (Bazala, 1921: 27). Iz tih stavova isto tako slijedi da je nužno prihvatiti povijesnu orijentaciju u namjeri, cilju zahvaćanja cjeline narodnog života, odnosno pokazuje se da je ta povijesno zadobivena bit naroda pretpostavka mogućnosti izgradnje, tj. novog započinjanja kulturnog života. To je vjerojatno i objašnjenje zašto su se, možda u tom smislu i nesvjesno, naši glavni preporoditelji pretežno bavili poviješću; Gaj oživljavanjem tradicije, Kukuljević pronalaženjem starih pisaca, a Demeter je tražio most između tadašnje Ilirije i rimskog ilirstva (Demetrovo povezivanje s onim rimskim, tim iskustvom sinteze, čini nam se posebno zanimljivim i poticajnim za daljnja istraživanja). Za Bazalu nije bilo presudno u kojoj su mjeri ta stajališta odgovarala povijesnoj istini, već da ona pridonose osebujnoj historijskoj svezi, tj. preko različitih oblika narodnog stvaranja na taj se način uspostavlja povijesno svjestan život naroda. U tim nastojanjima filo-

zofija ima odlučujuće značenje te Bazala s odobravanjem citira Markovića: "Za stvaranje skupne narodne duševne osobnosti naše pridonijet će svaki svoj dijelak i misli naših starih filozofijskih pisaca, kad ih proučimo i narodnom životu pripojimo" i "Filozofija je duh ujedinitelj ne samo misli, nego i čuvstva i čina. To je prosvjetni znamen filozofije" (F. Marković, 1975).

Bazala smatra da se ta stajališta mogu i šire primijeniti na izgradnju jedne sociologijske ideje, naime, time se otvara mogućnost izgradnje socijalnih i kulturnih sistema na: "dinamici svjesnih sila, na socijalnoj spoznaji, socijalnom osjećaju i socijalnom htijenju", a to bi onda značilo da se društvo zasniva na "umnoj svijesti". Ta mu se konstrukcija čini posebno privlačnom, jer bi u njoj mogle doći do izražaja i neke slavenske osebujnosti, na primjer "da se u odnošaje društvenog života unese više usrdna držanja, više duše i unutrašnje privrženosti" (Bazala, 1921: 42). Po Bazali to bi mogao biti mogući put da se pomoću ideja čovječnosti, na miran način, preobrazi borba za opstanak u zajedničko nastojanje oko izgradnje ideje čovječnosti.

Razvijajući dalje Markovićeve stajališta o filozofijskim težnjama naroda Bazala naglašava nužnost spoznaje osebujnog povijesnog mjesta tog naroda, naime, radi se o narodu koji zauzima mjesto između germanskog i romanskog kruga, što je istodobno i njegova snaga i njegova slabost. Snaga se očituje u njegovoj otvorenosti prema onome izvana, odnosno u sposobnosti prihvaćanja onog stranog, onog Drugog, tj. u spremnosti prihvaćanja, oplodnje drugim kulturama! Slabost ili nepovoljnost tog mjesta iskazuje se s obzirom na duhovnu ovisnost tog naroda, koja

je posljedica perifernog položaja, što ja- mačno dovodi u opasnost autohtonost i originalnost narodnog bića pred moć- nijim utjecajima. Međutim, naglašava Bazala, to se nikada nije dogodilo već se štoviše u toj oporbi i obrani obliko- vao osebujan narodni karakter s vlasti- tim shvaćanjem svijeta i čovjekova po- ložaja u njemu. Bazala navodi sljedeća opća određenja kao “dominantna misa- ona, znači, filozofijskog stava hrvatsko- ga bića” (Bazala, 1936: 6):

1. idealni smisao slobode
2. sentimentalno nastrojenje narod- nog bića
3. koje nadglasava smisao za realnost, kao i uviđaj racionalnih uvjeta i mogućnosti
4. zapadanje u romantičarska “dočara- vanja”
5. traženje oslonca u nekoj fatalnoj di- namici, uz nadu u neodrživost pro- tivne konstelacije
6. pasivan otpor nepoželjnom i ne- dostatak aktivno-voljnog zahvaća- nja zbilje i idealnih zahtjeva
7. težište života nalazi se u unutraš- njem svijetu vrednota, uz nedosta- tak realističkog snalaženja u promi- canju vlastitih interesa.

Te opće filozofijske odrednice na- rodnog bića i duha još valja nadopuniti sljedećim utjecajima, tj. općim svjeto- nazornim činiteljima; kao prvo, radi se o osebujnoj sintezi kršćanskog obrazo- vanja i prosvjećivanja s humanističkim strujama prosvjetiteljstva i individua- lizma te idejama revolucije i nacional- nog oslobođenja.

