

## MOŽNOSTI IN MEJE MEDKULTURNEGA SPORAZUMEVANJA

Moja razglabljanja so razdeljena v tri dele:<sup>1</sup> Naslov tega predavanja vsebuje nemško besedo »Verständigung« (sporazumevanje), s čimer je v nemščini sicer mišljeno »razumevanje« (Verstehen), vendar takšno razumevanje, ki vključuje tudi prizadevanje, da bi se doseglo neko soglasje. Skladno s tako nakazano problematiko poizkušam v prvem delu svojih razmišljanj (I.) s sredstvi fenomenološko usmerjene filozofije razložiti, zakaj soglasje med ljudmi ne nastane samo od sebe, torej zakaj je sploh potrebno neko prizadevanje, ki se izraža v sami besedi »sporazumevanje«. V drugem delu (II.) se ukvarjam s problemom medkulturnega sporazumevanja, kjer mi gre za to, da bi pokazal, da in zakaj takšno sporazumevanje naleti na zapreke *načelne* vrste. V tretjem delu (III.)

<sup>1</sup> Gre za celotno besedilo otvoritvenega predavanja mednarodnega posvetovanja, ki je potekalo od 6. do 10. novembra 2002 v Pragi ob ustanovitvi Organization of Phenomenological Organizations. Predavanje se je začelo s temi besedami: »I would like to begin with a memory I have of Jan Patočka. He was the best friend of my teacher Ludwig Landgrebe. In 1967, when I was Landgrebe's Assistant, I had for the first time in my life the opportunity to visit Prague. At Landgrebe's request, Patočka guided me through this marvelous city and while pointing out the places of interest, he developed the idea of Prague as the capital of a future united Europe, an idea which surprised me and which fascinated me from that time on. When I began too think about Europe and intercultural coming to an understanding in the eighties, I was still inspired by Jan Patočka's idea of Europe. For this reason, it is a great pleasure for me to honor his memory by presenting this Opening Lecture today.«

poizkušam konkretizirati razlago teh načelnih težav, in sicer na podlagi primera, namreč medkulturnega sporazumevanja med vzhodno in zahodno zemeljsko poloblo. Svoja razglabljanja zaključujem z vprašanjem (IV.), na kakšen način bi bilo mogoče premostiti te težave.

## I.

Začenjam s prvim delom, torej z vprašanjem, zakaj je sploh potrebno prizadevanje, da druge prepričamo o lastnem mnenju in tudi sami drugim dopustimo, da nas prepričajo o svojem mnenju. Odgovor je pri roki: To prizadevanje je potrebno, ker ljudje zastopamo različna »stališča«. Pojem »stališče« ima pravzaprav nek prostorski pomen in se nanaša na to, da je vsak človek s svojim telesom vezan na določen kraj, s katerega nekaj vidi oziroma gleda. Z mesta, kjer se trenutno zadržujem, se lahko sicer napotim v drug kraj. Če je ta kraj znotraj mojega vidnega polja, ga lahko tudi pokažem in pri tem označim kot »tam«. Ko pa sem se napotil v takšen kraj, tedaj za kraj, kjer se zadržujem, rečem: »Jaz sem tukaj«. Obstaja torej neki tukaj, ki ga ne morem nikoli zapustiti. Ta neizgubljeni tukaj tako rekoč potuje skupaj z mano – gre torej za precej daljnosežno opažanje, ki ima svoj izvor v drugi knjigi Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo Edmunda Husserla.<sup>2</sup>

26

Ta moj neizgubljeni tukaj je prvo, kar me absolutno ločuje od drugih ljudi, ker so tudi sami vezani na svoj tukaj, ki vselej potuje skupaj z njimi. Nemogoče je, da bi zasedel kraj drugega človeka, ki se »tam« zadržuje v svojem neizgubljenem tukaj. K moji telesni vezanosti na skupaj z mano potujoči tukaj sodi tudi, da absolutno imam nekaj za svojim »hrbtom«. Lahko se sicer obrnem in svoj pogled usmerim v nekaj, česar pred tem nisem mogel videti, ker je bilo za menoj. Vendar pa ne morem ničesar spremeniti pri tem, da k temu tukaj, ki ga ne morem zapustiti, spada področje tega, kar se nahaja za menoj, in to področje kot tako načeloma ostaja odtegnjeno mojemu pogledu. Tudi to področje, ki se nahaja za menoj, potuje z mano ob vseh mojih premikih, in sicer neodvisno od tega, za kakšno gibanje gre. Če se izrazim nekoliko bolj slikovito, nosim to področje s seboj na hrbtu kot nekakšen nahrbtnik, ki ga ne morem nikoli odložiti.

<sup>2</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* (Husserliana, Bd. 4), izd.: Marly Biemel, Haag 1952, str. 158 isl.

