

obrisi prepoznavanja

dušan pajin

Evrocentrizam i njegova negacija.

je skoro postao opšte mesto u pojedinim raspravama o istoriji kulture i kulturnoj politici. Imajući u vidu konkretan povod, kao i to da opšta mesta često vremenom izgube značenje, bilo bi uputno najpre pretresti značenje evrocentrizma i granice njegovog važenja.

Istorijski gledano, evrocentrizam ima iza sebe tri razloga, ili uzroka. To su: kulturni identitet novovekovne evropske civilizacije, odbrana hrišćanstva i opravdanje kolonijalizma.

1) Od renesanse naovamo generacije mislilaca su uložile ogroman trud u uobličavanju kulturnog identiteta Evrope. U polazu, reč je bila o tome da se uobličiti kulturna i civilizacijska uloga građanske klase, da se istaknu nove, prosvetiteljske vrednosti. U početku to je bio sukob unutar same Evrope, sukob »starog režima« i novih kulturnih vrednosti.

Od renesanse pa sve, otprilike, do francuske revolucije, evrocentrizam se ne vezuje uz ovaj novovekovni kulturni identitet, već uz hrišćanstvo, njegovu odbranu i učvršćivanje, te se pre govori o »hrišćanskom svetu« nego o Evropi, iako se ove dve odrednice, zapravo, poklapaju. Tek s prevlašću novog kulturnog koda postaje ovaj odrednica »evropskog duha«, pri čemu se i nadalje još dugo »evropski duh« i Evropa u kulturnom smislu neće poklapati s Evropom u geografskom smislu, kako zbog dugovečnosti i prisustva Otomanskog carstva na tlu Evrope, tako i zbog udela »azijskog« u »duhu Rusije«.

2) Mada novovekovne dihotomije evropsko-neevoevropsko i Zapad-Istok imaju preteču u dihotomiji hrišćanski-nehrišćanski svet, ne treba zanemariti očitu sadržinsku promenu koju je sobom nosila smena ovih parova. Ipak, dugo, a često i do današnjih dana, evrocentrična nastojanja je u svom prtljajniku zadržala hrišćanstvo (i njegovu odbranu). Na primer, čak i neki savremeni pisci, među njima i oni koji se, uopšte uzev, smatraju »simpatizerima« Istoka, kao što je, recimo, Jung, naglašavaju hrišćanske ideje i vrednosti kao sastavni i neophodni deo kulturnog identiteta zapadnog čoveka (ili Evropljanina).

Od naježde Mongola i krstaških ratova odbrana Evrope je izjednačavana s odbranom i širenjem hrišćanstva (za južnu Evropu to je bilo aktuelno praktično do kraja prošlog veka, u nastojanju da se Turska istera s evropskog tla). Postepeno, od odbrane, Evropa i hrišćanstvo su prešli u napad. Misionari su bili prethodnici, ili pratnja, kolonizatorima. Ideološko opravdanje kolonijalnih osvajanja je bilo najpre širenje »Hristove nauke«, a potom amalgam hrišćanstva i prosvetiteljstva, ili opštije »širenje evropskog duha«.

U teorijskoj ravni je odbrana hrišćanstva ugrađena ne samo u ono što je nesumnjivo bilo obeleženo evrocentrizmom, kao pojedine filozofije istorije, od Hegela naovamo, nego i u samu orijentalistiku. Kada pogledamo kako je Ferdinand Maks Miler pre više od sto godina (1876) obrazlagao svoj projekt (jedan od najzamašnjih do današnjih dana) prevođenja, kako ih je on nazvao, »svetih knjiga Istoka«, vidimo da je morao da se pravda pred mogućim prigovorom da bi upoznavanje ovih ne-hrišćanskih učenja moglo ugroziti poziciju hrišćanstva. Stoga je isticao da ovi tekstovi mogu doprineti učvršćenju religioznog osećaja u širem smislu (govoreći o njima kao o »zori religijske svesti«), i, s druge strane, da je misionaru njihovo poznavanje korisno kao »generalu poznavanje neprijateljeve teritorije« (1/1, XI).

