

**Internationale de l'imaginaire**, 1991, 17-18. Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe (Šok z Averroesa. Ako arabskí filozofi urobili Európu). Travaux de l'Université européenne de la recherche. Actes du Colloque Averroès, 6-8 février 1991, 181 s.

JEAN-PIERRE FAYE: L'Europe une. Les philosophes et l'Europe (Jedna Európa. Filozofi a Európa). Predslov Jacqua Delorsa. Éd. Arcades 25. Paríž, Gallimard, 1992, 293 s.

RÉMI BRAGUE: Europe, La voie romaine (Európa, rímska cesta). 2. opravené a rozšírené vydanie. Éd. „Idées“. Paríž, Criterion 1993, 206 s.

Dnešná filozofická produkcia sa vyznačuje titulmi, v ktorých sa Európa skloňuje vo všetkých pádoch. Možno to ilustrovať na troch nasledujúcich publikáciách, ktoré pokrývajú prakticky celé dejiny filozofie.

Dvojčíslo u nás málo známeho štvrťročníka obsahuje materiály z kolokvia o Averroesovi, ktorý zorganizovala Európska výskumná univerzita (Université européenne de la recherche) v Paríži v r. 1991 pri príležitosti 800. výročia dokončenia *Veľkého komentára k metafyzike (Tafsír)*. Kolokvium pozostávalo z troch tematických okruhov: I. Ibn Rušd a universitas; II. Poézia a filozofia v arabskom myslení; III. Maroko, Španielsko, Európa. Svet a budúcnosť v arabskom jazyku.

J.-P. Faye, prezident Európskej výskumnej univerzity, predstavil vo svojom úvode Ibn Rušda ako arabského filozofa v Európe, ktorému európska filozofia vďačí za dva základné pojmy via latinský preklad: **metafyzika** a **subjekt** (subjektum). Navyše sa cez tohto filozofa indická a arabská algebra dostane až k Descartovi, prechádzajúc cez algebru taliansku, a *Veľký komentár* podnieti zrod európskej **universitas**, a tým aj mesta Paríž.

Najskôr však Ibn Rušd, ako ukázala M. Gendreau-Massalouxová, ovplyvní hispánsku literatúru a filozofiu (Ibn Tofayl, Gracián, Borges, Asin Palacios). Známy francúzsky medievalista M. de Gandillac (*Averroes a latinský Západ*) ilustruje na Danteho diele, ktoré stelesňovalo stredoveké kresťanstvo, nepopierateľný vplyv averroizmu na latinský Západ. Sympatizujú s nezávislým myslením Averroesa, Avicennu a ďalších Arabov – aj Abélard pomyšľal na hľadanie útočiska u Averroesa – Dante mu vyhradzuje miesto v Raji, zatiaľ čo Mohameda odsudzuje na krutý trest v Pekle.

M. Arkoun ukazuje vo svojom príspevku (*Za sociológiu neúspechu a úspechu u Ibn Rušda*) na potrebu aktualizácie averroizmu v arabskom kontexte. J.-P. Faye sa vracia k úlohe Averroesa v európskej civilizácii (*Subjekt v pohyblivej noci. Averroistický ohlas v Európe*), k úlohe, ktorú pokladá za kľúčovú, najmä čo sa týka zrodu európskej **universitas** v Paríži.

Jamal Eddine Alaoui predstavuje vo svojom príspevku nový, nedávno objavený Ibn Rušdov text, o ktorom sa myslelo, že sa stratil, a ktorý je pravdepodobne jeho prvotinou. Ide o zhrnutie pojednania o základoch práva (*Al-Mustasfa*) od al-Ghazzálího.

Anglický bádateľ O. Leaman (*Averroes, Kitáb al-Nafs a revolúcia západnej filozofie*) hľadá odpoveď na otázku, prečo sa z islamského sveta filozofia po Averroesovej smrti vytratila. J. B. Korolec z Varšavskej univerzity (*Averroes a jeho stredný komentár k 'Nikomachovej etike'*) sa podujal pomocou konkrétnych analýz viacerých rukopisov od 13. do 16. stor. ukázať, že Averroesova *Parafráza k Etike* mala väčší vplyv na latinských a hebrejských autorov, než sa doteraz predpokladalo.