Ta opažanja ne veljajo le za moj kraj v dobesednem – prostorskem – pomenu, temveč tudi za moj kraj v širše razumljenem smislu, namreč za življenjski prostor, na katerega sem vezan tako jaz kakor tudi vsi drugi ljudje. Za označitev tega življenjskega prostora lahko uporabimo izraz »svet« – »svet«, ki ni razumljen v smislu celote vsega, kar obstaja, temveč v pomenu vsakdanjega jezika, v katerem lahko govorim o »svojem svetu« ali svetu drugega človeka. Način moje absolutne vezanosti na moj svet je enak načinu, na kakršen za menoj absolutno obstaja območje, ki ga ne morem nikoli gledati tako rekoč od spredaj.

Gledanje »od spredaj« ni nemogoče le pri tem, kar se *prostorsko* nahaja za mojim hrbtom, temveč tudi pri tem, kar *časovno* leži za mano. V mojem življenju je sicer preteklost, ki jo lahko tako rekoč gledam od spredaj, namreč naredim za predmet moje pozornosti, tako da se izrecno spominjam na nekaj preteklega. Vendar pa obstaja tudi neka drugačna vrsta preteklosti, namreč preteklo, ki ga tako kot že omenjeni nahrbtnik vselej nosim s sabo in ga nikoli ne morem videti kot takega. To preteklo je vse to, kar je zame postalo samo-umevna in trdna *navada*.

Tako kot se lahko obrnem in opazujem nekaj, kar je bilo pred tem zame nevidno za mojim hrbtom, se lahko zavem določene navade. Toda v tem trenutku le-ta začne izgubljati svoj značaj navade; kajti navada je definirana ravno s tem, da določa moje vedenje oziroma obnašanje, ne da bi to sam tudi opazil. Navada, v katero se usmeri moja pozornost, s tem v bistvu že ni več navada. Veliko svojih navad lahko spremenim ali se jih celo znebim, tako da jih naredim za predmet svoje pozornosti. Nemogoče pa je odvreči habitualnost nasploh. Naj se obnašam tako ali drugače, habitualnost ostaja prva tako absolutno za mojim hrbtom kakor prostorsko področje za mano.

Ravno v tej habitualnosti pa temelji moj svet in svet drugega.<sup>3</sup> Konkretno je svet življenjski prostor, v katerem se orientiram v svojem vedenju: Poznam kontekst, v katerega sodijo pripetljaji, s katerimi se srečujem v svojem vedenju – reči, ljudje, dogodki, misli, institucije ali karkoli že drugega. Zavedam se, da

---

<sup>3</sup> Metodološka razlaga korelacije med habitualnostjo in svetom kot univerzalnim horizontom v navezavi na Husserlovo poznejšo »genetično fenomenologijo« je podrobneje prikazana v mojem sestavku: »Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt«, v: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, izd: H. Vetter, Frankfurt/M. et. al. 1998, str. 11-25.

---

se moram napotiti v garažo moje hiše, če se hočem kamor koli odpeljati s svojim avtomobilom. Povedano še bolj na splošno: »Vem«, da določeni pripetljaji s smislom, ki ga imajo zame, napotujejo na določene druge pripetljaje. To védenje mi je običajno na voljo tako, da mi ga ni treba posebej predočevati, in ravno to vrsto »védenja« omogoča navada. Moj svet je na ta način vpet v ustrezni habitualnosti. Torej ta svet neizgubljivo nosim s sabo; predstavlja celoviti sopotujoči tukaj, ki ga ne morem zapustiti. In to je tudi odgovor na uvodoma zastavljeno vprašanje: Vzpostavljanje soglasja med ljudmi terja prizadevanje za tem, da prepričamo druge in se jim pustimo prepričati, saj so svetovi ljudi kot vsakokratni celoviti sopotujoči tukaj absolutno različni.

## II.

Pri navadah, na katerih temeljijo svetovi ljudi, lahko gre tudi za navade, v katerih se med seboj razlikujejo posamezne kulture. To nas pripelje do drugega dela mojih razmislekov. Posledica napredujoče »globalizacije« vseh področij življenja v naši dobi je, da se v gospodarstvu in politiki, znanostih in medijih, športu, turizmu itn. dan za dnem širom našega planeta drug z drugim sporazumevajo nešteti ljudje iz različnih kultur in dosegajo soglasje na svojih področjih življenja. Seveda se pri tem neizogibno pojavljajo tudi najrazličnejše motnje, ki že od nekdaj otežujejo sožitje. Vendar pa je dejstvo, da danes povsod na planetu nastaja medkulturno sodelovanje. Pripadnikom različnih kultur v praksi nesporno uspeva drug drugega prepričevati o svojih naziranjih. Zato se zdi, da kulturne razlike čedalje bolj izginjajo v svetu, ki je skupen vsem ljudem, in za premagovanje težav v prizadevanju za tem, da se doseže soglasje, se zdi, da je postalo povsem praktična naloga. Zato se nam lahko tudi dozdeva, da ni več *principialno* nepremagljivih zaprek, ki bi dandanes še lahko stale napoti medkulturnemu sporazumevanju. V tem delu bom zatorej poizkusil razložiti, zakaj navkljub omenjenemu vtisu mislim, da medkulturno sporazumevanje še vedno predstavlja principialni problem.

