

FENOMENOLOGOZIRANJE KULTURE

1. Teze

61

V svoji pred kratkim izdani knjigi¹ premišljuje Fujita Masakatsu, ali je izraz »japonska filozofija« ustrezen. Medtem ko »filozofija« dejansko intendirata univerzalnost, je izraz »japonski« lokalni. Verjamem, da so neevropski filozofi tako vprašanje zastavili najmanj enkrat.

Fujita vprašanje spremeni: ali ima filozofija »državljanstvo«? To naredi problem še bolj jasen. Država ima navadno neko ozemlje, torej določeno mesto v objektivnem prostoru. Vsaka država je ločena od drugih in njeni prebivalci meje ne morejo zlahka prestopiti.

Fujita v enaki zvezi omenja tudi »kulturo«. No, kako pa je s tem pri kulturi? Je kultura univerzalna? Je lokalizirana v objektivnem prostoru in ločena od drugih kultur?

Že tu vidim nekaj problemov. Prvič: objektivni prostor in objektivno mesto spadata k naravoslovnim kategorijam. Sami napotujeta še nazaj na razsežnost, ki jo lahko naznačimo s pojmi, kot sta »življenjski svet« ali »življenje«. Naravoslovni

¹ Fujita, Masakatsu (2013) *Tetsugaku no hinto (Andeutungen für Philosophie)*. Tokio: Iwanami-shoten (Založba Iwanami).

pojmi naj bi se reducirali na to razsežnost, ki jo je tematiziral Edmund Husserl v svojem spisu *Kriza*. Watsuji Tetsurojev pojem *fudo* je bil oblikovan, kot bi lahko rekli, v okviru te razsežnosti. Vendar za mene to še to še ne zadostuje.

Drugič: konstituirani in konstituirajoči akt bi morali razlikovati drug od drugega. Zakon matematike imajo splošno veljavnost, medtem ko so njih konstituirajoči akti vsakokrat drugi. »Japonska matematika« (和算: *wasan*),² ki se je razvijala v dobi Edo (1603–1868), ima lokalno ime. Toda matematične zakonitosti, ki jih konstituira npr. akt »japonske matematike«, so lahko univerzalne, torej niso lokalne. Tu bi rad terminološko nekaj pripomnil: besedo »akt« bi lahko zlahka asociirali z besedo »aktivnost«. Če gre potem za pasivnost, izraz ni ustrezen. Beseda »noesis« lahko implicira »pasivnost«. Toda beseda »noesis« zame še ne seže dovolj daleč, ker je njen nasprotni pojem le »noema«. Rad bi vpeljal novo besedo, »verbalno«, in povedal: čeprav je verbalno vsakokratno in lokalno, je lahko po njem konstituirano splošno in univerzalno. To je tisto, kar je trdil Husserl v svojem članku »*Filozofija kot stroga znanost*«.

62

Tretjič: celo matematični zakoni so, kar se tiče njihovega jezikovnega posredovanja, podani »zgodovinsko«, kakor je pokazal Husserl v svojem spisu »*O izvoru geometrije*«. Jezik je (zunanji) medij,³ ki omogoča »zgodovinsko« podajanje splošnega. Temu pa je tako tudi pri »geografskem« podajanju (besedi »zgodovinsko« in »geografsko« naj tukaj ne bi bili razumljeni v naravoslovnem, temveč v življenjskosvetnem smislu). Ali bolje: jezik omogoča medkulturno sporočanje.

Četrtrič: lahko bi sicer ugovarjali, da univerzalnega jezika ni. Brez takega jezika se ljudje, ki govorijo različne jezike, ne bi mogli sporazumevati. Kar se mene tiče, znam govoriti le japonsko. Dejansko sem pogojen s svojo materinščino. Če to smem posplošiti, bi dejal: materinščina za vsakogar vedno označuje osrednje mesto in primat. Toda to je le ena plat. Vežanost na materinščino sicer otežuje razumevanje tujega jezika, vendar hkrati velja, da le kdor razume svoj

2 »Japonska matematika« opisuje predvsem to, kar je v obdobju Edo razvil Seki Takakazu.

