

### Alen Tafra

Divkovičeva 2, HR-52100 Pula  
a.tafra09@gmail.com

## Humanističke znanosti između neoliberalne globalizacije i kritike eurocentrizma

### Sažetak

*U vrtlogu akademskog kapitalizma, marginalizacija humanističkih znanosti predstavlja osobit primjer. Slijedom podvrgavanja utilitarističko-pozitivističkim načelima i kriterijima, njihovu ugroženost pojačava taksonomijska razdvojenost od društvenih znanosti. No, dekonstruktivna zadaća novih humanističkih znanosti nije zamisliva bez permanentnih transgresija propisanih akademskih granica. Naime, genealogija diskurzivnih struktura humanistike izvediva je jedino kroz prizmu njene upletenosti u historijsku genezu aktualnih struktura moći. Drugim riječima, potrebna je nova filozofija sadašnjosti/povijesti kao holistički okvir za istraživanje simultanog razvoja kako kapitalizma, kolonijalizma i eurocentričnog svjetskog sustava, tako i temeljnih kategorija modernih humanističkih znanosti. Na tragu Vattimove interpretacije Heideggerova pojma Verwindung, narečeni projekt dijagnozu i perspektivu humanistike stoga postavlja u adekvatniji horizont Dusselove »planetarne paradigme«.*

### Ključne riječi

humanističke znanosti, interdisciplinarnost, dekonstrukcija, globalizacija, eurocentrizam, filozofija povijesti, planetarna paradigma, Jacques Derrida, Enrique Dussel

## 1. Akademski kapitalizam i akademski pesimizam

Obzirom na razorne posljedice neoliberalizma po javno i visoko obrazovanje, čini se da barem analiza aktualne situacije ne manjka. Kako u vrtlogu akademskog kapitalizma marginalizacija humanističkih znanosti predstavlja osobit primjer,<sup>1</sup> razumljivo je da ključni kritički prilozi dolaze upravo iz tog pravca. No, nakon *Sveučilišta u ruševinama* Billa Readingsa – knjige objavljene dvije godine po tragičnoj pogibiji mladog autora u zrakoplovnoj nesreći 1994. – i definitivno nakon desetljeće mlađe Liessmannove *Teorije neobrazovanosti*, gotovo je nemoguće i najboljim kritikama pridati ispražnjene oznake kvalitete i »izvrsnosti«, a da to ne poprate ujedni ironije ili cinizma.<sup>2</sup> Kod

1

»Humanistika predstavlja disciplinu teorijske proizvodnje koja ni na jednoj točki, niti pri tehnološkim inovacijama niti pri organizaciji radnog procesa, niti pri trženju i prodaji niti pri organizaciji usluga koje omogućavaju opću infrastrukturu za proširenu reprodukciju kapitala i (zdravstvo, školstvo, kultura) reprodukciju radne snage, nije korisna za reprodukciju kapitalističkog sistema. Proces *budget cuts*, ukidanja smjerova, programa i odsjeka te masovnog otpuštanja univerzitet-

skih radnika i radnica stoga je u velikoj većini slučajeva usmjeren protiv humanistike pa nije karakteristika neoliberalnog odnosa spram univerziteta ili znanosti u cjelini...« (Primož Krašovec, »Klasna borba u univerzitetkom polju«, u: *Zarez* 306 (2011), str. 22).

2

Vidi: Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge i London 1996., str. 12–14, 21–43 *passim*; Kon-

najboljih, riječ je o apokaliptički intoniranoj kultur-pesimističkoj esejistici. Sudeći prema fatalizmu s kojim se neoliberalne obrazovne reforme nameću – primjerice, u slovenskom *Ishodištu za nacionalni istraživački i inovacijski program* – kao i tragici gubljenja autonomije društveno-humanističkog područja koja graniči s farsom oživljavanja teorije odraza,<sup>3</sup> apokaliptika ovdje nije tek emotivan izraz, pa niti uobičajena jeremijada o duhovno-povijesnoj situaciji nihilizma. Jer, neumoljivost economicističke »znanstvene politike«, koja istodobno parodira, pervertira i proždire smisao društvenih i humanističkih znanosti, savršena je kristalizacija stanja koje su prije više od pola stoljeća najavili Horkheimer i Adorno. Ideologija se stanjila u aksiom prema kojemu i ne može biti drukčije nego što jest; ona »više nije omotač, nego prijeteća slika svijeta«, dok zbilja postaje ideologija sebe same.<sup>4</sup> Kako poručuje Mary Evans, u naslovu svoje knjige o britanskoj inačici mnogo šireg procesa, na djelu je *Ubijanje mišljenja i Smrt sveučilišta*. Ubojicu detektira u liku »birokratskih rotvajlera« kao produžene ruke »racionalne birokratske države 21. stoljeća«. <sup>5</sup> Max Weber prvi je postavio uvjerljivu tezu o birokratskoj disciplini, imunoj na osoban stav, kao vladajućoj formi društvene organizacije budućnosti. No, još je Jacob Burckhardt označio moderni uspon klase birokrata kao pouzdani indikator skore smrti onoga dvosmislenog individualizma koji je iznjedrila renesansa. Burckhardtov je pesimizam teško odvojiti od njegovih reakcionarnih stavova usmjerenih ne samo protiv kapitalizma nego i protiv socijalizma, demokracije i masovnog društva koje državu i kulturu ugrožava odozdo.<sup>6</sup> Očajnički vapeći za društvenim i obrazovnim alternativama, Burckhardt proročki postavlja retoričko pitanje:

»Ili će na kraju sve postati biznis, kao u Americi?«<sup>7</sup>

Kulturno relevantna razlika između industrijskog kapitalizma i socijalističkih alternativa nepostojeća je i za Burckhardtova prijatelja i mlađeg kolegu s baselskog sveučilišta – Friedricha Nietzschea. I s bitno drukčijih pozicija feministkinje Mary Evans, čini se da je usporedba s »bjelokosnim kulama«, u doba masovne proizvodnje na prenapučenim sveučilištima, izgubila svaki smisao. Podizanje kvota kultiviranog ljudskog kapitala posljedica je osnovne preobrazbe sveučilišta, iz »kolektivnog svijeta u kojemu se neovisno i kritičko mišljenje vrednovalo«, u svijet čije vrijednosti diktira birokracijom posredovana tržišna ekonomija. Stupiti u bjelokosnu kulu u tome novom svijetu bilo bi ravno »usponu na Everest bez kisika«, zaključuje Evans.<sup>8</sup> Atavistički sukobi oko sredstava i klasna borba na svim razinama stvarnost su sveučilišne humanistike u »postburžujskom« i »ultrkapitalističkom« dobu.<sup>9</sup> Odavno je Jaspers najavio posljednji bojni pohod protiv ljudske plemenštine, no njen opstanak nije tražio u vidljivom liku sveučilišta, već »nevidljivoj crkvi jednoga *corpus mysticum*«, u anonimnom lancu prijatelja.<sup>10</sup>

