

## Европа, модерността и европоцентризмът

Енрике Дусел

### Семантичното подхлъзване на понятието „Европа“

Нека започна с това да подчертая промяната в значението на понятието „Европа“. Това семантично подхлъзване като цяло остава незабелязано, което затруднява подходането към въпроса по продуктивен начин.

На първо място, митологичната Европа е дъщеря на финикийски цар и следователно е от семитски произход.<sup>1</sup> Тази идваща от Ориента Европа прилича малко на „категоричната“ Европа (модерната Европа); не трябва да объркваме Гърция с бъдещата Европа. Тази бъдеща Европа се намира на север от Македония и на север от Магна Гърция в Италия. Бъдещата Европа е дом на всичко, което е считано за варварско (така, в по-късни времена, Европа в края на краищата узурпира едно име, което не ѝ принадлежи). Древните гърци добре осъзнават, че Азия (пространството, което по-късно става провинция на Римската империя и което отговаря на съвременна Турция) и Африка (Египет) са домът на най-развитите култури. Азия и Африка не са считани за варварски, макар че не се смятани и за изцяло човешки.<sup>2</sup> Това, което ще се превърне по-късно в модерна Европа, лежи отвъд хоризонта на Гърция и следователно по никакъв начин не би могло да съвпадне с първоначалната Гърция. Европа, разположена на север и на запад от Гърция, е чисто и просто считана за нецивилизована, неполитическа, нечовешка. Казвам това с цел да подчертая, че еднопосочната диахрония Гърция-Рим-Европа е идеологически конструкт, който може да бъде проследен до немския романтизъм от края на осемнадесети век. Следователно, единствената линия на развитие Гърция-Рим-Европа е понятийно следствие на европоцентричния „Арийски модел“.

На второ място, Западът се състои от латиноговорящите територии на Римската империя (чиято източна граница е областта между днешна Хърватска и Сърбия) и следователно включва северна Африка.<sup>3</sup> Западът е противопоставен на Изтока, Гръцката империя, която говори на гръцки. Изтокът се състои от Гърция и Азия (Анадолската провинция), елинистичните царства, стигащи до бреговете на река Индус, и Нил на

---

<sup>1</sup> Вж Dussel 1969, където прекъснах връзката на Гърция с модерния мит. Мартин Бернал (1987, 85) също така отбелязва това: „И Омир, и Хезиод се позовават на Европа, която винаги е считана за сестра или за близък роднина на Дадмос като дъщеря на Феникс ... Но имайки предвид честата употреба у Хезиод на Феникс в смисъл на финикийски, както и по-късното универсално идентифициране на Европа и Кадмос с Финикия, този аргумент изглежда доста краен.“ – Бел. авт.

<sup>2</sup> В своята „Политика“ (I, 1) Аристотел не счита обитателите на тези региони за човечи като гърците („обитателите на полиса“), но не ги счита и за варвари. – Бел. авт.

<sup>3</sup> Това отчасти обяснява факта, че борбите, които разкъсват Югославия от 1991 г. насетне, имат дълга история (Латинска Хърватия, която по-късно приема католицизма, води войни срещу гръцка Сърбия, която по-късно приема православно християнство) – Бел. авт.

Птолемей. По това време не съществува приложимо понятие за това, което по-късно ще бива считано за Европа.

Трето, започвайки през седми век, Константинопол (Източната Римска империя) се изправя пред устойчиво нарастващия арабски ислямски свят. Тук не бива да забравяме, че от този момент насетне класическият гръцки свят – този, който по традиция се свързва с Аристотел, – е толкова византийско-християнски, колкото и арабо-ислямски.<sup>4</sup>

