

Часлав Д. Копривица
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука

УДК: 316.72(4)
Оригиналан научни рад
Примљен: 1. 12. 2011.

ИДЕНТИТЕТ И ДРУГОСТ ЕВРОПЕ: ПРОБЛЕМ ЕВРОПСКОГ ОДНОСА ПРЕМА СЕБИ И ДРУГИМА

У овом раду бавимо се питањем односа идентичности Европе и његове међузависности са типично европским одношењем према другостима, било да је ријеч о конкретним другима, било о другости као таквој. Европски идентичности настаје из историја склопа из којег настаје и теоријско-философско мишљење, због чега он за оне који га носе не може да буде прихваћен и усвојен као случајна, зајечена датост, већ мора да се рефлексивно заснује и на одговарајући начин преузима. Главна теза овога текста јесте да због његове позиције ума да себе беспријекорно заснује истинички проблем у заснивању европског идентичности. То, надаље, условљава европско одношење према другости – и околности, унутаревропској, и изваневропској – на начин да се изразитим активизмом, који одликује европску модерност, која се обликује као „пројект“, жели надомјестити инхерентни мањак у самозаснивању умности, а тиме неизбежно и европејства.

Кључне ријечи: *Европа, идентичности, другости, ум, пракса, нови вијек.*

* * *

У овоме излагању покушаћемо да осветлимо неке значајне моменте начелног проблема самоодношења човјека у европском свијету живота, из чега се генерише и културно препознатљива европска субјективност, а на основу ње и европски идентитет. Значајно је да се нагласи да сја особност овога самоодношења, дакле, *форма* успостављања референтне тачке и *форма* одређивања ауторефлексивности, у знатној мјери доприносе обликовању, условно речено, „садржаја“ европског духовног идентитета. У разматрању о том идентитету који се (са)образује управо формом самоодношења носиоца ауторефлексивности неопходно је узети у обзир и тему другости, или иности, зато што тај момент, на првом мјесту, конституише самооднос – будући да је сја форма самоодношења могућа изласком из уроњености у сопствени идентитет и посматрањем себе са становишта неке виртуелне другости, а сљедствено томе и идентитет онога европскога. Дакле, оно што је за Европу другост – у културно-цивилизацијском смислу – независно од своје конкретне обликованости и евентуалног постојања или непо-

стојања одговарајуће изричите намјере, саучествује у обликовању европскогв, зато што оно већ само по себи узима такву форму у којој су однос према себи и однос према другоме неодвојиви. У ономе што слиједи нећемо, стога, испитивати неке упоредне одлике европске и неевропских култура, већ ћемо настојати да испратимо начелну генезу особености европскогâ, које, како ће се показати, нужно увлачи у своју орбиту другост – и то не само неку „философску“ другост, узету *in abstracto* него и конкретне, фактичке иности других, сусједних култура. Дакле, стајалишна тачка овога истраживања налази се унутар онога европскога и утемељена је у њему, те не претендује да заузме некакву транскултурна позицију са које би се стављањем у заграде наше¹ припадности европској култури и европском идентитету, пратила динамика односа културе потекле из Европе и неких других култура.

1. Рођење Европе из мишљења

На почетку, најприје ћемо дати неколико теза које ћемо касније настојати поближе да развијемо. Као прво, повијесно настали духовни и уопште: стварни идентитет Европе, почива на философском *īthīū* са-знања. То, наравно, не значи да европски човјек као такав и уопште своју егзистенцију води у складу са философским увидима до којих долази, тј. да у Европи човјеков опстанак проистиче из некакве „примјене“ философских знања. Јасно је да нијесу сви Европљани философи – ни по професији, нити по вокацији, иако постоје схватање према којима је философска егзистенција не изузетна, већ управо суштинска, дакле општеобавезујућа форма људске егзистенције (тако вјероваху многи, почевши од Сократа) – макар у европском свијету живота. Осим тога, а то је нарочито важно да се нагласи, када се говори о философичности и о са-знању који са конституишу европског човјека, ту није одлучујућа материјална садржина знања до којих се долази, већ, напротив, сбма чињеница да самооднос и идентитет европског човјек почива на форми која је особена за теоријско-философски тип свјетоодношења. Истина, стоји и то да је европском човјеку који настоји да живи полазећи од знања која је стекао, стало до њихове „примјене“ и у својем стварном животу. Међутим, око њихове садржине стално постоје спорови – заправо још од тре-

¹ Наравно, наша српска припадност овом идентитету је, с једне стране, неспорна, док, са друге стране, ми, као они који се налазе и на источној „половини“ Европе и који културно припадају православним хришћанством посредованом уобличењу тога европскога, спрам главног тока и главне „верзије“ онога што јесте Европа, а то је оно што је обликовано у западној и средњој Европи, ипак имамо и једну релативно спољашњу перспективу. Отуда је наша, српска перспектива спрам онога европскога – слично, мада не и једнако као код, на примјер, Руса – и унутрашња и спољашња, што је, иначе, у методолошком смислу необично драгоцјено.

нутка када се случило заснивање духовне Европе на *форми* философског мишљења – једнако као што ни ствар није тако једноставна ни са њиховом примјеном, како због разлике у форми теоријског и практичног знања,² тако и због инхерентне отпорности фактичког живота на свако „спољње“, па и на оно од човјека потекло обликовање. Коначно, рећи да европски човјек живи тако што примјењује своја знања значи дати *фактички исказ* којим се тврди да Европљани, односно припадници европско-„западњачког“ свијета живота, у најмању руку у великој већини свој живот воде у складу са обрасцом примјене знања – што, очигледно, не стоји.

Шта онда значи када се устврди да Европа почива на философском *мишљу* знања? У основи става европског човјека према свијету, а и према себи, налази се форма која потиче од теоријског знања, па је, дакле, основна форма његовог свеколиког свјетоодноса *знанствена**. То, наравно, не значи да је (европски) човјек некакав рођени зналац, нити да му је зајамчено да може доћи до онолико знања колико му је потребно, или колико би желио да има. Штавише, човјек је коначан, и то на непревладив начин. Та карактеристика се онда, свакако, дотиче и његове знанствености. Наиме, и његово знање је увијек коначно, па утолико оно, у мањој или већој мјери, мора заостајати за његовом потребом достизања довољног знања. А шта је „довољно знање“, тј. колико човјек треба да зна да би себи удовољио? Прије свега, овдје се не ради ни о каквој психолошко-карактерној особености, дакле, ни о каквој знатижељи или љубопитљивости. Знанственост, како рекосмо, одликује културно-повијесно исковану „суштину“ европског човјека уопште, што би требало да значи: и да карактерне особине, које, разумије се, углавном представљају специфичности појединаца, а не једног од конкретних културно-цивилизацијских типова, ту не играју никакву улогу

Да бисмо одговорили на малочас постављено питање о „количини“ потребног знања, неопходно је још мало извидјети какав је европски човјек. Наиме, степен и количина знања који су му потребни, који могу удовољити његовој потреби за знањем, која је празаснућем духовне Европе из знања и (става) знанствености постала кључна, зависе од тога какав је уопште статус момента знања у формирању његовог бића. Као што рекосмо, однос европског човјека према сви-

² „...[о]ва студија заступа тезу о самосталности практичнога насупрот теоријском домену. До душе, она не спори постојање значајних заједничности међу њима. [...] Но суштински морални аспект, ипак, има другачију нарав. Он се састоји од просуђивања доброга и лошега/ злога, а не истинитога и погрешнога. Свакако, у преносном смислу се нека радња назива погрешном, подразумевајући тада да је она морално недопуштена.“ (Höffe, 2007: 60).

* Ову ријеч овдје треба схватити као придјев потекао од именице *знање*, а не од (кroatизујуће) преведенице са њемачкога – „*знаност*“ (Wissenschaft).

јету је у основи – дакле, независно од индивидуално-психолошких особености – знанствено-рефлексиван. То значи да је европски човјек човјек логоса, да он живи полазећи *од* онога и *из* онога што је *разложно* прихватио као истину. Иначе, на основу тога што европски човјек живи *из* неке своје истине – независно од тога да ли је то „истина“ мнијења, дакле, само лична „истина“, или, пак, права, „истинска“, тј. „општа истина“ – уопште је и могуће да се у европском свијету живота појави и онај антрополошки под-тип научника који, да тако кажемо, емфатички живи и *за* истину. Но, кључна ствар је да је за све европске људе, а не само за научно-теоријски тип, *рационално лејџимисана* истина *живојино важна*, дакле она истина која се, наизглед независно од своје садржине, може прихватити самосталним расуђивањем. Европски човјек *као њакав*, било да је свој живот посветио трагању за „истином“, било нечем другом – макар то значило и досљедно избјегавања *изричитој* знанственог суочавања са собом и својом животном ситуацијом, представља оличење типа који живи *из* (некакве) истине, при чему се садржинско-материјалне одлике тих конкретних, живљених „истина“ у овом тренутку неважне. Већ и *сбмо живљење-из-истине* представља пажње вриједан, иако још увијек не и довољни показатељ „философичности“ опште форме опстанка европског човјека.³

Дакле, европски, „логосни човјек“, човјек код којег је такозвано „полагање рачуна“ (λόγος διδόναι) било ствар не једне интелектуалне мањине, већ начин свакодневног опхођења са собом, са другима и са свијетом (што, међутим, треба недвосмислено нагласити, није искључивало религију и традицију), зависио је од онога што је држао истинитим, дакле од својег *знања* – оног, онаквог и оноликог које је, када га је и уколико га је имао. Ако свјетооднос европскога човјека почива на логосу, тада су количина и каквоћа знања који су неопходно да му удовоље одређени *слџедећом*, „формулом“: знати све, знати то из коријена и све то, опет, разумјети у оној међусобној повезаности чији је крајњи обзор *цјелина бивствујућега*, или макар *цјелина свијетја*. Дакле, европском типу човјека неопходна је, барем идеалтипски посматрано, *цјелина знања* (схваћена као рационално знање *цјелине*) – да би, сходно својем разумијевању, могао истински ваљано да живи. Но, као коначноме, та *цјеловитост* и, заправо, савршеност начелно му је ускра-

³ Овдје је неопходно да се нагласи да форма потврђивања истине, а то је самостално просуђујући раз-ум који сам пред самим собом полаже разлоге, ипак на крају утиче и на форму онога што је аутономно просуђујући логос склон да прихвати. Отуда ће, иако су и могући и познати другачији примјери, аутономно мишљење бити мање склоно да прихвата истину која има, рецимо, облик откровења – јер то спрам аутономног полагања рачуна подразумијева извјесну хетерономију – од оне до које аутономно мишљење долази самосталним увиђањем, односно проналажењем („рационалних“) разлогâ.

