

KAJ JE INTERKULTURNOST?

Interkulturalnost je najprej slogan, ki se danes nedvomno dobro prodaja, razprodaja in preprodaja. Ne le na trgu humanističnih naziranj, marveč tudi konkretnih političnih ideologij, kolikor te seveda sploh še imajo pogum, da nastopajo kot ideologije. Interkulturalnost je postala tako rekoč obvezni element splošne intelektualistične retorike.¹ Zato se tudi tu postavlja vprašanje o tem, kaj je interkulturalnost, lahko zlahka izkaže kot navadno retorično vprašanje. Po drugi strani pa to, da vsi vemo za interkulturalnost, čeprav ne vemo, kaj je, dela vprašanje po njej tako rekoč neodložljivo.²

161

Interkulturalnost je vsekakor filozofska moda. Ustvarja obrazce in sem pa tja tudi kak obraz. Nedvomno je tudi terapevtsko sredstvo za postmoderno »prebolevanje«³ moderne kulture. Interkulturalnost se, tudi v različici interkulturalne filozofije, vsiljuje kot vrednostni imperativ postmodernosti filozofije. Filozofija, ki ne izkazuje interkulturalne kompetence, je označena kot »evropocentrična«⁴ in »zahodno hegemonistična«. Po drugi strani pa se srečujemo s po-

¹ Prim. k temu tudi posebno tematsko številko revije *Aut-aut* (312, 2002) o multikulturalizmu; razmerje med ideologijo in retoriko je sicer večplastno, saj se medsebojno prikrivata in odkrivata v tistem, kar skušata pri sebi pokriti in kar stopa na dan kot njuno pretiravanje.

² Podrobneje o tem v: Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Ljubljana 2002, str. 87–146.

misleki, ali je interkulturnost sploh vredna filozofskega razmisleka. Ta zadržanost je povezana s privajeno držo filozofije, da svoje vloge in nalog ni nikoli postavljala v okviru kake »kulture«, če pa jih je že, potem skoraj izključno z namenom kulturne kritike. Šele v postmodernem stanju se je filozofija pričela dojemati in sprejemati »kulturalistično«, v čemer se neredko prepoznava »sofistiko«. Vendar pa je vprašanje, ali tako prepoznavanje sploh spoznava kaj od tistega, kar je določilno za filozofijo v »postmodernem stanju« in kar se v pomenljivem vidiku nakazuje tudi z oznako »interkulturnosti«.

Sofistično gibanje je v stari Grčiji notranje vzgibala razprtija med *nomos* in *physis*. Danes težko rečemo, da smo še priča kakemu sporu med kulturo in naravo, ki bi ga človek prestajal v svojem duhovnem bistvu. »Človek« je absolutno, že do absurda prepričan o bistvenosti svoje prisotnosti. »Duh« pa je bistveno odsoten. V »bistvu« prevladuje neka nespornost v zvezi s prepričanjem, da sta postali narava in kultura »predmet« možne manipulacije, ki je najprej neka mahinacija v dejanskosti same človeškosti. Čeprav postmoderna sebe proklamira skozi razloko in navzkrižje, je oboje zgolj forma, vsebinskega spora ni, vse je zgolj forma. V formalnih navzkrižjih je razlika med vsebino in formo brez sledi izginila in ta brezslednost določa prevladujoči estetski okus oziroma izkustvo sploh, ki nima več zaznavne, marveč zgolj še estetizacijsko funkcijo. Estetizacija je postala splošna uni-forma dejanskosti v njenih domnevno brezštevlnih virtualnih možnostih. To je možno, kolikor se redukcija na formo odvija v svojstvu informacije. Informacija, ki je usmerjena na učinek forme, pa je sama po sebi sredstvo manipulacije. Zgolj-forme kot sredstva informativne manipulacije so po svojem bistvu – če je tu sploh dovoljeno govoriti o bistvu – mahinacija s tistim, česar po nekem tradicionalnem pojmovanju ni mogoče reducirati na sredstvo, tj. s človeškostjo samo. Človeškost se zato postavlja kot ovira funkcionalizacije, izkazuje se kot nekaj nefunkcionalnega, zastarelega in kot to, kar se tolaži z neko kulturo ...

162

Vprašanje je, ali je interkulturnost sama element te mahinacije ali pa v sebi odpira neko spornost? Ali je to njeno dvosmiselnost, namreč mahinacije in spornosti, krize, možno kakor koli odpraviti? Ali jo je sploh primerno odpravljati? Ali pa se ravno tu primerja inter-kulturnost, se pravi v tej hkratnosti mahinacije in kriznosti?

Slednja je bila že kmalu na začetku stoletja dojeta kot *kriza evropskega človeštva*, kriza te človeške kulture ali kar kriza zahodne kulture. Celu dvajseto

stoletje je potekalo v znamenju te krize, pričetek tretjega tisočletja pa jo je postavil v še nepregledni okvir tistega, kar pojmujemo, a še nismo dojeli kot *globalizem*. Kje se dogaja ta globalizem? Na Zemlji? Mar ne vključuje Zemlje kot svojega resursa? Mar hkrati z globalizmom ne postaja problematičen tudi način, kako naseljujemo Zemljo, in mar se v imenu tega ne iščejo drugačne kulturne perspektive?³ Toda možni dogovor o temeljnih predpostavkah sobivanja na Zemlji v temelju vendarle spodnaša nenavaden vzpon militarizmov in terorizmov, radikalizmov in fundamentalizmov, ki so dodobra zamajali predstavo liberalnodemokratske postzgodovine človeškega bivanja na Zemlji, s tem pa tudi perspektivo interkulturnosti.

Ali morda zaznavamo kako drugo perspektivo kulture ali pa bi se bilo nemara bolje vprašati, ali sploh imamo kakšno perspektivo kulture?⁴ Imamo medije, a mediji niso kultura oziroma vsaj niso sporni na način kulture, kar se opazi predvsem v favoriziranju škandaloznega. S tem mediji izdatno podpirajo to, da danes sploh nimamo toliko opraviti s kulturo, ampak z naveličanostjo od kulturne ponudbe. To pomeni, da smo si kulturo že prisvojili kot nekaj proizvodno-razpoložljivega, s čimer so vnaprej določene tudi njene perspektive. Pravzaprav se ne vidimo več v nobeni takšni perspektivi, kar ustvarja občutek zgubljanja identitete. Problem kulturnega evropocentrizma in zahodne kulturne hegemonije ni le v tem, da se polašča tujih identitet, marveč – kar dela to polaščanje še hujše – v tem polaščanju izgublja tisto lastno, tisto, česar se oprijemlje kot »identitete«, kar niti doživlja ne več, marveč samo še preživlja kot neko krizo. V tem je neko znamenje resnice kot odtegnjene resnice, pri čemer se »odteg-

³ K temu vprašanju napotuje tudi sourednik zbornika *The Cultures of Globalization* Frederic Jameson, ki v zvezi z globalizacijo poudarja »invencijo nove kulture in nove politike« (Frederick Jameson and Masao Miyoshi (ed.), *The Cultures of Globalisation*, Durham and London 1998, xvi. Tak poudarek vendarle prezre, da je tovrstna kulturna inventivnost v pogledu svoje možnosti vnaprej konstituirana kot zasutek iz tradicije.