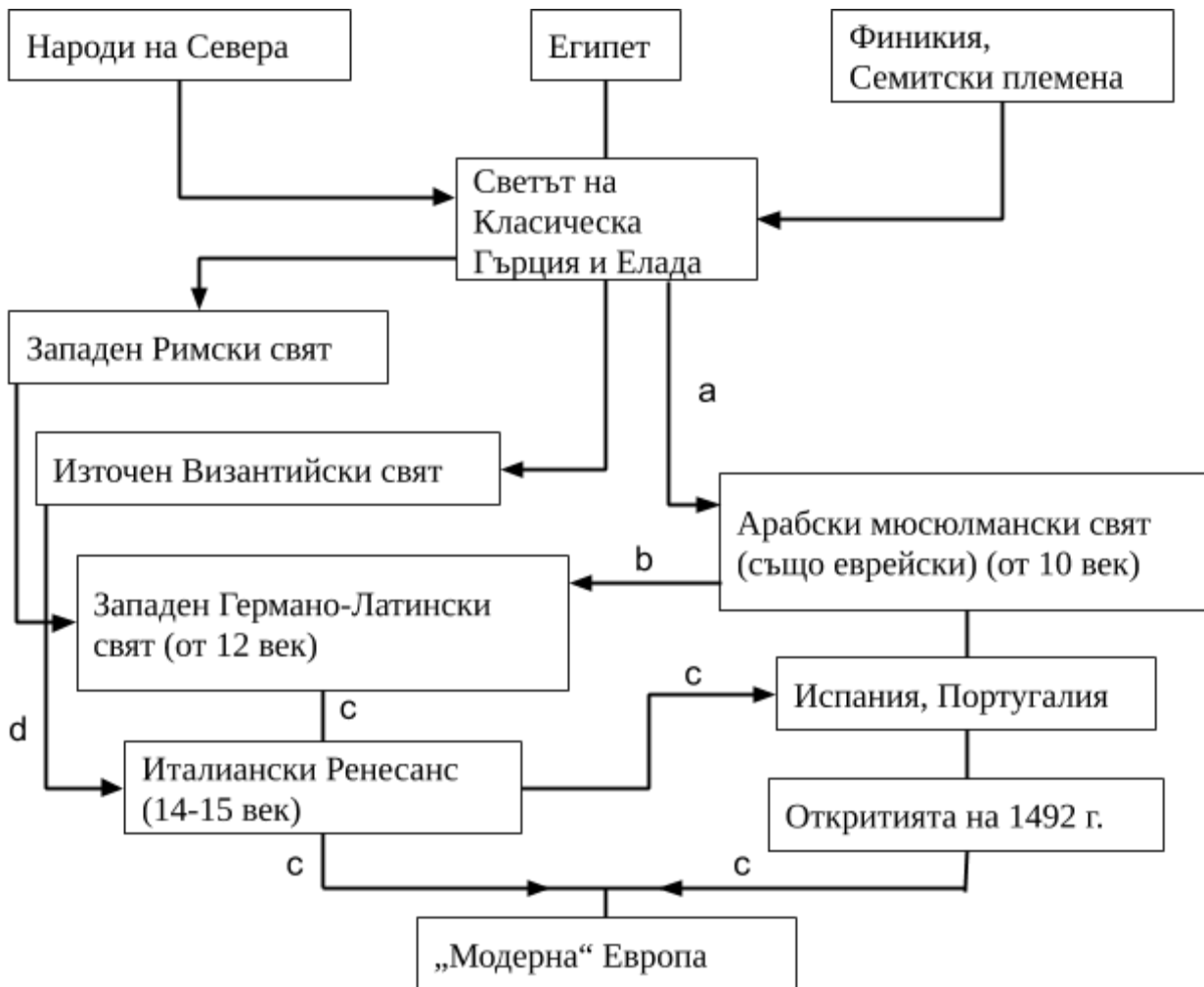
Четвърто, средновековният свят на Латинска Европа се изправя пред турския ислямски свят. Да повторим, че Аристотел е считан повече за философ на арабския, отколкото на християнския свят. Движейки се срещу руслото на традицията и с риск от осъждане, и Абелар, и Албертус Магнус, и Тома от Аквино се допитват до мисълта на Аристотел. Всъщност текстовете на Аристотел по метафизика и логика са изследвани в Багдад много преди да бъдат преведени на латински в мюсюлманска Испания; откъдето, от Толедо, пристигат в Париж към края на дванадесети век. Така за първи път Европа се разграничава от Африка (имайки предвид, че Магреб<sup>5</sup> е ислямски и берберски) и от Източния свят (особено от Византийската империя и Близкия Изток, благодарение на търговците от източното Средиземноморие). В този контекст Кръстоносните походи могат да бъдат разбирани като първи опит на Латинска Европа да се наложи над източното Средиземноморие. Те се провалят и Латинска Европа остава изолирана от турския и ислямския свят, който разгръща своето геополитическо господство от Мароко до Египет, Месопотамия, Моголската империя в северна Индия, меркантилните царства Малака и, най-накрая, през тринадесети век, остров Минданао във Филипините. По този начин мюсюлманската „универсалност“ се простира от Атлантическия до Тихия океан. Латинска Европа е вторична, периферна култура и до този момент никога не е била „център“ на историята. Това се отнася и до Римската империя, която, предвид крайното ѝ западно местоположение, никога не се превръща в център на историята на Евро-Африкано-Азиатския континент. За да видим една империя като на център на Евроазиатската регионална история преди господството на ислямския свят, трябва да се върнем към елинистическите империи начело със Селевкидите и Птолемеите. Във всеки

---

<sup>4</sup> В такъв смисъл можем само да се съгласим със Самир Амин, когато пише в „Европоцентризмът“ (1989, 26): „И християнството, и исляма са следователно наследници на елинизма и си остават по тази причина братя близнаци, макар и да са били в определени моменти неумолими съперници.“ Амин демонстрира по убедителен начин как елинистичната философия служи първо на християнската византийска мисъл (от трети до седми век), след това на арабската ислямска мисъл, чийто блясък започва през осми век и продължава до дванадесети век, един силно повлиян от аристотелианската мисъл период), и накрая на класическата схоластична латинска мисъл (която е аристотелианска по природа) от края на дванадесети век насетне. В противовес на нея съживяването на платонизма в Италия през петнадесети век е с християнски византийски произход – Бел. авт.

