

MULTIKULTURALIZEM IN INTERKULTURNOST.

Neko fenomenološko razlikovanje.

Razlikovanje med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo sem v nekaterih predhodnih razpravljanih poskusil uveljaviti s predpostavko, da je fenomenološko izkazljivo in hermenevitično posredljivo.¹ Izpeljava tega razlikovanja ne pade le v ožjo sfero filozofije, marveč prav kot *neko filozofsko razlikovanje* zadeva atmosfero pogovora o smislu evropskosti oziroma, rečeno s Husserlom, *pogovor o evropskem življenjskem svetu kot smiselno atmosfero*. Da »Evropa« nastopa v filozofiji kot njena imanentna tema, ni potrebno posebej dokazovati, zadostuje že omemba Husserla in fenomenološke tradicije, lahko pa se namenimo še nazaj k tistemu zadevnemu stanju, ki ga je Nietzsche razkril kot »evropski nihilizem«² in ki ga je kasneje Heidegger prepoznal kot epohalno določilo »konca metafizike«. Po drugi strani je očitno, da se je v Evropi zgodovinsko potrdilo srečevanje kultur in srečevanje v kulturi ter da so se oblikovale interkulturalne identitete, s tem ko je kultura nastopala kot formativ individualnih in skupnostnih identitet, ki učinkujejo še danes, kljub temu, da so bile nekatere od njih podvržene poskusom nazorskega izničevanja in fizičnega uničevanja. Prav tako se v zadnjih desetletjih intenzivno sreču-

¹ Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevitiiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 77—146.

² Mario Kopic upravičeno opozarja na neko začudujočo pozabljenost, ko gre za »filozofske izvore Evrope« (*S Nietzschejem o Evropi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001, posebej str. 103 in naprej). Morda da pozaba sama kot *za-bit* skriva poreklo Zahoda in tako kaže neko izvorno dogajanje.

jemo s kompleksno družbeno pojavnostjo multikulturalizma, ki vzpostavlja nove oblike identitet in identifikacij, hkrati ko se v njej razblinjajo tradicijske oblike sobivanja (dober primer v naši neposredni sosesčini je Trst, mesto z evropsko interkulturno tradicijo v dobrem in slabem pomenu, ki pa je v zadnjem desetletju z ekonomskimi priseljenci – »prišleki« – z Vzhoda temeljito spremenil svojo populacijsko strukturo).

Tako se danes srečujemo s precejšnjimi težavami, ko skušamo opredeliti interkulturni smisel Evrope, še posebej na podlagi razločitve od multikulturalnosti kot globalizacijskega pojava. Težave načeloma niso rešljive na ravni socioloških, kulturoloških, politoloških ali ekonomističnih analiz, marveč terjajo filozofski premislek, celo samorazmislek, in sicer v tisti meri, v kateri je filozofija sama zgodovinsko sodoločila oblikovanje interkulturenega smisla Evrope. Vendar tudi tega filozofskega izhodišča ni mogoče uveljavljati brez upoštevanja zadržkov, ki prihajajo s strani t. i. interkulturene filozofije.

Opraviti imamo namreč z načelnim ugovorom, ali in koliko smo z vidika interkulturalističnega razumevanja filozofije upravičeni enoznačno povezovati izvor in zgodovino filozofije z izvornostjo in zgodovinskostjo Evrope. Ali ne moramo, če nočemo podleči nekritičnemu evrocentризmu, priznati enako relevantno zunajevropskim izvorom in zgodovinom filozofije? Giovanni Reale v svojem uvodu k zgodovini antične filozofije, recimo, odločno odklanja to možnost.³ Eden vodilnih predstavnikov interkulturene filozofije v Evropi Ram Adhar Mall pa dobesedno svari pred takim ekskluzivističnim stališčem, ki izvor filozofije enoznačno pripisuje zgolj Evropi.⁴

V pogledu filozofske obravnave interkulturenega smisla Evrope smo tako v dvojni zagati, ki pa je morda pogojena s tem, da se obema, sicer nasprotno nastrojenima stališčema izmakne samo filozofsko vprašanje interkulturenega smisla Evrope danes. V njegovi *nedorečenosti* ali celo *zamolčevanju* izostane tudi možnost razlikovanja med interkulturenostjo in multikulturalizmom.

Kolikor brez zadržka zagovarjamo istoizvornost filozofije in Evrope, namreč ne vidimo ne prave potrebe ne odločilne nujnosti, da bi odprli filozofsko vprašanje interkulturenega smisla evropskosti danes, saj sprejemamo za samoumevno, da je

3 Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 11–17.

4 Prim. Ram Adhar Mall, »Zur nicht-europäischen Entdeckung Europas«, v: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugott Bautz, Nordhausen 2003, str. 167–172. Prim. tudi razmišljanja Chan-Fai Cheunga v spisu »One World or Many Worlds? On Intercultural Understanding«, v: *Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung, Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1998, str. 150–171.

ta *že na voljo*. Prav ta volja, po kateri nam je interkulturni smisel evropskosti že samoumevno na razpolago, saj smo njegovi »subjekti«, pa nezadržno prehaja v voljo do moči, katere ekspoziura je tudi globalistični multikulturalizem. S teh postavk se zdi neko razlikovanje med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo preseženo, ne da bi se poskusilo videti njegovo *presežnost*, ki, kot bomo skušali pokazati, zadeva samo razsežje sveta in tozadevno prizadeva našo zainteresiranost za svet.

