

KRIŽIŠČA STEZÁ

K fenomenologiji interkulturalnosti

13. julija 1772 odpluje ladja *Resolution* pod poveljstvom kapitana Jamesa Cooka iz pristanišča Plymouth na potovanje okoli sveta. Na krovu je tudi človek, ki mu je britanska vlada naročila, naj napiše »zgodovino« tega podviga. Ime mu je Carl Forster; na poti ga spremlja sin Johann Georg. Zaradi prepovedi Angležev nemški strokovnjak ni nikdar objavil poročila, ki mu je bilo naročeno. Njegov sin, ki se je prav tako udeležil raziskovanj in je na potovanju doživljal iste dogodke kot oče, je očetove zapiske dopolnil s svojimi; nastala je knjiga *Potovanje okoli sveta (Reise um die Welt)*. Izpod peresa Georga Forsterja, popotnika in antropologa, udeleženca evropskega kulturnega in političnega življa, se je tako pojavil sugestiven in natančen dnevnik, ki predstavlja enega od številnih dokumentov iz zgodovine zemljepisnih odkritij in evropske kolonizacije sploh.¹ V tej dolgi in natančni razpravi pa najbrž zasledimo nekaj, kar jo razlikuje od drugih sorodnih spisov.

323

¹ Spis *Reise um die Welt* je poročilo s potovanja, ki ga je Forster opravil na ladji *Resolution* pod poveljstvom kapetana J. Cooka od julija 1772 do julija 1775. Vrhunec Forsterjeve pričujočnosti na evropskem političnem in kulturnem prizorišču je trenutek, ko se je iz ljubezni do pravičnosti in družbenega napredka udeležil francoske revolucije. O liku tega razsvetljenega in liberalnega jakobinca glej K. Harpprecht, *Georg Forster oder die Liebe zur Welt*, Reinbek, Rowohlt, 1987.

Ne gre za način opisovanja ali slog – slogovne variacije ne spreminjajo bistva dnevniškega spisa – marveč prav za to, kar ni izrečeno. Duh, ki prežema ta spis, je posebnost tega dnevnika, ki bi lahko vzbudila naše zanimanje. Sledove tega duha, oziroma filozofskega gledišča in miselne držice pisca, je moč odkriti na nekaterih mestih med opisi neznanih ljudstev, čudnih običajev – naj gre za hrano ali verovanja, praznovanja ali spolne navade – fantastičnega rastlinja ali nepredvidljivih naravnih nadlog.

Primer: julija 1773. leta ladja *Resolution* pripluje na obalo otoka Tahiti; Forster nam natančno poroča o vseh, tudi še tako neznatnih dogodkih, ki jim je priča. Objektivnost opisa je bila temeljna predpostavka zanesljivega popotniškega dnevnika – to je Forster dobro vedel in to je enako dobro tudi izvedel.² A glej – nenadoma naletimo na nekakšno prekinitev opisovanja, na kratek stik med objektivnim opisom in osebnimi mislimi pripovedovalca: nekatera havajska ljudstva zavrnejo dostavo prašičev in vode posadkam ladij, da bi tujce prisilila k čimprejšnjemu odhodu. Tok pripovedi se zalomi. Forster zapiše: »Zares bi bilo treba upati, da se bodo stiki med Evropejci in otočani s časom lahko prekinili, sicer bodo zdaj že pokvarjene razvade civiliziranih narodov okužile to nedolžno ljudstvo, ki tu tako srečno živi v svoji nevednosti in preprostosti. Žalostna resnica pa je, da se filantropija in evropski politični sistemi med seboj ne skladajo!«³

Zaenkrat pustimo ob strani sleherno poglobljeno analizo Forsterjeve misli – odmevi mita o »dobrem divjaku« iz 17. stoletja, ki jih je moč pri tem razbrati, bi nas vodili predaleč; navedeni odlomek preberimo kot pričevanje o odzivih, ki so se ob neposrednem stiku z oddaljenimi ljudstvi sprožile v človeku občutljivega in liberalnega evropskega duha. Brez dvoma velja

² »Popotnik, ki bi hotel zadovoljiti vsa pričakovanja, bi moral po mojem mnenju biti dovolj pošten, da preuči posamezne predmete pravilno in v njihovi pravi luči ... Ni mi bilo do elegantnega sloga. Moj namen je bil biti jasen in razumljiv«, G. Forster, *Reise um die Welt*, 2 Bde, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, I. Teil, str. 13–14.

³ Prav tam, str. 254. Njegova kritična lucidnost mu da napisati naslednje: »Resda bi si bilo treba želeti, da bi podobna potovanja potekala tudi v prihodnje s tako dobrodejnimi in zares koristnimi nameni ... Kdo ve, ali ne bosta morda ljubosumje in sibičnost prevladala in skazila vclikodušne podvige kralja, zaščitnika muz« (prav tam, str. 17).

poudariti miselno ostrino, s katero Forster prerokuje nesrečo in uničenje – ne samo navad in običaje – tistim ljudstvom, ki bi tako rekoč utrpela stik z Evropejci. Duh kolonizacije, za katerega razni Cooki ali Magelani niso bili nič drugega kot njegovi vektorji, torej izhaja iz same srži evropske družbe, iz »evropskih političnih sistemov«, ne le iz bolj ali manj neobzdane lakomnosti posameznega osvojevalca. Zato bistvo kolonizacije kaže točno določeno idejo v zvezi z razmerjem do vsega tujega. Forsterjevo *Potovanje* v tem smislu prebiramo kot metaforo srečanja s tujim, s tujostjo, s heterogenim, z oddaljenim, z neznanim.

Navedeni odlomek je primer drugačnega pristopa do problema tega srečanja: epizodična – ponavljam – in pulzirajoča drugačnost, hkrati pa simptom drugačnega pogleda na druge civilizacije. Na to posebno občutljivost je moč navezati – v tem smislu je ta občutljivost tudi njena predhodnica – senzibilnost, ki navdihuje misel in delo pisatelja, popotnika in etnologa Michela Leirisa. Kulturna drugost dobi pri Leirisu prvovrstno vlogo; to je poglavitna tema njegovega dela in najtežje vprašanje njegovega življenja. Zdi se, da je jakobinski in svobodomiselni Forster predhodnik nekaterih stališč skeptika Leirisa: zlasti njegovega pogleda, tistega pogleda, katerega objektivnost ni nikoli hladnost in katerega oddaljenost ni nikoli vzvišenost. Oko etnologa Leirisa v drugem išče tisto, kar je v njem neodvisno od očesa, ki ga gleda, da bi se nato lahko povrnilo k sebi, ne da bi drugemu odvzelo njegove lastnosti. To je pogled, ki si ne prisvaja, ki dojema etnografijo kot obliko avtobiografije in ki bo kasneje tudi avtobiografijo ugledal kot »intimno etnografijo«. Prek objektivne deskripcije se pri tem razstre empatično razumevanje. Zaradi le-tega lahko odkriteljsko potovanje »prispeva k odpravljanju številnih napak in njihovih stranskih pojavov, na primer rasnih predsodkov«. ⁴ Leirisovo potovanje je aktualna, najbrž bolj pretanjena, glede na mišljenje in razumevanje drugega zagotovo poglobljena verzija Forsterjevega popotovanja. Po Leirisu »ne smemo potovati kot turisti (to pomeni: brez srca, oči in ušes), ampak kot etnografi: tako da postanemo v najširšem smislu dovolj človeški in odprti, da pozabimo na svoje majhne in malenkostne 'manije belcev' (kot se izražajo nekateri črnci) in da izgubimo to, kar

⁴ M. Leiris, *L'oeil de l'ethnologue*, v: *Documents*, 2, št. 7. 1930.

si predstavljamo kot lastno identiteto«. ⁵ Leiris nas uči, da »kulture ni moč postaviti v razmerja hierarhije«, ⁶ da kulturnega relativizma ne smemo razumeti kot uničenja vseobčih antropoloških vrednot, ampak kot prakso spoštovanja in tolerance. Ali z besedami nekega psihanalitika: uči nas, da »naših idej normalnega in nenormalnega ni moč prenašati na druge kulture«. ⁷

Srečanje med dvema različnima kulturama – ne glede na to, kako do njega pride – se venomer zastavlja kot srečanje med dvema drugostima, kajti vsaka izmed njiju je lastna sama sebi. Raziskovalna potovanja predstavljajo najrazvidnejši in najneposrednejši, morda tudi najpreprostejši primer tega soočenja: Evropejci in domorodci so si vzajemno tuji, obenem pa so domači do sebe samih. Kulturi se srečata, njihovi pogledi pa jih vsakokrat razločita kot svojo oziroma kot tujo kulturo. Čedalje bolj zapletene in diferencirane dimenzije, v katere se danes umešča problem srečanja med kulturama oziroma problem interkulturelnega odnosa, iz tega modela naredijo idealno in najbrž irclealno tvorbo; toda preprosta shema pričujočega vzorca, v kateri nahajamo tako rekoč neko minimalno razmerje, nam bo lahko koristilo pri nakazovanju nekaterih teoretičnih koordinat in razvijanju krajšega razmišljanja o interkulturelnosti.

Beseda interkulturelnost je že pred časom postala del besedišča humanističnih ved. Etnološke, antropološke in sociološke raziskave so na svoji poti vselej zadevale ob problem odnosov med različnimi kulturnimi področji, tako v obliki spoznavanja zemljepisno in zgodovinsko oddaljenih ljudstev kot v poglobljanju mnogoterih in heterogenih korenin neke civilizacije in pri analizi kulturnih plasti neke družbe ali socialne skupine. To vprašanje je torej vedno obstajalo in ne zadeva samo področij, ki smo jih omenili zgoraj,

⁵ Prav tam, str. 64. Neki drugi etnolog nas opominja, da »pomembnost kolonialne zgodovine ni samo v razmerjih do Drugega, ampak tudi in predvsem v subjektu, ki se v njej postavi v igro, in v spremembah, ki jih doživlja«, J. Berque, *Verso una cultura mondiale*, it. prev. M. Silvera, Bari, Dedalo, 1968, str. 97.

⁶ Prim. M. Leiris, *Race et civilisation*, Paris, Gallimard, 1951, str. 65 isl. Glede Leirisove interpretacije drugosti prim. H. Juin, *Michel Leiris et les autres*, v: *Chroniques sentimentales*, Paris, Mercure de France, 1962.

⁷ Prim. P. Parin, v: *Das Fremde verstehen*, ur. H.-J. Heinrichs, Frankfurt am Main-Paris, Qumran, 1982, str. 35 isl.

ampak zaobjema sleherno raziskovanje, ki se ukvarja s človekovim življenjem. Komunikacija in razumevanje med kulturami ne predstavljata samo predmeta preučevanja ali raziskave, temveč tudi cilj, h kateremu so usmerjeni vsi posamezni sektorji življenja. Izdelava planetarnih komunikacijskih strategij, sposobnih, da gredo skozi najrazličnejše kulturne ravni, je le najvejši učinek potrebe po multikulturni zvezi; kritiko le-te lahko za zdaj pustimo ob strani. Razvoj misli in civilizacij je v sebi vsekakor vedno nosil to dilemo, ki ga je globoko zaznamovala. Še danes so v njem njene sledi; toda šele pred kratkim je bilo mogoče razviti pravcato »vedo« o odnosih med kulturami.