<sup>5</sup> Магреб е название на регион в Северна Африка, обхващащ Алжир, Мароко, Тунис, Либия, Мавритания и някои други територии. – Бел. ред.

случай обаче елинизмът не може да бъде приравняван с Европа, а и не постига такава пространна универсалност като тази на мюсюлманите от петнадесети век.



ФИГУРА 1: Историческа поредица от гърците до модерния европейски свят. Бележка: не съществува пряко гръцко влияние върху Западна Латинска Европа (то е опосредено от стрелки a и b). Също така не съществува пряка връзка нито между поредица с модерна Европа и Гърция, нито на Европа с византийския свят (стрелка d), но съществува пряка връзка със западния християнски Латино-Римски свят.

На пето място, по време на Италианския Ренесанс (особено след падането на Константинопол през 1453 г.) се извършва едно ново преплитане на дотогава независими културни процеси: западният латински свят (поредицата с от фигура 1) се присъединява към източния гръцки свят (стрелка d) и те на свой ред се изправят пред турския свят. На свой ред турците забравят елинистично-византийския произход на ислямския свят и така

позволяват появата на фалшивото уравнение Западен = Елинистичен + Римски. Така се ражда европоцентристката идеология на немския романтизъм, описана във фигура 2.<sup>6</sup>



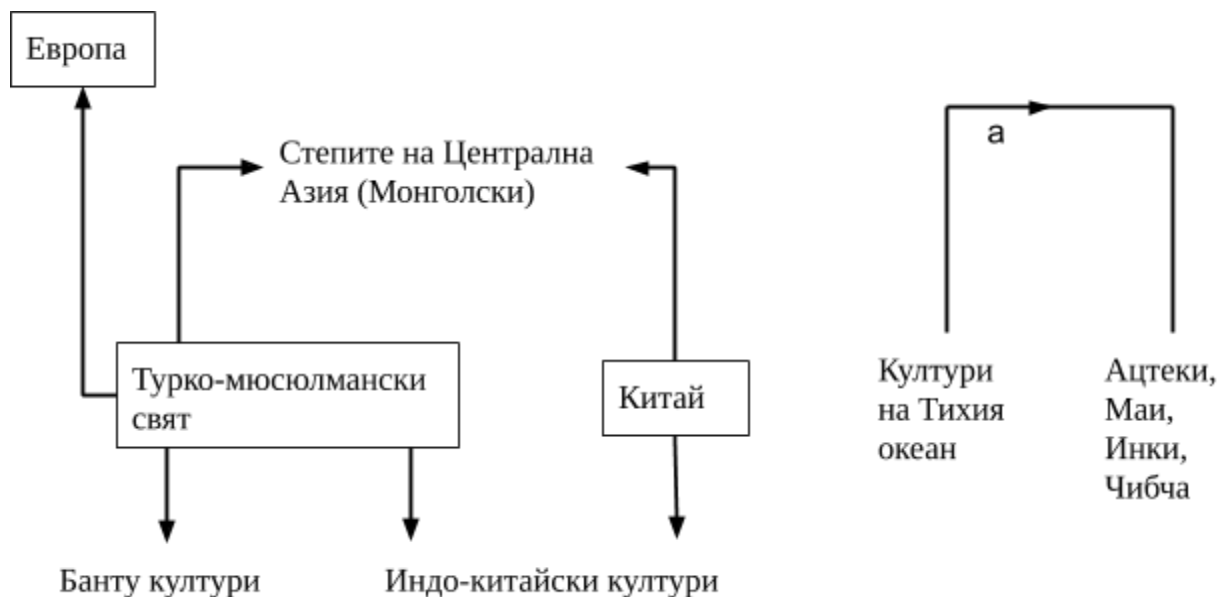
ФИГУРА 1: Идеологическата поредица от Гърция до Модерна Европа

