

### **Alen Tafra**

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

## **Univerzalna povijest kao dijalektika uključivanja i isključivanja**

### **Sažetak**

*Sveprisutno razočaranje i diskurs o krizi moguće je razumjeti kao posljedicu razotkrivanja segregacijske dijalektike uključivanja i isključivanja, inače skrivene unutar kompleksnije diskurzivne strukture koju Wallerstein naziva »centrističkom liberalnom geokulturom«. Riječ je o procesu sazrijevanja koji opravdano traži odgovarajuću anamnezu i objašnjenje geneze suvremenog svjetskog sustava. Sa stajališta filozofije povijesti, što nam prošlost budućnosti može reći o našoj sadašnjosti? Iako Voltaireova kombinacija umjerene vjere u napredak i selektivne sinofilije označava rađanje moderne filozofije povijesti i njene univerzalnosti, potonju svejedno kompromitira kao simptom eurocentrizma. No, moderna afirmacija povijesne znanosti značila je i fatalni rasap univerzalnog vremena u niz zasebnih temporalnosti i historiciteta. Stoga zalaganje za obnovu »totalne povijesti« možemo ozbiljno shvatiti isključivo unutar transgresivne i holističke istraživačke konstelacije, nezamislive bez filozofije povijesti. To se u ovom radu nastoji demonstrirati na primjeru dekonstrukcije još vladajuće periodizacije kulturno-povijesnih epoha, tradicionalno izvedenih isključivanjem doprinosa drugačijih kultura i epoha.*

### **Ključne riječi**

filozofija povijesti, dijalektika uključivanja i isključivanja, suvremeni svjetski sustav, kolonijalizam, eurocentrizam, univerzalizam, antiimperijalizam, periodizacija povijesti, kulturno-povijesne epohe, geopolitika znanja

## **Uvod**

U oblikovanju modernog shvaćanja društva i politike filozofija povijesti 18. stoljeća odigrala je presudnu ulogu. Kao što je primijetio Reinhart Koselleck, ono što modernost naše epohe razlikuje od suvremenosti svih ranijih epoha posljedica je upravo otkrića »pojma povijesti« kao eminentno europskog kulturnog postignuća.<sup>1</sup> Ovo otkriće moguće je smjestiti između 1750. i 1850. godine – dakle, u razdoblje prvog uspona historicizma. Riječju, moderna je – zajedno s prosvjetiteljskim programom modernizacije – svediva na aspekt utemeljujućeg otkrića pojma povijesti.<sup>2</sup> Historicistička temporalizacija po-

1

Vidi Hayden White, »Foreword«, u: Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, engleski prijevod Todd Samuel Presner, Stanford University Press, Stanford 2002., str. x. To znači da bi Augustinu mogao pripasti naslov utemeljitelja teologije povijesti, a s obzirom na filozofijsku argumentaciju kojom se služi,

ujedno – u najboljem slučaju – i status predšasnika filozofije povijesti. Vidi Lino Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Otkrovenje, Beograd 2010., str. 63. Vidi R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 167.

2

Vidi H. White, »Foreword«, str. xiv.

vijesti znači da se ona mijenja u svakom trenutku,<sup>3</sup> štoviše, ona se tijekom vremena mijenja i u prošlosti, otkrivajući se tek *ex post facto* potomstvu, u svjetlu kasnijih dana. Disciplina historije prerasla je tako puku nadgradnju vlastitih metoda, razvivši napokon teoriju razlikovanja vlastite epohe od prošlosti. Riječ je o prosvjetiteljskoj filozofiji povijesti, toj prvoj istinskoj manifestaciji modernosti.<sup>4</sup> Pojam moderne javlja se tada kao svjetlo obećanje apsolutno »novog doba«, iznimnog u odnosu na čitavu prošlost. Otkriće historičarske pozicionalnosti i perspektive nerazlučivo je pritom povezano evidenciju suvremenog iskustva apsolutno novog i koncepciju fundamentalne drugosti prošlog; podjednako, samim time, i prošlosti Drugog.

Posebno mjesto u tom razdoblju utemeljenja filozofije povijesti zauzima Voltaireova upravo eponimna *Filozofija povijesti*, i to ne samo zbog negacije bilo kakvog oblika providnosti u povijesti, već napose zbog dotad najuniverzalnije perspektive, utemeljene u Kini nasuprot *Postanku*.<sup>5</sup> S druge strane, Löwith podcjenjuje značenje potonje inovacije te tvrdi da Voltaireovu pokušaju univerzalne historije nedostaje »jedinstvena orijentacija i središnji smisao« jer u više puta prepravljanoj *Raspravi o običajima i duhu naroda* samo kronološki slijed i hipoteza progresa tom sadržajno proširenom prikazu osiguravaju jedinstvenu perspektivu.<sup>6</sup> No, to što Voltaire svoj novi, bitno prošireni filozofijsko-povijesni interes u *Raspravi* pokušava primijeniti na globalnom, prostorno i vremenski iz temelja izmijenjenom planu, zasigurno ne predstavlja neku sporednu i efemernu činjenicu. Ništa manje, u toj veličanstveno novoj slici uočljive su i brojne praznine. Voltairea ipak donekle može opravdati ukupna razina tadašnjeg znanja o Aziji, pa njegovo nedostatno poznavanje azijske povijesti ne poriče nužno ono što kao autor osjeća i pokušava prenijeti čitateljima, a to je da Azija nije ništa manje važna od Europe.<sup>7</sup> Tako njegova polemika protiv kršćanstva nalazi svoju dijalektičku protutežu u simpatijama prema islamskom svijetu, Kini i Indiji, gdje u liku brahmana i mandarina svom silom nastoji prepoznati vlastite filozofijske ideale. S jedne strane, isticanje bitne nadmoći konfucijanske moralne filozofije – njenog deizma, racionalizma i harmoničnosti – koristilo je napadu na tiraniju i netoleranciju *ancien régime*a i Katoličke crkve. S druge strane, stavom da su znanosti u Kini ostale fiksirane u točki mediokritetstva analognoj europskom srednjovjekovlju,<sup>8</sup> Voltaire je potvrđivao stereotip o Kini kao arhetipu nepokretnosti i robovanja tradiciji, doprinoseći i na taj način teoriji »orijentalnog despotizma«.<sup>9</sup> Dok Voltaireova kombinacija umjerene vjere u napredak i selektivne sinofilije<sup>10</sup> označava rađanje moderne filozofije povijesti i njene univerzalnosti, to potonju svejedno kompromitira kao simptom eurocentrizma. Iako je upravo Voltaireov kozmopolitski doprinos kritici eurocentrizma ono što diskurs njegove filozofije povijesti trajno drži otvorenim.

Nedvojbeno, geneza filozofije povijesti tijekom 18. stoljeća bremenita je proturječjima. Usprkos postuliranoj univerzalnosti, moderna afirmacija povijesne znanosti značila je ujedno i fatalni rasap univerzalnog vremena u niz zasebnih temporalnosti i historiciteta.<sup>11</sup> Naime, rad na etabliranju discipline historije nametao je povezivanje njezine »čiste«, sveobuhvatne i unekoliko ništavne<sup>12</sup> metahistorijske razine s teorijom periodizacije koja bi ustrojila i ograničila pitanja na empirijsko-historijskoj razini. Budući da se činilo da nastojanje oko teorije isključuje zanimanje za partikularne činjenice, rješenje sličnih dvojbi naziralo se u historicističkoj koncepciji povijesne promjene, odlikovane heterogenošću i mnoštvom potencijalnih razina analize, kao i varijabilnošću ritmova akceleracije ili deceleracije.<sup>13</sup> U partikularno europsko »otkriće« temporalnosti kao iskustva apsolutne novosti događaja svakako se uklapa i destabilizirajuće otkriće subjektivnosti historičarske pozicionalnosti

i perspektive, ujedno praćeno novom sviješću o kontingentnoj selekciji građe, pa čak i o relativističkoj mogućnosti različitih, a opet »istinitih« reprezentacija istog događaja.<sup>14</sup> I dok s jedne strane osamnaesto stoljeće prosvjetitelji promišljaju kao epohalni rez i početak singulariteta vremena koje se kvalitativno razlikuje od svih prethodnih stoljeća, istodobno na prekomorskim putovanjima – koja postaju »filozofski« projekti totalne spoznaje<sup>15</sup> – Europa otkriva da se netom iznađene sinkrone epohalne cjeline ne daju tek tako univerzalizirati u smislu opće podjele razdoblja u povijesti čovječanstva. Budući da filozofija progresa pri podjeli epoha polazi od znanstveno-tehnološkog razvit-

3

Vidi R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 167.

4

Vidi *ibid.*, str. 160.

5

Izvorno objavljena odvojeno, *Philosophie de l'histoire* (1765.) kao naknadno dodani uvod (1769.) u *Raspravu o običajima i duhu naroda* (1756.) dodatno produbljuje kritiku biblijskog shvaćanja početaka povijesti. Već prvo izdanje *Rasprave o običajima i duhu naroda* iz 1745. započinje s Kinom, čime Voltaire zadobiva pogodnu metodološku distancu u odnosu na europsko srednjovjekovlje koje zatim tematizira. Kasnije i Hegel svoju *Filozofiju povijesti* započinje s Kinom, no s time što je njegov stav prema Kini obilježen suprotnim predznakom.

6

Aludirajući na Spenglera i Toynbeeja, Löwith također tvrdi da »povijest ne postaje time univerzalna što se sačinjava pregled osam ili dvadeset i jedne civilizacije, umjesto četiri kao kod Bossueta, ona time postaje samo općenitija«. Karl Löwith, *Svjetska povijest kao događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb 1990., str. 145.