ћена. То значи да је *λοῖσνομ* човјеку као таквом је потребно управо оно што он *као човјек* не може достићи. Утолико је културно-антрополошкој синтагми „логосни човјек“ садржан и иманентни парадокс повијесно обрзаованог идентитета европског човјека.

До сада је назначен само момент знанствености и рефлексивности свјетоодноса европског човјека. У чему је, међутим, философичност поменутог свјетоодноса? Још је од Аристотела познато⁴ да философија представља онај облик запитаности над свијетом код којег знање о стварности и знање са-знајућега о себи самоме, уколико он фигурише као свјетосазнавалац, не да нијесу одвојени него су и блиско повезани, и то на тај начин да се може рећи да се знање о стварности саконституише знањем о себи – иако не на начин првенства некакве апстрактне, извансвјетске самосвијести пред предметном свијешћу, већ тако што је, управо обратно, аутореклесија незаобилазни *εἰσιφαινοмен* свагдашњег свјетоодношења. Дакле, истинско знање о стварности није замисливо уколико оно истовремено није и знање о самом знању о тој стварности. Према њему, нижи облици предочавања и мнијења имају нешто друго за предмет, а себе узимају у обзир само „периферним видом“, док највише, философско знање (тј. Платоново *ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, односно Аристотелово *νόησις νοήσεως*) јесте оно које је *ἡεμαίηски* окренуто управо ка себи, код којег предмет и рефлесија, никада потпуно не коинцидирајући, падају уједно. Наравно, кључна ствар у свему томе јесте да свјето(са)зна(ва)ње и само(са)зна(ва)ње нијесу ни проблемски нити временски одијељени, већ да се, начелно, стално могу међусобно посредовати. Наиме, прираст знања о свијету, као „подручја“ које садржи и мислећега самога – и у физичком и у психичком и у хоризонтском смислу – мора донијети, макар некако заобилазно и „попречно“, принос и у мојој самоосвијешћености. Разумије се, та скопчаност дјелује и у супротном смјеру. Оно што је овдје особено философично јесте околност да аутореклесија свјеоодносећега и свјетосазнавајућега човјека није факултативна и накнадна, већ увијек могућа, често на дјелу и да је заправо саставни дио рефлесије о свијету.

⁴ Највиши предмет умског сазнања јесте управо свм ум, што се људима понекад посрећи (*Μετὰφυσика*, 1072 б 18–25). Сви нижи облици опажања, мнијења и знања превасходно су окренути према својој предметности, док само код највишег, умског сазнања ова усмјереност није случајна и узредна (*Μετὰφυσика*, 1074 е). При томе, он држи да штагод човјек радио, било да је ријеч о гледању, слушању, ходању или, пак, о мишљењу, оп увијек то неизбјежно і осјећа, односно зна да то ради (*Νικομαχοва εἰσика*, 1170 а 29–61). Из тога слиједи да основ човјекове самоизвјесности није – као код Декарта [René Descartes] – дјелатност мишљења, већ нека, самом људском животу прирођења, да тако кажемо, „коллатерална свиенција“, чиме се може објаснити да питање извјесности у антици као такво уопште није могло ни да се постави, а камоли да има онај значај који је имало у новом вијеку.

Необично је важно уочити, посебно у склопу наше теме односа Европе према неевропи, да би форма оријентисаности и облик знања о свијету вјероватно били знатно другачији да нема ове конститутивне скопчаности ауторефлексије и рефлексије. Ми, као они који су судбински и неповратно одређени овом спрегнутошћу, тешко можемо и да замислимо какав би био наш свијет живота да нема ове везе, али поређење са другим високим, неевропским културама вјероватно може бити од помоћи да се схвати до које мјере је ова повезаност била кључна за искривање европског културног обрасца. Није ријеч о томе да у другим културама мањка било рефлексије о свијету, било самоусредсређене, понекад и свјетозаборављајуће мисаоне самоусмјерености. Суштина је, међутим, када се ради о Европи „само“ у овој скопчаности: нема мисли о свијету која не урачунава себе, а нема, као што ћемо видјети касније, ни мисли о себи која не рачуна са свијетом, односно са својом унутарсвјетовношћу.

И поново, а то се мора још једном нагласити, преплетеност рефлексије и ауторефлексије није одлика тек „стручне“ философије – ако се о нечему таквоме уопште смије говорити у склопу грчке старине – већ заједничка одлика једног цијелог културно-повијесно-антрополошког типа. Ријеч је о оном типу који је изашао из архајске фазе владавине стихија не само у околном свијету него и владавине „природних“ или квазирприродних, условно речено „психичких“ стихија самим човјеком. Сада то више није човјек чијом „унутрашњошћу“ тутње разне силе које се боре за превласт над њим, а над којима он нема значајније власти или утицаја, а посебно не на исход њихове борбе. Умјесто свагда пријетеће могућности пада у „безглавост“ губитка себе и самоодноса и препуштања стихијама које треба у њему да се „изјесне“, човјек добија суштинску, „транспсихичку“ способност свагдашње при-себности, дакле *ијрајне форме* бивања његовог духа при себи, чиме и стиче способност своје-главости у суштинском смислу, буквално: *ауџио-кефалности*, односно *ауџиономије*. Након тог догађаја, грчко-европски човјек је, шта год чинио, и чему год стријемно, увијек и неотуђиво бивао при себи. Једно од митских оличења тог догађаја представља одисејевска парадигма. Отада, бити-у-свијету, односно бивати-ка-свијету, нечему тежити, на једној, и би(ва)ти-при-себи, на другој страни, постају два напоредо одвијајућа, преплићућа и међусобно оплођујућа тока живљења европског човјека, а не нешто што би се налазило у неком алтернирајућем, а понајмање међусобно искључујућем односу.

И логосност и ауторефлектујућа рефлексивност, тј. рефлексија о свијету и бављење њиме, који увијек задржавају побочни поглед на себе, као онога ко то и то мисли о свијету, односно ко то и то чини у свијету, нијесу одлике само једне скупине људи, већ једног *културној ишија*. Иако се без икакве сумње смије говорити о философичности овог односа, ипак треба нагласити још један доста зна-

чајан момент. Нијесу најприје философи по позиву изумијели логосност, „полагање рачуна“, ауторефлексију, да би то онда на неки начин било проширено на остале древногрчке људе, дакле, дотадашње „нефилософе“. Философија, као нови тип мишљења, представљала је превасходно један (самонађени) *изричитии одговор* на епохални *доћајај* појаве логосног човјека, тј. онога типа човјека којем је сам његов опстанак у својој каквоћи зависио од конкретног, личног логоса (ума, увида) којег он има – или, пак, нема. Утолико се о „философичности“ европског свијета живота може говорити заправо само условно, јер оно што је суштински философично у њему не одликује само философију и философе, већ читав један антрополошко-повијесни тип. Ипак, та околност се, вјероватно због чињенице да је она постала препознатљива и позната као философско држање, назива „философичном“.⁵ У стварности, међутим, та протофилософичност је старија од философије, при чему философија представља, да још једном поновимо, одговор на „питање“ које собом оличава та случена прафилософичност европског човјека; она, наиме, пред којом се њеним случињем нашао сваки европски човјек, од тада па убудуће, уз извјесни изузетак који је у том смислу донијела вишестолетна владавина хришћанског хијероцентричног свјетоназора у средњем вијеку.

Почивање Европе на философском типу знања, повијесно-типолошки гледано, прави отклон од тзв. „природног става“, тако да он отада па надаље одликује начин држања европског човјека. Наравно, иако се тај отклон једном одиграо, и утолико у културном смислу утемељио европски културни став, њега увијек након тога у европском свијету живота *и треба* да изврши (а то се често, чак најчешће, избјегава) сваки појединац за себе, зато што је природно, претеоријско и, усудићемо се да кажемо, „предевропско“ држање, свагдашње, „природно“ полазиште држања сваког, и европског и неевропског, човјека. Утолико духовни Европљанин у својој онтогенези из стадија, условно речено, „инфантилне“ незрелости до интелектуалне пунољетности на неки начин понавља културно-повијесно издавање европског духовног типа из онога предевропског, односно неевропског. Међутим, и то је друга страна овог почетног рођења Европе из духа

⁵ Хусерл [Edmund Husserl] сматра да је „философија задатак човека који се бори за своју егзистенцију“, а не, напротив, нешто што се тиче једне посебне скуине, зване „философи“, а и тада само као један од могућих облика теоријског држања према стварности. (Husserl, 1991: 396). Философија је, према његовом схватању, универзални став утолико што се тиче једног, европског типа човјештва: „У њој [Грчкој нацији] рађа се нововрсни став појединца према околном свету. И у консеквенцији која из тога следи догађа се продор духовне творевине потпуно нове врсте, која убрзо израста у систематски заокружен културни лик; Грци га назвали *философија*.“ (*ibid.*, 247).