Днес тя се счита за стандартната, традиционна поредица.<sup>7</sup> Малцина я смятат за идеологическо изобретение, което най-напред похищава гръцката култура като изключително западна и европейска, а след това полага гръцката и римската култури като център на световната история. Такава една гледна точка е погрешна по две причини. Първо, както ще видим, по това време не съществува световна история в емпиричния смисъл на думата. Съществуват единствено изолирани, локални истории на общности,

<sup>6</sup> Едно от предимствата на хипотезата на Бернал (1987, 189-280) е, че демонстрира важността на движението, започнато от Фридрих Шлегел през 1803 год. в *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, което позволява на пруската „идеология“ директно да обедини класическата гръцка култура с немската култура, като свързва Индия, Индо-Европа и упадък на централната позиция на Египет (Египет представлява за гърците произхода на гръцката култура и философия от Херодот, Платон и Аристотел до осемнайсти век). Този жест поражда расисткото „арийско“ мислене, което подпомага изобретяването на историите на философията. Тези истории свързват Гърция и Рим със Средновековието, а после директно с Декарт и Кант, без никакво посредничество. Рудолфо Пфайфер (1976, 170) пише: „Осъществява се разрыв с латинската традиция на хуманизма и се появява един нов хуманизъм, един истински нов елинизъм. Винкелман е инициаторът, Гьоте връхната му точка, а Вилхелм фон Хумболт в своите лингвистични, исторически и образователни трудове – теоретикът. Най-сетне, идеите на Хумболт придобиват практическа форма, когато става пруски министър на образованието и основател на новия Берлински университет и на новата хуманистична Гимназия.“ Тази последователност трябва да бъде цялостно коригирана в освободен от елиноцентризма и европоцентризма контекст.

<sup>7</sup> Чарлз Тейлър (1989) например говори за Платон, Августин и Декарт, като разглежда поредицата гръцки-римскохристиянски-модерноевропейски като еднопосочна – Бел. авт.

които се простират върху пространни географски области: римляни, персици, индуските царства, сиямци, китайци или мезоамериканците и инките в Америка. На второ място, техните геополитически местоположения не им позволяват да се превърнат в център (Червено море или Антиох, последната спирка на търговията с Изтока, не е център, а по-скоро най-западната граница на Евро-Африканско-Азиатския континент (виж фигура 3).



*ФИГУРА 3: Основни култури и зони на контакт в края на петнадесети век (не съществува емпирична световна история). Бележка: Стрелката а посочва произхода на homo sapiens в Америка и неолитните влияния в Тихия океан, нищо повече.*

### Две понятия за модерност

На този етап от моето описание стигам до сърцевината на дискусиата, където се противопоставям на хегемонни тълкувания на Модерна Европа, на „модерността.“ Правейки това, на моето противопоставяне на хегемонните тълкувания не бива да се гледа като на нещо чуждо за латиноамериканската култура, а по-скоро като на основен проблем в дефинирането на, както би казал Чарлз Тейлър (1989), многополюсните аспекти на латиноамериканската идентичност. На практика съществуват две понятия за модерност.

Първото понятие е европоцентрично, провинциално и регионално. Модерността е еманципация, *Ausgang* по Кант, или „изход“ от незрелостта с помощта на разума, разбираан като критически процес, който осигурява на човечеството възможността за ново развитие. В Европа този процес се извършва главно през осемнадесети век. Времето и пространствени измерения на този феномен са описани от Хегел и дискутирани от Хабермас в класическия му текст върху модерността (1988, 27). Според разказа на

Хабермас, единодушно възприет от съвременната европейска традиция, „Основните исторически събития за създаването на принципите на [модерната] субективност са Реформацията, Просвещението и Френската революция.“<sup>8</sup> Както лесно може да бъде установено, тук се следва една пространствено-времева поредица. Освен това към тази поредица се добавят и други културни процеси, от Италианския Ренесанс и немската Реформация до Просвещението. В разговор с Пол Рикъор (1992, 109) Хабермас твърди, че английският парламент трябва също така да бъде включен. Така поредицата се разгръща от Италия (петнадесети век) през Германия (шестнадесети до осемнадесети век) и Англия (седемнадесети век), та до Франция (осемнадесети век). Наименовам тази гледна точка „европоцентрична“, защото обозначава вътрешноевропейски феномени за начална точка на модерността и обяснява по-късното ѝ развитие, без въобще да обърне внимание на каквото и да било извън Европа. Накратко казано, това е провинциалната, регионална гледна точка от Макс Вебер (тук имам предвид неговия анализ за „рационализацията“ и „разомагьосването на светогледите“) до Хабермас. За мнозина Галилео (осъден през 1616 г.), Франсис Бейкън (*Нов органон*, 1620 г.), или Декарт (*Разсъждение за метода*, 1636 г.) могат да бъдат считани за предвестници на процеса на модерност през седемнадесети век.

