

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

FILOZOFSKI EVROCENTRIZAM KAO PREPREKA MEĐUKULTURNIM SUSRETIMA

Refleksije o ideji univerzalnosti nakon Huserlovih „Bečkih predavanja”

Sažetak: Kada je reč o evrocentризму, on se paradigmatično nabolje može prikazati na osnovu dva primera. Prvi ukazuje na uvreženi stav o evropskom poreklu svake nauke, dok drugi, veoma blizak etnocentrizmu, neupitne vrednosti izvodi iz sopstvenih kulturnih obrazaca, te one predstavljaju parametar za procenu svih ostalih kultura. Suštinski, ovakva centriranost evropskim kulturnim posebnostima pripisuje univerzalan karakter. Ispitujući odnos opšteg i posebnog nužno se dolazi do fenomena stranog koji je kod Huserla tematizovan u načelnoj dvostrukosti. On se ne vodi pitanjem Šta je strano, koje bi ga uvuklo u zamku uvođenja stranog u već određeni poredak, što predstavlja povesni novum fenomenološkog pojma stranog, ali se ispitivanje ovog fenomena u kontekstu evropske kulture ipak našlo u ozbiljnim poteškoćama. Uprkos prisustvu kulturnih stereotipa u mišljenju osnivača fenomenologije, motiv za „evropeizaciju” neevropskih kultura Huserl vidi u potrebi za njihovim samoodržanjem, a ne u fiktivnoj potrebi za pukim podražavanjem evropskih vrednosti; dakle: „evropeizovati se”, za neevropske narode znači modernizacijom naglasiti kreativne momente kulturne prošlosti. Imajući to u vidu, naredni deo rada ispituje prednosti i nedostatke Huserlovog projekta univerzalizacije, posebno u kontekstu relevantnih interpretacija koje su usledile nakon „Bečkih predavanja”.

Ključne reči: Evrocentrizam, fenomenologija, univerzalnost, strano, interkulturalnost.

Filozofsko poimanje evrocentrizma najčešće se smešta u horizont određenog manira mišljenja koji je u sebi višeznačan i latentno upotrebljiv u različitim poljima duha. Njegova „centriranost” upućuje, s jedne strane, na evropsko poreklo svake „istinske” nauke, što savremene diskurse koji imaju ambiciju da budu nazvani naučnim, bez obzira na deo Zemljine kugle na kojem se promovišu, povratno obavezuje na samolegitimaciju putem dokazivanja da se odlikuju minimumom vezanosti uz tradiciju istinske nauke, pri čemu taj minimum uvek podrazumeva utemeljenje koje je već proglašeno legitimnim i od strane evropske tradicije. S druge strane, evrocentrizam se odlikuje i vlastitom „logikom”, po kojoj je u mnogo čemu veoma blizak etnocentrizmu. Sažeto prikazana, ta „logika” počiva na klasičnom, formalno pogrešnom krugu u rasuđivanju: na osnovu vrednosti inherentnih vlastitim kulturnim obrascima formulišu se univerzalne vrednosti koje se određuju kao apsolutne i bezuslovne, a nakon toga se sve druge kulture procenjuju uz pomoć tog „lažnog apsoluta” (Todorov, 1994: 19). Komparacija provedena na bazi opštosti koja nije ništa drugo do posebnost proglašena opštom - za rezultat može imati samo uvid u manjkavost svih drugih posebnosti.

Drugim rečima, odlučujuća poenta evrocentrizma ne leži u banalnom isticanju da su duhovni produkti koji potiču sa (zapadno-)evropskog tla zapravo superiorni u odnosu na kulture svih drugih kontinenata, već u pervertiranom misaonom postupku, u kojem se evropskim kulturnim posebnostima pripisuje univerzalan karakter. Stoga je adekvatan filozofski odgovor na problem evrocentrizma upućen na preispitivanje odnosa između posebnosti i opštosti, s tim što te posebnosti ne treba posmatrati kao formalnologički, već kao kulturno kodirane. Pitanje na koje bi to preispitivanje trebalo da pruži odgovor sastoji se u sledećem: da li se kulturne posebnosti zaista, bez ostatka ukidaju u svim univerzalnim filozofskim tvorevinama ili se do istinske univerzalnosti može doći samo sučeljavanjem univerzalnog sa posebnostima koje se ne uklapaju u kulturne pretpostavke uz pomoć kojih se došlo do univerzalnosti, nego su značajno drugačije od njih i kao takve, strane? Na taj način ispitivanje evrocentrizma u značajnoj meri iziskuje i pomoć onih filozofskih pozicija koje su u vlastitom središtu imale upravo problem *stranog*.