рефлексије, тај у старини обављени, и затим увијек изнова изискивани, чак обавезни отклон од природног става, у *античкој филозофији* нипошто није значао и раскид рационално непосредованих, *живојних* веза са реалним свијетом, отуђење од њега и учаурење у некакав од свијета отуђени, теоријски став. То се дешава тек у нововјековној филозофији, када човјек лагано почиње да се одјељује од живих извора своје присне унутарсвјетовности, када се рефлексија о свијету не продужава природно у саморефлексију – као што је то било случај у антици – већ када се свјетска рефлексија и субјекатска ауторефлексија једна другој противстављају, а свијет као такав, чак и у својем постојању – што би за античку мисао било посве несхватљиво – постаје прворазредни теоријски проблем.⁶

Филозофско држање којим почиње и духовно заснована повијест Европе и повијест филозофије, налази се, условно речено, на пола пута између некритичке, претфилозофске утонулости у датости *околној* свијета, на једној страни, и става нововјековне филозофије субјективности који почива на радикалном удаљавању мишљења од бића, уз јасно давање првенства првоме. Античка филозофија је настала самотворним (само)открићем филозофског мишљења, не као нечега што је требало да постане темељ потоње духовне и културне традиције – што се касније, чак неминовно, десило, већ као откриће *мисаоној сјава* према свијету којим се обзнаује неодрживост, а, у крајњем, и недостојност, немисаоног одношења према свијету. При томе, а то је оно што овом открићу даје надевропску, па и свјетскоповијесну димензију, та *реакција* на неодрживост одношења према свијету које се не би заснивало на мишљењу, иако се збила у Европи (Грчкој), *ишцала се заправо* не само претходног држања архајског човјека него и сваког другог облика безлогосности – и у другим културама и свјетовима живота. Утолико је рођење Европе из духа филозофије било догађај који је, гледано по себи, представљао *изазов* свему неевропскоме, на којим год духовним начелима оно било засновано, уколико се то европско одреди суштинском спрегнутошћу предметне рефлексије и ауторефлексије. Ако је оно особено европско настало удаљавањем од оваквог типа духовних ставова, тада истовремена егзистенција неевропских културних типова, као оних који оличавају оно укидањем чега је Европа настала, таква Европа такође, сада у супротном смјеру, мора осјећати

⁶ „Показало се да за обојицу мислилаца [за Платона и Аристотела] свијест није самотворна и аутономна, већ да она своје садржаје прима од бивствујућега, те да и платоновско априорно знање јесте примљено знање, а не спонтани учинак једне самодоволне, суверене свијести.“; „То [Аристотелово] није од свијета самодистанцирајуће, на само себе враћајуће, спрам свега што долази споља самоизолајуће, декартовско, мишљење, за које бивствујуће уопште јесте уколико је предочено, тј. уколико јесте свијест, већ је оно суштински везано за биће и уопште је тек конституисано бивствујућим...“ (Oehler, 1962: 250/1; 255).

као изазов самој својој суштини. Европа је, међутим, не само осјетила тај изазов него је на њега реаговала *ћоривом* да се прошири до крајњих, планетарних граница, не би ли тиме окончала егзистенцију онога што је сродно њеној претповијести. Испровоцираност, чак и непријатељство према спољашњој другости у нововјековној европској повијести често се заправо могло разумјети као непријатељство према „својој“, унутрашњој другости. То посебно долази до изражаја у модерној, а затим и постмодерној повијести (Западне) Европе, у којој она симболички раскид са својом (предмодерном) прошлошћу увијек изнова понавља у сучавању са незападњачким друштвима – уколико она заступају ставове који су блиски европској предмодерној повијести. Нововјековна повијест Европе, и потоња свјетска повијест европскога, убједљиво потврђује дјеловање сходно овом, дакако неосвијешћеном, идентитетско-цивилизацијском пориву.

Образовањем таквога става човјек постаје свјестан себе, свог положаја у свијету, чињенице да тај положај треба да установи и препозна путем мишљења, али и да сбмо то препознавање њега чини другачијим у односу на човјека немисаоног, односно предмисаоног држања. Тако се мисаоност, мисаони став, појављује у својству не само установљивача човјековог положаја у свијету него и сачесника у одређивању природе и „садржаја“ те локализованости. Мисао, тако, није само средство оријентисања – које човјеку постаје неопходно у тренутку када га управо та *самоћворна мисао* избаци из природне уљуљканости у безрефлексивну утонулоост у дато – већ и оно *чиме* се суштински мијења његова ситуација, а коначно и његово биће. То што појава мишљења из сржи мијења човјекову ситуацију, то што та мисао, да тако кажемо, настаје из саме себе, што је ништа не условљава и што јој ништа не претходи – то већ, иако свакако из далека, најављује могућност примата мишљења пред бићем, до чега је дошло тек у нововјековној мисли.

Но антички мислећи човјек не жели да се дистанцира од свијета, не жели да мишљење надреди бићу, већ, полазећи од несумњивости постојања свијета, те од његове прихватљивости и пожељности, жели да се у њему снађе и да очува склад својег бића са њиме. Дакле, античко филозофско мишљење и, још шире, мисаоно држање античког човјека, жели да освијетли, али при томе и да, колико год је то могуће, и сачува оно што јесте. То, узгред буди примјерено, значи да примат бића пред мишљењем⁷ има и одговарајуће посљедице по културноповијесно држање античког човјека спрам својег свијета. Антички човјек жели да се оријентише у затеченоме тако што ће га, колико је то могуће, очувати⁸ – иако већ и сбма по-

⁷ „Без бивствујућега нема никаквог садржаја свијести, а тиме и никакве свијести, јер нема свијести без садржаја. Ту важи првенство бића пред свијешћу.“ (Oehler: 252).

⁸ О овоме видјети више у: Копривица, 2010.

јава човјекове оријентације путем мишљења унеколико мијења и његову ситуацију и сам свијет (као хоризонт, а не као предметно-онтичко подручје) – а не тако што ће га, као што се жели ступањем у модерну фазу повијести, из основа измијенити или већ некако прилагодити својој перспективи.

У античкој философији је, дакле, суштинско то да мишљење, иако се свакако диференцира спрам бивствујућега, тачније спрам нерелектованог односа према бивствујућем, задржава тијесну, не нужно и у цјелости рационалну легитимисану повезаност са њиме, тако да се, рецимо, умни увид ту представља *до-џај* сједињења мишљења са оним што је мишљено,⁹ а што је по себи, иначе, такође већ умно.¹⁰ Сазнање, као јединство мишљења са својим предметом, што је основа *диференцијалног јединства* предметне рефлексije и „субјекатске“ ауторефлексije у антици, почива, дакле, на увјерењу да су истински објекти умског увида по себи такође умни, дакле, заправо истородни – иако можда у „модалитету“ понешто различити – са самим умом. Та *онтоноетичка сирењивост*¹¹ представља основ и за присност са свијетом, што је релевантно и у културноповијесном смислу, али и за, повијеснофилософски гледано, нераздрживост рефлексije и ауторефлексije. У античкој метафизици мишљење зна за себе; оно се, додуше, издиференцирало у односу на свијет, јасно се дистанцирало од претфилософске утопљености у њега, али оно никада није доводило у питање своје везе са бићем, настојањем, рецимо, да му се надреди као спонтана, стваралачка субјективност – као што се десило у новом вијеку. Баш зато што је мишљење потчињено бићу, рефлексija о стварности мора бити праћена и ауторефлексijом, тако да је исходиште ауторефлексije рефлексija о свијету,¹² а не од свијета и бића еманципована „ментална активност“. Ту се извјесност о свијету и самоизвјесност нераскидиво саприпадне, тако да самоизвјесност не може добити првенство над извјесношћу постојања свијета, а још мање самоизвјесност може постати темељ доказивања ове друге, као што се то дешава код Декарта.

2. Пракса као проблем теорије

Посредованост ауторефлексije и рефлексije није релевантна нити само за философију, нити за европског човјека у његовој свакодневној свагдашњости, него у знаку тога стоји и његов однос према неевропским културама, у тренутку – а то се дешава још у антици – када он себе наспрам других почне да разумије-

⁹ Аристотел, *Метифизика*, 1075 а3 и наредни; исти, *О души*, 430 а3 и наредни.

¹⁰ Аристотел, *Метифизика*, 1072 б22: „ум је способност примања умнога“.

¹¹ О овоме више у: Копривица, 2005.

¹² „Надаље се показује да једна обазрива теорија не тематизује самосвијест одвојено за себе – тј. или је уопште не тематизује, или је не тематизује самостално.“ (Höffe, 2007: 77)

ва као дистинктивно специфичног Грка, односно, касније, и Европљанина. Поље важења поменуте неодојивости ауторефлексије од предметне рефлексије протеже се утолико не само на околни свијет, на *стварности као такву* која у том обзиру, макар на нивоу многостолетног саморазумијевања теоријске дисциплине која се бави(ла) стварним као стварним (онтологије), још не носи културно специфичну обиљеженост, него и на друге културе, односно на она *подручја* стварности у којима су владале неке друге културе. Наравно, суочавањем са другим културама најпослије постаје јасно да је сваки свјетооднос, па и сопствени, европски, културно условљен, те да је оно што је испрва дјеловало као „чиста“, у својој одређености културно неспецифична и неваријабилна стварност, заправо зависна од одговарајућег културног, а затим и од епохалног становишта, с којег се она уопште (у)поставља као *стварности*.