7

Vidi J. H. Brumfitt, *Voltaire: Historian*, Oxford University Press, Oxford 1958., str. 76.

8

Vidi F. M. A. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, prvi dio, ur. René Pomeau, Garnier Frères, Pariz 1963., str. 231.

9

Vidi Anthony Pagden, »The Immobility of China«, u: Larry Wolff i Marco Cipolloni (ur.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2007.; Alain Grosrichard, *Structure du sèraïl: La fiction du despotisme Asiatique dans l'Occident classique*, Éditions du Seuil, Pariz 1979.

10

John James Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, London – New York 1997., str. 19, 39–46.

11

»Na jednoj vrlo dubokoj razini postojala bi dakle historičnost čovjeka koja bi sama bila svoja vlastita povijest, ali i radikalna disperzija koja je temelj svih ostalih povijesti. Upravo je tu prvobitnu eroziju XIX. stoljeće tražilo u svojoj želji da sve historizira, da o svakoj stvari piše opću povijest, da se neprestano vraća u vremenu i da najstabilnije stvari ponovno oslobađa vremena... Što više Povijest pokušava nadići svoju vlastitu povijesnu ukorijenjenost, što se više trudi onkraj povijesne relativnosti svog podrijetla i opcija pridružiti sferi univerzalnosti, to očitije nosi ožiljke svoga povijesnog rođenja, očitije se kroz nju pojavljuje povijest čiji je i sama dio (i ovdje nam opet o tome svjedoče Spengler i sve filozofije povijesti). I obratno, što ona bolje prihvati svoju relativnost, što se više udubi u kretanje koje joj je zajedničko s onime što priča, to više teži ograničenosti priče i sav se pozitivan sadržaj, koji si je ona davala kroz humanističke znanosti raspršuje.« Michel Foucault, *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb 2002., str. 395–397.

12

»U kontrastu prema drugim modelima znanosti, historija kao disciplina ovisi o metaforičkom izražavanju... Nemogućnost intuiranja čistog vremena direktno vodi u metodološke poteškoće vezane uz pitanje o tome jesu li smisleni iskazi o teoriji periodizacije uopće mogući.« R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 7.

13

Vidi *ibid.*, str. 159–160.

14

Vidi *ibid.*, str. 166–167.

15

Vidi Serge Latouche, *La Planète uniforme*, Editions Climats, Pariz 2000. (ovdje prema: Serge Latouche, *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, talijanski prijevod Eva Civolani, Elèuthera editrice, Milano 2002., str. 59); Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 2002., str. 6–7.

ka proizvodnih snaga, upadljivo se ukazala različitost ritmova ubrzanja i usporenja od zemlje do zemlje.<sup>16</sup> Univerzalistička supsumcija različitih stupnjeva razvoja pod zajednički nazivnik epohe prešutno podrazumijeva teoriju pluralizma povijesnih vremena.<sup>17</sup> Nesavladivost onoga što Koselleck naziva »nesimultanošću simultanog« (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*) trebalo je svejedno prevladati prosvjetiteljskim superiornim »znanjem o vremenu«.<sup>18</sup> No, kako primjećuje Johannes Fabian, iza potonje je konstrukcije sakriven antropološki alokronizam koji stadijalnom shemom povijesnog razvoja suvremene Druge degradira i prostorno i vremenski. Europsko otkriće pojma povijesti stoga počiva na specifičnoj kombinaciji ekskluzivnih i ekspanzivnih vremenskih relacija, pa iluzija univerzalnog referentnog okvira potpuno ovisi upravo o distanciranju, separaciji i isključivanju.<sup>19</sup>

Drugim riječima, na djelu je etnocentrizam ili, potpunije, eurocentrična generalizacija historijskog vremena. U kontekstu tradicije filozofije povijesti, posljedica toga je globalna ekspanzija mediteranske pozornice događaja,<sup>20</sup> s naglaskom na onaj njegov europski dio koji Hegel naziva »teatrom svjetske povijesti« i antičkom domovinom svjetskog duha.<sup>21</sup> Narečena ekspanzija podupire se o eurocentrične diskurzivne strukture dugog trajanja, listom potekle iz herodotovskog prostora i vremena zajedničkog rađanja filozofije i historiografije. Taj – barem dijelom homerovski i mitski – moment iskona u novijoj je filozofiji maestralno obradio Massimo Cacciari.<sup>22</sup> Nastavak »storije« dade se dalje slijediti kao dugotrajnost križarskog diskursa, kroz translaciju istog koji Novome svijetu i nominiranim »Indijancima« podaruje azijski bitak,<sup>23</sup> ili pak u prosvjetiteljskom izumu Istočne Europe kao inferiornog komplementa njoj recipročne konstrukcije: civilizirane Zapadne Europe. Daljnjim prelijevanjem, geopolitika filozofijsko-povijesnog znanja i progres ideološke mitizacije također se može pratiti u okviru novijeg medijskog režima: na raznovrsnim ekranima, formatima i platformama, kojima poput tolkienovskih vojski mrtvih defiliraju američki marinci kao Spartanci i križari, islamski fundamentalisti kao amorfno more Kserkovih krvoloka, ili pak na istoku Ukrajine, u fantazmagoričnom srazu pronacističkih branitelja demokratske »tvrđave Europe« i staljinofilskih antifašista još jednog »domovinskog rata«. Riječ je tek o tehničkoj kontaminaciji, amplifikaciji, akceleraciji i kobnoj interakciji<sup>24</sup> nekih »priča« koje su stare otprilike koliko i zapadna filozofija i historiografija. Ovisnost o uvijek istim narativima iz aksijalnog doba može bolno posvjedočiti o klaustrofobičnosti situacije, no trebala bi potaknuti na restrukturiranje projekta moderne te konstrukciju istinski nove, globalne vizije i paradigme.

Narečeni projekt svakako podrazumijeva i pedagošku zadaću, Morinovima riječima, onu »poučavanja zemaljskog identiteta«.<sup>25</sup> Sudeći prema gimnazijskim udžbenicima filozofije, problem uopće nije prepoznat. Dok se stari udžbenik zadovoljava klišejima eurocentrične historiografije,<sup>26</sup> odbacujući i samu mogućnost komparativne ili interkulturalne filozofije, novija alternativa barem ne krije vlastitu tematsku ograničenost, dok deklarativno priznaje jednaku vrijednost istočnih filozofija.<sup>27</sup> Usprkos tome, upravo potonji udžbenik svojom ahistoričnom epistemologijom i izborom sadržaja bitno ignorira filozofiju povijesti, pa samim time i problem eurocentrizma. Što se gimnazijskih udžbenika povijesti tiče, brojne sadržajne preinake i proširenja tek se pridodaju u staru, eurocentričnu periodizacijsku shemu. U njima se nadasve nazire utjecaj brodelovske paradigme »totalne povijesti«, koja bi trebala supsumirati sve humanističke znanosti kao svoje pomoćne znanosti.<sup>28</sup> Jedan od najutjecajnijih suvremenih historičara, Eric Hobsbawm, svoj »Manifest za obnovu povijesti« tako je zaključio upravo poticajem na »povratak 'totalnoj povijesti'«. Pritom upozorava na »opasnost 'antiuniverzalizma'«, apelirajući

ujedno na posebnu zadaću marksističkog pristupa u »rekonstrukciji fronte razuma«. <sup>29</sup> Naime, Hobsbawm pokazuje na relativiste i postmoderniste, odnosno na »različite oblike povijesti identitetnih skupina« za koje navodno nije važno racionalno objašnjenje povijesti, nego značenje događaja za dotični kolektiv. Ipak, ovdje držimo da se zalaganje za obnovu »totalne povijesti« može ozbiljno shvatiti isključivo unutar transgresivne i holističke istraživačke konstelacije koja je nezamisliva bez filozofije povijesti. To se u ovom radu nastoji demonstrirati poglavito na primjeru dekonstrukcije još vladajuće periodizacije kulturno-povijesnih epoha, tradicionalno izvedenih isključivanjem doprinosa drugačijih kultura i epoha. Kao što ćemo u drugom dijelu rada pokazati, istraživanje eurocentrizma nužno je postaviti s obzirom na globalnu dimenziju nastanka i razvoja kapitalističkog moderniteta. Drugim riječima, kroz prizmu odnosa jezgre i periferije: kako u analizi modernoga svjetskog sustava kod Immanuela Wallersteina tako i u kritici eurocentrizma kod latinoameričkog filozofa povijesti Enriquea Dussela. U tom kontekstu procijenit ćemo ne samo možebitnu »opasnost 'antiuniverzalizma'« već i neke razloge neuspjeha dosadašnjih »univerzalizama« kao specifičnih uključujuće-isključujućih aranžmana univerzalnog i partikularnog.

## 1. Dijalektika univerzalnog i partikularnog

Akutnost problema odnosa univerzalnog i partikularnog – u društvenom, političkom i humanističkom području – možda je najpreciznije izrazio Pierre-Andre Taguieff, u *Snazi predrasuda*.<sup>30</sup> U svojem podužem »eseju o rasizmu

16

Vidi R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 159–160.

17

Vidi *ibid.*, str. 166.

18

Vidi J. Fabian, *Time and the Other*, str. 10.

19

Vidi *ibid.*, str. 26–27.

20

Vidi *ibid.*, str. 146.

21

Vidi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1966., str. 109.

22

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

23

Vidi Enrique 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. 30.

24

Vidi radove Paula Virilioa: *Stratégie de la déception*, Éditions Galilée, Pariz 1999.; *L'administration de la peur*, Les éditions Textuel, Pariz 2012.

25

Vidi Edgar Morin, *Odgoj za budućnost. Sedam temeljnih spoznaja u odgoju za budućnost*, Educa, Zagreb 2002., str. 69.