⁴ S tem vprašanjem se med drugim ukvarja Terry Eagleton v svoji razpravi *The Idea of Culture* (Oxford, 2000), ki pa perspektivnost kulture že v naslovu omeji na njeno idejo. V sklepnem poglavju ugotavlja: »Primarni problemi, s katerimi se srečujemo v novem tisočletju – vojna, lakota, revščina, bolezn, dolgovi, droge, onesnaževanje okolja, razseljenost ljudi – nikakor niso specialno ‚kulturni‘. To niso primarno vprašanja vrednosti, simbolizma, jezika, tradicije, pripadnosti ali identitete, še najmanj od vsega umetnosti. Kulturni teoretiki qua kulturni teoretiki lahko zelo prispevajo k njihovemu razreševanju.« (Eagleton 2000, 130) Eagleton torej priznava, da je ideja kulture v okolju novega tisočletja nekako brez perspektive. To pa hkrati pove, da je nekaj narobe v sami ideji kulture, da ta sama ne dopušča nobene perspektive. Prav tu pa se odpira možni smisel interkulturnosti, ki ga Eagleton očitno brez ostanka izenačuje z multikulturalizmom, tako da interkulturnost pri njem ne nastopa niti kot pojem.

njenosti« nikoli ne jemlje resno, torej kot »duhovno«. »Duhovno« je razumljeno in ustvarjano kot tisto, kar se subvencionira, da bi se ohranile »nacionalne kulture« oziroma da bi se lahko prehranjevali njeni predstavniki, ki ne uspevajo več razmišljati kot posamezniki, marveč samo še kot taki ali drugačni predstavniki kulturništva, nacionalnega, evropskega, globalnega. To kulturništvo se jemlje kot moralno, a je brez duha, lahko manifestira in protestira, se medijsko razglaša in proglaša, vendar se ga ne vidi in ne sliši.

Danes se nadalje očitno kaže problematičnost t. i. nacionalnih kultur, po drugi strani pa se skušajo za vsako ceno ohranjati kulturne identitete posameznikov in skupin znotraj nacionalnih okvirov in zunaj njih. Znašli smo se celo v primežu novega nacionalizma. Z ošibitvijo nacionalnega se krepi nacionalistični vidik kultur, narojenost nadomešča vsakovrstna izrojenost. Predvsem pa se poraja brezglavost zastopnikov javnega mnenja. Pomislimo samo na samo-umevnost, s katero Slovenci po vstopu v Evropsko skupnost poudarjamo nujnost ohranjanja nacionalne identitete in njenih interesov. Ni se mogoče znebiti vtisa neresnosti takih poudarkov, ki kot da prikrivajo, da gre v resnici za nekaj drugega. Dandanes smo se tako rekoč že navadili, da povsod tam, kjer se komu »na veliko« gre za *ne*-kaj, v resnici gre za nekaj drugega, daleč od tistega, kar se povečuje. Ko, recimo, proslavljamo Prešernov dan, odkrivamo spomenike Kosovelu in Kocbeku, urejamo Trubarjeva zbrana dela, izdajamo vsako leto na desetine pesniških zbirk, prevajamo vse mogoče v slovenščino in iz nje itn., se v resnici ne dogaja nobena identiteta oziroma še najprej ostaja odtegnjena resnice identitete, ki vzpostavlja takšno in drugačno delo subjekta. Druga taka navideznost je recimo »evropska identiteta«, ki se jo večkrat predstavlja interkulturno, kot »združenost v različnosti«. Za kaj dejansko gre: za velik mednarodni subjekt, ki se potrjuje tudi na različno majhnih subjektih, saj ga to nič ne stane, ne da bi bilo kakor koli vprašljivo tisto, kar tu v resnici sploh prihaja skupaj, kajti tu naletimo le na en in edini »način«: proizvodni. Resnica je tu bistveno odtegnjena in zakrita, čeprav je proi-zvodnja sama način pritegovanja in razkrivanja. Vendar v svojem učinkovanju ne dopušča resnice, saj bi to pomenilo, da bi razkrila svoj manipulativni značaj. Ta mahinacija se prvič nakaže z nastopom subjekta, ki je gotov samega sebe in to gotovost jemlje kot kriterij resnice. Korak naprej od te samogotovosti je samoizgotovljenost, v kateri subjekt nastopi kot funkcija proizvajanja, najprej še v podobi delavca, potem pa samo še v funkciji.

Upoštevajoč »odtegnjenost« resnice, lahko ugotovimo, da tisto, kar v resnici jemljemo kot problematično »identiteto«, nikakor ni perspektiva kulture, marveč *subjekt in funkcija* kulture. Opraviti si dajemo s subjektom in funkcijo. Tudi ko gre za interkulturnost, se nanjo pretežno gleda kot na podaljšek intersubjektivne komunikacije ali pa kot na funkcijo komunikacije. Interkulturnost kot perspektiva kulture zahteva soočenje s horizontom subjektivnosti, drugače se zaman otepa evropocentrizma in zahodne hegemonije, saj spregleda, da je tudi tisto zunajevropsko in nezahodno že zdavnaj subjektivno centrirano in ravno tako globalno funkcionalizirano. Skratka, teorija interkulturnosti, ki operira zgolj s kritiko evropocentrizma in zahodne hegemonije, seže prekratko in gotovo postori premalo, ko skuša neperspektivnosti lastne kulture zgolj pridati perspektive drugačnosti – obrat mora biti znotraj same perspektive, ki bi v resnici odpirala drugačnost. »Bi«, kajti resnica je bistveno odtegnjena, in to ni kaka filozofska domislica, marveč konsekvence nihilizma subjekta, ki se je postavljal z zgodovino absolutnih smotrov, da bi bil naposled sam postavljen v funkcijo podrejanja moči, ki hoče absolutno oblast na Zemlji, totalno proizvodnjo narave in zgodovine.

Slej ko prej je treba vračunati drugačnost, ki je za subjektivistično perspektivo interkulturnosti nesprejemljiva in kateri se zato prideva lastnosti »primitivnega«, »zaostalega«, »neciviliziranega«, vseeno pa tudi nadeva značaj nekakšne »kulture«. Kot da bi kultura vztrajala tudi v lakoti, vojni, epidemijah ..., zgubi se šele, ko prebežniki od tam prestopijo prag obljubljenega raja razvitega sveta. Je potem ta raj v temelju brezkulturn, in to navkljub vsemu kulturnemu bogatenju? A bogati vedno le subjekt kulture, kajti kultura sama je v bistvu siromašna in poskuša črpati od drugod. Če se v tem pogledu vprašamo, kaj se dogaja v tako imenovanem tretjem svetu, kaj sploh vemo o njem, od njega in kaj lahko sploh postorimo v zvezi z njim, se nas poloti svojevrstna nemoč. Ta nemoč pa je zgolj odsev *moči*, moč, ki zasega temeljno voljo subjekta tako, da jo pasivizira. Subjekt trpi moč in se zato lahko izkazuje samo kot moč, kar niti ni neposredni nasledek subjektivitete, marveč je ta samo še sled uveljavljanja moči za moč volje do volje, če je to seveda eno in isto; verjetno, da je prvo diktatura obvladovanja drugega, drugo pa demokratično zadovoljevanje prvega, tako da lahko vzdržimo v nekem sistemu svobode. Sem se vmešuje tudi razvpiti »spopad civilizacij«, v katerega vstopajo, tako rekoč brez možnosti izstopa, vsi subjekti na svetovnem prizorišču, vseh religioznih, nazorskih, izobrazbenih, socialnih, gospodarskih redov in razredov. Na drugi strani se odpira vprašanje, ali bo to prizorišče sploh vzdržalo, ali planetu Zemlja ne grozi, da se pod

pritiskom spopadanja moči, ki za sabo pušča opustošenje, spremeni v puščavo, da torej odreče možnost naseljevanja. Vendar nam takoj pride na misel kak rally po Sahari; naša navada razpolaganja je postala tako privajena, da – kot v kaki dokumentarni oddaji – razpolagamo tudi s predstavo možnega opustošenja.