Kolikor pa poskušamo poleg evropskega zagovarjati še druge izvore filozofije, nastopi vprašanje, na kateri *filozofski in kulturni podlagi je ta zagovor možen*, ali pa ne potrebuje take podlage in se zadovoljuje z golimi komparacijami? Drugače povedano: tudi interkulturalna filozofija je primorana razmisliti, v čem je sploh *izvor filozofije*, ki ima lahko interkulturalni učinek, kar pomeni, da je treba upoštevati tudi njeno *stalno izviranje* in ne zgolj historično potrjeni izvor. To, da niti izvor niti izvori filozofije niso vnaprej dani, marveč so nam najprej *zadani* kot naloga filozofskega samopremisleka, pa je v prejšnjem stoletju najbolje pokazala ravno fenomenološko-hermenevtična filozofija.⁵

Prav ob upoštevanju prispevka fenomenološke hermenevtike v prejšnjem stoletju se je potrebno vprašati: *ali ta izvor še vedno ostaja odprt za izviranje?* Ali pa se nasprotno srečujemo z neko zgodovinsko zaporo, ki je postala vidna, čeprav ne tudi razvidna, prav na prehodu iz 20. v 21. stoletje oziroma v tretje tisočletje, in sicer ne le, ko govorimo o razvpitem »trku civilizacij«, marveč tudi, ko gre za široko zagovarjano družbo znanja. Ta zase domneva, da ne potrebuje nikakršnih filozofskih izvorov, ki bi jo utemeljevali v vednostnem ali vrednostnem pogledu. Še več: svojo brezizvornost jemlje kot odločilno prednost, da lahko odpravi svojo *zgodovinsko pogojenost* in se uveljavlja kot brezpogojna moč »znanja«. V tej brezpogojnosti ni več nobenih pogojev možnosti za kako »Evropo« kot »identiteto« in »kulturo«, razen v smislu *krize*, seveda, kolikor ni tudi ta prerasla v popolno *hipokrizijo*.

V filozofski diskusiji o interkulturalnosti se ne soočamo le s problemom izvora filozofije in izvornosti Evrope, marveč tudi s problemom *konca filozofije* in *zatona Evrope* oziroma problematičnostjo tistega, kar v povedni večsmiselnosti imenujemo »sesutje Zahoda«. Morda bi tvegali domnevo, da je ravno »filozofska kriza Zahoda«, ki je znana več kot stoletje in vendar še vedno ter vedno manj spoznana, sprožila premik dojemanja *kulture v smeri interkulturalnosti*, in to v še nedognani *meri razločitve z multikulturalizmom*. Kraj interkulturalnega razmisleka torej

5 Glede tu obravnavane problematike prim. posebej razpravljanja Hans-Georga Gadamerja v *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990.

ne more biti poljuben in mora vključevati skrajno izkustvo tiste kulture, ki se je sama postavila kot center in se pojmuje kot *evropska*, še izraziteje vrednostno določeno pa kot *zahodna*. Seveda lahko rečemo, da se sleherna kultura, kolikor se vrti okrog svojega centra, slej ko prej sooči tudi s krizo svoje »centralne vloge«, vendar gre v primeru Evrope za življenjski svet, ki v središče metodično postavlja *izgotovitev človeškosti človeka v gotovosti resnice*. Evrocentrizem ne bi bil možen brez antropocentrizma, ta pa ne brez zasnutka novoveške subjektivitete, ki ima *univerzalistični značaj*. To omogoča razvoj posameznih kultur, jezikov, nacij, ki se kot take lahko zgodovinsko potrjujejo, kolikor same sebe predstavljajo in sopostavljajo na tej univerzalistični ravni. Organizacija Združenih narodov, kakor tudi današnje oblikovanje Evropske zveze, predstavlja zaključek tega procesa, ki pa kaže tudi svojo krizno plat, kolikor se *red sveta* na globalistični ravni, na katero je zdaj prenesen novoveški univerzalizem, vzpostavlja z vidika njegovega *subjektivističnega podrejanja*. V tem smislu je govor o globalni hegemoniji Zahoda. Toda ta hegemonija se danes širi prav tako z Vzhoda, pa tudi Severa in Juga, postala je *multiverzalna* s tem, da se razširja v vse smeri, kolikor se *subjektivistično podrejanje sveta* tako rekoč brez ostanka sprejema *kot sam red sveta*.

266

Tozadevno je kritika evropocentrizma in njegovega univerzalizma znotraj interkulturene filozofije nezadostna, če se ne sooči s fundamentalnim vprašanjem *svetovnosti sveta*, ki je, kot vemo, odlikovana fenomenološka tema. Prav v okviru razdelave te teme se je tudi pokazalo, kako za preseganje izhodišča subjektivitete, ko gre za problem konstitucije svetovnosti sveta in sosedno tudi interkulturenega srečevanja in sporazumevanja v svetu, ne zadostuje že to, da se enostavno odpovemo subjektiviteti ali pa da jo celo s kakim filozofskim »dekretom« preprosto prepovemo, marveč je potrebna razgrnitev njenega bitnega zasnutka, ki soodstre njeno predhodno zasnovanost v *odrgnjenosti sveta kot novem filozofskem aprioriju* (pri tem seveda mislimo na Heideggrovo vpeljavo analitike *Da-sein v Biti in času*). V tem pa se nedvomno skriva nadaljnja težava fenomenološke konstitucije interkulturenega smisla, namreč da se mora vzpostavljati na podlagi tistega zgodovinskega učinkovanja, ki je hkrati samo tema njene kritike, namreč postave subjektivitete in nanjo vezane problematike univerzalnosti resnice in znanstvenega objektivizma.