1. FENOMENOLOŠKO OTKRIĆE STRANOG U HORIZONTU UNIVERZALNOSTI

Fenomenologija bez sumnje predstavlja onu poziciju, u okviru koje je *fenomen stranog* postao centralni problem same filozofije. To ne važi samo za filozofsku misao njenog osnivača, Edmunda Huserla, već i za značajne predstavnike *fenomenološkog pokreta* (Spiegelberg, 1960) – Alfreda Šica, Klause Helda, Emanuela Levinasa a naročito Bernharda Waldenfelsa. Kod Huserla se pitanje o stranom javlja u načelnoj dvostrukosti: najpre je reč o stranom kao korelatu saznanjano-teorijskog pitanja o objektivnosti naših, principijelno subjektivno stečenih saznanja (to pitanje izlaže peta „kartezijanska meditacija”); ali i o strancu kao subjektu koji svima zajednički svet iskušava na temelju kulturnih pretpostavki koje su drugačije od onih, na osnovu kojih ja iskušavam svet (ovo pitanje pripada kompleksu fenomenologije intersubjektivnosti, objavljenom u 13, 14. i 15. tomu edicije *Husserliana*). Osnovni doprinos Huserlovog tematizovanja stranog u odnosu na filozofsku tradiciju sastoji se u fenomenološkom pristupu koji nije vođen pitanjem *šta je strano?* Sa takvim postavljanjem pitanja strano se uvlači u određeni poredak, čime se onemogućava razmatranje stranog *kao* stranog. Fenomenološko otkriće stranog praćeno je uvidom da je nemoguće konstrisati poseban registar stranog, jer je bit stranog upravo u izmicanju pred pokušajem svrstavanja u okvire postojećih, našim vlastitim merilima uređenih poredaka. (Waldenfels, 1997: 20).

I pored činjenice da je uvid u značaj fenomena stranosti kod Huserla rezultirao u zahtevu za jednom novim filozofskom disciplinom, „transcendentalnom empiriografijom” čiji zadatak bi bio da sačini nacrt strukture opšteljudskog iskustva i paralelno sa njim, opšteljudskog iskustvenog sveta „što treba da posluži kao norma kritike relativno suglasnih iskustvenih svetova” (Husserl, 1975: 114), njegova se filozofija našla pred ozbiljnim teškoćama kada je tematiku stranosti nastojala da razvije u kontekstu evropske kulture.

O tim teškoćama svedoči i kuriozitet vezan za naslov Huserlovih „Bečkih predava-

nja”: prvobitna, radna verzija naslova „Evropsko čoveštvo u krizi evropske kulture”, najpre je, prilikom najavljanja predavanja modifikovana u „Filozofija u krizi evropske kulture”, da bi naknadna promena donela i definitivnu verziju pod kojom je tekst kasnije i publikovan „Krizi evropskog čoveštva i filozofija” (Husserl, 1954: 547). Već i površan pregled uočio bi da se razlozi za neuobičajene tri verzije naziva istog predavanja kriju u Huserlovoj nedoumici vezanoj za konkretizaciju pojma krize. U prva dva naslova fokus krize određuje se u odnosu na evropsku kulturu, a u tom kontekstu se u raspravu uvode evropsko čoveštvo (prvi), odnosno filozofija (drugi naslov). U trećem, konačnom rešenju naslova pojam evropske kulture je izbačen, da bi se uspostavila nova veza, u kojoj se nalaze upravo termini što su, nezavisno jedan od drugog, sačinjavali temu prva dva naslova: evropsko čoveštvo i filozofija. Sudeći po nekim Huserlovim stavovima, u samom tekstu predavanja se mogu pronaći navodi koji ne samo da objašnjavaju izostavljanje pojma evropske kulture iz rasprave o krizi, nego čak pružaju argumente koji se ni po čemu ne razlikuju od standardnog repertoara evrocentričkog mišljenja. Radi ilustracije prisustva kulturnih stereotipa u Huserlovoj fenomenologiji koja je od svih koji su u njoj želeli da se oprobaju zahtevala da budu „apsolutni početnici”, kadri da se upuste u filozofiranje „oslobođeno pretpostavki”, navešćemo samo jedan karakterističan primer: „... sve druge grupe čovečanstva mogu na nama [Evropljanima, prim. aut.] uočiti nešto, što će bez obzira na procenu korisnosti za njih biti motiv da se u nasalomivoj volji za duhovnim samoodržanjem ipak evropeizuju, dok se mi, ako sebe ispravno shvatimo, nikada nećemo na pr. indijanizovati” (Husserl, 1954: 320).

