

Bernhard Waldenfels

EVROPA SPRIČO TUJEGA

Vprašanje po lastni podobi in po možni preobrazbi Evrope je mogoče izpostaviti iz različnih *krajev*, na različne *načine* in iz različnih *motivov*. Kar zadeva kraj vprašanja, izhaja v našem primeru vprašanje očitno iz Evrope same. Že to ni samoumevno, saj se neka "etnologija nas samih po drugih", torej postavitev-vprašanje in povpraševanje Evrope, že od nekdaj odraža na ozadju tistega zunaj Evrope. Če je že Husserl govoril o tem, da jaz nastopam kot "tujec za mene bivajočega tujega" (Hua XV, 635), potem to prav gotovo v veliki meri velja tudi za lastno kulturo kot 'sfero lastnosti'. Ta 'pogled iz daljave', ki zadeva Evropo, na katerem sloni in mu vrača precej agresivnosti, bi bila zanimiva tema, ki naj ostane tukaj zgolj naznačena. Vendar celo če se omejimo zgolj na kraj, iz katerega izhaja evropsko samopovpraševanje, se že pokaže aporija. Ali je kraj spraševanja mogoče brez ostanka prevesti na povprašani kraj? Mar ni kraj vpraševanja enak kraju, na katerem se nahaja zemljevid sam? Ta kraj je sicer zarisan na zemljevidu, vendar kot ena izmed točk v prostoru, ne kot Tukaj, na katerega napotujejo strani neba kot na neko nulto točko, na neki *ne-kraj*. Kar zadeva način vpraševanja, pripada vprašanje po Evropi temu, kar je

Husserl imenoval *samorazmislek* – razmislek ne le o tem, kaj smo, ampak tudi o tem, od kod prihajamo in 'kaj bo z nami'. Toda, ali lahko razmišljamo o lastnem, ne da bi razmišljali o tujem, od katerega se lastno ločuje? Mar samorazmislek ne pomeni že vnaprej nekega *tujega razmisleka*, potujčenje lastnega? Končno lahko za vprašanje po Evropi navedemo različne motive: slabo vest, naveličanost ali strah pred izgubo. Toda ti motivi so, vzeti zase, slabi svetovalci, ker nas le naprej vlečejo v zavitek kolektivnega narcizma. Vprašanje je, če sploh lahko primerno govorimo o sebi, ne da bi hkrati govorili *drugim*, in ali ni sleherni samogovor izzvan od tujega in se podreja njegovi zahtevi. To bi pomenilo, da vprašanje po Evropi ne izvira iz nikakršnega čistega samoiskanja, ampak iz neke *postavitve-v-vprašanje*, ki osvobaja tuje v lastnem in s tem vsakokrat tudi neko *drugo Evropo*. Evropa spričo tujega je nujno večoblična, razpokana Evropa v pluralu.

234

Kakor se s tem, najprej diagnostično, nato analitično-protreptično že nakazuje, krožijo naslednja razmišljanja okrog nekega motiva, ki v fenomenologiji zavzema osrednje mesto: okrog izkustva tujega, ki se v izzivu tujega stopnjuje do potujčenja lastnega izkustva. To, kar je Husserl imenoval intersubjektiviteta, dobi v obliki *interkulturalnosti* geografske in zgodovinske dimenzije. Vsekakor smemo pričakovati, da se dvoznačnost transcendentnega solipsizma povrne v obliki transcendentnega evrocentrizma.

Moja razmišljanja se uvrščajo v serijo *Aperçus*, ki – izhajajoč iz aktualnega problemskega stanja – iz različnih aspektov osvetljujejo vprašanje in predmet vprašanja postopoma potujijo. V ozadju tega premišljevanja so Husserlova razmišljanja h *Krizi*, ki izhajajo iz krize evropskih znanosti, vendar se ne omejujejo nanjo, ampak se razširjajo na življenjsko krizo evropske kulture, v kateri se um tre med scientistično redukcijo in iracionalistično reakcijo. Husserlovo predavanje leta 1936 na Dunaju pred publiko, ki je bila pretresana s krizo, a je hkrati gojila odrešilna pričakovanja, se sklene z značilno alternativo: "heroizem uma" ali pogrezanje Evrope v "utrujenosti".¹ Vendar se po mnogih desetletjih, ki so jih zaznamovale vojne in protivojne, revolu-

cije in kontrarevolucije, vsiljuje vtis, da ima um manj potrebe po herojih kot pa po partizanih in mejaših (Grenzgänger).