U svojem pokušaju spašavanja humanističkog ideala obrazovanja, bitno oslonjenom na Nietzschea, čini se da i Liessmann prihvaća fatalnost poistovjećivanja »sposobnosti reflektivne distancije« i kulturnog pesimizma. I to bilo da kod kritičara koji ga optužuju za pesimizam denuncira žurnalističku poluobrazovanost ili, još bolje, neobrazovanost<sup>11</sup> – bilo da i sam melankolično opisuje duhovnu situaciju vremena prepuštenog posljednjoj istini tehnokulturne kulture. Bolonja je savršena realizacija najzlokobnijih Nietzscheovih slutnji, u smislu otvorenog podvrgavanja poduzetništvu te svojevrsnom *self-service* i *à-la-carte* obrazovnom konzumerizmu.<sup>12</sup> Tim povodom u *Teoriji neobrazovanosti* nije teško izdvojiti efektne retoričke figure poput: »zastrašujuća sablast masovnog sveučilišta«, »projekt protuprosvjetiteljstva«, »institucionalizacija poluobrazovanja«, »samosvjesna odsutnost obrazovanja«, »najveći

prosvjetno-politički manevar obmane«, »društvo koje kljaštri slobodu mišljenja«, »dominacija ropskih duša u znanstvenom pogonu«, »društveno-politička i obrazovno-politička tragedija«, »bijeda sadašnjosti« te, konačno – »de-europeizacija«<sup>13</sup> i »oproštaj od europske ideje *par excellence*«. <sup>14</sup> Europa, to je ona autoritativna velika stvar koja je iscrpila svoje mogućnosti, te poziva na obnovu – kao nekoć Nietzschea i Heideggera – i samog Liessmanna.<sup>15</sup>

## 2. Zajednička genaza kulturnog pesimizma, postmoderne i kritike eurocentrizma

Temu sudbine Europe i Zapada, rasprava o postmodernoj krizi humanistike dijeli s kulturnim pesimizmom i kritikom eurocentrične filozofije povijesti.

rad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008., str. 63–88 *passim*.

3

Vidi Igor R. Žagar, »Kritika 'ishodišta': Fahidiotizam kao 'državna znanstvena politika'«, u: *Zarez* 306 (2011), str. 26–27.

4

Theodor Wiesengrund Adorno i Max Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb 1980., str. 184.

5

Mary Evans, *Killing Thinking: The Death of the Universities*, Continuum, London i New York 2004., str. 3.

6

Vidi Jacob Burckhardt, *Razmišljanja o svjetskoj povijesti*, Prosvjeta, Zagreb 1999., str. 130–131, 183–194 *passim*. Za koncizan prikaz Burckhardtova »historijskog pesimizma« vidi: Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York 1997., str. 83–88.

7

Vidi J. Burckhardt, op. cit., str. 193. Da ovo pitanje glasno odjekuje i danas, vidi na primjeru marksistički postavljene kritike: Fredric Jameson, »Notes on Globalization as a Philosophical Issue«, u: Fredric Jameson i Masao Miyoshi (ur.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham i London 1998.

8

M. Evans, op. cit., str. 2.

9

Isto, str. ix. Za izraze u navodnicima vidi: Costanzo Preve, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*, Edizioni Settimo Sigillo, Rim 2004., str. 43, 97, 111, 119, 128. Ovdje je riječ o najsuvremenijem – po humanističku tradiciju pogubnom – razvoju potencijalne konfliktnosti kulturnog aspekta buržuskog života i ekonomskog aspekta kapitalističkog društva. O ovome također vidi: P. Krašovec, op. cit.

10

Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 201.

11

Vidi K. P. Liessmann, op. cit., str. 51–62 *passim*, 149.

12

Kroz revoluciju potrošnje, medijatzaciju i merkantilizaciju svih vrijednosti, hiperpotrošačko društvo – usprkos krizi obrazovanja i kulture – uspijeva djelovati poput osloboditelja neumoljive pluralizacije, personalizacije, diverzifikacije identiteta i »hiperumnožavanja izbora«. Svojom glorifikacijom »revolucije potrošnje« kao nove ili »cool« faze u povijesti zapadnoga individualističkog i demokratskog ideala, Gilles Lipovetsky ujedno ironijski preporučuje prepuštanje globalnoj sociološkoj transformaciji po mjeri »logike praznine« koja vlada dobom »dovršene« ili »totalne« mode. Pritom francuski autor ne krije kako je riječ o novome, »homeopatskom«, fleksibilnijem ili *soft* tipu pluralnog programiranja i društvene kontrole, kao drugoj strani desocijalizirajućeg učinka potrošačko-narcističkog samoposluživanja u društvu znanja. Vidi Žil Lipovecki, *Carstvo prolaznog. Moda i njena sudbina u modernim društvima*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, prev. Jelena Stakić, Sremski Karlovci i Novi Sad 1992., str. 8–16, 151–155, 167–180, 217–233 *passim*. Za obrazovni konzumerizam također vidi: B. Readings, op. cit., str. 27–29, 130–131, 176–177; Alen Tafra, *Kulturni pesimizam u tradiciji filozofije povijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2008., str. 241–258 *passim*.

13

K. P. Liessmann, op. cit., str. 91.

14

Isto, str. 121.

15

Vidi K. P. Liessmann, »Osvit Zapada: jedna rekonstrukcija Europe«, u: *Europski glasnik*, 4/1999.

Postkolonijalni teoretičar Robert Young tako povezuje politički proces dekolonizacije i usporedni pokušaj dekolonizacije europskog mišljenja i historiografije, naglašavajući pritom znakovitu činjenicu da je za jednu od najranijih uporaba termina 'post-moderna' zaslužan Arnold Toynbee, koji istu antedatira već 1875.<sup>16</sup> Tada zapadna civilizacija ulazi u razdoblje dramatičnih mutacija u vidu simultanih i proturječnih procesa intenzivirane globalizacije zapadne kulture i ponovnog jačanja nezapadnih država. U kontekstu bliskom filozofiji termin prvi koristi Rudolf Pannwitz, i to u tekstu *Kriza europske kulture* iz 1917.<sup>17</sup> Autor koji se uz Hessea ubraja među poznatiju »Zaratustrinu djecu«, svoju kritiku »postmodernog čovjeka« temelji u Nietzscheovoj kritici moderniteta i europskog nihilizma, tražeći izlaz – ponovno na Nietzscheovu tragu – u transeuropskoj i orijentalnoj viziji, koja treba započeti s otvaranjem prema istočnoj Europi. S druge strane, Toynbee ipak prvi koristi termin u filozofijsko-povijesnom smislu epohe – koja se bitno akcelerira upravo s Velikom ratom – dok i sam može predstavljati preteču postmodernizma obzirom na pozitivno prihvaćanje paradoksa simultanosti globalizacije i širenja svijesti o kulturnoj relativnosti – pa čak i provincijalnosti – zapadne civilizacije.<sup>18</sup> Dodajmo još da Gianni Vattimo u svojoj poznatoj analizi »kraja moderne« ne propušta ukazati na još jednog Nietzscheova sljedbenika iz razdoblja oko Prvoga svjetskog rata, štoviše na paradigmatičnost Spenglerove *Propasti Zapada* u pogledu dozrijevanja svijesti o krizi humanizma u formi krize eurocentrizma.<sup>19</sup>