Već u njegovo vreme dolazi do izražaja karakteristično dvojstvo u odbrani hrišćanstva, koje će se zadržati do naših dana. Ono se ogleda u stavu da su, kulturološki gledano, sve religije ravnopravne, ali da je hrišćanstvo ipak nešto posebno, ili pak da je ono nezamenljivo za Evropljanina, ili Zapadnjaka.

Prvobitno stanovište, koje je dolazilo do izražaja u prvim susretima hrišćanstva s drugim kulturama i religijama, bilo je da je hrišćanstvo jedina istinita, prava religija – sve ostalo je paganstvo, mnogoboštvo i idolopoklonstvo. Kasnije se javlja drugi, nešto blaži stav, po kojem je hrišćanstvo najviša religija, uz tezu (izraslu iz istorije religije) da postoje stadiji u razvoju religije (ili religijske svesti), analogno stadijima u razvitku društva. Evropa je, dakako, najdalje otišla u materijalnom i društveno-političkom razvitku, a isto važi i za područje religije, umetnosti i filozofije. Dobar primer ovog shvaćanja je Hegelova filozofija istorije, posebno filozofija religije.

U prethodna dva vida odbrana hrišćanstva se javlja kao deo i inspiracija evrocentričnih shvaćanja. Zanimljivo je da u novije vreme pojedini branioци hrišćanstva, posebno poznavaoци istočnih kultura i religija, pokušavaju da nađu jače uporište za svoj stav, osećajući nedovoljnost evrocentrizma. Reč je o stanovištu koje se praktično odvajaju od osnovnih evrocentričnih

pretpostavki i prelazi na tezu o kulturnom pluralizmu. Tu se sada ne ističe da je hrišćanstvo jedina, ili najviša religija, nego – polazeći od pretpostavke da je religijska potreba univerzalna i neprolazna – da hrišćanstvo na najbolji način zadovoljava tu potrebu Evropljanina, ili šire, zapadnog čoveka (Karl Jung, Henri de Lubac).

3) Rani kolonijalizam (krstaški ratovi, konkvistadori) oslanjao se na hrišćanstvo (širenje »Hristove nauke«), a kasniji na evrocentrizam u užem smislu. Iz polazne teze o superiornosti evropske kulture izvedeno je opravdanje za kolonijalno nastupanje. Ranije širenje »Hristove nauke« je došlo u drugi plan, a u prvi plan je istaknuto širenje dobrobiti civilizacije i prosvetćenosti, suzbijanje primitivnih običaja i načina života uvođenjem novih kulturnih standarda.

Nezavisno od mogućih ideoloških tumačenja, proces uvođenja novih kulturnih i civilizacijskih standarda je aktivirao niz protivrečnih procesa koji istoričari kulturne često stavljaju pred teškoće kad hoće da pruži evaluaciju tih zbivanja, ali, što je još gore, stavljaju i vlade nekih, sada osamostaljenih, zemalja pred nerešive teškoće.

Gledanje na kulturu i njenu istoriju karakteristično za evrocentrizam nije automatski razgrađeno onda kad su – i tamo gde su – otpale potrebe hrišćanstva i opravdanje kolonijalizma. Način mišljenja, pojmovi i gledišta karakteristični za evrocentrizam, jednom ustanovljeni, ne prestaju da deluju, da se ponavljaju i reprodukuju onda kad nestanu neki (ili glavni) razlozi kojima su se ta shvaćanja hranila (taj automatizam, uostalom, ne važi ni za druge pojave u sferi »nadgradnje« ili duhovnosti).

Kako smo već napred rekli, Evropa je postala svesna svog kulturnog identiteta s Novim vekom. Taj kulturni identitet³ je bio u sprezi s kulturnim identitetom građanske klase, a hrišćanstvo više nije glavni, ili prevladajući, već jedan od faktora.