Едно второ разбиране за модерността изхожда от една световна гледна точка. Това разбиране постулира факта на съществуване на център на световната история като същностна черта на модерния свят. Тази централност се постига в множество смисли: държавен, военен, икономически, философски. С други думи, не съществува световна история в емпиричния смисъл на думата преди 1492 г. (тъй като тази дата представлява началото на „световната система“).<sup>9</sup> Преди тази дата империите и културните системи чисто и просто съществуват една до друга. Едва с експанзията на Португалия през петнадесети век (която стига до Далечния Изток през шестнадесети век) и с откриването на Америка от Испания цялата планета се превръща в пространството на една световна история (Магелан и Ел Кано обикалят света за първи път през 1521 г.).

Испания, като първата „модерна“ нация, притежава следните основни черти: една държава, която е обединила полуострова; вертикален (top-down) национален консенсус, създаден от Инквизицията; национална военна власт (след завоюването на Гранада); една от първите граматики на местен език (кастилската *Грамматика* на Антонио Небриха от 1492 г.) и подчиняването на църквата на държавата благодарение на Кардинал Франсиско Хименес де Сиснерос. Всички тези черти помагат на Испания да започне първия стадий на модерността: световния меркантилизъм. Сребърните мини на Потоси и Сакатекас (открити през 1545-46 г.) позволяват на испанците да съберат достатъчно голямо монетарно богатство, за да победят турците край Лепанто през 1571 г. Атлантическият

---

<sup>8</sup> Мой превод. – Бел. авт.

<sup>9</sup> Виж Dussel 1995, Wallerstein 1974. – Бел. авт.

цикъл заменя средиземноморския. За мен централността на Латинска Европа в световната история представлява определящата детерминанта (determination) на модерността. Всички други детерминанти (determinations), като конститутивната субективност, частната собственост или свободата на договаряне, се оформят около централността на Латинска Европа. Седемнадесети век (илюстриран в трудовете на Декарт и Бейкън) трябва да бъде разбран като резултат от век и половина модерност: той е следствие, а не отправна точка. Нидерландия (която отвоюва своята независимост от Испания през 1610 г.), Англия и Франция разширяват пътеката, открита от Испания.

Вторият стадий на модерността, този на индустриалната революция и Просвещението от осемнадесети век, разгръщат и разширяват хоризонта, който се разкрива през петнадесети век. Англия и Франция изместват Испания и Португалия като хегемонни владетели – особено след началото на империализма, около 1870 г. докъм 1945 г. – така поемайки кормилото на модерна Европа и на световната история.

През деветнадесети век тази „модерна“ Европа, която от 1492 г. насетне заема центъра на световната история, за пръв път в историята определя всички други култури като своя периферия. Според традиционното тълкуване на модерността и Испания, и Португалия остават настрана, а наред с тях и испанския американски шестнадесети век, който според единодушното мнение на експертите няма нищо общо с модерността, а по-скоро се отнася до края на Средновековието. Моята цел е упорито да се противопоставя на това фалшиво единодушие и да предложи различна концептуализация на модерността, като я включа в един световен контекст. Предлагам следователно едно тълкуване на модерната рационалност, което е различно както от това на мислители, които искат да я „завършат“ (като Хабермас), така и от интерпретациите на тези, които искат да ѝ се противопоставят (като постмодернистите).<sup>10</sup>

### **Рационалност и ирационалност, или митът за модерността**

Ако разбираме модерността на Европа – един дълъг петвековен процес – като разгръщането на нови възможности, които произхождат от нейното централно място в световната история и от съпровождащото конституиране на всички други култури като нейна периферия, то става ясно, че макар и всички култури да са етноцентрични, модерният европейски етноцентризъм е единственият, който може да се претендира за универсалност. Европоцентризмът на модерността се крие в объркването на една

---

<sup>10</sup> Виж историческото въведение към Dussel 1998 (19-86). Предстои английски превод от издателството на Университета Дюк. – Бел. авт.

абстрактна универсалност с конкретната световна хегемония, която изхожда от позицията на Европа като център.<sup>11</sup>

Модерното *ego cogito* е предзнаменовано от повече от един век от практическото, испано-португалско *ego conquiro* (аз завладявам), което налага своята воля (първата модерна „воля за власт“) върху коренните населения на двете Америки. Завладяването на Мексико така се превръща в първата сфера на модерното его. Европа (в този случай Испания) явно превъзхожда културите на ацтеките, маите и инките<sup>12</sup> – особено по отношение на военното дело, защото испанските оръжия, подобно на тези на други населения от Евро-Афро-Азиатския континент, са направени от желязо, докато народите на американските индианци използват единствено оръжия от камък и дърво. От 1492 г. насетне модерна Европа използва завладяването на южноамериканския континент (Северна Америка придобива значение едва през седемнадесети век) като трамплин за постигане на относително предимство спрямо противопоставящите ѝ се култури (турско-ислямската, китайската и други). До голяма степен превъзходството на Европа е рожба на натрупването от нейна страна на богатства, опит и познание в резултат на завладяването на Латиноамериканския континент.<sup>13</sup>