26

Vidi Boris Kalin, *Povijest filozofije s odabranim tekstovima filozofa*, Školska knjiga, Zagreb 2009., str. 108. Takvom pristupu mogli bi suprotstaviti onaj Vlassopoulosov ili pak Bernalov, odnosno autora na koje ću se još u nastavku referirati.

27

Vidi Tomislav Reškovic, *Filozofija. Udžbenik filozofije za 4. razred gimnazije*, Profil, Zagreb 2008., str. 43.

28

Vidi Fernand Braudel, *Une leçon d'histoire*, Les Éditions Arthaud, Pariz 1986. (ovdje prema: *Una lezione di storia*, talijanski prijevod Piero Arlorio, Einaudi, Torino 1988., str. 198).

29

Vidi Eric Hobsbawm, »Manifest za obnovu povijesti«, *Le Monde diplomatique* 1 (2005), str. 21.

30

Vidi Pierre-Andre Taguieff, *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Éditions la Découverte, Pariz 1988. (ovdje prema: *The Force of Prejudice*, engleski prijevod Hassan Melehy, University of Minnesota Press,



i njegovim dvojnicima«, francuski filozof ukazuje na fenomen diferencijalističkog rasizma, koji dobrohotno inzistira »tek« na inkompatibilnosti različitih kultura i tradicija, kao i štetnosti ukidanja granica koje ih dijele. U korijenu spomenutog obrata stoje tri velike zamjene unutar rasizirajuće ideologije, obavljene nakon 1968.: rasa se preodijeva u etnicitet ili kulturu, nejednakost u razliku, a heterofobija u heterofiliju. Budući da su se debate preusmjerile na obranu kolektivnih identiteta i prava naroda, kao i na pitanja interkulturalnosti i transkulturalnosti, militantni antirasistički diskursi zatekli su se zajedno s rasizirajućim diskursima unutar istih jezičnih igara, opskrbljeni istim osnovnim dokazima, pa čak i posvećeni istim vrijednostima.<sup>31</sup> Pravi problem u antirasističkom kampu leži u kontradikciji između tradicijsko-komunitarističkog zahtjeva za apsolutnim poštovanjem kolektivnih identiteta i razlika na jednoj strani, te individualno-univerzalističke ravnodušnosti prema komunitarnim vrijednostima na drugoj. Tijekom osamdesetih ponovno je otkriveno da dvostrukosti univerzalistički-neegalitarnog te komunitarno-diferencijalističkog rasizma simetrično odgovara dublet individualističko-univerzalističkog i tradicijsko-komunitarnog antirasizma.<sup>32</sup> Za razliku od Taguieffa, naglašavam da je riječ o *ponovnom* »otkriću«, s obzirom na to da naznačena problematika odnosa univerzalnog i partikularnog ima kudikamo dublju genezu u filozofiji povijesti.

Dovoljno je sjetiti se složenosti Herderova proturječnog odnosa prema Orijentu i Europi, rascijepljenog između kulturne autarkičnosti i univerzalnog teleološkog shvaćanja povijesti.<sup>33</sup> U temelju Herderova etnopluralizma nazire se »nijansirano i kompleksno razumijevanje humaniteta (*Humanität*), koje je istodobno antropološko, moralno i političko«. <sup>34</sup> Dok je i kod Kanta i kod Diderota evidentan pokušaj rasplitanja odnosa između raznolikosti i univerzalnosti čovječanstva, Herder se izdvaja jačinom naglaska na inkomenzurabilnosti kulturalnih praksi različitih naroda. Pritom je i ovdje nezaobilazno pitanje koliko različitosti Herder zapravo proklamira, s obzirom na to da mu svaka kultura ima i svoje posebno mjesto u obuhvatnom narativu koji pretpostavlja hijerarhiju razvoja i iznimnost stare Grčke. Odnos univerzalnog i partikularnog kod Herdera gubi obilježje proturječja ponajprije u njegovoj beskompromisnoj osudi europskog imperijalizma.<sup>35</sup> Kroz tu prizmu ukazuje se kako originalnost rješenja tako i dubina proturječja koja korijene vuku iz samog prosvjetiteljstva. Naročito je zanimljiv Herderov pokušaj posredovanja između često suprotnih zahtjeva koje mu u odnosu na ideal humaniteta nameću tradicija eurocentrizma i novi njemački nacionalizam. Herderova poruka da se njemački pjesnici u izgradnji narodnog duha mogu osvrnuti unatrag i prema Istoku predstavlja snažan primjer zalaganja za kozmopolitski nacionalizam, u kojemu se njemački kulturni nacionalizam ne utemeljuje ekskluzivnošću, već inspiracijom koju duguje drugim kulturama.<sup>36</sup> Najdirljiviji moment takvog Herdera, koji slavi političku slabost kao duhovnu nadmoć, vjerojatno nastupa u pjesmi *Njemačka narodna slava*, gdje potlačenost svojih sunarodnjaka – »njemačkih crnaca« (*deutsche Neger*) – pretvara u kvalitete dostojne njihova skromnog blagovanja u društvu Hindua, Peruanaca i Etiopljana.<sup>37</sup> I dok George Mosse Herdera ipak implicira u »mračnoj strani prosvjetiteljstva«, <sup>38</sup> da zbrka bude potpuna, nedavno preminuli talijanski marksist Costanzo Preve u svojem eseju o »naopakom svijetu« iz 2004. godine, donosi, kako sam kaže, »prividno paradoksalnu« interpretaciju Alaina de Benoista, francuskog herderovca i novodesničarskog patrijarha, kao »trenutno najsposobnijeg europskog mislitelja na ljevici«. <sup>39</sup> No, jedino bi idealna ljevica, tvrdi Preve, mogla provariti da taj »crni čovjek« danas

»... najbolje na filozofskoj razini brani ono što trebaju biti dvije najtipičnije točke ljevice, a to su, na prvom mjestu, prijelaz s pojma jednakosti prema pojmu razlike te, na drugom mjestu, odbacivanje kozmopolitiskog univerzalizma u ime partikularizma!«<sup>40</sup>

## 2. Kritika eurocentrizma između postkolonijalne teorije i marksizma

Za proturječija takve vrste već duže vrijeme okrivljuju se učestalo pojmovi poput poststrukturalizma, postmoderne i postkolonijalnih studija, redom zaokupljenih kritikom univerzalizma. *Bijele mitologije: pisanje povijesti i Zapad*, knjiga Roberta Younga iz 1990., egzemplarni je tekst koji iz perspektive postkolonijalne teorije isprepliće navedene struje, s osobitim obzirom na promišljanje povijesti i u službi kritike eurocentrizma. Kako »Povijest« ustupa mjesto »Postmoderni«, analogno Foucaultovoj zamjeni klasicističke episteme s »Poviješću«, Young zaključuje da nakon rastvaranja centralnosti

Minneapolis 2001.). Étienne Balibar ističe posebnu važnost ove knjige za razumijevanje fenomena neorasizma u: Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, Éditions la Découverte, Pariz 1988.

31

Vidi P.-A. Taguieff, *La force du préjugé*, str. 7.

32

Vidi *ibid.*, str. 8.

33

Vidi Anne Löchte, *Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der Ideen, Humanitätsbriefe und Adrastea*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005., str. 13–18.; Todd Curtis Kontje, *German Orientalisms*, University of Michigan Press, Michigan 2004., str. 65–66. Ovdje tek naznačena herderovska problematika predmet je obuhvatnije analize postavljene u holistički kontekst u: Alen Tafra, *Eurocentrizam u filozofiji povijesti*, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Odjel za odgojne i obrazovne znanosti, Pula 2014., str. 398–405, 409–415 *passim*.

34

Sankhar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, Princeton 2003., str. 10. »Humanität u kvantitativnom smislu obuhvaća sva ljudska bića, sva su ona jednako obdarena njime, različita koliko je njihov odgovarajući razvoj mogao biti različit do sada. Herderov kvantitativni pojam *Humanität* jasan je glas za globalnu jednakost svih ljudskih bića te ga vodi u žestoku kritiku ropstva, kolonijalizma, rasizma i eurocentrizma.« (Hans Adler, »Herder's Concept of *Humanität*«, u: Hans Adler, Wulf Köpke /ur./, *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Camden House, Rochester – Woodbridge 2009., str. 104). Kao svrha povijesti *Humanität* je svojevrsni potencijal koji nije jednak posvuda na Zemlji i stoga on svagdje

vodi razvoju najveće raznolikosti i individualnim posebnostima koje tvore povijesnu stvarnost. No, nisu ni sve njegove različite realizacije – kulture – jednako vrijedne na ljestvici savršenosti. Različitost kultura ne podrazumijeva jednakost, kao što ne isključuje ni bitne razlike u kvaliteti. Važno je primijetiti s kakvom je odlučnošću na samoniklosti i čistoći grčke kulture inzistirao upravo autor koji je svojim antiimperijalizmom spojio romantizam i prosvjetiteljstvo. Vidi Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, Weidmann, Riga 1774., str. 499.

35

Vidi S. Muthu, *Enlightenment against Empire*, str. 211.

36

Vidi Nicholas A. Germana, »Herder's India. The 'Morgenland' in Mythology and Anthropology«, u: Larry Wolff, Marco Cipolloni (ur.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2007., str. 123.

37

Herder pretpostavlja kako će grčki bog radije svratiti kod njih nego kod europskih imperijalista koji su okrvavili ruke. Vidi Johann Gottfried Herder, *Der deutsche Nationalruhm*, J. F. Hartknoch, Leipzig 1812., str. 15–16.

38

Vidi Džordž L. Mos, *Istorija rasizma u Evropi*, srpski prijevod Maja Matić, Službeni glasnik, Beograd 2005.