Bitno je razumeti da ustanovljenje kulturnog identiteta Evrope u Novom veku nije samo po sebi vodilo evrocentrizmu, nego se ovaj javlja ili kao odbrambeni refleks u suočavanju s kulturnim identitetom drugih regiona, ili kao opravdanje kolonijalnog nastupanja i raspolaganja. Pogrešno je i istorijski i aktuelno izjednačiti evrocentrizam s celom tradicijom evropskog novovekovnog mišljenja, kao što je pogrešno u borbi protiv porobljavajućih vidova građanske kulture precrtati svu evropsku kulturu Novog veka. Ako bismo logocentrizam istakli kao osnovnu karakteristiku evropskog mišljenja, bilo bi pogrešno izjednačiti logocentrizam s evrocentrizmom. Takođe, smatram da uslov oslobađanja od evrocentrizma nije napuštanje osnovnih karakteristika novovekovnog kulturnog koda, niti je za to potrebno zameniti logocentrično mišljenje rizomskim (da se poslužimo Delezovom dihotomijom). U suprotnom, dopuštamo evrocentrizmu da se prikrije iza nečeg što je od njega šire, da se predstavi kao nešto nezaobilazno, kao legitimacija Evropljanina.

Šta je onda sadržaj evrocentrizma, u čemu se on ogleda? Ovo pitanje je utoliko nezgodno što evrocentrizam nije neka teorija (kao što to i inače nisu različiti »izmi«), nego stanovište, način viđenja istorije kulture koji se očitava kroz neka gledišta. U tom i u drugom pogledu, evrocentrizam podseća na nacionalizam dignut na evropsku ravan. Smatram da su u tom pogledu karakteristične sledeće teze.

1) Istorija kulture se u bitnom odvijala na tlu Evrope, dok vanevropske kulture predstavljaju sporedne, nebitne, manje vredne tokove. Govoreći terminima hegelske filozofije istorije, na tlu Evrope se odvijala povest kulture, ili povest duha, dok ostale kulture spadaju tek u istoriju kulture (opširniji osvrt na dvojstvo povest-istorija sledi nešto kasnije).

Sumarno, reč je o tezi da su kultura i civilizacija, započevajući s Helenima, izrasle na tlu Evrope i da su ostale kulture ispod te ravni. Većina istorijskih pregleda (filozofije, umetnosti, nauke, politike) ima tu shemu. Stara dihotomija Heleni-varvari zamenjena je dihotomijom evropsko-neevoevropsko.

2) Istorija kulture nađe odvijala kao proces prevladavanja formu i sadržaja u kojem »novo« apsorbuje »staro«. Ova teza nije primenjena samo vertikalno: na kulturnu istoriju Evrope, nego i horizontalno: na relaciji Evropa-vanevropske kulture. To će reći – u postavi evrocentrizma evropska kultura je ono novo koje dokida, prevladava ili apsorbuje stare kulture vanevropskih tradicija.

3) Jedna od novijih evrocentričnih ideja jeste da je Evropa, ili šire, zapadna civilizacija u nekoj posebnoj krizi, ili prelomnom razdoblju, da će propasti ukoliko ne nađe »izlaz« u pravcu jedne »nove kulture«. Ovu tezu u evrocentričkoj varijanti je teško razlikovati od sličnih teza vezanih za temu »propasti Zapada« i marksističku kritiku građanskog društva i kapitalizma, ili »leve« kritike uopšte, budući da su nekad isprepletane. Za poziciju evrocentrizma je karakteristično da je teza o krizi povezana s idejom o posebnoj misiji Evrope i »dobrog Evropljanina« (Niče). Nama kriza se različito opisuje i imenuje – kao »zaborav bitka«, »evropski nihilizam«, kriza evropskih znanosti ili evropskog čoveka, pobuna masa, novi budizam, ili novi totalitarizam itd.

Teza izložena pod (3) u izvesnom smislu protivrečni tezama (1) i (2), ukoliko ne sagledamo »istorijat« samog evrocentrizma i ukoliko ne shvatimo da je često povezana s njima – teza o krizi je zapravo teza o ugroženom primatu viđenom iz evrocentričke ravni: u krizi je Evropa koja vodi, ili koja bi trebalo da vodi.