Ob vsem tem se moramo vprašati: prvič – ali je taka »veda« res možna? Drugič – je zares nujna? Se pravi: je mar moč tematizirati kot predmet samostojne raziskave prav to, kar se dejansko že tematizira v lastnem »dogodevanju«, kar je že »interkulturalnost«, ko se godi v obliki kulturnih izmenjav, razmerij med kulturami, ki se dejansko odvijajo v vsakem trenutku in na najrazličnejše načine? Poleg tega pa, ali res čutimo potrebo po preučevanju modalitet, tipologij, pretokov in različic teh kulturnih posredovanj in komunikacij? In – navsezadnje – čemu?

327

Praktične možnosti udejanjenja nekakšne vede o interkulturalnosti danes še niso povsem razvidne, so pa tudi mnogo večje kot v preteklosti, ne le zaradi nevtralnih instrumentov, s katerimi razpolagamo – to so zgodovinska, antropološka, etnološka, statistična, ekonomska idr. dognanja – ampak tudi zaradi posebne občutljivosti, ki se zdaj pojavlja – kot bomo videli – ali (čc se bolje izrazimo) ki se lahko pojavlja danes, prav v trenutku, ko je izbrisovanje tonalitete duha, ki jo poznamo pod imenom »občutljivost do tujega«, kot kaže, postalo tako silovito, da ga ni moč zavreti. Naša »veda« si namreč lahko pomaga z vsem, kar je bilo izdelano za homogeneizacijo, uravnavanje, kontrolo in organizacijo na podlagi *enega samega* kulturnega modela (to so aparati za zbiranje, preverjanje in rabo podatkov). Vse to lahko uporablja pod pritiskom nekakšne sile, ki se vzpostavi prav v trenutku, ko se problem odnosov med kulturami posebno zaostri. Menim, da ne bi bilo neumestno navesti Hölderlinovega stiha, ki ga je tako ljubil Heidegger: »Kjer je nevarnost, tam rase tudi rešilno.« Kadar se namreč enostranost

uveljavi kot središčni kriterij, kadar postane enoznačnost izbire in enoznačnost kulturne, družbene in ekonomske usmeritve vedno bolj očitna in ko se daje prednost eni sami, čeprav zapleteni in notranje razvejeni kulturni shemi, tedaj zares grozi nevarnost izumrtja različnosti, razlik in, nazadnje, raznoterosti kulturnih oblik. Toda prav v tem se lahko porodi občutek za to nevarnost, prav v tem času lahko zazori smisel za izgubljeno raznoterost: v toliko večji meri, kolikor večji je *pritisk* te raznoterosti, njene rasti in njene potrebe po izrazu. Kolikor bolj mnogotero se razodeva, toliko pomembnejša in – to je morda paradoksalno – lažja postane fenomenologija mnogoterosti.

Če interkulturalnost dojamemo kot vedo, ki opisuje in predeluje mnogotero, potem lahko pripomore k razumevanju in zlitju kulturnih obzorij (vsekakor pa njihovih odrazov), kar se čedalje bolj naznanja kot ena izmed primarnih potreb naše dobe. Dejstvo, da v teh okoliščinah in za ta cilj ni moč uporabiti kakega privilegiranega modela, ni nikakršna ovira. Narobe: samo interakcija med metodološko različnimi znanstvenimi in kulturnimi snovanji lahko po svoje predstavlja jamstvo, da se interkulturalnost kot veda razklene v vsem svojem potencialnem bogastvu in izrazni mnogoterosti. Njen metodološki prerez bo torej mnogoličen, saj bo odgovarjal na bistvo tega, kar si želi razodeti: na mnogotero. Ta predlog razumevanja interkulturalnosti kot fenomenologije mnogoterega temelji na nekaterih metodičnih in področnih postavkah, ki jih je moč sintetizirati v tri premise: sprejetje mnogosti kultur kot neodpravljivega dejstva, ki se mu ni moč odreči pri slehernem političnem snovanju, ki ni v nasprotju z odreditvijo človeškega rodu in planeta; priznavanje in interpretacija »tujih« kultur kot bistvenega prispevka k diferenciaciji in evoluciji vsakega posameznega kulturnega območja; prepletanje interkulturalnih dinamik in razvoja misli kot gledišč in obenem torišča spreminjanja zahodne filozofske tradicije. Vsaka od teh treh metodoloških hipotez se navezuje na zadevno problemsko in operativno področje, v katerem se odigrava vprašanje interkulturalnosti: posvečeni so jim spodnji zapiski. Prvo prizorišče zadeva politični in družbeni prostor; drugo zajema kulturni prostor v najširšem smislu; tretje se tiče filozofskih implikacij te teme. Predpostavili bi morda še preudarek, ki lahko velja kot izrek: kadar govorimo o kulturi, moramo to besedo vedno sklanjati v množini: našo celokupno življenjsko dimenzijo sestavlja natrgana in nehomogena celota kultur.

Če je ta premisa pravzaprav nekaj samoumevnega, kolikor je vsaj na načelni ravni že splošno sprejeta kot ena izmed miselnih predpostavk današnjosti, pa ni samoumevna zamisel o interkulturnosti kot samostojnem znanstvenem področju; zato je vredno, da se pri tem pomudimo.

1. Politika vmesnih prostorov

Da bi lahko opredelili današnjo politično situacijo, bi se morali odpraviti na miselno pot skozi svetovno zgodovino od povojnega časa do danes. V tem primeru bi zadevo najbrž osvetlili v dovolj jarki luči. Da pa bi tu in zdaj zastavili vsaj zametek utemeljene razprave, moramo iz zapletenosti te situacije izbrati vsaj nekaj potez, ki bodo nudile kar največ stičnih točk z našim problemom. Te poteze je moč izbrati v znamenju rasti izmenjav in sodelovanja med političnimi sistemi in državami, ki te sisteme odražajo. Razvidno je, da na mednarodni ravni današnjost zaznamuje faza rasti stikov in odnosov, kakor dokazujejo dogodki, ki so se pravkar zvrstili ali pa se pravkar še odvijajo, predvsem v vzhodni Evropi. Ta rast zahteva – obenem pa tudi pospešuje – porast prepletov, zvez in interakcij, zagotovo tudi sovisij med različnimi družbenimi in političnimi dimenzijami. To pluralno dinamiko bi pravzaprav lahko navezali (če nam je pač do tega) na razkroj kolonialnih imperijev in na proces osamosvojitve številnih afriških in azijskih držav, ki je zaznamoval začetek konca prevlade ene rase. V vsej njeni zavisti in protislovjem navkljub se nam prikaže relativno enovita pot, na katero sta krenili sodobno politično razmišljanje in praksa: povzročila jo je kriza paradoksalnega »bipolarnega monopola« (ameriško-sovjetskega), ki je prej določal politično kulturo. Iz tega lahko sklepamo – ne da bi pri tem za trenutek pozabili na izjemno zapletenost in premenljivost te slike – na obstoj težnje k pluralizaciji, fragmentaciji, pomnožitvi, diferenciaciji in medsebojnem povezovanju političnih hipotez. Eno- in dvodimenzionalna logika se razdrobi; raztrešči se in da prostor *tudi* drugosmernim in mnogosmernim vrinkom. Na ta način lahko globlje plasti političnih kultur (te plasti so globlje, ker se raztezajo za golo prakso) pospešijo medsebojne stike; komunikacija preseva tudi izpod meje površinske gole informacije. Kar se tega tiče, nam lahko natančnejša pojasnila, preciznejšo in bolj ažurno sliko ponu-

dijo strokovnjaki za komunikacijo. Naš namen pa je ta, da v mejah mogočega uvidimo sledi teoretične »utemeljitve« srečanja med različnimi političnimi *razlogi* (kar ne izključuje njihovega razhajanja).

Ob vseh upih in negotovostih, pričakovanih in razočaranih nova in pravkar nastajajoča ravnovesja povzročajo tudi hitrejšo izmenjavo političnih izkušenj. Na tem področju lahko interkulturno razmišljanje, še bolj pa interkulturna drža razvijeta koristno interakcijo in pripomoreta k uveljavitvi vzajemne vzročne logike. Vzročno vzajemnost namreč zaobjema in podpira multipolarna logika, po kateri čista koncepcija vladajoče politične kulture ni ne nekakšen »svetovni red« ne nekakšna »svetovna uprava«. Samo ob predpostavki multipolarnosti se lahko razcvete progresivna interakcija, ki bi ji Piaget rekel »vse večje uravnovešenje«. Udeleženi v navedeni interakciji ne bi smeli brati v smislu večlanitve v nekakšen krožek ali prisostvovanja na nekakšni zasebni seji. Funkcija interkulturnosti kot vede bi se morala razprostrti prav na naslednjem polju: vselej opominjati na tendenčno širjenje multipolarnosti in ohranjati njeno bogastvo. Če »kultur ni moč ukleščiti v hierarhije«, kot je pisal Leiris, tega ni moč storiti niti političnim odnosom. Drugače povedano: vzajemno pretakanje zori le v odsotnosti vnaprej konstituiranega hierarhičnega reda. Politična dejstva (da je tudi ta izraz prežet z »realizmom«, je čisto jasno; vendar tega tu ne moremo načenjati) lahko po svoje nakazujejo nekatere rezultate, ki so menda boljši od drugih; nikoli pa ni mogoče o njih vnaprej soditi na podlagi kake hierarhične superiornosti. Iz tega, da nam t.i. dejstva dokazujejo, da predstavlja politična oblika demokracije (v različnih inačicah zahodnih demokracij) boljši politični model od drugih, ne sme izhajati implikacija, da je demokracija popolnoma neprepustna za soočenje in odnose z različnimi drugimi političnimi subjektivitetami. Pri tem seveda ne gre za povelečevanje dialoga med demokracijo in diktaturo, med parlamentarnimi in avtokratskimi sistemi, ampak za samo nujnost – ki jo politika in politologija priznavata, kolikor pač zavzemata stališče interkulturnosti – da se zblížajo različne »življenjske oblike«, ki jih dojemamo tudi kot različne družbenopolitične forme.