3 Beseda »zunanji medij« napotuje na »notranji medij«. Ta je grobo rečeno, človek. Po mojem mnenju je pojem »medij« zelo pomemben. Vendar ga je tu nemogoče pojasniti.

materinščino, lahko razume tuji jezik. Kdor ne bi bil vezan na en jezik, sploh ne bi mogel razumeti nobenega jezika. Središčnost materinščine je pogoj tako težavnosti, kot tudi možnosti razumevanje tujega jezika.

Petič: jezik ni omejen, kot je država. Država je navadno krajevno lokalizirana. Kako pa je glede tega z jezikom? V Švici imamo vendar štiri jezike znotraj ene same države – jezike, ki se sicer govorijo tudi v drugih državah. V nasprotju s tem je angleščina v različnih državah splošni jezik: v Angliji, ZDA, Avstraliji itd. Jezik lažje prestopa meje. Nanj ne pazi pojmovni par »univerzalno« – »lokalno«. Takšna opredelitev pa še zmeraj ne zadostuje.

Mi Japonci govorimo japonsko. Vendar imamo tri različne pisave: hiragano, katakana in kitajske pismenke. Hiragana in katakana sta kot fonetski pisavi transformaciji kitajskih pismenk. V tem času uporabljamo katakana za besede, ki so bile prevzete od drugih, večinoma zahodnih, kultur. Če bi opustili v katakani natisnjene besede, verjetno ne bi mogli prebrati nobenega časopisa. In besede, ki jih izražamo s kitajskimi pismenkami, kot so »shukanteki« (主観的: *subjektivno*), »kyakkanteki« (客観的: *objektivno*), »kenri« (権利: *pravica*), »shakai« (社会: *družba*), so neologizmi pri prenosu zahodnih besed, čeprav je to danes večina Japoncev »pozabila«. In kitajske pismenke so dejansko seveda kitajske. Brez kitajskih pismenk in z njih tvorenih besed, bi mi večina Japoncev lahko sporočila bolj malo.⁴ To bi lahko posplošili: tudi t. i. materinščina je že hibrid in ima sama številne matere.⁵ Prostor materinščine ne označuje »univerzalnost« in »lokalnost«, temveč »hibridnost« ali »medkulturnost.« Jaz, ki govorim le japonsko in imam močno navezanost na materinščino, sem v tem smislu hibriden in medkulturn.

Kako pa je zdaj s kulturo nasploh? Če se spomnimo na zgodovino porcelana in keramike, naletimo na hibridnost kultur. Ne obstajajo ne izolirane, ne čiste kulture. Toda hibridiziranje ni homogeniziranje.

Šestič: da bi to tezo fenomenološko razvili še dlje, velja razjasniti pojem

4 Številni japonski neologizmi se sedaj uporabljajo tudi na Kitajskem in v Koreji.

5 Medtem ko so nam nekatere matere vsem znane, so druge že »pozabljene« in »tuje.« V tem smislu že v naši materinščini domuje tujost.

»vmes«. Navadno imamo predstavo praznega prostora, bodisi v naravoslovnem ali v življenjskosvetnem smislu. In menimo: »moja lastna« kultura, ki mi je dobro »znana«, je lokalizirana najprej »tu,« v tem prostoru, »tuja« kultura »tam« in ti dve izolirani kulturi se šele naknadno nanašata druga na drugo. Toda taka predstava je zavajajoča.