Суочавањем са другом културом, а ово искуство су стари Грци стицали и усвајали већ од VI–V стољећа прије Христа, долази се у прилику да се схвати нешто фундаментално. Наиме, код „природног“ свјетоодноса не постоји свијест о условљености нблзâ до којих он долази и природе сопственог становишта које условљава заступање извјесне перспективе, а која утолико, као перспектива, јесте само *једна* поред осталих, такође могућих. Оно што се у европској философској номенклатури назива „природним“, односно „претфилософским“ назором, одликује читаве културе које се налазе на „примитивном“ стадију, а које држе да је њихово становиште једино могуће, тј. да оно, у ствари, и није никакво *стварности*, већ сбма оваплоћена истина стварности која тобоже постоји независно од било каквог тумачења. Дакле, примитивни, природни, односно културносолипсистички назор одликује „заборав“ *соиственог* интерпретативног улога у оно што њему изгледа као сама, наводно непатворена, „чиста стварност“. Наравно, тај „заборав“ нипошто није случајан, зато што се поменуто уношење сопствених интерпретативних претпоставки испрва не врши свјесно, интенционално, већ се *дешава* фактички и прећутно, без свијести о томе да су саморазумљивости претеоријског држања бремените смислом, интелигибилношћу, а, на концу, и повијесним одлукама. То превиђење интерпретативности природнога става, међутим, представља само прећутно допуштање да се у фактичким склоповима заложени смислови и интелигибилни учинци пренесу и на оно за шта човјек природног става истовремено, помало парадоксално, мисли да јесте његов став, али, опет, такав којим, вјерује, проговара сама истина стварнога, а не нечија посебна интерпретација о њој. Природни став се, дакле, ћутке уклапа у већ приређени смисао склоп, несвјесно „пристаје“ на њега, уопште не знајући за његово постојање, а још мање за свој пристанак на ту затечену учињеност без сопственог (правог) учина.

Код старих Грка је било велико и одлучујуће јесте то што из искуства општења са припадницима других и туђих култура – каква искуства су имали и припадници тих култура са њима, а што се, наравно, дешавало гдје год је долазило до додира међу различитим културама – нијесу разабирали само разлику између себе и других; они, наиме, нијесу застали само код установљења да другачије културне одлике других народа условљавају и другачија схватања само код ових других, већ су тај увид довели у везу и са самима собом. Без обзира на познати осјећај више вриједности старих Грка у односу на припаднике других народа и култура – који се често граничио са оним што бисмо данас назвали „шовинизмом“, ако није у дубоко прелазило ту границу – они су, ипак, били способни за самопримјену, условно речено, културно-критичке рефлексije о условљености културно препознатљивих схватања и припадности некој култури. Како, иначе, објаснити чињеницу да је, рецимо, један Ксенофон, залажући се за тезу да постоји један Бог, која је била супротна од раширених религијских вјеровања старих Јелина, критиковано антропоморфна приказивања божанстава која су варирала од народа до народа?

Ако се уважи условљеност резултата посматрања и промишљања стварности стајном тачком, наравно, не само просторном него и, у пренесеном смислу, и хоризонтском, која је, са своје стране између осталог, и искуствено-животно-повијесна, а, на крају, и културно-епохална, тада је јасно да није могуће бавити се „чистом стварношћу“ без бављења собом – као оним који покушава да је захвати у њеној (тобожњој) „чистоти“. Да узгред напоменемо, једно је рећи да није могуће разумијевати стварност без стратешког урачунавања међудејства нблаза до којих се долази и односноности и референтности носиоца сазнања, док је нешто значајно другачије, устврдити да не постоји стварност као стварност, већ само перспективистички опажана и тумачена „стварност“. Но, у сваком случају, когод покуша да се бави само том „самом стварношћу“, биће, уколико није жртва неког, предметној култури евентуално иманентно својственог „самосљевила“, од ствбри „одбачен“ назад ка себи самоме, са задатком да преиспита свој свјетооднос, односно да га опосредује рефлексijом о себи, те додатно неопходном (мета)рефлексijом о начелној посредованости самоодноса и свјетоодноса. Ово последње је код старих Грка учинила философија; чак бисмо могли рећи: она је добрим дијелом и настала из те рефлексije коју је сама извела.

Да би могао да схвата свијет човјек не може да *најпирје* схвати себе – будући да себе није ни могуће схватити прије и независно од свијета – већ мора да схвати свагдашњу и непрекидну посредованост свјетоодноса самоодносом, али и обратно. Није, дакле, могуће „прикупљати“ ваљана сазнања о свијету уколико некако унапријед, колико-толико, није обезбијеђен оквир у којем се то дешава. Како испитивачев опстанак није ни извансвјетски ни предсвјетски, питање *засни-*

вања знања о свијету не може бити ријешено као неко претходно, пропедеутичко питање, већ се између свијета и јаства образује круг међусобног условљавања. Сбмо схватање постојања овога круга представља прворазредни философски, али ништа мање и културно релевантни увид. Но, тим увидом се не долази до пуног знања, већ се тек отвара први проблем и изазов, на који одговор увијек изнова треба да тражи управо теоријско мишљење. Дакле, знање да између јаства и свијета, између перспективе и стварности, постоји однос обостране условљености, човјека доводи у *проблемску* ситуацију, јер му отежава проналажење онога што му је епистемички, али сада већ и егзистенцијално потребно, а то је утемељење. Из тог знања настаје суштински проблем заснивања, наиме, заснивања из начела/ начелâ, који би требало ријешити новим, ни на чему (условљеном) почивајућем, дакле апсолутним знањем.

Догађајем самонастанка, односно самооткрића мишљења, којим се схвата неодрживост претходне, безмисаоне утонулости (одговарајући) свијет, мишљење бива стављено пред задатак на који одговор, евентуално, може дати само оно сбмо. Оно што је ту одлучујуће јесте да откриће овог проблема није имало ранг, рецимо, рјешавања неког проблема у геометрији, већ је то надаље постало проблемска ситуација која је била одређујућа како за појединачне људе тако и за судбину цијеле културе. Ријечју, открићем те проблемске ситуације преиначена је читава европска култура, тако да је њена потоња судбина у далекосежном смислу постала *проблематична*, будући да је постала зависна од *проблема* ваљаног заснивања самоодноса и свјетоодноса – на знању.

Али поставља се питање да ли је уопште могуће ваљано засновати однос према свијету на основу знања? Како јаство као *дио бивсѿивујућеѿ* свијета и јаство као *мјесѿо ѿјављивања хоризонѿа* свијета свести на заједнички имени-тељ; како, опет, то постићи када је ријеч о свијету, као подручју мојег обитавања, али и као ономе што се у мојој визури појављује као неки (хоризонтски) *свијетѿ*? Коначно, када бисмо и могли онтичко и епистемичко јаство, са једне стране, односно онтичко и епистемолошко свијет, са друге стране, сведемо на по, редом, *једну* беспријекорно засновану и консолидовану инстанцију, питање је да ли би и тада било могуће да однос између ових, и иначе у себи „двогубих“ ентитета, сведемо на неко обухватно јединство, на крајњи „заједнички имени-тељ“, односно на једно начело. Традиционална *философска* херменеутика, дакле философска херменеутика дилтајевског типа, свједочи да је херменеутиком по обрасцу дио–цјелина могуће остварити знатан напредак у рефлексји (духовног) свијета и саморефлексји одговарајућег субјекта, да се у таквој парадигми, штавише, отвара перспектива, у начелу, неограниченог, али неиспуњивог напредовања у сазнавању, које остаје у оквиру човјекових коначних, а не бесконачних сазнајних моћи, али да се њихова испосредованост, ипак, никада не може довести до уми-

рења у једној тачки, дакле, до жељеног утемељења. По свој прилици, *чистио теоријским* приступом овај проблем нијесу успјеле да ријеше ни традиционална онтологија (која је, иначе, минимизовала конститутивност улоге мислећег субјекта), ни нововјековна епистемологија, нити, такође кантовски инспирисана хајдегеровско-гадамеровска философска херменеутика.

Осим тога, ту се појавио и један крајње озбиљан, стварни проблем. Да би дјеловао, човјек мора да зна ко је и мора да зна шта је то унутар чијег поља дјелује. Но, када би чекао да то сазна, када би, наиме, чекао да постигне цјелину знања која му је, идеалтипски посматрано, за то потребна, а до које, како смо претходно назначили, он не може стићи, човјек никада не би ни почео да дјела. *Драма коначности* човјека који свој опстанак треба да ослони на рационално мишљење, а у крајњем, на знање, јесте то што он никада нема онолико знања колико му је уистину потребно. Њему је, међутим, потребна заокружена, преиначењима неподлијежућа цјелина знања, коју он, као коначан, не може досећи, док животна пракса, с друге стране, не може ни да чека достизање заправо недостижнога. Стога човјек мора да дјелује под *привременом преривљивошћу* да зна ко је он свм, те шта је то гдје он јесте, да би, *уколико* га нова искуства на то наведу, кориговао своје претходне претпоставке према којима је до тада поступао. И ту се показује занимљив обрт. Не само што човјек не може да чека постизање потпуне самоспознаје и сазнања свијета да би почео да дјелује него дјеловање на основу претпоставки које тренутно заступа, тј. онога што тренутно сматра истинитим, постаје *средство искушавања* тих претпоставки, а, у крајњем, и оруђе напредовања у сазнавању. Тако се испоставља да се због практичних тешкоћа које изазива нерјешивост проблема заснивања свјетоодноса на чисто теоријски начин отвара алтернатива покушају теоријско-практичког рјешавања проблема – наиме, тако што ће се одрживост тренутно заступане хипотезе *прроверовати* дјеловањем на основу онога што оне предвиђају или изискују, умјесто да се те хипотезе напросто *примијењују*. Овим је уједно оцртана прагматичка екстензија дилтајевске херменеутике коју су извршили рани Хајдегер [Martin Heidegger] и Гадамер [Hans-Georg Gadamer].