Spomenuta svijest filozofijski se najviše razvila kod Jacquesa Derridaa, te Robert Young s razlogom primjećuje kako se kod rasprava o metodi dekonstrukcije često zanemaruje da Derrida na više mjesta kritički govori o »izvjesnoj fundamentalnoj europeizaciji svjetske kulture«, »povijesti Zapada« i »zapadnjačkoj metafizici«.<sup>20</sup> Nadovezujući se na tezu o povezanosti ontologije i eurocentrizma – kao bitan aspekt Lévinasova viđenja odnosa etike i politike – Derridaova dekonstrukcija nije tek generalna epistemološka kritika, već poglavito kritika temelja okcidentalnog znanja, koja iskorištava ambivalentne resurse zapadnjačkog teksta.<sup>21</sup> Relativizacija za koju se dekonstrukcija obično optužuje, podrazumijeva karakteristično postmodernu decentralizaciju i dekolonizaciju europskog mišljenja i njegova odnosa prema bitku i značenju Drugog. A taj je odnos povezan s »tlačenjem i totalitarizmom istog« kroz ukupnu filozofijsku tradiciju.<sup>22</sup> Sudbina novije zapadne misli je »u širenju vlastita carstva u mjeri u kojoj Zapad sužava svoje«.<sup>23</sup> Već grčki element predstavlja »prevlast Istog i Jednog«, kao tlačenje »koje zacijelo ne nalikuje ijednom drugom na svijetu, ontološkom ili transcendentnom tlačenju, koje je ujedno izvor i alibi svakog tlačenja na svijetu«.<sup>24</sup>

U predavanju *O humanističkim znanostima i filozofijskoj disciplini*, izvorno namijenjenom UNESCO-u, Derrida inzistira kako međunarodne ustanove utemeljene u idejama ljudskih prava i međunarodnog prava, u diskursu i jeziku svojih povelja impliciraju filozofiju. Derridaovo polazište pritom je u prefigurirajućoj ulozi Kantove *Ideje opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva*.<sup>25</sup> Naime, teleologijska osovina potonje rasprave postala je tradicija europske modernosti, postavljajući uvijek Europu kao krajnju svrhu univerzalne povijesti. Otuda su filozofija i na njoj utemeljene međunarodne ustanove naslijedile problem eurocentričnog diskursa, koji nas prisiljava da – dok prizivamo kozmopolitsko pravo na filozofiju – pitamo i o mogućnosti filozofije koja se ne bi prepuštala njenom »grčko-europskom podrijetlu ili memoriji«, niti im tek puko oponirala.<sup>26</sup> Derrida ipak naglašava kako bi takva filozofija morala izbjeći zamornu suprotnost eurocentrizma i antieurocentrizma. U tu je svrhu nužno osvijestiti kako filozofija »više nije određena

programom, izvornim jezikom ili govorom« čije bi sjećanje moglo biti dovoljno za obnoviteljsko otkriće njene destinacije. S one strane »kolonijalne ili neokolonijalne dijalektike prisvajanja i otuđivanja« ne samo da postoje drugi načini filozofije nego je filozofija »ako postoji takva stvar, taj drugi put«. <sup>27</sup> Već su njeni korijeni sumnjivi, »bastardni, hibridni, kalemljeni, multilinearni i poliglotski«. <sup>28</sup> U skladu s ovom stvarnošću kao otvorenom šansom, potrebno je prilagoditi naše prakse bavljenja historijom, filozofijom i historijom filozofije. Mogli bismo dodati, i filozofijom povijesti. Ostajući vjeran Kantu, Derrida govori o »novom dobu prosvjetiteljstva za ... novo tisućljeće«, u kojem će »politika mišljenja« sačuvati svoju autonomiju nesvodivu na znanost, tehnologiju, ekonomiju, politiku ili religiju. <sup>29</sup> Pritom posebno naglašava kako nije u stanju razdvajati motiv kozmopolitskog prava na filozofiju od motiva »demokracije u dolasku«, dodajući kako to ujedno zahtijeva »novu filozofsku refleksiju« o tome što demokracija može značiti i biti. Jer, obzirom na pove-

16

Vidi Arnold Toynbee, *A Study of History. Abridgement of Volumes I–VI*, D. C. Somervell (ur.), Oxford University Press, Oxford 1987., str. 39.

17

Vidi Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der Europäischen Kultur*, Hans Carl Verlag, Nürnberg 1917. Za koncizan i instruktivan prikaz Pannwitzova afirmativnog, vitalističkog orijentalizma, vidi Raymond Furness, *Zarathustra's Children: A Study of a Lost Generation of German Writers*, Camden House, New York 2000., str. 17–47 *passim*.

18

Za ovu anticipatorsku analizu postmodernog stanja, nerazlučivu od kritike eurocentrizma, posebno vidi: Arnold Toynbee, *A Study of History. Volume IX*, Oxford University Press, London 1954.

19

Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2000., str. 36. »Kakve god bile njihove mane sa stajališta suvremene historiografije, kao svjetski povjesničari Spengler i Toynbee daleko su pretekli svoje provincijalnije kolege, koji su i dalje nastojali gledati na svijet s eurocentričnih i nacionalističkih motrišta« (Philip Pomper et al. (ur.), *World History: Ideologies, Structures and Identities*, Blackwell Publishers Ltd, Malden i Oxford 1998., str. 4).

20

Vidi od Derridaa: »Choreographies«, engleski prijevod C. McDonald, u: J. Derrida, *Points...: Interviews, 1974–1994*, Elisabeth Weber (ur.), Stanford University Press, Stanford 1995., str. 94–96; *Pisanje i razlika*, prev. Vanda Mikšić, Diskursi, Sarajevo 2007., str. 29, 87, 102, 104, 205–209.

21

Vidi Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London i New York 2004., str. 49–51.

22

J. Derrida, *Pisanje i razlika*, str. 97.

23

Isto, str. 2.

24

Isto, str. 87.

25

Vidi Immanuel Kant, »Idea opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva«, u: I. Kant, *Pravno-politički spisi*, Zvonko Posavec (ur.), Politička kultura, Zagreb 2000.

26

J. Derrida, »Of the Humanities and the Philosophical Discipline: The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View«, engleski prijevod Thomas Dutoit, u: *Surfaces 4* (1994), str. 14.

27

Isto, str. 15.