Izhodišče subjektivitete se tudi v aktualni interkulturni diskusiji izkazuje za nezadostno, vendar pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je večina institucij družbe, ki so interkulturno relevantne – od človekovih pravic, znanosti, religije, umetnosti do vsezaobsegajočih načel prostega trga –, vzpostavljenih na principu

subjektivitete. Tudi multikulturalnost je slej ko prej nasledek subjektivitete, in to do te mere, da se v njej zabrisuje intersubjektivni element in ga nadomešča množstvo, množica, multituda, kar sproža večino multikulturalnih konfliktov danes. Očitno je, da intersubjektivitetno izhodišče tudi ne more ponujati konstitutivne osnove za interkulturalni smisel, kolikor ga ne skrčimo na možnost »intersubjektivne komunikacije«. Slednja je, čeprav nastopa z univerzalistično pretenzijo, z vidika neke »množične komunikacije«, samo še model racionalnega oziroma racionaliziranega diskurza. Skorajda odveč je pripomniti, kako si ta komunikacija predstavlja, da »razmnožuje« svet, ne da bi kakorkoli zastavila sebe v svetu, ki ga predpostavlja za svoje razmnoževanje.

Razlika med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo slej ko prej vstopa v fenomenološko hermenevtiko na način *prehoda od subjektivitete k svetovnosti sveta*, pri čemer *izkušnja tega prehoda* razpira *inter-razsežje* kulture, ki samo tvori *razliko prehajanja*.⁶ V možnosti razprostiranja tega *inter-razsežja* se kratko malo osredinjajo vsi problemi filozofske diskusije o interkulturalnosti, če naj ta izkazuje neko razliko z multikulturalizmom. Kolikor gre za *fenomenološko* razlikovanje, to slej ko prej pomeni, da je potrebno izkazati *evidenco* *inter-razsežja* interkulturalnosti, ki fundira razlikovanje. Samo zadevno stanje pa je tako, da je ravno ta evidentnost *inter-razsežja* najmanj ali sploh ni očitna v pojavnosti današnjega multikulturalizma in interkulturalnosti. Multikulturalizem je sam po sebi sicer očiten kot eden od spremljevalnih pojavov globalizma in v sebi tudi povzema vsa globalistična nasprotja in spopadanja, skupaj s poskusi njihovega preseganja. Prav tako interkulturalnost že nekaj časa ne tvori le osrednjega toposa humanističnih in družboslovnih diskusij, marveč je postala tudi ena od »komunikativnih kompetenc« v razvijajoči se družbi znanja. Vendar niti multikulturalizem niti interkulturalnost kot taka pojava današnjosti ne moreta biti *neprečiščeno* prevzeta v fenomenološko motrenje⁷, ki bi privedlo do izpeljave njune razlike. Kritični postopek, na podlagi katerega naj se zagotovi tematsko *izčiščenje* obravnavanih fenomenov, je v fenomenologiji znan pod imenom *redukcije*.

Fenomenološka redukcija ima to evidentnostno posebnost, da tega, kar podvrže redukciji z namenom, da ga *spravi na čisto*, ne zvaja na nekaj drugega od njega

6 Prim. Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 101–122.

7 Čemu naj se filozofija sploh dotika takih tem kot so kultura, interkulturalnost, znanost, tehnika, zgodovina, umetnost, pesništvo ... ? Zato, ker se jo to *že nekako tiče*. Vprašanje, ki terja razvitje, pa je, seveda: *kako*? V tem je pravzaprav ključni *nauk fenomenologije*, ki ne postavlja nikakršnih omejitev glede tega, kaj vse se lahko zadevno ponuja v razmislek, marveč *si postavlja mejo, kako naj tisto zadevajoče izrecno postane zadeva mišljenja*. Fenomenološki opis se, kolikor naj izsledi načine dotikanja tega, kar se nas vsakokrat tiče, ne ozira na kake »predpisane teme«, marveč je pozoren do vpisovanja sledi same.

samega, marveč prav na to, kar ono samo *je*. Hkrati s tem, da se nekaj tako spravi na čisto, si tudi mi sami pridemo na čisto. Fenomenološka redukcija speljuje bivajoče *na njegovo bit* in ima zato *konstitucijsko* veljavnost *prehoda skozi razliko istosti*. Konstitucijska veljavnost fenomenološkega speljevanja bivajočega na njegovo bit kot hkratno »spravljanje in prihajanje na čisto« pokaže svojo resnično luč, če upoštevamo njeno spremljajočo »metodo« *« prehoda skozi razliko istosti*, tj. metodično epoche, ki me očisti vse moje zainteresiranosti do tega ali onega bivajočega, v hkratnem *razprtju svetnega inter-esse kot takega*, tako da mi razčisti svetovnost sveta kot odlikovano tematsko polje – čistino – fenomenologije. Fenomenološke epoche se ne moremo posluževati zgolj kot pripravnega metodičnega sredstva, marveč pomeni epohalni prehod sredine, ki nas odpre za tisto vmes – svetni inter-esse kot tak. Tako tudi fenomenološka redukcija ni zgolj kak pripraven postopek za doseganje izvornega, marveč izvorno se-stopanje, ki ima konstitutivno relevantno.