Iako bi sa stanovišta savremenih kulturnih studija, postkolonijalnih istraživanja, interkulturalnih i multikulturalnih teorija, feminističkih teorija i filozofije kulture ovaj Huserlov stav bez ikakve sumnje bio, u najmanju ruku, osuđen kao „nekorektan”, dok bi mu u stožoj formulaciji mogla biti pripisana i optužba za kulturni rasizam, u njemu se ipak nalazi jedan momenat koji ne ide u prilog evrocentričnom načinu mišljenja. Motiv za „evropeizaciju” neevropskih kultura Huserl vidi u potrebi za njihovim samoodržanjem, a ne u fiktivnoj potrebi za pukim podražavanjem evropskih vrednosti koja bi kao konačni rezultat neminovno imala iščezavanje kulturnih posebnosti svake kulture koja bi se u taj proces upustila.

Drugačije rečeno, po njegovom mišljenju se u evropskoj kulturi nalazi naizgled paradoksalan element koji drugim, tj. neevropskim kulturama može pomoći da se „evropeizuju”, a da usled toga ne samo ne izgube posebnosti vlastite kulturne tradicije, nego da, naprotiv, steknu i preduslove koji im omogućuju da se osavremene na način koji će biti u stanju da naglasi kreativne momente kulturne prošlosti, ali i da valjano odgovori aktuelnim izazovima. Taj segment evropske kulture Huserl je prepoznao u filozofiji, pri čemu je ipak bio vođen uverenjem koje nije u saglasju sa evrocentričkim mišljenjem. To uverenje leži u tezi da filozofija nije ekskluzivni evropski pronalazak, niti sfera kulturnog života koja je karakteristična samo za Evropu.

Specifičnost evropske filozofije Huserl je ipak identifikovao kao eminentno filozofsku, a ona se krije upravo u pretenziji ka univerzalnosti, što ne znači da indijska ili kineska filozofija nisu imale ni traga od nastojanja da ponude opštevažeće istine, već je reč o tome da one nisu raspolagale filozofskim metodom na osnovu kojeg bi bile u stanju da *transcendiraju vlastite kulturne pretpostavke*. U toj osobini evropske filozofije Hu-

serl je ustanovio istinski filozofski gest: „To se dešava u formi novovrsne prakse, prakse univerzalne kritike celokupnog života i svih životnih ciljeva, svih kulturnih tvorevina i sistema koji su već izrasli iz života čovečanstva i time kritike samog čovečanstva i vrednosti koje ga izričito ili neizričito vode; a u daljem sledu prakse koja je usmerena ... da ga preobrazi u neko iz temelja novo čovečanstvo, osposobljeno za apsolutnu samoodgovornost na osnovu apsolutnih teorijskih uvida” (Husserl, 1954: 329).

Na prvi pogled i ovaj Huserlov argument podleže zamci evrocentrizma - posebnost evropske u odnosu na neevropske filozofije sastoji se u praksi „univerzalne kritike” vlastite kulturne tradicije koja se zatim uspostavlja kao „univerzalno merilo” što nedostaje neevropskim filozofijama da bi se s pravom mogle poneti ime filozofije. Pored ovog formalno-logičkog kruga u Huserlovom izvođenju, mogli bismo zapaziti i činjenicu da univerzalnost zahtevane kritike ni sama nije lišena porekla. Ona je zavičajno određena u tradiciji zapada, a Husserl je i prostorno i vremenski situira u antičkoj Grčkoj¹ u šesti vek pre nove ere, što znači da ona ima istorijsko i kulturno mesto nastanka. Međutim, čak i ako fenomenološke pretpostavke odredimo kao evrocentrične, to nipošto ne bismo smeli da učinimo kada je reč o njihovim nastojanjima, tj. željenom ishodu.

Rezultati Huserlove kritičke terapije ne ciljaju na globalno provođenje „evropeizacije”, odnosno na evropskim merilima transformisan ostatak čovečanstva, već izrekom zahtevaju „novo čovečanstvo”. Potreba za odlučnom revizijom dosadašnjih oblika evropskog humaniteta pokazuje nam da kulturna baština Evrope nije posmatrana kao sedište ostvarenih duhovnih zadataka i unapred pripremljenih recepata za rešavanje svih problema neevropskih kultura. Zbog toga i pomenuti krug u zaključivanju odgovara Huserlovoj zamisli jedino uz značajnu korekciju: „univerzalna kritika” kao posebnost evropske kulture, tj. filozofije može postati univerzalno primenjiva na sve kulture, ukoliko se i sama posebnost evropske kulture kritički² transformiše. Univerzalnost Huserlovog projekta dovodi u pitanje i evropsku tradiciju, iz koje je ideja univerzalnosti i potekla. Ukoliko taj stav imamo u vidu, onda ni izraz „evropsko čoveštvo” nećemo shvatiti doslovno. Reč je o ideji humaniteta koja, doduše, svoje korene duguje Evropi, ali nipošto nije privilegija Evropljana, već se jednako odnosi na čitavo čovečanstvo, „a željeni novum tog čoveštva ne počiva u apstraktnom odbacivanju starog, nego u njegovom sadržajnom određenju” (Petrović, 1993: 113).