Модерността като нова парадигма на ежедневието и като историческо, религиозно и научно разбиране се появява в края на петнадесети век във връзка с контрола над Атлантическия океан. Така седемнадесети век е вече продукт на шестнадесети. Иначе казано, тъй като Холандия, Франция и Англия разгръщат вече откритите от Португалия и Испания хоризонти (possibilities), те създават втората модерност. На свой ред Латинска Америка навлиза в модерността – доста преди Северна Америка – като „другата страна“, тази, която е доминирана, експлоатирана, и прикривана.<sup>14</sup>

В тази рамка модерността безспорно съдържа мощно рационално ядро, което може да бъде разбрано като „изход“ за човечеството от състоянието на регионална и провинциална незрялост. От друга страна, същата тази модерност извършва един ирационален процес, който си остава скрит дори за самата нея. Тоест, предвид нейното вторично и митично отрицателно съдържание,<sup>15</sup> модерността може да бъде тълкувана като

---

<sup>11</sup> Кант цели абстрактна универсалност с, например, своя морален принцип. На практика жестът на Кант предполага идентифициране на европейската максима с универсализируемата такава – Бел. авт.

<sup>12</sup> В противовес на това трябва да се отбележи, че испанците или португалците не са в отношение на културно превъзходство спрямо турските мюсюлмани или китайските култури – Бел. авт.

<sup>13</sup> Китай, чието присъствие се усеща от Кения до Аляска, не е никак заинтересован от окупирането на една необитаема Америка, която не притежава икономика, допълваща се с тази на китайците – Бел. авт.

<sup>14</sup> Виж Dussel 1996 – Бел. авт.

<sup>15</sup> Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно (1971) дефинират една митична инстанция на модерността, която Хабермас е неспособен да разпознае. „Митът“ на модерността не е разположен на вътрешно-европейско равнище (както е в случая с Хоркхаймер, Адорно и Хабермас), а на световно равнище, чиито координати могат да бъдат описани като център-периферия или север-юг. В този смисъл виж Habermas 1988, 130-57 – Бел. авт.



оправдаването на ирационална практика на насилие. Този мит може да бъде описан по следния начин:

1. Модерната цивилизация се представя за една по-висша, по-развита цивилизация (нещо, равнозначно на несъзнателното поддържане на европоцентрична позиция).
2. Гореспоменатото превъзходство превръща усъвършенстването на най-варварските, примитивни и груби народи в морално задължение (от Хинес де Сепулведа до Кант и Хегел).
3. Моделът на този образователен процес е този, който самата Европа прилага (на практика това е еднопосочно европейско развитие, което в края на краищата – и несъзнателно – води до „софизма на развитието“ (developmentalist fallacy)).
4. Дотолкова, доколкото варварски народи се противопоставят на цивилизаторската мисия, модерният праксис е принуден да упражнява насилие единствено като крайно средство, с цел да унищожи препятствията, които пречат на модернизацията (от „колониалната справедлива война“ до Войната в Персийския залив).
5. Тъй като цивилизаторската мисия произвежда внушителен брой жертви, съпровождащото я насилие бива разбирано като неизбежна практика, с полу-ритуален (quasi-ritual) характер на жертвоприношение; героят цивилизатор успява да превърне жертвите си в част от спасителното жертвоприношение (тук имам предвид колонизираните местни племена, африканските роби, жените, екологичното унищожаване на природата).
6. За модерното съзнание варварите са омърсени с „вина“<sup>16</sup>, чийто произход е противопоставянето им на цивилизаторския процес, което позволява на модерността да се представи не само като невинна, но и като опрощаваща вината на собствените си жертви.<sup>17</sup>
7. В крайна сметка, предвид „цивилизаторския“ характер на модерността, страданията и жертвите – цената, – присъщи на „модернизиранието“ на „изостаналите“, незрели народи,<sup>18</sup> на подходящите за робство раси, на по-слабия женски пол, се считат за неизбежни.

Поради тези причини, ако целта е преодоляването на модерността, то става необходимо да се отхвърли отхвърлянето на мита на модерността от позицията на етика на отговорността.<sup>19</sup> Така другата отхвърлена и превърната в жертва страна на модерността трябва да бъде разкрита като „невинна“: тя се състои от „невинните жертви“ на

---

<sup>16</sup> Kant (1968, A481) споменава за една „виновна“ (*verschuldeten*) незрялост – Бел. авт.