28

Isto. Herderu i Hegelu sasvim su konzistentne proturječne tvrdnje da su Grci svoja dostignuća derivirali od drugih, te da su u isto vrijeme oni ipak originalni. Prema Hegelu, Grci su na neovisan način razvili duhovno iz materijalnih elemenata koje su primili od drugih, dok Herder inzistira kako su Grci primljeno sjeme kulture opremili »sasvim novom naravi«. Vidi: G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1966., str. 249–252; J. G. Herder, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, Weidmann, Riga 1774., str. 499. O korijenima filozofije na tragu Derridaova navoda, piše Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth Press, New York 2002.

29

Vidi J. Derrida, »Of the Humanities and the Philosophical Discipline«, str. 17.

znice između filozofije i njene grčko-europske memorije, europskih jezika i zapadnjačkog modela onoga što se prema grčkom naziva demokracijom – prisutan je izniman rizik koji nastupa iz prošlih danosti i još uvijek živih tragova hegemonija.<sup>30</sup>

### 3. Kritika eurocentrične filozofije povijesti kao uvjet interdisciplinarne humanistike

Koncept buduće demokracije koju najavljuje Derrida, blizak je konceptu budućega slobodnog i autonomnog sveučilišta bez uvjeta, kao jedinom mjestu ostvarenja ideala novih humanističkih znanosti. One znače ponovno promišljanje i prevrednovanje »starih« paradigmi, kao i razvijanje novih. Otvorenost budućnosti i novome uključuje otvorenost za obnovu koja je mišljena kudikamo šire od tradicionalnog humanističkog projekta. Zadaća budućih humanističkih znanosti podrazumijeva nešto »više od kritičkog«, točnije, dekonstrukciju. Pravo na dekonstrukciju bezuvjetno je »pravo na postavljanje kritičkih pitanja, ne samo o povijesti pojma čovjeka nego i o povijesti samog pojma kritike«. <sup>31</sup> Kako to pravo i zadaća mora započeti od vlastite povijesti i vlastitih aksioma humanističkih znanosti, nedopustivo je njihovo zatvaranje unutar tradicionalnih granica humanističkih odjela. One će morati kršiti granice između disciplina, no bez da pritom rastaču specifičnost pojedinih struka »u onome što se često nejasno naziva interdisciplinarnošću«, ili pak u okviru »drugoga dobrog pojma za sve, 'kulturalnih studija'«. <sup>32</sup> U svim odsjecima, proučavat će nadasve povijest pojmova poput čovjeka i demokracije, koji su gradeći se istovremeno uspostavljali struke. <sup>33</sup> Pozivajući se na javni prostor, nove humanističke znanosti sačuvat će vezu s epohom prosvjetiteljstva, ističe Derrida. <sup>34</sup>

Smislenost zahtjeva za kritikom ili dekonstrukcijom u humanističkim znanostima, zahtjeva neodvojivog kako od zahtjeva za interdisciplinarnošću tako i od kozmopolitskog prava na filozofiju, pokušat ćemo obrazložiti pomoću dva primjera. Obzirom da se temeljne aporijske europskog filozofskog istraživanja pojavljuju u neodljivoj povezanosti s historijom, riječ je ujedno o zahtjevu za sučeljavanjem filozofijske misli i onoga što Massimo Cacciari naziva »velikom povijesnom znanošću«. <sup>35</sup> U pitanju su dvojica autora koji s Derridaom dijele nasljeđe prosvjetiteljstva, s time što je kod njih naglašena lojalnost ideji progressa ujedno posredovana i uvjetovana vjernošću Hegelovoj filozofiji povijesti. Potonja se utoliko ispostavlja kao svojevrsni probni kamen dekonstrukcijske kritike eurocentrizma. <sup>36</sup>

Kako skupa s prljavom vodom antieurocentrizam ne bi bacio i dijete, javila su se u novije vrijeme i različita kozmopolitska shvaćanja moderniteta, među kojima je najvažnija teza o različitim »univerzalizmima« i »višestrukim modernitetima«, čiji je glavni zagovornik Shmuel Noah Eisenstadt. <sup>37</sup> Kao kontru »višestrukim modernitetima«, u kojima prepoznaje štetno oslobađanje moderniteta od njegova antagonizma usađenog u kapitalističkom sustavu, Slavoj Žižek iznosi »ljevičarsku obranu eurocentrizma«. U istoimenom tekstu iz 1998. osuđuje »postmoderne ljevičarske intelektualce« zbog svojevrsne paranoje od navodna »protofašističkog eurocentričnog kulturnog imperijalizma«. Temeljna premisa Žižekove zamisli »ljevičarske aproprijacije europskoga političkog nasljeđa« je teza kako je »prava politika« (*politics proper*) fenomen koji se najranije javlja u staroj Grčkoj, kada su pripadnici demosa po prvi puta stali kao predstavnici »čitavog društva, istinske univerzalnosti«. <sup>38</sup> Čitavu povijest europske političke misli može se po njemu svesti na niz poricanja toga gotovo mitskog momenta rođenja političkog.

No, primijetiti ćemo ovdje, historijski pristup i obzir prema onima koji su izumili i riječ i pojam demokracije ponajprije nalaže razlikovanje demokracije »starih« od svih njenih kasnijih inačica. Termin *demos*, dorskog podrijetla, u Ateni na nerazlučiv način označava narod koji živi na određenom teritoriju i sam taj teritorij kao mjesto podrijetla. Dakle, građanstvo, jednakost, sloboda i sudjelovanje u narodnom suverenitetu, u potpunosti ovisi o rođenju kojim se stječe pripadnost zajednici srodnika, utemeljenoj u mitu o autohtonosti.<sup>39</sup>

30

Vidi isto, str. 18.

31

J. Derrida, »Sveučilište bez uvjeta«, u: *Europski glasnik* 14 (2009), str. 234–235.

32

Isto, str. 259. Za kritiku interdisciplinarnosti svedene na kulturalne studije, vidi: B. Readings, op. cit., str. 89–118 *passim*.

33

Vidi isto, str. 260–261. Među kritičko-dekonstrukcijske zadatke koji se ovim tragom nameću, svakako valja ubrojiti i preispitivanje pojma Europe, kao i povijesti eurocentrične konceptualizacije kulturno-povijesnih epoha. Kako je u potonjem slučaju već za nabiranje uspješnijih djela i autora (Martin Bernal, Tomaž Mastnak, Larry Wolff i dr.) potrebno prilično prostora, ovdje – više u prilog prvoj zadaći – valja istaknuti barem sljedeću studiju: Tomaž Mastnak, *Evropa: istorija političkog pojma*, Beogradski krug, Beograd 2007. Narečene zadatke zahtijevaju bitno uvažavanje isprepletene afirmacije poststrukturalizma, postkolonijalnih studija i novije historiografije.

34

Vidi J. Derrida, »Sveučilište bez uvjeta«, str. 236.

35

Massimo Cacciari, *Geo-filozofija Europe*, Ceres, Zagreb 1996., str. 9.