Istovremeno, evrocentrizam ne treba brkati s dihotomijom Istok-Zapad, iako se katkad ispoljava i u određenim tumačenjima suprotnosti Istoka i Zapada. Naime, »pravu« evrocentrizam je po pravilu bio i kritika »amerikanizma« kao nečeg tuđeg pravom evropskom duhu. Takođe, jedan deo kritika masovnog društva, kao i dijalektika prosvetiteljstva, kako je vide Horkhajmer i Adorno (8), jesu, zapravo, nastavak kritike »amerikanizma« kao vulgarizacije evropskih visokih načela.

ad 1) Prva teza ima dve modifikacije. Prema jednoj, dominacija evropske kulture postoji još od Starog veka i nastavila se do naših dana, tj. bitan kulturni tok započeo je u staroj Grčkoj, u odnosu na koju su ostale kulture Starog veka bile inferiorne (varvarske), kako na kulturnom planu (umetnost, filozofija, religija itd.), tako i na društveno-političkom (atinska demokratija i grčki polis versus »orijentalne despotije«). Prema drugoj, nešto blažoj i realnijoj modifikaciji, koja uzima u obzir i saznanja do kojih se došlo istraživanjem klasičnih kultura Kine, Indije i islamskih zemalja, kulturna supremačija Evropa počinje tek s Novim vekom (posebno na planu materijalne kul-

ture i društvenih odnosa i standarda: buržoaska demokratija, demokratizacija kulture i obrazovanja, medicinski, sanitarni, komunalni i socijalni standardi itd.). Smatram da ova druga modifikacija nije sama po sebi evrocentrična, već to postaje kad se pomoću nje traže rešenja za prilike izvan Evrope (ili nameću). U teorijskoj ravni ona postaje evrocentrična kad se generalizuje od stava da su bilo koje vanevropske kulturne tvorevine u užem smislu, inferiorne u odnosu na dela proistekla iz novovekovnog kulturnog koda.

ad 2) Malo je toga u istoriji (ili povesti) kulture prevladano – nisu prevladani ni Lao-ce, ni Platon, ni Jadrnjavalkja, ni Nagarduna, nije prevladano Abhinavagupta, ni Leonardo, ni Šekspir, ni Bašo, Van Gog, Niče, Dostojevski, ili Kafka. Ono što je posebno nezgodno je da ne samo što se ne mogu prevladati velika dela kulture, nego se često pojavljuju (i vraćaju) kao neprevladani i obrasci i modeli kulturno-istorijskog života koji su negativni. Mi u sadašnjosti ne živimo samo s vrednim delima koja čuvamo u muzejima i pamćenju, nego samo i podvrgnuti »večnom vraćanju«, zla, koje ima svoj prepoznatljiv kontinuitet. S ovom nezgodnom stranom prošlosti (i povesti) Hegel je izašao na kraj preko ideje o »lukavstvu uma«. I nehotice je opovrgao »prevladavanje« kad je ustanovio da povest nije tle sreće – štaviše, i kad je ima, periodu sreće su prazni listovi u povesnom smislu (10/32).

Markuze ističe da »prevladavanje« na svakom stupnju *Fenomenologije duha* ima drugačiji oblik, ali da je u tome bitan proces postvorenja i njegovog ukidanje, kao temeljno zbijanje ljudskog života (9/115), koji je Marks prikazao kao osnovni zakon povesnog zbijanja. U celini gledano, Markuzeovo tumačenje previše »marksizira« Hegela (to »marksističko« čitanje Hegela je, inače, zadugo bila omiljena preokupacija jednog broja marksologa), jer prenebregava da je kod ovog prevladavanja stavljen u okvir jednog eshatološkog sistema i u funkciju jedne svrhe (tzv. protivrečnosti između metode i sistema u Hegelovoj filozofiji mnogo je manja kad se na Hegela gleda kao na potencijalnog »hegelijanca«, nego kako na potencijalnog »marksistu«). To je jasnije kad Hegel, na primer, govori o tome da je grčkoricinski svet prevladan (aufgehoben) hrišćansko-germanskim svetom, u tom smislu da ovaj ne samo nadilazi onaj prvi, nego je i istinsko ispunjenje težnji antičkog sveta. Eshatološki kraj prevladava sve što je prethodilo, ali u jednoj punoći vremena koje očuvava sve bogatstvo prethodnog razvoja⁸.