Analizirati bi morali fenomenološko: »moja lastna« kultura je najprej takorekoč v stanju samopozabe ali samozakritosti. Ne kaže se. »Pokaže« se šele, ko se mi pokaže »tuja« kultura. Kar takšno kazanje omogoča, je (pasivno) »kompariranje« obeh, »lastne« in »tuje«, namreč oblikovanje v par. Pri tem se obe pokažeta po eni strani kot nekaj »podobnega« in po drugi kot nekaj »različnega« ali »diferentnega«. ⁶ Kjer se dogaja »kom-pariranje«, torej tam, kjer se pokaže par, fingira »vmesje«. Brez vmesja se kultura ne bi mogla pokazati. Vmesje ni prazni prostor med mojo lastno in neko tujo kulturo. Je izvorni »v čem« in »od kod« »kazanja« obeh. In to, kar se dogaja v njem, v toliko ni nobena homogenizacija, kolikor tu ne nastopa le izenačenje temveč tudi tudi kontrastiranje obeh. Toda tudi izenačenje obeh je način kazanja in pri tem prihaja do diferenciranja med kazočim in nekazočim se.

64

Vmesje, v katerem se dogaja kazanje para, ni nobeno kazoče se. Ni »fenomenalno«. Spada k »zakriti« razsežnosti. Kot takšno predhaja celo kazanju kultur.⁷

Sedmič: vmesje je vedno »odprto«. Ampak glede na razmere (največkrat politične) se nalašč odpira in zapira. Japonska je to izkusila in izkuša: v obdobju Edo (točneje od l. 1639 do l. 1854) se je Japonska zaprla pred drugimi kulturami,

5 Medtem ko so nam nekatere matere vsem znane, so druge že »pozabljene« in »tuje.« V tem smislu že v naši materinščini domuje tujost.

6 Nekaj »različnega« je še razumljivo. Se v vmesju kaže nekaj »nerazumljivega«? To je pomembno vprašanje, kajti pojem »kazanja« terja kazanje »kot ...«. Ta kot pomeni razumljivost. Navkljub temu se pokaže nekaj nerazumljivega, a le za »trenutek.« Trenutno pokazanje je zelo minljivo. Za to ne moremo uporabiti besede »biti«. Kljub temu »večinoma« postane razumljivo v toliko, kolikor se »pokaže« v vmesju in »traja«. Šele takrat ga lahko opredelimo z besedo »bit«.

7 Kar se tiče prehoda zakritega v fenomenalno, je zelo pomembna teorija Sakabe Megumija o »*utsushi*« in tudi o »*utsu*«, čeprav je ti ni možno predstaviti. Prim. Sakabe Megumi (2007) *Sakabe Megumi Shu (Sakabe Megumis Gesammelte Schriften)* Tokio: Iwanami-shoten (Založba Iwanami), str. 65ff.

razen nekaterimi vzhodnoazijskimi in Nizozemsko, vse dokler se z nastopom obdobja Meiji ni ponovno odprla proti Evropi, vendar je bilo to odpiranje hkrati relativno samo-zapiranje proti Aziji. Čeprav je »odprtost« medkulturnega vmesja temelj politike,⁸ ga ta lahko nalašč odpira ali zapira.

Zgoraj sem na kratko predstavil svojo tezo. V nadaljevanju bi rad medkulturnost analiziral še podrobneje.

2. Jezik in kazanje

Odnos med jezikom in kazanjem (neke stvari), torej med logos in phainomenon, je pomembna tema fenomenologije. Toda če to razmerje motrimo v »vmesju« nemškega⁹ in japonskega jezika, se pokaže nekaj novega. Da bi to pokazal bolj konkretno, bi rad navedel dva filozofska primera: na eni strani besedo »bit [Sein]«, ki je po evropski filozofiji temeljna beseda in na drugi strani besedo »stvar [Ding]«.

Martin Heidegger omenja v *Uvodu v metafiziko* prvič etimologijo besede »bit«.¹⁰ Grobo povzeto, pomeni bit živo gibanje (verbalno), ki nekaj pusti pokazati se in trajati. Čeprav Heidegger po eni strani kritizira etimologijo, prevzame to besedo v svoj filozofski premislek biti same. Kako se beseda nanaša na samo zadevo? Obe nista popolnoma identični. Sta si pa zelo »blizu,« če priznamo »govorico kot ubesedenje biti«.¹¹ Bit se »kaže« kot beseda.