36

Hegel je dio tradicije romantičke, kulturalističke filozofije povijesti, te on ni koncepcijom univerzalnoga svjetskog duha ne uspijeva očuvati distinkciju između historijske i etnološke taksonomije, već konstruira povijest na upravo »endogeni« način, u kojemu se i kronološki i geografski susjedne povijesti prosuđuju inkomenzurabilnima. Vidi Aziz Al-Azmeh, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, Central European University Press, Budimpešta 2007. Progres principa slobode i svjetskog duha realizira se u njegovu shematski jasno naznačenom transferu prema Zapadu, gdje isti progres svojim ranijim nositeljima sukcesivno presuđuje pad u pasivnost ahistoričnosti koja time postaje njihova bit. Marš svjetskog duha je u svojoj osnovnoj shemi *translatio imperii*, a Hegel ne nalazi potrebnim izraziti sućut kolateralnim žrtvama europskog imperijalizma kojima lu-

kavstvo uma krči put svjetskom duhu. Tako je Hegel u svoje vrijeme bezrezervno podržavao i francusku kolonijalnu ekspanziju u sjevernoj Africi. Vidi G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1966., str. 99. Za razliku od Kanta i Herdera, Hegelu nedostaje bilo kakav respekt prema drugim, suvremenim nezapadnim kulturama, kojima je, implicitno, kao jedina nada ostavljena mogućnost imitacije europskog modela. Dakle, Hegelov je univerzalizam vezan uz svoje partikularno kao »konkretno univerzalno«, što se u kontekstu bavljenja historijskim materijalom manifestira na način smještanja prijestolnice svjetskog duha u Europu kroz proteklih dvije i pol tisuće godina. Perspektiva koju svjetskom duhu Hegel otvara još zapadnije – u Americi industrije i građanskog poretka – tek je nova dionica koju baklja progresa prolazi na svojem zapadnom kursu. Hegel je morao izbjeći proturječje u koje bi ga odveo produžetak okcidentalnog kretanja svjetskog duha, što je jedino mogao postići prezentističkim zatvaranjem istine kao cjeline u nagovještaju kraja povijesti, na koji će se kasnije nadovezati Fukuyama.

37

Vidi Shmuel N. Eisenstadt (ur.), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick 2002.

38

Vidi Slavoj Žižek, »A Leftist Plea for 'Eurocentrism', u: *Critical Inquiry* 24 (4/1998), str. 988.

39

Vidi Alain de Benoist, *Democrazia: il problema*, talijanski prijevod Marco Tarchi, Arnau ed., Firenze 1985., str. 14–21. Atenski mit o autohtonosti govori o posebnoj vezi atičkog tla i samih Atenjana, koji kao srodnici vuku podrijetlo od prva dva kralja, iz samog tla izniklih Kekropa i Erehteja. Snagu tog mita – posvjedočenog kod Homera, Herodota, Pindara, Aristofana, Tukidida i drugih – zorno ilustrira činjenica da je 451/450. pr. Kr. Popperov demokratski heroj Periklo uveo novi zakon koji atensko građanstvo ograničava samo na djecu čija su oba roditelja atenski građani. Vidi Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey i Woodstock 2004., str. 113–124.

Nadalje, zamijenimo li narativ o segregiranoj i autonomnoj grčkoj povijesti širom perspektivom svjetskih sustava te je smjestimo u međuovisnu povijest širega mediteranskog i bliskoistočnog prostora, ukazuje se fundamentalni procijep između hegemonskih i srednjih ili manjih *polesis*. To je nužno imati u vidu kako bi se obustavila od devetnaestog stoljeća do danas živa nastojanja oko homogenizirane, atencentrične definicije polisa.<sup>40</sup> Minimalna definicija polisa može se prema Kostasou Vlassopoulou uspješno primijeniti i na Bliski istok, gdje novija istraživanja uočavaju stupnjevanje koncepta slobode i jasnu razliku robova i slobodnih ljudi.<sup>41</sup> U svjetlu parcijalnosti i fragmentarnosti izvora za građanstvo i samoupravu u Grčkoj – koju su generacije autora s lakoćom riješili tako što su govoreći o grčkom polisu općenito implicirali ono što vrijedi za Atenu – besmisleno je škrtost izvora za bliskoistočno građanstvo i elemente autonomije navoditi kao definitivan dokaz njihova nepostojanja. Rad kopenhaskog centra za polis (*Copenhagen Polis Centre*) nedvojbeno je dokazao da autonomija u smislu političke neovisnosti u vanjskim odnosima nikada nije bila dio grčkog koncepta polisa, ni u teorijskom ni u praktičnom smislu.<sup>42</sup> U okcidentalističkom diskursu o grčkoj demokraciji ona se shvaća kao unutarnji institucionalni aranžman svakoga zasebnog društva, bez da se obraća pažnja na specifične konjunktore politike moći čitavih sustava. No, Grci o kojima je riječ u pravilu su Atenjani iz razdoblja kada je njihov imperijalistički polis uspostavio hegemoniju u velikom dijelu Grčke.<sup>43</sup> Takvi atencentrični pristupi nastoje zaboraviti da je snaga atenske demokracije ovisila u bitnoj mjeri o njenom imperijalnom mjestu unutar – grčkog, mediteranskog ili svjetskog – političkog sustava u klasičnom razdoblju. Kao što je i danas »vrijedno pitati je li odsustvo liberalne parlamentarne demokracije iz najvećeg dijela svjetskog sustava upravo ono što čini mogućim njeno postojanje u malom dijelu jezgre sistema«,<sup>44</sup> Vlassopoulos postavlja pitanje o smislu demokracije koja je pod kontrolom imperijalnih ili hegemonijskih sila, pa makar i Atene. I zaključuje:

»Političke borbe, ideologije i institucije imaju mjesto u specifičnim povijesnim konjunkturama; one se ne mogu supsumirati u okcidentalističku igru (ponovnog) otkrića 'politike' ili demokracije od strane Zapada u njegovim različitim inkarnacijama.«<sup>45</sup>