39

Costanzo Preve, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*, Edizioni Settimo Sigillo, Rim 2004., str. 107.

40

*Ibid.*, str. 107–108.

»Čovjeka« sada svjedočimo rastvaranju »Zapada«. <sup>41</sup> Da bi se lakše oprostili sa »shvaćanjem o apsolutnosti bilo kojega zapadnog prikaza Povijesti«, <sup>42</sup> moramo se, drži Young, okrenuti poslijeratnoj genealogiji francuske kritičke tradicije i njenom uvidu u isprepletenost prosvjetiteljskih univerzalističkih projekata i povijesti europskog kolonijalizma. Sartre tako kaže: »Humanizam je pandan rasizmu: to znači, praksa isključivanja«. <sup>43</sup> Young se poglavito obrušava na Hegelovu dijalektiku, a naročito na »marksistički univerzalni narativ« svjetske povijesti. Kao inkluzivni i totalizirajući sustav znanja, marksizam je tu sveden na ulogu agensa ekspanzije kapitalizma, jedino s time što operira kroz forme eksproprijacije i inkorporacije Drugih na pojmovnoj razini – primjerice, supsumcijom svih potlačenih Drugih pod instancu radničke klase. <sup>44</sup> Budući da je Youngu stalo do konstrukcije formi znanja koje će poštovati Drugoga bez da ga u konačnici svedu na Isto, ključna mu je Lévinasova kritika univerzalne historije kao totalizacije koju ispunjava pobjednik. <sup>45</sup> Pozivajući se na Derridaa koji eksplicitno kritički referira na »europeizaciju svjetske kulture«, »povijest Zapada« i »zapadnjačku metafiziku«, Young zaključuje da se dekonstrukcija odnosi na primat kategorije Zapada i stoga na dekolonizaciju europskog mišljenja. <sup>46</sup> Uostalom, i Foucault je – u *Riječi i stvari* – svoj zagovor povijesti kao oblika medijacije razlika utemeljio u diskontinuitetu, referirajući učestalo na »zapadnu epistemu«, a ne neki revidirani koncept totalnosti u smislu »perioda«. U jednom intervjuu iz 1978., Foucault kaže da »ako filozofija budućnosti postoji, morala se roditi izvan Europe, ili jednako tako kao posljedica susreta i srazova između Europe i ne-Europe«. <sup>47</sup> U Youngovoj prešućenoj inačici *Aufhebunga* progresije, Foucault presudno utire put postkolonijalnoj teoriji i historiografiji *Subaltern Studies* skupine, s kojima konačno vrhuni kritika totalizacije znanja u zapadnjačkoj historiografiji. Jedan od najodlučnijih izraza takve kritike je Chakrabartyjevo razlikovanje »Povijesti 1« i »Povijesti 2«, gdje prva predstavlja univerzalnu i apstraktnu logiku kapitala, dok druga označava pluralnost različitih »načina bitka u svijetu«, ukorijenjenih u partikularnim kulturama. <sup>48</sup> Budući da potonja ne dopušta »Povijesti 1« da okonča »prijelaz/prijevod mnoštva vjerojatno inkomenzurabilnih temporaliteta u homogeno vrijeme apstraktnog rada, prijelaz iz ne-povijesti u povijest«, <sup>49</sup> Chakrabarty zaključuje da je univerzalizacija kapitala, za razliku od globalizacije istog, u konačnici nemoguća. S obzirom na to da je vjera u univerzalizirajući pritisak kapitala balast prosvjetiteljske filozofije povijesti i njene opsije »Poviješću 1«, misija kritičkih historičara bila bi obraniti ulogu povijesnih razlika, i to kao formi otpora kapitalu, a nikako u smislu pukih anakronizama. <sup>50</sup>

Naravno, ovdje nam nije namjera ponavljati Youngov esencijalizam i totalizirajućim okvirom kritike logocentrizma obuhvatiti sve što ima veze s postkolonijalnom etiketom ili kritikom eurocentrizma. Uostalom, s obzirom na autorice kao što su Benita Parry i Crystal Bartolovitch, moguće je govoriti i o »materijalističkom obratu u postkolonijalnim studijima« kao kritici kulturalizma <sup>51</sup> i, ujedno, o težnji razdvajanju postkolonijalnih i postmodernih metodologija. Također, autori poput Pranava Janija i Viveka Chibbera uspješno dekonstruiraju ustaljenu predodžbu o eurocentričnom »klasičnom marksizmu«, i to kao »bajku« omogućenu jedino ignoriranjem mnoštva tekstova, izjava i konkretnih akcija koje je poduzimao stvarni Marx. <sup>52</sup> Kako primjećuje Chibber, sve temporalne specifičnosti globalnog razvoja kapitalizma inačice su unutar neumoljivo univerzalizirajućeg kapitalizma: nikako homogenog, no ništa manje – već po fizičku dobrobit većine svjetskog stanovništva – i univerzalno opasnog. <sup>53</sup> Utoliko je pretjerano naglašavanje lokalnih kulturnih



specifičnosti moguće doživjeti i kao obnovu egzotizma, ovoga puta u paradoksalnoj funkciji anti-orijentalističkog orijentalizma.<sup>54</sup>

### 3. Eurocentrična periodizacija i konstrukcija kulturno-povijesnih epoha

Da je filozofija prosvjetiteljstva ponudila odgovor na ove izazove, i to kreacijom istinski antiimperijalističke filozofije, argumentirano tvrdi Sankar Muthu u svojoj knjizi *Prosvjetiteljstvo protiv Imperija*. Budući da je ovdje ujedno riječ o razdoblju istinske intelektualne borbe oko konceptualizacije čovječanstva, kulturalnih razlika i političkih odnosa između europskih i neeuropskih naroda, revizija jednostrane slike o univerzalističkom prosvjetiteljstvu poglavito ovisi o istraživačkom usmjeravanju pažnje na stavove pojedinih autora o međunarodnim odnosima i imperijalizmu.<sup>55</sup> Zanimljivo, kao što je pokazao Domenico Losurdo, kroz tu prizmu najružnijom će izgledati genealogija liberalne struje.<sup>56</sup> Losurdova protu-povijest liberalizma razotkriva diskurs koji

41

Vidi Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London – New York 2004., str. 52.

42

Ibid., str. 51.

43

Žan-Pol Sartr, *Kritika dijalektičkog uma. Izabrana dela. Knjiga 12*, srpski prijevod Mladen Kozomara et al., Nolit, Beograd 1984., str. 686.

44

Vidi R. J. C. Young, *White Mythologies*, str. 34–37.

45

Vidi Emmanuel Lévinas, *Totalitet i beskonačno. Ogljed o izvanjskosti*, Veselin Masleša, prev. Nerkez Smailagić, Sarajevo 1976., str. 39.

46

Vidi R. J. C. Young, *White Mythologies*, str. 49–51. Za spomenute navode vidi od Derrida: »Choreographies«, engleski prijevod C. McDonald, u: Jacques Derrida, *Points...: Interviews, 1974–1994*, ur. Elisabeth Weber, Stanford University Press, Stanford 1995., str. 94–96; *Pisanje i razlika*, prev. Vanda Mikšić, Diskursi, Sarajevo 2007., str. 29, 87, 102, 104, 205–209.

47

Vidi Michel Foucault, »Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen«, u: *Dits et écrits III*, Gallimard, Pariz 1994. (ovdje prema: »Michel Foucault and Zen: A Stay in a Zen Temple«, u: Jeremy R. Carrette, *Religion and Culture: Michel Foucault*, Routledge, New York 1999., str. 113).

48

Vidi Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical*

*Difference*, Princeton University Press, Princeton 2008., str. 62–71.

49

Ibid., str. 92.

50

Vidi ibid., str. 237–250 *passim*.

51

John McLeod (ur.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, Routledge, Oxfordshire – New York 2007., str. 174.

52

Vidi Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London – New York 2013.; Pranav Jani, »Karl Marx, Eurocentrism, and the 1857 Revolt in British India«, u: Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.

53

Vidi Vivek Chibber, »Slijepa ulica postkolonijalne teorije«, *Le Monde diplomatique* 17 (2014), str. 27.

54

Vidi V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, str. 289.

55

Vidi S. Muthu, *Enlightenment against Empire*, str. 3.

56

Vidi Domenico Losurdo, *Controistoria del liberalismo*, Laterza, Bari 2005. (ovdje prema: Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, engleski prijevod Gregory Elliott, Verso, London – New York 2011.)

je potpuno usredotočen na mitsku »zajednicu slobodnih« (nizozemska, britanska i društveno-politička elita SAD-a) i njihov ograničeni, »sveti prostor«. Da bi se hagiografija liberalizma razotkrila kao laž, dovoljno je iskoračiti u profani prostor (robovi/sluge u kolonijama i proletarijat/sluge/robovi u metropolama). Dok su, s jedne strane, sve tri liberalne revolucije započinjale zahtjevima za jednakošću, s druge strane, ne samo da su potvrđivale većinu postojećih nejednakosti već su ih štoviše i produbljivale. Ukidanje ropstva i demokratizacija posljedica su niza borbi protiv liberalizma, a nipošto njegove interne evolucije, zaključuje Losurdo.<sup>57</sup> U nizu tih borbi počasnio mjesto ipak pripada Francuskoj revoluciji, a naročito »crnim Jakobincima« s Haitija, čija je revolucija utjecala na odluku jakobinskog Konventa iz 1794. o ukidanju ropstva.<sup>58</sup>