1. Funkcionalna racionalnost

Husserl, ki izhaja iz krize evropske racionalnosti, ima na svoj način še vedno prav. Nemara je res, da Evropa spi, da se pogreza v neki spanec, seveda v spanec normalnosti, katere možnost se pri Husserlu pojavlja zgolj na robu. Zdaj ne bi več z Galilejem "vzeli za resnično bit, kar je neka metoda" (Hua VI, 52), ampak bi se bit sama preobrazila v gole metodične umetnije, v praktikabilne konstrukte in modele, ki se že dolgo ne zadevajo več ob dejanskost, ampak samo še eden ob drugega. Življenjsko-praktično gledano bi bil "normalni človek", o katerem govori Nietzsche (*Fröhl. Wiss.*, 3. knjiga, par. 143), ta, ki v neki normalizirani Evropi najde svoj mir. Veliki red uma, v katerem je Evropa pred stoletji našla svoje središče, bi bil na koncu nadomeščen z množstvom funkcionirajočih redov, in filozofi bi kot "funkcionarji človeštva" (Hua VI, 15) prevzeli mesto navadnim funkcionarjem. 'Realno' eksistirajoči socializem' z Vzhoda bi naposled našel svojega mojstra v nekem realno eksistirajočem funkcionalizmu, ki ga vodi motto: "Vsakdo za sebe in birokracija za nas vse".²

235

2. Disfunkcionalno nasilje

Reakcije ne pustijo čakati nase. Če se kaj zoperstavlja delovanju sistema in moti mir *gens bien fonctionnants*, potem to ni "heroizem uma", ampak nasilje ulice, ki uspeva na tleh neoprovincializma, ki brani neko imaginarno lastno proti vsemu, kar velja kot tujerodno, kot izrojeno. Tuje dela pokoro za šibkost lastnega. *Normalizaciji uma* ustreza *anomalija nasilja*. Na blago nasilje sistemov odgovarja trdo nasilje teles, nasilje, ki medtem ni več tako zelo motivirano z bedo, ampak bolj z občutkom, da smo ogoljufani od stoletja dolgo proklamiranih idej, neko nasilje, ki ga dodatno hrani dolgčas, ki ga

pušča za seboj administrativni um brez napetosti. Ta situacija ni značilna za vse, kar se dogaja v svetu, in moramo se varovati tega, da vsa dogajanja odčitavamo z ene same svetovne ure in jih vnašamo na en sam koledar; pač pa se ta situacija zdi tipična za vse visoko industrializirane evropske regije in primerljive svetovne regije. Lahko je razumeti, da dobronamerne ljudi v Evropi iritirajo nesodobne oblike nasilja kot je tista v 'nekdanji Jugoslaviji'. S tem ko se sistematično morjenje, posilstvo in mučenje kot posledico 'etničnih konfliktov' razume kot neškodljive ali pa odnosa kot 'balkanske spopade', se zgolj varuje dobra vest normalnega Evropejca: "Ničesar boljšega ne poznam ob nedeljah in praznikih / Kot razgovor o vojni in bojnem kriku, / Ko se daleč doli, v Turčiji/ Ljudstva bijejo med sabo." Vendar vemo, da se 'grobo nasilje' vsekakor lahko pojavi v srcu civilizirane Evrope in ne le v 'napol civiliziranih' enklavah in mejnih conah.