Heidegger razlaga na drugi način bit v povezavi s Heraklitovimi besedami: »razpor (polemos)« je vsega »rodnik« in »vladajoči varuh«.¹² Rodnik je to, kar

8 Je »medpolitičnost« ki v zadostni meri ustreza sedanji medkulturni situaciji, možna? Ideja politike izhaja iz atenske *polis*. Ta je bila v odnosih z drugimi *poleis*. Vsaj potencialno implicira možnost medpolitičnosti.

9 Jezik izvirnega članka (op. prevajalca).

10 Heidegger, Martin (1983) *Einführung in die Metaphysik (Gesamtausgabe zv. 40)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, str.75ff. Glej tudi slovenski prevod (1995) *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 63.

11 Ibid., str. 180, v slov. prevod glej str. 172.

12 Ibid. str. 66, v slov. prevodu glej str. 63.

nekaj šele pusti »pokazati se«, vladajoči varuh pa je tisto, kar podpira njegovo (časovno) »obvarjanje« ali »trajanje«, kakor lahko interpretiramo. Heidegger na drugem mestu razume »*physis*« kot »*arché*«, kot »začetek in vladanje«. ¹³ »Začetek« skoraj ustreza prvemu pokazanju in »vladanje« skoraj (časovnemu) trajanju. Heidegger plemos nanaša naprej na *logos* (*logos* je mišljen iz *legein*, zbirati). Potem pa se, povedano na kratko, *physis* sestoji iz *plemos* in *logos*.

Heidegger vidi, da je kasneje prišlo do ločitve *physis* in *logos*. Vendar med obema dejansko prihaja, tako menim, čeprav nevpadljivo, do premestitve. *Logos* stoji nekoliko »višje« kot *physis*, če ga lahko človek (kot notranji medij) povzame in prevzame. Če pa vzamemo *logos* brez *physis* ali *physis* brez *logos*, nas to privede v zablodo. Ne obstaja ne čisti *logos*, ne čista *physis*. Čistost obeh je le limitni pojem. V prepletenosti obeh se dogaja neko gibanje. Kulturno kazoče se, se pokaže in traja. Ali preprosteje povedano: kultura kultivira. Med *physis* in *logos* se kaže in traja kulturno (vključno z govorico in besedami)

66

Tu moramo narediti korak nazaj. Heidegger od Parmenida še neko drugo besedo. Heidegger mišljenja in biti ne postavlja nasproti na zunanji način, temveč tolmači razmerje obeh tako, da je mišljenje prevzeto v gibanje biti. Bit in mišljenje spadata skupaj.

Vse tu izpeljano ima evropske korenine. Zadeva evropskega mišljenja se kaže na način evropskih besed. Pri tem se lahko vprašamo: ali ni distanca med *physis* in *logos*, med bitjem in mišljenjem, premajhna? Če na to odgovorimo z da, potem bi bilo vse, kar pravi evropska filozofija, evropsko zamejeno in potem bi lahko postavili nadaljnje vprašanje: ali razume evropsko zadevo le tisti, ki govori kak evropski jezik?

Meni se zastavlja drugo vprašanje: mi, Japonci, lahko nekako razumemo evropske jezike in tudi Heideggrov evropski argument, čeprav so potrebne številne »korekture«. To je zame čudež. Zakaj je to možno? Morda zato, ker Heidegger o neki zadevi, ki je za vse objektivno identična, govori z adekvatnim jezikom? In ker lahko drugi jeziki to pravilno prevedejo?

13 Martin Heidegger (2004) *Wegmarken (Gesamtausgabe zv. 9, 3. izdaja)*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, str. 247.

