

# Renato Cristin

## EVROPA:

FENOMENOLOGIJA IN RAZLOGI ZA INTERKULTURALNOST

Leto 1956 je bilo eno izmed ključnih let evropske zgodovine. Tedaj je Emil Cioran zapisal: “ V svoji strastni pretehtanosti se Evropa odvrča od same sebe, od spomina na svoje nesramnosti in na svoja bahaštva in celo od te strasti za neizogibno, najvišjo čast, čast poraza. V uporu do vsake oblike pretiravanja in do vsake oblike življenja Evropa razsoja in bo venomer razsojala tudi po svoji smrti: ali ne spominja že na skriven shod duhov? “ (Cioran 1956, str. 59). **219**

Grozljiva Cioranova podoba nam najbrž koristi pri upodobitvi tragične brezizhodnosti, v kateri se Evropa danes nahaja glede vojne na Balkanu; zagotovo pa nam koristi kot vzgib za razmišljanje o kulturnem stanju današnje Evrope. Ta otožna podoba je tudi sad strastne interpretacije, kot tako pa jo moramo imeti za dejanje ljubezni. Morali bi jo razumeti kot krik in poziv človeka z evropske periferije, ki se ima nekako za tujca v Evropi. Cioran nadaljuje: “Kdor organsko pripada neki civilizaciji, ne more razumeti narave bolezni, ki jo razkraja. Manj soudeležen, svobodnejši je tujec, ki jo pregleda brez votlih domnev in bolje razume njene šibke točke.” (Cioran 1956, str.37)

---

---

Morda ni gotovo, da lahko tujec, že samo zaradi tega, ker je tujec, bolje doume slabosti neke kulture kot nekdo, ki je v njej polnopravno soudeležen. V tem primeru ni gotovo, da lahko tujec bolje doume globok smisel evropskih problemov. Mislim pa, da lahko vidimo globlje v gledano stvar, ne glede na njeno naravo, naj si bo ta fizična ali psihična, kolektivna ali individualna, če se oddaljimo od nje. Pod pogojem, da se zatem znamo povrniti na to, kar gledamo, potem ko smo doumeli njegove posebnosti in ga osmislili.

Mislim, da je tak proces oddaljevanja podoben *epoché* in procesu redukcije nasploh (tako v njenem eidetskem kot v njenem transcendentnem jedru). Če je torej taka oddaljitev potrebna za začetek postopka, ki naj bi popeljal v razumevanje današnje situacije Evrope, mislim, da fenomenološka pot skozi *epoché* predstavlja najbolj delotvorno figuro tega, kar v tem besedilu imenujemo oddaljitev. V *epoché* se oddaljenost stvari zaobrne v bližino stvari, v zlitost subjekta in objekta, v raztopitev aksialne statičnosti, ki opredeljuje njun odnos, kot ga pojmuje moderna znanstvena misel. V tem postopku se da torej ločevati sledeče prehode: oddaljitev, prevzem fenomenske razsežnosti stvari, spojitev z njo, doumevanje stvari v njenem najbolj polnem in najbolj stvarnem jedru.

**220**

Ker pa menim, da se lahko tak postopek uporablja tudi na družbenem in kulturnem področju, bi rad poskusil s "fenomenološko" analizo Evrope v razmerju do fenomena interkulturalnosti, ki ga tesno povezujem s pozitivno uporabo uma in zategadelj s filozofijo.

Lik tujca zadobi v Cioranovem razmišljanju ključno vlogo pri interpretaciji in pri razumevanju neke kulture. Po mojem mnenju je ta lik izredno pomemben, bodisi na intraindividualni bodisi na socialni ravni. Na eni strani nam kaže del nas samih oz. nezačrtano, a obstoječe območje nedomačnosti v nas samih, ki nas venomer spremlja; na drugi strani pa nam na intersubjektivni ravni stalno kaže prisotnost drugega in nas prisili, da do njega zavzamemo kako stališče. Vendar tudi odtujitev ali zavesten odklon domačnosti nista zadosten pogoj za

---

---

dosego tiste vrste razumevanja, o kateri je govora. Tudi tujec ima namreč predsodke. Tudi on ni povsem tujec, saj je doma v določenem delu sveta odkoder prinaša s seboj predsodke in predpostavke, oziroma, z drugo besedo, kulturo.