236 3. Smiselni vakuum

Propad velikih sistemov, ki so ga že dolgo najavljali misleci kot sta Kierkegaard in Nietzsche, istočasno sesedenje horizonta prihodnosti, ambivalenca napredka, ki se vse bolj in bolj pričinja vrteti v krogu, so nasledna bremena uma, ki se detotalizira in vrh tega izgublja oporo. Dokler se zgolj opušča stare zahteve, ne da bi odgovarjali na nove izzive, nastaja neka smiselna praznina, neka monotona oblika ravnodušnosti. Demoliranje ideologije in odčaranje idej ne zadostuje, da bi dobili plodne časovne perspektive. Smiselno praznino lahko, seveda, dolgo časa napolnujemo z veselim eklekticizmom, ki se igra z navzočimi formami in preobraža pomen v zgolj 'igrivi pomen', ali pa se lahko zatekamo h kulturnemu pragmatizmu, ki se uravnava po obstoječem. Vendar ne zadostuje čakati na to, da se pomnožijo tehnične možnosti, da se poveča učinkovitost sistemov ali da umetniški oltarji poženejo iz tal, zato da bi našli nekaj, kar se spleča reči ali storiti in kar vzdrži znano mefistovsko devizo, ki se glasi: "Kajti vse, kar nastaja,/ Je vredno, da vzame konec".

4. Evrocentrični cikli

Če sledimo Husserlovemu pozivu k samorazmisleku, odkrijemo v naši evropski tradiciji neki permanenten sem ter tja univerzalizma in tradicionalizma, absolutizma in relativizma, makro- in mikro-centrizma ter podobnega. Toda če oslabi eden od obeh polov, potem oslabi tudi protipol – “z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega”. Namesto da omahujemo sem in tja med heroizmom in utrujenostjo, je priporočljivo, da se distanciramo in da krogu krogov, ki se imenuje *evrocentrizem* in v enciklopediji žene svojo lastno paideia ter razvija svojo lastno dinamiko v evropeiziranju drugih kultur, odvzamemo njegovo samorazumljivost in mu povrnemo njegovo pozabljeno tujost.

Evrocentrizem se – поблиže gledano – kaže kot centrizem posebne vrste. Pri svojih izbora ženih zagovornikih se ne omejuje na doma pečeno vrsto etnocentrizma, ki lastno lastnega pokolenja ali lastne nacije z absolutno preferenco zoperstavlja tujemu in celoto pusti na miru. Evrocentrizem predstavlja rafinirano obliko etnocentrizma, namreč neko mešanico etno- in logocentrizma, veselja nad odkritjem in pohlepa po osvajanju, misijonskega duha in izkoriščanja. V celoti gledano živi od pričakovanja, da se lastno samo skozi tuje polagoma izpostavi *kot celota in občost*. Še pri Gadamerju, čigar hermenevtika izhaja iz tujosti nerazumljivega in iz postavitve-v-vprašanje po zahtevi (!) tradicije, stoji razlaga, v dobri hegeljanski maniri, v znamenju prisvojitve in prevladanja tujega.³ Celo pri Heideggru, ki človeka izroči logosu, ki ni več v njegovi posesti in kateremu mora prisluhniti, gre “prehod skozi tuje”, ki ne sme biti kako “poljubno tuje”, skupaj s “povratkom domov v lastno” (GA 53, 67 f.).⁴ K dediščini Evrope spada, da se le-ta obravnava kot inkarnacija in predstraža resnične vere, pravega uma, pristnega napredka, civiliziranega človeštva, univerzalnega diskurza ... Ime ‘Evropa’ postaja neko ‘v imenu tega ...’, govorniki stopajo na mesto samooklicanih zagovornikov. Ne presojamo več neke civilizacije, ampak se presoja ‘v imenu civilizacije’. ‘Čudež evrocentričnega uma’ je v tem, da se Evropejci izkazujejo kot resnični kozmopoliti, ki so hkrati doma pri sebi v svetu in v svetu doma pri

sebi. Seveda se tudi pravi Evropejec že znotraj Evrope ne počuti povsod v enaki meri doma; Balkan, neka marginalnejša Evropa, se za zakrknjenega zahodnjaka pričinja že v Duisburgu ali Novem Ulmu. Obstaja neko manj ali bolj evropejstvo.⁵ Nadalje se razume, da gibanje *evropeiziranja*, ki pri Heglu cilja na um v zgodovini, pri Husserlu pa na "idealno formo življenja in biti", kaže samo v eno edino smer kakor puščica, ki išče svoj cilj. Pot vodi od prednacionalnih rodovno-plemenskih kultur prek nacionalnih kultur do "nacionalnosti", ki nosi ime 'Evropa'. Siceršnje človeštvo se bo zategadelj pač evropeiziralo, "medtem ko se mi, če se prav razumemo, nikoli ne bomo npr. indianizirali" (Hua VI, 320). Tendence, ki je faktično ni mogoče zanikati, ima pa vsekakor več opraviti s svetovnim trgom in svet zaobsegajočo tehniko kot pa s svetovnim duhom starega stila, ki je bil "v temelju gospodarjev lastnega duha", se na ta način modificira v teleološko. Pri narodnih-nadnarodnih zastopnikih nastane iz tega neki "nacionalizem", ki se zgrinja pod kupolo: "Evrope prihodnosti si ne morem predstavljati drugače kot neko grandiozno kupolo, ki jo trdno nosijo nacije kot stebri in počiva na državah kot nadglavjih".⁶ Naznanja se pot od dunajske "kulturne zveze" do plemiškega stanu (!).