J. Verger prišiel s príspevkom o „latinskom averroizme“, a najmä o jeho prvej fáze, ktorou je parížsky averroizmus 13. stor. a ktorú niektorí interpretátori ešte (neprávom) nepokladajú za averroizmus.

Druhá časť zborníka je venovaná poézii a filozofii v arabskom myslení. Uvádza ju stať M. Kabbalu: *Poetický rozum a smrť. Scéna špekulatívna a imaginárna. Medzi Ibn Rušdom a Ibn Arabím*. Pokračuje rozborom B. Aleksiča básne Taliana G. Cavalcantiho, ovplyvneného arabskou poéziou a poetickou montážou J.-P. Faya zloženou z fragmentov básní Averroesa, Akvinského, Blaka, Batailla. A. Chawki sa zúčastňuje tromi básňami (*Tabuľky, Ilúzia povedala a Od mŕtvej vlasti k smrti ako vlasti. Óda na Averoesa*), ako aj arabský básnik Adonis (*Marrakeš, priestor arabsky*).

Tretia a posledná séria príspevkov sa týkala problémov sveta a budúcnosti v arabskom jazyku. *Averroistické irónie* sú predmetom ďalšieho príspevku J.-P. Faya. A. Elamrani-Jemal (*Recepcia arabskej filozofie na parížskej univerzite v XIII. stor.*) rozoberá vplyvy averroizmu a avicenízmu na latinský Západ. Ch. Butterworth (*Aristotelovská výchova Platónových filozofov kráľov v Averroesovom komentári k Ústave*) ukazuje, ako Averroes komentuje Platóna s cieľom dospieť k Aristotelovi.

M. Mesbahi (*Prítomnosť metafyziky v Ibn Rušdovom 'Fasl'*) sa pokúša preskúmať Ibn Rušdov *Traktát o súhlase náboženstva a filozofie z hľadiska Aristotelovej metafyziky*. Spomedzi ostatných príspevkov uved'me ešte príspevok *Averroes a decentrácia subjektu* od J. Joliveta, ktorý arabského filozofa porovnáva s Tomášom a Spinozom.

Koniec zborníka uzatvára užitočná bibliografia arabskej filozofie na jednej strane a prác autorov príspevkov na strane druhej.

\*

S menom J.-P. Faya sa stretávame aj v súvislosti s druhou publikáciou v podobe antológie, ktorej názov je prevzatý od Nietzscheho („das Eine Europa“), ktorý počnúc r. 1885 predpovedal zrod Európy ako politickej a hospodárskej únie. Konkrétne ide o dva posmrtné vydané texty (*List Rose von Schirnhofera a Myšlienky o drahých Európanoch dneška a zajtrajška*), z ktorých Faye uverejňuje významné úryvky. Ostatné tak možno rozdeliť na „prednietzscheovské“ a „po-nietzscheovské“.

V prvej skupine sú Jiří z Poděbrad (*Tractatus de Európu: Universitas z r. 1464*), Sully (*Politický projekt*, 1610, 1662), Leibniz (*Rozhovor Filareta s Eugenom*, 1678; *Predhovor „Posledných zvestí z Číny“*, 1697; *Poznámky k projektu večného mieru p. opáta de S. Pierre*, 1715), Rousseau (*Projekt večného mieru*, 1756, 1762), Voltaire (*Dekrét čínskeho cisára*, 1762), Bentham (*Plán večného a svetového mieru*, 1789, 1843), Novalis (*Európa alebo kresťanstvo*, 1799), Saint-Simon (*O reorganizácii európskej spoločnosti*, 1814).

Druhá séria začína Husserlom (*Kríza európskeho ľudstva a filozofia*, 1935) a pokračuje Ortegom y Gasset (*Tie osudné hranice*, 1930), Crocem (*Dejiny Európy*, 1932, 1953), Sforzom (*O Machiavellim*, 1947) a Passolinim (*Odpor a svetlo*, 1961).