Če naj si pridobimo čim bolj prost pogled in se osvobodimo kulturnih in tradicionalnih predsodkov, moramo toraj postati "tujci". Potrebna je izkušnja oddaljenosti in razdalje, kot jo je zagovarjal Heidegger; kljub temu pa ontološko-kulturni status tujca ni niti nujen niti (večkrat) zadosten pogoj za uresničitev te izkušnje in iz njega izhajajočega razumevanja.

Po vsej verjetnosti je pot, ki nas lahko vodi do tega, povezana s postopkom *epoché*. To je fenomenološka pot, ki je obenem najtežja in najnevarnejša. Ko jo bomo prehodili, pa bomo odkrili, da lahko postanemo "tujci", tudi če ostanemo v domovini, se pravi, da lahko prehodimo pot odtujitve, tudi če ostanemo na svojem domu in prav s pomočjo te obenem znane in nepoznane poti dosežemo boljše razumevanje lastne *Sonderwelt*.

221

Evropejec-tujec Cioran nadalje pravi: "Ko si ogledujem vse zasluge Evrope, se raznežim in mi je žal, da jo tako opravljam; ko pa naštevam njene šibke točke, me prevzema bes. Takrat bi rad, da bi čim prej izginila in da bi izginil tudi spomin nanjo. Ljubim jo s krutostjo in ne morem ji odpustiti, da me je privedla do takih občutkov, med katerimi ne morem izbrati. Noben napor se mi ni zdel prevelik, da bi si zopet pridobil milino, ki jo je nekoč imela in danes ohranja nekaj njenih sledi: da jo popolno doživim in da ovekovečim njeno skrivnost" (Cioran 1956, str. 45).

Po mojem mnenju "milina" Evrope ne obstoji samo v njeni umetnosti, temveč tudi v njeni racionalnosti, v mnogoteri ustvarjalnosti uma, ki jo je zahodna misel spočela. Ponovna prisvojitve te "miline" pomeni pridobitev izvora evropske umetnosti in evropske misli, se pravi racionalne misli. "Ovekovečenje njene skrivnosti" ne pomeni le

---

---

vrnitve življenjske moči tistemu izvoru in razširitve njegove vsebine, temveč tudi stalno prenavljanje njegove oblike. Vendar "milina" Evrope obstoji poleg tega tudi v zavesti, da te vsebine obstajajo in imajo pozitivno funkcijo: torej v refleksiji o njihovem smislu in vlogi v odnosu do ostalih civilizacij.

Razmišljujoč o "milini" evropske kulture bomo odkrili, da nam le-ta lahko pokaže nekaj rešitev problemov družabnega življenja človeštva in da lahko te rešitve koristno uporabimo na številnih drugih kulturnih področjih. Če torej govorimo o "milini" Evrope, bi lahko zagovarjali tezo, ki jo je zagovarjal Husserl, namreč da je evropska misel imela in lahko še ima vodilno vlogo za celotno človeštvo.

Če nekako povzamemo prejšnje misli, lahko uvidimo tri drže, ki odgovarjajo trem pojmovanjem vloge evropske kulture. Prva drža je kolonizacija, oziroma močno enostransko razmerje, ki sloni na podjarmljanju ostalih kultur; drugi pristop je liberalno razsvetljenstvo (ki ga sam vidim v najvišji obliki udejanjenega v Georgu Forsterju), tretji pa je fenomenološka drža, ki jo je Husserl razjasnil ne samo v *Krizi*, temveč tudi v *Esejih o kulturni prenovitvi*.