Vendar bi bila to, tako menim, objektivistična interpretacija. Verjamem, da smo mi, ki smo japonsko zaznamovani (takorekoč »tetovirani«), katerih transcendentalna telesnost izkazuje to vselej že določeno izvorno kulturno oblikovanje, evropske jezike in Heideggrovo mišljenje lahko samo zaradi tega nekako razumemo, ker jih razumemo iz svoje *japonske* izkušnje. Potem bi lahko spet ugovarjali: nemogoče je razumeti Heideggrove besede iz japonske izkušnje, kajti pred vsem je jezik različen in tisti, ki ni označen z določenim jezikom, tujega jezika ne more zares razumeti. Menim, da je ta argument močno enostranski. Nekdo, ki ne bi bil označen z nobenim jezikom, ne bi mogel razumeti nobenega jezika, kot sem pokazal na začetku. Brez te označenosti ne bi mogel razumeti evropskih jezikov in kultur in tudi Heideggrova ne. Prav s tem dejstvom zaznamovanosti imam možnost razumevanja neke tuje kulture, čeprav po drugi strani dejstvo zapisanosti otežkoča razumevanje le-te. Vendar težavnost ni nemožnost. Bolj verjamem, da je nemogoče biti popolnoma »nevtralen« in razumeti tujo kulturo popolnoma neodvisno od »lastne«. Le kdor stoji v svoji »lastni« kulturi, lahko razume tujo kulturo. Zaznamovanost z in v »lastni« kulturi »odpira« vrata razumevanju tuje kulture. Toda lastna zaznamovanost se ne pokaže vnaprej, temveč šele kasneje.

Navedel bom primer. Če se srečam z nemško besedo »*Sein* (bit)«, ugotovim, da ji ustreza stara japonska beseda »*ari*« (あり). »*Ari*« izhaja iz »*aru*«. »*Aru*« dejansko pomeni rasti (生る) in pokazati se (顯る). In ko nekaj, kar se tako pokaže, celo časovno traja, rečem »*ari*«. »*Ari*« pomeni torej kazanje in trajanje. Zaznamovan sem na tak način, čeprav sem to »pozabil« in nemško besedo »*Sein*« razumem iz te svoje zaznamovanosti, čeprav sta potrebna korektura in dopolnitev.

Nadaljujem svojo »spomnitev.« Iz »*ari*« izhaja beseda »*arawaru*« (現はる: pokazati se). »*Arawaru*« se sama navezuje na besede »*ara*« (荒: divji, nasilen),¹⁴ »*ara*« (粗: grob, nerafiniran, tenek), »*araku*« (散く: pustiti, rzsuti se) in tudi na besedo »*arasou*« (争ふ: spreti se). »*Ari*« (bit) se torej nanaša na divjost, grobost, rzsutost in spor. To omogoča moje razumevanje »*polemos*«.

14 Povezavo med »*arawaru*« (現: prikazati se) in »*ara*« (荒: grobost, nasilnost) vidimo npr. v »*aramiya*« (荒宮) v templju Ise.

15 Prim. Shirakawara Shizuka (2005): *Jito*. Tokio: Heibonsha (Založba Heibonsha).

»Arawaru« ima poleg tega tu isti koren kot »aratashi« (新たし : nov), »aratamu« (新たむ : prenoviti).¹⁵ To bi lahko ustrezalo pomenu »začetka *physis*« kot »arché«. Verbalni in živi značaj »ari« se reaktivira s tem, ko človek (kot notranji medij tega verbalnega gibanja) vedno znova prenavlja začetek. Ali pa je trajanje samo kontinuiteta reaktiviranja. Brez reaktiviranja bi bila takorekoč vzeta duša. Vzhod sonca na dan 1. januarja se na Japonskem praznuje kot najpomembnejši praznik. In glavne zgradbe japonskega osrednjega templja se obnavljajo vsakih 20 let. To bi se lahko nanašalo na zgoraj navedeno.

Je ta »spomnitev« zaobračanje besed? Toda jaz tujih besed ne razumem le iz »lastnih«, marveč se »spomnim« zgoraj povedanega šele takrat, se srečam z evropskimi besedami. Evropske besede v meni motivirajo »kompariranje« z japonskimi besedami. Ravno zaradi oblikovanja pojmovnega para se pokaže zgoraj imenovana obojestranska »podobnost« (česarvno ne »identiteta«).