238

Ako tako samocentrirana Evropa zapade v krizo in to prizadene cel svet – evropska kriza postane svetovna kriza. Tako že Fichte na koncu svojih "govorov nemški naciji" svari: "Če propadate vi v tej vaši bistvenosti, potem skupaj z vami propade hkrati tudi upanje celotnega človeškega rodu na rešitev iz globočine svojega zla." Vprašanje je, če si to mišljenje na vse ali nič, ki zaobljubljeno svari pred katastrofami, samo ne prizadeva za katastrofe.

5. Tujost lastnega izvora

Tujost, ki se odteguje samoprivojitvi in samocentriranju, se kaže že v tujosti lastnega izvora. Evropa ni za Husserla niti kaka *idée fixe* niti *fait accompli*. Obstaja rojstvo Evrope iz duha filozofije. Evropa ima svoj duhovni rojstni kraj (Hua VI, 321) pri Grkih 7. in 6. st.⁷ To rojstvo

je tako kot človeško rojstvo simbolično zaznamovani dogodek. Husserlova zasluga je najprej, da je ponovno odkril, kako smisel in ideje nimajo le svojega časa in svojih datumov, ampak tudi svoj kraj v svetu. Na podoben način kot Husserl govori o *notranji zgodovini* smisla bi lahko govorili o *notranji geografiji*, ki pripada 'transcendentalni geografiji'.⁸ Vendar pa Husserl ostaja ujet v določen kartezi-janizem, ko nadalje razlikuje med Evropo v geografskem, 'zemljevidnem' smislu in Evropo v duhovnem smislu, z nevarnostjo, da se lastno ime 'Evropa' učvrsti v pojmovno ime. Dvojna igra evrocentrizma, ki hkrati stavi na lastno in obče, je tu že nastavljena. Namesto o Evropi v duhovnem smislu bi lahko z manj nesporazuma govorili o Evropi v simboličnem smislu.

Izjemnost rojstva Evrope sproža vprašanja, v katerih se najavlja tujost porekla. Husserl tukaj kot tudi sicer rad razlikuje med praustanovitvijo in poustanovitvijo. Toda, mar ni treba izhajati iz tega, *da se sleherna praustanovitev izkazuje kot neke vrste poustanovitev*, pravilneje: *kot množstvo poustanovitev?* Rojstvo rodbine, naroda, kulture je, tako kakor rojstvo posameznika, dogodek, ki ga nikoli ni mogoče preobraziti v kak sedanji, lastni akt. Preteklost, ki zame ali za nas ni bila nikoli sedanjost, dovoljuje le to, da se vrnemo k njej v obliki določene *reprise*, ki zgrabi, nadaljuje neko izvorno *prise*, ne da bi jo izčrpala, in je zategadelj izpostavljena nenehni *surprise*. Tak predzačetek, ki je zmeraj že narejen, dopušča nove začetke, ne pa začetka. Izvorno rojstvo učinkuje dalje v obliki renesans. Evropa zato *ni* nič identičnega, nič, kar bi si lahko prilastili. Nastaja zgolj z identifikacijami in samoidentifikacijami tistih, ki se v tem prepoznavajo – in se nikoli popolnoma ne prepoznajo – kot v zrcalu ali odmevu. Tako tudi Husserl piše: "Duševno človeštvo ni nikoli dokončano in nikoli ne bo in se ne more nikoli ponoviti" (Hua VI, 320) – ali drugače: mora se ponoviti. Tujost lastnega porekla se kaže vse tja do imena; tako kot posameznik tudi Evropa prihaja prepozno, da bi si sama sebi nadela ime.⁹

239

Postavljajo se nadaljnja vprašanja. Če skupaj s Husserlom sprejmemo vrsto renesans, ali ne moramo potem dati nekega pomena, ki ni zgolj

deficitaren, tudi smrti in pozabi. Mar praustanovitev, ki se je zmeraj že dogodila, ne napotuje na prabesedo, ki kakor smeh otroka predpostavlja to, na kar odgovarja?