Najprej je potrebno razlikovanje med dvema razsežnostma medkulturnega razumevanja: Imamo razsežnost prakse, v kateri to sporazumevanje dejansko uspeva na način, ki ga lahko danes opazujemo širom sveta, imamo pa tudi globljo razsežnost, v kateri sporazumevanje naleti na principialne težave. Če nam v današnji mednarodni gospodarski, politični in kakršni koli že drugi praksi uspeva, da pripadnike drugih kultur prepričamo o lastnih mnenjih, je očitno razlog tega skoraj vedno v obstoju skupnih interesov.

Skupni interesi pa konec koncev temeljijo na težnji po ohranjanju življenja.<sup>4</sup> Lestvica možnosti ohranjanja življenja sega od vsakodnevnega zadovoljevanja posameznikovih potreb pa vse do ohranjanja človeštva nasploh s spočetjem in vzgajanjem potomcev, torej s skrbjo za nadomeščanje starih generacij z novimi. Ta »generativna« skrb, če naj uporabimo pojem iz Husserlovih poznih rokopisov,<sup>5</sup> predstavlja ob natančnejšem opazovanju tudi podlago vsakdanjega ohranjanja življenja, saj stara in mlada generacija potrebujeta druga drugo. To tako razumljeno »generativno ohranjanje življenja« je skupno vsem ljudem in to je konec koncev tisto, kar omogoča medkulturno sporazumevanje v globalni praksi današnjega sožitja.

Ker omenjena skupnost temelji na tem, da smo ljudje enako kot živali podvrženi nujnosti ohranjanja življenja, se lahko poraja vtis, da je možnost, da medkulturno sporazumevanje naleti na težave, izključena že od vsega začetka; kajti zdi se, da jo vsekakor omogoča to, da imajo vsi ljudje, iz katere koli kulture že izvirajo, v svojem vedenju kot živa bitja nekaj skupnega. Vendar pa bi se takšen optimizem opiral na naturalistični napačni sklep: Četudi v svojem vedenju zadostujemo nujnostim, ki nam jih narekuje narava – od zauživanja hrane in pitja pa vse do razmnoževanja –, to neizogibno počnemo v obliki kulturnih navad; ni namreč človeškega vedenja, ki bi bilo »čista narava« brez vsake kulture. To se še posebej jasno pokaže, če smo pozorni na osnovni pogoj generativnega ohranjanja življenja, na zamenjavanje generacij s smrtjo in rojstvom. Če si stvar podrobneje ogledamo, tu naletimo na neko globljo razsežnost medkulturnega sporazumevanja, v kateri se lahko pojavljajo težave, ki se zdijo nepremagljive.

S konkretno izkušnjo rojstva in smrti ter vsega, kar je s tem povezanega, pride v igro nek fenomen, ki ga v nemškem jeziku označujemo z besedo »razpo-

<sup>4</sup> V gospodarstvu ali politiki so lahko interesi tako elementarni, da se tičejo preprostega nadaljnega življenja. V znanosti, medijskem komuniciranju, športu, turizmu pa se lahko interesi nanašajo tudi na aktivnosti, s katerimi se zadovoljujejo želje in težnje, ki presegajo preprosto nadaljnje življenje. Če uporabimo Aristotelove besede z začetka njegove Politike gre bodisi za »golo življenje« ali za »dobro življenje«; vendar pa je tudi »dobro življenje« način »življenja«. Medkulturno soglasje tako v obeh primerih temelji na skupnem stremljenju vpletenih k nadaljevanju življenja.

<sup>5</sup> V zvezi z razlago pojma generativnosti napotujem na Anthonyja J. Steinbocka: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston/Illinois 1995, in na moj sestavek »Generative Zeiterfahrung«, v: *Edith-Stein-Jahrbuch*, 2. zv. »Das Weibliche«, izd.: J. Sánchez de Murillio, Würzburg 1996 (angleška izdaja z naslovom »Generative Experience of Time«, v: *The Many Faces of Time*, izd.: J. Brough in L. Embree, Dordrecht 2000; španska izdaja z naslovom »La experiencia generativa del tiempo«, v: *Escritos de Filosofía*, año XVII n. 33-34, Buenos Aires 1998).

loženje« (Stimmung) in za kar nam izraze ponujajo tudi nekateri neromanski jeziki: »mood«, »attunement« ali tudi »atmosphere« v angleščini, »quifen« v sodobni kitajščini ali »kibun« v japonščini in korejščini. Imamo razpoloženje vsakdanjega življenja, na katerem temelji habitualnost, po zaslugi katere imam za hrbtom svoj svet. Moj svet lahko namreč temelji na habitualnosti le zato, ker je habitualnost povezana s temeljnim zaupanjem v nadaljnji obstoj sveta. To zaupanje nam je popolnoma samoumevno in običajno ostaja neopaženo; ne temelji na teoretskih spoznanjih ali celo dokazih, temveč nas preveva v podobi temeljnega razpoloženja, ki prežema naše vsakdanje življenje.