2. IDEJA UNIVERZALNOSTI U INTERKULTURALNOJ NAMERI

Sadržajno određenje evropske tradicije, mišljeno kao pretpostavka „evropeizovanja” same Evrope, ne podrazumeva kozmetičko prilagođavanje pojedinih momenata

1 U novije vreme zapažaju se i kritičke primedbe koje problematizuju vekovnu samorazumljivost evropskog obraćanja antici kao vlastitom nasleđu: „evropsko okretanje Grcima je manje bio gest plemenitosti a više čin prisvajanja kojim je popunjen konceptualni jaz između porekla i nasleđstva” (Gurguris, 2004: 454).

2 **Važno je naglasiti da je i Cvetan Todorov, istražujući francusku „misao o različitosti” došao do zaključka** da se u postupku kritičkog samoosveščivanja sadrži ključna razlika između univerzalizma i etnocentrizma: „Etnocentrist je ... prirodna karikatura univerzaliste ... Jedina razlika – ali očigledno presudna - između univerzaliste i etnocentriste leži u tome što etnocentrist ... postupa nekritički” (Todorov, 19)

kulturne baštine savremenim zahtevima, nego operacionalizaciju ideje univerzalnosti. Naime, pojam kulture nema prevashodno deskriptivnu funkciju, kao što je slučaj sa većinom pojmova fenomenološkog vokabulara. Poimanje kulture se ne svodi na teorijsku artikulaciju kulturne prakse, jer od njega u najvećem delu zavisi naše aktivno učešće u kulturnom životu (Welsch, 1999: 198). Osnovni efekat provođenja vodeće ideje evropske filozofije može se pronaći u ukidanju monokulturalnosti koja se sastoji u predstavi o kulturi kao zatvorenoj, homogenoj celini koja egzistira izolovano od drugih kultura i sa njima ne uspostavlja odnos razmene, razumevanja ili priznavanja. Aktivna kulturna uloga univerzalne nauke čija praksa počiva na učenju o jedinstvu sveg bivstvujućeg skreće pažnju sa vlastitih kulturnih posebnosti ka transkulturalnim sadržajima i upućuje ih na dijalog sa drugim kulturama. Pored toga, proklamovanje jedinstva čovečanstva i jednake sposobnosti svih kultura da dospeju do zajedničkih idealnih formi pokazuje se kao efikasno sredstvo protiv različitih varijacija etnocentrizma, protiv oglašavanja bilo kojeg kulturnog modela kao superiornog, pa i protiv evrocentrizma.

Hipotetički posmatrano, kulture bi bez filozofije još uvek bitisale zatvorene u svojim partikularnim svetovima, ne hajući za univerzalne, idealne tvorevine, niti bi, što je još problematičnije, imale elementarnu orijentaciju koja bi mogla da im omogući da zauzmu kritičku distancu spram sebe samih. Husserl je zbog toga bio uveren da bi kulture, u slučaju da filozofija u svom evropskom duhovnom liku nikada nije ugledala svetlo dana – ostale zauvek vezane za svoje arhaične oblike i da bi izgubile pretpostavke vlastite povesnosti. Iz ovoga se jasno vidi da teleološki sklop evropske filozofije koji se pruža u povesnom, dinamičnom rasponu od kulturnih partikularnosti do njihovih opštih, idealnih formi zapravo omogućava istoričnost svake kulture i da je u cilju uspostavljanja interkulturalnih relacija, njeno preuzimanje od strane neevropskih kultura ne samo prihvatljivo, već i poželjno: „Svaki duhovni lik suštinski stoji u univerzalnom istorijskom prostoru ili u nekom posebnom jedinstvu istorijskog vremena prema koegzistenciji i sukcesiji, on ima svoju povest. Sledimo li istorijske sklopove polazeći od nas i naše nacije, što je nužno, istorijski kontinuitet nas vodi sve dalje od naše nacije ka susednim nacijama, i tako od nacije do nacije, od vremena do vremena” (Husserl, 1954: 319). Prednost evropskog u odnosu na sve druge filozofske projekte sažeto bi se mogla izvesti već iz samog njenog pojma: a) on je *evropski*, što znači da je nadnacionalan i da se ne ograničava na posebnost pojedinačnih nacionalnih tradicija; b) sam karakter *filozofije* ima tendenciju širenja i univerzalizacije u kojoj se stalno prekoračuju granice nacionalnih kultura, zauzimajući kritički stav prema svakoj tradiciji, pa i onoj vlastite nacionalne kulture.