U drugom primjeru, poslužit ćemo se, za kritičko promišljanje eurocentrizma naročito korisnim, pogledom izvana.<sup>46</sup> Egipatski ekonomist Samir Amin i južnoamerički filozof Enrique Dussel svoje interdisciplinarnе projekte smještaju u okvir filozofije povijesti za koju je od presudnog značaja 1492. Dakle, pravi trenutak rađanja modernog svijeta za njih je tzv. otkriće Amerike, s kojim se poklapa i nastanak novoga društveno-ekonomskog sustava, kvalitativno drukčijeg od svih prethodnih. Jedan od najvećih hendikepa prevladavajuće društvene znanosti – koji ujedno koči sve napore oko »univerzalnog oslobađanja čovječanstva« – prema Aminu leži upravo u nesposobnosti da se povežu ta dva aspekta modernog svijeta. Predmoderni opći oblik civilizacije koji prethodi 1492. bio je još fragmentiran u relativno autonomne kulturne svjetove, da bi nakon rečenog datuma krenulo osvajanje globusa i izgradnja »sustava utemeljena na kapitalističkoj eksploataciji i nejednakosti naroda« kroz idućih pet stoljeća.<sup>47</sup> Dussel sa svoje strane razlikuje eurocentričnu i »planetarnu paradigmu«, gdje prva modernitet formulira – klasičan primjer predstavlja Max Weber – kao ekskluzivno europski fenomen koji svoje početke ima u srednjem vijeku, dok puni razvitak na globalnoj razini doživljava kasnije.<sup>48</sup> Taj razvitak Europa bi trebala dugovati svojim unutarnjim obilježjima, a posebice racionalnosti. Na tragu Spenglera, Dussel odbacuje trodiobu svjetske povijesti na antiku, srednji i novi vijek kao »pseudoznanstvenu«, »ideološku i deformirajuću«. <sup>49</sup> Raskid s tim suženim horizontom u filozofiji i etici uvjet



je njihova otvaranja planetarnoj sferi. Naime, »planetarna paradigma« sa svojeg šireg horizonta »konceptualizira modernitet kao kulturu *centra* 'svjetskog sustava', prvoga svjetskog sustava, posredstvom inkorporacije Amerindije, te kao rezultat *managementa* ove 'centralnosti'«. <sup>50</sup> Iz te perspektive europski modernitet nije neovisan i »autopojetički«, već »*dio* svjetskog sustava« – točnije, njegovo središte. Utoliko je modernitet planetaran, a prema Dusselu započinje prvo sa »*simultanim*« uspostavljanjem Španjolske i njene prekomorske »periferije«. <sup>51</sup> Dakle, modernitet je nerazdvojan od sustava »središte–periferija«. Planetarna reformulacija moderniteta, tvrdi Dussel, u apsolutnom smislu mijenja smisao moderniteta, a s njime i shvaćanje podrijetla i razvoja suvremene krize, uključujući ovdje i »sadržaj zakašnjelog moderniteta ili post-moderniteta«. <sup>52</sup> To s druge strane znači da centralnost Europe u svjetskom sustavu nije proizvod njene prethodne »unutarnje akumulirane nadmoći« nad drugim kulturama, već »bitna posljedica jednostavne činjenice otkrića, osvajanja, kolonizacije i integracije (supsumcije) Amerindije«. <sup>53</sup> U tome leži tajna europske »komparativne prednosti« nad Osmanskim Carstvom, Indijom ili Kinom. Ujedno, svaki helenocentrični ili eurocentrični argument weberijanskog tipa može se dokazati neistinitim ukoliko 1492. shvatimo kao temeljni datum za usporedbu navodno nadmoćnog Zapada i drugih kultura. <sup>54</sup> Tek je narečeni *management* omogućio Europi njenu transformaciju u svojevrsnu »refleksivnu svijest« svjetske povijesti, napose u liku moderne filozofije, i to od Descartesa sve do Habermasa. Dussel naročito Habermasovoj analizi

40

Vidi Kostas Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007., str. 96.

41

Vidi: isto, str. 56, 104; Daniel C. Snell, *Flight and Freedom in the Ancient Near East*, Brill, Leiden 2001., str. 40–43.

42

Vidi Mogens Herman Hansen (ur.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, København 2000.; Daniel C. Snell, *Flight and Freedom in the Ancient Near East*, Brill, Leiden 2001.

43

Vidi K. Vlassopoulos, op. cit., str. 116.

44

Isto.

45

Isto, str. 117.

46

Koncizan i nama instruktivan primjer daje Samir Amin, »Pogled na Europu izvana«, u: *Zarez* 337 (2012).

47

Vidi S. Amin, »1492«, u: *Monthly Review* 44 (1992).

48

Vidi Enrique D. Dussel, »Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits

of Modernity«, u: F. Jameson i M. Miyoshi (ur.), op. cit., str. 3.

49

Isto, str. 4.

50

Isto.

51

Enrique D. Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of »the Other« and the Myth of Modernity*, engleski prijevod Michael D. Barber, Continuum, New York 1995., str. 10–11.

52

E. Dussel, »Beyond Eurocentrism«, u: F. Jameson i M. Miyoshi (ur.), op. cit., str. 4. Jedini način spašavanja emancipacijskog potencijala moderniteta Dussel prepoznaje u njegovu nadilaženju projektom transmoderniteta, koji podržava dignitet i identitet drugih kultura; drugim riječima, u napuštanju eurocentrične premise moderniteta. »Postmoderni autori, poput Lyotarda, Vattima i Rortyja, kritiziraju modernu racionalnost kao instrument terora, ali ja je kritiziram zato jer sakriva svoj vlastiti iracionalni mit. Pokušavam prevladati modernitet kroz 'transmodernitet, projekt budućnosti' – koji bi mogao služiti kao alternativni naslov ove knjige« (E. Dussel, *The Invention of the Americas*, str. 12).

53

E. Dussel, »Beyond Eurocentrism«, u: F. Jameson i M. Miyoshi (ur.), op. cit., str. 5.

54

Vidi isto, str. 22.

*Neuzeit*-a zamjera ignoriranje otkrića i osvajanja Amerike kao determinante moderniteta. Naime, Habermas kao »*historijski ključne događaje* afirmiranja principa subjektivnosti« navodi »*reformaciju, prosvjetiteljstvo i francusku revoluciju*«. <sup>55</sup> No, Dusselu su Španjolska i 1492. nezaobilazni jer čine »drugo lice, alteritet (*te-ixtli* na astečkom), esencijalan za modernitet«. <sup>56</sup> Europski ego konačno izranja na meksičkom tlu u prototipskom liku Hernána Cortésa, kao »gospodar-svijeta i volja-za-moć«. <sup>57</sup> Iz potonje perspektive, europske vrijednosti i dostignuća zapravo su »posljedice *premeštanja* drevnog središta trećeg stadija interregionalnog sustava prema Europi«; uključujući ovdje i kapitalizam kao plod, a ne uzrok europske centralizacije unutar prvog uistinu svjetskog sustava u povijesti. <sup>58</sup>

Na tragu isključivanja Latinske Amerike, navedimo još slučaj Hardta i Negrija koji, usprkos postulirane interdisciplinarnosti, gube iz vida važne ekonomske i historijske realnosti američkog imperijalizma, čiji je svojevrsni demanti odlučnom snagom uslijedio tek godinu dana po objavljivanju *Imperija*. <sup>59</sup> Njihovo zanemarivanje kompleksnosti strukture imperijalističkog sustava zasigurno ima veze s preferiranjem sjevernoameričke društvene znanosti – »imperijalnom američkom ideokracijom« <sup>60</sup> – u odnosu na perspektivu koju bi mogla pružiti bar polustoljetna tradicija latinoameričkih debata o ovisnosti, neokolonijalizmu i imperijalizmu. <sup>61</sup> Atilio Boron je posljedicu jednostavno ocijenio kao »neadekvatnu socijalnu kartografiju«, a imperij bez imperijalizma nazvao »paralizirajućim političkim oksimoronom«. <sup>62</sup> Iako se Hardt i Negri oslanjaju i na interdisciplinarnu društvenu znanstvenike holističkog zamaha poput Samira Amína, Immanuela Wallersteina i Andrea Gundera Franka, *Imperij* također provocira niz pitanja o adekvatnom modelu suradnje društvenih i humanističkih znanosti, osobito obzirom na njihov različit položaj na sveučilištu i u odnosu na neoliberalnu globalizaciju.