Velika revolucija prema francuskoj periodizaciji ujedno inicira *histoire contemporaine*, kao što je, uostalom, francuski revolucionarni kalendar inaugurirao »najnovije doba« kao globalno obećanje potpuno nove epohe.<sup>59</sup> Koliko je 1789. primjenjiva na univerzalnu povijest? Prema Immanuelu Wallersteinu, značenje ove revolucije uistinu je svjetsko jer ona je »prouzročila dva stoljeća dominacije geokulture u ovome svjetskom sustavu, onome u kojem je dominirao centristički liberalizam«. <sup>60</sup> Ta je geokultura ustvari posljedica sociokulturnih i političkih turbulencija izazvanih revolucionarnim idejama o smjenjivosti vlasti i narodnom suverenitetu, a u njenom je središtu sukob oko pitanja: kako je moguće da sustav koji proklamira uključivanje u stvarnosti ponajviše isključuje? »Debata o liniji koja dijeli uključene od isključenih«<sup>61</sup> ujedno je i sukus isprepletenog razvitka u područjima društvenih znanosti, poput povijesti, kao i rivalskih ideologija. Sveprisutno razočaranje i diskurs o krizi kojemu danas svjedočimo moguće je stoga razumjeti upravo kao konačno razotkrivanje specifične dijalektike uključivanja i isključivanja iz kategorije građana, zatim iz raznih kategorija privilegiranih građana, ali jednako tako i iz ekskluzivnih, civilizacijski certificiranih zajednica država, nositeljica navedene geokulture. Pred kraj Hobsbawmova »zlatnog doba«, nada u budućnost i strpljenje pristaša različitih antisistemskih pokreta kao da su se rasprsnuli 1968.; u godini kojoj Wallersteinova periodizacija pridaje epohalno značenje, a koja ujedno konotira razne teorijske post-izme koji su ovdje spomenuti. Šokantno otrežnjenje posljedica je raskrinkavanja prevare u povijesnom optimizmu antisistemskih ideologija, deformiranih liberalnom geokulturom. Njen slom u narodnim masama najavljuje sve jasnija intuicija da će oni koji dolaze živjeti teže od svojih roditelja, odnosno da napredak uopće nije neizbježan ni univerzalan.<sup>62</sup> Dok europske društvene znanosti počivaju na univerzalističkoj tvrdnji da sve što se dogodilo u europskome novom vijeku predstavlja posvuda primjenjiv obrazac,<sup>63</sup> valja naglasiti da je intelektualnost univerzalističkih pretenzija neodvojiva od društvenih praksi i razumljiva samo unutar povijesno specifičnog sistemskog konteksta.<sup>64</sup> Izjalovljene nade u univerzalnost rađale su novim kritikama, među kojima su sve važnije bile one koje dolaze s margina, od strane isključenih. Upravo kada je liberalizam programom reformi oko 1914. uspješno pacificirao zapadnoeuropski i sjevernoamerički urbani proletarijat, suočio se s »novom skupinom 'opasnih klasa': narodnim snagama ostatka svijeta«. <sup>65</sup> Neovisno o prihvaćanju ili odbacivanju samog principa univerzalizma, onima koji su odlučno odbacili europski univerzalizam – kao retoriku moći u rukama geografski beznačajne manjine – put je ugazio već Spengler svojom temeljitom kritikom triniteta stari–srednji–novi vijek. Prema njemu, riječ je o »jednoj nevjerojatno oskudnoj i besmislenoj shemi«, koju je usporedio s fikcijom »planetarnog sustava«, u kojemu Zapadna Europa fungira kao »središnje sunce«. Ono bi trebalo rasvijetliti sve

povijesne događaje i odmjeriti njihov relativan značaj – no efekt, kaže, nije bio veći od »ogromne optičke varke« ili sujetne »utvare svjetske povijesti«. <sup>66</sup> Iako inzistira na plauzibilnosti ideala univerzalnosti, <sup>67</sup> Wallerstein se slaže da je upravo kritika eurocentrizma nužan uvjet napretka društvenih znanosti u dvadeset i prvom stoljeću. <sup>68</sup>

Eurocentrizam svoju degradirajuću esencijalizaciju Drugih postiže bitno konstrukcijom kulturno-povijesnih epoha pomoću isključivanja njihova doprinosa; drugim riječima, interpretacijom europske i zapadne povijesti izvan njenoga šireg i međuovisnog konteksta. Tek su naknadno, a definitivno u 18. i 19. stoljeću, kao razdoblja univerzalne povijesti konceptualizirani prvo srednji vijek, pa zatim renesansa i novi vijek. Orijentalistički studiji i medievistika javljaju se i razvijaju u sličnom miljeu i mentalitetu 18. i 19. stoljeća te se njihova genealogija ne može izolirati od sveprisutnog nacionalizma i imperijalizma. U takvu postavu, 19. stoljeće novijoj medievistici nameće se podjednako susjednim područjem kao što su to već po tradiciji antika i renesansa. <sup>69</sup> Nadalje, zapadna usmjerenost fokusa pri konstrukciji renesanse implicira i opravdava zaborav toga koliko razvitak ovisi o kretanju i razmjeni ideja i umijeća između raznolikih kulturnih područja koja su u 19. stoljeću definitivno koncipirana kao dvije geopolitičke sfere odvojene različitim stupnjem

57

Vidi *ibid.*, str. 341.

58

Vidi Cyril L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage Books, New York – Toronto 1989.; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston 1995., str. 31–69 *passim*.

59

Vidi R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 155–158, 165.

60

Imanuel Volerstin, *Uvod u analizu svjetskog sistema*, crnogorski prijevod Nikola Nikolačević, OKF, Cetinje 2008., str. 10.

61

*Ibid.*, str. 97.

62

Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999., str. 71.

63

Vidi *ibid.*, str. 171.

64

Vidi: Imanuel Volerstin et al., *Kako otvoriti društvene nauke. Izveštaj Gulbenkijanove komisije za restrukturisanje društvenih nauka*, srpski prijevod Milan Popović, CID, Podgorica 1997., str. 62–63; Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, The New Press, New York – London 2006., str. 58–59, 82–83.

65

Reforme su uključivale pravo glasa, začete socijalne države, te politički integrirajuću funkciju rasističkog nacionalizma. Vidi I. Wallerstein, *The End of the World as We Know It*, str. 69.

66

Osvald Špengler, *Propast Zapada*, knjiga I, INP Književne novine, Beograd 1990., str. 53.

67

Ništa manje, univerzalizam – u različitim, ahistoričnim i historicističkim oblicima – predstavlja mu i jedan od osnovnih modusa eurocentrizma, sumiran u tvrdnji o posvudašnjoj primjenjivosti europskih modernih modela, i to bilo zbog navodno ireverzibilne progresivnosti tih dostignuća za čovječanstvo ili stoga što ona zadovoljavaju temeljne ljudske potrebe, uspješno čak pritom otklanjajući prepreke njihovu ostvarenju. Vidi I. Wallerstein, *The End of the World as We Know It*, str. 171–172.

68

Vidi *ibid.*, str. 183–184.

69

Vidi Kathleen Biddick, *The Shock of Medievalism*, Duke University Press, Durham 1998., str. 92. Uz podsjećanje na nezaobilazni Saidov *Orijentalizam*, za potpunije bibliografsko utemeljenje teza – svojevrsnih »širokih poteza« – iz ovog dijela rada, valja uputiti na odgovarajuće analize eurocentrične konstrukcije kulturno-povijesnih epoha u A. Tafra, *Eurocentrizam u filozofiji povijesti*.

civilizacijskog razvoja. No, dok Jaspers konstatira da se analogija zapadnih i istočnih kreativnih perioda ili »renesansi« konačno izgubila oko 1500., kada Europa pravi dotad nezabilježeni korak,<sup>70</sup> John Hobson otkriva da slična eurocentrična inzistiranja na »velikom lomu« u pravilu počivaju na vrlo površnom prikazu srednjovjekovlja.<sup>71</sup> Budući da je nužni projekt re-orijentalizacije renesanse neodvojiv od reinterpretacije srednjovjekovlja,<sup>72</sup> jedinstvena globalna mreža koja povezuje Istok i Zapad još od 500. godine<sup>73</sup> vodi nas unatrag prema podjednako savitljivoj granici antike i srednjeg vijeka. Tu bi ponajprije trebalo odbaciti Pirenneovu tezu da je islamska ekspanzija u 7. i 8. stoljeću razbila antičko jedinstvo Sredozemlja i zapečatila doba antike. Naime, kako ističe Tomaž Mastnak, politička dinamika kasne antike bila je centrirana na borbu za nadzor nad istočnim Sredozemljem, i dok se navedena borba odvijala u prostoru »plodnog polumjeseca«, kontrola potonjeg ovisila je opet o nadziranju iranske visoravni.<sup>74</sup> U naznačenoj orijentalnoj areni, koja nadasve involvira Grke i Perzijance, odvijao se ekumenski imperijalizam antike o kojemu je pisao Eric Voegelin u *Ekumenskom dobu*.<sup>75</sup> Konačno, dok Hegelova metageografija postavlja Europu kao centar Starog svijeta, ali ujedno i njegov kraj – »apsolutni Zapad« – na drugoj strani, svojim pokušajem prevladavanja tradicijom naslijeđenog narativa o segregiranoj, autonomnoj i atenocentričnoj grčkoj povijesti, Kostas Vlassopoulos daje primjer utemeljenja nove paradigme pisanja historije stare Grčke, s one strane eurocentrizma. Cilj mu je grčku povijest osloboditi teleologije eurocentričnih velikih pripovijesti i smjestiti je u međuovisnu povijest širega mediteranskog i bliskoistočnog prostora.<sup>76</sup> Paradigmatički je Hegelov univerzalizam vezan uz svoje partikularno grčko i germansko kao »konkretno univerzalno«, što se u kontekstu bavljenja historijskim materijalom manifestira na način smještanja prijestolnice svjetskog duha u Europu tijekom proteklih dviju i pol tisuća godina. Kako primjećuje Koselleck, upravo je njemački idealizam prevladao abrupnost centenijalnih vremenskih cezura novom koncepcijom epohe kao dugotrajnije koherencije, koja svejedno ne može ignorirati onu raniju iz koje sama proizlazi i na koju se nužno referira.<sup>77</sup> No, Hegelu ekskluzivan slučaj predstavlja globalna ekspanzija europskoga, germansko-protestantskog duha, koji nije morao potiskivati neki prethodni svjetskopovijesni princip. Povijest Germana, nositelja duha Novog svijeta, ulaženje je u sebe i odnošenje na same sebe.<sup>78</sup> U svakom slučaju, kretanje svjetske povijesti od Istoka prema Zapadu isključuje Latinsku Ameriku i Afriku, dok Aziju degradira na bitno ograničeno stanje nezrelosti i djetinjstva (*Kindheit*).<sup>79</sup> Kao što primjećuje Al-Azmeh, Hegelova filozofija povijesti pripada tradiciji romantičke, kulturalističke filozofije povijesti, te on ni koncepcijom univerzalnoga svjetskog duha ne uspijeva očuvati distinkciju između historijske i etnološke taksonomije, već povijest konstruira na »endogeni« način, prosuđujući, nonšalantno, kronološki i geografski susjedne povijesti kao inkomenzurabilne.<sup>80</sup> Prema Martinu Bernalu<sup>81</sup> i Peteru Murphyju, u konstrukciji radikalne drugosti koja inaugurira modernitet, presudan je utjecaj romantičarske norme originalnosti. Kreativna dinamika koju slave romantičari počiva na autoreferentnoj unutarnjoj teleologiji; ona se rađa sama od sebe i preobražava na gotovo organski način, iz vlastita materijala ili »korijena«, eventualno pritom asimilirajući izvanjske elemente u skladu s vlastitim zakonima.<sup>82</sup> Na tragu Herdera i Hegela, i Jaspers ističe jedinstveni način na koji Zapad u određenim trenucima svoje povijesti uvodi vlastitu originalnost u kontinuitet preuzet iz stranog izvora, koji tada biva »prisvojen, prerađen i promijenjen«.<sup>83</sup>