6. Kontrast med lastnim in tujim

Tuje, ki se odpira v lastnem izvoru, prežema naše celotno izkustvo. Posebna oblika tujega izkustva izhaja iz splošne tujosti izkustva samega. Če se torej vprašljivi sintezi lastnega in celega ali lastnega in splošnega kaj izmika, je to *kontrast med lastnim in tujim*. Lastno in tuje kot fenomen, ki nastane na en mah kakor materin in tuj jezik, razbija vse cikle; kajti tuje, ki tvori narobe stran lastnega, ne more veljati niti kot del kake zaobsegajoče celote niti kot primer kakega nevtralnega zakona. Ne spada niti pod kako abstraktno splošno, kot so človeške pravice, niti se ne prilega v konkretno splošno kakega človeškega rodu. Je natančno to, kar se odteguje prisvojitvi, tudi prisvojitvi s strani komunikativnega uma, ki sega čez lastno in tuje. To, kar določen red izenačuje, *ni* enako, neodvisno od tega, ali gre za lokalni, regionalni ali univerzalen red.

240

Evropo vsekakor odlikuje neka notranja večvrstnost posebne vrste, ki v manjšem merilu obstaja tudi v državah z več uradnimi jeziki. Kdor se čuti, obnaša in udeleži kot Evropejec, se podreja neki *dvo-* ali *več-jezikovnosti*. Ker ne obstaja lastni evropski jezik, ampak le mno žica v Evropi govorečih jezikov, sleherno evropsko sporazumevanje predpostavlja, da se vzajemno poslužujemo jezika drugega ali skupaj jezika nekoga tretjega, slednje večkrat v obliki posebnega jezika kakor je latinščina kot jezik izobraženih ali pisarniški jezik, francoščina kot diplomatski jezik, angleščina kot poslovni jezik, glasba kot glasbeni jezik itn. Razločen indic za stopnjo notranje tujejezičnosti so tako imenovane tujke, ki se lahko pojavljajo v velikem obsegu; v sodobni ruski filozofiji jih je kar 80%. Če preudarimo to istočasno večvrstnost, potem razumemo, da antični Grk ali Rimljan ni imel nobenega povoda, da bi se imenoval

Evropejca. Član ene izmed številnih kamerunskih plemenskih skupnosti, ki se s pripadniki sosednjih plemen večinoma sporazumeva po francosko oz. po angleško in ne v kakem afriškem koiné, bi se ne mogel brez nadaljnjega imenovati Afričana, razen če Afrika ni splošni življenjski horizont, ki se razlikuje od evropejskega ali azijskega. Nimamo torej le kontrasta med lastnim in tujim, ampak tudi različne *stile tujosti*, kakor se tudi pokaže v nadaljevanju, ko obravnavamo mejna gibanja, ki se odigravajo med lastnim in tujim.

7. Mejno občevanje med lastnim in tujim

Iz ireduktibilne ločitve v lastnem in tujem, iz ločitve življenjskih svetov, v 'domačem' in 'tujem' svetu, o katerem Husserl spregovori v svojem poznem delu, ne izvira nobeno gibanje, ki se grupira okrog večjih ali manjših centrov. Razlikovanju med lastnim in tujim, nasprotno, ustreza neka *mreža*, neko 'eno-v-drugega', v katrem se lastno in tuje prepletata, v katerem obstajajo vozlišča in mrežne vezi, ne pa centri. **241** "Znati ljubiti na severu jug, na jugu sever", je za Nietzscheja znamenje "dobrega Evropejca", ki se izkazuje kot "rojeni Sredozemec" (*Onstran dobrega in zlega*, § 254). Geografske osi bi lahko premaknili v druge smeri in pomnožili presečišča. Nova oblika interregionalizma in interkulturalizma, ki bi se na ta način razširjala, bi bila primerna, da bi zmanjšala moč tistim metropolam, ki so nekoč – kot na primer Atene, Rim, Konstantinopol, Pariz ali Moskva – veljale za metropole svetovnega duha ali svetovnih revolucij, in so se medtem večkrat učvrstile kot birokratski in tehnokratski centri. Iz ruševin "piramidalnih redov" bi lahko zrasla lateralna forma splošnosti, ki ne bi bila fiksirana na enotno, vertikalno splošnost, ampak bi se širila od strani.¹⁰