Naime, izgradnja i osamostaljivanje transnacionalnih kulturno-obrazovnih mreža i institucija za nacionalne sudionike znači gubitak na planu suvereniteta i legitimne moći. Kako primjećuje Richard Munch, oni se svode na ulogu agenata globalne kulture i jedino preko nje stječu legitimaciju, usprkos proturječnom očuvanju lokalnih idiosinkrazija, te posljedičnoj disfunkcionalnoj hibridnosti i anomiji. <sup>63</sup> Globalna akademska elita, koja raspolaže moći sakralizacije znanja, uglavnom se regrutira iz redova američkih vrhunskih sveučilišta. Obzirom na rast legitimacijske moći međunarodnih mreža, ustanova i paradigmi, širom svijeta slično se definiraju problemi koji se zatim i rješavaju na sličan način. Tijekom tog procesa dalje napreduje i podvrgavanje povijesnih lokalnih praksi globalnim ekonomskim misaonim modelima (*New Public Management*). <sup>64</sup> Što se potonjih tiče, može se ustvrditi kako SAD monopolizira njihovu konstrukciju i križarskim žarom raspiruje tu vjeru sačinjenu od scijentizma, bihevizma, operacionalizma i drugih entuzijazama kvantitativne naravi. Prema podacima s kraja prošlog stoljeća, među prvih 30 časopisa o ekonomiji u svijetu, 21 se uređuje u SAD, 70% urednika djeluje u okviru američkih ustanova, a 66% autora su sjevernoamerikanci. Riječ je o pravoj skolastici, oslonjenoj na moćnu crkvenu organizaciju s brojnim svećenstvom, biskupima i katedralama. <sup>65</sup> Globalna vlast eksperata jača je od lokalnih formi političkog odlučivanja, pa samim time i od nacionalnih elita kojima je obrazovanje istrgnuto iz ruku. Kao što primjećuje Rastko Močnik, slovenska birokratska ispostava globalne obrazovne elite

»... potiskuje ovdašnje znanstvene prakse u neokolonijalnu ovisnost od euroatlantskog kapitala i njegovih ideoloških aparata, onemogućavajući im da se razvijaju po vlastitim logikama i na podlozi svojih brojnih značajnih tradicija«. <sup>66</sup>

Lokalne znanstvene prakse sustavno se dezartikuliraju (Amin), odvajaju od vlastite i njoj bliskih tradicija, te svojevrsnim tunelom<sup>67</sup> vezuju uz središta moći i njima odgovarajuće dominantne prakse. I dok se društvene znanosti mogu podvrgnuti utilitarističko-pozitivističkim načelima i kriterijima i tako naći svoju legitimaciju i sistemsku nišu, humanističke znanosti u postburžujskom i ultrakapitalističkom dobu sa stajališta sistema izgledaju sve beskorsnije.<sup>68</sup> Što se filozofije tiče, u njoj je tijekom 20. stoljeća postupno prevladao jezik užeg središta svjetskog sistema, pa samim time i utjecaj SAD u filozofiji. Kako primjećuje Steve Fuller, Sjedinjene Države također mogu poslužiti kao indikator trendova pojačane profesionalizacije i specijalizacije u filozofiji, slabljenja njene normativne misije i pratećeg povlačenja iz javnosti.<sup>69</sup>

## Zaključak

Usprkos brojnim argumentima u prilog pesimizmu, nema drugog izlaza mimo probijanja puta novoj filozofiji sadašnjosti/povijesti.<sup>70</sup> Ona treba pružiti holiistički okvir za istraživanje simultanog razvoja kako kapitalizma, kolonijaliz-

55

Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest Predavanja*, Globus, Zagreb 1988., str. 22. »Latinska Amerika, Afrika ili Azija, nemaju značaja za filozofa iz Frankfurta! U ovoj sebičnoj, eurocentričnoj definiciji moderniteta, Habermas poistovjećuje europsku partikularnost sa svjetskom univerzalnošću« (E. Dussel, *The Invention of the Americas*, str. 35).

56

Isto, str. 26.

57

Isto.

58

E. Dussel, »Beyond Eurocentrism«, u: F. Jameson i M. Miyoshi (ur.), op. cit., str. 4. Narečeni treći stadij svoje je klasično vrijeme imao u doba bagdadskog kalifata (762–1258), dok je prvi svjetski sustav centriran oko sjevernog Atlantika.

59

Vidi Michael Hardt i Antonio Negri, *Imperij*, Arkzin d.o.o. i Multimedijalni institut, Zagreb 2003.

60

C. Preve, op. cit., str. 112–117.

61

Vidi Atilio A. Boron, *Empire and Imperialism*, engleski prijevod Jessica Casiro, Zed Books, London i New York 2005., str. 23–29, 37–41.

62

Isto, str. 19.

63

Vidi R. Munch, »Obrazovanje i znanost između globalne kulture i nacionalnih razvojnih puteva«, u: *Europski glasnik* 14 (2009), str. 369–372.

64

Vidi isto, str. 372–378.

65

Vidi Carlo Gambescia, *Mercato*, Edizioni Settimo Sigillo, Rim 2003., str. 20.

66

R. Močnik, »Kritika 'Ishodišta'. Opasna za znanost, štetna za društvo«, u: »Akademski kapitalizam«, *Zarez* 306, str. 30.

67

O »tunelskoj viziji« kao standardnoj perspektivi eurocentrične historiografije, slijepoj za izvanjske utjecaje na navodno endogeni europski progres, vidi: James Blaut, *The Colonizer's Model of the World*, The Guilford Press, New York 1993., str. 3–8.

68

Vidi P. Krašovec, op. cit.

69

S. Fuller, *The Sociology of Intellectual Life. The Career of the Mind in and around the Academy*, SAGE Publications, London et al. 2009., str. 62–82 *passim*.