V zvezi s tem je treba tudi pripomniti, da fenomenološka *konstitucija* v »teoriji in praksi« ni isto kot konstrukcija. Konstruktivistično in dekonstruktivistično razumevanje fenomenološke konstitucije, ki ga lahko pojmuje kot nasledek in posledico subjektivitetnega voluntarizma, sugerira, da je tisto fenomenološko tematizirano šele in zgolj *iznajdeno*, ne pa že predhodno *najdeno*. Ravno »sveta« kot odlikovanega polja fenomenološkega mišljenja ni mogoče kar iznajti in konstruirati, ker je zame *že tu*, čeprav na tak način, da moram konstitutivno sodelovati v njem, se pravi, ga izpolnjevati na način *najdljivega inter-esse*. Prav to tako »znajdenost nekje« med drugim izpoveduje slovenska beseda »sredina«. Edino iz te znajdenosti, ki se odpira kot sredina moje zainteresiranosti, lahko rečemo, da je svet zame tu, da mi *vedno že nekako spregovarja in nekaj pomeni*. To fenomenološko napeljuje k evidenci, celo praevidenci, da je *govorica* tisto *vmesje*, ki nam primarno konstitutivno posreduje sredino sveta v neki gotovosti, ki ni nikoli zgolj ugotovljena ali izgotovljena, marveč vselej bistveno *prigodena*. Kot taka je zgodovinsko ne izvornejša, marveč izvirnejša od tega, kar običajno pojmuje mo s »človeško zgodovino«, namreč kolikor zadeva samo izviranje, pritekanje in najdevanje smisla. V resnici to ni več subjektivitetna gotovost zgodovinskega, marveč njegovo *dogodevno u-resničevanje*. K temu se bomo še povrnili, potem ko bomo še nekoliko podrobneje izrisali vso problematičnost zadobitve fenomenološke evidence razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturnostjo.

Zaenkrat lahko naznačimo, da fenomenološka evidenca spregovarjanja sveta, to da *svet sam v svoji sredini (inter-razsežju) govori različno*, lahko ponudi evidентno zagotovilo za izpeljavo razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturalizmom, ki pa je v pogledu svoje resnice v še nerazločnem smislu zgodovinsko zaznamovano. To pa takoj sproži nadaljnji pomislek glede *epohalnosti* tega zago-

tavljanja, ki ni povezana s kako zgodovinsko držo znotraj sveta, marveč z *zadržanostjo* (*epohalnostjo*) *zgodovine same*, torej ne zadeva takih ali drugačnih zgodovinskih resnic in odločitev, pač pa *resnico in razločenost zgodovinskosti same*. To pa pomeni, da fenomenološke redukcije, če naj pokaže svojo konstitutivno veljavo, ne moremo opirati na karkoli predhodno danega, marveč se mora odpreti prav iz epohalne predhodnosti spregovarjanja sveta. Zagotovilo evidence ne izhaja iz take ali drugačne gotovosti in izgotovljenosti sveta, marveč se posreduje iz nje-gove sredine.

Kolikor naj bi nam evidenco razlikovanja med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo zagotovil šele ustrezni postopek fenomenološke redukcije, s tem da resničnostni karakter te zagotovitve ne more ostati irelevanten, se moramo vprašati za kakšno redukcijsko zagotovilo naj bi v tem primeru šlo. Redukcija zadeva, kakor smo predhodno označili, prehajanje razlike med kulturo in razsežjem tistega, kar naznanjata predponi *inter-* ter *multi-*kulturalnosti. Gre za razlikovanje, ki naj bi imelo konstitutivno veljavnost v tem, da sploh dopušča relevantnost konstitutivnega podajanja svetovnosti in se ne prepušča irelevantnosti svetne danosti kot gotove in izgotovljene. Prvotna redukcija je torej v tem, da se inter-kulturalnosti *ne nivelizira* na multikulturalnost, pri čemer se slednja izkazuje kot bistveno »nivelizirajoča« in tj. samo *razlikovanje* izničujoča, torej ne zastopa njegove resnice, marveč odstopa od nje in ostaja irelevantna do njenega razčiščevanja. To nas sprva spominja na ključno fenomenološko zahtevo, da ontološko-konstitutivne ravni ne smemo zamenjevati z ontično-konstituirano. Vendar se v primeru razlikovanja med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo srečujemo z drugačnim zahtevkom, ki ima poudarjeno *vrednostni značaj*, prav kolikor zadeva konstitutivno raven kulture, oziroma natančneje *ravnino konstitutivnega soočanja filozofije in kulture*, ki samo s seboj prinaša zahtevek resničnosti na način razčiščevanja tega odnosa.