68

A zgoraj navedene japonske besede so že dolgo hibridne s kitajskimi besedami. Pri srečanju s kitajskimi besedami je, kot domnevam, prišlo do takšnega »kompariranja«. Da, tako se dogaja pri vsakem srečanju. To pa pomeni, da ne obstaja noben »čist« jezik. Vsak jezik stoji zmeraj v vmesju kultur. Ni enostavno »kulturn« temveč vedno že »medkulturn«.

3. Kritično spraševanje po jeziku in pokazanju

Zgoraj sem omenil medkulturno »podobnost«. V protivleku se lahko pokaže tudi medkulturna »različnost«. To vidim npr. v Heideggrovem pogledu na »stvar«. ¹⁶ Stvar »stvari«, tako da zbira prav tisto »četverje«, ki se sestoji iz štirih udov, namreč neba, zemlje, božanskih in umrljivih. Umrljivi, torej ljudje, niso nepogojeno, temveč so vpotegnjeni v gibanje »stvari«¹⁷ in z njo pogojeni. Ta pogojenost s stvarjo bi lahko pomenila, da stvar pusti četverje zbirajoče pokazati se.

16 Primerjaj Martin Heidegger (1994): »Einblick in das was ist« v *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe Bd. 79)*, Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

17 Funkcija v to vpotegnjenega človeka bi bila lahko formulirana kot (notranji) medij za pokazanje.

Je ta teorija stvari popolnoma neodvisna od nemškega jezika? Heidegger v *Biti in času* ni izoliral posamezne priprave [Zeug], temveč jo pojmoval v njeni povezanosti z drugimi pripravami. Tudi pojem »stvari« leži verjetno v tej smeri. Zakaj pa kasneje nadomesti pripravo z stvarjo? Stvar misli najprej iz navezave na latinsko besedo »res« in v njej najde pomen »tikanja [Angang]«. Stvar ni to, kar mi kot subjekt uporabljamo kot proste kose, temveč nekaj, kar se nas je že pred tem tikalo. Toda Heidegger misli stvar tudi v *etimološkem oziru*: »Ding« je nekoč pomenil nekaj takega kot »zbor«. Heideggrova teorija stvari se ozko nanaša na to *nemško* etimologijo.

Če smem pritegniti panteizem japonskega šintoizma, sta božanska nebo in zemlja. Čeprav navaja Heidegger četverje, ki v sebi vključuje besedo »štiri«, četverje za šintoista ne izkazuje štirih udov.

Meni, ki sem japonsko zaznamovan, se »zdi« ta teorija stvari najprej tuja in različna od tega, kar je zame običajno ali za začetek nerazumljiva. Ampak potem ravno to motivira neko razumevanje teorije stvari in obenem moje lastne jezikovne zaznamovanosti: v japonščini iščem nekaj »podobnega«.

Beseda »stvar« se v japonščini največkrat podaja kot »mono« (もの). Toda beseda »mono« ima različne pomeni, ki se stapljajo drug z drugim: »stvar« (物), »nekaj neposebnega, nekaj, kar se ne da razločno identificirati, nekaj splošnega« (者), »Duh, demon, hudič« (鬼). Japonski »mono« se mi kaže s takimi pismenkami. Ali pa se pokaže ravno v povezavi teh pomenov, vendar ne »zbira«. Če vseeno iščem nekaj podobnega v japonščini, najdem besedo »musu« (産す). »Musu« pomeni »poroditi« in v obliki „*musuhi*“ (むすひ) »povezati skupaj«. Povezati skupaj je tudi proizvajanje, torej neka vrsta pojavljanja. Toda besedi »mono« in »musu« nimata skoraj nobene medsebojne jezikovne povezave. Tukaj znova trčim ob ob jezikovno podobnost in različnost.

Heideggrova teorija stvari v meni motivira takšno iskanje po japonskih besedah in samemu sebi si pustim prikazati podobnost in različnost. Seveda to ni vse – prizadevanje za nadaljevanje razumevanja je vedno potrebno.