Kolonizacijski odnos predstavlja držo, ki bi jo nazval za zanikanje drugačnosti, razsvetlenski odnos zaživi v pristopu, ki bi ga imenoval "do drugačnosti interpretativen", fenomenološki pristop pa se prevede v transcendentalno doživljanje drugačnosti.

Prvi pristop predstavlja izključitev drugačnosti, drugi inkluzijo, tretji pa obliko nihanja, cik-caka, kot bi rekel Husserl, med afirmacijo subjektivnosti in priznavanjem drugačnosti.

Prvi ukazuje, poveljuje, vsiljuje; drugi razpravlja, razkazuje, predlaga; tretji izjavlja, narekuje in razlaga. Prvi je zaverovan v svojo resnico, drugi predlaga interpretacijo in mora preveriti smiselnost sobesedila; tretji vsebuje tako svojo resnico kot smiselno obzorje ostalih možnih resnic in izjavlja, da je lastna resnica vedno relativna in da je smiselno

---

---

obzorje samo delno dovzetno za interpretacijo.

Prvi razume kulturno komunikacijo kot monolog, drugi kot dialog, fenomenološki pristop pa jo odkrije v obliki "monado-loga", se pravi kot pripovedno enoto, ki se, izhajajoč iz individualne monade, prenese na raznoterost ostalih monad in se povrne v monadično sfero, da se projicira v sled spet nasproti drugačnosti, v neskončnem monadološkem zadrževanju. V monadološki komunikaciji je edinstvenost monade tesno povezana z mnogoterostjo monadološke so-možnosti. Da je ta metafizični sistem monadično-monadološke narave temelj fenomenološkega razumevanja sveta, jasno izhaja iz argumentativnega poteka *Kartezijanskih meditacij*.

Te tri oblike interkulturalnega odnosa predstavljajo tudi tri oblike, v katerih izraža um tri različna pojmovanja racionalnosti. Za razliko od dogmatične racionalnosti, ki je značilna ne samo za srednji vek, temveč tudi za novoveško dobo (v kateri je edinstvenost uma absolutna resnica), razvija najbolj liberalna razsvetljenska sfera tako racionalnost, ki bi ji lahko rekli pragmatična: gosta mreža njenih kulturnih, znanstvenih, etičnih in ekonomskih interesov predstavlja možnost obrambe proti absolutizmu. Fenomenologija namesto tega pripravlja transcendentalno racionalnost, v kateri ciljem sledimo z izmenjavo subjektivnih pogledov na svet in interakciji z ostalimi pogledi; ti pa so – posamično vzeto – zopet subjektivni, in tako dalje v neskončnem preseku obzorij.

Prvi način razumevanja vloge, ki jo je imela Evropa, so uporabljali v raznih obdobjih in v raznih oblikah; v bistvu pa se je vselej prelevil v poskus apriorne injunkcije, ki je navdihnila verovanje v vzvišenost neke vere ali neke države. Na primer politične, družbene in verske vrednote, ki jih je Evropa prenašala v XVI. in XVII. stoletju na druge civilizacije so predstavljale negacijo kulturne drugačnosti. Samorazumevanje evropskega duha v prvem obdobju novega veka drugačnosti ni priznavalo nobene pozitivne vloge; kot posledica tega je želel evropski človek "vsiliti" svojo misel, ne pa "ponuditi" lastnega kulturnega ozadja.

---

---

Če preidemo sedaj na drugi način razumevanja Evrope, lahko spoznamo, da je temeljna razlika v primerjavi s prejšnjim v "priznavanju" drugega. Potreba po "priznavanju", ki jo je Charles Taylor prepoznal kot ključni fenomen moderne in sodobne dobe, se rojeva, ko se postavijo v pretres družbene vloge in se obenem išče in priznava skupno obzorje (Taylor 1991 str. 35 in naslednje). Vsiljivost ne dospe do ravni priznavanja, saj se zaustavi zgolj pri "omembi" drugačnega, oziroma pri odnosu, v katerem je kulturna raznolikost sicer zaznana, ne pa prepoznana kot kulturna vrednota.