Razen tega *mejno občevanje*, ki se odvija na pragu lastnega in tujega in tudi na pragu narave in kulture, občevanje, ki premika meje, vendar jih ne ukinja, prelamlja z tistimi gibanji napredka in zalezovanja, ki se izgubljajo v neskončnem, brezmejnem in-tako-naprej. Tuje bi se ne prikazovalo več kot nekaj, kar lahko z različnimi redovi izključujemo

in ravno tako proizvajamo kot *iz-redno*, kot hkrati pred- in transkulturalno, ki spodkopuje in presega kulture. Interkulturalna tujost najde pri tem svoj odmev v intrakulturalni tujosti, ki izraža iz tujosti lastnega porekla. Kjer ta odmev onemi, se tujost drugega reducira na golo eksotiko, na lastno z obratnim predznakom. Tuje, ki kot *določno* tuje vsakokrat korenspondira z določenimi redi, se odlikuje po tem, da vselej nastopa v pluralu, v okazionalni ali relacijski obliki.¹¹ Ne obstaja zgolj ena sama vrsta tujosti ali vmesnosti, pa tudi ne ena sama vrsta univerzalizacije, ker se tudi ta nekje pričinja in s tem prevzema specialno obliko. Kot v primeru sna in budnosti, zdravja in bolezni ali kot v primeru spolne razlike in generacijske menjave se nenehno nahajamo na eni strani praga in ne na obeh straneh hkrati. Ta temeljna *asimetrija*, ta *irreprociteta* sredi medčloveške reciprocitete, ki jo toliko poudarja Levinas, preprečuje da se tujci snidejo v 'domovini tujcev'. Iz tujosti naposled sledi to, da sleherna kulturna in družbena pogodba vključuje moment obljube, kredit, ki ga pogodbeni pravila nikoli povsem ne pokrijejo in poravnajo. Med tujim in lastnim obstajajo prehodi, ni pa nobenih nosilnih mostov, po katerih bi se poljubno sprehajali tja in sem.

242 8. Oblike stopnjevanja tujega

Tuje se ne omejuje na to, kar se kot še-ne-poznano odteguje našemu poznavanju. Je več kot to. Karakter tujega je po Husserlu sestavljen iz neke vrste "izkazljive dostopnosti originalno nedostopnega" (Hua I, 144), iz neke "dostopnosti v siceršnji nedostopnosti, v modusu nerazumljivosti" (Hua XV, 631).¹² Nedostopnost tujega je mogoče, v navezavi na jezikovne indice, določiti na trojen način. Tuje je najprvo to, kar se pripeti zunaj lastnega področja (externum, peregrinum; xenón; étranger; foreign), drugič to, kar pripada nekemu drugemu (alienum; alien), tretjič, kar je tujega rodu/vrste, kar je tujerodno/vrstno (insolitum; xenón; étrange; hétérogène; strange, heterogeneous). Gre torej za aspekte *kraja*, *posedovanja*, in *rodu/vrste*, ki tujemu v nasprotju z lastnim dajejo njegovo spreminjajočo se podobo. Odločilno

vlogo igra pri tem živonavzoči tukaj, torej krajevni aspekt, ki ga ni mogoče misliti brez drugih dveh aspektov, namreč brez okupirajočega jemanja-v-posest in izoblikovanja svojerodnosti/vrstnosti, ki pa na na določen način daje ton. Tujega ni mogoče misliti brez določene forme "drugod". Drugače kot onto-logično *drugo* (heteron, aliud), ki je v nasprotju z *istim* (tautón, idem) in izhaja iz geste vzajemne obmejitve, prihaja *tuje*, ki je v nasprotju s *sebstvom* (ipse) in njemu lastnim, na plano iz procesa o- in iz-mejevanja. Ta proces se ne odigrava med dvema termoma, ampak med dvema toposoma. Notranjščino kot področje lastnega v naprotju z zunanjščino kot področjem tujega je zmeraj mogoče določiti le okazionalno, namreč iz vsakokratnega kraja govorca ali storilca; v toliko se zoperstavlja univerzalni ureditvi.¹³