Interkulturno gledišče vsako obliko političnega in družbenega življenja usposobi za to, da se sooča z drugimi, ne da bi izgubila lastno moč ali lastno

identiteto. Narobe: v sprejemanju izmenjave in mediacije se objektivna veljavnost kake življenjske oblike pravzaprav krepi. Z neko posebnostjo: ta oblika ne bo nikdar prejšnja oblika, kajti omenjeno razmerje prinaša s seboj tudi spremembe; z interakcijo bodo najboljše lastnosti različnih življenjskih oblik na novo uobličile obliko tako rekoč višjega nivoja. Pričujoči model se najbrž zdi podoben biologističnim poenostavitvam, ki aplicirajo teorijo evolucije živalskih vrst na človeško družbo. Vendar je njegovo referenčno obzorje vsekakor povsem različno, saj se v njem preigravajo vprašanja logike in racionalnosti, spora le-teh z realnim in razpršitev le-teh v svetu prebivanja. Na videz se na ta način gibljemo na abstraktni in umetni, čisto racionalistični ravni; dejansko pa smo konkretnosti mnogo bližji kot v primeru miselnih preskokov, ki abstraktno modele presajajo na teorijo družbe in politike: npr. modele iz teorije katastrof in disipacijskih struktur, iz teorije fraktalov ali samoizgrajevalnih struktur, iz teorije kompleksnosti ali iz teorije *new agea*. Teoretične strukture, ki so lahko v oporo politični filozofiji interkulturalnosti, izhajajo – v skladu s svojim bistvom – prav iz stvarnih procesov kot podlage pojmovnih definicij, iz istih konkretnih prepletov, ki bi jih same rade opisale. Če nam je mar za to, da odstranimo heglovske (cnačene med realnim in racionalnim) in idealistično obarvane prizvoke, ki lahko v teh trditvah odmevajo, se znajdemo pred teoretičnim preostankom, ki se konstituira v fenomenologiji – in se definira kot fenomenologija – preostankom oblik družbenega življenjskega sveta. S tega gledišča se politika razdrobi – kot v prizmi – v mirijado lokalnih prostorov; vsak izmed njih je potencialno interaktiven z drugimi. Pojem, ki bi lahko opredelil to prizmatično razprševanje v njegovem vzajemnostnem kontekstu, je pojem »relacije«. Nikdar dovolj določeno kategorijo relacije – težko jo je dokončno določiti, saj se sama spreminja, kot se predmeti, ki jih povzuje – lahko uporabimo kot filter za mediacijo prostorov, ki so se razprli ob eksploziji totalitete. Pojemovno-realna struktura »relacije« menda jamči vsaj načelno enakost med prostori, kolikor vselej omogoča hojo po obeh straneh in dopušča, da vselej vzajemno dosežemo oba pola. Ta relacijska topologija nam torej odslikava razdrobljenost in mnogoterost prostora, ki ni potlačen v skladu z zahtevami teorije, ampak sovпада z lastno teoretično izdelavo. Vseh lastnosti pojma relacije ne moremo nakazati: izkustvo aktualnosti nam sicer nudi pogled na vseobčo relacijsko nastrojenost političnega in druž-

benega prostora – prostora, ki ne pozna izobčenja ali absolutne samostojnosti. Že tako rekoč »naravno« izkustvo nas uči, da celoto bivajočega vsepovsod prepredajo relacije – preposta fizikalna oblika privlačnosti in odboja ali organska oblika bioloških verig sta jasna primera tega. V politično in družbeno obzorje je treba to kategorijo sicer šele aplicirati; treba jo je uporabiti, se pravi, jo aktivirati in prebuditi iz nekakšnega poloperativnega stanja, v katerem bi pač lahko ostala. Njena koristnost se kaže prav z vidika domnevne prizmatične nastrojenosti prostora: ta kategorija je elastična, dvojnostna, zato pa tudi najbolje ustreza razpršitvi optike in realnosti – priložnost za njeno overovitev pa bodo sami konkretni načrti sprememb.

Zdaj se nam torej že ponuja slika nakazanega hipotetičnega stanja: globalno se pomnoži v neskončnost lokalnih, avtonomnih prostorov v medsebojni komunikaciji, ki jih ni moč nikoli dokončno opredeliti in fiksirati, saj jih zaznamuje spreminjanje, zlasti pa »vmesnost«. Pričujoče podobe o komunikaciji med vmesnimi prostori si ne izposojam iz politoloških ali socioloških raziskav, marveč iz del filozofa Bernharda Waldenfelsa, ki jih je moč zaradi njihovega izrazitega intersubjektivnega in družbenega naklona uporabiti tudi na bolj »faktičnih« področjih.⁸ Po Waldenfelsu stvarnost zaznamuje pojem oziroma lik onega *Zwischen*, vmesja, medprostora, *infra*, srednjega: vse se določa samo v tem *Zwischen*, v vmesnih prostorih, ki ločujejo in povezujejo posamičnosti. Sleherni posamičnost prestopa meje druge, obenem pa vsaka druga tudi že vdira vanjo: meje, ki ločujejo lastnost in avtonomijo vsake sfere, niso dokončne, ampak se mešajo in se razblinjajo v prostoru medsebojnih presečišč. Ta medsebojna bližina ne vodi do kaosa (v običajnem, slabšalnem smislu), ampak do posebnega »reda«, do intersubjektivnega ravnovesja (čc za »subjekte« nimamo samo individualnih likov, ampak sleherni družbeni organizem), ki ga Waldenfels imenuje »red v dvojni luči«; gre za red v tisti »dvojni luči somraka« (*Zwielicht*), ki zaobjema »vmesja« kot konstitutivne poteze lokalnih in globalnih stvarnosti.⁹ Ne torej

⁸ Prim. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Nijhoff, 1971; *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980; *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; *Ordnung in Zwielicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. V pred kratko izdancem delu *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, Waldenfels aplicira kategorije *vmesja* tudi na razmerje s tujim.

popolni mehanizem izmenjav in medsebojnih zvez, ne jasne in različne mejne črte, ki določajo začetek in konec posameznih con, ampak stalno gibanje presečišč v nenehno prenavljajočem se zarisovanju meja in lastnostnih območij oz. področij lastnega delovanja. Dvojna luč somraka, metafora za sobivanje svetlobe in sence, skuša izražati to igro črt in odtenkov, v kateri preveč različne in čiste definicije niso mogoče. Ostaja prostor, razpršen na drugo ob drugi ležeče in sobivajoče frakcije, ki se medsebojno napajajo in vzajemno povezujejo. Njihovo neobzdano rast in posledično nadvlado ene nad drugo izključujeta kontinuiteta vzajemnega delovanja in aktivnost relacije; vmesnih prostorov navsezadnje ni moč izključiti. To tako rekoč konstantno raven uravnavaajočih se faktorjev mora vzdrževati delovanje družbenih in političnih subjektov, ki naj bi težili k njej kot »etičnemu« izidu svojega delovanja. Medprostor ni samo funkcionalni ali konkretni predel prostora, ki zaobjema ubrane meje raznoterih miljejev, ampak tudi prostor pogovora, v katerem se subjekti (subjektivitete) srečujejo, v katerem se porajajo vprašanja in zorijo odgovori, v katerem vselej dajemo in prejemamo.¹⁰

Model se zdi malce idealiziran; dejansko pa je fenomenološki, kolikor z možnega gledišča opisuje samo konkretnost življenjskega sveta. Tudi v družbenopolitični dimenziji ne najdemo univerzalnih urejevalcev (obrabljena formula »novega svetovnega reda« nima nič opraviti s takšno univerzalistično hipotezo, če ji je sploh – tako kot se zdi – do možnosti dialoga in kulturnega pluralizma): fakticiteta nam povrne infinitezimalno mnogoterost črt in točk, ki se prekrivajo, se zasledujejo, se spreminjajo, tako kot se izmenjujejo, med seboj tekmujejo, se integrirajo in modificirajo politične strukture v širšem smislu. Kolikor nam torej sicer majav in in nikakor ne odločilen preizkus dejstev ponuja scenarij, ki lahko spominja na naš modelček, bo lahko politično izvajanje samo prevzelo nase problem mnogoterosti, posredovanja in multikulturalnosti, prevajajoč lastne značilnosti v

⁹ Prim. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwiellicht*, cit., str. 87 isl. Dvojna luč somraka – *Zwiellicht* – predstavlja dvoumnost prostora med redom (*ordo* v klasičnem smislu) in kaosom.

¹⁰ Pojem *miljeja* je v fenomenološkem smislu in s stališča teorije intersubjektivitete razvil Alfred Schütz. Prim. Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, ki ponuja rekonstrukcijo in izvorno poglobitev tega vprašanja.

skladu z njim. Na tem področju so konkretni primeri vselej tvegani, saj so izpostavljeni različnim glediščem; vsceno pa se lahko zazremo v aktualno politično, družbeno in ozemeljsko razpršitev Sovjetske zveze, ki predstavlja – tako se zdi – fragmentirano in fluidno situacijo, v kateri se hierarhije luščijo v smeri kombinacije številnih plasti, tako da se center razmešča in pomnožuje v plurireferenčno strukturo. Če temu nastajanju novih političnih vmesnih prostorov dodamo še zamotano, četudi včasih magmatično prepletanost narodnosti (za katerimi se skriva vprašanje o kulturnih specifičnostih), lahko postane sedanja sovjetska dinamika laboratorij za verifikacijo hipotez o politični interkulturnosti. Neogiben faktor, nujen, čeprav ne vedno zadosten pogoj za vse to pa je demokratični politični ustroj.

334

Toliko oznanjevano novo svetovno stanje potrebuje politično govorico, ki bi dopuščala sporazumavanje in posredovanje vzajemnosti ob njenem hkratnem obvarovanju. Da lahko politične oblike komunicirajo, se morajo medsebojno poznati; da se poznajo, morajo iskati nove prostore za sporočanje interakcije. S tem v zvezi bi lahko spregovorili o nujnosti novega »univerzalnega«: ta izraz pa bremeni že preveč teoetičnih hipotez in praktičnih rešitev, ki so se izkazale za neumestne. Vsekakor bi se moralo to »univerzalno« razlikovati od tradicionalnega; identiteto (oziroma lastno posebnost) in razliko (posebnost drugega) bi moralo hraniti v neki mreži, ki ne bi bila več vsezajmajoča posoda, ampak obzorje: posamezne točke v njem bi bile izraz sebe samih in vseh drugih obenem.¹¹ Na ta način postane univerzalno medij, čista funkcija posameznega, ki lahko stopa v razmerje z vsem drugim. Če pač univerzalno postane jamstvo za interakcijo med življenjskimi oblikami, bi ga lahko še sprejemali. Da je demokracija zahodnega tipa na politični ravni sposobna vloge univerzalnega v nakazanem smislu –

¹¹ S tem v zvezi bi rad nakazal možnost, da se v okviru teorije intersubjektivitete in v splošnejšem oziru političnih odnosov zopet seže po Leibnizovem monadološkem zoru, v katerem univerzalno postane mreža relacij, ki predstavljajo posamezne monade. V zvezi s to posebno gubo Leibnizove monadologije si dovoljujem napotiti bralca na svoj esej *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, XXII, št. 2, 1990, str. 163–174, ki se sicer omejuje na filozofske vidike te povezave. Razmišljanje o političnih aspektih (in v širšem smislu o družbeno-kulturnih aspektih) ponovne uporabe Leibnizovega gledišča bi lahko nudilo marsikaj zanimivega.

je sicer kontroverzna in nedokončna hipoteza, ki pa žanje precejšnje odobravanje v sodobnih razmišljanjih.