<sup>17</sup> Франсиско де Витория, член на школата на Саламанка, предлага противопоставянето от местните народи на проповядването на христовата вяра да служи, в най-краен случай, като оправдание за деклариране на война – Бел. авт.

<sup>18</sup> Според термините на Кант: *unmundig*: незрял, грубоват, необразован – Бел. авт.

<sup>19</sup> Виж Dussel 1998, гл. 4 – Бел. авт.

ритуалното жертвоприношение, които със себеосъществяването на своята невинност представят модерността като виновна за едно жертвопринасящо и покоряващо насилие – тоест, за едно основополагащо, изначално, същностно насилие. Чрез отказ от невинността на модерността и чрез утвърждаване на другостта на другия (която допреди това е била отричана), става възможно за първи път да се „открие“ скритата „друга“ страна на модерността: периферният колониален свят, пожертваните коренни народи, поробените чернокожи, потиснатата жена, отчужденото отроче, станалата чужда популярна култура: жертвите на модерността, всички те жертви на един ирационален акт, който противоречи на идеала за рационалност на модерността.

Едва с отхвърлянето на цивилизаторските и оневиняващи митове на модерното насилие и с признаването на присъщата на жертвения праксис несправедливост както вътре, така и извън Европа, става възможно да бъдат снети същностните ограничения на „еманципаторския разум“. Това снемане на еманципаторския разум като освободителен разум е възможно единствено с демаскирането както на европоцентризма на просветения разум, така и на софизма на развитието на хегемонния процес на модернизация. Твърдя, че тези действия все още могат да бъдат извършени от позицията на просветения разум, но само тогава, когато достойнството на другия (на другата култура, на биологичния или социален пол) бъде морално открито, когато бъдат признати за невинни жертвите на модерността чрез утвърждаване на тяхната другост (alterity) като идентичност във външността (exteriority). По този начин модерният разум бива надмогнат не като отхвърляне на разума като такъв, а като отхвърляне на насилствения, европоцентричен, развитийно-ориентиран (developmentalist), хегемонен разум. Залогът тук е това, което наричам „трансмодерност“, световен проект за етическо освобождение, в който другостта, като част от модерността, ще може да се себеосъществи (fulfill itself).<sup>20</sup> Осъществяването (fulfillment) на тази модерност няма нищо общо с подмяна на потенциалите на модерността с действителността (actuality) на европейската модерност. Всъщност осъществяването на модерността ще бъде една трансцендентална промяна, при която модерността и нейната отхвърлена другост, нейните жертви, ще се осъществят взаимно в съзидателен процес. Трансмодерният проект е взаимното осъществяване на „аналектната“<sup>21</sup> солидарност на центъра/периферията, жената/мъжа, човечеството/земята, западната култура/периферните постколониални култури, различните раси, различните етноси, различните класи. Тук трябва да се отбележи, че това взаимно осъществяване на

---

<sup>20</sup> Аргументирането на това от политическа, икономическа или културна гледна точка отива отвъд обхвата на тази кратка статия – Бел. авт.

<sup>21</sup> Думата „аналектен“ буквално означава състоящ се от избрани откъси. За Дусел аналектният подход е по-подходяща алтернатива на добре познатия диалектически метод, защото съхранява, без да се опита да я снесе, външността, другостта на Другия. – Бел. прев.

солидарността не се извършва чрез чисто отхвърляне, а по-скоро чрез субсумиране (subsumption) от страна на другостта.<sup>22</sup>

Всичко това предполага, че залогът тук не е един предмодерен проект, който би се състоял от фолклорно утвърждаване на миналото, нито един антимодерен проект от типа, тиражиран от консервативни, десни, популистки или фашистки групи. Най-сетне, това не е просто един постмодерен проект, който отхвърля модерността и критикува всеки един разум, изпадайки по този начин в нихилистки ирационализъм или в едно чисто утвърждаване на различието без съизмеримост (commensurability). Това е един трансмодерен проект, който се появява с реалното включване на рационалния еманципаторски характер на модерността и на неговата отхвърлена другост (другото на модерността) посредством отказ от жертвено-митичния характер на модерността (който оправдава невинността на модерността спрямо жертвите ѝ и, успоредно с това, става ирационален по един противоречив начин).