Za textami nasledujú poučné biografické poznámky ku každému autorovi.

Vydavateľ sám je autorom úvodu a doslovu (*Prológ do budúcnosti*). Takmer 50-stranový úvod nazvaný *Frontispice k zakázaným dejinám* je motivovaný „európskou revolúciou“ r. 1989 a nesie sa v duchu zrušenia trestu smrti v krajinách Strednej Európy (vo Francúzsku v r. 1981). Faye konštatuje, že toto zrušenie je vlastne nadviazaním na jeden z odkazov Francúzskej revolúcie, počas ktorej trest smrti (gilotínovaním) vnútili stúpenci kráľa, kým Robespierre, J. Pétion a A. Duport boli vtedy proti.

Pioniermi Európskej myšlienky sú však filozofi, ktorí pôsobili v troch hlavných etapách, započatých vždy nejakou ustanovizňou vedenia: platónska Akadémia v Aténach (r. 388), parížska **Universitas** (aristotelizmus a averroizmus) a Humboldtova **Universitas** v Berlíne (v r. 1808), predstavujúc kantovský motív, 20. stor. už bude storočím realizácií: vytvorenie európskych spoločenstiev a inštitúcií, postupné rozširovanie, Maastricht, EÚ...

Fayov záver je optimistický: „občianskym vojnám“ v Európe je koniec a tretie tisícročie nebude ani leninské, ani gaullistické, ale bude storočím svetovej výmeny, kozmického výskumu, bez hraníc, tisícročím „jedinej Európy“, obrátenej k svetu, ktorú dokázalo predpovedať niekoľko filozofov.

\*

Kým J.-P. Faye vylučuje vznik „piateho impéria“ po Grécku, Ríme, kresťanstve a hegemonickej Európe, R. Brague sa zamýšľa, takisto pod vplyvom európskych integračných procesov, nad identitou Európy, ktorá je podľa neho „latinská“ a európsky postoj je postojom „rímskym“. Všetky ostatné podoby Európy budú len variáciami tejto „latinskosti“. Rímsky je vzťah (kresťanskej) Európy k Starému zákonu a rímsky je aj jej vzťah ku gréckym zdrojom.

„...Európa nie je len grécka, nielen hebrejská, ani dokonca grécko-hebrejská, je rovnako rozhodne rímska“ (s. 31). Pritom nejde o syntézu: ...sme a môžeme byť 'Grékmi' a 'Židmi', píše Brague, len preto, lebo sme predovšetkým 'rímski'“ (s. 31).

Rímsky postoj však nie je pôvodný, keďže je uväznený medzi helenizmom, ktorý napodobňuje, a barbarstvom, ktoré si podrobuje (s. 40). Ani filozofi, Heidegger a ďalší, doteraz veľmi nereflektovali rímsku skúsenosť. Ani latinčina nebola materinským jazykom nikoho, nie je ani pôvodným jazykom Biblie.

Kým Gréci netrpeli pocitom menejcennosti vo vzťahu k zdrojom, európsky kolonializmus Rimanov je kompenzáciou pocitu menejcennosti voči staroveku. „Rímskosť“ je vo vzťahu k predchádzajúcej civilizácii „sekundárna“. Napriek tomu Grék aj Žid, predstavujúci dve hlavné zložky Európy, sú „rímski“, a to preto, lebo Európa ich prijala z „rímskeho“ hľadiska (s. 40).

Judaizmus sám má dva významy. V širšom zmysle znamená skúsenosť izraelského ľudu, v užšom zmysle judaizmus, ktorý vznikol po deštrukcii Chrámu (v r. 70) a ktorého vzťah ku kresťanskej Cirkvi je už vzťahom bratstva, blíženia. Judaizmus však nie je to isté čo židia, lebo „každý Žid nekoná podľa toho, že je Židom“ (s. 51). Keby sme napr. Spinozu pokladali za Žida len podľa výchovy, potom by sme Voltaira museli pokladať za katolíka.