9. Izzvanost s tujim

Tuje se ne pusti prilastiti, ker predstavlja narobe stran lastnega. Nastopa kot izziv, provokacija, kot *zahteva* v dvojnem smislu pretencije in apela. Na zahtevo nečesa tujega, ki je pojmovna ali institucionalna prilastitev ni še spravila ob njeno tujost in poobčila, ne odgovarjamo zgolj v repetitivni obliki, s tem ko dajemo odgovore, s katerimi že razpolagamo, ali s tem ko preddane odgovore izpeljujemo naprej kot neprekinjen tok tradicije. Nanjo v izumiteljski in ustvarjalni obliki odgovarjamo, *s tem ko dajemo, kar nimamo*. Če se kot Rémi Braque odločimo spregovoriti o neki 'sekundarnosti' Evrope, potem je mogoče to razumeti le v smislu omenjene naknadnosti odgovarjanja, ne pa v smislu drugorazrednosti. Ustvarjalno dajanje odgovorov tako kot dajanje obljube pomeni več kot miselno ali hotenjsko izmenjavo, pri kateri se dajanje in jemanje vzajemno tehtata. Sleherni dar vsebuje moment neizmenljivosti v vsaki izmenjavi. Če bi ne bilo nečesa, *na kar* kot oseba, skupina, nacija ali kultura izumiteljsko odgovarjamo, potem bi ne bilo ničesar drugega kot reprodukcija, repeticija, simulacija, to pomeni, bila bi le samoohranitev, samoponovitev, samoširitev, brez oblike samostopnjevanja, ki sega čez lastne možnosti in se dotika nemogočega. Zgodovina bi se, kot pripominja Paul Valéry, hranila le

še z zgodovino.¹⁴ Kar zadeva politično področje, to pomeni, da je v temelju sleherne polis moment *apolis*, apolitičnega in celo anarhičnega, ki ohranja stanje izjeme živo. Ne le filozofija, tudi politika meče svoje sence.

10. Evropa kot odgovor

244 Kar zadeva podobo Evrope se je priporočljivo odreči dokončni samodefinciji in samofiguraciji in sprejeti slepo pego tako imenovane lastne kulture. To, kar Paul Valéry pove o svobodi, da namreč pomeni odgovor¹⁵, drži tudi na našem kulturnem področju. Tudi Evropa najpoprej ni podoba, ideja, telos, ampak neki odgovor. *Odgovor na kaj?* Že to vprašanje pomeni neko past. Samo s tem, da se drugače kot v vsakdanjem ali znanstvenem vpraševanju opremo na nas in se odrečemu temu, da to, na kar odgovarjamo, preobražamo v kak določen "kaj" ali "čemu", se izvijemo evrocentričnemu krogu, ki nenehno sega po obojem hkrati — tako po lastnem kot po celoti — in ima za posledico prilaščanje tujega in izločanje vsega, kar se izkazuje kot barbarsko, primitivno, nomadsko, pogansko, iracionalno ali preprosto kot tujevrstno in se tako zoperstavlja kulturni prilastitvi. To, da je rafinirana oblika evrocentričnega etnocentrizma, potem ko so se sanje evropsko oblikovane celote sveta izsanjale, medtem vse bolj in bolj konfrontirana s preprostejšimi oblikami ponovno prebujenega fundamentalističnega etnocentrizma, spada k tisti ironiji zgodovine, ki jo že dolgo razglašamo (!) kot zvijačo uma.

Da bi govorili o Evropi brez etnocentrizma in brez kulturnega narcizma, bi morali *istočasno* spregovoriti o ne-evropskem, o ne-evropskem znotraj in zunaj Evrope. Kraj, iz katerega odgovarjamo na tuje, nam ne pripada, je eksteritorialen, bela pega na zemljevidu in v zgodovinskem koledarju. Ta je porok za neko anonimno Evropo, ki je svoje ime — kot sleherni izmed nas — prejela od nekod drugod..