Вярно е, че културата, която впоследствие ще създаде модерността, се развива формално в определени средновековни европейски градове, особено тези на ренесансовото Куатроченто. Модерността обаче започва само тогава, когато се появяват условията за нейния действителен произход: през 1492 г., когато се извършва една действително световна експанзия, когато бива организиран колониалният свят и когато започва плодотворното (usufruct) на живота на нейните жертви. Модерността започва през 1492 г.: това е моята теза. Действителното снемане на модерността (като субсумиране, а не просто като хегелианско *Aufhebung*) е следователно субсумирането на нейния еманципаторски, рационален европейски характер, трансцендиран като проект за световно освобождение от позицията на отхвърлената ѝ другост. Трансмодерността е новият освободителен проект с множество измерения: политическо, икономическо, екологическо, еротично, педагогическо, религиозно.

Така имаме две противоречиви парадигми: тази на чисто и просто европоцентричната модерност и тази на включената (subsumed) модерност от постколониална световна гледна точка, където тя постига двусмислената двойна функция на еманципаторски проект и на митична култура на насилие. Осъществяването на втората парадигма е това, което наричам процес на трансмодерност; трябва да се отбележи тук, че само тази втора парадигма включва модерността/другостта на света. В *Nous et les autres* (1989<sup>23</sup>) на Цветан Тодоров „ние“ се отнася до европейците, а „другите“ до народите от периферния свят. Модерността се самоопределя като еманципаторски проект по отношение на „нас,“ но не

---

<sup>22</sup> Тук използвам думата в Марксовия смисъл на субсумиране (subsumption), което, предвид латинската му етимология, отговаря на хегелианското *Aufhebung*; виж Dussel 1985, секц. 5.3, „The Analectic Moment.” – Бел. авт.

<sup>23</sup> Издадено на български език като „Живот с другите. Опит по обща антропология“ (превод от френски: Весела Генова), София, Наука и изкуство, 1998 – Бел. ред.

се реализира в своя митично-жертвен характер по отношение на „другите.“ В определен смисъл може да се каже, че Монтен (1967, 208) по някакъв начин схваща това, когато пише: „Така ние ги наричаме варвари според критериите на нашия разум, но не и по отношение на себе си, имайки предвид, че ги задминаваме по всевъзможни престъпления.“<sup>24</sup>

Петстотин години след началото на модерна Европа, „Докладът за човешко развитие 1992“ (35), издаван от Обединените Нации, разкрива, че най-богатите 20% от човечеството (най-вече Западна Европа, САЩ и Япония) консумират 82% от ресурсите на планетата.<sup>25</sup> Междувременно най-бедните 60% (историческата периферия на световната система) консумират едва 5.8% от тези ресурси. Това е равносилно на безпрецедентно в историята на човечеството натрупване, една невъобразима на световно равнище структурна несправедливост. Не е ли това рожбата на модерността, на създадената от Западна Европа световна система?

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review.

Aristotle. 1960. *Politics*. In *Aristoteles Opera*, edited by I. Bekker. Berlin: Walter de Gruyter.

Аристотел. 1995. *Политика*. София

Bernal, Martin. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dussel, Enrique. 1969. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.

\_\_\_\_\_. 1985. *Philosophy of Liberation*. New York: Mary Knoll.

\_\_\_\_\_. 1995. *The Invention of the Americas: The Eclipse of the “Other” and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.

\_\_\_\_\_. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. New York: Humanities.

\_\_\_\_\_. 1998. *Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen. 1988. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

Хабермас, Юрген. 1999. Философският дискурс на модерността: Дванадесет лекции. Превод от немски: Ренета Килева-Стаменова. Плевен: ЕА

---

<sup>24</sup> Преводът мой – Бел. авт.

<sup>25</sup> През 1930 г. съотношението между най-богатите 20% от човечеството и най-бедните 20% е едно към трийсет, докато през 1990 г. това съотношение се е повишило до едно към шейсет (цифрата се удвоява за едва трийсет години) – Бел. авт.

- Horkheimer, Max, and Theodor Adorno. 1971. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer.
- Хоркхаймер, Макс, и Теодор Адорно. 1999. *Диалектика на просвещението*. Превод от немски: Стилиан Йотов. София: ГАЛ-ИКО
- Kant, Immanuel. 1968. Was heißt Aufklärung? In *Kant Werke*. Vol. 9. Darmstadt, Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Montaigne, Michel de. 1967. "Des cannibales." In *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard-Pléiade.
- Pfeiffer, Rudolf. 1976. *History of Classical Scholarship*. Oxford: Clarendon.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Filosofia e liberazione: La sfida del pensiero del terzo mondo*. Lecce, Italy: Capone Editore.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres*. Paris: Seuil.
- Тодоров, Цветан. 1998. *Живот с другите. Опит по обща антропология* (превод от френски: Весела Генова), София: Наука и изкуство
- United Nations Development Programme. 1992. *Human Development Report 1992*. New York: Oxford University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*. New York: Academic Press.