70

Potonjom sintagmom nastoji se osvijestiti kako su historijske figuracije prošlosti centrirane upravo u prezentu. Slijedom epistemološkog uvjerenja da se iz same prošlosti ne može izvući njeno značenje i smisao, svrhu historijskog istraživanja valja tražiti nadasve u senzibilizaciji za dinamički element u sadašnjosti, sve kako bi se omogućio odgovorniji prijelaz u budućnost. Vidi Hayden White, »The Burden of History«, u: *History and Theory* 5 (2/1966), str. 133.

ma i eurocentričnog svjetskog sustava, tako i temeljnih kategorija modernih humanističkih znanosti. Tražena genealogija i/ili dekonstrukcija naslijeđenih diskurzivnih struktura humanistike izvediva je jedino kroz prizmu njene upletenosti u historijsku genezu aktualnih struktura moći. Posrijedi je i bitan preduvjet restrukturiranja projekta moderne u svrhu revitalizacije i potpunije afirmacije ideala poput mira, slobode, demokracije i pravde. To svakako podrazumijeva i prekoračenje granica ideologiziranih kulturnih identiteta, u nastojanju za budućim susretom kulturne raznolikosti i obnovljena humanizma koji nipošto neće isključivati globalno postavljene ekonomske i političke ciljeve, već će ih postaviti upravo u svoje središte.<sup>71</sup> No, kako bi se rečene granice prekoračile i tako otvorila mogućnost nekih istinski novih povijesnih događaja-zgoda, moderna i nasljeđe prosvjetiteljstva moraju osvijestiti i svoje vlastite granice, isječene kroz povijest europskog/zapadnog odnosa prema Drugom. Na tragu Dussela, narečeni iskorak moguće je zamisliti kao »novi projekt transmoderne« koji će podržavati dignitet i identitet drugih kultura, s one strane kako eurocentričnih premisa moderne tako i antihumanističkih aspekata postmoderne.<sup>72</sup> Potonjima se problem aktualne krize krivo svodi na puki neuspjeh prosvjetiteljskog projekta, čime se zanemaruje njegov legitimni i emancipacijski smisao. Slijedom Vattimove interpretacije Heideggerova pojma *Verwindung*, »prevladavanje« projekta moderne – njegovo »prebolijevanje« – projektom »transmoderne« moguće je jedino uz uvjet istodobnog priznavanja pripadnosti nasljeđu prosvjetiteljstva<sup>73</sup> i preuzimanjem odgovornosti za njegovu moguću budućnost. Utoliko narečeni projekt dijagnozu i perspektivu humanistike nužno postavlja u adekvatniji horizont Dusselove »planetarne paradigme«. Nasuprot disperziji u niz izoliranih historija i mikrohistorija, humanističkim znanostima nameće se kompleksna interakcija različitih diskurzivnih razina, najčešće ljubomorno odijeljenih akademskom praksom podjele rada. U mjeri u kojoj »sveučilište bez uvjeta« zahtjeva reviziju Kantove definicije modernog sveučilišta, treba upozoriti na opasnost da postmoderni razvoj interdisciplinarnih programa može biti i oblik daljnjeg prodora tržišnih reformi u vidu fleksibilizacije i prekarizacije. Također, i uvođenja neakademske standarda u ime otvaranja problemima tzv. »stvarnog svijeta« koji, za razliku od šezdesetih godina, više nisu formulirani u duhu kritičkog mišljenja, već globalnog tržišnog natjecanja.<sup>74</sup> Kako termini poput 'holizma', 'integrativnosti' i 'sinteze' ne bi širili paniku i nepovjerenje, valja se podsjetiti da genealogijski doseg interdisciplinarnosti najdalje dopire u humanistici, točnije do grčke filozofije.<sup>75</sup> Stoga, da bi kritička interdisciplinarnost ostvarila svoj sinergijski efekt usred poplave nove interdisciplinarnosti retorike, filozofija mora (p)ostati njena osnovna funkcija – ona kritičko-dekonstrukcijskog mišljenja. Suprotno rastakanju posebnosti struka, filozofija može doprinijeti razvoju svoje i njihove kritičke samosvijesti, koja ovisi o priznanju da i najtemeljnije pretpostavke mogu biti preispitivane novim načinima mišljenja koji dolaze izvana.<sup>76</sup> Kao što primjećuje Costanzo Preve, od kojega preuzimam izraz 'filozofija sadašnjosti', ona može biti plod jedino kolektivnog napora i stoga proizvod čitave generacije.<sup>77</sup> Koliko je opet jasno da živimo u vrijeme prijelaza – *interregnuma* – toliko je i teško opisati njegove intelektualne koordinate. S idealističkog stajališta opravdanje može biti da vrijeme za sovin let još nije sazrelo. No, izgleda da za ovu generaciju to neće biti dovoljno.

Alen Tafra

The Humanities between Neoliberal Globalization  
and the Critique of Eurocentrism

**Abstract**

*In the vortex of academic capitalism, the marginalization of humanities represents a peculiar case. Besides subjugation to principles and criteria of utilitarianism and positivism, their precariousness has been aggravated by means of their taxonomic separation from social sciences. Nevertheless, the deconstructionist task of the new humanities is not conceivable without the permanent transgressions of prescribed academic borders. Namely, the genealogy of discursive structures of humanities is possible only through the prism of their involvement in the historical genesis of actual power structures. In other words, the new philosophy of present/history has been called for. It should operate as a holistic framework for the investigations of the simultaneous developments not only of capitalism, colonialism and the Eurocentric world system, but of the main categories of modern humanities as well. Following Vattimo's interpretation of Heidegger's concept of *Verwindung*, this project inserts the diagnosis and prospective of humanities within the more adequate horizon of Dussel's "planetary paradigm".*

**Key words**

humanities, interdisciplinarity, deconstruction, globalization, eurocentrism, philosophy of history, planetary paradigm, Jacques Derrida, Enrique Dussel

71

Vidi Žarko Paić, *Politika identiteta. Kultura kao nova ideologija*, Antibarbarus, Zagreb 2005.

72

Jedini način spašavanja emancipacijskog potencijala moderniteta Dussel prepoznaje u njegovu nadilaženju projektom transmoderniteta, koji podržava dignitet i identitet drugih kultura; drugim riječima, u napuštanju eurocentrične premise moderniteta. »Postmoderni autori, poput Lyotarda, Vattima i Rortyja, kritiziraju modernu racionalnost kao instrument terora, ali ja je kritiziram zato jer sakriva svoj vlastiti iracionalni mit. Pokušavam prevladati modernitet kroz 'transmodernitet, projekt budućnosti' – koji bi mogao služiti kao alternativni naslov ove knjige« (E. Dussel, *The Invention of the Americas*, str. 12).

73

Vidi Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton i Oxford 2000., str. 4–5.

74

Vidi B. Readings, op. cit., str. 37–39; K. P. Liessmann, op. cit., str. 45, 63–86 *passim*.

75

Julie Thompson Klein, *Humanities, Culture, and Interdisciplinarity: The Changing American Academy*, State University of New York Press, Albany 2005., str. 3, 13–15.

76

Vidi Joe Moran, *Interdisciplinarity*, Routledge, New York i London, str. 187.

77

Vidi C. Preve, op. cit., str. 132.