To razpoloženje neizogibno prebijajo izkušnje v okrožju rojstva in smrti. Z vsako smrtjo človeka zatone njegov svet, ki je vzšel z njegovim rojstvom. Zato razpoloženja v okrožju rojstva in smrti pretresajo kontinuiteto nadaljnega obstoja mojega sveta, ki je samoumevna za vsakdanje razpoloženje. Ta razpoloženja v svojih najrazličnejših oblikah segajo od zanesenjaškega veselja ob rojstvu težko pričakovanega otroka pa vse tja do obupa ob smrti ljubljenega človeka. Med tema dvema skrajnostma imamo ljubezen, strahospoštovanje, začudenje, bojazen, strah in še mnoga druga takšna »občutja«, ki jih Heidegger po svojem obratu imenuje »temeljna razpoloženja«. <sup>6</sup>

30

Ta »občutja« se nas ne polotijo iz nekega nič, temveč že vselej dremajo v nas. Podobno kot trdno površje zadržuje sile pod njim delujočega vulkana, tudi naše vsakdanje razpoloženje ne dovoljuje izbruha razpoloženj, ki nas pretresajo iz globine. S temi latentnimi globokimi razpoloženji lahko eksistiramo le tako, da v svojem sožitju omogočamo nastanek navad, še zlasti v etosu in religiji, ki ob vsakem času možni vznik takšnih razpoloženj umeščajo v »normalni«, torej na določen način urejeni potek življenja.

<sup>6</sup> V zvezi s tem pojmom je od devetdesetih let dalje nastala precej obsežna literatura, vendar pa lahko na tem mestu navedemo le nekaj naslovov, denimo, Paola-Ludovica Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M. 2002; Peter Trawny: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997. Povod za to razpravo je bil moj sestavek „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, v: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, zv. I, izd.: O. Pöggeler in D. Papenfuss, Frankfurt/M. 1991. Na notranjo povezanost med temeljnim razpoloženjem in medkulturnim sporazumevanjem sem prvič opozoril v: „Europa und interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen“, v: *Europa und Philosophie*, izd.: H.-H. Gander, Frankfurt/M. 1993 (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft zv. 2), [slovenski prevod: Evropa in medkulturno sporazumevanje, v: Klaus Held: *Fenomenološki spisi*, Ljubljana: Nova revija 1998 (Zbirka Phainomena 8)]. Temeljne misli tega sestavka najdemo v angleškem jeziku v „Intercultural Understanding and the Role of Europe“, v: *The Monist*, January 1995.

Globoka razpoloženja so vir najbolj intenzivne in trajne zavesti o sopripadnosti ljudi in lahko zatorej tvorijo podlago navadam, na katerih temelji to, kar je skupnega celotnemu kulturnemu svetu. Katere temeljne navade nastanejo za določeno kulturo, je odvisno od vsakokratne konstelacije globokih razpoloženj. Te konstelacije razpoloženj in z njimi pogojene navade so kontingentne. Med dejavnike, ki vplivajo nanje, šteje v prvi vrsti zgodovinska situacija človeške skupnosti, ki živi na določenem območju zemlje, vendar pa tudi genetske predispozicije teh ljudi in ne nazadnje tudi zemljepisna lega samega območja in z njim povezane podnebne razmere. Navade, ki temeljijo na teh globokih razpoloženjih in proizvajajo kulturo, prežemajo celotno področje sožitja: Segajo od oblik telesnega vedenja ter fonetičnih, gramatičnih in retoričnih možnosti govora pa vse tja do oblik sožitja, ki štejejo za normalne, torej do »nravi« posamezne družbe oziroma *êthosa* v Aristotelovem smislu. Nravi igrajo odločilno vlogo v vzajemnem prizadevanju, da se v dani situaciji skupnega delovanja prepriča druge, saj jih imamo vsi ljudje za svojim hrbtom kot nekakšno ozadje, ki – najsi to hočemo ali ne – določajo naše odnose do drugih.

Kulturni svetovi se v svojem temelju razlikujejo v svojih vsakokrat prevladujočih konstelacijah globokih razpoloženj in ustreznih navadah. Hude težave v medkulturnem sporazumevanju nastanejo zato, ker so globoka razpoloženja ambivalentna. Ne porajajo le najintenzivnejšega občutja sopripadnosti, temveč imajo tudi to lastnost, da nam najprej vzamejo sapo in na ta način ovirajo ali celo preprečujejo sporazumevanje. Vsakdanja praksa običajno ne dovoljuje, da bi globoka razpoloženja porajala morebitne pretrese. Vendar pa ta razpoloženja s tem še ne izginejo in zato vselej obstaja nevarnost, da bo med kulturnimi svetovi zaradi njihovih habitualnosti, ki temeljijo na globokih razpoloženjih, nastal globok prepad. To lahko proizvede vtis, ki je diametralno nasproten omenjenemu naturalističnemu optimizmu glede medkulturnega sporazumevanja: Zdi se, kot da je prizadevanje pripadnikov različnih kultur za vzajemno prepričevanje konec koncev obsojeno na neuspeh in kot da je – če naj uporabimo Huntingtonove besede – neizbežna kolizija oziroma trk (»clash«) kultur.