Čeprav težko govorimo o razsvetljenski misli zaradi različnih gledišč, ki razsvetljensko misel dejansko sestavljajo, lahko zasledimo enotno razsvetljensko matrico v poskusu, da se vzpostavi *odnos* z drugačnostjo, naj si bo le-ta povod za ljubezensko razmerje do bližnjega, do znanja ali do dobička oz. povod za etičnost, gnoseološkost ali merkantilitičnost odnosa. Treba pa je poudariti, da v vsakem primeru odpira razsvetljenstvo nekaj odločilnih lin na razumevanje kulturnih razlik.

**224**

Posledica razsvetljenstva je evropeizacija današnjega sveta. Dandanes so se neevropejci oblekli, prav kakor si je želel Krištof Kolumb. Kakor je zapisal Husserl, to pomeni, da so se neevropski narodi "počutili skoraj prisiljeni k evropeizaciji". To dejstvo ima vsaj dvoje posledic. Po eni strani se prikazuje kot sad nasilja, po drugi strani pa kot posledica pozitivne vrednote, lastne kulturnemu modelu, ki ga je Evropa ponudila. Na eni strani se rojeva iz negacije ostalih kultur in avtoritativnega samopovzdigovanja, na drugi strani pa izhaja iz pozitivnosti temeljnih struktur evropske civilizacije. Po mnenju Cvetana Todorova je evropeizacija izid sposobnosti Evropejcev, da "razumejo druge" (Todorov 1982, str. 312). Pojem "razumevati" pa moramo razumeti večznačno. Druge lahko razumemo v želji, da pridemo z njimi v stik; je pa tudi mogoče, kot je storil Cortés, da doumemo šibke strani drugih s ciljem, da jih podjarmimo.

Če smo torej sposobni prepoznati druge kot take in jih interpretirati, sicer z našega subjektivnega stališča, a približujoč se njihovemu

---

---

smiselnemu obzorju, oziroma da vzpostavimo odnos z njimi in jih doživljamo kot partnerje v stalni intencionalni interakciji, vse to pomeni, da smo poskusili razumeti drugačnost na fenomenološki način in da smo realizirali resnično intersubjektivno situacijo.

Tako pa smo prišli do tretjega načina vzpostavitve odnosa do kulturne drugačnosti, se pravi do fenomenološkega pristopa. V tem sklopu se nekaj podobnega, kar se dogaja v intersubjektivni dimenziji, odvija tudi pri vprašanju o odnosu med kulturami, ki ga definiramo kot "interkulturalnost".

Problem interkulturalnosti ne obstoji samo v odnosu med evropsko kulturo in ostalimi kulturami, temveč tudi v odnosih med drugačnimi kulturami v mozaiku, ki mu pravimo "evropska kultura". Zaradi tega je moja analiza osredotočena na problem interkulturalnosti znotraj same Evrope, in to preko interkulturalnosti kot dialoga med Evropo in ostalimi kulturami, v iskanju razlogov zaradi katerih je interkulturalnost danes potrebna.

**225**

Naravno je, da v govoru o "evropski kulturni identiteti", govorimo o nečem, kar je v sebi različno in mnogolično. Pri tem se moramo vprašati dvoje: a) Ali ima Evropa, ki se dandanes bliža pridobitvi točno določene politične identitete, tudi točno določeno kulturno identiteto? – b) Kako se lahko politično-administrativna združitevna praksa ukvarja z vprašanjem kulturne identitete?