Пракса, тако, постаје додатни чинилац сазнајног процеса – зато што теорија *као теорија* постаје немоћна пред својим задатком, па утолико, супротно многостолетним претпостављањима, и неспособна да са неке надмоћне метапозиције рефлектује и дјелотворно надзире ту праксу. Еманциповање практичког од теоријског ума, те, што се дешава у 20. стољећу, појава момента практичкога као значајног, условно речено, „самосталног“ саучесника теоријског процеса, само по себи свједочи о немоћи (чисте) теорије. Да подсетимо: пошли смо од тога да човјек у својем теоријском, па и практичком односу према околном свијету неком „исправном“ рефлексijом о укључености самоодноса у свјетооднос бива

упућен на задатак рефлектовања посредованости и одређености своје позиције и њој одговарајуће перспективе свијета, не би ли мишљењем, ипак, начелно утемељио тај однос. Пошто у томе не успијева, он прави, вјероватно неминовни заокрет у супротном смјеру; умјесто што је прибјегао теоријској рефлексији да би управљао својом праксом и овладавао стварношћу, да би, упрошћено речено, исправно расуђујући, исправно и дјелао, он је принуђен да, у једном другачијем смислу, *уложи* практички момент у покушај заснивања теоријског ума и теоријског држања уопште, који је, на неки начин, отпочет још на почецима трајања/духовне Европе, да би се, као одсудни *пројект* који ваља испунити, радикализовао с новим вијеком. Тиме смо, види се, дошли до, да тако кажемо, *инверзно херменеутичкој крући*. Човјек је прибјегао теорији, тачније покушају њеног ваљаног, строгог заснивања, не би ли примјерено утемељио праксу, да би, на крају, исту ту праксу, само у другом аспекту и у другачијој улози, инвестирао у критични, ако не и очајнички, покушај спасавања пројекта самозаснивања теоријског ума. Умјесто да не дјелује док не сачека шта ће му рећи теоријски ум, човјек, управо супротно, *мора* да дјелује да би своје тренутне претпоставке, *пред-расуде*, провјерио самим дјеловањем.¹³

И сад се показује нешто неочекивано, што, поред осталог, има далекосежне последице по однос европскогâ и неевропскогâ. Умјесто да дјелује зато што добро зна ко је, гдје је и куда иде, европски човјек мора да дјела зато што ни око чега од поменутога није сасвим сигуран! Умјесто да самооднос и даље буде један од двају полова исходне проблемске ситуације теорије, (европски) човјек себе претвара у активно, непрекидно *самоодношење*, он *посијаје* (сопствена) пракса, а у својој позној форми и непрекидна дјелатност без перспективе довршетка, која све више губи везу са теоријским умом, у чији сам смисао тај европски човјек напоследку почиње да сумња. Сада се тешко може бранити чак и некадашња провизорна самосталност теоријскогâ. Човјек више није, сада се схвата, раван *и* ономе што чини *и* ономе што мисли, уз тобожњи примат првога, већ се – а ту слабост теоријскога је препознао и додатно заострио прагматизам који иступа са сљедећим ставом – то шта човјек мисли, држи, итд. види *само* по томе шта он чини. Човјек, а на то указује једна линија „рехабилитације“ практичке философије практичке философије која се протеже кроз готово цијело 20. стољеће, у повишеном смислу почиње да се разумијева као „практичан“ – зато што се осје-

¹³ Ту ситуацију је у тренутку највећег епохалног прелома двадесетог стољећа (1945), ухватио и изразио Мерло-Понти: „Узимамо судбину у своје руке, постајемо, рефлектовањем постајемо одговорни за своју повијест, али подједнако и одлуком на коју залажемо свој живот, а оба слкчају у себи носе *силовићи чин који се вреднује ишме ишмо се извршава*.“ (Merleau-Ponty, 1945: XVI; истакао Ч. К.)

ћа да је теорија, која сачињава *хaбиџуc* философије, коначно изневјерила, да се више не можемо исполагати, рецимо, некаквим декартовским „провизорним моралом“ и сличним помоћним програмима, док теоријска философија наводно не каже своју посљедњу, односно напокон тек и „праву“ ријеч. Наравно, ту се може оправдано поставити питање о томе каква може бити пракса која је изгубила контакт са теоријским, те каква може бити теорија која је немоћна пред реалношћу, али и пред оним што чини „практички субјект“. У таквој ситуацији у равни епохалне одређености стварности прави се јаз не само између теоријског и практичног, него и, посљедично, између субјекта и објекта.¹⁴

Са друге стране, да ово примиженимо у културно-епохалној рефлексiji, колонијализовање других свјетова и култура, „(само)колонијализовање (европскога) свијета живота“, империјалистички однос према стварности – најприје према околној, унутаревропској, затим према другим културама, а коначно и према глобално-планетарној стварности – супротно очекивањима, а можда и понеком саморазумијевању, није посљедица добро заснованоје самосвијести и одатле израслом самопоуздању (западно)европског човјека. А ако је тог самопоуздања и било, што је неријетко прерасло у надменост, оно није било ваљано утемељено, а заправо је почивало на самозаблуди која има дубоку културноповијесну позадину. Иначе, европски човјек може имати изразиту самосвијест („надменост“) према другима, између осталог, зато што је самосвијест, како је показано, уопште на посредујућа форма његовог односа према свијету. Тај духовни, културноповијесно обликовани *орјан* је знатно развијенији код Европљана стога што их он у културном смислу не само одликује него уопште и заснива – или макар покушава, односно треба да их заснује, будући да он представља *сам начин уобличења њиховој идентитетској*. Дакле, изразити активизам европског човјека није посљедица тога што он тачно зна ко је, какав је овај свијет, те куда он сам и тај свијет иду, већ настаје баш као посљедица чињенице да он то заправо и не зна – макар он и не био увијек и довољно јасно свјестан својег не-знања, а затим и посљедица цијелог овог, прилично сложеног склопа који га у његовом чињењу неуморно гони даље!

„Интеркултурна пракса“ европског свијета живота – било да је империјално-колонијална, као некада, било да је априорно беневољентна, уз непредвидне знаке лоше савјести због колонијалне прошлости, као што је често данас – посљедица је европске (вишехиљадуљетне) идентитетске неутемељености, која на крају избија у нескривену „кризу“. И колонијална дрскост и постколонијална снисходљивост западне „половине“ европскога свијета живота посљедица је дубоке

¹⁴ О томе видјети у упутном тексту Жерара Ролеа [Gérard Raulet], у којем се истражује однос критичке теорије и постмодерне на трагу односа теорије и праксе (Raulet, 1984).

културно-цивилизацијске самонесигурности, без обзира на конкретна, свијешћу о наводној сопственој надмоћи и вишој вриједности прожета саморазумијевања некадашњих шпанских конквистадора и енглеских адмирала, или, напротив, данашњих, пословично и унапријед наклоњених „разумјевалаца“ свега неевропскога. Ова несигурност није последица повијесне неуспјешности – јер је европска цивилизација повијесно гледано врло успјешна, није последица њених пораза у сучељавању са неевропским културама – јер је европска култура из њих по правилу излазила као побједник, већ је настала из чињенице да самоодносеће заснивање европског идентитета, дакле, заснивање из разложног мишљења није могло бити довршено на успјешан и одржив начин да се оконча у Знању. *Свјетској повијесна усјешност Европје, између осталога, представља налицје и њене идентитетске слабости*. Из претходно изложенога се, затим, негацијом ове импликације, може добити још један, додуше контрафактички и спекулативан закључак – да је на форми знања заснована духовна Европа себе могла знанствено да утемељи, она *можда* не би ни била толико активна у реалној повијести, посебно не према другим, неевропским културама.

Ма колико пракса колонијализма и мисао мултикултурализма појавно дјеловали као двије суштински различите врсте европског опхођења са другим, оне су, на нивоу самознања, односно самозаснивања, суштински исти, јер имају заједнички коријен, који се, с обзиром на промијењене околности и могућности, само другачије испољава. Не само што су та два појавна облика површински супротна него су, и то је значајно, они доста другачији од онога што се овдје испоставило као њихова суштина. На крају крајева, изгледа да ту постоји још једна заједничка црта. Онај спољни, културно-цивилизацијски друг је у мултикултурализму (поново *користи*) не тек и не више зато да би Европљанин живио са његове грбаче, или зато да би, напротив, накнадном (постколонијалном) памећу умирио своју лошу савјест, већ превасходно зато што сам Европљанин не зна ко је – зато што је његов културно-цивилизацијски пројект, који је настао из логосно-знанственог става, запао у кризу као вјероватно неутемељив, па утолико и као неодржив.

Европски човјек је постао непосустајно активан (колоквијално: „практичан“) не тек откад је Европу заплуснуо протестантизам, већ је то заправо био одувијек (ако не рачунамо период средњовјековне, на вјери, а не на дискурзивном мишљењу, почивајуће релативне статичности), тј. од тренутка када га је *његов* свјетооднос вратио уназад на самооднос, откад је (само)-у-бачен у ситуацију рефлексивног круга из којег треба да изађе знањем – да би се тек стољећима касније схватило да то није могуће. *Европјејство значи баченост у свијет* (тако: Лутер [Martin Luther], Кјеркегор [Søren Kierkegaard], Хајдегер, итд.) која се опримјерује као упућеност баченог (човјека) на самооднос, што, надаље, значи осуђеност на покушај заснивања свјетоодноса и свијета на јаству, које, испоставља се на крају крајева, ипак није кадро да понесе и поднесе толики терет. На саморефлексији почивајућа су-

бјективност, која је од почетка новог вијека представља повијесно мјеродавну форму субјективности Европе у културном, поставља питање критичког заснивања и оправдања својег фактичког носиоца, дакле својег онтичког корелата, али она не може да нађе задовољавајући одговор на питање које сама поставља. Разлог томе је у непоправљивости јаза између између бивствујућег и рефлектујућег момента субјективности, што се онда, другачије изражено, испоставља као увијек присутни момент другости који идентитет не може да апсорбује.¹⁵