### III.

Najočitnejši primer tega nam ponujajo današnje težave med Zahodom in islamskimi deželami, ki predstavljajo vzhodno polovico našega sveta. Doslej razvite

splošne misli bom zato ponazoril na primeru s področja sporazumevanja med vzhodnjaškim in zahodnjaškim kulturnim prostorom in s tem prehajam k tretjemu delu mojih razmislekov.

Na vzhodni zemeljski polobli, vendar ne le v islamskih deželah, temveč tudi v vzhodni Aziji, šteje družina za temeljno obliko sožitja. Skladno z merili, ki jih postavlja družina, se oblikuje tudi sama družba. Ta paradigmatična vloga družine seveda ni naključna, temveč jo je mogoče razložiti na podlagi ohranjanja življenja, ki smo ga že omenili kot osnovno gonilo vseh interesov. Velike stare tradicionalne kulture – tudi v Evropi – so temeljile na tem, da sta individualno ohranjanje življenja z vsakdanjim zadovoljevanjem potreb in generativno ohranjanje življenja s spočetjem in vzgajanjem otrok potekala v cnem in istem življenjskem prostoru.

32

To dvojno nalogo družine je za temo filozofije prvi postavil Aristotel na začetku svoje »Politike«: Med iskanjem definicije sožitja v polis, torej mestni državi, postavi vprašanje o pogojih njenega nastanka. Mestna država je bila takrat že demokratično urejena, kar pomeni, da so prevladujoči del prebivalstva predstavljali »državljeni« oziroma tisti člani polisa, ki so si bili enakopravni z vidika svobode in soodločanja. Osnovni pogoj za nastanek tako razumljenega polisa je za Aristotela *oikos*, »hiša«, pri čemer s tem ni mišljena le zgradba, temveč tudi »gospodinjstvo«, torej oblika, v kateri družina živi skupaj – družina ne v smislu majhne družine sodobne zahodnjaške družbe, temveč v njeni premoderni obliki, v kateri so pod eno streho živele tri generacije. Tako razumljena hiša je torej predstavljala kraj ohranjanja življenja v omenjenem dvojnem pomenu.<sup>7</sup>

Nujnost ohranjanja življenja seveda zahteva določena pravila, katerih upoštevanje je treba zagotoviti s prisilo. Ta prisila predpostavlja določeno hierarhično ureditev; obstajati namreč mora član družine, ki izvaja to prisilo, pri čemer je z vidika mojih razglabljanj povsem vseeno, ali najvišje mesto v tej hierarhiji zaseda hišni gospodar – v patriarhalnih kulturah – ali mati ali stara mati – v matriarhalnih kulturah. S tem vlada znotraj *oikosa* neenakost. Čeprav med državljani demokratičnega polisa velja načelo enakosti, lahko vidi Aristotel v *oikosu* pogoj polisa. V družini se namreč na dvojen način pripravlja izkustvo demokratične enakosti: Prvič, mož in žena, povezana v zakonski zve-

<sup>7</sup> Tudi v tej zvezi napotujem na svoj sestavek, ki ga navajam v opombi 5.



zi, jedru družine, sta enaka drug drugemu toliko, kolikor sta za generativno ohranjanje življenja, torej spočetje otrok, odvisna drug od drugega. Na podlagi tega dejstva lahko Aristotel v Nikomahovi etiki trdi, da je med zakoncema možno prijateljstvo, in primerljivi odnos med zakoncema se pokaže pozneje v antiki v pismih apostola Pavla. Drugič, po Aristotelu so otroci enaki drug drugemu v tem, da so si bratje in sestre. Kot kraj generativnega ohranjanja življenja je torej družina z vidika enakosti in neenakosti ambivalentna.

Zaradi te ambivalentnosti so se lahko pojmovanja družine na zahodni in vzhodni zemeljski polobli sčasoma razvijala v čedalje različnejših smereh. V družini paradigmatično izkušena neenakost je bila nekaj, kar so izvenevropske kulture obravnavale kot nekaj naravnega. Zato se je hierarhično strukturo, ki izhaja iz družine, praviloma prenašalo na celotno družbo; klasični primer tega nam ponuja etika konfucijanstva v Kitajski. Ob kulturni prevladi načela neenakosti se mora enakost državljanov, ki temelji na demokraciji, zdeti kot nekaj nenaravnega, saj tu skupaj živeča skupnost temelji na bojevitnem neskladju med številnimi mnenji, ki jih zastopajo posamezni državljani, kar pa za demokracijo ni le nedopustno, temveč naravnost konstitutivno.