Na ta način se motivira kazanje podobnosti in različnosti. Vendar zato ni potrebna pred-postavitvev nasebnosti lastno nemškega ali lastno japonskega. Nekaj takorekoč lastnega se pokaže šele kasneje pri srečanju s tujim. In to se zgodi v medkulturnem vmesju.

4. Vmesje, odpiranje in zapiranje, vprašanja

Kazoče se (*phainomenon*) in jezik (*logos*) sta si v kulturi »blizu«. Neločljivo spadata skupaj. Če pa nastopi fenomenologija, ki oba (*phainomenon* in *logos*) posebej še »zbližuje« (in pesni-zgošča [*dichtet*]), bi lahko popolnoma zaprla možnost kritičnega spraševanja. Potem ne bi bilo več nobenega prostora za kritiko v smislu »krinein«. V nasprotju s tem bi morali vrata spraševanja posebej »odpreti«. Toda že pri medkulturnem srečanju se vrata »odpro«.

Čeprav je vsaka kultura že vedno medkulturno odprta, priskrbi srečanje s tujo kulturo motivacijo po eni strani posebej za »odpiranje« in po drugi strani posebej za »zapiranje«. V prvem primeru poskušamo priti do razumevanja »tuje« in korelativno »lastne« kulture. V drugem primeru se kakšenkrat lotimo posebej jezikovne razločitve in razlikujemo kulturo¹⁸ od »civilizacije«. Pri tem bi lahko menili, da prvo spada k »lastnemu«, zadnje pa je »tuje«. Poskus razumevanja bi se potem nehal in to bi bilo potem »samozapiranje« kulture pred neko drugo. Tako se godi pri srečevanju in tega ni za ignorirati. Nasproti tej »zapirajoči« tendenci motivira srečanje s tujo kulturo vendarle še neko drugo gibanje: »odpiranje«. »Odpiranje« in »zapiranje« sta obe (verbalni) funkciji enih vrat.

Kako lahko to povezavo jezikovno izrazim? Na misel mi pride nekaj med seboj povezanih kitajskih pismenk: vmes (間), odpiranje in zapiranje (開 閉) in spraševanje (問). Vse vsebujejo pismenko vrata (門). Medkulturnost so vrata, ki odpirajo in zapirajo, in medkulturno spraševanje¹⁹ bi bilo lahko njihov ključ.

Če povemo še enkrat: ne trdim, da »lastna« kultura »je« v nekem objektivnem prostoru nasebno in po drugi strani »tuja« kultura tudi »je« nasebno in da potem naknadno pride do srečanja obeh. To je predstava, ki pred-postavlja objektivni prostor, najsi bo v naravoslovnem ali življenjskosvetnem oziru. Tudi t. i. multikulturalizem temelji, kot se mi zdi, na tej predstavi. Medkulturna

18 Pri tem se največkrat spremeni pomen dotične besede. »Kultura« ni bila vedno protipojem »civilizacije« (glej npr. Husserl, Edmund (1989) *Vorträge und Aufsätze 1922-1937 (Husserliana, zv. XXVII)*. Dordrecht/Boston/London, str. 109 ff.

19 Tako smo danes soočeni z vprašanji, ki jih seboj prinašajo »seksualni turizem« ali »organski turizem«. O tem bi se morali spraševati; pri tem pa bi lahko ključ vpraševanja vrata »zaprl.«

fenomenologija to pred-postavljanje podvrže *epoché*. Šele potem lahko sprosti vmesje.

Za zaključek je potrebna še ena opomba. Medtem ko fenomenologijo motivira (verbalno) kultiviranje, motivira medkulturno fenomenologijo (verbalno) medkultiviranje, ki se godi v vmesju. Motivirajoče ali klicoče je sedanjujoče vmesje samo in medkulturna fenomenologija nanj »odgovarja«. Čeprav tu o tem ne morem več izčrpno govoriti, bom povedal le: vmes je tudi »v čemer« in »odkod« medkulturne fenomenologizacije same in pri tem ne smemo spregledati *nekazočega* se vezaja, ki nakazuje na torišče vprašanja. To je moja zadnja teza za danes.

Prevedel *Robert Simonič*