Literatura:

- Baptist, G.: "L'idea di Evropa e il problema dell'identità", in Il Contributo, Jul.-Sep. 1993, Rim.
- Braque, R.: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M./New York 1993
- Dastur, F.: *Europa und der 'andere Anfang' Gadamer*, H. -G., v: Gander, H. -H. (iz.), Europa und die Philosophie, Frankfurt/M. 1993
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, Das Erbe Europas, Frankfurt/M. 1989
- Husserl, E.: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, mit einer Einführung von B. Waldenfels*, Weinheim: Beltz/Athenäum 1995
- Malina, P.: "Der Österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung", v: Benedikt, M./Burger, R. (iz.), Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien 1986
- Merleau-Ponty, M.: "De Mauss a Lévi-Strauss", v: Signes, Paris 1960. Nem prev. v: Métraux, A./Waldenfels, B. (iz.), Leibhaftige Vernunft, München 1986
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris 1964. Nem.: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986
- Valéry, P.: "Regards sur le monde actuel et autres essais", v: Oeuvres II, Paris 1960.
- Waldenfels, B.: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, v Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 22), Freiburg / München 1989 oz. v: B.W., Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/M: 1995
- Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990
- Waldenfels, B.: "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt", v: Mall, R. A./Lohmar, D. (iz.) Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam 1993¹
- Waldenfels, B.: "Das Ganze, das Normale und das Fremde", v: Bäumer, A./Benedikt, R. (iz.), Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. E. Husserl und A. Schütz in der Krise der phänomenologischen Bewegung, Wien 1994.
- Weinmayr, E.: *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur*, v: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993), str. 1-21

OPOMBE

¹ K forumu "Avstrijske kulturne zveze", pred katerim je govoril Husserl, in k meglenim idejam, ki so se tam razvile, prim. P. Malina v: Benedikt/Burger 1986. Prim. - k temu moj uvod v dunajsko predavanje (Husserl, *Die krisis...*, 1995).

² Prim. k temu moje dunajsko predavanje na temo "Celo, normalno in tuje" (1994).

³ Prim. *Wahrheit und Methode*, s. 365.

⁴ Več o tem pri F. Dastur: "*Europa und der 'andere Anfang?'*" (v: Gander 1993)

⁵ Prim. k temu Gadamerjevo vrednotenje slovanskega sveta Vzhodne Evrope (1989, 40 f.), k temu kritične pripombe G. Baptista (1993, 99 f.)

⁶ Prim P. Malina, n. n. m., s. 265. Citat izhaja od Karla Antona Rohana, enega ustanoviteljev in besednikov "Kulturne zveze".

⁷ Seveda lahko rojstna mestna pomnožimo. Prim. k temu R. Bague 1993.

⁸ Prim. Husserlov tekst: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1940), k temu Marleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, str. 154, 312, nem. prev. str. 154, 325 f.

⁹ Idejo naknadnosti, ki so jo z radikalizacijo Husserlovega nauka o času razvili Marleau-Ponty, Levinas in Derrida, je prevzel R. Braque (1993) v svojo idejo 'sekundarnosti'.

¹⁰ Prim k temu Marleau-Ponty, "*Mauss a Lévi-Strauss*" (v: *Signes*, str. 150, nem.: Mettraux/Waldenfels 1986, str. 20).

¹¹ Glej primerjavo evropskega in japonskega druženja s tujim pri E. Weinmayru (1993).

¹² Podrobneje o tem avtor: "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie" (1989 Oz. 1995).

¹³ V zvezi s tem napotujem na moja izvajanja v: *Der Stachel des Fremden*, 2. pog.

¹⁴ Prim. *Regards sur le monde actuel et autres essais*, 1960, str. 917: *Obéissant à une sorte de loi de moindre action, répugnant à créer, à répondre par l'invention à l'originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l'automatisme; elle sollicite les précédents et se livre à l'esprithistorique qui l'induit à se souvenir d'abord, même quand il s'agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L'histoire alimente l'histoire.*"

¹⁵ Prim. *Regards sur le monde actuel et autres essais*, 1960, str. 1095.