Ипак, без обзира на неуспјех европске субјективности да из себе епистемолошки беспријекорно репродукује свијет, Европа је стољећима, из ретроспективе бисмо рекли: грозничаво, настојала да *ребус своје ситуације*, који је постао и *ребус* њеног *идентитетитета* – дакле, то што је она настала из упућености европског човјека на разложно мишљење, ријешити ваљаним утемељењем знања о себи и својем свијету. Но, оно што се налази у темељу тог знања никада није успјело да се успостави као неко супстанцијално начело, већ – а томе нас учи европска духовна повијест, а нарочито нововјековна философија субјективности, у којој се можда телеолошки обзнањује рефлексивно-субјективна *ἀρχή* авантуре европског духа – то јесте, односно постаје, оно садржински празно ја, као (пука) формална претпоставка самоодноса. Оно на чему је требало градити знања, а затим и свјетооднос, не само што је неодређено него је и празно;¹⁶ оно је динамичка форма без садржаја која свагда настоји не само да себе попуни знанствено-интелигибилним садржајима него и да се једном коначно заснује. Европски човјек утолико од самих својих духовноповијесних почетака живи драму знања као драму самонеутемељивости. Из тог рефлексивно-знанственог *prius*-а, који најприје јесте ситуација (иако сложена не без помоћи људског увида), проистиче и активистички немир, тј. грозничави (тј. управо не, наизглед типични, европски рационално промишљени) покушаји да се овај ситуативно-идентитетски недостатак, са којим се не може изаћи на крај (чистим) мишљењем, некако *надомјесити* дјеловањем. Плакативно речено, „вишак“ дјеловања био је последица „мањка“ знања, и то само зато што је једино довољно знање било оно цјеловито, свеобухватно, безусловно засновано и утолико осигурано. Ако смо горе устврдили да је европски човјек повијесни пут почео самообли-

¹⁵ Говорећи о «непромисливости претпоставке бића код самосвијести», Франк, у контексту романтичарског разумујевања свијести, каже следеће: „Биће које је увијек већ претпостављено, бива тумачено као прошлост када самство себе (рефлексивно) захвата“ (Frank, 1991: 476/7). „Оно што за своје постојање претпоставља нешто друго стиже прекасно да би могло учинити вјеродостојним своје претензије на посједовање карактера једнога начела.“ (*ibid.*, 478).

¹⁶ Зимел даје рендгенски снимак наше културе на које уочава да „се на духовним подручјима методе често сматрају светима и важнијима од садржајних резултата“, што «доказује поступно потискивање сврха и циљева од стране средстава и путова» (Simmel: 74). Надрастање испуњених садржина празним формама у вези је са тим да „та коначна несагледливост низова сврха доводи до бесокначно далекосежне појаве да неки њихови средњи чланови за нашу свијест постају крајњим сврхама.“ (*ibid.*, 72).

ковањем своје начелне при-себности у нераздрживост теоријског логоса и праксе, сада се показује да се тај пут окончава у грчевитом батргању – ако се тако смије назвати оно чињење које није вођено налазима и упутствима, увелико компромитованог, теоријскога ума.

Европски човјек је сходно својој духовно-културној парадигми – рефлексиван. Но, европски човјек је својом запитаношћу о свијету (Welt) – и оном околном (Umwelt), сопственом културом посредованом и присвојеном, и оном који је околни човјеку других култура – упућен на питање о себи. Нема питања о свијету и испитивања свијета које, макар прећутно, није сапитање о себи, самосаиспитивање, нити има – само ако се ваљано сагледа – испитивања себе самога које би било неситуирано, вансвјетско, тј. лишено хоризонта окружења, а тиме, на крају, и свијета. У Европи не може бити неке „непосредне“ мудрости о свијету (као на Истоку) у који није већ „унесено“ јаство; нема знања о свијету, укључујући и знање о другим културама, које, макар на крају крајева, није некако самозаинтересовано. Одатле и европска пословична „практичност“ (или „себичност“); све што Европљани раде – и у теорији о свијету око себе, и у рефлексiji о другим културама – раде због самих себе, што у свјетлу назначеног *идентичијейско-ејисејемичкој дефицијиа* и не може да изненади. Не ради се, најпослије, ни о томе да су друге цивилизације мање далековидо-прорачунате, или да су, пак, условно речено, у псеудопсихолошком смислу мање „себичне“, већ је ријеч о томе да је европски идентитетско-духовни образац попримио форму *неисцјуњеној* обећања самоутемељења, временом постајући свјестан своје, готово патолошке зависности од другог и другости, која почива на иницијалном мањку у заснованости (сопственог) идентитета. Узгред, можда је Европа, која се толико теоријски бавила проблемом заснивања идентитета – опет, наравно, због себе саме – само на дјелу искусила немогућност да се (сопствени) идентитет теоријски заснује, ако се већ некако и донекле не прихвата у својој најпријашњој, дакле „незаснованој“ датости.¹⁷ Показује са да и европска реално-практична *моћ* и европска теоријско-идентитетска *џираума* имају заједнички извор, а то је рефлексивна посредованост својег идентитета. Отуда и неодољивост и самофрустрација Европе морају имати заједнички коријен. Све европско знање и дјелање је, на крају крајева, у вези са бригом о себи, али не тек, односно: не само у смислу далекосежног самообезбјеђења од опасности, изазова, итд., већ у смислу бриге о томе да се коначно попуни иницијална, с новим вијеком радикализована идентитетска празнина – која стоји на мјесту европског идентитета – и да европски човјек себи коначно прибави одговор на питање ко је он свм. Посматрано у том смислу, процес европске цивилизације, укључујући и њену интеракцију са другим цивилизацијама, може се посматрати у кључу иницијалног, и никада превладаног епистемичког дефицита. Оваква брига о себи је, дакле, израз грчевитог

¹⁷ Више о овоме видјети у нашим текстовима: Копривица, 2011 и Копривица, 2010.

настојања да се не пропадне у живи пјесак „заснованости“ на самооднесу, на бесконачном кружењу између саморефлексије и свјеторефлексије, које пријети да прерасте у оно што је Јустин Поповић назвао „философском урвином“.

Не само што је у европском свијету живота знање тјесно повезано са чињењем него се тај начелни, теоријски проблем европске философије прелива и на однос Европе према другима, што значи да једно „интерно“, иако за европску образованост средишње питање, наиме, питање односа теорије и праксе, има свјетскоповијесне посљедице. Зато никога не треба чуди што на крају европски одређене повијести (планетарнога) свијета долази до карактеристичног преплитања и схођења не само питања о судбини Европе и питања о судбини човјечанства него и питања о (европски одређеном) човјеку глобалног доба и питања о свијету и (европској) мудрости свијета (философији). Међутим, оно што је овдје посебно значајно јесте да ово, насупрот нечувеној феноменској сложености свијета изненађујуће упрошћавање и теоријске и практичке ситуације данашњице, дакле, њено свођење на један именитељ, на једну тему, није посљедица успјешности теорије у проналажењу једнога кључа за све. Напротив, ова конвергенција низа важних питања у један свеобухватан проблемски колоплет,¹⁸ којем је савремено епохално мишљење недораслије него оно из било које раније преломне ситуације европске повијести, указује на постојање и ефикасно дјеловање једне типично европске, али свакако најприје за њега самога опасне, па чак можда и кобне парадигме. Европски човјек, односно европски културно-цивилизацијски пројект, који је, како рекосмо, добар дио својег динамизма црпио из неспособности да себи прибави пријеко потребно теоријско утемељење, своје теоријске дефиците је „ублажавао“, да тако кажемо, „интензивирањем“ своје „праксе“ – и унутар својег свијета и према спољним културним свјетовима. Тај тријумф (бјесомучног) „чињења“ над (немоћном) теоријом звани (европска) *повијесћ*, долази до изражаја у новом вијеку, а нарочито у посљедња три стољећа.

Интерпретативно повезивање и сварна повезаност „свега са свачим“, како се данас – не тек случајно – причињава процес глобализовања, заправо су настали као резултат вишестолетног (додуше увијек само дјелимичног) одлагања текућих и теоријски и практички нерјешивих проблема за будућност, који су се у тренутку када је та некадашња будућност долазила на дневни ред као садашњост, испостављали знатно већи него раније, када се ствар поново одлагала – стварајући након тога још веће тешкоће. У ствари, једна од кључних формалних одлика модерности била је способност модерности да не „капитулира“ пред оним кључним, често и суд-

¹⁸ Упечатљиву формулацију тога догађаја даје Брекер [Walter Bröcker]: „Пошто повијесни процес, који води европеизовању цијеле Земље, а коначно европском, а истовремено и планетарном ниҳилизму, припада Европи, суштини [европског] човјека, стога је европологија посљедња антропологија и као таква посљедњи облик философије.“ (Bröcker, 1978: 3).

боносним, што није у стању да ријеши, већ да га, као оптерећење, пребаци на будућност. То се дешавало не због некакве тобожње неумитности нумеричког гомилања проблема, већ зато што су се одложени проблеми на хоризонту будућности помњали као знатно сложенији него што су били раније, тако да је „повезаност свега са свиме“ глобалног свјетског стања доба последица не срачунатог прављења или спонтаног формирања одрживих, већ заправо дубоко проблематичних, а често и неодрживих структура. Утолико се на убједљив начин показује застарјелост хегеловске дијалектике на разумијевање процеса стварности. Умјесто да у повијесном процесу динамизоване стварности оно што чињенично односи превагу већ самим тим има право да претендује на наслов онога што је одрживо, онога што је, колоквијално схваћено, „реално“, испоставља се да је оно што побјеђује у оваквој (нововјековној) стварности неодрживо, и да је све неодрживије. Стога се, парафразирајући Хегела, за данашњицу можда смије казати: оно што је реално то је немогуће, па утолико и неистинито. Тако се, коначно, показује да је нововјековна форма повијести настала не само (контра)компензовањем немоћне теорије лошом праксом него и неодрживим трампањем проблематичне, критичне прошлости за још критичнију, а у једном тренутку и, очигледно, неодрживу будућност-садашњост.