Dejiny Európy sú aj dejinami judaizmu, avšak len jeden národ sa obrátil na židovskú vieru: Chazari v VII.-XI. storočí. Tiež je známy len jeden prípad útľaku kresťanov Židmi: v Jemene v VI. storočí. V ostatných prípadoch sa judaizmom ako náboženstvom pohrdalo. Autor sa tu však neponáhľa s tvrdením, že by kresťanský antijudaizmus bol zdrojom súčasného „vedeckého“ antisemitizmu, veď historici o tom stále ešte diskutujú.

Prínosy Židov do európskej kultúry sú predovšetkým individuálne, prekladmi do hebrejčiny. Najmä v XII. a XIII. stor. sa zachoval ne jeden text klasiky. Takisto vplyv židovských exegetov na kresťanských je nepopierateľný (napr. Origenes využíval služby rabínov), rovnako ako Maimonidov vplyv na formovanie scholastiky. Staroveký Izrael (Starý zákon) prispel k dnešnej podobe Európy prostredníctvom kresťanstva a nadobudol tak „rímske“ črty.

Podstatne „rímski“ sú kresťania: „Kresťanstvo sa má k Starému zákonu ako Rimania ku Grékom“ (s. 61). Aj Cirkev je „rímska“, pretože vo vzťahu k Izraelu opakuje operáciu vykonanú Rimanmi na helenizme (s.61). Autor podáva formovanie kresťanskej Biblie, obsahujúcej Starý zákon kanonizovaný judaizmom, a konštatuje, že aj kresťania uznali Starý zákon a že oba kánony sa utvárali paralelne. Pravda, boli pokusy nahradit' Starý zákon Novým zákonom (radikálne riešenie v tomto zmysle navrhol Marcion v II. stor.), avšak neuspeli.

Na scénu vstupuje islam a možno hovoriť o kontinuite medzi všetkými tromi tradíciami. Početné postavy Starého zákona sa nachádzajú aj v Koráne (Adam, Noe, Abrahám... aj Kristus, po Mohamedovi najväčší prorok všetkých čias). V islamskom svete sa však ani Starý zákon, ani Nový zákon prakticky nečítajú. Jeden zo zásadných rozdielov medzi islamom a kresťanstvom je v tom, že kým Korán sa zrodil z pocitu menejcennosti voči judaizmu preto, že mohamedáni nemali svoju Svätú knihu, kresťanstvo svoju sekundárnosť vo vzťahu k judaizmu uznalo. Židokresťanská odnož kresťanstva však prispela k zrodu islamu (s. 78).

Európa je rímska aj vo vzťahu ku svojim gréckym zdrojom: grécka filozofia pokrýva 12 storočí. Zároveň dochádzalo k systematickému ničeniu rukopisov a kníh z dôvodu odstraňovania konkurentov. Napr. aj Platón vraj chcel, aby sa Demokritove diela spálili. Za hlavný dôvod straty antickej literatúry však autor pokladá to, že sa diela neodpisovali. Odtiaľ fragmentárny ráz antickej literatúry, takže niet istoty, že zo staroveku sa zachovali len majstrovské diela. „Kto ich vybral a podľa akých kritérií“? – pýta sa autor (s. 83).

Tak ako v prípade judaizmu, aj vzťah islamského sveta k staroveku možno dokumentovať na prekladateľskej činnosti Arabov, ktorí neboli len veľkými prekladateľmi, ale túto činnosť robili v rámci premyslenej politiky. Najplodnejšie prekladateľské obdobie sa situuje do obdobia medzi VIII. a X. storočím. Prekladalo sa hlavne z gréčtiny, potom z perzštiny a sanskritu. Západ vďačí Arabom za sprostredkovanie gréckeho dedičstva (medicíny, matematiky, filozofie). Pritom Arabi neboli len pasívnymi prekladateľmi. Napr. v astronómii Marnaghova škola ohlasuje Kopernika, pričom sa predpokladá, že Kopernik niektoré jej výsledky poznal.