Krepi se tudi etično predstavljanje zemlje kot podstave skupnega bivanja ljudi. A kaj ta predstava pomeni ljudem, ki so se, recimo, znašli v situaciji vojnega pustošenja? Izkazuje se, da so tudi naravna opustošenja neposredna ali posredna posledica vojnih pustošenj, pri čemer stanje vojne lahko sploh ni transparentno kot stanje vojne. To stanje karakterizira črpanje in izčrpavanje materialov, zemeljskih, tehničnih, humanih, božanskih. Ne določa proizvodnja dobrin njihove potrošnje, marveč je potrošnja ta, ki bistveno narekuje tempo produkcije, kolikor se z njo ne misli le potrošnje blaga, marveč *način ohranjanja moči, ki se prehranjuje samo še z močjo*. Pokazalen primer tega je recimo potrošnja živali, ki pogreša sleherni obredni značaj; kot sestavina prehrambene verige zgolj veriži moč. Da se tu odvija »zgolj« vojna za pridobivanje moči, bo jasneje pokazal razvoj genetike. Čeprav ne vemo, katera vojna se z njo pričinja, nas že mobilizira kot globalizacija.

166

Ne glede na to, kam stopamo, ne moremo stopiti nazaj; mobilizacijski proces, imenovan globalizacija – četudi bi bil umišljen – je sprožen in lahko bi rekli, da obeta neko novo informacijsko dobo zemlje, v kateri bo tudi humanost zemeljskega humusa postala, morda je tudi že postala, informacijska. To je v resnici tisto, kar se propagira pod geslom »družbe znanja«, ki sebe avtomatično razume tudi kot »odprto družbo«. To znanje nima nič opraviti z »episteme« in ne potrebuje nobenega vedenja o znanju, še spoznavne teorije ne. Kolikor tega kot filozofi ne vidimo, tudi nismo zmožni dojeti razsežja interkulturalnosti, ki se jo pogosto in brez zadržkov pripisuje »družbi znanja«. Vendar je ta sama bistveno že odpisala interkulturalnost, o kateri se tu sprašujemo. Naj zadostuje namig na sumničavi pogled te družbe znanja na humanistiko, predvsem tam, kjer je ta povezana s »klasičnimi« vsebinami. Domneva se tudi, da je padec humanističnih idealov iracionalistična epizoda, ki ne prizadeva mainstreama modernega vzpona Človeka.⁵ Sploh je ne zanima zgodovina, razen kot muzejski artefakt. Če družbo znanja razumemo iz mahinalne razsežnosti gesla

⁵ Glede tega prim. razpravo Stephena Toulmina, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1992.

»znanje je moč«, potem je interkulturnost potisnjena na stran neke »nemoči«, ki je morda ne znamo še prav oceniti, ker ne razpolagamo s primernimi vrednostmi – tudi tam, kjer se te predstavljajo kot humanitarne. Vredno je že vnaprej šteto glede na možnosti prilastitve: to, kar je mogoče prilastiti, je vredno, to pa, kar ni prilastljivo, je ne vredno oziroma se »pozitivno« nevtralizira v vrednosti eksotičnega, skrivnostnega, tujega, čudnega, drugačnega, izjemnega, nedosegljivega itn. V teh karakterizacijah ni težko ugotoviti posebnega poestetenja fenomenov, in če vemo, da je v to, kar zaznavamo, že položena vrednost, potem je tudi bolj ali manj jasno, da sam način, kako kaj zaznavamo, že obrača vrednosti v svoj prid.

Če gre v interkulturnosti za kake »vrednosti«, potem se tu prvo vrednost pripisuje drugemu, določneje nemoči ali celo nemožnosti drugega, kolikor ga ne vrednotimo samo v kontekstu možne prisvojitve, marveč priznavamo tudi brezvrednost (neprisvojljivost) drugega. *Deuteros* (drugi) se v grškem jeziku povezuje z glagolom *deuo*, »oddaljiti se«, »trpeti pomanjkanje«, »zaostajati«, »stradati«. Drugi bi zato lahko bil tisti brez vrednosti, kar naredi za nekaj še posebej kritičnega vprašanje vrednosti samih. Interkulturnost pa bi morala povprašati ne le o vrednostih postavljene kulture, marveč narediti vprašljivo samo »kategorijo« vrednotenja. Vprašanje, odkod vrednote in kje je njihov izvor, ki z vso silino nastopi pri Nietzscheju, se v interkulturnosti dejansko odpre v pogledu možnih krajev srečevanja, ki vrednosti v enaki meri predpostavlja, kot jih tudi ustvarja. Morda bi morale vrednote nadomestiti vrednosti, vendar se s tem hkrati pojavi nevarnost, da te vrednosti delujejo zgolj še funkcionalno-konstruktivno, ne pa bivanjsko konstitucijsko. To večinoma zanemari današnja komunikacijsko usmerjena hermenevtika, ki se kritično-metodično utemeljuje na »interpretativnem umu« in ga skuša preurejati v transverzalni um. Interpretativna umnost, kolikor spodbija možnost ene utemeljujoče resnice, po svoje priznava odteg resnice in ga skuša zapolniti z ne celostjo, množtvom, pluralizmom, partikularnostjo, navzkrižjem, priznavanjem difference, vendar je vse to skupaj prekratko, da bi resnično lahko ujeli odtegnjenost. Vsa postmoderna zagnanost zoper eno verjetno sploh ni pretehtala njenega potega, ki ga danes sicer izpričuje samo še začudujoča odsotnost duha. To, kar se obravnava kot metafizično počelo enega, je za interpretacijska načela nedostopno, zato se mora interpretativni um omejiti v svojem postopanju, da tudi njega ne bi zadel očitek totalitarnosti, ki ga sam sicer rad naslavlja na um nasploh.