#### 4. Geopolitika znanja: prema planetarnoj paradigmi

Argentinsko-meksički filozof Enrique Dussel svoj zagovor »planetarne paradigme« u proučavanju moderniteta bitno usmjerava protiv Hegelova eurocentrizma, kao i svakog drugog zanemarivanja 1492. godine kao bitne determinante moderniteta.<sup>84</sup> Dussel pritom naglašava determinirajuću ulogu naše pozicioniranosti unutar niza hijerarhija koje tvore suvremeni svjetski sustav i

70

Vidi Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper & Co. Verlag, München 1950., str. 80, 87.

71

Vidi John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

72

Gerald MacLean (ur.), *Re-orienting the Renaissance: Cultural Exchanges with the East*, Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2005.

73

Vidi J. M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, str. 31–36. Ovdje svakako vrijedi uputiti na analizu predmodernog svjetskog sustava koji se u 13. stoljeću prostirao širim euroazijskim i afričkim prostorom: Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*, Oxford University Press, New York 1989. Prema autorici, uspon Zapada uvjetovan je kolapsom toga prethodnog svjetskog sustava prije negoli je posljedica nekih intrinzično europskih značajki.

74

Vidi Tomaž Mastnak, *Evropa: istorija političkog pojma*, srpski prijevod Milan Đorđević i Dušan Đorđević-Mileusić, Beogradski krug – Centar za medije i komunikacije, Beograd 2007., str. 18.

75

Eric Voegelin, *Order and History IV. The Ecumenic Age*, University of Missouri Press, Columbia 2000.

76

»Grčka povijest je oduvijek tretirana kao dio zapadne ili europske povijesti. Nije tretirana kao dio kontinuirane povijesti jednog dijela Mediterana kroz razdoblja; ona postaje dio lanca povijesne evolucije koja započinje na Bliskom istoku, prebacuje se u Grčku, prelazi do Rima – prije nego što će se preseliti do srednjeg vijeka i moderna zapadnog svijeta. Grčka kao dio Mediterana nije ništa više od privremene inscenacije ovog evolucijskog lanca. Historija stare Grčke nije pisana iz perspektive kontinuirane povijesti geografskog područja; radije, povijest ovog područja

postaje irelevantna, jednom kad je baklja predana sljedećem nositelju zapadne civilizacije. Kao posljedica toga, povijest antičke Grčke odijeljena je od povijesti šireg Mediterana i Bliskog istoka; postala je segregirani i, po svemu sudeći, autonomni entitet.« Kostas Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2007., str. 3.

77

Vidi R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, str. 154–155.

78

Kao što je primijetio Dussel, Hegel zastupa svojevrsni nordicizam centriran na germanske narode, i to primarno Nijemce, skandinavske narode i Engleze. Vidi E. Dussel, *The Invention of the Americas*, str. 23. Ispod tih naroda, kojima svjetski duh podaruje svoj istinski princip, slijede romanski narodi, a još niže – nasuprot, primjerice, Herderovi i Nietzscheovu shvaćanju – slavenski narodi, isključeni iz razmatranja jer se još nisu pojavili u povijesti kao neovisan element. Vidi G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 368. Važno je također napomenuti da su Germani o kojima je riječ narodi bitno protestantskog sjevera, jer reformaciju Hegel vidi kao krucijalan događaj svjetske povijesti u kojemu se čovječanstvo oslobađa kroz sebe samo. Korijen te veličanstvene revolucije u povijesti duha je »stara i naskroz potvrđena usrdnost njemačkog naroda« i njegovo »jednostavno, priprosto srce«. Vidi *ibid.*, str. 429. Dakle, Hegel uzdiže i nastoji univerzalizirati – nadasve nametanjem kao jedinog i isključivog kriterija u procjeni stupnja napretka drugih kultura – vrijednosti protestantske Europe, i to nasuprot katoličanstva koje drži neslobodnim, suprotnim duševnosti i etičkom životu uopće. Na tom tragu moguće je shvatiti i ignoriranje otkrića i osvajanja Amerike kao determinante moderniteta kod Habermasa, fokusiranog na reformaciju, prosvjetiteljstvo i Francusku revoluciju. Vidi Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb 1988., str. 22. Osvrćući se na reference središnjeg dijela jedne kasnije Habermasove knjige (*Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2011.), Perry Anderson komentira kako je

to naziva »geopolitikom znanja«. <sup>85</sup> Prisvajanje isključivog prava na spoznaju *sub specie aeternitatis* u zapadnom univerzalizmu samo zakriva vlastitu lokalnost i partikularnost, opravdavajući ujedno isključivanje alternativnih kozmologija, epistemičkih perspektiva i uvida. Riječ je o dugotrajnom fenomenu, koji peruanski sociolog Aníbal Quijano dodatno rasvjetljuje pod nazivom »kolonijalnost moći«. <sup>86</sup> Pojednostavljeno, njime se ukazuje na podrijetlo međunarodne podjele rada između jezgre i periferije, na globalne rasne i etničke hijerarhije koje privilegiraju populaciju europskog podrijetla nad neeuropskom, ali jednako tako i na epistemičku hijerarhiju koja privilegira zapadnjačko znanje unutar globalnog sveučilišnog sustava. Stoga rasa, rod, duhovnost, ili epistemologija nisu puki dodatci ekonomskim i političkim strukturama kapitalističkog svjetskog sustava, već njegov integralni i konstitutivni dio. Drugim riječima, ne postoji neka vrhovna logika kapitalističke akumulacije koja prethodi oblikovanju globalne i kolonijalne, eurocentrične kulture, i koja bi s te arhimedovske točke mogla instrumentalizirati etničke i rasne podjele. Utoliko »kolonijalnost moći« dezavuirala redukcionističku dilemu oko primata između kulture i političke ekonomije, kao dilemu tipa »kokoš–jaje«. <sup>87</sup> U konačnici, Quijano odbacuje i termin »postkolonijalnost« tvrdnjom da još uvijek živimo unutar »matrice kolonijalne moći« u kojoj se isprepliću stare kolonijalne hijerarhije i aktualna globalna podjela rada, i to, kako dodaje Ramón Grosfoguel, pod ravnanjem MMF-a, Svjetske banke, Pentagona i NATO pakta. <sup>88</sup> Iz Dusselove perspektive transmodernosti <sup>89</sup> relativna izvanjskost onih prostora koji nisu u potpunosti kolonizirani europskim modernitetom ukazuje se kao radikalni potencijal. <sup>90</sup> Iako takvi prostori nisu čisti, već su, Vattimovim riječima, utopljeni »u stanje difuznih kontaminacija«, svejedno preostaje višak koji se ne da u potpunosti podvrgnuti ili instrumentalizirati. <sup>91</sup> Kao što to neprijeporno biva slučaj sa zonom Europske unije i entitetima u njenoj orbiti. Iako je navodno riječ o alternativni koja bi, prema Žižeku, morala »generirati dovoljno snažan otpor ideologiji američkog sna«, <sup>92</sup> njeni intelektualni i politički potencijali u stvarnosti se svode na trans-strategijsku intervenciju, ili, konkretnije, nemogući događaj. <sup>93</sup> San o repolitiziranoj i prema liberalnoj globalizaciji antagonističkoj Europi nije naime moguć, iz jednostavnog razloga koji će lako otkriti svaka danas prezrena civilizacijska teorija, od Spenglera i Sorokina <sup>94</sup> pa nadalje: Europa je danas »iskrivljena slika SAD-a, s kojim *in toto* dijeli njegovu ekonomiju, ideologiju itd.«. <sup>95</sup> Ovo osobito vrijedi u slučaju civilizacijske razdjelnice uzduž upravo obnovljena sanitarnog kordona, gdje je težnja onome što Huntington naziva »univerzalnom državom zapadne civilizacije« <sup>96</sup> vjerojatno najjača. S obzirom na takvu geosocijalnu kartografiju, uputnije je skeptički zastati na razini izbora manjega zla, negoli raspirivati utopijski žarak retorikom »autentične emancipacijske politike«. <sup>97</sup> Doduše, prigrliti Europsku uniju kao najbolje sredstvo dosezanja »standarda prosječne zapadnoeuropske civilizirane zemlje« i danas je jednako legitimno kao i ranih dvadesetih. No, potpuno odbaciti već i samu mogućnost različitih univerzalizama i »višestrukih moderniteta«, <sup>98</sup> svođenjem istih na puke »geopolitičke igre«, <sup>99</sup> nešto je više od nedostatka vjere u multipolarnost <sup>100</sup> i realnost alternative američkoj hegemoniji, kakva god ta alternativa bila – latino-američka, euroazijska, arapsko-islamska itd. Gledano kroz prizmu filozofije povijesti, preuzetu ovdje kako kritičkim pregorijevanjem njene tradicije, tako i suvremenijim interdisciplinarnim posredništvom, u kritički naznačenom pristupu – tzv. »ljevičarskom eurocentризmu« <sup>101</sup> – uočavamo ponajviše nastavak dugotrajnih struktura eurocentričnog diskursa i pripadne mu metageografije. Pritom ovdje nije riječ samo o reprodukciji prosvjetiteljskih mitema, poput Voltaireova izuma Istočne Europe kao komplementarne inferiorne polovi-