To soočenje, ki je določilno za to, da in kako človek uresničuje svojo človeškost, in da je ta sploh lahko *uresničujoča*, ne bi bilo mogoče, kolikor filozofija ne bi iz sebe razvijala nekega načina zgodovinskosti, v kateri sama postane *očitna kot kultura*. Zgodovinsko spričevalo za to najdemo pri Ciceru: *philosophia autem animi cultura est*. Filozofija je kultura kot *paideia*, *vzgoja in izobrazba* človeškosti v *resnici*. Se pravi, da je filozofija *zgodovinska* iz svojega razmerja do resnice, v skladu

s tem pa je tudi kultura bistveno zgodovinsko resnična ali ne. Pri tem je nedvomno relevanten Heglov uvid iz *Uvoda v zgodovino filozofije*, da se niti v religiji niti v znanosti, marveč zgolj v filozofiji *spreminja vsebina resnice kot celota*.⁸ To se pravi, da imamo v filozofiji na ravni odpiranja resnice kot temeljnega filozofskega dogajanja iz svobode mišljenja, ki je v pogledu resnice *isto* z bitjo, opraviti z *epohalnostjo zgodovinskega*, ki konstitutivno opredeljuje tudi to, kar sicer dojemamo kot zgodovinske in kulturne epohe. *Spregovarjanje sveta nas nagovarja kot epohalno spričevalo zgodovinskosti*. Zato ni dovolj, da ga le zagovarjamo. Ker mu vedno že *odgovarjamo* in smo mu izročeni. Izročenosť svetu, kolikor se (nam) sporoča iz izročila, nas epohalno nastanja v zgodovinsko situacijo pogovora, kar tudi našo vselejšnjo nastanjenost v kulturi opredeli kot *stanje kulture v pogovoru* – *inter-kulturnost*.

Če smo torej dognali, da je smisel fenomenološke redukcije, ko gre za tematizirano razlikovanje, ravno v tem, da se interkulturnosti *ne nivelira* na multikulturnost, pri čemer ta nivelizacija zadeva možno filozofsko konstitucijo resnice, potem lahko ugotovimo, da je epohe *ne-nivelizacije* sama po sebi zgodovinski nasledek epohalnega *razmerja filozofije do odpiranja resnice* in da tu fenomenologija gotovo ne odkriva ničesar novega, *razen te epohalne pred-odkритosti* – *čistitve* – *same*, ki tako postane tema *izrecnega pogovora*. *To je razkritost sveta kot tista predhodna epohalna razlika, ki kaže (v) inter-razsežje interkulturnosti* in ki jo je potrebno izkusiti v epohalnem prehodu na način zgodovinsko odpirajočega pogovora. Ne gre za to, da mi iznajdevamo neko razliko, na podlagi katere bi lahko z izgotovljeno gotovostjo razlikovali med interkulturnostjo in multikulturnostjo, marveč da *izhajamo iz in prihajamo do nje na način odpiranja pogovora*. Ta zgodovinski pogovor ni nobeno *sredstvo*, s katerim in na podlagi katerega bi se zoperstavliali multikulturni nivelizaciji, kolikor naj bi ta pospeševala brezgodovinskost, brezizvornost, breztemeljnost in nadomeščala identiteto z vsakovrstnimi identifikacijami, saj sam ni oprt na kakršnokoli zgodovinsko identiteto ali identifikacijo, marveč zgolj razprostranjen v sredino posredovanja.

Kaj potemtakem glede na možnost tega interkulturnega pogovora pove oziroma zamolčuje »multikulturna nivelizacija«? Današnja kulturološka, sociološka in politološka diskusija o globalizmu se, kakor je znano, sooča s problemom stapljanja in brisanja kulturnih razlik in poskuša tozadevno zastopati politiko priznavanja

8 »Zgodovina filozofije nasprotno ne kaže niti kakega vztrajanja enostavne vsebine brez dodatka niti zgolj kakega poteka mirnega pristavljanja novih zakladov k že dobljenim, marveč se zdi, da ponuja prizorišče vedno prenavljajočih se predrugačenj celote, katerih skupna vez naposled tudi ni več le goli cilj... « ([G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Digitale Bibliothek Band 3: *Geschichte der Philosophie*, S. 27.) Heglovo stališče do razmerja med filozofijo in Evropo v tem delu ostaja do dandanes v enaki meri odločilno in sporno.

kulturnih razlik in drugačnosti. Vprašanje pa je, kako in zakaj prihaja do tega protislovja praktičnih in teoretskih tendenc. Zdi se, da kot po naključju, ki pa v sebi vendarle skriva neko nujnost in v skladu s tem neko ključno protislovje. Namreč to, da subjektiviteta moč obvladovanja sveta, prav kolikor je voljna kulture, vendar zadeva na vsakokratno vladanje sveta samega, ne glede na to, koliko je tudi dejansko prizadeta z njim oziroma si prizadeva, da ne bi bila. Vendar kaj, če je to, v svoji temeljni nameri neobvladljivo obvladovanje sveta sproženo prav od tega zapostavljenega vladanja sveta?