U jednoj filozofiji kraja ideja prevladavanja ima za cilj da sačuva i održi u životu celu (vrednu) prošlost duha posle strašnog suda povesti, kao što je hrišćanima obećano da će biti očuvani u vaskrsu tela posle Strašnog suda. Istorija kulture (tj. ono što u Hegelovom sistemu predstavlja područje apsolutnog duha: umetnost, religija, filozofija), jeste, zapravo, potpuno suprotna ovako shvaćenju ideji prevladavanja – potonje tvorevine niti nadilaze, niti očuvavaju ranija dela.

ad 3) Od polovine XIX veka moderno je govoriti o krizi evropskog čoveka i zapadne kulture. Međutim, kad se pogleda okolo vida da su drugi u mnogo većoj krizi. Iza teze o krizi evropskog duha ili čoveka krije se često doživljaj krize građanske kulture, koja se na taj način švercuje iza »evropske kulture« (kao što se evrocentrizam može švercovati iza nekih širih odrednica evropskog načina mišljenja uopšte). Kao što je važno da razlučimo evrocentrizam od »evropskog načina mišljenja«, tako je isto važno da građansku kulturu (u njenoj nizlaznoj fazi) razlučimo od evropske kulture (sa svešću o udelu građanske kulture u uobličavanju kulturnog identiteta Evrope).

Ako smo svesni stavova i gledišta karakterističnih za evrocentrizam, s više izgleda ćemo moći da ih neutrališemo u pristupu vanevropskim kulturama, tj. videćemo ove kulture s manje iskrivljavanja i s većim razumevanjem. Istovremeno, negacija evrocentrizma neće izgledati kao nešto nemoguće, a ona tako izgleda ako se kao izvor evrocentrizma označe sami temelji evropske kulture, ili se evrocentrizam izjednači s kulturnim identitetom Evrope.

Po našem mišljenju, pravi put negacije evrocentrizma jeste u raščlapanju i izdvajanju čisto građanskih elemenata i komponenti u kulturnom identitetu Evrope, koji su služili prolaznim svrhama (kao što je, na primer, odbrana hrišćanstva i kolonijalizma), od onih sastavaka koji predstavljaju trajnu vrednost i s čijim bi eventualnim odbacivanjem evropska kultura bila na gubitku. Ovakve zabune, ineče, nisu nemoguće ni u teoriji ni u praksi, što se može videti na primeru »proletkulta« i drugih zahvata ponesenih političkim volunterizmom. Takvih promašaja ima i na tlu Azije, u grečevitim pokušajima traženja novog kulturnog identiteta, koji su se odvijali u dva suprotna pravca: jednom u pravcu vraćanja ne »neiskvarene«, »izvorne«, »autentične« uzore tradicije i prostom odbacivanju i zatiranju svega »evropskog«, »zapadnog«, ili »američkog«, a drugi put u pravcu prostog zatiranja tradicije i svega što je u vezi s njom. Ovakav volunterizam – često zaklonjen iza pokreta i žestine kivnih i frustriranih masa – po pravilu se pokazivao kao gubitak ravnoteže upravo u ravni kulture u užem smislu. I kad vodi privremenom rešavanju problema koji se u datom trenutku nameću kao bitni, na duže staze ostavlja nerešenim ono poradi čega je sve preduzeto.⁹

Uloga i prisustvo tradicije

1) Osvrćući se na pitanje »istoricizma«, Karl Levit primećuje da etimološki *Geschichte* (»istorija«, »priповest«) »dogadaj« znači isto što i *Geschehen* (»dogadanje«, »dogadaj«), a da grčko *historiein* znači »ispitivati nešto«, ili »istraživati nešto« i zatim izvestiti o tome šta je ispitano i istraženo. On smatra da su ova dva značenja povesti i istorije prekrivena i asimilovana mnogim sekundarnim značenjima (3/213). Postoji, posebno u nemačkoj tradiciji, čitav »istorijat« para povest-istorija, od Hegela do Huserla i dalje.

U domaćoj literaturi pojedini pisci su – polazeći od Hegela kao rodnika načelnika u isticanju razlike između povesti i istorije – na različite načine podvlačili tu razliku u sopstvenom filozofiranju (V. Sutlić, G. Petrović, D. Pejović, M. Kangrga, A. Pažanin i drugi).