Zdi se torej, da se pod oznako »interkulturnost« in tistim, kar ta označuje, pod vso svojo površinskostjo, modnostjo, ideološkostjo, nefilozofičnostjo, skriva neki za filozofijo bistveni in odločilni problem. »Interkulturnost« bi bila potemtakem neke vrste *pseudonim*. Beseda »pseudonim«, skrivno ime, vsebuje *pseudos*, kar v grškem jeziku označuje nasprotje od razkrivanja resnice (*altheia*), torej njeno zastiranje, zakrivanje, odtegnjenost, ki jo Grki zajemajo z besedo *lethe*. Resnica kot razkritost je zanje šele neko trganje iz odtegnjenosti v skrivanje. Kolikor ima interkulturnost opraviti ne le s kulturo, pač pa tudi z neko odtegnjeno resnico le-te, ni lahko ugotoviti, kaj sama po sebi je, in zato zase terja poseben filozofski razmislek, naj ga dojemamo kot »filozofijo interkulturnosti« ali pa ne. Z interkulturnostjo se kultura v resnici pričinja razkrivati kot neka druga resnica kulture ali kar kot drugačna kultura resnice, s čimer je seveda mišljena predvsem filozofija. Kako to misliti iz odtegnjenosti? Nikakor ne tako, da skušamo to drugačno resnico kulture, ki se skriva pod pseudonimom interkulturnosti, pritegniti v tisto, kar imenujemo in s tem jemljemo kot resničnost, pa naj bo ta zgodovinske, ekonomske, znanstvene, kulturniške medijske ali kake druge vrednosti. Kot smo naznačili, so te vrednosti vse po vrsti vprašljive in s tem, da interkulturnost pritegujemo v nje, jo naredimo samo še bolj vprašljivo, kolikor je seveda že vnaprej ne jemljemo kot neke zgolj pridane vrednosti. Pred slehernim jemanjem-za-vredno pa ima v filozofiji prednost *priznavanje*. *Priznavanje gre naproti odtegnjenosti*. S priznavanjem odtegnjenosti le-tej niti ničesar ne jemljemo niti ji česar koli ne dodajamo. Priznavanje je posebnost razkrivanja resnice, kolikor spoznava za resnično tudi tisto, kar se upira temu, da bi ga sprejemali kot resnično. Priznavanje vključuje tudi tisto pravično, kot resnično pa ne more izključiti možnosti prevare. Priznavanje potemtakem ni le pomembna »kategorija« interkulturnosti, marveč celo tisto, kar ta pseudonim sam v sebi skriva kot sebi najbolj lastno in tuje hkrati. Če smo interkulturnost opredelili kot pseudonim, potem bi lahko rekli, da se v »priznavanju« skriva poreklo interkulturnosti. Torej tisto, kar je v osnovi tistega, kar se skriva pod oznako »interkulturnosti«.

168

Za filozofijo sploh ni neobičajno, da se njene ključne teme obdajo z meglo splošnosti in modnosti. Nič čudnega ni, da filozofija pod svojimi izrazi prikriva in zakriva bistvene probleme, tako kot recimo nekdanj pod oznakami »ontologija« in »spoznavna teorija« ali pa danes »etika«. Kljub temu da je potreba po etiki povsod v ospredju in pogosto povsem rine v ozadje filozofijo, zelo redko ali sploh nikoli ne nastopi razmislek, v čem je sploh problem etike danes in ali se le-ta sploh prvenstveno kaže na ravni potrebe po etiki. Ta namreč

izpričuje edino nihilizem. »Nihilizem« je spet eno tako samo sebe zastirajoče filozofsko odstrtje, povezano z razkritjem krize evropske kulture in duha. Kolikor obetanje »interkulturnega etosa« ne more prezreti ali celo prezirati samega sebe kot duhovnega poslanstva, mora priznati tudi svojo nihilistično poslanost. Zato se resno postavlja vprašanja *kraja* takega interkulturnega etosa, vprašanje njegovega *prebivališča*, kar *ethos* tudi izvorno pomeni, če ga nočemo vnaprej vzpostavljati na splošni, tj. univerzalistični ravni.⁶

Prav problematično stališče takega univerzalizma in po drugi strani partikularizma tvori osrednji vidik filozofije interkulturnosti, ki vključuje tudi zgodovinski horizont interkulturnega učinkovanja filozofije same. Dejstvo, da je s filozofijo vzniknil univerzalizem, sproža v interkulturnih teorijah kritiko evropocentrizma, kolikor Evropo nosi duhovnozgodovinsko univerzalistična težnja, ki se je realnozgodovinsko prelevila v zahodni imperializem. Po drugi strani pa se lahko vprašamo, ali je brez univerzalističnega gledišča sploh možna interkulturna preglednost. Postavljeni smo v položaj, da filozofskega razmisleka interkulturnosti ne moremo vzpostavljati z mesta, ki je hkrati naš sedež, tj. iz evropskosti in Zahoda. Toda enako neustrezno bi bilo tudi ta sedež zanamrjati ali ga zavračati, očitajoč evropocentrizem ali zahodno hegemonijo, in se pri tem sklicevati na Človeka. Boj proti univerzalizmu v vprašanju interkulturnosti je vnaprej izgubljen, ker se je njegova možnost že udejanjila vse do partikularnosti. Prikriva se resnica te izgubljenosti. Možno je zavzemanje za interkulturnost po kulturnem univerzalizmu, ne pa proti njemu.⁷ Interkulturnost se mora nujno nekako zgubljati v svetu, da ne bi izgubila sveta, ki ga ne smemo

⁶ Danes se sicer bolj kot o interkulturnem etosu govori o etiki globalizacije, tako npr. tudi Peter Singer v delu *One World. The Ethics of Globalization* (New Heaven & London, 2004). Delo svojih univerzalističnih pretenzij niti ne taji, predvsem seveda s predlogom oblikovanja globalne oblasti, ki bi presegla oblastništvo nacionalnih okvirov. Tudi Beck zatrjuje: »Iz globalizacijske pasti ne vodi nikakršna nacionalna pot. Zato pa transnacionalna« (Ulrich Beck, *Kaj je globalizacija*, Ljubljana 2003, str. 204). Oba vidita prihodnost v »evropskem modelu«. Kolikor lahko pri njiju kot pozitivno jemljemo to, da ni mogoče stopiti pod univerzalizem, pa si ne zastavita vprašanja, ali je mogoče na njegovi podlagi sploh zagovarjati kako etiko. Tudi obstoj skupnih globalnih problemov in potreba njihovega skupnega reševanja sama po sebi ne upravičujeta, marveč zgolj opravičujeta »etiko globalizacije«, saj se ta prikazuje iz istega območja moči kot ti problemi sami. Tako se tudi kritično postavlja nasproti premoči, ne postavlja pa vprašanja o moči sami. Pravi naslov bi se zato glasil: »Etika globalne moči«.

⁷ V tem pogledu je precej dvosmiselna tudi ugotovitev R. A. Malla: »Idea univerzalizma je in ostaja regulativna, in dokler dopuščamo, da nas usmerja in vodi taka ideja, se bomo lahko izognili bodisi univerzalizmu bodisi golemu relativizmu.« (Ram Adhar Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2003, str. 172.)

vnaprej enačiti z univerzumom ali zasebnostjo. Zgubljanje v svetu ne išče tujega, marveč je že prej našlo potujevanje sveta samega, ki je nekaj drugega od odtujitve.⁸ S tem je povezana »politika priznavanja«, ki se lahko izogne pasti humanističnega univerzalizma tako, da s tem, ko povsod priznava idejo Človeka in ideal človeštva, nikjer ne prepozna »ljudi«. Ljudje se zgubijo v »mnoštvo« in »množico«.