Vladajoča sredina sveta, na podlagi katere je sploh možno sporazumevanje in srečevanje na način prihajanja skupaj v svetu, kaže, kot smo predhodno nakazali, v izvorno dogodevanje inter-razsežja interkulturalnosti. Kolikor svet v odpiranju sredine spregovarja različno, smo zgodovinsko po-gojeni in s tem sploh na neki način skupaj, tako da nam je svet skupe. Omenjena dihotomija znotraj multikulturalizma ne seže do samega izvorno razlikovalnega vzpostavljanja zanj zgolj predpostavljenih kulturnih razlik, ki je naznačeno v inter-razsežju interkulturalnosti. Inter-razsežje kaže v *odpirajočo se sredino sveta*. Vzpostavljanje kulturnih razlik je povezano s tem, da »spregovarja svet«, s to »fenomenološko praevidenco«. *Svet kot skupen spregovarja različno*. V tem se skriva vsa evidenca razlikovanja med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo, pri čemer moramo vzeti na znanje *to skrivanje samo*. Drugače se upravičeno zdi, kako tu zgolj potrjujemo multikulturalistično načelo, da ni (ene) kulture, da obstajajo zgolj (mnoge) kulture. A kolikor to načelo sprejmemo, nujno nastopi vprašanje: kaj odpira razlike kultur, kaj razpira samo kulturo kot razliko, kakor tudi, kaj odpira razliko med kulturami. Če to vprašanje izostane, potem kljub načelnemu priznavanju pluralizma kultur pademo v *kulturni monolit*. Nujno mora biti podano tisto, skozi kar se vzpostavljajo razlike kultur in kar tvori ključni konstitucijski problem inter-kulturalnosti. Kolikor tu izhajamo iz prafenomenološke evidence, »da spregovarja svet«, je ta konstitucijski vidik povezan s sredino sveta in njenim vsakokratnim posredovanjem v vmesju govornice kot izvornim *dogodevanjem, dajanjem, podarjanjem*, ki ga ne moremo vnaprej zaobseči v tej ali drugačni formi intersubjektive komunikacije, ker je povsem samosvoja *zgodba in godba*, ki zadeva samo vrednost zgodovinskega kot takega, vključno z možnostjo njenega razvrednotenja.

Konstitucijsko vprašanje interkulturalnega smisla bi lahko formulirali kot vprašanje, kako je možno *srečevanje in sporazumevanje* v kulturi in med kulturami, torej kot vprašanje *svetovnosti in jezikovnosti* kultur. A hkrati je potrebno uvideti, da je sleherna kulturalnost spričo prej omenjenega »brisanja razlik« danes postala bistveno problematična v pogledu tistega, kar v sebi povezuje elementa svetovnosti in jezikovnosti, tj. v momentu *zgodovinskosti*, in to ne glede na to, koliko zgodovinsko se izkazuje neko kulturno izročilo oziroma, ali je že izvorno ali samo

po primerjavi zgodovinsko. Ni tudi jasno, ali ta problem vstopa ospredje iz izvorov samih ali zavoljo *globalnega izzivanja konca zgodovina v izničenju izvirnega*. Zgodovinskost danes nadomešča *medijskost*, tako kakor jezikovnost nadomešča informacijskost in svetovnost nadomešča globalnost, pri čemer je sam vidik *nadomestljivosti* določen za humanost, ki v razpolaganju z nadomestljivim, tudi sama postaja razpoložljiva kot nadomestljiva (pri tem seveda ni nujno misliti le na najbolj razvpito manipulacijo s kloniranjem). Kar ni nadomestljivo, danes ni, s čimer je ontološki red postavljen na glavo, kar pa bistveno olajša manipuliranje pri »upravljanju« *vsega brez razlike* s ciljem njegove podreditve. Kjer se *vse brez razlike* stavi na širjenje svetovnega gospodarstva, je vladanje sveta, torej predhodna razkritost sveta in z njo *pogojena zgodovinskost* človeškega prebivanja v svetu odstavljena s programa »za neke druge čase«. S tem pa je epohalno določena tudi kultura kot *brezzgodovinska globalna kulturalizacija*, ki zapostavlja svojo zgodovinsko pogojenost in se postavlja brezpogojno. Svet kot global ni več tisto vsemu skupno, marveč le še *skupek* vsega brez razlik. Tako se tudi globalna kultura ne dojema in jemlje kot skupna kultura, marveč samo kot skupek kultur – *multikulturalnost*.

272 Toda ta brezpogojna brezgodovinskost, ki se uveljavlja v *vsem brez razlike*, je vendarle zgodovinski dosežek, ki se *kot tak prikriva*. V tem smislu je zgodovina prešla v globalizem, kultura pa v multikulturalnost, in sicer, kakor da ni prehoda, kakor da vmes ni ničesar, kakor da nismo več pogojeni od sveta in se lahko postavljamo z njegovim brezpogojnim obvladovanjem vsega brez razlike. Tu pa se nedvomno kaže ključna zadrega Evrope, ko gre za konstitucijo njenega interkulturalnega smisla, kolikor konec zgodovine ne le prizadeva njen izvor, marveč je zadeva tega izvora samega, ki je zgodovinski.