Naproti tomu Rimania väčšinou antickej texty prispôbovali, parafrázovali, prepisovali, inšpirovali sa nimi, napr. Lukrétius, ktorý zveršoval Epikura. Prekladali málo, a aj to na základe arabských textov. Byť Rimanom (aj dnes) „znamená, že v podstate sme nič nevymysleli, ale, že sme vedeli odovzdávať bez prerušenia...“ (s. 97). Ak je kultúra to, čo je nejakému svetu vlastné, potom v prípade Európy sa toto vlastné formovalo privlastňovaním cudzieho.

Pritom sme svedkami lingvistickej kontinuity: gréčtina a latinčina prežili kresťanstvo, ktoré sa v nich vyjadrovalo. Arabčina však gréčtinu vytlačila, ďalšie jazyky degradovala na dialekty, iné sa zachovali vďaka islamizácii (turečtina a i.)

Prechodom na bežné, ľudové jazyky čerstvo obrátených národov (Germánov, Keltov, Slovanov) kresťanstvo nevytvorí stáročia majstrovské diela, čo autor vysvetľuje priemernou literárnou kvalitou Nového zákona, napísaného rybármi, ktorými apoštoli boli (s. 105-106). Naproti tomu stojí umelecká a poetická hodnota Koránu tak vysoko, že potvrdzuje božský pôvod tejto posvätej knihy, čím pozitívne ovplyvní ďalší vývoj arabčiny.

Európe však bude takáto jazyková kontinuita chýbať, čo iba posilní pocit menejcennosti a nostalgie v európskej kultúre, a to stále vo vzťahu k zdrojom ako prvotnej pravde, nositeľmi ktorej sú „obri“, kým moderní sú „liliputáni“ na ich pleciach. Táto nostalgia za klasikou splodí romantizmus – toto všetko robí z Európanov „Rimanov“.

Na tom nič nemenia dve proti sebe stojace javy, historicizmus a estetizmus, medzi ktorými sa európska kultúra pohybuje. Historicizmus ako integrálna súčasť novoveku sa snaží uchovať minulosť ako takú (pomníky mŕtvym, reedície a štúdium antických textov). Protitiahom voči historicizmu je estetizmus uprednostňujúci formu pred obsahom. Podľa estétskeho postoja sú texty nevyčerpatelne a vždy budú poučné. V islamskom svete napriek masívnej prekladateľskej činnosti sa originály nezachovali, boli druhotné, nebol dôvod s k nim vracieť, takže u Arabov niet ani „renesancie“.

Európska „sekundárnosť“ sa prejavuje a posilňuje aj na náboženskom poli, a to vo vzťahoch k absolútnu, „aj keď ostatné civilizácie sa môžu uznávať ako dedičky – tak, ako početné ázijské kultúry uznávajú svoju podľžnosť voči Indii (juhovýchodná Ázia, Tibet) alebo vzťah Číny k Japonsku –, Európa je možno jediná, ktorá robí z tejto sekundárnosti princíp situovaný v samom centre jej vzťahu k Absolútnu“ (s. 113).

V tomto zmysle ostane Starý zákon permanentným zdrojom – napriek pokusom marcionizmu oprieť sa len o Nový zákon. Odmietnutie marcionizmu autor pokladá dokonca za fundujúcu udalosť európskej civilizácie. Aj „európska kultúra je vcelku úsilím zostupovať do minulosti, ktorá nikdy nebola jej“ (s. 125). Kultúrna identita Európy je tak identitou excentrickou, jej zdroj je exogénny. Autor pri tejto príležitosti cituje vetu Franza von Baadena, že „všetci ľudia sú prirodzene ľudozrúti“, čo podľa neho treba chápať tak, že „každá kultúra sa živí predchádzajúcimi“ a „zostáva už len vedieť, ako sa správať pri stole“ (s. 136). Sebareflexia Európy nemá len časový rozmer, ale aj priestorový vo vzťahu k cudzine, avšak ani objavenie Ameriky, ani koloniálne výboje Európu nezbavili pocitu menejcennosti, zakódovaného od staroveku.