Z zgodovinskega vidika je demokratična življenjska oblika tesno povezana z Evropo, Evropo v smislu enovite duhovne in družbene razsežnosti. Če evrocentrizem predstavlja tisti presežek monokulturnosti, ki ga danes velja iztebiti, sklicevanje na demokratično tradicijo – očiščeno hinavščine skrite, vedno grozeče volje po oblasti – lahko predstavlja klic k stvarnosti, ki jo velja na eni strani sicer spremeniti, po drugi pa se žc sama ne pusti, da bi jo z lahkoto pozabili s pobegom v imaginarno. S cinizmu podobno razčaranostjo (npr. v smislu, v katerem o tem govori Pietro Barcellona) nam Hans Magnus Enzensberger predlaga, naj vendar že nchamo s kulturnim in političnim eksotizmom in se čimbolj izurimo v »neprostovoljnem evrocentrizmu«. »Čas je,« piše Enzensberger, »da se poslovimo od teh sanj. Prepuščati odrešenje oddaljenemu Drugemu: to je bila vselej iluzija; danes se je to vprašanje spremenilo v obrabljen izgovor. Eksotične alternative industrijski civilizaciji ni več.«¹² Iz tega nam nemara ni treba zaključiti, da je treba neevropski (nezahodni) kulturni doprinos k razvoju zgodovine izničiti ali ga vsaj zmanjševati; Enzensbergerjev opomin nas lahko spodbudi, da kot zahodnjaki prevzamemo odgovornost, ki je ni moč več prelagati. Odčarani pogled nam najbrž lahko zapove, naj se zazremo v dno našega izročila, da odkrijemo, kar je lahko vsem koristno, in tako podpremo transkulturni proces: »Na obzorju ni več nikakršnega Tahitija; niti nobene Sierre Maestre, nobenih Siousov ali dolgega pohoda. Odrešilne ideje – v primeru, da vendarle morajo obstajati – moramo razviti sami.«¹³

335

Razvoj, ki bi bil združljiv v družbenem in ambientalnem pogledu, se zdi danes mogoč samo v okviru demokratičnih modalitet. Njegove formalne in substancialne elemente – v konfiguracijah, ki so jih ti pač zadobili na Zahodu – je menda moč uskladiti (zdi se, da je taka tudi volja) z zelo različnimi situacijami. Ta razvoj je torej povpraševanje po tisti demokraciji, ki lahko ob podpori interkulturnega političnega pristopa zavaruje mnogoterost in

¹² H. M. Enzensberger, *Politische Brosamen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, str. 50.

¹³ Prav tu, str. 52.

razširi domet vmesnih prostorov, v katerih je zajamčena sicer že spet relativna možnost sporočanja, obenem pa tudi ne prejudicirajo hierarhične rešitve zadeve.¹⁴

Kvalitativno rast mora spremljati postopna razširitev politične odgovornosti. Ta se sicer sooča z nujnostjo, da ob meddružbenih (in znotrajdružbenih) razlikah posreduje tudi potrebe tistega, kar je moč imenovati »življenjski svet narave«. V presečne prostore med različnimi življenjskimi oblikami se morajo vključiti tudi pravice »okolnega« sveta, obsvetja, kateremu je tudi treba dati besedo. Vloga obsvetja je bila doslej vloga izključenega *tertiuma*: binarna logika je namreč bila vodilo političnih (družbenih, ekonomskih itd.) razmerij, ki so se omejevala na družbene subjektivitete nasploh; svet narave je v najboljšem primeru predstavljal le ozadje vsega dogajanja. V slabšem in najpogostejšem primeru pa je bil le blago za izmenjavo, za izsiljevanje, predmet izrabe ali golega uničevanja. Na njem, na njegovih ramenih so se odigravale odločilne politično-ekonomske partije. Kolonializem ni samo odklanjal kulturne drugosti, temveč je tudi povsem ignoriral svet narave (ali ga v najboljšem primeru imel za predmet preučevanja), se pravi totalno drugost, tisto, kar je na zemlji najbolj različno od človeka. Vpeljava nekakšne terciarne logike, ki bi kot sogovornika upoštevala tudi svet narave, predstavlja nadaljnjo (in nič več odložljivo) aplikacijo logike interkulturalnosti.

Simbol te spremembe lahko ugledamo v podobi mavrice; ne toliko v luči tistih njenih pomenov, ki izhajajo iz krščanske tradicije, vzhodnih religij ali ljudske kulture, temveč na podlagi njene kromatske razpršenosti in kemijsko-fizikalnih značilnosti. Mavrica ne sestavlja samo pluralne in nehomogene množice barv, ampak se zaradi svoje strukture in vmesnega položaja daje tudi kot filter relacij; njena tvorna neulovljivost, ki je hkrati jasno

¹⁴ Današnja politična filozofija to hipotezo menda potrjuje, kolikor se vse od neokontraktualizma do najnovejših glasov zahteva po demokraciji povezuje z zahtevo po novih družbenih medprostorih. Za italijansko območje prim. S. Veca, *La società giusta ed altri saggi*, Milano, Il Saggiatore, 1988; prim. tudi ne samo zgodovinski pregled N. Bobbia, *Il futuro della democrazia*, torino, Einaudi, 1989. O vprašanju demokracije in skupnosti glej P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, str. 109 isl., 130 isl.

določena pojavnostna materialnost, jo postavlja med vmesne in množične oblike, ki jih prežema pluralnost. Pred kratkim je bilo na področju politične sociologije oz. družbene ekologije izdano delo z naslovom *Die Regenbogen-Gesellschaft*: lik mavrice je v njem predstavljen kot podoba družbe, ki temelji na ekoloških načelih. Pri tem nimamo opravka le s preprostim, čeprav potrebnim razmišljanjem, ki se omejuje na probleme ekologije; to razmišljanje je namreč zaobjeto v samo območje kulturno-ekonomskih odnosov z njihovim kulturnim pristopom, ki teži k ovrednotenju pluralnosti in možnosti srečevanja. Pisec knjige si želi, pravzaprav že trdi, da je nekakšna antropološka sprememba pred vrati: »Industrijska družba je v zadnjih 150–200 letih imela svoje težišče v ekspanziji in rasti v okviru območja države. Prihodnja industrijska družba pa se bo razvijala v smislu ekološko-socialnega napredka na globalni oz. vsekakor na mednarodni ravni. Ekologija bo prerasla ekonomijo, kvantitativna rast se bo spremenila v kvalitativen razvoj, suverenost držav v transnacionalne zveze. Tudi sedaj utečena predstava človeka se bo spremenila: *homo oeconomicus* se bo spremenil v *homo oecologicus*.«¹⁵

Mnogo sijajnih primerov za tako rekoč »naravno« odgovornost nam daje na razpolago sama zgodovina misli (prav ta zgodovina nam sicer kot svojo prevladujočo potezo razkriva redukcijo narave na predmet): naj omenim le atipičnega misleca Gregoryja Batesona, po katerem poznavanje biološkega sveta je in mora biti »ekologija«, epistemologija naravne množice (ljudje, živali, stvari). Bateson meni, da so odgovori na vprašanja ekologije skriti v »paradoksih, ki izhajajo iz meje med bitjem in mrežo ... meja je dejansko most, kanal za posredovanje sporočil.«¹⁶ Ta ekološka in relationalna ekologija temelji na znanstvenih dognanjih, ob tem pa tudi na občutljivosti, ki

¹⁵ J. Huber, *Die Regenbogen-Gesellschaft. Ökologie und Sozialpolitik*, Frankfurt am Main, Fischer, 1985, str. 14. V 80. letih se je razvila »etika okolja«, ki bi lahko pripomogla k oblikovanju nove »filozofije narave«. Prim. npr. E. C. Hargrove, *Foundations of environmental Ethics*, Prentice Hall, Prentice Hall International, 1989; J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York University Press, 1989. Prim. tudi F. Guattari, *Le trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

¹⁶ G. Bateson – M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, it. prev. G. Longo, Milano, Adelphi, 1989, str. 43. Prim. tudi pomembno Batesonovo razpravo *Verso un'ecologia della mente*, it. prev. G. Longo, Milano, Adelphi, 1976.

bi jo lahko imenovali laična religija ekologije. Logika bivajočega, logika sveta se napaja tako pri znanstvenih izrekih kot pri *pietas* do narave; »kadar ekološki bog povesi pogled in ugleda, kako človeški rod greši zoper njegovo ekologijo ... vzdihne in nehote pošlje na zemljo onesnaženje in radioaktivni dež. Ne pomaga, da se mu potožimo, češ da je bila naša pregreha prav majhna, da nam je žal, da tega ne bomo več storili. Ne pomagajo žrtve, ne pomirimo ga z darovi: ekološki bog je nepodkupljiv, zato ga ni moč prelističiti.«¹⁷ Za »dobro« ekologijo je treba potemtakem razkrivati mostove in neprestano hoditi čeznje, mostove, ki nas ločujejo od narave, ne da bi se s tem odpovedali svoji specifičnosti ali uničili specifiko naravne drugosti. Dodal bi tudi: po teh mostovih je treba hoditi naprej in nazaj, brez prestanka, zmerom znova, kajti relacionalne ekološke zavesti si ni moč pridobiti enkrat za vselej, ampak jo je treba vselej na novo postaviti v pretres in se venomer uriti v njej, kot da bi šlo za vajo brez konca.

2. Mnogoterost in interkulturalnost

338

Tudi na tem drugem prizorišču je, tako kot je bilo treba v preteklosti, tudi zdaj najbolj nujno podpirati in še razvijati skupne govornice, ki lahko poživijo odnose med različnimi območji. Zdi se, da je v tem primeru težje doseči pozitiven izid – kljub temu da se kulturne interakcije dejansko zasnaujajo pred političnimi v ožjem smislu. Tisto »šibko« in po klasičnem kriteriju paradoksalno univerzalno iz prejšnjega razdelka na tem področju nima več iste potencialne zedinjevalne vrednosti: najbrž je celo dobro, da nekega poenotujočega dejavnika ni. Interkulturalno gledišče je treba namreč v tej igri zastaviti prav kot obrambo pred monokulturalnostjo. Demokratični družbeni ustroj lahko sicer predstavlja možni element poenotenja: to pa še ne zaznamuje – vsaj na načelni ravni ne – kulturne uniformiranosti, enoličja, kolikor ne predstavlja nevtralne ali preprosto statične, ampak življenjsko in aktivno »posodo«, v kateri se kulturne oblike srečujejo, ne da bi bila negirana njihova lastna identiteta. Tudi znotraj demokratičnih političnih situacij se posamezni subjekti ne odrekajo svoji nepremostljivi identiteti; v kulturnih

¹⁷ Prav tam, str. 215–216.

interakcijah je treba sistem razlik postaviti celo na prvo mesto. Če velja v prvem primeru dati prednost centripetalni sili, bi bilo treba v drugem primeru privilegirati centrifugalno silo; z grafičnim pripomočkom bi lahko narisali bežiščne, preko katerih se razlikujejo in pomnožujejo oblike kulture znotraj večjega kroga, ki jih vključuje in objema v demokratični modaliteti. Seveda velja – kot pač za vse modele in sheme – tudi za to umetno in v prvem primeru čisto teoretično sintezo, da le zelo približno ustreza mnogovrstni stvarnosti. Vendar natančnost ni najprikladnejša kategorija za vedo o interkulturalnosti: ta je potrebna drugih kriterijev.