Međutim, i pored očevidnih prednosti, za projekat evropske filozofije se ne može reći da je lišen ozbiljnih manjkavosti. Štaviše, viševjekovni trud ne samo da nije rezultirao u ostvarivanju njoj imanentne teleologije, tj. kulture umnog čovečanstva, nego je, počivajući na sudbonosnim predrasudama naturalizma i objektivizma, doveo do ozbiljne krize humaniteta. Ta kriza primorava filozofiju da revidira odnos prema vlastitoj tradiciji, što je po Husserlovim mogućće uraditi na dva načina: „Ili se ono što tradicionalno važi u potpunosti odbacuje ili se njegov sadržaj filozofski preuzima i time ponovo formira takođe u duhu filozofskog idealiteta” (Husserl, 1954: 335). Prvo rešenje bi značilo priznavanje da je čitava zamisao racionalne kulture fiktivna, te da u suštini univerzal-

nog filozofskog projekta ne leže nikakve umne kompetencije, niti bilo kakva inherentna teleologija. Zbog toga se Huserl upušta u rizičan poduhvat „filozofskog preuzimanja” one iste tradicije koja je u svom razvoju i dovela do krize. U nastojanju da ne ponovi predrasude i zablude tradicije, fenomenologija će se osloniti na svoj znameniti metodski zaokret „ka samim stvarima”.

Na planu preispitivanja duhovnih likova kulture taj zaokret znači da pristup kulturi najpre treba osloboditi transcendentnih okvira, bili oni religijskog porekla ili počivali na apstraktnim vrednosnim idealima, te da se prilikom formiranja idealiteta treba obratiti životnom svetu *svakidašnjice*. Specifičnost Huserlovog povratka svakidašnjici ne počiva u spontanom predavanju i prilagođavanju postojećim rutinama, jer fenomenološki boravak u svakidašnjici uključuje i svojevrsni iskorak iz nje, ali ne u smislu bekstva ili napuštanja sveta, već *otvaranja za svet kao svet*. Svakidašnjica se pokazuje kao privilegovana u odnosu na sve ostale životne forme, jer pruža mogućnost intenzivnog kontakta sa načinima na koje nam se pojavljuju kulturni sadržaji. Strogo fenomenološki posmatrano, čak se i izraz *kultura* pokazuje kao sociologizovana apstrakcija, budući da naše iskustvo nema nikakvog dodira sa kulturom kao naspramnim, supstancijalizovanim entitetom, već se ono kreće u okvirima kulturnog sveta, preciznije rečeno *kulturnih svetova*.

Situirano u polje fenomenološkog pojma sveta, promišljanje kulture dobija smisao suočavanja sa pluranošću kulturnih svetova, pri čemu tako shvaćeni svetovi na temelju svoje horizontske uslovljenosti poprimaju određenu zatvorenost, jer se tematizuju unutar svakidašnje orijentacije koja nije beskonačna, već limitirana – ali u su ujedno i potencijalno otvoreni – horizont svake kulture poseduje strukturu po kojoj je određen kao sklop upućivanja, te u komunikaciji sa drugim horizontima ukazuje preko sebe samog. U tom smislu i govor o svakidašnjem od nas zahteva da se najpre na neki način odredimo prema nesvakidašnjem, a to nesvakidašnje je uvek sa-prisutno u životnom svetu i može se imenovati kao *strano*: „strano nije svojstvo stvari i osoba u svetu, već jedan aspekt sveta u čijem horizontu nas ono ovako ili onako susreće” (Waldenfels, 1995: 53).

3. ZAVIČAJNI SVET VERSUS STRANI SVETOVİ

Uspostavljanje relacije vlastitog i stranog kod Huserla neće poprimiti dijalektičku formu, jer se kod njega interkulturalni odnos razume uz pomoć Diltajeve³ hermeneutičke zamisli metode „uživljavanja”. U tom pravcu valja sagledati i teškoće sa kojima će morati da se suoči Huserlova ideja filozofske univerzalizacije i idealizacije kulturnih svetova. Osnovna teškoća sastoji se u specifičnoj kulturalnoj antinomičnosti sa kojom je opterećen njegov pojam sveta – s jedne strane, ne postoji kruti „svet za nas”, ali, s

3 Kod Diltaja se pojmu stranog takođe pridaje značajno mesto, s tim što se određuje u kontekstu hermeneutički formulisanog saznanjno-teorijskog problema: „Ne postoji nijedan čovek i nijedna stvar koji bi za mene bili samo stvar, a ne bi zadržavali pritisak ili zahtev ... distancu i stranost” (Dilthey 1973: 131). Međutim, Diltajevu prednost u odnosu na Huserla sastoji se u uvidu da određeni stepen stranosti predstavlja preduslov koji motiviše razumevanje i da je apriorna čistota zavičajnog sveta zapravo fiktivna, te da se itekako može govoriti o „stranosti” zavičajnog sveta.

druge strane, neki drugačiji kulturni svet, kao svet sa svim svojim horizontskim implikacijama za nas nema nikakvog smisla. Zbog toga Huserl poseže za regionalizacijom kulturnih svetova u kojoj se kao prvi sloj pokazuje *a) zavičajni svet* kao kao onaj sklop koji je meni poznat, a koji se tipično pojavljuje u mnogim različitim načinima datosti; *b) strani svetovi* kao drugi konstitutivni nivo koji upoznajem naknadno i indirektno, budući da o njima nemam nikakvo iskustvo i da su mi načelno nepoznati.