Kultúrna identita ostáva však pojmom veľmi dvojznačným. Na jednej strane je kultúra zušľachťovaním, obohacovaním identity, na strane druhej môže kultúra osobnosť obmedzovať. Aj návrat ku „koreňom“ možno chápať ako regresiu k „hlúpej“ nehybnosti rastliny (s. 138). Nemenej dvojznačný je aj výraz „naša kultúra“. Zdrojom európskej kultúry nie sme „my“ a vzdialenosť, ktorá nás oddeľuje od Grékov, je rovnaká ako tá, ktorá nás oddeľuje od súčasných kultúr. Štúdiom klasikov sa ešte nestávame západniarmi. Na strane druhej prisvojovanie si druhých kultúr môže viesť k sebaodcudzeniu. Reakciou na (výlučné) štúdium klasikov bolo preferovanie farebných autorov a autorov ženského pohlavia. (Neprebíha u nás niečo podobné dnes, keď feminizmus vo filozofii je jednou z reakcií na marxizmus?)

Kultúrnu identitu Európy možno chápať ako dialektiku všeobecného a zvláštneho. Takéto chápanie nachádzame už u Herodota, porovnávajúceho ríty rôznych národov. Vo všetkých národoch vládnu zvyky (nomos), avšak sú rôzne. Aj Európa má obsah, ale nie je týmto obsahom, je formou a v tomto zmysle je otvorená voči svetovosti.

Keby sme vychádzali z obsahu, museli by sme voliť medzi viacerými možnosťami, kým formálne hľadisko dovoľuje jestvovať aj iným: „...katolicizmus fungoval historicky ako konzervatórium pohanstva v európskej kultúre“ (s. 145). Túto kapitolu nazvanú *Za očistenie vlastného* autor uzatvára konštatovaním, že s kresťanstvom hájime európsku kultúru ako celok. Napriek tejto snahe o čo najväčšiu objektivitu sa autor vo svojom *Doslove* netají svojimi väzbami: „Je Francúzom, katolíkom, vyškoleným filozofom, povolaním vysokoškolským učiteľom orientujúcim sa na hebrejský a mohamedánsky stredovek“ (s. 192). Jeho náboženská príslušnosť iste súvisí so zdôrazňovaním úlohy kresťanstva vo formovaní Európy a s valorizáciou najmä katolíckej Cirkvi.

Uvažovať však o tom, čo je katolicizmu vlastné, znamená pripustiť, že mu nie je vlastné nič, ak má byť všeobecné. Každá kultúra, a v tom zmysle aj každé náboženstvo, musí svojím spôsobom vyriešiť problém, ktorým je vzťah duchovného a svetského. V kresťanstve tento problém nadobúda ráz paradoxu: „... kresťanstvo spája božské a ľudské tam, kde ich možno ľahko oddeliť, rozlišuje medzi nimi tam, kde je ľahké ich spojiť. Spája to, čo je ťažké myslieť spolu, oddeľuje to, čo je ťažké myslieť ako oddelené“ (s. 150). Je ľahké ich oddeliť z ontologického hľadiska: Boh je v nebi a človek na zemi. Je ľahké ich spojiť na rovine konania: dimenzie ľudského (erotická, politická atď.) majú aj posvätný ráz, keďže v nich sa ľudské bytosti prekračujú.

Reformačné riešenie spomínaného paradoxného vzťahu predstavuje odklon spočívajúci v podriadení národných cirkví politickej moci. Patrí sem aj rakúsky jozefinizmus, ako aj francúzsky galikanizmus. Dokonca aj Francúzska revolúcia išla touto cestou: chcela premeniť klérus na občanov.

Keby sa katolícka Cirkev bola zbavila všetkej svetskej moci, zbavila by sa tým aj prostriedkov tlaku na duchovno. Pre túto cirkev je charakteristická prítomnosť Boha vo svete a nezvratnosť inkarnácie. Tento základ chráni cirkev pred ideologizáciou, ako aj pred subjektivismom. Na jednej strane je zoskupením okolo biskupov, nasledovníkov apoštolov, mimo konkrétnych osôb nejestvuje. Na strane druhej, dogma o sviatostiach a eucharistii umožňuje katolíckej Cirkvi pretrvať. Keby sme predsa len chceli vymedziť to, „čo je katolicizmu vlastné, hádam by sme to mohli hľadať v súvislosti s tým, že berie vážne inkarnáciu, telovosť („carnalité“) premenenú Slovom“ (s. 170).