Razmerje med kulturo in politiko se je pozitivno, a tragično fiktivno razrešilo v teoretični izdelavi t. i. »realsocializma«, v katerega se je razvila utopična oblika kulturnega pluralizma. Premagovanje družbenih neenakosti je moralo v korak s popolno integracijo kulturnih različnosti, ki so sicer bile zajamčene v svoji samostojnosti. V tem smislu so teoretiki realsocializma lahko trdili: »Naša kultura je socialistična po svoji vsebini in razvojnih smernicah, mnogotera v svojih državnih oblikah in internacionalistična v duhu.«¹⁸ Razpadanje tega socrealističnega izkustva zdaj razkriva tudi notranja protislovja omenjenih teoretičnih socrealističnih izrekov. Najrazvidnejše protislovje je najbrž prav tisto, ki se nanaša na interkulturalnost: da bi se uveljavila kot taka, se ne sme pokoravati nikakršnemu vladajočemu principu, ki bi uveljavljal hierarhični red. Čeprav je isto tveganje navzoče tudi, ko ugledamo zedinjevalni dejavnik v demokraciji, za samo bistvo in za konkretne izide demokratičnega ustroja morda vendarle ne veljajo podobni zaključki. Interkulturalno življenje se mora razvijati preko razlik, napetosti, edinstvenosti, posamičnosti, da lahko najde neprisiljena pota k srečevanju. Izraz »kulturni pluralizem«, ki je nastal v Združenih državah po drugi svetovni vojni, je narekovala specifična družbena situacija. Sedaj, ko se je potreba po sobivanju splošno razširila, je moč ponovno seči po tem vpra-

¹⁸ A. I. Arnoldow, *Kultur im entwickelten Sozialismus*, Berlin, Dietz-Verlag, 1975, str. 15. Ta utopična oblika kulturnega pluralizma je v izkustvu socializma izkusila tragično protislovje, ki ga Arnoldowa razprava sploh ne sluti, ko govori o »mnogoteri, svobodni harmoniji nacionalnih kulturnih motivov v simfoniji človeštva« (str. 20). Bolj rafiniran in kritičen je »marksist z Zahoda« Lucien Goldmann; prim. npr. *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Denoël/Gouthier, 1971.

šanju in ga preoblikovati. Lahko razlikujemo med dvema pojmovanjema kulturnega pluralizma: na eni strani imamo tako rekoč »staro« pojmovanje, ki jemlje na znanje mnogost kultur in jih analizira kot na sebi organizirane sisteme; na drugi pa »novo« pojmovanje, ki išče identiteto subjektov (tudi identiteto posameznika) in razvoj njihovih sposobnosti. Strukturalistični ideji se tako pridruži – če naj se tako izrazimo – subjektivistična zamisel: kombinacija tega dvojega predstavlja največje jamstvo za interkulturalnost.

Vprašanje izbire med kulturnim poenotenjem ali kulturno mnogoličnostjo predstavlja eno izmed možnih tem današnje razprave. Prednost poenotenja naj bi bila premostitev razlik in sinteza različnosti. Njegova praktična poenostavitev (skorajda neposredna uporabnost, lahkotnost komuniciranja in razumevanja) naj bi povsem poravnala škodo, ki izhaja iz nujnosti teoretičnega poenostavljanja. Zagovor mnogoličnosti pa, nasprotno, temelji na nezvedljivosti razlik na monokulturne množice: pomanjkanje enoličnosti naj bi kulturnim identitetam dopuščalo lastno življenje, tako v medsebojnem srečevanju kot v razporih – vse bi se pač odvijalo brez prisile. Vzemimo, da se je treba enodimenzionalnosti izogibati: izognemo se ji lahko samo, če premaknemo teoretično težišče na stran multikulturalnosti. Zdi se torej nujno, da sprejmemo hipotezo mnogoličnosti tudi in ravno v njenih paradoksalnih gubah, prav tam, kjer se pretaka v tveganje, v nevarnost nerazumljivosti in nesporočilnosti. Da bi dosegli svobodno nihanje med identiteto in razliko, moramo priti do konca poti poenotenja. Pričujoča interkulturalna hipoteza temelji torej na obeh premisah, čeprav se njeno prizadevanje osredinja bolj ob drugi.

Pri opisovanju te hipoteze si lahko pomagamo s pojmom »simbioza.« Simbioza je proces interakcije; njegove diverzifikacije in heterogenost predstavljajo strukturo, ki jo je z logičnega stališča moč opredeliti kot nekakšno »vzajemno vzročnostno logiko.« Ta definicija izhaja iz dela antropologa in kulturologa Magoroha Maruyame, ki je razvil pojem kulturne simbioze (ali »simbiotičnega delovanja«), v katerem niso toliko navzoči mehanizmi bioloških simbioz, marveč predvsem »naprave« za premostitev osamljenosti in ohranitev heterogenosti.¹⁹ Zamisli o simbiozi sicer grozi nesporazum,

¹⁹ Prim. npr. M. Maruyama, *Toward Cultural Symbiosis*, v: E. Jantsch – C.H. Waddington (ed.),

kolikor jo lahko zamenjamo za homogenizacijo in redukcijo kompleksnosti na preproste in zlasti enolične strukture. Če jo apliciramo na kulturne (in družbene) strukture, pa se nam pokaže kot čisto nasprotje monokulturnosti in prisilne integracije. Za dobo nastanka te multikulturne logike ima Maruyama začetek 50. let; sklicuje se predvsem na *positive feedback systems*, ki jih je preučeval Bateson – prenos sistemov vzajemne vzročnosti, ki so jih odkrili biologi in genetika, na raven kulture v širšem smislu. Če je na eni strani še v 50. letih znanost v svoji prevladujoči teoretični usmeritvi lahko trdila, da je »vzročna vzajemnost nemogoča«,²⁰ se je na drugi strani (ki jo ni moč preprosto opredeliti na podlagi kanonov tradicionalne znanosti) čedalje bolj uveljavljala prav nasprotna hipoteza vzajemno-vzročnostne in zlasti pluralistične logike. Z vidika te druge težnje predstavlja nevzajemna logika prevladujočo smernico zahodne kulture, ki jo zaznamuje monokulturnost: Maruyama jo definira s pojmom »monopolarizacija«, kar pomeni »Ena sama resnica, ena sama avtoriteta, eno sama teorija – enoličnost, homogenost, standardizacija.«²¹

Multipolarnost pa naj bi, nasprotno, bila poteza, ki določa vzajemno vzročnostno logiko, v kateri prevladata različnost in heterogenost kultur ter njihova identiteta v simbiotični izmenjavi. Ta logika naj bi po na eni strani omogočila preboletje izolacije, h kateri po naravi težijo vsi sebi enaki kulturni sistemi, po drugi pa bi dopuščala manjšanje razlik in nehomogenosti – velja pa prav nasprotno: vse to bi še povečala. Mnogoterost – tako že dano mnogoterost kot tisto v nastajanju – bi veljalo predelati s »heterogenizacijo«, ki »bogati kulturne zaloge sveta, nudi prostore za posameznike, ki si jih želijo, ter daje na razpolago širok spekter modelov za tiste družbene segmente, ki jim je do interakcije.«²² Samo heterogeni sistem zmore prenesti

341

Evolution and Consciousness: Human System in Transition, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1976. O znanstvenih implikacijah pojma simbioze glej M. Maruyama, *Heterogenistic and morphogenetics: toward a new concept of the scientific, v: theory and Society*, št. 5, 1978, str. 75–96.

²⁰ Prim. H. Reichenbach, *the Direction of Time*, ed. M. Reichenbach, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1956, str. 39. Reichenbach je knjigo napisal malo pred smrtjo (1953), izdana pa je bila po njegovi smrti.

²¹ M. Maruyama, *Symbiotization of Cultural Heterogeneity*, v: M. Maruyama – A. M. Harkins (eds.), *cultures of the Future*, The Hague-Paris, Moutonm 1978, str. 467.

²² Prav tam, str. 471.

nasprotni in preveč enostranski sili poenotenja in razpršitve; samo v heterogenosti se lahko razvije simbioza; samo s simbiozo je moč rešiti heterogenosti in razlike kot posamičnosti v globalni množici.

342 Mnogoterost in multipolarnost se ohranjata in razmnožujeta v vzajemnem priznavanju, ki se razklepa v simbiotičnem prostoru; ta prostor je po svojih notranjih značilnostih soroden vmesnemu prostoru, o katerem smo že spregovorili, *Zwischenraumu*, ki nadomešča omejene in nedostopne prostore, tako da se vleče čez njihove meje v stalno presnavljajoči se pluristratifikaciji. Dinamične in žive strukture, ki konstituirajo kulture, se morajo srečevati in sekati prav v takem življenjskem prostoru, v prostoru, ki ni absoluten in statičen, v prostoru, v katerem se pretaka čas, v prostoru, ki je organiziran na podlagi časovnih artikulacij. Izkustvo mnogoterosti v takem prostoru ne sovпада z izkustvom tragične razcepljenosti in pretrganosti enosti (to se na primer dogaja v monističnem metafizičnem pojmovanju Enega kot popolnosti), ampak postane pozitiven in potreben atribut vsakega kulturnega procesa. Z vidika mnogoterosti se to pripoznavanje pripadnosti določeni kulturi – v smislu proizvoda in proizvajalca – ne enači z negacijo bivanja ali identitete drugih, ampak pomeni imeti v lasti eno kulturo, obenem pa čutiti potrebo po pluralizmu kot simultani avtonomiji in vzajemnosti. Dejstvo multikulturalnosti nujno vodi k vedi o interkulturalnosti. Najsodobnejši izsledki te vede menda zagovorjajo, da je treba prostore odgovornosti osvoboditi za posamezne kulture in subjekte, ki jim pripadajo; iz teh prostorov naj se razpira dinamika relacij, v kateri se javlja mnogost izkustev. Pojem mnogoterosti – tako se zdi – je danes temelj interkulturalnosti na območju sociologije, antropologije, etnologije, pa tudi na področju neke specifične politike. »Politiko kulturnega« je najbrž moč revidirati prav s tega stališča: politizacija tega vprašanja je često vodila v nesporazum, saj sama ni bila v zadostni meri umeta kot mnogoterost izkustva. S tem nočem trditi, da bi jo bil moral nadomeščati splošni in površinski pluralizem nedoločnih oblik in zgolj teoretične narave, ampak da mnogotero ni predstavljalo niti bistva niti osrednjega cilja potrebe po politizaciji kulture.