3. Европа и неевропа у философском контексту

Питање односа ја–други, односно европске и неевропских култура/ цивилизација изразито је европско питање – не само зато што се Европа, чињенично гледао, теоријски много више бавила овим питањем од других цивилизација већ превасходно стога што је, како смо претходно назначили, она то из својих иманентних разлога и морала да чини. То свједочи европска културна повијест која је пребогата потврдама за ову тврдњу, насупрот сразмјерној оскудности аналогних свједочанстава у другим културама – и у погледу њихове бројности и у погледу системског значаја. До тога није дошло стога што је, рецимо, европска интелектуална култура „напреднија“ од неевропских, тако да је европски културноповијесни „часовник“ наводно толико испредњачио пред „часовницима“ осталих култура да је она зато, као прва, поставила питање својег односа према другим културама, што би неминовно услиједило и код ових – само да су имале културно-развојног времена да дођу до тог ступња, или, да будемо иронични, да им је Европа дала времена да се, без њених мијешања, самостално развију до тог нивоа. Овдје се, напротив, ради о томе да је само у европском свијету живота пут развоја културе кренуо смјером у којем је за одређење својег идентитета, за своје ситуирање у (модерном, не-трансцендентноцентричном) космосу, било значајно одредити и оно друго, било да је то друго околне стварности (цјелина бивствујућега, или, у парадигми философије свијести: не-Ја), било да су то другђ „околних“, а напоследку и свих на земном шару опстојећих цивилизација. Само су Европљанима потребни други да би напре-

довали у схватању тога ко су они сами – не зато што други треба да им непосредно кажу ко су они, Европљани, не зато што у интеракцији са другима треба да се инсценира неки кључни догађај (по аналогiji са „кључним огледом“ у науци) из којег треба да проистекне некакав *живи одговор* на свагдашњу европску самозапитаност – већ зато што је само код Европљана препознато да је „истост“, односно сопствени идентитет, начелно устројена тако да је *као њакав* опосредован *другошћу*. То, сљедствено, значи да се у европској форми живота идентитет не може конституисати *ванконтекстуално*, тј. независно од фактичких склопова другости са којима се улази у међудејство. Чак и ако то, као некаква општа, натповијесна истина, можда важи и за све културне свјетове и типове човјештва, само је у Европи то препознато, и тиме себи натоварено бреме какво не познају друге културе и други културно-антрополошки типови.

Истини за вољу, метафизичка онтологија је дуго настојала на остваривању теоријског идеала о чистом, начелно-априорном одређењу идентитета. Позадинска идеја појма суштине бивствујућега је управо та: одредити оно што је носеће и одлучујуће у неком бивствујућем, по себи и за себе, независно од контекста, који може бити час овакав, а час онакав. Међутим, већ је и метафизичка онтологија – и то у својем најмјеродавнијем облику, Платону – макар наслутила да се само помоћу једнога начела не може одредити ни постојање, ни суштина разноликости бивствујућега. Но *principium individuationis*, било да је то неодређена двојина (као у његовом учењу о начелима) или да су то „највиши родови“ (као у његовој онтолошкој логици), испоставило се, нијесу били само неопходни *сарађујући* чинилац на беспријекорном онтолошком одређењу чисте суштине, већ управо оно што *сачељује* у самом идентиту свега појединачно бивствујућега. Већ је, наиме, на основу Платоновог мисаоног искуства постало јасно да се суштина неког бивствујућега, његова *усија*, не може одредити без узимања у обзир другости – не само као једног од „највиших родова“ (μεγιστα γένη) него и као другости других бивствујућих која су фактички повезана са њиме. Са стајалиште чисте суштине по себи, односи у које улази неко бивствујуће требало би да су „акцидентални“, но реално, и у стварној и у философској повијести, увијек изнова се испостављало да није баш тако. Посебно у новом вијеку, када покренутост замајца повијести почиње да се осјећа реално и свакодневно, а не тек да се теоријски установљава ретроспективом на минула стољећа, постаје је јасно да ступање бивствујућих у нове односе и развргавање постојећих представља изузетно важан аспект стварности, тако да епохалним походом повијесности свјетскога времена клатно (не)равнотеже додатно бива помјерено у страну „придолазећега“ (дакле, Аристотеловог *симбебекоса*), још више нас удаљујући од одрживости (чисто) „онтолошког“ обрасца који почиња на појму чисте *усије*.

У таквом стању, када, дакле, на дјелу бива показано у којој мјери је биће бивствујућега ситуативно, дакле, опосредовано околностима – које сачињавају оно што је у односу на то бивствујуће друго – било је неминовно да дође до додатног

раста значаја другости у одређењу идентитета. Но, и то је овдје кључно, надолазак другости у епохалном смислу, и повијесно искуство све изразитијег увиђања, или: теоријског вједновања ове зависности, наступа знатно прије догађаја реално-повијесног скопчавања својег (европског) идентитета са оним што му је туђе. То се, на име, збило на самом почетку европске, на самоодносности и на (само)знању засноване повијести. Ако је речено да је однос према свијету, односно знање о њему, састављен и од самоодноса, посљедично и од самознања, тада је неизбјежно да посредованост важи и у обратном смјеру, да се, дакле, самооднос и самознање саконституише знањем о свијету и свјетоодносом. Рефлексивност, свагдашња, макар позадинска упућеност, хусерловски речено, ка јавственом полу фактичког искуства свијета, условљава и фактичко-ситуативну посредованост самога тога јавства. Ја није могуће држати у стању неке хипотетичко-епистемолошке вансвјетовности, изванфактичности, као што је уображавао Декарт, а што је Хусерл, будући свјестан проблема, покушао да разријеша, неизбјежно неуспјешно, чега је и постао свјестан најкасније у својој позној фази.

Рефлексивност свјетоодноса и ситуативност јавства, а тиме и сваког идентитета, двије су стране истог склопа. Ако су философији требала стољећа, па и миленији да уважи и други смјер ове повезаности (а то се, уз неке важне преткораке код Хегела и Дилтгаја, десило тек у ранахајдегеровској *херменеутици фактичностии*), то није било стога што је та друга страна настала временом, развојем другачије повијесне констелације, већ зато што је европском човјеку требало одговарајуће духовно-епохално вријеме да би „иживио“ све покушаје – и онтоцентричне и субјектицентричне – стављања идентитета у надмоћну позицију у односу на другост. У стварности, међутим, биће оног бивствујућег које живи у самоодношењу – а он тако живи од духовног празаснућа Европе – посредован је везама и односима са другим, и то баш „онолико“ колико је однос према свијету посредован односом према себи. То значи да је из посредованости предметног односа самоодносом, односно „свјетосвијести“ самосвијешћу, произлази и ситуативна посредованост идентитета, односно бића тог рефлектујуће-односећег бивствујућег. Чињеница да је ово, по свој прилици, препознато само у Европи, не мијења ништа на општем важењу овога става.

Увид у ситуативност човјековог бића, наравно, не мора *es ipso* значити брисање момента идентитета и његово свођење на пуки епифеномен онога пригоднога. Из ове повезаности проистиче да је саморефлексивност свјетоодноса једнакоизворна, па, посљедично, и подједнако „стара“ као и ситуативност човјековог бића. Такав проблемски склоп је *усиосиављен* самим почетком европске (духовне) повијести, из чега, међутим, не слиједи нужно да је такав однос морао и бити изричито *преиознаи* у времену када се појавио, или, пак, убрзо након тога. Није, међутим, увиду у ситуативност човјековог бића требало пуно времена да буде изричито извршен само у самој духовној повијести. Иако готово сами почеци философије (најкасније од Платона и Аристотела) свједоче о успостављености ове неразврживе ве-

зе између свјетоодноса и самоодноса, тек је у нововјековној философији то постао предмет изричите тематске рефлексије, да би са Хегелом то постао један од средишњих саморефлексивно-самолегитимишућих увида философске и укупне теоријске културе.

Посредованост европског идентитета, или, што је у овом случају исто: проблема идентитета посматраног из европске визуре, другошћу, начелно га чини ситуативно осјетљивим. Зато европску (неизбјежну) потребу да свој идентитет одређује преко конкретних другости којима је то европско (макар се фактички простирало и изван географске Европе) тренутно окружено не треба тумачити као чињеничну зависност, као некакву подложност европскога неевропскоме, већ се ту увијек ради само о интенционалном, дакле, од онога европскога потеклом и промишљеном односу према другоме. Укратко, Европа се односи према неевропи не због неке спољње принуде, већ због својег унутрашње *морања*, дакле, због начелне испосредованости европског идентитета свагдашњом чињеничном другошћу која је окружује, ма каква она била. Начин констелисања те другости се током духовне, али и свјетске повијести мијењао, једнако као и начини теоријског, затим теоријско-практичког, коначно реалполитичког, те културнополитичког европског опхођења са другошћу, али се никада није мијењала зависност идентитета од другости, и то не само као начелна, без сумње оправдана хипотеза него и као фактичко одређење реалне ситуације европског човјека који је препознао ову посредованост, али, опет, тако да га је то сазнање ставило пред загонетку (сопственог) идентитета коју он није успио да ријешити оним типом знања којим је и дошао до овога увида.

Када је ријеч о конкретним другима који су улазили у повијесну интеракцију са дејствујућим европским ја, и тиме, нехотице и не знајући, узимали учешћа у европској опхрваности питањем својег идентитета, значај садржине другости, те бића момената и актера који сачињавају ту другост, са стајалишта онога европскога је *континенталан* – осим ако та другост није унутаревропска другост, дакле, испољње европског човјека и утолико његово (само)освједочење. Све друго, било да се ради о (нетакнутој) природи, другим културама или о, да и то себи допустимо, „ванземаљцима“, у својем изворном, именованом, *иреинтерактивном* смислу је са стајалишта онога европскога другостепено. Европа се бави другим због себе, а не за вољу тога другог, и њу друго ријетко занима као такво; њу друго занима само као згодан (или, пак, незаобилазан) *повод* за схватање онога што је своје, које је, силом догађаја прасаснућа европскога, постало несхватљиво из неке фиктивне, ванситуативне „бездругосности“.