33

V ostrem nasprotju temu skupaj živeča skupnost v vzhodnoazijskih kulturah, ki ima svoj izvor v Kitajski, ne temelji na neskladju, temveč harmoniji – harmoniji, ki jo v njenem bistvu zagotavlja hierarhična struktura, ki jo lahko razberemo že znotraj družine. Takšna harmonija pa se je lahko uveljavila kot zgled navade le zato, ker je to zahtevala določena konstelacija globokih razpoloženj. Ustrezen opis in analizo te konstelacije za vzhodnoazijski kulturni prostor seveda prepuščam tamkajšnjim filozofom. Kot zahodnjaški filozof pa bom vendarle poizkusil vsaj orisati razpoložensko konstelacijo, ki je Zahod z njegovim izhodiščem v antični Grčiji v novem veku pripeljala na pot demokracije, temelječe na človekovih pravicah, in s tem tesno povezane zahodnjaške koncepcije družine.

To razpoložensko konstelacijo je prvotno določalo čudenje, *thaumázein*, iz katerega se je, kot pravita Platon in Aristotel, porajal duh filozofije in znanosti. V globokem razpoloženju čudenja prevzame človeka »čudež«, da svet sploh je »tu«, namesto da ga ne bi bilo. V tem smislu sodi k *thaumázein* tudi dovtetnost za izkustvo sveta. Vendar pa ta dovtetnost ne ostane pasivna. Ker motivira aktivno radovednost za različne pojave sveta, radovednost, ki vodi k znanosti, privede človeka do nove zavesti o možnostih, ki jih ima kot posameznik. Ravno

---

ta posameznikova samozavest se javlja tudi v tem, da so člani grškega polisa drug drugega priznavali za enakopravna državljana. Srečavali so se v nekem razpoloženju in od tod izhajajoči drži, s katero so dajali prostor nastopanju posameznega drugega v javnosti polisa. Grki so to razpoloženje in držo imenovali *aidós*, kar bi lahko opisali kot nekakšno »sramežljivo plašnost«. V tej plašnosti se je v antiki pripravljalo moderno spoštovanje »človekovega dostojanstva« in na tem temelječih človekovih pravic.<sup>8</sup>

Ta razvoj, ki je pripeljal do moderne, je motivirala predvsem neka napetost, ki je izhajala iz razpoloženja čudenja: Raziskovanje, ki je izhajalo iz čudenja, je zahtevalo zanesljive, trdne rezultate. Toda receptivna drža čudenja je fleksibilna napram presenetljivim pojavom sveta in povzroča zato določeno negotovost. Ta negotovost se je v voluntarizmu poznosrednjeveškega mišljenja, čigar globoko razpoloženje se je napajalo iz krščanskega izkustva neomejene moči biblijskega boga, stopnjevala do skrajnosti in je postala določujoča za ves evropski svet takratnega časa. S tem je na prehodu v novi vek iz antičnega stremljenja po neomajnih spoznanjih v znanosti nastalo stremljenje po absolutni gotovosti takšnih spoznanj. In Descartes je, da bi lahko dosegel takšno gotovost, razvil metodični dvom.

34

Metodični dvom je imel za posledico epohalno novo rabo starega pojma *subiectum*. Ta beseda je kot latinski prevod Aristotelovega pojma *hypokeimēnon* označevala to, kar je v prednovoveški ontologiji bilo temelj, podlaga kakršnim koli določilom. Kartezijanskemu iskanju absolutne gotovosti se edino nedvomljivo, torej človekova zavest, pokaže kot dejanski nosilec vseh določil. Iz starega *subiectuma* dobimo tako »subjekt« v novoveškem pomenu, človeka kot »gospodarja in posestnika narave«, kot lahko preberemo pri Descartesu.

Prevlada »subjekta« pa si je svojo pot utirala na jezikovnem področju že tudi v sami antiki, ko so stoiki, opirajoč se na Aristotela, razvijali evropsko gramatiko. V njej je bil *subiectum* oznaka za tisti del povednega stavka, ki so mu dodeljeni

<sup>8</sup> Podrobneje o tem glej moj sestavek z naslovom „Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung“, v: *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, izd.: A. Baruzzi in A. Takeichi, Würzburg 1998, slovenski prevod: *Etos demokracije in njegova prihodnost*, v: Klaus Held: *Fenomenološki spisi*, Ljubljana: Nova revija 1998 (Zbirka Phainomena 8), in „Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie“, v: *Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, izd.: C. Bermes, J. Jonas in K.-H. Lembeck, Würzburg 2002.

predikati. Tako je subjekt postal nosilec vseh stavkov in s tem tudi jezika. Jezik pa igra posebno vlogo med navadami, ki temeljijo na globokih razpoloženjih, saj je ravno on tista navada, ki na splošno šele omogoča skupnost ljudi v kulturnem svetu.