Pretpostavka na osnovu koje Huserl uspostavlja odnos između zavičajnog i stranog sveta počiva na načelnoj intersubjektivnoj uslovljenosti svesnih tvorevina subjektiviteta: „Kao što ja kroz upoznavanje drugih naroda, kroz uspjelo premda samo ograničeno uspjelo uživljavanje u narodsku tuđinu i njezin okolni svijet dolazim do jednog proširenog svijeta činjenica ... No činjenični svijet je za svakog što pripada različitim narodnim krugovima neki drugi, a ipak tako da se svako sa svakim slaže u tome da se jedan te isti svijet iskušuje, ali da svako zasebno čovečanstvo taj isti svijet ‘drugačije shvaća’” (Husserl, 1975: 97).

„Transcendentalno Mi” kao kulturni horizont kojim se rukovodimo u našem svesnom životu, najpre je „očišćeno” od stranog, da bi se sa njim upoznali tek naknadnim uživljavanjem i tako povratno relativizovali vlastiti, zavičajni svet. Međutim, efekat interkulturalnih susreta ne završava se „proširenim svetom činjenica” koji podseća na površnost kontakta koju nudi savremeni turizam, niti na banalnost uvida da pripadnici različitih kultura različito percipiraju i tumače isti svet. Huserlov cilj je zapravo „kritika zavičajnog uma” čije osnovno uporište su kulturni horizonti stranih svetova, s tim što njen posao nije upućen na preokretanje prvobitnog primata zavičajnog sveta u korist stranih svetova, već na *istinski svet* kao sintetičko jedinstvo zavičajnih svetova. Korelat univerzalnog, istinskog sveta „za sve” na planu subjektivnosti predstavlja univerzalno iskustvo svesti koje je transkulturalno određeno i predstavlja rezultat operacionalizacije fenomenološke ideje univerzalnosti. Međutim, može se iskazati opravdana sumnja da je Huserlova zamisao transkulturalnog, istinskog sveta zaista provodiva fenomenološkim sredstvima koja on predlaže. Njegovo poverenje u *eidosa transkulturalnog sveta* koji prevazilazi posebnost svake zavičajne kulture praćeno je utvrđivanjem zavisnosti između zavičajnog sveta i *eidosa transcendentalnog ego*. Pitanje je da li se ta zavisnost uopšte može prevazići u pravcu „univerzalnog iskustva”, ukoliko prihvatimo bezuslovno polazište u iskustvu vlastitosti, na način na koji su to, posle Huserla, činili Šic („Zavičaj je i polazna i krajnja tačka. On je nulta tačka koordinatnog sistema sa kojim presvlačimo svet da bi se u njemu snašli” 2002: 95) i Silaši („Nema drugog pristupa drugome osim izlaganja meni-vlastitog” 1959: 102).

Osnovnu zabludu takvog polazišta valja prepoznati u fikciji kulturalno „čistog” zavičajnog sveta u čijem identitetu nisu integrisane kulturne komponente različitog porekla. Zbog toga se i projekat naknadnog uživljavanja u činjeničnosti stranih kultura iz osnova obesmišljava ukoliko se tragovi stranosti detektuju u okvirima zavičajnog sveta, na osnovu kojeg čitav tok uživljavanja dobija orijentaciju. S druge strane, Huserl je propustio da detaljnije obrazloži na koje se to transkulturalne reference zavičajno određena svest može osloniti, da bi dospela do jednog jedinstvenog sveta koji bi u sebi uključivao sve kulturne svetove? Naredni fundamentalni nedostatak Huserlovih analiza je nedovoljno ukazivanje na *differentia specifica* između posebnih kulturnih svetova i

transkulturalnog sveta. Naime, ukoliko fenomenološki pojam sveta nije mišljen u smislu celine predmeta mogućeg iskustva, niti je određen u skladu sa bilo kojim područjem iskustva, već cilja na meta-horizont unutar kojeg se kreće naše celokupno iskustvo, onda se mogućnost da zavičajni svet, kao konstitutivno izvorniji, uistinu bude nadmašen transkulturalnim svetom u kojem dominira viši stepen idealizacije i apstrakcije - ne čini uverljiva. Ukoliko pratimo Huserlove vlastite naznake o pojmu sveta, jedino određenje koje bi moglo da pomogne u odbrani opravdanosti razlikovanja između zavičajnog i istinitog sveta jeste ono o mogućnosti da se unutar sveobuhvatnosti sveta diferenciraju pojedine *oblasti sveta*, jer bi se na taj način samo istinskom, transkulturalnom svetu pripisivao status sveta u emfatičkom smislu te reči, dok bi uobičajeni, zavičajni svetovi dobili status sužene svetske oblasti, ali je njegovu upotrebu već Fink s pravom označio isključivo kao *metaforičnu* (Fink, 1989: 137).