Стална самозагледаност и самозабринутост Европљана, која временом и понегдје прераста и у самоопсједнутост, посебно код великих европских, нарочито западњачких нација, посљедица је *трауматичне аутореферентности* која одликује европски културни кфд. Њена трауматичност састоји се у томе што њено исходиште није у некој осигураној тачки, непомјерљивој подлози, у оном декартовском – а то је симптоматично – *fundamentum inconcussum*-у, већ у самоодношењу,

које је увијек дешавање, а, симптоматично, никада не постаје заокружено стање осигураног самоодноса. Дакле, сбом исходиште европскога никада није осигурано, тако да се духовној Европи, сликовито речено, стално помјера подлога на којој стоји – уз опасност да у неком тренутку посве изгуби тло под ногама.

Гдје је референтно мјесто за одношење Европе – и према себи и према другима? Ако то мјесто није ваљано конституисано, онда ће и ауторефлексивност и рефлексија других бити мањкава, и зато само привремена. Привременост мисли и чињења, није ли то суштински показатељ европски обликоване форме повијести? Међутим, Европа је, наизглед изненађујуће, способна за бесконачни рад саморефлексије, из чега проистичу многа њена самознања – чак и када методолошко-епистемолошке и стварне претпоставке за ауторефлексију нијесу испуњене. Из тога што је европски субјект настао из ауторефлективности произлази и типично европска форма културног идентитета који се ослања на перманентну самозагледаност. Но, могуће је да управо из те културно својствене самозагледаности не може настати утемељење пред судом теоријског става из којег је проистекла. Ту је, затим, одлучујући сљедећи увид. Иако самозагледаност, као културна особеност, проистиче из једне типично философске форме одношења, задатак који проистиче из тога не мора бити рјешив тако да би то рјешење могло да се оправда пред судом исте оне философске рефлексије из којег он пришао. Разумије се, тај епистемолошки чвор не мора бити препрека за појаву и одржавање самоогледања као (дуго)трајног европског културног обрасца, тако да је могуће да оно што представља културну особеност наше културе уједно, на епистемолошком плану, представља нерјешив проблем.

У методолошком смислу европски субјект своје свагдашње полазиште има само (к)од себе самога, као што и Европа у културном смислу такође свагда полази једино и само од себе саме. То значи да се, након свега, упркос свим европским – искреним или неискреним – напорима у разумијевању другог, може говорити о непревладивом европском културном солипсизму (!), додуше значајно другачијем од оних културних становишта и идентитета који су априорно неспособни да разумију или осјете другост другог у најелементарнијем смислу ријечи. Теоријска неутемељеност аутореферентности европске субјективности директно се одржава и на немогућност да европски *културни субјект* – гледано управо и само из угла *евројске* рационалности – себи у односу на друге културе теоријски обезбиједи потпуну и за све друге неспорну општеобавезност. Међутим, све то не онемогућује да у Европи има „пуно“ ауторефлексије, односно пуно ауторефлексија. Непотпуна заснованост (дакле, у крајњем: незаснованост) ауторефлексије као типа самоодноса подразумева да она као таква не може донијети сигурно и свеобухватно Знање, да, дакле, не може бити оне сингуларне, коначно спроводљиве и испуњиве Ауторефлексије. Европски тип знања ће, међутим, и надаље бити ауторефлексиван. Но, без једног осигурног упоришта, дакле једне чврсто *утемељене*, а не саме референтне тачке, оно неће моћи бити цјеловито, и утолико, на концу, ипак *дезо-*

ријентистици. Без чврсте референтне тачке, без неспорног упоришта, без ослонца пројекције једнога Знања, све партикуларне, својом условношћу, епистемичком неосигураношћу, недовољне позиције не воде порасту, акумулацији знања, већ акумулацији дезоријентисаности, тако да гомилање знања, у крајњем, суштински гледано, води: не-Знању.

Потребитост другима за сопствену самоконституцију последица европске зависности од исправног и у односу на друге културе, ипак, надмоћног увида у посредованост идентитета другошћу, из чега, међутим, проистиче и тај сло- жени задатак који је заложен у саму срж европског реалног идентитета. Са јед- не стране, препознавање ове ситуације, њено изричито преузимање и живљење Европи је донијело небројене предности над другима – и у културно-интелек- туалном, и у дјелатно-цивилизацијском обзиру – али ју је изложило задатку ко- ји проистиче из саме повијесне преузетости и устројености обличја својег идентитета – на који, благо речено, није лако пронаћи одговор. Утолико је др- жање Европе, да тако кажемо, „општије“, „општељудскије“, „самој ствари“ примјереније, али је зато она и идентитетски отворенија незакљученија, те за- виснија од својег активизма и од реалне, интеркултурне успјешности, што је све заједно чини неупоредиво рањивијом од других цивилизација. То се, изме- ђу осталог, види и по томе што њена релативна успјешност у повијести не од- лучује тек о некој њеној предности у „утакмици“ са другим, конкурентским културама, већ можда и самом њеном одржању.

Европљанин је од општељудске могућности (можда и општеумске нужно- сти) опосредовања свјетоодноса и самоодноса направио своју културну „осо- беност“. Дакле, европска посебност је, у неку руку, макар по могућности – оп- штељудскост,¹⁹ тако да можда управо та умско-суштинска, у реалном европеј- ству, међутим, оличена општељудска димензија европског културног типа омо- гућује њено успјешно ширење на друге културе. С једне стране, тиме што до- стиже степен (релативне) општости спрам посебних (неевропских) културних типова европски тип себи прибавља „вишу“ вриједност спрам њих. Са друге стране, тиме што не испуњава задатак остварења општости, који је постављен њеним настанком европски идентитет ипак пада уназад на ниво једне културне посебности. При томе, будући да је њен „садржај“ добрим дијелом обиљежен формалним општостима, а не, да тако кажемо, садржинским посебностима, као што је случај са другим културама.

Посредованост свјетоодноса и самоодноса представља особеност европ- ског човјека, тј. „формалну садржину“ његовог јаства. Заправо, европски чо- вјек постаје, руски речено, „општечовјек“ тек тиме и тада када све на свијету

¹⁹ А наличје овога јесте оно што је Брекер згодно формулисао „Посебан положај Европе за- снива се ... на томе што човјек као човјек јесте потенцијални Европљанин.“ (Bröcker, 1978: 5).

почне да га се тиче (будући да ситуативност егзистенције значи да је свака околна или свјетска фактичка датост уједно, макар потенцијално, и контекстуална саодредба мојег бића) – када његова егзистенција и реално-фактички, а не само идеално-духовно постаје *глобална*.²⁰ Одатле проистиче неопходност да европски човјек, да би овладао укупном стварношћу, која представља крајњи обзор фактичког окружења његовог бића, дакле, онога што га саконституише, „мора“ да овлада и другим културама, чак да их потчини себи, или да их макар својом културом „апсорбује“ у сопствени повијесно-духовни свијет. То што су представе о свијету представе *мојега* ја, и то што ја бива – дјелује и самоодносно се не ванпросторно и ванвременски, већ епохално-свјетски, чиме уопште и настаје оно јаство које је симболички пандан тоталности простора европске егзистенције која се проширила на читав свијет. Наглашена форма јаства није тек ствар европске културне посебности, једне случајне форме философског мишљења, већ је то посљедица иницијалног догађаја европске културе чији је садржај сљедећи: јаство је свјетско, а свијет јесте свијет за мене. Одатле, наравно, није тешко замислити пут који треба прећи од свјетскости јаства до његове „свјетскоповијесне улоге“, или од тога да је (хоризонт) свијет за мене до тога да (реални) свијет припада (европском) субјекту.

ЛИТЕРАТУРА:

- Bröcker, W. (1978). *Europäologie. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 3 (1): 1–22.
- Frank, M. (1991). *Fragments einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*. In: M. Frank (Hrsg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 415–599.
- Höffe, O. (2007). *Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich*. München: C. H. Beck.
- Huserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Копривица, Ч. (2011) *Колико је (не)могућ свијет без традиције? Европска и српска ситуација*. У: С. Рогич (прир.), *С традицијом у свей*, Бајина Башта: Фондација рачанска баштина, стр. 129–166.
- Копривица, Ч. (2010). *Родољубивост и умност. Могућност и неопходност рационалног оправдања патриотизма. Филозофски јодиињак (Бања Лука) 7: 53–103.*
- Копривица, Ч. (2005). *Идеје и начела. Исцртавање Плајтонове онтологије*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

²⁰ Узгред, то је водећа парола америчке, а некада и енглеске спољне политике; спољњи послови заправо не постоје, већ је читав свијет подручје „животних интереса“, па утолико, у крајњем, подручје и „унутрашњих послова“ – у оном смислу ријечи који за глобалне силе временом постаје саморазумљив и непроблематичан.

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Oehler K. (1962). *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseins in der Antike*. München: C. H. Beck.
- Raulet, G. (1984). From Modernity as One-Way Street to Postmodernity as Dead. *New German Critique* 33: 155–177.
- Simmel, G. (2001). Kriza kulture. U: G. Simmel. *Kontrapunkti kulture*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Časlav D. Koprivica
University of Belgrade
Faculty of Political Sciences

Summary

IDENTITY AND OTHERNESS OF EUROPE:
THE PROBLEM OF EUROPEAN RELATIONSHIP TOWARDS
ITSELF AND TOWARDS OTHERS

In this paper we are dealing with the identity of Europe and its interdependence with typically European relationship towards the otherness, be it the concrete others, or otherness as such. The European identity springs from the same context from which emerges philosophic-theoretical thinking and that is the reason why for those who embody and represent it, it cannot be accepted and adopted as a contingent givenness, but instead must be reflexively constituted. The principal thesis of this survey is that due to reason's difficulties to provide its perfect theoretical foundation, the problem in constituting European identity also arises. Furthermore, this has influence on European relationship towards the other – both internal and external, i.e. non-European. That means that with vehement activism, it being typical of European modernity, which shapes itself as "project" – one wishes to compensate inherent shortcomings in self-constitution of reason, and accordingly the European in general.

Key words: Europe, identity, otherness, reason, praxis, modernity