Tako se »interkulturno stanje« znajde v precepu enega in množstva. Ne le da je postala očitna nemožnost ene kulture, marveč tudi tiste kulture enega, ki ji običajno pravimo elitna, lahko pa bi bila tudi *kultura izjemnega*. Ali interkulturnost dopušča izjemnost, je sama tudi kultura izjemnega? Vse se zdi, da interkulturnost neprimerno bolj kot z izjemnim povezujemo z »mnoštvom«, in v zadnjem času smo priča številnim politično-teoretskim apologijam »mnoštva«, najbolj razpita je gotovo Negrijeva.⁹ Razmerje do izjemnosti in množstvo se slej ko prej opirata na razumevanje razlike in različnosti. Ali različnost ustvarja izjemo in izjemnost ali ne? V slednjem primeru potemtakem obstaja brez razlike, je brezrazlična. Tudi različnost mora nekako dopuščati razliko, tudi množstvo mora dopuščati izjemo.

170

Za interkulturnost so važni »ljudje«, ne »človek«, ne »človeškost, ne »človečanstvo«, ne »ljudstvo« ali »ljudskost«, ne »narod« ali »narodnost.¹⁰ Kdo so »ljudje«? Ljudje niso enostavno »mnoštvo«, še manj pa »množica«, ne le zato, ker je med ljudmi možna izjema in izjemnost, kajti ti dve sta možni le, kolikor je razlika med ljudmi. Ljudje ne srečujejo drug drugega na način, da se pač živi skupaj; so-bivanje ljudi že vedno osvobaja kot ljudi. Ljudje so v sobivanju navezani drug na drugega tako, da drug z drugim delijo svobodo. Ta svoboda se lahko, in najpogosteje tudi se, sprevrže v svoje nasprotje, ki ustvarja gospodarje in sužnje, vladarje in podložnike, oblastneže in podjarmljene. Beseda »ljudje« je, tako kot tudi nemška beseda »Leute«, etimološko povezana z grško besedo »eleuteria« in latinsko »libertas«, »svoboda«. »Ljudem« je lastna neka

⁸ O tem Bernhard Waldenfels, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001.

⁹ Prim. tudi razpravo Paola Virna *Slovnica množstva* (Ljubljana 2003), ki »kategorijo« množstva obravnava manj apologetsko od Negrija in Hardta, vendar še vedno vztraja znotraj polarnosti ljudstva in množstva.

¹⁰ Interkulturno gledano, je govoriti o »evropskem ljudstvu« prav tako zavajajoče kot govoriti o »evropskem narodu«. Evropejci niso ne narod ne ljudstvo; šele s tem dejansko nastopi problem »identitete« Evrope. Kaj v tem pogledu pomeni ugotovitev Larryja Siedentopa, da je »kriza evropske integracije – vprašanje demokracije v Evropi – obenem kriza liberalne politične miselnosti«? (Larry Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Ljubljana 2003, str. 45.

»liberalnost«, »svoboda«, ki jih izpričuje kot »ljudi«. Indoevropski koren *leudh naj bi pomenil »rasti« (*leudhi, »ljudstvo«). Torej je beseda v pogledu etimološkega izvora zelo blizu tistemu, kar označuje beseda »narod«. Se nam torej tu ponuja nov pogled na narod, torej to, da so narod najprej »ljudje«? Grki poznajo še besedo »demos«, ki je v osnovi »demokracije«, »vladavine ljudstva«. Vendar je njen pomen »ljudstvo« naknaden. Koren »dao« izvorno pomeni deliti. Pojmovanji »naroda« in »ljudstva« sta danes kritični, ker se jemlje v zakup predvsem njuno subjektivistično vrednost. Vsekakor interkulturnost, kolikor ji gre za »ljudi«, predpostavlja »svet« svobode oziroma, kot bomo videli, sploh kak »svet«. Ko omenjamo »svet«, smo spet pri univerzalnosti. Toda svet, ki zadeva interkulturnost, ni univerzum, veliko bolj je univerzum vselejšnja kultura, kar izpričuje beseda »vesolje« v svoji prvotni staroslovanski obliki »vaseljana« v pomenu »naseljeni svet«, *oikoumene*. Tudi univerzum je najprej naselje. Kritika univerzalizma mora doumeti, da le-ta pripada načinu (verziji), kako naseljujemo svet. Tega načina ni mogoče zamejevati niti preko identitete vseh razlik niti pod razliko vseh identitet. Naseljevanje sveta je prvotna politika priznavanja, ljudje dobivajo od tam, kjer so naseljeni, svoje poreklo, svojo izvornost kot vselej odtegnjeno izvornost. Izvor potrjuje bivanje, ki iz njega priteka in preteka s tem, čemur lahko rečemo prebivanje. Če smo prej omenjali interkulturnost kot *pseudonim*, njeno poreklo pa smo določili kot *priznavanje*, potem bi bilo prebivanje sinonim, *soznačnica* interkulturnosti, kolikor je vnaprej ne zamejujemo s problematiko univerzalizma in partikularizma. Tu se ponuja možnost, da pretresemo njuno subjektivistično osnovo.

Treba se je vprašati, ali so ta stališča glede univerzalizma in partikularizma, preden se postavljamo prednje, tudi filozofsko izčiščena. Tako filozofsko prečiščenje, ki je v sodobni hermenevtiki znano pod imenom destrukcije, razgradnje, pokaže, da je univerzalna kritična osnova filozofija sama, *epohalni* dosežek, povezan z vznikom novoveške subjektivitete. Kot epohalna pa skriva v sebi odteg resnice. Univerzalistična struktura ne določa filozofije nasploh, marveč njen zgodovinski izsek. Samo v tem epohalnem obzorju subjektivitete je možen tudi očitani evropocentrizem, ki si samega sebe predstavlja univerzalistično. Zanj je značilno široko prisvajanje zgodovinskih in nezgodovinskih kultur, kar kaže tudi nastop takih znanosti, kot so etnologija, arheologija, zgodovinopisje, antropologija itn. Ne moremo pa enačiti z evropocentrizmom tistega, kar se naznani z veliki grškim rekom »spoznaj samega sebe«, ki odlikuje držo filozofije. V tem reku se ne soizreka še noben center jaza in ne identiteta onega »mi«, marveč najprej in predvsem neka odprtost za samega

sebe – postavljenost pred svet. Tu je torej podana neka sredina-svet, ki še ni usrediščena v neko središče, je pa scela razprta. *Meleta to pan*, glej na celoto, skrbi za celoto, se tako glasi neki drug izrek, pripisan Periandru. In če je s prvim odprta neka sredina, nam drugi razpira neko vmesnost. Človek se prepoznava v bivajočem v celoti, ne da bi bil ta celota sama. Človeškost je razprta sredi bivanja kot *vmesnost pre-bivanja*. *Prebivanje* je nastanjenost v svetu (sredina), hkrati pa tudi njegovo prestajanje (vmesnost).

Kako je zdaj s to odprto sredino in razprto vmesnostjo?