Glede prvega vprašanja lahko skeptamo, da je politična identiteta sicer težko dosegljiva, ker je pač treba premostiti razlike v državotvornih poteh, ki so politično gledano vse same na sebi legitimne. Nasprotno pa jo z lahkoto ohranimo, saj lahko politična identiteta v oblikah demokratičnega ustvarjanja soglasja in administracije postavi narodno oporo, ki ustreza splošnemu občutju pripadnosti. Kulturno identiteto je sicer mnogo lažje pridobiti, saj le-ta izhaja iz take duhovne tradicije, ki nam nekako ponuja mnogo mejnih in homogenih področij; težje pa jo ohranimo, to pa iz dveh tesno povezanih razlogov: a) Prvič, ker

---

---

identiteta potrebuje stalno prevero ravnotežja in odnosov med različnimi elementi, ki jo sestavljajo, ter pozornost za odtenke, ki obarvajo posamezne kulturne prostore in ki konec koncev predstavljajo bistvo kulturne množice; b) Ker kulturna identiteta Evrope ne temelji samo na preteklosti, saj jo je treba orisati tudi glede na prihodnost, oziroma treba jo bo orisati tudi in predvsem na temelju tega, kar bo Evropa storila v prihodnosti. Zato se lahko evropska kulturna identiteta, ki jo z ozirom na preteklost lahko definiramo za obstoječo, prenaša naprej, samo kolikor jo je mogoče prenavljati dan za dnevom, v nenehnem destruktivnem in rekonstruktivnem naporu.

Kar pa se tiče drugega vprašanja, lahko v današnji politično-administrativni praksi uvidimo dva panevropska pristopa k problemu kulturne identitete. Prvi pristop je "tradicionalistično-spiritualistično" obarvan in želi ustvariti duhovno *koiné*, v kateri se da razviti politično-ekonomske načrte; politično dejanje utemeljuje na kulturni dimenziji, s tem da nudi kulturno legitimacijo političnih odločitev. Drugi način pa je "tehnokratsko-funkcionalistično" obarvan in si prizadeva razvijati evropsko kartografijo na podlagi tržne dimenzije in utemeljuje kulturno kreacijo na političnem dejanju; s tem legitimira kulturo na podlagi politično-ekonomskih izbir. Sodelovanje med tema dvema vzgonoma po mojem mnenju ustreza teoretski strukturi današnje ideje Evrope, kakršna izhaja iz Maastrichtskega sporazuma. Interakcija med obema teoretičnima intuicijama predstavlja zagotovo izredno delotvoren načrt dela. S to ugotovitvijo pa nismo povsem zadovoljivo odgovorili na vprašanje glede načina, na kateri mora kulturna identiteta nastajati in se razvijati ter predvsem dopustiti prihod interkulturalnosti.

Iz tega, kar smo povedali, lahko sklepamo, da ni samo težavno ustvariti kulturno identiteto, temveč ji je tudi težavno dodeliti neko določeno funkcijo v zapleteni strukturi današnje Evrope.

Husserlovo razmišljanje o Evropi, ki predstavlja obenem diagnozo in prognozo, nam kaže pot za razrešitev problema v sprejemu dveh

---



---

temeljnih usmerjevalnih postopkov. Treba je: a.) kreniti k reaktivaciji in stalnemu grajenju kulturne identitete v neki vrsti *creatio continua* in b.) kreniti k vzpostavitvi intencionalnega odnosa med sklopi, ki sestavljajo to identiteto oziroma h grajenju interkulturalnosti.

Zgodovinsko vzeto, je evropska identiteta nastala na preseku mnogih posamičnih kulturnih obzorij in vsako izmed njih je prispevalo h graditvi globalnega obzorja. Konstitutivna poteza te identitete je potemtakem njena pluralnost. Če zatorej v pluralnosti spoznamo poglobitveni *factum* evropske biti, lahko z lahkoto analiziramo Evropo, izhajajoč iz metodološke strukture fenomenološke teorije intersubjektivnosti.

Po Husserlovem mnenju je rešitev Evrope v racionalnem prijemu, ki naj temelji na evropskem odkritju uma in ki se naj obenem reši predpostavk in napak tega istega uma. Z emfatičnim tonom govori Husserl o potrebi po "junaštvu uma" (Husserl 1954, str.551). Vendar kaj se skriva za to visokodonečo izjavo? Moderno racionalistično povzdigovanje uma, ki je bilo deležno upravičenih kritik na mnogih področjih sodobne filozofije, je povsem tuje Husserlovemu namenu.