ce recipročnog izuma Zapadne Europe i »Civilizacije«, toga egzemplarnog slučaja geopolitičkog paradoksa simultanog uključivanja i isključivanja.<sup>102</sup> Budući da žižekovska aproprijacija europskog političkog nasljeđa poseže unatrag sve do grčkog utemeljenja demokracije kao predstavnništva navodno

riječ o zapanjujućem »spomeniku intelektualnoj introvertiranosti« i »ekshibiciji provincijalne intelektualne ograničenosti«. Vidi Perry Anderson, »Europa govori njemački«, *Le Monde diplomatique* 1 (2013), str. 2. Habermasovom filozofijom iz aspekta problema eurocentrizma bavi se zbornik: Tom Bailey (ur.), *Deprovincializing Habermas: Global Perspectives*, Routledge, New Delhi – Abingdon, Oxon 2013.

79

Još je Herder izgradio shemu po kojoj je djetinjstvo čovječanstva na Orijentu, dječjaštvo (*Knabenalter*) u Egiptu i Fenikiji, mladenačka zrelost (*Jünglingsphase*) u Grčkoj, dok se prava muževnost (*Mannesalter*) i zrelost (*Erwachsenenzeit*) doseže prvi puta tek u Rimu, nakon čega se čovjek novog svijeta – kao kasnije kod Hegela – rađa na Sjeveru. Vidi J. G. Herder, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit*.

80

Vidi Aziz Al-Azmeh, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, Central European University Press, Budimpešta 2007., str. 202–293 *passim*. James Blaut govori o načinu na koji su europski historičari objašnjavali svjetsku i europsku povijest kao »tunelsku viziju« ili »tunelsku historiju«: »Kako bi objasnio bilo koju činjenicu, događaj ili proces, historičar bi uzimao u obzir samo ranije činjenice, događaje ili procese unutar Europe same, bitno ignorirajući ostatak svijeta. Kao da su gledali kroz vremenski tunel čije su stjenke granice velike Europe: izvan tih stjenki sve je bilo okamenjena, izvanvremenska tradicija.« James Blaut, *Eight Eurocentric Historians*, The Guilford Press, New York 2000., str. 6.

81

Vidi Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*, Rutgers University Press, New Brunswick – New Jersey 1987.

82

Modernom imperijalizmu kao kulminaciji kolonijalizma prethodila je kulturna epoha romantizma, u kojoj je kult čistoće i autentičnosti inkarniran u liku stare Grčke. Romantičarska opsjednutost kreativnošću, autonomijom i introspekcijom, zamijenila je postrenesansni sinkretizam i kulturni kozmopolitizam, zajedno s načelima imitacije i translacije. Kako originalnost pretvorena u normu ovisi o tjeskobi s obzirom na Drugog, nužna je konstrukcija

radikalne drugosti. Vidi Peter Murphy, »Romantic Modernism and the Greek Polis«, *Thesis Eleven* 34 (1993), str. 42–47.

83

Vidi K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, str. 85.

84

Vidi Enrique Dussel, »Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity«, u: Fredric Jameson, Masao Miyoshi (ur.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham – London 1998.

85

Vidi Enrique Dussel, *Filosofía de Liberación*, Universidad Santo Tomás. Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogota 1980. (ovdje prema: Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, str. 1–9 *passim*).

86

Vidi radove Aníbala Quijana: »Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America«, engleski prijevod Michael Ennis, *Nepantla: Views from South* 1.3 (2000), str. 533–580, »Coloniality and Modernity/Rationality«, engleski prijevod Sonia Therborn, *Cultural Studies* 21 (2–3/2007), str. 168–178.

87

Vidi Ramón Grosfoguel, »Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System«, *Review* 25 (3/2002), str. 203–224.

88

Vidi Ramón Grosfoguel, »Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality: Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies«, <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-en.pdf>.

89

Jedini način spašavanja emancipacijskog potencijala moderniteta prepoznaje u njegovu nadilaženju »transmodernitetom, projektom budućnosti« koji podržava dignitet i identitet drugih kultura; drugim riječima, u napuštanju eurocentrične premise moderniteta. Vidi E. Dussel, *The Invention of the Americas*, str. 12.

90

Vidi E. Dussel, *Philosophy of Liberation*, str. 39–49 *passim*. Svoju poziciju u odnosu na Lévinasa i Vattima Dussel pojašnjava u: Fernando Gomez, »Ethics Is the Original Philo-



»istinske univerzalnosti«,<sup>103</sup> najbolje je na koncu obratiti se Vlassopoulосу, čije pitanje pogađa sam iskon problema:

»[Š]to je to biti demokracija ako si pod kontrolom imperijalnih ili hegemonijskih sila, čak i ako je to Atena? To je bilo ključno pitanje velike većine Grka, u svim razdobljima... 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>104</sup>

Locirati bojišnicu za »europsko nasljeđe *égalibertéa*«<sup>105</sup> posred najnovije euroatlantske ekstenzije, zanemarivanje je specifičnih povijesnih konjunktura i stoga čista suprotnost geopolitici znanja. Kao primjer može poslužiti i sudbina – ne isključivo – njemačke socijaldemokracije, integrirane u projekt nacionalnog jedinstva putem socijalnog partnerstva, ne samo pred Prvi svjetski rat već i u aktualnoj borbi za svjetsko tržište.<sup>106</sup> I sam je Marx na neki način to anticipirao, istaknuvši reformističke, buržujске i proimperijalističke tendencije engleskog proletarijata i njegovih vođa.<sup>107</sup> Neuspjehu univerzalne misije zapadnoeurop-

sophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel«, *Boundary 2* 28 (1/2001), str. 51–53.

91

Prisjetimo se ovdje Vattimove napomene da zapadnjačku antropologiju od njenog početka obilježava stanje okcidentalizacije svijeta koja danas prispjiva u svoju ekstremnu točku. Kako se okcidentalizacija već zbilja, svaki antropologijski rad podrazumijeva »kontekst političkog (kolonijalnog, postkolonijalnog itd.) odnosa, koji se premješta i u niz sadržaja svijesti antropologa i kulturnog predmeta«. Vidi Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2000., str. 142. Stoga tek spoznaja da je uvjet susreta s radikalnom drugošću »uistinu ideologijski uvjetovani ideal otvara put za daljnji korak diskursa, koji se ne ograničava na odbacivanje okcidentalizacije« (ibid.). Utoliko simplifikaciji ontologijsko-hermeneutičke teze, prema kojoj »autentični dijalog« treba voditi od radikalne drugosti u novo jedinstvo, Vattimo suprotstavlja »višestruko preplitanje dijalogičnosti i istosti, čiji je najdublji korijen hermeneutički krug« (ibid., str. 144). Pozivajući se na jedan esej talijanskog filozofa Rema Guidierija, Vattimo zaključuje kako okcidentalizacija ne znači jednostavno iščeznuće drugih kultura, koje svoj način uključivanja u zapadnjački univerzum iznalaze *in ultima linea* na autentične načine. Hermeneutička ontologija suočena je sa stanjem »miješane realnosti u kojoj se drugost utopila, ali ne u totalnu organizaciju, već u stanje difuznih kontaminacija« (ibid., str. 148).

92

Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle*, Verso, London 2004., str. 32–33.

93

Vidi Fabio Vighi, Heiko Feldner, *Žižek: Beyond Foucault*, Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2007., str. 157.

94

Za razliku od Spenglera, koji još zadržava izvjesne distinkcije, Sorokin ne ostavlja mjesta dvojbi: »Pogrešna je svaka tvrdnja da su američka i europska kultura različite. Nisu to dvije različite kulture, već samo jedna jedinstvena euroamerička kultura koja ima ista bitna obilježja, istu dob, te živi, mijenja se i pulsira istovrsno na oba kontinenta. (...) Može se govoriti o inferiornosti ili nadmoći samo s obzirom na neke sekundarne karakteristike, ali ne i te kulture same, jer one su jedna te ista kultura.« (Pitirim Sorokin, *The Crisis of Our Age*, Oneworld, Oxford 1992., str. 239.)