V závere svojej eseje si autor kladie otázku, či je Európa ešte rímska. Romanita, rímskosť ako kultúrna paradigma Európy je ohrozená, pričom sa nemyslia problémy Európy pätnástich a EÚ, ktoré sú vonkajšie.

Modernita, novovek, ako reakcia na stredovek, ktorý nedokázal prekonať gnózu, znamená návrat k marcionizmu, a to jednak vo vzťahu k dejinám, jednak vo vzťahu k prírode. „Historický marcionizmus“ sa prejavuje odklonom, ak nie popieraním klasickej hodnoty helenizmu. Výsledkom je to, že sa z nás stali „barbarizovaní Gréci“. „Technický marcionizmus“ je založený na postuláte, že moderná technika dovoľí zmeniť svet, opraviť to, čo je v prírode nedokonale.

Stratu kontaktu s antickým zdrojom však autor nepokladá za to najväčšie. Väčšia je podľa neho strata napätia, rozdielu medzi klasicizmom a barbarstvom, ktorý bol hybnou silou Európy. Súčasťou tohto rozdielu je aj vzťah medzi európskym univerzalizmom a neeurópskym svetom. Práve uzatváraním sa do seba vzniká pocit ohrozenia zvonku. Lenže ak je pravda, že univerzálne hodnoty nie sú porovnateľné napr. s „konzumovaním slimákov“ a sú vhodné aj pre

iné národy, autor sa nezaobrá spôsobmi ich šírenia: veď koľko zločinov sa vykonal v mene slobody, demokracie!

Technický pokrok znemožňuje aj návrat k pohanstvu, keďže s vedou je schopný toho, čo bolo vyhradené bohom. Prostredníctvom techniky sa človek zmocňuje prírody, ktorá stratila vlastnosti, aké jej pripisovali starovek a stredovek: dobrotu, silu, univerzálnosť. Veľký podiel na tomto procese demytologizácie prírody má aj kresťanstvo svojou opozíciou voči pohanstvu a aristotelovskej fyzike a uvoľnením cesty novej fyzike.

Na strane druhej sa kresťanská ochrana prenesie na telo nazerané ako osobná realita, čo je veľmi dôležité dnes, kedy sme svedkami genetického pokroku. Vo vzťahu k prírode autor hovorí o „tretej rímskosti“ A nakoniec: kresťanstvo a Európa. Čím by mohlo kresťanstvo prispieť do európskej integrácie? Je to, čo sa buduje, naozaj Európa?, pýta sa autor. Je to zatiaľ sotva viac než zóna voľného obchodu. Nevie nič povedať o budúcnosti Európy, iba ak o tom, čo by ju mohlo zničiť, že by nemala budúcnosť, ak by sa uzatvorila do nejakej indoeurópskej partikularity.

„Kultúrna úloha, ktorá čaká dnešnú Európu, by mohla spočívať v tom, aby sa ... znova stala rímskou, ak si má Európa znova uvedomiť seba samu, bude musieť preukázať zároveň – ak môžem zmobilizovať tentoraz v európskej slovnej hračke dva jazyky – **Selbstbewusstsein** a **selfconsciousness**. Tieto dve zdanlivé synonymá označujú v skutočnosti antonymá. Preložme ich, aplikujúc ich na Európu: bude si musieť byť vedomá svojej hodnoty a svojej nehodnosti zároveň. Svojej hodnoty voči vnútornému a vonkajšiemu barbarstvu, ktorého sa musí stať pánom; svojej nehodnosti vo vzťahu k tomu, čoho je iba poslom a služobníčkou“ (s. 187).

Knižka vyšla medzitým v češtine v preklade K. Theina (Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1994, 137 s., Knižnice fil. textu), avšak podľa tiráže na základe prvého, a nie tohto druhého vydania, ako si želal autor. Recenzent položil otázku samému prekladateľovi, ktorý sa vyjadril, že pracoval s rukopisom druhého vydania.

*Jozef Sivák*

---

PhDr. Jozef Sivák, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava  
SR