**227**

Husserlov pristop pomeni nasprotno napor uma, da prekosi racionalistični napuh modernega uma in dospe do dimenzije usklajevanja sredstev in smotrov preko stalnega preverjanja, v kateri se človeški um lahko klanja univerzalni intencionalni teleologiji.

Husserlova kritika racionalizma je daleč od vsakega nesporazuma. Kriza Evrope izvira iz objektivistične in naturalistične alienacije uma v tistih oblikah absolutizma, ki najbolj jasno kažejo na njegovo pravo naravo. Fenomenološka pot predstavlja na eni strani ohranitev nealieniranega uma, na drugi strani pa tematizacijo nove oblike uma, in to "univerzalno odgovornega, dinamično povezanega z eksistenco in mnogoterosti intencionalno odprtega uma". V Husserlu ni nobene rehabilitacije modernega racionalizma: ne gre prenavljati tistega racionalizma proti toku, "ki je bil nemočen pred najbolj neposrednimi problemi duha" (Husserl 1954, str. 549). Zavedati se je treba, da je

---

---

evropska kriza "zakoreninjena" v zgrešenem racionalizmu, saj je – po Husserlovih besedah – "raven razvoja pojma ratio, kakršnega je konstituiralo razsvetljsko obdobje, napaka" (Husserl 1954, str. 539). Husserlov načrt smemo torej povzeti na sledeč način: razčlenitev modernega racionalizma, prekositvev vseh oblik iracionalizma in razglasitev nove oblike življenja uma, v katerem naj se izvorni navdih grške misli prenavlja v okviru fenomenološke racionalnosti.

Fenomenologija se torej ponuja kot razkrinkanje napake in kot priprava novega področja. Tematizacija interkulturalnosti na podlagi fenomenološke misli ne pomeni ponovitve tradicionalne vizije modernega racionalizma, katerega univerzalizem je dovedel Kanta, da je svoj model racionalnosti tako rekoč vsilil katerikoli kulturi. Fenomenologija nas uči, da "je enosmerna racionalnost lahko nevarna" (Husserl 1954, str.540) in da se je treba zoperstavljeni katerikoli totalizaciji uma. Treba je aktivirati "prospektivno" ali "intencionalno" racionalnost, ki naj ustvari transcendentno obzorje, v katerem gre za posamičnost, kot tudi za edinstvenost kake kulture: obe sta se intencionalno projicirali onkraj samih sebe proti večvrstni drugačnosti.

**228**

Če velja, da intencionalnost deluje bodisi v odnosu med posameznikom in mnogoterostjo ostalih posameznikov bodisi v odnosu med kako kulturno entiteto in pluralnostjo ostalih, tedaj se ideja interkulturalnosti prikazuje kot dejanska možnost in se morda celo postavlja kot potreba, če pač nočemo pozabiti na intencionalno in relacionalno bit vsake kulture.

Če uporabimo nekaj tehničnih terminov fenomenološke govorice, lahko rečemo: evropsko kulturno obzorje sestavljajo tisti določeni pogledi posamičnih kulturnih jeder, ki temeljijo na medsebojnem soglasju. Hkrati pa so posamična jedra tudi sama obzorja, ki odsevajo vso možnost pogledov in pod-obzorij. Intencionalna relacija, ki omogoča interakcijo in zatorej tudi komunikacijo, omogoča obenem tudi razvoj vsakega obzorja v medsebojni izmenjavi z ostalimi. Intencionalnost zatorej omogoča interkulturalnost.