Pored toga, čak i kada bi podela sveta na *oblasti* bila prihvatljiva, obe ove oblasti bi kao zajedničku karakteristiku imale to da su horizonti, tj. polja orijentacije što imaju dinamične granice koje se ni u kojem slučaju ne bi mogle jasno razgraničiti. Čini se da rešavanje ovog problema ne bi bilo olakšano ni pozivanjem na Hajdegerovu preoblikovanje Huserlovog učenja o horizontskom karakteru svake intencionalne pojave u okviru analitike tubitka kao *bitka-u-svetu*, kao što je to predložio Klaus Held.⁴ U „Bitku i vremenu” se ipak ne provodi sistematska konstitucija zajedničkog života u zavičajnom, ili bilo kojem drugom svetu, već se samopouzdanost, odlučnost i autentičnost tubitka pokazuje kao celokupan bitak-u-svetu.

Imajući u vidu Huserlovo upozorenje da „ova bitna razlika između zavičajnosti i stranosti koja se relativizuje na mnogim stepenima i koja je temeljna kategorija sve povjesnosti, ne može biti dovoljna” (Husserl, 1954: 320), ali i dalji razvoj fenomenologije stranog koji je sa Valdenfelsom kulminirao u konstituisanju *responzivne fenomenologije* – jedan od plodnih odgovora na krizu evropske humanosti možemo identifikovati upravo u produbljivanju, ali i prekoračivanju načina na koji je Huserl tematizovao strano i strance u okvirima svoje fenomenologije. Pojavne oblike te krize Huserl je minuciozno prepoznao, ali ne i a) prave razloge koje su do nje doveli, niti b) produktivne načine na koje se ona može prevazići. Razlozi za krizu moderne se uspešnije detektuju, ukoliko se ne traže u matematizaciji i naturalizaciji životnog sveta, već u težnji ka hijerarhiji različitosti u kojoj se ono vlastito, poznato i zavičajno unapred odabralo kao primarno i svojstveno. Produkti te težnje izazivaju efekat sličan bumerangu – „etnocentrizmu (ili evrocentrizmu) ka spolja odgovara etnocentrizam ka unutra” (Waldenfels, 2001: 111). Kao naizgled legitimni produkt evropskog preispivanja, i sama težnja ka hijerarhiji proistekla je iz kritičkog vrednovanja i upoređivanja s tim, što je samo merilo upoređivanja po pravilu izmicalo kritici. Valdenfels zbog toga u središtu Huserlovog transkulturalnog oporavka evropske kulture koji se latentno može provoditi u saradnji sa svim ostalim kulturama, neumoljivo pronalazi recidive stare forme „filozof-

4 „Budući da po Huserlu obuhvatni svet nije manje horizont nego što su to partikularni svetovi, on je mogao pretpostaviti da ga mi nekako konstruišemo iz naših partikularnih svetova putem određenog tipa interpretacije u kojem naše svagdašnje parcijalne horizonte proširujemo u univerzalne. To nije moguće jer smo sa egzistencijom sveta upoznati pre nego što konstruišemo bilo koji partikularni horizont ... Na temelju upoznatosti sa svetom, mi transcendiramo svaku, horizontom određenu pojavu” (Held, 1995: 17)

skog evrocentrizma”, jer se i u njemu fundamentalno polazište pronalazi u zavičajnom i vlastitom, a susret sa stranim se događa jedino zato, da bi se okončao u opštosti koja ga prevazilazi i nadmašuje.

Već Niče je, u „Sumraku idola” ustanovio da svođenje nepoznatog na poznato pruža zadovoljenje, olakšanje i osećaj moći. Nešto slučno bi se moglo reći i za Husserlov predlog upoznavanja sa „činjeničnim svetovima” drugih kultura. Čak i u slučaju da je Husserlov projekat idealizovanog, umnog i transkulturalnog sveta zaista kadar da oslobodi emancipacijske potencijale evropske filozofije i učini ih produktivnim u korist neevropskih kultura, on nije u stanju da izbegne zamku apsolutizovanja evropskog modela racionalnosti. Međutim, ni jednostavnim odbacivanjem rešenja koje je predlagao osnivač fenomenologije ne bismo stigli mnogo dalje. Neporeciva činjenica je da bi, posmatrano iz horizonta neevropskih kultura – podizanje krute barijere naspram evropskog modela racionalnosti sa sobom dovelo i kobni oblik dobrovoljnog getoizovanja, te da bi utoliko, za njih same, bilo mnogo manje prihvatljivo od pružanja modela samokritike koji je *par excellence* evropski. S druge strane, ambicije u pravcu ustanovljavanja invarijantnog, zajedničkog transkulturalnog sloja koji se može ustanoviti za celokupno čovečanstvo moraju voditi računa o skrivenoj dijalektici koja vreba pred svakim pokušajem univerzalizacije: filozofska idealizacija kulturnih posebnosti, ma koliko uspešno bila sprovedena – može biti zloupotrebljena u ime novih formi kulturnog unifikovanja iza kojih se kriju imperijalističke ili evrocentrične namere – ali, isto tako, može biti i znak humanijeg i primerenijeg potvrđivanja kulturnih razlika.