U Kangrginom prikazu, povesno je »živi izvor, pravo poreklo i autentično tlo ljudskog života« naspram istorijskog kao nečeg gotovog, dovršenog, ukrućenog i naprosto datog. Povesno je – po Kangrginom tumačenju Hegela⁸ – »ono svagda živo i životno, za jedan svijet, za nas same uvijek iz samog temelja prezentno, dok ono historijsko, kao fakticitet jednog gotovog stanja«, jeste »mrtvo« i »prošlo«, dakle ono što za nas nema nikakve bitne relevancije (4/109).

Dakako, Hegel je uočio nešto sa čime se suočava istoričar bilo kojeg područja kulture kome je stalo do svog predmeta: da – svesno, ili nesvesno – vrši odbir iz tradicije, uočavajući i izdvajajući ono što smatra – s pravom ili ne – trajnom vrednošću, nečim što je jednom doseguto i, često, nikad više nije ponovljeno. Međutim, uz to ide i nešto što su drugi uvideli.

Prvo, da se povesno, kao ono »živo« tradicije, ne pojavljuje u sklopu jedne progresivne teleološke emanacije svetskog duha, koja supsumira, prevladava i očuvava celu prošlost kulture, već da je reč o odista nepovoljnim, neprevladivim i neiscrpljenim vrednostima. Ovdje opet treba imati razliku koju smo već isticali: mogućnost primene kategorije prevladavanja u ekonomsko-političkoj sferi kulture, za razliku od kulture u užem smislu.

Drugo, istorija sveta se ne odvija simfonijski, po partituri čiji se uvodni stav svirao na Istoku, a finale na Zapadu, već kao polifonija čiji su delovi svirani u razna vremena i u različitim delovima sveta.

Kangrga nam kaže da Hegel ima pravo što nenevropske narode smatra nepovesnima (tj. samo istorijskim), jer su samo evropski narodi »od svog iskona« permanentno povesno otvoreni i za »ono drugačije nego što jest, dakle (ali, djelatno!) – moguće« (5/49). Ali, to ipak nije sve što je nepovesno. Čak i među evropske narode uguralo se nešto nepovesno, a to je građanski svet. Opet preko Hegela, Kangrga veli da je građanski svet, svet bez dimenzije povesnosti (4/109). Ova Kangrgina konstrukcija od »prenapregnuto Hegela« stavlja pred narode i čitaocima oštre zahteve. Dakle, ne samo nenevropski narodi, nego i među evropskim oni koji su zapali u građanski svet loše stoje jer im nema povesti⁹. Povest ide samo uz socijalizam (sada) i to u Evropi.

Reč je o tome da pojmovni par povesno-istorijsko nije pogodan da izrazi i objasni situacije s kojima smo danas suočeni. Na primer, šta nam ta razlika govori kad se pitamo o današnjoj ulozi islama u arapskim i nearapskim zemljama: je li po sredi nešto povesno ili istorijsko, da li je islam kao nešto istorijsko poslednjih godina postao povesatan? Da li je postojanje veštica i ateista u srednjem veku povesno ili istorijsko? Da li je »samizdat« književnost u staljinizmu povesna ili istorijska? Da li je kineska civilizacija između V veka pre n. e. i XV veka n. e. povesna ili istorijska? Da li je arapska književnost između X i XV veka povesna ili istorijska?

Jedna od osnovnih funkcija ovog para pojmova bila bi da objasni prisustvo tradicije u savremenosti, njeno obnavljanje i asimilaciju, bilo da je reč o nacionalnoj, evropskoj, ili vanevropskoj kulturnoj tradiciji. Međutim, vidimo da se kao povesno, tj. kao ono živo, delujuće, prisutno, javlja često i ono što je zapravo mrtvo, što »vuče nazad«, a jeste delatni faktor dognodne budućnosti. Naravno, dopunska teza uz povesno jeste da ono, po definiciji, »vuče napred«, tj. povesno bi bilo ono »živo« tradicije, ali oživljeno jednom budućnošću koja je »već na djelu iz svog vlastitog izvora« (4/110). Međutim, ova dopunska teza valjana je samo u Hegelovom sistemu u kojem važni pretpostavka o uzlaznom progresivnom toku svetskog zbijanja. Teleologija povesnog u Hegelovom smislu ostavlja nas bespomoćnima i pred neočekivanim »povampirenjima« tradicije, kao što je, na primer, jačanje hrišćanstva u pojedinim socijalističkim zemljama, ili obnova uticaja islama u nekim delovima sveta, kao i pred političkim i istorijskim volunterizmom.