Ta sredina in ta vmesnost se izrekata, čeprav nista imenovani, s predpono oznake-psevdonima, ki tvori vodilno nit pričujočega razmisleka: v »inter-« inter-kulturnosti same. »Inter« je ista beseda kot nem. »unter« v »Unterschied« in kot slov. »notri«. Ta predpona spenja kulturo v njeni notrinskosti, po kateri kulturo, kakor koli že jo definiramo, najprej dojemamo v bistvenosti *prebivanja* kot nastanjenosti v svetu (sredini) in prestajanju sveta (vmesnosti). Problem, morda eden ključnih filozofskih problemov sedanjosti, je to, da je še ne pojmuje oziroma da se jo šele učimo pojmovati v tej bistvenosti prebivanja. Drugače bi »inter-kulturnost« kot temo filozofskega razmisleka lahko mirno spravili z dnevnega reda, saj ta beseda »zgolj« poudarja bistveno notrinskost kulture. Toda v tem »zgolj« je cela epoha in misel, ki jo ta zahteva zase. Filozofija, ki se osredinja na inter-kulturnost, ima tako opraviti z nečim, kar *še ni* – svetom kot sredino prebivanja – vendar ne tako, da sploh ni, marveč je v neki bistveni možnosti, v neki vnaprejšnjosti, apriornosti, in to pomeni, da *že* nekako je, v neki *vmesnosti*, na neki poti. Ta vmesnost izpolnjuje smisel *tradicije kot prenosa, izročila kot sporočila*. Interkulturnost je kot kultura zasnovana v tradiciji, vprašanje pa sproža ta »v«, ta »inter-« sam, ki je postal očit en kot neko epohalno določilo.

Če se vprašanja etosa interkulturnosti povezuje z iskanjem njenega kraja, potem se tu v nekem smislu res nahajamo na nekem »brezkrajevnem kraju« in »krajevni brezkrainosti«, kot skuša pokazati v svoji interkulturni hermenevtiki Ram Adhar Mall. Ta paradokсна oznaka, ki v veliki meri povzema paradoksnost topologije inter-kulturnosti, pa nas ne odrešuje razmisleka o vmesnosti, ki v tem tiči, marveč nam ga ravno nalaga. Potrebno je razviti neko topiko inter-kulturnosti, ki bi opredelila *kraje srečevanja*. V nasprotnem primeru tvegamo, da se na krajih brez kraja srečujemo povsod in nikjer, torej v neki ponesrečeni različici slabe univerzalnosti. Z umanjkanjem sredine srečevanja pa se izmakne tudi vmesnost sporazumevanja.

Interkulturni toposi niso geografska mesta, niso multikulturalna velemesta ali pa multikulturni kozmopolis kot projekcija prihodnjega človeškega bivanja na Zemlji. *Polis* po svojem poreklu ni množstvo, marveč skupnost prebivanja. Kaj in kje so *interkulturni toposi*? Tak topos je recimo politično, tak topos je umetnost, je religija, je znanost, je socialna skrb, izobrazba, je resnica, je svoboda, je duh, je spolnost, je telo, je ekonomija, vojna in mir, narod, govorica, lahko bi rekli, da predvsem govorica. Vse to so načini srečevanja človeškosti, ne le s samo seboj, marveč s tistim, kar jo izpolnjuje v pogledu svetovnosti sveta. Svetovnost sveta tako zajema celotnost vseh toposov srečevanja, toda ta celotnost je v izvrševanju, je proces in dogajanje. Svetovnost sveta ni ne univerzalni topos ne transverzalni utopos interkulturnosti, marveč *odprta sredina*.

Preden se podrobneje posvetimo dojetju sveta kot odprte sredine interkulturnosti, je treba najprej odgovoriti na pomislek, ali taka izpostavitve sredine morda ne pomeni neupravičene zapostavitve tega, kar je v središču sveta kot subjekt. Mar ne bi morali osrediščnosti v subjektu le priznati neke relevance, saj drugače uveljavljamo odprto sredino sveta kot brezsubjektivno, tako rekoč brezčloveško? Vendar pa sredina, čeprav asubjektivna, ni nikoli brezčloveška. V primerjavi s tem je lahko osrediščnost v subjektu brezčloveška v tem smislu, da zanika nesubjektivno človeškost kot primitivno, nezgodovinsko, neizobraženo itn. Njen paradoks je v tem, da postavlja univerzalno človeškost, ne da bi bila možna vase zajeti sleherno parcialno človeškost. Zajema torej na način izjeme, ne da bi priznavala izjemnost. Vračuna sicer, da človeškost ni nikoli človek nasploh, marveč bistveno »vsak za sebe«, vendar pa iz te vsaksebnosti naredi središče, namesto da bi se spustila v sredino. Vsak-za-sebe kot točka samorefleksije jaza se namreč že reflektira v odprtem ogledalu, ki bolj postavlja njega, kot pa da bi ga on postavljaj. Prav to prihajanje na čisto in čistina prihajanja pomenita »svet«. Kdo smo na tej čistini, če nismo subjekti? Odprt ostaja prav ta »kdo« kot znamenje naše umeščenosti v sredino. Sredina sveta je zato vselej občutena kot vmesnost sporazumevanja. Svet najprej spregovarja kot občutek sporazumevanja, ki opredeljuje naše prebivanje. Prebivamo tam, kjer občutimo razumevanje do nečesa in z nekom ali pa k tistemu razumevajoč težimo. Prebivanje je drugačno od osrediščanja v subjektu prav po svoji umeščenosti v sredino. Prebivati pomeni tako »prebivati nekje« kakor tudi »prebiti nekaj«, »sta(nova)ti nekje« in »prestati nekaj«. Prebivanje tu ni zgolj nado- meščanje subjekta, ker prebivanje nikoli ne more zgolj »zasedati mesta«, ni ga mogoče podvreči »funkciji«.

»Prebivanje« tako – kolikor z njim označujemo način umeščenosti v sredino sveta – v temelju omogoča epohalni prehod kulture v interkulturost oziroma od subjektne osrediščenosti kulture k odprti sredini interkulturnosti. Prebivanje tvori interkulturni etos, kolikor v tej grški besedi še uspemo najti izvorni pomen bivališča, prebivališča. Namesto interkulturnost bi tako lahko rekli, predvsem pa premišljevali, *prebivanje*.¹¹

Nobenega od prej navedenih toposov interkulturnosti ni mogoče obravnavati mimo toponomije prebivanja. Prebivanje ustanavlja interkulturnost. To pomeni, da je izročilo prebivanja ključni moment interkulturnosti. Izročilo, tradicija, tvori možno podlago interkulturnosti, kolikor obsega poreklo in priznavanje. Toda poreklo in priznavanje je neko izročilo šele na način sporočanja, tj. tradicije na način prenašanja človeškosti, ki šele odpira svet prebivanja, tj. raznovrstnost naseljevanja sveta. V tem je morda različna od multikulturalizma, ki zgolj zagovarja različnost ob nevprašljivi uniformni podlagi, na kateri se razvrščajo kulturni vzorci. Interkulturna vednost je zaradi svoje zasnovanosti v izročilu prebivanja drugačna od multikulturne zavesti, ki je v osnovi brez te vednosti. To ne pomeni zgolj tega, da je pojavno zavezana globalnemu ekonomizmu, marveč da ji je sploh bistveno odvzeta zmožnost za vednost, ki bi se *spuščala v pogovor*. Tako spuščanje v pogovor nastopa le tam, kjer se prenaša človeškost, kjer vlada neko izročilo prebivanja.