Mnogoterost je razklenjena drugost, je križišče, na katerem se izkustva in kulture ne samo vzajemno prebadajo, ampak tudi razmnožujejo. Pojem

»generaliziranega drugega«, ki sta ga vpeljala Berger in Luckmann, se oglašata na homogenih mestih družbenega in le-ta razbohota v več pluralnih okrajih.²³ To križišče je življenjsko, ker nadomešča golo reprodukcijo (v smislu mehanske »ponovitve« ali tudi v smislu Benjaminove tehnične »možnosti reprodukcije«) z razmnoževanjem v domala biološkem smislu, ki proizvaja mnogosti, razlike, spremembe ne samo v kvantiteti, ampak tudi v kvalitetah.²⁴ Kjer se steze kultur križajo, tam nastajajo novosti, variacije, morfogeneze, metamorfoze, ločevanja, sinergije: v tem križišču se sprememba in drugost spojita, če res velja – kot piše Pietro Barcellona – da je »*novo* vselej *drugo*«. ²⁵ Kraj, kjer mnogoterost hrani novost in drugost, ni transcendentalni prostor, ki vselej obstaja pred konkretnimi kulturnimi oblikami; proizvesti ga je treba z naporom refleksije in prakse. V svoji razpravi *La società trasparente* se Gianni Vattimo zatre v današnjo pahljačo medijev kot v tisto realno mesto, v katerem se mnogosti »držijo skupaj«, v katerem se interpretacije »kontaminirajo« in razlikujejo. Za Vattima je »stvarnost« prav »preplet« mnogoterosti.²⁶ V to predstavo stvarnosti bi lahko vstavili še praktično potrebo, ki jo poudarja Barcellona v delu *Il ritorno del legame sociale*: tematizacija nove »oblike vzajemnosti«, »nove določitve prostora srečevanja«, ki naj jo upravlja »čas stvarjenja nove družbene zvezce«. ²⁷

Le iskanje prakse, ki bi jo lahko imenovali »interkulturalna praksa«, nam bo omogočilo, da ustvarimo ta »prostor srečevanja«; samo multikulturalno usmerjeno delovanje bo omogočilo spoštovanje in obvarovanje oblik mnogoterega. V ta namen se je moč spoprijeti tudi s konkretnimi življenjskimi situacijami; interkulturalnost ni samo veda, ki jo velja preučevati, ampak tudi disciplina v pedagoškem pomenu besede, moč jo je poučevati. O tem so prepričani sociologi, ki so dejavni, kakor se temu po navadi pravi, »na

²³ Prim. P. L. Berger – Th. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, it. prev. M. Sofri Innocenti in A. Sofri Peretti, Bologna, Il Mulino, 1969, str. 184 isl.

²⁴ Prim. razpravo (ki sicer sega na drugo področje, čeprav ni brez političnih implikacij) o baročnem duhu kot rojstnem kraju mnogoterosti kot mnogosti gub: G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

²⁵ Prim. P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, str. 122.

²⁶ Prim. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989.11

²⁷ P. Barcellona, *op. cit.*, str. 122–123.

terenu«: Lutz Groh pravi, da je »s pedagoškim delovanjem treba podpreti in pospešiti ustvarjalni potencial, ki se skriva v vsaki interkulturni situaciji«. ²⁸ Barcellonov »prostor srečevanja« se tu udejanji v »prostoru interkulturnega delovanja« kot »mreži posameznih izkustev v funkcionalnem sistemu delovanja, ki subjekt lahko usposobi za samozavedajoče se in odgovorno delovanje v okviru interkulturne situacije«. ²⁹ To območje nudi številne možnosti, da od teoretične preidemo na praktično raven, najbrž prav zaradi svojega simbolnega potenciala (v smislu predkategorialnega – tega, kar je pred jezikovno, stavčno in pojmovno izjavo), ki se sicer kar paradoksalno združuje s pragmatičnim potencialom. V tej dimenziji bi lahko delovalo »načelo medialnosti«, ki ga je Ferdinand Fellmann razvil v drugem kontekstu (v okviru razmerja med pragmatizmom in hermenevtiko), a je zaradi svoje izrazito relacijske narave primerno tudi za reševanje našega problema. Zavest – trdi Fellmann – mora izgubiti svojo idealnost in postati *medium*, posrednik, ki združuje simbolno in pragmatično dimenzijo ter s tem omogoča predelavo fenomenologije v smislu »simbolnega pragmatizma«. ³⁰ Primerno je najbrž, da to »načelo medialnosti« apliciramo na območje kulturne mnogoterosti in s tem ohranimo nedotaknjenost dveh dimenzij, ki jo sestavljajo, se pravi pragmatične in simbolne.

344

»Kulturni relativizem«, na katerem temelji neka nova raziskava, se opira prav na področje, ki se razprostira med stvarnostjo dejstev in dejanj ter simbolno sfero: na tem področju so kulture sami mediji procesa interkulturne relacije. Ta relativistični način pojmovanja kultur in družbe odklanja

²⁸ L. Groh, *Der interkulturelle Aktionsraum*, Heidelberg, Esprint, 1987, str. 14.

²⁹ Prav tam, str. 15.

³⁰ O tem teoretičnem predlogu prim.: F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1991. Po Fellmanu bi ta binom med področjema, ki sicer veljata za nespravljivi (in *sta si* dejansko nasprotni), menda pripomogel k novi utemeljitvi duhovnih ved, ki bi se morale čedalje bolj integrirati v splošno evolucijo misli. Odprtost do drugih področij vedenja se zdi eden izmed ciljev te pragmatistično-simbolne hipoteze. Z drugega teoretičnega stališča, četudi v sozvočju s Fellmannovimi izsledki, prihaja načelo komplementarnosti, ki ga je razvil Niels Bohr: znanstvenik ga nima samo za koristnega na področju duhovnih ved, ampak ga uporablja in mu daje delovati tudi v okviru *srečevanja med različnimi kulturami*. Prim. N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Torino, Boringhieri, 1961, str. 35 isl.

zamisel o neenakosti med kulturami (in razglaša njihovo »inkomenzurabilnost«), »podoben je tistemu, ki se ga aplicira na posameznike v okviru civilne družbe.«³¹ Ta »kulturni liberalizem« (o njem razpravlja skupina Transcultura) mora premostiti oviro, ki je zaradi svoje samoumevnosti močno ukoreninjena v zavesti: gre za »bolj ali manj zavestno nejevoljnost ob idejah in stališčih, ki so različne od stališč opazovalca.«³² Relativizem – če ga ne pripeljemo do tiste skrajnosti, ki jo je dosegel Spengler, ko je zagovarjal temeljno neprevedljivost kultur – predstavlja most (v Batesonovem smislu), ki ločuje in povezuje različne kulturne svetove in njihove notranje razlike.

»Kulturna zavest« kot »zavest o relativnosti vseh posameznih kultur« se hrani z zmesjo racionalnosti in iracionalnosti, aktivnosti in pasivnosti, pragmatizma in simbolizma. Zlitje obeh polov ne proizvede nerazločenosti, ampak ohranja mnogoterost in se k drugemu nagiba z racionalnim in obenem empatičnim gibom. Pogled na drugo je preizkus naših interkulturnih namenov. Etnocentrizma ne presehamo z golim razglašanjem enakosti, ampak tudi z vajo v fenomenologiji drugosti, z vajo v intersubjektivni *Einführung*. Franco Cassano je v svojih študijah o vprašanju »približevanja drugemu« izdelal »slovnico drugosti«, ki ne zaobjema samo logično-racionalnih pravil, ampak predvideva tako rekoč etično vpletenost subjekta. »Če velja, da se naša resnica končuje v gorah, ki obdajajo našo dolino, moramo najti moč, da pogledamo onkraj sleherne gore, da ne ostanemo na dnu doline in da našega sveta nimamo za edinega možnega.«³³

345

Etnocentrizem, za katerim je bolehala evropska misel, tako da še zdaj trpi zaradi njegovih posledic, bo moč prevladati samo, ko bo Cassanov pogled

³¹ Glej zbornik, ki je bil izdan pod pokroviteljstvom mednarodnega društva Transcultura v uredništvu A. Le Pichona in L. Caronie, *Sguardi venuti da lontano*, Milano, Bompiani, 1991. Knjiga načena vprašanja interkulturnih odnosov tudi z vidika tujcev, ki živijo in študirajo v Italiji. Na temo kulturne interakcije glej (za nemški prostor) zvezek revije *Aesthetik und Kommunikation* z naslovom *Zwischen-Kulturen*, št. 44, 1981 in (za francosko okolje) zvezek *La cohabitation pluriethnique*, v: *Espace et Sociétés*, št. 45, 1984.

³² Prim. Wang Bin, *Relativismo culturale e meta-metodologia*, v: A. Le Pichon – L. Caronia (osk.), *Sguardi venuti da lontano*, cit., str. 228.

³³ F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, Il Mulino, 1989, str. 93–94.

postal konkretna intencionalnost, živa intencionalnost, odgovornost »v prvi osebi« – ne pa odgovornost, ki jo odlagamo na anonimnost zakona, države ali religije. Samo na ta način se bo subjekt lahko rešil brodoloma post-modernega subjekta – oklepajoč se tujega, ki ga bo dojel kot nekaj globoko svojega, obenem pa lastnega jaza, ki se je že razkril kot možni tujec. Če naj ne ostane zgolj pri čisto formalnih »dobrih namenih«, se razloge za interkulturnost braniprav v tem le navidezno protislovnem gibanju, v tej eksploziji barikad med območjema »lastnega« in »tujega«. V eminentno teoretično navdahnjenem razmisleku – zaradi tega pa tudi planetarno veljavnem – Gadamer meni, da »bomo kot človeštvo morda preživeli, če se bomo naučili, da ne moremo preprosto izkoriščati naših sredstev oblasti in naših možnosti delovanja; navaditi se moramo na to, da se zaustavimo pred drugim kot drugim, tako pred naravo kot pred kulturami, ki so se razvile pri drugih narodih in v drugih državah; izkusiti moramo drugo in druge kot drugačne od sebe, da bi lahko bili skupaj deležni tega, kar imamo – eden ob drugem«. ³⁴

346

3. Relational voice

Ena od klasičnih definicij pojma kulture sega nazaj do Cicerona: »Kakor javor, ki ne more dati plodov, če ga ne gojimo, čeprav je plodovit, tako jih tudi duh ne zmore brez nauka.« Cicero temu dodaja: »Cultura autem animi philosophia est.« ³⁵ Privilegirano mesto tvorjenja kulture je po izročilu filozofija kot stremljenje k vedenju. Neskladnosti in aporije tega pojmovanja se pokažejo, ko se vedenje določa po sebi in na sebi, brez atributov, absolutno. Zahteva po absolutnosti filozofskega vedenja prekine njegovo kontaminacijo z drugim vedenjem, prav tako pa tudi z miselnimi izročili, različnimi od filozofskega v ožjem smislu, se pravi od zahodnega racionalističnega izročila, ki se mu bolj preprosto pravi »zahodna metafizika«. Zgodovina novoveške filozofije je bila spisana in doživeta prav na podlagi

³⁴ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, str. 33–34.

³⁵ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, Liber II, 13. O opredelitvi pojma kultura v 20. stol. prim. H. Brackert – F. Wefelmeyer (izd.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990.

te vase sklenjene, nedvomno učinkovite znanstvene logike, ki pa je iz sebe izključila heterogene smernice in izročila. Izhajajoč iz teh posledic se govori o multikulturalnosti morda zdi neumestno; zdi pa se mogoče, da v okviru današnjih teoretičnih refleksij ta pojem (in ta cilj) plodno inplantiramo v zahodno filozofijo. Najprej in predvsem tako, da jo prepoznamo kot tako, se pravi kot »zahodno«, različno, a zaradi tega ne že vzvišeno nad drugimi, za posebno, a zaradi tega ne za edinstveno. Interkulturno gledišče se lahko izkaže kot koristno tudi za notranji razvoj zahodne filozofije, za globlje samorazumevanje, ki bi bilo sposobno dojeti lastno specifikko in jo primerjati s specifikko drugih izročil, še zlasti vzhodnega, ki je prav tako razčlenjena in pisana.