Kultura, če jo vzamemo v njenem evropskem oziroma zahodnem dojetju, je bistveno zgodovinska, *je zgodovina*. Zavzemanje za kako posebno kulturno identiteto Evrope, ki se pogosto oglašča, pravzaprav spregleduje, da je tisto, kar nosi identiteto Evrope *zgodovina*. Zgodovina pomeni zavest Evrope.⁹ Ustrezneje bi bilo nemara reči, da je zgodovina *bila* zavest tistega, kar je zgodovinsko bila Evropa, kolikor tako modernistične kot postmodernistične teorije kulture že desetletja razglašajo *konec zgodovine* in z njo povezano spremembo kulturne paradigme, ki jo po postmodernem naziranju še najbolj zaznamuje sintagma »kulturnega pluralizma«. Temu ustrezno bi lahko multikulturalizem razglasili za globalistični način javljanja kulture po koncu zgodovine, oblikovanje kulture brez *zgodovine*.

⁹ Tako recimo Rémi Brague zatrjuje: »Samo v Evropi so kulturo razumeli kot zgodovino in, obratno, zgodovino kot kulturo« (Rémi Brague, »Evropska kulturna zgodovina«, *Phainomena* XVI/55-56, 2006, str. 78). Trditev bi seveda bili potrebno globlje preveriti, kolikor Brague govori s stališča kulturne identitete oziroma kulture kot identitete, ne pa toliko s stališča možnega interkulturalnega pogovora.

vinskega učinkovanja. V takih »razvojnih perspektivah« z Evropo ni več nič. A to nam vendar nekaj pove, čeprav lahko sprejemamo to povsem indiferentno.

Mi, »dobri Evropejci«, če se poslužimo tega Nietzschejevega in Husserlovega samonaslavljanja, nemara nismo več zgodovina, smo pa *slej ko prej postavljeni pred vprašanje zgodovine*, ne samo in sploh ne samo zavoljo (moči) nas samih, marveč predvsem zaradi tistega, kar nas v razmerah globalizacije postavlja v razmerje do drugih in nas v interkulturnem smislu osmišlja kot *zgodovinski pogovor*. *Konec zgodovine je zato v resnici kraj začenenja zgodovinskega pogovora.*¹⁰ V smislu odpiranja tega pogovora je, da se pušča nagovoriti tudi tistemu, čemur se pod diktaturo subjektivitete, ki ne dopušča, da nagovarja še kaj razen nje in ne trpi nobenega ugovora glede uveljavljanja svojega diktata, odreka smisel.

Zadržati se v takem pogovoru in vzdržati v njem je bistvena naloga filozofije, ki ostaja zvesta svojemu epohalnemu zadržanju do odpiranja resnice. Fenomenološke evidence spregovarjanja sveta ne moremo posedovati tako kot vse drugo brez razlike s sedeža subjektivitete. V njegovem lagodju se danes »brisejo razlike«, kar sproža nelagodje glede »stanja sveta«, ki nas, kolikor ga epohalno vzdržimo, zgodovinsko zadrži kot tisto, o čemer mora v resnici steči pogovor.

Konec zgodovine je možno napovedovati in razglašati zgolj tam, kjer nam *življenje v resnici in resnična kultura ne pove ničesar več*, kar ne vodi le v kako zgodovinsko nerazpoloženje, *marveč je privedlo do zgodovinske indiference*. Indiferentni brezrazpoložljivosti ustreza razpoložljivost vsega po vsem, ki smo ji danes globalno izpostavljeni. Ta izpostavljenost »nam Evropejcem« *leze v dušo*« kot nuja in nujnost zgodovinskega pogovora s konca zgodovine, ki je kraj hkratnega zastiranja-odstiranja in v tem smislu tudi zgodovinski zastor razlikovanja med multikulturalizmom in interkulturnostjo.

Da prav tako »lezenje v dušo« nemara skriva epohalni izvor konstitucijske problematike interkulturnosti pa tudi izviranja filozofije, je na sledi Husserla in Heideggra pokazal Klaus Held s poskusom razvitja *temeljnega razpoloženja evropskosti*.¹¹ Sredina sveta nam prvotno govori ali pa ne govori v tem, kar vstopa vmes kot razpoloženje. Razpoloženjem se sicer lahko izogibamo, ne moremo pa se jim izogniti in tako vzgibujejo našo bit v svetu. Svet je v razpoloženju že vedno tu, a tako da v razpoloženjih dejavno stopamo vanj. Razpoloženje je to, kar pokla-

¹⁰ Bitnozgodovinsko vzeto se tu najdemo pred zahodnih-večernim pogovorom, ki nagovarja »evropsko jutro«; k temu Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*; Königshausen&Neumann, Würzburg 2004.

¹¹ Klaus Held, »Evropa in medkulturno sporazumevanje«, v: Klaus Held, *Fenomenološki spisi*, prev. Alfred Leskovec, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 63--77.

nja evidenco sveta, toda ne na način kakega golega evidentiranja pojavnosti sveta, torej na način dejstev, marveč da sproža dejavnost, ki sama postaja očitna kot svet. Zato razpoloženja niso le individualna, pač pa tudi zgodovinska, epohalna. Na obeh ravneh se lahko sprevrže v nerazpoloženje ali celo indiferentno brezrazpoloženjskost, kot je ta, ki vlada danes, ko gre za to, kako nam svet spregovarja. V razpoložljivosti vsega brez razlike, se nam *odteguje* razpoloženjskost, v kateri svet prvotno spregovarja, tako da je svet pravzaprav *tisto zadnje*, kar – če sploh – prihaja do besede in v tem smislu nekaj velja. Ta odteg pa vzet po sebi, se pravi v svojem *di-fferere*, ni kar nič, marveč samo ni nič razpoložljivega in zato v svoji *neznosnosti* prinaša brezrazličnost razlike kot razpoloženje zgodovinske indiferece. V tej razpornosti se vendar dviguje *spor sveta*, ki rabi *inter*-kulturnost kot kulturo v pogovoru.