174

Kaj bi torej v zvezi s tem konceptualno pomenila oznaka »interkulturnost«?

Interkulturnost, kakor koli že je ta oznaka preobtežena in kar koli že se nalaga nanjo in vlaga vanjo, kaže na naš problem s kulturo kot naseljevanjem sveta. Problem interkulturnosti skriva v sebi problem prebivanja. Zagotovo ni zgolj filozofski koncept, hkrati pa vendar ni mogoče zanikati, da posebej zadeva filozofijo oziroma interkulturno posebnost filozofije. Kakor koli že pojmuje mo filozofijo, tj. ji pripisujemo zgolj grški izvor ali še kakega drugega, ji pridajamo znanstveno ali splošno humanistično obeležje, poudarjamo njeno emancipacijsko ali hegemonistično vlogo, nikakor ni mogoče zanikati njenega interkulturnega razsežja, ki smo ga naznačili s »sredino« in »vmesnostjo«. Morda se prav v njegovem okrožju znova zbuja problem razmerja med filozofijo in

¹¹ V tem pogledu je vsekakor zanimiv Sloterdijkov poskus v trilogiji *Sphären*, da bi na novo, s stališča nastanjenosti v svetu, napisal filozofsko zgodovino človeškosti. Vendar pa intelektualistični širini Sloterdijkovega pogleda na razsežje prebivanja manjka tista globina, ki jo srečamo pri Martinu Heideggru, ki je prvi podal filozofsko odstrtje prebivanja.

humanističnimi vedami, če ne tudi vprašanje filozofije kot znanosti, ki po globokem Husserlovem razumevanju zadeva evropskost samo. Napredek v tem razumevanju je povezan s preходом od razsvetljen(sk)e kulture do *kulture sveta*, ki jo označujemo kot *interkulturalnost*. Prehod *od razsvetljenstva do sveta* je najprej nujen v okviru tega, kar razumemo kot evropskost, ki se odpira nekemu možnemu sporazumevanju. Evropskost je tudi neka duhovna vmesnost, ki jo samo obseda duh središča. Toda evropskost je sama v sebi *bitno* že neki *prevod*, in samo zato lahko njeno zgodovinsko identiteto spodnaša razlikovanje, določneje, samo-razlikovanje, ki ga običajno, se pravi sledeč tradiciji, dojemamo predvsem *jezikovno*. *Ni jezika nasploh*, jezik tudi ne obstaja kot množica jezikov, so pa gotovo različni jeziki, med katerimi je možen prevod. Ko govorimo o interkulturalnosti, je treba pripraviti prevod v tisto, kar nam že govori kot govorica sveta, ki je izrazno ne zaobseže nobeden od jezikov, hkrati pa tvori skrito poreklo razlike vsakega od njih.

Prav če upoštevamo samo možnost prevoda, je filozofsko nezadostno, da problem interkulturalnosti omejimo na problem interkulturalne filozofije. Tema interkulturalnosti ni zgolj srečevanje in sporazumevanje med kulturami in v kulturi, ampak sama možnost in pripravljajanje takega srečevanja. To v bistvu zadeva njeno vez s filozofijo, čeprav ta ne more prevzemati interkulturalnosti kot svoje naloge ali vloge, saj se mora, kolikor naj bo zavezana sami sebi, osvoboditi vsakovrstnih vlog in nalog. Če pa vez med filozofijo in interkulturalnostjo zadeva to odvezanost samo, potem se filozofija in interkulturalnost navezujeta druga na drugo na način *osvobajanja tradicije*, ki je vse kaj drugega kot osvobajanje *od tradicije*. Če slednje razumemo kot razsvetljenstvo, potem se tu nakazuje prehod od razsvetlenskega človeka k zjasnjenju biti v svetu, ki prihaja do besede v tradiciji (kulturi) in v tistem skozi njo odprtem (»inter«).

Kolikor se svet ponuja kot ta prvovrstna sredina za interkulturalnost in ponuja tudi odvezujočo vez s filozofijo, smo torej tu hkrati napoteni na *prvobitno vmesnost jezika oziroma jezikov*, kolikor jezik nasploh ne obstaja, so pa vsi jeziki govorica sveta. Jeziki vselej napotujejo na neko sredino, zato ni mogoče le *sporazumevanje v jeziku*, *marveč tudi razumevanje jezika drugega in prevajanje med jeziki*.¹² Interkulturalnost bi lahko imenovali kar medjezikovnost, ki

¹² Prim. razpravo Mete Grosman *Književnost v medkulturalnem položaju*, poglavje »Medkulturalnost in medkulturalna zavest«: »Zaradi nerazdružljive povezanosti jezika in kulture opisujemo tudi vse oblike sporazumevanja s tujimi jeziki in še zlasti ves tujejezikovni pouk kot medkulturalni stik in

pa jo moramo misliti v okvirih posredovanja sveta, drugače ni le brezvsebinska, marveč ne-odgovorna do vselejšnje govornice sveta, kolikor nam ta vedno nekaj pomeni in je za nas tako ali tako pomemben. V tem smislu se sredina sveta, biti-v-svetu, sporoča tudi nejezikovno, četudi nikoli ne brezjezikovno.

Pri tem moramo upoštevati okret sodobne filozofije, s katerim je poudarjeno postala neko *mišljenje v govornici*. Jezik ni zgolj osrednja tema filozofije v 20. st., v njenih različnih usmeritvah. To izredno zanimanje filozofije za jezik je znamenje njene zaokrenitve k mišljenju v govornici. S tem filozofija ne postane filologija, saj filološki pristop k jeziku postane sam vprašljiv, kar potrjuje tudi razvoj lingvistike v 20. st. in njen vpliv na razvoj humanističnih ved, kjer je zavrnila prevlado psihologije, čeprav poskuša ta še naprej ohranjati svojo vladavino prek kognitivnih znanosti. S tega vidika je treba resneje jemati tudi zaokrenitev filozofije k mišljenju v govornici, ki ima posledice tako za utemeljevanje humanističnih ved kot tudi za temelje humanizma. Slednji se opira na razumevanje človeka kot govornega oziroma kot umne živali (*zoon logon echon*). Problematična ni samo dvosmiselnost človeškega logosa kot govornega in umnega, marveč hkrati tudi to, da se identiteta človeškosti oblikuje na podlagi identifikacije z živalskim. Na podlagi tega so se oblikovali vrednostni kriteriji, katera človeškost je bliže živalski in katera je po svoji izobrazbi in vzgoji najdlje od nje in najbolj varna pred njo, katera je, če lahko tako rečemo, najbolj odmišljena. Prav to, da mišljenje obravnavamo kot mišljenje v govornici, pa nam preprečuje, da bi človeškost in živalskost višjevredno razločevali na podlagi njune nižjevredne enostnosti.¹³ Te preprosto ni, še tako primitiven svet je ravno svet in morda še bolj svet kot visoko civilizirani svet. V tem »civiliziranem svetu« se dogaja velika manipulacija z živalskostjo, nezamisljivo in javnosti prikrito klanje, ki ga »primitivni svet« nikoli ne doseže, in ravno na tej točki ga civilizirani svet brezobzirno presega.¹⁴

176

pravimo, da tako sporazumevanje in pouk potekata v medkulturnem položaju.« (Meta Grosman, *Književnost v medkulturnem položaju*.) Da avtorica največ pozornosti nameni fenomenu prevajanja, seveda kaže na to, kako je zvest o medkulturnem položaju že zasnovana v sami medkulturni položenosti zavesti, ki se oblikuje s tradicijo prevoda.