Dragan Prole Philosophischer Eurozentrismus als Hindernis der interkulturellen Begegnungen

ZUSAMMENFASSUNG

Philosophischer Eurozentrismus kann paradigmatisch aufgrund zweier Beispiele dargestellt werden. Das erste weist auf die gewöhnliche Auffassung hin, dass jede Wissenschaft eine europäische Herkunft hat, und zweites, welches dem Ethnozentrismus nahe steht, bringt die „unbestrittene” Werte aus seinen eigenen kulturellen Mustern hervor, auf solche Art und Weise, dass diese Werte das Mass für die Schätzung aller anderen Kulturen darstellen. Im wesentlichen schreibt solche Art von Zentrierung der europäischen kulturellen Besonderheiten eine universelle Geltung zu.

Das Verhältnis zwischen Allgemeinen und Besonderen im Auge behaltend, kommen wir notwendig zum Phänomen des Fremden hin, das bei Husserl in seiner Zweideutigkeit thematisiert wird. Seiner Meinung nach, die leitende Frage ist nicht *Was ist Fremde*, weil diese Frage uns in einer je schon bestimmten Ordnung einführt. In diesem Punkt ist aber die geschichtliche Neuigkeit des phänomenologischen Begriffs des Fremden zu merken. Dennoch hat die Befragung dieses Phänomens im Rahmen der europäischen Kultur mit ernsthaften Schwierigkeiten zu tun. Trotz der Anwesenheit mancher kulturellen Vorurteilen im Denken der Begründer der Phänomenologie, hat Husserl die Motivation für die „Europäisierung” der nichteuropäischen Kulturen in ihrer eigenen Neigung zur kulturellen Selbsterhaltung begriffen, und zwar nicht als bloße Fol-

ge der künstlichen Nachahmungsucht. Also, „sich europäisieren“ bedeute für nichteuropäischen Völkern vor allem die Betonung derjenigen Momente aus eigener Geschichte, die im Verlauf des Modernisierungsprozesses ausgewählt worden seien.

Aus diesen Grund befragt folgender Artikel die Vorteile und Nachteile des Entwurfs der Universalisierung bei Husserl, besonders im Kontext der relevanten Deutungen, die nach „Wiener Vorlesungen“ nachgekommen sind.

Schlüsselwörter: Der Eurozentrismus, die Phänomenologie, das Fremde, die Universalisierung, die Interkulturalität

CITIRANA LITERATURA:

1. Dilthey, Wilhelm (1973). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Band VII, Stuttgart-Göttingen.
2. Fink, Eugen (1989). Uvod u filozofiju, Beograd.
3. Gurguris, Stasis (2004). Sanjana nacija. Prosvćenost, kolonizacija i ustanovljenje moderne Grčke, Beograd.
4. Held, Klaus (1995). „Intercultural Understanding and Europe“, objavljeno u The Monist vol. 78 January 1995 (5-17)
5. Husserl, Edmund (1954). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. Walter Biemel, Husserliana Band VI, Haag.
6. Husserl, Edmund (1975). Kartezijanske meditacije II, Zagreb.
7. Petrović, Gajo (1993). „Zum Problem des ‘neuen Menschentums’ in der Spätphilosophie Husserls“, objavljeno u Angelica Bäumer, Michael Benedikt (Hg.) Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der Phänomenologischen Bewegung, Wien (S. 111-127)
8. Schütz, Alfred (2002). Der Heimkehrer, objavljeno u: Peter-Ulrich Marz-Benz, Gerhard Wagner (Hrsg.) Der Fremde als sozialer Typus. Klasische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen, Konstanz
9. Spiegelberg, Herbert (1960). The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, Den Haag.
10. Szilasi, Wilhelm (1959). Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Tübingen
11. Todorov, Cvetan (1994). Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti, Beograd.
12. Waldenfels, Bernhard (1995) Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt am Main
13. Waldenfels, Bernhard (1997). Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I, Frankfurt am Main
14. Waldenfels, Bernhard (2001). Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge, Göttingen.
15. Welsch, Wolfgang (1999). Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today, objavljeno u Spaces of Culture: City, Nation, World, ed. by Mike Featherstone and Scott Lash, London (194-213.)