Če smo torej spregovarjanje sveta označili kot prafenomenološko evidenco, v čemer je vsebovan temeljni problem resnice zgodovine, kakor tudi odpiranje možnosti zgodovinskega pogovora, potem lahko rečemo, da je fenomenologija sicer *brez* take zgodovinsko podane evidence in jo tudi ne more kar konstruirati, vendar ravno ta »*brez*« daje misliti tisto, kar brezevidentnostno *skriva neznosno brezmoč* odprtosti sveta. *Tako se danes ne nahajamo le v krizi človeške vloge v svetu*, torej se ne soočamo le s krizo humanizma, marveč se srečujemo s *hipokrizijo* (*t. i. maskiranjem*) smisla humanizacije in s tem povezano grožnjo dehumanizacije, iz katere iščemo razsežje svetovnosti same, ne več zgolj naše vloge v njem. Ko govorimo o nujnosti konstituiranja interkulturnega smisla, ne zagovarjamo te ali one svetovne kulture in njene centralne vloge, marveč se pogovarjamo o kulturi *sveta*, ki se v svoji *sredini* odpira kot *kultura v pogovoru*. Ta se naznanja kot *pogovor iz govorice*. Pred tak pogovor je danes postavljena tudi Evropa, kolikor se zaverovana v pridobivanje na moči¹² noče izneveriti zgodovinsko posredovanemu interkulturnemu smislu v *razliki* z multikulturalizmom. Gre za temeljno vprašanje svobode, ki ni zvezana zgolj z avtonomijo subjekta, marveč seže k *nomosu* sveta, to pomeni k temeljnemu načinu izročanja in sporočanja sveta, ki smo mu izročeni. V igri torej ni svoboda od zgodovine, ki je dospela na svoj konec, marveč, če vstopamo s tega konca, *svoboda za zgodovinskost kot izročanjem v sporočilno posredovanje sredine sveta*. To bi bila interkulturnost, ki se razlikuje od multikulturalizma v tem, da to *razliko* sprejema vase kot *lastno izročilo* in je na način *odprtega in v tem smislu resničnega pogovora* sprejemljiva za različno spregovarjanje sveta. Prav zato, ker to razlikovanje pogrēša zagotovilo evidence in je v izgotavljanju obvladovanja vsega brez razlike zgodovinsko brezmočno, jemlje svojo sporočilnost iz izročila in s tem pripoznava svojo izročenost spregovarjanju sveta. V multikul-

12 Prim. v zvezi s tem članek Cathrin Nielsen, »Martin Heidegger: Evropa in Zahod«, *Phainomena* XIII/49-50 (2004), str. 19—38.

turni nivelizaciji in nihilizaciji tako tudi ne smemo videti zgolj odpadništva od konstitutivnega odpiranja resnice, marveč hkrati tudi neko izvorno pripadnost, iz katere je možno padanje v izničevanje, zaničevanje in uničevanje izvornega, vse do zanikanja zgodovinskosti. Multikulturalna nivelizacija in nihilizacija sta *izvorno* nasledek *konca zgodovine*, pri čemer pa ostaja prikrito, da je ta konec epohalni dosežek odpiranja resnice v uresničevanju neke človeške vrednosti, vključno z njenim razvrednotenjem, ne pa že kar neka resnica in vrednost na sebi.

Kaj bi to utegnilo pomeniti v zvezi z možno konstitucijo interkulturalnega smisla Evrope, ki je soudeležen tudi pri konkretnem političnem in gospodarskem oblikovanju Evropske skupnosti? To kaže izrazito nasprotujoče tendence brez zagotovil, da jih je mogoče povzeti v neko višjo enotnost. Evropa hoče kot družba znanja postati najrazvitejše globalno gospodarstvo, pri čemer pa je očitno, da ta proces dobivanja na moči hkrati pomeni brisanje izročila, iz katerega je nenazadnje sam izšel in zadeva ravno *filozofijo*, tako kot je to opisal Husserl v znamenitem dunajskem predavanju. Če se bo Evropa brez zgodovinskega pogovora podredila zahtevi subjektivističnega prirejanja svetovnega reda in ekspanziji moči subjektivitete, lahko na lastnem terenu pričakuje hude konflikte, ki ne zadevajo le trenutno medijsko aktualnih točk družbenih in političnih trenj. Temeljni konflikt je vsebovan v sami možnosti humanizacije, ki, kolikor bo prepuščena stihiji družbene moči kot nasledku golega pridobivanja na moči, nujno vodi v dehumanizacijo. Razlikovanje med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo nas samo po sebi ne more obvarovati pred takim razvojem in ga tudi ne smemo razumeti kot kako moralistično odločitev, marveč preprosto kot korak nazaj k fenomenološki zadevi sami in s tem njeno razločitev, ki zase rabi našo pripravljenost za pogovor: *da svet različno spregovarja*.