95

F. Vighi, H. Feldner, *Žižek: Beyond Foucault*, str. 157.

96

Vidi Samuel Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb 1998., str. 79.

97

Vidi Slavoj Žižek, »Barbarism with a Human Face«, *London Review of Books* 36 (9/2014), str. 36–37.

98

Vidi Shmuel Noah Eisenstadt, »Multiple Modernities«, *Daedalus* 129 (1/2000). Rad je kasnije postao eponimom zbornika povezanog zajedničkom temom: Shmuel Noah Eisenstadt (ur.), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick 2002. »Lažnost multiplikacije« moderniteta Žižek nastoji dokazati u: Slavoj Žižek, »The Ongoing 'Soft Revolution'«, *Critical Inquiry* 30 (2/2004), str. 295–296.

99

Nasuprot Žižeku, na temeljnoj nužnosti geopolitičkog promišljanja ukrajinske krize inzistira Olivier Zajec, »Antiruska opsesija«, *Le Monde diplomatique* 16 (2014).





skog proletarijata – toga, prema Löwithu, izabranog naroda historijskog materijalizma – danas korespondira srodna nemogućnost stvaranja europskog naroda. S one strane iluzija, neprepoznavanje općeg interesa i upadljivi nedostatak »zajedničkog afekta«,<sup>108</sup> moguće je adekvatno tumačiti jedino kroz dugotrajni odnos centra i periferije, dakle, unutar globalne podjele rada, ukorijenjene još u počecima modernoga svjetskog sustava. Uostalom, kako primjećuje Mastnak, europsko je jedinstvo od svojih prvih formulacija iz 16. i 17. stoljeća<sup>109</sup> – »ekskluzivistički pojam koji uvijek uključuje samo na taj način što isključuje«. <sup>110</sup>

Na drugoj strani, Dusselov projekt transmoderne moguć je jedino kao rezultat kritičkog dijaloga između različitih kritičkih projekata epistemičke, etičke i

100

»Ono što smatram bitnim je sukob oko moći koji se odvija na svjetskoj sceni između pristaša multipolarnog svijeta, kojima pripadam, te onih koji prihvaćaju ili žele unipolarni svijet podvrgnut dominantnoj ideologiji liberalnog kapitalizma. Iz ove perspektive, dobra stvar je sve što umanjuje stisak američko-zapadnog utjecaja u svijetu, dok je loše sve što ga nastoji pojačati.« (Alain de Benoist, »Ukraine: la fin de la guerre froide n'a jamais eu lieu«, 23. ožujka 2014., <http://blogelements.typepad.fr/blog/>.)

101

Vidi Slavoj Žižek, »A Leftist Plea for 'Eurocentrism'«, *Critical Inquiry* 24 (4/1998), str. 988–1009.

102

Ideja Istočne Europe konstituira se u onodobnoj »filozofskoj geografiji« kao svojevrsni paradoks simultanog uključivanja i isključivanja, ili kao prostor medijacije prema Orijentu, i stoga u uskoj vezi s rastućim orijentalizmom. Vidi Alen Tafra, »Dodir Mediterana i Istočne Europe u svjetlu 'filozofske geografije'«, *Metodički ogledi* 33 (1/2011), str. 67–82. Za ovu temu nezaobilazan pregled omogućuje Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 1994.

103

S. Žižek, »A Leftist Plea for 'Eurocentrism'«, str. 988.

104

K. Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis*, str. 117.

105

S. Žižek, »Barbarism with a Human Face«, str. 36–37.

106

Vidi Ralf Hoffrogge, »Ljevica i nacionalno jedinstvo«, *Le Monde diplomatique* 16 (2014).

107

Ovu procjenu Marx dijeli s Engelsom. Vidi August H. Nimtz, »The Eurocentric Marx and Engels and Other Related Myths«, u: Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (ur.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cam-

bridge University Press, Cambridge 2002., str. 71–72.

108

Vidi Frédéric Lordon, »Je li moguće stvoriti europski narod?«, *Le Monde diplomatique* 16 (2014).

109

Indikativan je u tom smislu govor koji je 1559. iznio francuski humanist Louis Le Roy. U njemu Europu naziva »našom zajedničkom majkom« te poziva europske kršćanske vladare da poslušaju njen »sveti glas«, zaborave međusobna neprijateljstva i zajedno prekinu osmansku okupaciju europskog tla. U »Velikom nacrtu« vojvode od Sullyja, hugenota i savjetnika francuskog kralja Henrika IV. s početka sedamnaestog stoljeća, ideja jedinstva i mira europske obitelji isključuje istočne Europljane zbog njihove bliskosti Aziji i Turcima. Po tom planu ne bi trebalo tek istjerati »strance« iz Europe već i zauzeti dijelove Azije i afričku obalu Mediterana. Europska vojska, koju zamišlja Sully, vodila bi »vječni rat protiv nevjernika«. Veliki mirovni posrednik i slobodni mislitelj, jezuitski opat Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, svoj nacrt »Europske unije« kao »svemoćnog i besmrtnog društva« drži prepostavkom vojne ofenzive »općeg saveza« (*Ligue totale*) kršćanskih vladara s ciljem »uništenja Turaka«. Njegov projekt univerzalnog i vječnog mira iz 1713. – Saint-Pierre je bio posrednik pri sklapanju Utrechtskog mira – tako pokazuje svoje naličje kao plan »univerzalnoga križarskog rata«, koji je trebao zasjeniti sve ranije slične vojne osvajanjem svih turskih posjeda na Mediteranu, u Europi, Aziji i Africi. Svoje mirovne ideje – po receptu ravnoteže sila, dakle, nerazlučive od rata s ciljem protjerivanja Turaka iz Europe – ovom francuskom autoru povjerio je u pismu filozof Leibniz. Vidi radove Tomaza Mastnaka: »Europe and the Muslims«, u: Emran Qureshi, Michael A. Sells (ur.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York 2003., str. 209–211, 224–228; *Evropa: istorija političkog pojma*, str. 69–110 *passim*.

110

Ibid., str. 46.

političke naravi, posvećenih pluriverzalnom svijetu, obrani digniteta i identiteta drugih kultura, a nadasve dovršetku projekta dekolonizacije. U tumačenju Waltera Mignola, transmodernost je ekvivalentna »diverzalnosti kao univerzalnom projektu«, i to kao posljedica »kritičkoga graničnog mišljenja« u smislu epistemičke intervencije sa strane različitih lokalnih subalterniranih epistemologija.<sup>111</sup> Pri zaključku po kojemu »univerzalizam i partikularizam nisu nužno suprotstavljeni«, Wallerstein sa svoje strane upozorava da »poanta nije u tome da se dokazuju vrijednosti alternativnih pogleda na moć ili identitet«, već upravo u poticaju na ponovno kritičko promišljanje naslijeđena konceptualnog aparata.<sup>112</sup> Napetosti univerzalizma i partikularizma ne predstavljaju u tom smislu ništa nova, kao ni nastojanja oko njihova balansiranja. Dok se definicija univerzalne istine mijenjala ovisno o promjenama u konstelaciji moći, potraga za istinskim univerzalizmom sve više teži nekakvom pluralističkom univerzalizmu, onom »koji prihvaća proturječja unutar svoje univerzalnosti«.<sup>113</sup>

**Alen Tafra**

### **The Universal History as the Dialectic of Inclusion and Exclusion**

#### **Abstract**

*The all-pervasive disappointment and the discourse of crisis might be understood as a consequence of the disclosure of the segregational dialectic of inclusion and exclusion. The latter is otherwise hidden within a more complex discursive structure, designated by Wallerstein as the "centrist liberal geoculture". The issue is the process of maturation that with good reason calls for an appropriate anamnesis and an explanation of the genesis of modern world-system. In the perspective of the philosophy of history, we should ask: what the future's past can tell us about our present? Although Voltaire's combination of the faith in moderate progress with the selective type of sinophilia indicates the birth of the modern philosophy of history and its universality, the latter is by the same token compromised as the symptom of eurocentrism. Still, the modern affirmation of historical science marks the fatal disintegration of universal time into the number of separate temporalities and historicities. It is for this reason that the advocacy of "total history" is conceivable only within the transgressive and holistic constellation of research which is unimaginable without the philosophy of history. The paper seeks to demonstrate this through the use of the deconstruction of still dominant periodization and cultural-historical epochs that are traditionally derived by means of exclusion of the contributions of different cultures and epochs.*

#### **Key words**

philosophy of history, dialectic of inclusion and exclusion, modern world system, colonialism, eurocentrism, universalism, anti-imperialism, historical periodization, cultural-historical epochs, geopolitics of knowledge

111

Nasuprot pomodnoj kritici postkolonijalnosti i njenih inačica, u kojoj se obično čitav dijapazon pozicija paušalno svodi na reakcionarno forsiranje identiteta i različitosti, valja citirati: »Postkolonijalnost je usađena u svakoj lokalnoj historiji, te predstavlja – više od praznog označitelja – njihovu poveznicu. Drugim riječima, ona je konektor koji raznolikost lokalnih historija može okupiti u univerzalni projekt, zamjenjujući apstraktni univerzalizam JEDNE lokalne historije, u kojoj je moderni/kolonijalni svjetski sustav stvoren i zamišljen... Sve u svemu, diverzalnost kao univerzalni projekt... Tvrdim da je jedan od glavnih doprinosa akademskoj raspravi oko postkolonijalnosti i nje-

nih ekvivalenata, s one strane eurocentrizma i okcidentalizma, premještanje omjera između geohistorijskih lokacija i proizvodnje znanja.« Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton 2000., str. 92.

112

I. Volerstin et al., *Kako otvoriti društvene nauke*, str. 71.

113

Ibid., str. 73.