---

---

Intencionalnost pa je fenomen, ki izhaja iz individualnega subjekta ali v sklopu našega razmišljanja iz enotne kulturne množice in samo izhajajoč iz tega njenega rodnega kraja jo je mogoče pojmovati kot faktor transcendence in posredovanja. Edinole prvi korak postavitve lastne identitete nas vodi do vzpostavitve odnosa intencionalnega značaja z drugim (in z njegovo identiteto); še vedno izhajajoč iz subjektivnega stališča, lahko doživimo bit drugega in ga razumemo v njegovi drugačnosti.

Iz tega sledi, da samo če začnemo z postavitvijo lastne kulturne identitete, lahko izpostavimo razmerje z ostalimi kulturami, jih spoznamo v njihovih posebnostih in ustvarimo položaj medsebojne izmenjave: to je interkulturalnost. Evropsko kulturno heterogenost lahko torej rešimo samo v interakciji med različnimi identitetami.

Vzroki za interkulturalnost nastajajo iz poznavanja lastne identitete, iz odtujtve od samega sebe, iz doživetja drugega in iz dograditve novih identitet. Kristof Kolumb je želel, da bi se neevropejci oblekli; ponujal pa jim je samo evropske obleke brez alternativ, v enosmernem in zaprtem procesu. Husserl pa želi Evropejce sleči (želi jim sneti njihove *Ideenkleiden*), da bi postali tujci, "nevtralni", in jih potem zopet obleči (da postanejo zopet Evropejci), vendar z novimi, še neuporabljenimi oblačili; takoj po tem bi jih spet slekel, in jih spet preoblekel v neskončnem procesu: interkulturalnost je prav nenehno preoblačenje.

Za zajamčenje interkulturalnosti pa je vendarle potrebna tudi prikladna politična struktura. Po Husserlovem mnenju se kriza odraža v celotnem sklopu misli in jo lahko premostimo samo z uporabo najpristnejšega in najizvirnejšega duha evropske civilizacije, se pravi racionalizma. Racionalizem pa je pa treba razumeti v fenomenološkem smislu, o katerem je bil govor zgoraj, in to tako s filozofsko-znanstvenega kot etično-praktičnega stališča. Po mojem lahko zasledimo mnogo podobnosti med časom, v katerem je Husserl razmišljal o krizi, in današnjo situacijo. Zagotovo danes ni tiste grožnje, ki se je pojavila v tridesetih letih, kljub temu pa se da zaslediti zanemarjanje pomembnosti interkulturalne formacije evropskega duha.

---

---

Kriza, o kateri govori Husserl, je globalna duhovna kriza ustvarjanja in pozabe na izvor, je pozaba nad rojstvom Evrope iz filozofije. Pogosto kritizirajo to argumentacijo kot samozagovor filozofije, čeprav ni povsem lastna samo Husserlovi misli ali filozofskemu razmišljanju v ožjem smislu. Že leta 1918, ob koncu I. svetovne vojne, je Robert Musil pripisal izvor krize, ki je popeljala Evropo v katastrofo, neki amneziji kulturnih korenin, oziroma izgubi zapletenosti in, lahko bi rekli, celovitosti evropskega človeka: "Umetnost in znanost sta eksoterična pojava. Filozofijo prakticiramo samo kot znanost spoznanja (...). Skoraj vsak človek je postal delavec-obrtnik, ki ne zna narediti drugega, kot izvesti nekaj manipulacij" (Musil 1978, II., str. 342).

**230** Zagotovo gola ponovitev filozofije kot prirojene entelehije Evrope, kot njen *Urphänomen*, ne zadostuje in, v primeru da to pot prehodimo nepravilno, lahko celo škodi. Ni treba ponovno vzpostaviti vodilne vloge filozofije, kot ni treba ponovno vzpostaviti vodilne vloge evropske kulture. Treba pa je preveriti, če je filozofija kot izvir evropske civilizacije še vedno sposobna imeti pozitivno vlogo znotraj današnjega sveta. Ponovna analiza in novo načrtovanje fenomenološke misli lahko zatorej nudita pomoč pri reševanju tega problema, lahko odgovorita na vprašanje, kateri še obstoječi potenciali so v lasti evropske filozofije in kulture.