Globoka razlika med vzhodnjaškim in zahodnjaškim kulturnim svetom se še posebej jasno kaže v tem, da jezik, ki ga govorijo na Japonskem, tej danes v marsikaterem oziru še vedno vodilni državi vzhodne zemeljske poloble, ne pozna subjekta. Če hočem v japonščini formulirati stavek »Gospod Held je prišel v Prago«, bom rekel tole: »Heluto san wa Puraha e kimashita«. Ta stavek pravzaprav ni izjava o subjektu z imenom »gospod Held«, temveč je stavek, ki je sprva zgrajen tako, kot so v indoevropskih jezikih oblikovani tako imenovani »brezosebni stavki«, denimo, »Bilo je mrzlo«. Ta »Bilo je mrzlo« označuje neko preteklo stanje ali preteklo dogajanje. Nosilni del našega japonskega stavka, torej »kimashita«, na podoben način izraža, da je kot preteklo dogajanje prišlo do prihoda v Prago.

V indoevropskih jezikih lahko s stanjem, kot je, denimo, »Mrzlo je«, povežemo navedbe, iz katerih izhaja, na kaj se – na različne načine – nanaša dogajanje, na primer, »V Pragi je mrzlo« ali »Meni je mrzlo«. Podobno označuje nanašanje tudi besedna skupina na začetku našega japonskega stavka »Heluto san wa«; »wa«, ki sledi »Heluto san«, torej »Gospod Held«, pomeni ravno toliko kot »nanašajoč se«. Cel stavek torej pove, da je nanašajoč se na gospoda Helda prišlo do prihoda v Prago. Takšno zgradbo imajo načelno vsi japonski stavki. V tej jezikovni strukturi se izraža določena hierarhija med dogajanjem ali stanji in vsemi posameznimi pripetljaji: Kar se dogaja primarno in povsod, so dogajanja ali stanja v skupnem svetu, in vanje se sekundarno umešča vsa tista individualnost, na katero se nanašajo. Med nanašanja lahko šteje tudi posamezen človek ali skupnost ljudi.

Ta nanašanja lahko raziščemo z vidika tega, kako dobro ali slabo se skladajo z dogajanjem ali stanji. Če se skladajo dobro, vlada »harmonija«.<sup>9</sup> Dejstvo, da je mogoče vsa nanašanja obravnavati z vidika njihove skladnosti, napotuje na neko globoko razpoloženje, na podlagi katerega postane harmonija temeljna norma navad, na katerih temelji kultura. Pravzaprav se je harmonijo že pogosto označevalo kot dejansko merodajni kulturni zgled vzhodne Azije. Globoko

---

<sup>9</sup> Grška beseda *harmonía* je prvotno pomenila »skladanje«

razpoloženje, ki izhaja iz potrebe po harmoniji, in na njem temelječa temeljna navada, s katero se posamezni človek umešča v vnaprej določena dogajanja ali stanja, že od samega začetka izključujeta, da bi lahko posameznik v gramatičnem ali ontološkem smislu postal subjekt.

Izhajajoč iz poznosrednjeveškega razpoloženja globoke negotovosti se v zahodnjaškem novem veku kot načelo mišljenja in delovanja uveljavi subjektivnost (Subjektsein), »subjektiviteta«. Zato lahko v dobi razsvetljenstva pride do prve »deklaracije« človekovih pravic, ki so pozneje postale temelj sodobne demokracije. Hkrati postane enakost med zakoncema, katere zametek imamo (kot je to mogoče opaziti pri Aristotelu in apostolu Pavlu) že v evropski antiki, enakost dveh v čustvu ljubezni združenih »subjektov«, katerih poroka temelji na pogodbi, ki jo skleneta kot za to odgovorna individualna subjekta. Vse do tega modernega zahodnjaškega razvoja so bile za nastanek zakonske zveze v večini kultur pristojne druge instance, na primer, starši ali ženitveni posredniki. Z novoveško vladavino načela subjektivitete se je v zadnjih treh stoletjih »subjektivirala« tudi celotna zahodnjaška ideja družine, in sicer tako temeljito, da stara pglavitna naloga *oikosa*, namreč generativno ohranjanje življenja, čedalje bolj izgublja svoj pomen – s številnimi posledicami, med katerimi naj omenimo predvsem eksponencialno naraščanje števila zakonskih razvez z zahodnih deželah in vseh drugih deželah, ki čedalje bolj prevzcmajo zahodnjaške življenjske oblike. Seveda pa mi tu ne gre za kritiziranje tega razvoja, pač pa zgolj za njegovo opisovanje.

36

#### IV.

Zaradi omenjenih posledic seveda nikakor ni naključje, da Vzhod – bodisi v islamskih državah bodisi na Kitajskem in njenem kulturnem prostoru – Zahodu očita, da v čedalje večji meri uničuje družino. Ravno primer družine kaže, da lahko navade, ki dajejo svoj pečat kulturi, v skrajnem primeru nastopajo kot nespravljive in zatorej v sebi skrivajo nevarnost sovraštva med različnimi kulturami. Zato se zastavlja tole vprašanje, s katerim zaključujem svoje razmisleke: Ali obstaja način, da bi se lahko spričo divergence navad, ki dajejo svoj pečat kulturi in temeljijo na konstelacijah globokih razpoloženj, preprečilo to nevarnost?