Iz takve široko zahvaćene i zaokru- žene oplodnje i suradnje proizišao je humanističko obrazovni sustav čije su odlike bile sljedeće: kultura se prvotno

određuje sveljudskim vrednotama kla- sične antike, odnosno “intelektualnim, estetskim i moralnim smislom grčko- ga duha, pravnom i državnom mud- rošću rimskom”, a to kao dio kršćan- skog svjetonazora čini određujuću crtu “duhovnog imanja hrvatskoga”, no ta su određenja više historijskog karaktera, odnosno to su za Bazalu bile aktualne potencije narodnog duha koje će po- stati “politicum” sredstvo državne vla- sti u organizaciji skupnog bića” (Bazala, 1936: 9). Međutim za Bazalu je bilo bje- lodano da tome narodu nedostaje ono što je on okarakterizirao kao “realis- tički voluntarizam” i “energički smi- sao za zbilju”, a to su nedvojbeno uvjeti mogućnosti razvoja modernih nacija.

S obzirom na najnoviju povijest južnoslavenskih naroda čini se osobi- to zanimljivim pogledati kako Bazala ocjenjuje kulturno-političku djelatnost, kako on kaže, “dioskura” tog južnosla- venskog pokreta, naime, J. J. Strossma- yera i F. Račkog. Njihovu djelatnost Ba- zala ocjenjuje na sljedeći način: “Bilo je u duhu istinskog liberalizma, kada se uz emancipaciju duhovnu vezala emancipacija politička, iz samoodre- đenja zrele misli izvodile samostalnost i samosvojnost životna izražaja. Odnos intelektualne funkcije na praktične po- trebe daje tom stavu značaj idealno upravljena utilitarizma – koji držeći u vidu svrhu mišljenja, da služi uviđanju istine, ne zaostaje na apstraktnom teo- rijskom idealu, već spoznavanje unosi u život kao efektivnu snagu, a ne zadržava se pri tome samo na humanističkim motivima izvedenim iz uviđanja u dušu ljudsku i posebnu dušu narodnu, već hoće da krene i motive realističke, izve- dene iz poznavanja materijalne priro- de i uvjeta ekonomskog života” (Bazala, 1936: 12). U tome najnovijem povijes-

nom procesu Bazala spoznaje otklon od prije navedenih “dominantnih” crta hrvatskog narodnog bića, naime, sada se čini da dolazi do prevladavanja “sajarskog romantizma” te se zahtijeva energičan i konkretan rad u kulturno-ekonomskom i državnom pogledu, jer “država proizlazi iz svijesti naroda kao produkt njegova osviještena bića, njegove volje i snage – kao zadatak u kojem historijski osnovi dobivaju važnost, ulaze li u aktualne tendencije, granice državne integracije dopiru, dokle narodna svijest se seže, a sadržaj joj i način konstitucije određuje potreba kulturna razvitka” (Bazala, 1936: 13). Tako shvaćeno ustrojstvo narodne zajednice Bazala kvalificira u duhu filozofijske tradicije najvišom mogućom odlikom, a to znači da se u takvom sustavu ogleda platonska ideja države, tj. ona se zasniva na “snazi razumne i moralne volje”. U tome se povijesnom kulturno-političkom kontekstu javlja jugoslavenska ideja, a ona je, po Bazali, u svom “moralno-kulturnom značenju” nešto komplementarno hrvatskom narodnom osjećaju. Dapače, on smatra da su kasnija pomicanja i otklanjanja, u okviru hrvatske političke svijesti, od tih idealnih zamisli isključivo rezultat neodgovarajuće i negativne političke prakse, a nipošto ni formalna ni sadržajna nedostatnost te ideje jugoslavenstva.

Razvijajući dalje stavove F. Markovića, Bazala postavlja temeljno načelo svojeg shvaćanja naroda, koje glasi: narod je “duhovni čin”. U izgradnju i sustav te narodne svijesti ugrađeno je cjelokupno svjesno nastojanje naroda, odnosno ta narodna svijest uključuje ono što je postignuto, ali i ono poželjno, kao i zadane ciljeve. Za nužno ispravnu “ustavnost duha” isto je tako važno i idejno pravilno usmjerena historijska

svijest koja mora znati lučiti vrijedno i poučno kod povijesnih događanja, da bi na temelju toga dosegla odmjeren stav između tradicije i mogućnosti novih stvaranja, a na osnovi toga onda bila poticaj dinamici, ali i identičnosti narodnog bića. Dakako, takav pogled na historijsku svijest pretpostavlja široko rasprostranjenu težnju ka duhovnim sadržajima kod svakog pojedinca, a to je ono na čemu je Bazala i praktički nastojao, naime, na razvoju narodne prosvjete.