Kar zadeva čar in teoretično trdnost filozofskega monizma, se iskanje težavnega in pogostoma nezadostnega pluralizma lahko sprevrže v teoretični nemir, ki prej ve za nestalnost kot za gotovost. Ne da bi se ukvarjali z genealogijo problema (ali zavesti) mnogosti v zgodovini filozofije, lahko dokažemo, da mnogoterost perspektiv in kultur v filozofiji predstavlja vrednoto predvsem v našem stoletju – po krizi idealistične sistematike, po omajani gotovosti v transcendentalno subjektiviteto, po nezaupanju v edinstvenost miselnega napredka, ki je ostal ukleščen v model binoma filozofija-tehnična znanost. Te razpoke razprejo obzorje za pluralistične hipoteze, po katerih se razvoj misli napaja prav ob heterogenosti. Pred kratkim izdana študija Franza Wimmerja, zgodovinarja filozofije, ki deluje v avstrijskem in srednjeevropskem okolju, z naslovom *Interkulturelle Philosophie* revidira sámo zgodovino filozofije in na novo postavi njen cilj, tj. »interkulturni dialog«, ki prerašča državne, tradicionalne in področne meje.³⁶

Wimmer predlaga »etnofilozofijo«, ki se ne omejuje na etnične ali kulturne posameznosti, ampak se širi na množico teh posameznih filozofij. Tudi v tej luči se vpraševanje osredotoča na drugost: s preobraženjem našega pristopa k tej kategoriji lahko filozofija najde nove poti in nazadnje razišče vse svoje

³⁶ F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1990, str. 236 isl. Prim. tudi empirično zastavljeno raziskavo Rite Melillo, *Ka-Kanata. Pluralismo filosofico*, Napoli, Pro Press Editrice, 1990, ki se posveča razmerju interakcije med različnimi etničnimi skupinami in filozofijo.

možnosti, tako že dane kot prihodnje. Iz tega zornega kota »drugi« niso negativ »našega« modela civilizacije, ampak njegovo dopolnilo, ki uravnaveša našo težnjo k monokulturnosti. Tako kot se lahko težnja po posameznem in njegovem ohranjanju sesede v zaprtost in izolacijo, lahko vzgib univerzalizacije vodi v enostransko sklerozo, ki podcenjuje ali celo zavrača vse, kar se mu ne prilikuje. Univerzalna kultura lahko jamči za notranjo izmenjavo, svobodo in pluralizem; če pa pluralizem postane dogma, tedaj nestrpnost dobi premoč, vsako nesoglasje pa je izničeno. »Univerzalna« filozofija zatorej ne sme prestopiti meja jamčenja drugosti.

Med misleci, ki so predstavili predlog »filozofskega pluralizma«, je Michael Landmann. Landmann zagovarja naravno nagnjenost kulture in mišljenja k »pluralnosti«. »Kultura se že rodi kot pluralna; to pa ne pomeni, da pot človeštva ne more biti od neke točke dalje enotna. Da to *zmore*, pa še ne pomeni, da to *mora* biti.«³⁷ Filozofski pluralizem izhaja iz predpostavke mnogoterosti filozofij znotraj enosti misli. Ker pač ni mogoče zavračati enosti misli, kolikor je ta skupna celotnemu človeštvu – iz razlogov, ki so povezani s tem, da je za nas človeško gledišče nasploh neizogibno (gledišče marsovca bi bilo različno) – je vsekakor mogoče priznati in sprejeti tuje filozofske oblike. Potem ko je filozofija prestala dobo vladavine racionalizma (v vseh njegovih implikacijah) kot edinega vzorca za misel, lahko danes začne koristen dialog z drugimi kulturami. *Kulturpluralismus* se zdi »dejstvo« in nujen pogoj za našo dobo: četudi »danes vsa ljudstva srebajo zahodno civilizacijo«, lahko pač menimo, »da bo v neki daljni prihodnosti veliko civilizacij živelo druga ob drugi.«³⁸ V tem gnezdi teoretični paradoks, paradoks interkulturalnosti, ki ga Landmann takole oriše: »Zdi se mi, da se stvar lahko izteče tako: civilizacija se mora vedno bolj širiti in v prihodnosti bo menda zavladata enotna svetovna civilizacija; obstoječe kulture pa se nasprotno morejo in morajo ohraniti v svoji pluralnosti.«³⁹ Odprto ostaja

³⁷ M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, v: R. Schwarz (izd.), *Menschliche Existenz und moderne Welt*, 2 Bde., Berlin, de Gruyter, 1967, 2. del, str. 545. O Landmannovem filozofskem pluralizmu glej poglavje *Umriss einer pluralistischen Philosophie*, v: M. Landmann, *Pluralität und antinomie*, München/Basel, Reinhardt, 1963, str. 134–150.

³⁸ M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, cit., str. 553.

³⁹ Prav tu, str. 550. O razmerju med kulturo in skupinskim spominom glej J. Assmann – T. Hölscher (izd.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

vprašanje, ali je človeški *ratio* en, enoten in občeveljaven, ali pa rast kulturne mnogoterosti prinaša s seboj pluralnost uma. *Ratio* bi najbrž »lahko nudil prostor za pahljačo svojih variacij – *rationes*«. ⁴⁰

Ta rešitev, ki predstavlja simbiozo med enostjo in mnogostjo, najbrž ni radikalna in zahtevi po pluralnosti in njenim potrebam ne ustreza na skrajnem način; torej ne odklanja enosti v prid popolne mnogoterosti, ampak – se zdi – povezuje obe izhodišči, tako da ohranja dve središči znotraj elipse; prvo je v obliki enosti razuma ali subjektivne posameznosti, v modusu enovitosti človeškega rodu ali specifičnosti svobode, drugo središče pa je ireduktibilna mnogoterost v obliki *rationes* ali skupnosti subjektov v dimenziji razlik znotraj človeštva oziroma načelne nerazporedljivosti kultur. Da bi podrobneje določili te hipoteze, ki jim sicer grozi, da ostanejo brez podlage in obstanejo na ravni abstrakcije, poskušajmo usmeriti pogled na subjektivno dimenzijo v njeni dvojni obliki realnega individuuma in konkretnega subjekta.

V enem izmed klasičnih del teorije o individualni zavesti, v Heglovi *Fenomenologiji duha*, najdemo poskus, da bi individuum vzpostavil samega sebe glede na drugega: samozavedanje vidi gibanje drugega samozavedanja »in zato stori, kar stori, le kolikor tudi drugo stori isto«. Eden in drugi »se prepoznata kot medsebojno prepoznavajoča se«, a v tem zrcaljenju, ki bi ga Hegel nikdar ne mogel pojmovati kot izgubo zavedanja v prid drugosti, zasledimo še očarljivejši zaplet: delovanje ni dvojno le, kolikor se nanaša na sebe in na drugo, »ampak tudi, ker je nerazdružljivo *delovanje* tako *enega* kot *d drugega*«. ⁴¹ To medsebojno prepletanje subjekta in drugega pri Heglu ni mišljeno, izhajajoč iz bivanjske in družbene dejanskosti subjektov; nerazdružljivost relacije, ki se zariše v Heglovih besedah, se predstavi – Heglu navkljub, bi smeli reči – kot začetni moment teorije vzajemnosti, ne samo v intersubjektivnem, ampak tudi v interkulturnem smislu. Pri Kantu še najde-

⁴⁰ M. Landmann, *Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum*, cit., str. 553. O razmerju med kulturami in razumom glej R. Bodei, *L'unità della ragione nella molteplicità delle culture*, v: *Problemi del socialismo*, št. 3, 1989.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, it. prev. E. de Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, I. del, str. 154–155.

mo etični opomin, naj drugega jemljemo vselej kot cilj in nikdar kot sredstvo, vselej kot osebo in nikdar kot predmet: tudi ta miselni nastavek pa bi bilo treba popraviti v smeri dejanskega: izhajati je treba iz stvarnosti subjektov in človeških odnosov, njihovega življenja in njihovih potreb.

Kot hipotezo bi torej zastavili nekakšno fenomenologijo vzajemnih relacij, ki bi v raziskovanju konkretne subjektivitete razširila svoje polje perspektiv, dokler se ne bi razrasla v fenomenologijo mnogoterosti. Gibanje relacije nas v svoji primarni strukturi vrne k dinamiki vprašanja in odgovora, izraženih tako v jezikovni kot neverbalni obliki. Če posamezni subjekt zmore prevzeti nase odgovornost, da odgovarja na vprašanje drugega prav toliko, kolikor mu uspe drugega tudi izprašati, tedaj dialog ni le literarna slogovna prvina ali utopija komunikacije, temveč se presadi na že pripravljeno ozemlje in se razčleni prej kot etično početje kot pa performativno delovanje. Pragmatika tako dojetega razloga uide – ali, bolj preprosto, ne pripada – vrstam govora v stavčnem in jezikovnem smislu in se vključuje v območje *modusov relacije*. To pluralno početje, odmev mnogoterosti *rationes*, prinaša s sabo neko racionalnost, ki jo je Waldenfels poimenoval »responzivna«: »red«, ki iz nje izhaja, zajema subjekte, objekte in intersubjektiviteto v asimetrični stavi, ki ni poljubnost ali nasilje, marveč nepredkonstituirana in nenačrtovana interakcija – upravlja jo le nepredvidljiva dinamika vprašanja in odgovora. »Responzivnost« kot »vmesni dogodek« še idealistično izoblikovano Heglovo prepoznavanje delovanja drugega kot lastnega delovanja spremeni v fenomenologijo konkretnega subjekta v njegovih relacijah s konkretnim drugim.⁴²

Spraševanje in odgovor tako postaneta simbola za razmerje, ki ni podrejeno pravilom hierarhije, marveč je »razporejeno« po vmesnem prostoru, katerega nasprotno ležeča si pola sta tudi v igri – nekaj prepustita in nekaj dobita, izgubita del jaza in pridobita del drugega. Ta deljeni in nenehno na novo pretreseni red zadobi v razgovoru ali vsaj v tej svoji posebni obliki – v