V mnogih usmeritvah današnje filozofije se verjame, da se medkulturnemu sporazumevanju pomaga s tem, da se poizkuša utemeljevati od zgodovine ne-

odvisne in posamezne kulture presegajoče univerzalne norme, kot so, denimo, človekove pravice, in iz njih izpeljati demokracijo. Že omenjeni naturalistični optimizem glede medkulturnega sporazumevanja se sklicuje na *naravno pogojene*, vsem ljudem skupne nujnosti. Tudi normativistični teoretiki na podoben način verjamejo, da je načelne težave v medkulturnem sporazumevanju mogoče izključiti z vračanjem k skupnim *duhovnim* nujnostim pri vseh ljudeh. Za tem sklicevanjem na nujnosti stoji v obeh primerih nek ideal »brezpogojnega« dokazovanja, podobnega matematiki.

Vendar pa so ravno človekove pravice tisto, kar omogoča, da se ta način oziroma ta pot kaže kot iluzija. Predpostavljajo posameznikovo dostojanstvo, ki ga je treba varovati in ki temelji na svoji novoveški zahodnjaški določitvi kot »subjekt«. Te ontološke določitve ni mogoče ločiti od gramatične podmene nekega *subjectuma* v stavku. V dobi razsvetljenstva je nastala koncepcija univerzalne gramatike, za katero je njeno usmerjanje v indoevropske jezike nekaj samoumevnega. To koncepcijo prevzame še tudi Husserl v četrtem izmed svojih Logičnih raziskovanj. Z vidika takšne koncepcije se mora brezsubjektna zgradba stavka v japonščini zdeti kot nekakšen manjko; za nanašanje, kot je, denimo, »Held san wa« v našem stavku, se domneva, da je »pravzaprav« s tem »mišljen« subjekt stavka. Ker se mora normativno utemeljevanje univerzalnih človekovih pravic nujno opirati na predpostavko človeškega »subjekta«, se s tem neko zahodnjaško miselno strukturo naredi za obvezni razlagalni vzorec za vse kulture.

Le če bi bil *subiectum* nepogrešljivi strukturni moment habitualnosti vseh kulturnih svetov, bi lahko na njem temelječa normativna argumentacija prepričala pripadnike vzhodne zemeljske poloble o univerzalni veljavnosti človekovih pravic in jih na ta način motivirala, da sodobne demokracije, temelječe na človekovih pravicah, ne bi prevzemali le kot zunanjo formo, temveč bi si jo tudi v svoji notranji naravnosti prisvojili kot način sožitja v skupnosti. Tako pa duhovna prisila, ki se jo izvaja z normativno argumentacijo, ni nič drugega kot kulturni imperializem Zahoda na vzhodni zemeljski polobli, ki prevzema nasledstvo predhodnega političnega imperializma.

Zato je tudi vprašanje, kako bi bilo mogoče vzhodno zemeljsko poloblo o sprejemljivosti prvotnih zahodnjaških navad prepričati drugače kot z vračanjem k domnevno univerzalnim normam. Pot k odgovoru na to vprašanje nam pokaže primer družine: Družina v smislu *oikosa*, ki jo kot kraj generativnega ohranjanja

življenja ne srečamo po naključju tudi v vzhodni Aziji in islamu, vsebuje že omenjene elemente enakosti, ki pa se spričo konstelacij globokih razpoloženj, ki prevladajo na vzhodni zemeljski polobli, kulturno niso mogli uveljaviti in so skorajda v celoti ostali latentni. Te elemente lahko iz njihove skritosti sprosti Zahod v medkulturnem dialogu. Šele s tem bo najden pristop, ki bo prost vsakršnega kulturnega imperializma in s katerim bo sogovornike na vzhodni strani mogoče pridobiti za egalitarno načelo demokracije in s tem tudi za človekove pravice, na katerih temelji vsaka demokracija.

38 Ta primer nam pokaže, da je prepričevanje pripadnikov neke druge kulture mogoče le tedaj, ko izhaja iz medkulturno primerljivih navad na področju generativnega ohranjanja življenja in razkriva izkustvene možnosti, ki so bile sicer prisotne v navadah te druge kulture, vendar pa so zaradi njene konstelacije globokih razpoloženj ostale skrite. To ne velja le v *eni* smeri, torej za občevanje zahodne zemeljske poloble z vzhodno, temveč tudi obratno. Vsakemu kulturnemu svetu je v občevanju z drugimi takšnimi svetovi načeloma odprta možnost, da iz skritosti osvobodi oziroma sprosti izkustvene možnosti druge strani, ki ostajajo latentne na področjih delno prekrivajočih se generativnih navad, in od te druge strani »pričakuje«, da pristane na takšno možnost. Takšno »pričakovanje« seveda ni »brezpogojno« kot matematični dokaz. Kajti za uspeh medkulturnega sporazumevanja, kakršnega ima pred očmi naturalistični in normativistični optimizem, ni nikakršnega znanstvenega jamstva.

*Prevedel Alfred Leskovec*