Takvo Bazalino obuhvatno shvaćeno duševno-duhovno kretanje narodnog bića, koje je prožeto filozofijskom težnjom, zapravo je “traženje i osvajanje duhovne domovine, individualno izgrađena gledanja na svijet i život” (Bazala, 1936: 61). I za to rabi Bazala, može se reći, doista izvanredno sretno pogodenu sintagmu, naime, on to naziva “duhovno imanje”, a tako shvaćeno “duhovno imanje” doista nije nešto u čemu se naprosto može uživati, niti se to može stalno iskorištavati, a još manje je to nešto što se samo od sebe autonomno razvija, kao neka vrsta urođene ideje, kako on sam kaže, u platonovskom ili aristotelovskom smislu, jer takvo što zastupati bilo bi puki i neutemeljeni, nehistorijski racionalizam. Tako ustanovljeno “duhovno imanje” može se pojmiti i interpretirati kao pojam identiteta, odnosno, to znači da je identitet osebujno intelektualno i civilizacijsko-kulturno dobro, koje se uvijek iznova stječe i obrazuje.

Čini nam se da se može ustvrditi da se stajališta A. Bazale o problemu identiteta, tj. zadobivanja nacionalne svijesti i samosvijesti očito umnogome poklapaju s gore navedenim sasvim modernim promišljanjima problema europskog identiteta! Taj problem identiteta

shvaćen na ovaj specifičan način kao "duhovno imanje" mogao bi se lapidarno ilustrirati na sljedeći način: pukom činjenicom da je netko slučajno rođen u Rimu, Parizu ili Amsterdamu, odnosno Zagrebu, Splitu ili Osijeku nije taj dotični u eminentnom kulturno-civilizacijsko-političkom smislu Europejac ili Hrvat, već se to tek postaje zadobivanjem tih osebnih "duhovnih imanja".

Takvo je stajalište na svojevrsan način zastupao i znameniti engleski pjesnik i kritičar T. S. Eliot u svom eseju o Goetheu (usp. T. S. Eliot, 1963: 348),

kao i u eseju o definiciji kulture (T. S. Eliot, 1962). Stoga nam se čini sasvim prikladnim s punim odobravanjem citirati misli filozofa E. Husserla iz tridesetih godina prošlog stoljeća: "Križa europskog opstanka ima samo dva izlaza: propast Europe u otuđenju od svog vlastitog, racionalnog smisla života, pad u neprijateljstvo spram duha i barbarstvo ili ponovno rođenje Europe iz duha filozofije preko heroizma uma koji konačno nadvladava naturalizam. Najveća opasnost za Europu je njezin zamor" (Husserl, 1962: 348).

## LITERATURA

- Aristotel (1988). *Politika*, Zagreb
- Bazala, A. (1921). *Filozofski portret F. Markovića*, Zagreb
- Bazala, A. (1936). *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske – Od pada apsolutizma naovamo*, Zagreb
- Beck, U., Grande, E. (2004). *Kosmopolitische Europa*, 2004.
- Brague, R. (1992). *Europe, la voie romaine*, Paris
- Braudel, Duby, Aymard (1985). *La Méditerranée. L'espace et histoire, Les hommes et l'héritage*, Paris
- Braudel, F. (1997). *Sredozemlje i sredozemni svijet u doba Filipa II*, Zagreb
- Chestov, L. (1937, 1967). *Athènes et Jérusalem*, Paris
- Cacciari, M. (1966). *Geo-filozofija Europe*, Zagreb
- Derrida, J. (1999). *Drugi smjer*, Zagreb
- E. R. Dodds, Cam. U. P. 1965
- Eliot, T.S. (1962). *Notes towards the Definition of Culture*, London
- Eliot, T.S. (1963). *Književni pogledi*, Beograd
- Le Goff, J. (1998). *Civilizacija srednjevjekovnog Zapada*, Zagreb
- Le Goff, J. (2004). *Stara i naša Europa*, Zagreb
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag
- Husserl, E. (1990). *Križa europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Zagreb
- Jankelevitch, V. (1967). *Le Pardon*, Paris
- Koslowski, Brague, R. (1997). *Vaterland Europa*, Wien
- Löwith, K. (1983). *Sämtliche Schriften 2*, Stuttgart

Marković, F. (1975). *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1-2*, Zagreb

Ricoeur, P. (2000). *Das Rätsel der Vergangenheit*, Gottingen

Strauss, L. (1983). *Studies in Platonic Political Philosophie*, Chicago

Valery, P. (1957). *Essais quasi-politiques, Oeuvres I*, Paris