Stvari najviše komplikuje to što ono »živo« tradicije nije zauvek dato i primljeno. Jer, kako primećuje Kasirer, »istinski« velika dela kulture nikad ne stoje pred nama kao nešto apsolutno fiksirano i nepromenljivo. ... Njihov sadržaj bivstvuje za nas samo posredstvom činjenice da ona moraju stalno iznova biti osvajana i otuda stalno iznova stvarana« (2/194).¹⁰ Posledica toga je da ono »živo«, ili »povesno«, nije vazda isto, nego u različitim vremenima oživljavaju različiti delovi tradicije (bilo podsticajno, ili kočujući), a neki drugi, jednom »povesni«, postaju nanovo »istorijski«, tj. »mrtvaci« deo tradicije, deo prošlosti u doslovnom smislu.

Na primer, pre Šopenhauera, indijski misao je za evropsku filozofiju bila nepovesna,¹¹ dok s vremenom sve veći delovi indijske i kineske filozofije postaju od povesnog značaja (da se poslužimo tom dihotomijom). Ili, pre kubizma crnačka plastika je bila nepovesna za evropsku umetnost, a zatim postaje povesna.

2) Aktivističko tumačenje i razumevanje kulture je sklonu da prevede ulogu ponavljanja u kulturi, ili pak da ga oceni isključivo negativno, samo kao »vraćanje starog«, »održanje postojećeg«, »konzervirajući faktor«, »otpor novome«. U takvom pristupu se prenebregava razlika između kulture u fakteričkom i kulture u vrednosnom smislu (o čemu će kasnije biti više reči). Istorija kulture se ipak ne odvija kao istorija poželjnog, a ponavljanje ima važnog udela i u poželjnom i u nepoželjnom.

Najpre treba razlikovati ponavljanje kao reprodukciju nekog načina opstanka koji u datom vremenu izgleda najekonomičniji, od ponavljanja kao vida istorijske prisile (»pritisaka starog«, a ponekad i kao »pritisaka novog«) koja je često neekonomična (u to ide, recimo, Marksova opaska o zaduživanju ljudi na račun svojih bogova i Ničeova opaska o Hristu kao kradljivcu ljudske energije). Drugo, treba imati u vidu da ponavljanje i negacija često nisu isključivi, nego idu u paru. Na primer, hrišćanstvo negira način opstanka karakterističan za stari svet, ali ponovo uspostavlja represiju i vidove proganjanja kojima je i samo bilo pre toga podvrgnuto (mit i zbilja o večnom vraćanju – tajne policije).

U različitim kulturama ponavljaju se obrasci kao što je kult heroja (ličnosti koje data kultura smatra važnim za svoj identitet), ustanovljenje određenih objekata kao zaloge identiteta (mesta koja treba obilaziti, datumi, sećanja, osećanja, postupci kojih se treba sećati i ponavljati ih itd.). Određeni sadržaji se najčešće ponavljaju u vidu običaja koji imaju zadržavajući žilavost, naročito u međuljudskim odnosima i svakodnevicu. U fakteričkoj kulturi važan udeo ima večno vraćanje i ponavljanje primitivizma, zla i podlosti, sa skoro nepromenljivim crtama, od starog Egipta do savremenih društava.

3) Smatramo da je za našu temu važna razlika između kulture u fakteričkom i kulture u normativnom (ili vrednosnom) smislu.¹² Kultura u fakteričkom smislu predstavlja ukupnost tvorevina i obrazaca koji uobličavaju problem opstanka i daju odgovor na njega, a kulturu u normativnom smislu čine one tvorevine i obrasci koje po nekom kriterijumu izdvajamo iz kulture u fakteričkom smislu, ili ih, kao nepostojeće, propisujemo kao najbolji odgovor.

Do izvesne mere sa tom podelombi mogla biti analogna podela na kulturu u istorijskom i kulturu u povesnom značenju. Povesno bi bilo sve ono što će biti od značaja za budućnost, što će uticati na uobličavanje budu-