¹³ Koliko in kako »interkulturnost« zadeva razmerje med človeškostjo in živalskostjo, je seveda vprašanje posebne vrednosti, ki zase terja tudi drugačno vrednotenje, se pravi postavitev v to razmerje. Zaenkrat malo ali skoraj nič ne kaže, da bi bila drugačna postavitev sploh poskušana.

¹⁴ Da bi se lepo ohranjal »civiliziran obraz«, se od časa do časa uprizori, recimo, kaka gonja proti lastnikom kitajskih restavracij, v katerih naj bi brezobzirno jedli pse, pri čemer se seveda nihče ne ozre na svoj lastni jedilnik.

Kolikor se zavzemamo za filozofijo kot mišljenje v govorici, se vzbudi vprašanje: Ali s tem ne pospešujemo samo sofistike? Mar tako filozofske argumentacije ne krčimo na retorično? Tisto, kar nas dviguje nad domnevno sofistično stališče in njegovo filozofsko protistališče, je pojmovanje sveta, s katerim se vse relativira: sveta si ne izmišljujemo, marveč ga najdevamo, vendar nikoli ne v kakšnem dokončnem stanju, marveč tako, da ga spolnujemo, tako kot recimo odgovor spolnjuje vprašanje.

Odgovor na vprašanje, kaj je interkulturnost, nas slej ko prej privede do hermenevitične razprostrtosti vprašanja in odgovora, ki pomeni situacijo razgovora. V situaciji razgovora pa se lahko znajdemo samo kot nagovorjeni od tistega, kar prihaja vmes med razgovorom. Interkulturnost bi lahko opredelili kot *kulturo v razgovoru*, ki je nagovorjen od govornice sveta. Svet tu ni mišljen ne kot univerzum, ne kot univerzalni horizont, ne kot intersubjektiviteta, niti kot tisto, kar nam je tako ali drugače pomembno. Svet nam spregovarja v vseh teh pomenih, pa vendar ni nič od tega. Svet je zgovoren edino v spregovarjanju *sredine*. Sredina sama ni razsežje, pač pa daje razsežja. Sredino je najbolje označiti s tistim, kar je poskušal Heidegger primisliti z »Es gibt« kot »se daje«, »se daruje«; sredina kot »es« oblikuje razsežja kot razmerja med nebom in zemljo, med ljudmi in bogovi, med besedo in rečjo. Ta razmerja nam govorijo kot osrednja, tj. sredino kot sredino zadevajoča in prizadevajoča. Le njihovo posredovanje, ki tvori smisel izročila sploh, nam omogoča razumeti *interkulturnost kot kulturo v razgovoru*. Zanalasč tu govorimo o kulturi v ednini. Ne le za to, da ne bi vzpodbujali lažnega pluralizma različnosti kultur, marveč zato, da bi poudarili, kako interkulturnost danes ni zgolj kaka lastnost kulture, marveč njena lastnost in tujost hkrati. Lastna kultura, ki jo običajno enačimo kar z »identiteto«, je način vmesnosti in edino kot ta vmesnost ima lahko danes neko relevanco. S tem lastno, v isti ali še večji meri kot tuje, potrebuje razgovor kot tuje.

Če se zdaj povrnemo k razmerju med interkulturnostjo in filozofijo, potem lahko ugotovimo, da se ta odnos gotovo ne zastavlja samo iz grškega ali nekega drugega začetja, marveč tudi iz tistega območja, ki se večkrat pomenljivo označuje kot »drugo miselno pričetje«. Ta drugi začetek pa je tesno povezan z vprašanjem razmerja do jezika. Ne le v okviru vprašanja, kako jezik lahko je, marveč, kaj se pravi misliti v govorici. Govorica opredeljuje možne kraje in tudi skrajnosti filozofije. S tem se je filozofija v – interkulturni krajini – bistveno našla na poti do govornice. Heideggrovo knjigo z naslovom *Na poti do*

govorice lahko zato vzamemo kot temeljni oziroma kar utemeljujoči razmislek o interkulturnosti, ki ga ne moremo prosto uvrščati pod posplošeno dojeto filozofijo interkulturnosti. Z interkulturnostjo ni nič, kolikor njenih lastnih splošnosti ne privedemo do potujenih *po-sebnosti*. Šele na tej ravni posebnega se prične odvijati razgovor, ki je bistveno drugačen od tega, kar se posplošuje kot komunikacija. Zato je *interkulturnost kot kultura razgovora* bistveno nekaj drugega od *interkulturene komunikacije*, ki se niti ne razločuje od multikulturalizma. Heideggrova knjiga *Na poti do govornice* je temeljna prav, kar zadeva tak razgovor, pri čemer nimamo v mislih le znanega pogovora z japonskim gostom ali sklicevanje na Lao Zija: pomemben je predvsem priklic same *raze* (inter-, unter-, dia-) tega raz-govora. Najprej v razmerje med rečjo in rekanjem, ki zasije v sredini sveta, pri Heideggru oklicani kot »das Geviert«, »četrverje«. Četrverje ni le skup štirih, zemlje in neba, smrtnih in nesmrtnih, marveč so ti napoteni drug na drugega skozi raz-ločenje (Unter-schied), so medsebojno ubrani v razboru (Zwiefalt), vzajemno nošeni v raznosu (Austrag). Tu si ni potrebno naknadno izmišljevati razlik in različnosti – razlika je na delu kot sredina sveta, iz razlike se porajajo vmesnosti.

178 Interkulturnost kot psevdonim, kot priznavanje, kot različnost in drugost, kot lástnost in tujost, kot sredina srečevanja in vmesnost sporazumevanja, kot prebivanje, kot kultura v razgovoru. Kaj jih druži, vse te različne, kot da jih združuje *druženje v razgovoru*. Vendar z interkulturnostjo kot »kulturo v razgovoru« ni mišljena toliko trajnost kulture pogovora kolikor vztrajnost razgovora o kulturi.¹⁵ Le taka vztrajnost ohranja odprto in s tem dejavno identiteto kot najkritičnejši pojem sodobnosti.

¹⁵ Gayatri Chakravorty-Spivak v nekem zapisu o pojmovanju kulture ugotavlja, da »sleherna definicija ali deskripcija kulture izhaja iz kulturnih dojemanj raziskovalca« (Gayatri Chakravorty-Spivak, »Culture«, *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, zv. I, št.1, str. 11.) . S tem se je seveda mogoče strinjati, vendar je vsakokratno izhodišče že vnaprej posredovano s situacijo razgovora.