Po vsej verjetnosti ni edina možnost, da oddaljimo grožnjo krize, samo v ustvarjanju kulturne identitete kot interkulturalnosti, temveč tudi v graditvi politične identitete. Poleg filozofsko racionalističnega prijema, o katerem govori Husserl, bi bilo najbrž treba razviti politični liberalizem, ki naj bi spoštoval in branil razvoj racionalizma.

Liberalizem je moderen pojem, ki pa povsem ustreza pravi biti evropske kulture. Na tej točki postaja razpravljanje zapleteno; potrebne so številne določitve in mnogo bi bilo utemeljenih ugovorov, npr.: govoriti o liberalizmu pomeni zateči se k modernemu teorično-političnemu sistemu, ki ga težko prilagodimo preteklosti; ali pa: evropska

---

---

zgodovina je pretežno zgodovina dogodkov, ki so omejili ali povsem zanikali svobodo, ali vsaj takih dogodkov, ki so se navdihovali pri nazorih, ki so različni od liberalizma.

Vse to je nedvomno res, treba pa je na osnovi Husserlove fenomenologije združiti tiste prebliske, ki so navdihnili racionalizem in liberalizem, s tem da se v izvorni evropski misli najde prvo, nedoločeno in nezavedno jedro njunega sodelovanja in njunega mogočega razvoja. S tem bi dokazali "junaštvo uma", ki bi po Husserlovem mnenju lahko rešil Evropo njene "utrujenosti", da bi spremenil *Müdigkeit* v *Mündigkeit*, utrujenost v emancipacijo.

Na ta način bi se lahko ustanovilo sozvočje med evropsko "kulturo" in evropsko "politiko". Dati Evropi neko politiko je zapustiti prakso spopada med državnimi tvorbami, politike moči ali tega, kar je Kant imenoval *Friedensvertrag*, *pactum pacis*, podpis trenutnega miru v stalni grožnji vojne. Dati Evropi neko politiko se pravi ustvariti mir na transcendentnem nivoju evropske življenjske forme. Za doseg tega cilja je potrebno troje: a) prenovitev njene misli in njene filozofije, b) zavest pluralne biti evropske identitete in zatorej, c) stalna vzpostavitev stanja interkulturalnosti. In to brez utvare, da je dovolj delo, ki nosi arheološki pečat, in da so ta prenova, ta anamneza in ta ustanovitev veljavne enkrat za vselej, a z zavestjo, da je njihova bitnost stalno ponavljanje, začenjanje od začetka, zmeraj znova, vedno spet. Immer wieder, kot pravi Husserl, in prav kakor nas uči metodološko jedro fenomenologije – *epoché*.

Tako je Adolf Reinach 10. septembra 1915 s francoske bojne vrste pisal prijatelju Theodoru Konradu: "Fenomenologija lahko zares nudi to, kar potrebuje nova Evropa ...; mislim, da se zanjo odpira velika prihodnost." Reinach je umrl na fronti leta 1917 in ni mogel ugledati preroškega naboja svoje izjave. Sedaj pa je, ne glede na fenomenologijo, ki je zares imela, in upam, da še imela veliko prihodnost, najbolj bistvena stvar za nas, da se kljub težavam Evropi odpira velika prihodnost.

---

---

## BIBLIOGRAFIJA

- Cioran, E.M., *La tentation d' exister*, Gallimard, Paris, 1956.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI., Nijhoff, Den Haag, 1954.
- Musil, R., *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Frisé, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2 Bte, 1978.
- Reinach, A., *Brief an Th. Conrad vom 10. 9. 1915*, in Sammlung -- Reinach der Bayerischen Staatsbibliothek München (Sig. ANA 379 C I. 1 )
- Taylor, C., *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991
- Todorov, T., *La conquête de l' Amérique. La question de l' autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1982

Prevedel Jan Bednarik