⁴² O pojmu, ki smo ga izpostavili prim. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, str. 46 isl. V okviru fenomenologije glej tudi K. Held, *E. Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung*, v: *Philosophen des XX. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Fleischer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

kateri občutljivost ni omejena na sam sluh, ampak zajema vse čute, ki čutno zmerom znova prevedejo v transcendentalno, v neskončnem spletu prihajanja in odhajanja – neki prostor relacije, neki okraj križišč, v katerem se individualne poti sekajo, prekrivajo, mešajo, zamešajo in enačijo zaradi grmadenja relacij, ne zaradi enakosti identitete ali seštevka negacij, kot se to dogaja v klasični logiki subjektivitete. V tem prostoru je moč razviti Serresovo hipotezo o neki »*philosophie des corps mêlés*« tudi na ravni človeških in družbenih subjektov, ne da bi se omejevali pretežno samo na raziskovanje fizikalno-materialnega vidika sveta. Da bi lahko po tej poti šli naprej, je treba seveda na novo premisliti in spremeniti fenomenološko predpostavko subjekta kot počela; po drugi strani pa se zdi, da načrt intersubjektivnega (ali interkulturnega) zlitja v smislu obvarovanja prostorov »responzivnosti« in heterogene izmenjave pred togostjo tradicionalnih pravil, potrebuje po svoje ekscentrično in paradoksalno utemeljitev, kakršna je fenomenološka.⁴³

Prioriteta subjekta, ki jo na prvi pogled razglša Husserlova fenomenologija, je le nekak prevzem odgovornosti (Lévinasov nauk bo s tem v zvezi vedno aktualen),⁴⁴ neki preliminarni, a koreniti prehod preko jaza, da bi prišli do drugega brez nejasnosti ali predsodkov. Enzo Paci je v svojem dnevniku (30. junija 1961) zapisal: »Če se afriški intelektualec razglša za iracionalista ..., se to dogaja, ker mu je evropski človek vsilil določeno pojmovanje razuma, na podlagi katerega mu je usojcno, da se ima za 'primitivca' in človeka brez zgodovine. Črncem je poskusil razumeti, kaj pomeni 'primitivno', in je odkril afriško civilizacijo. Civilizacijo, ki je civilizacija razuma in telesa, ne samo raztelesenega razuma. Civilizacijo, ki je filozofija

⁴³ »Paradoksalnost« strukture Husserlove fenomenologije je zelo poudarjal Enzo Paci, tako v svojih interpretacijah Husserlove misli kot pri razvijanju lastne relacionalistične fenomenologije. Prim. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, str. 178 isl. Prim. tudi P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987, ki misli subjektiviteto kot paradoksalni pogoj, v katerem se zbirajo nasprotnoče si napetosti in izkustva. Dovoljujem si tudi, da bralca napotim na svojo razpravo *Il fenomeno dell'intersoggettività*, v: *Democrazia e diritto*, št. 3–4, 1990, str. 39–51.

⁴⁴ Prim. E. Levinas, *La traccia dell'altro*, it. prev. F. Ciaramelli, Napoli, Pironti, 1979; *Umanesimo dell'altro uomo*, it. prev. A. Moscato, Genova, Il Melangolo, 1985. Glej tudi F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, OUSIA, 1989.

v tem smislu, da nekaj pomeni ... Belec, ki najde v sebi pravi pomen črnske civilizacije, ponovno odkrije tudi pravi pomen evropske civilizacije. To je 'racionalizem', racionalizem, ki ne popredmeti subjektov in teles, racionalizem pomena. Belčevu nelagodje izhaja iz tega, da je njegovo nerazumevanje črnca nerazumevanje samega sebe kot človeka.«⁴⁵

Da je Husserlova fenomenologija sposobna filozofsko posredovati vprašanje interkulturalnosti, je samo hipoteza, ki pa temelji vsaj na dveh dejstvih. Filozofske implikacije tega problema zaobjemajo oblike politične filozofije, tistega teoretičnega toka, ki je znan kot »praktična filozofija«, kulturne in filozofske antropologije, nazadnje teorije intersubjektivitete. Najbolj obsežno teoretično ureditev vprašanja intersubjektivitete je nakazal prav Husserl, po njem pa tisti, ki pripadajo področju fenomenologije (tako ožje filozofske kot sociološke razsežnosti fenomenologije). Prvo dejstvo ali prvi motiv, ki spravlja v tek fenomenološko obarvano razmišljanje o interkulturalnosti, je Husserlova teza o prvenstvu evropske civilizacije, poseben »evrocentrizem«, ki ga je treba dojeti kot korenit povratek k evropskemu (oziroma grškemu) filozofskemu temelju, usmerjen zoper izgubo smisla zaradi političnih iracionalizmov iz 30. let in njihovega vzora – nacizma. Sklicevanje na evropsko kulturno prvenstvo je treba uokviriti v zgodovinski trenutek, v katerem je bila »kriza« Evrope kriza njenih človeških in kulturnih vrednot: nacistični bes in poveličevanje arijstva kot največji odmik od temelja evropske kulture – to niso razvete iveri grške civilizacije (v kateri je bila razlika med Grki in barbari sicer res živo navzoča), ampak last povsem drugačnega, pokvarjenega modela, v katerem je bila vsaka sled kulture zabrisana z nasiljem, ki je bilo samo sebi namen. Želeti si »evropeizacijo človeštva« torej ne pomeni s kulturnim trinoštvom razrušiti vse druge civilizacije (kot na ravni filozofije to ne pomeni redukcije vseh drugih tradicij na evropski racionalizem), ampak ponovno seči v smisel misli in delovanja – po tistem antičnem smislu, ki ga je nacistična norost uničila. Husserl umre leta 1938, trdno zavezan svojim antinacističnim načelom in – to ni protislovno – tudi Nemčiji, kjer je hotel ostati do poslednjega dne, saj je zavračal ponudbe, da bi emigriral v ZDA. Husserl torej umre, ne da bi videl

⁴⁵ E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Bompiani, 1973², str. 120–121.

razvoj zgodovine, ne da bi mogel ponovno premisliti svoj načrt o »evropeizaciji«. Fenomenološki šoli pa je danes do tega, da preuči, kritizira in predela prav tisto enosmernost, za katero je naposled zmanjkalo zgodovinsko opravičilo. Prav kompleksnost te trditve moramo danes preiskati, da ponovno najdemo – izhajajoč iz neke produktivne dvoumnosti – razloge za Evropo v njenih relacijah z drugimi izročili. V okviru preprostega vzorca dialoga, ki smo ga prikazali, je evropska kulturna odgovornost to, da si prilastimo lastne temelje tako, da odgovorimo na klic drugega.⁴⁶

Drugi motiv, od katerega korenitosti je odvisno tudi razmišljanje o prvenstvu Evrope, je pozornost, ki jo je fenomenologija venomer namenjala problemu in modusom intersubjektivitete kot srečanja jaza z drugimi. Izkušstvo drugega se prevaja v subjektivno izkušstvo, utopljeno v bipolarno prožno elipso (multipolarno v primeru mnogoterosti), v kateri se prikažejo predpredikacijske relacije, analogije in razlike telesnosti in intuicije, pogleda in glasu. »Dejstvo« pluralnosti individuumov odraža dejstvo mnogoterosti kulturnih skupin: njihov dialog bi bilo moč misliti prav z ozirom na ta preprosti vzorec. Pogled drugega postane tema izkustva, v katerem se običajna smer izkustva zaobrne ali vsaj obogati. Osrednji nesporazum, ki ni dovoljeval, da bi se vprašanje razmerja med kulturami zastavilo na pravilen način, izhaja »iz iluzije, da smo samo mi gledali drugega«.⁴⁷ »Pogled na drugega, ki ignorira pogled drugega«, to je temeljna napaka zahodnega pristopa do tujih kultur, katerih bitnost je bila pogostoma tragično zreducirana na predmet. Kljub osamljenim naporom mislecev, etnologov, besednih umetnikov je ta redukcija bila konstanta kolonizacijskega duha Zahoda. Četudi to ni bil edini duh, ki je poganjal našo civilizacijo, je drugo bilo tako rekoč zreducirano in strukturirano z vidika nas samih, hranjeno v daljavi, negibno in tiho.

⁴⁶ Prim. E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija*. Glede teme prvenstva Evrope v Husserlovi misli glej K. Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v: *Phänomenologie im Wiederstreit*, izd. v. Ch. Jamme in O. Pöggeler, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, str. 13–39. Zanimanje fenomenološke šole za to vprašanje izpričuje zasedanje nemškega fenomenološkega društva maja 1991 v Wuppertalu (predsedoval K. Held) na temo *Interkulturalität*.

⁴⁷ A. Le Pichon – L. Caronia, *Sguardi venuti da lontano*, cit., str. 29.

Tej popredmetujoči statičnosti lahko postavimo nasproti tisto gibanje, ki ga Cassano imenuje »približevanje«, hoja k drugemu onkraj meja jaza. Ta termin si lasti prastaro in plemenito genealogijo, kolikor ga imamo za sorodnega besedi, ki sama sestavlja 122. Heraklitov fragment: *Agkibasil*, približevanje, zbližanje. Približevanje tvori bistvo relacije, srečanja, katerega neskončna možnost ne ogroža lastnega izida. Ko Heidegger predlaga, naj Heraklitov fragment prevedemo z izrazom *In-die-Nähe-gehen* (iti-v-bližino), hoče s tem pokazati bistvo neobjektivirajočega spoznavanja, ki za nas predstavlja modaliteto postavljanja (in postavljanja v) razmerja do drugosti.⁴⁸

354 Iti-v-bližino pomeni poslušajoč spregovoriti drugemu v odkrivanju neskončnih možnosti relacije. Antropologinja Ina-Maria Greverus je pred nedavnim predlagala pojem, oziroma bolje, metaforo *relational voice*, glas, katerega izkustvo naj razpre intersubjektivne pregrade. *Relational voice* predstavlja »izkustvo relacijske govornice, ki naj prodre v vsakdanost drugih in pride naproti meni, vprašujočemu, tujcu.«⁴⁹ Imeti in uporabljati *relational voice* pomeni zoperstaviti se *invisible voice*, nevidnemu glasu globalne administracije ljudi in stvari, pa tudi *knowing voice*, gnoseološkemu glasu bolj ali manj avtoritarne, a vselej totalizirajoče informacije. Če povežemo relacijski glas z etično razsežnostjo že nakazane »responzivne racionalnosti«, privre na dan pripovedno tkivo intersubjektivitete. To tkivo zadobi tako bolj harmoničen obris, saj se ne omejuje več na goli konceptualni in kategorialni vidik. »Relacijski glas« ne kaže toliko propozicionalne, logične in pojmovne strukture, ampak predvsem – in pri tem je podobnost s fenomenološkim »relacionizmom« Enza Pacija in organicističnim Whiteheadovim nazorom bistvena, in zato bi jo bilo vredno tudi ovrednotiti – sposobnost empatije, intencionalne sile, ki se razlega v smeri drugega; z drugim »komunicirati« tako, da ga razumemo in nas on razume. Da bi opisala moč

⁴⁸ M. Heidegger, *Gelassenheit*, it. prev. A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983, str. 75–76.

⁴⁹ I.-M. Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, str. 28. Vprašanje interkulturalnosti je bilo vselej v središču raziskav Ine-Marie Greverusove: omejujem se na to, da citiram razpravo *Kultur-dilemma*, v: *Kultur-Kontakt-Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Frankfurt am Main, Johann-Wolfgang-Goethe Universität, 1988, str. 27–48.

in potencialnosti *relational voice*, si je Ina-Maria Greverus izmislila pripovedko: urejeno in obdclovano dvorišče farme Alfa – komune v Oregonu, kjer je bila gost – so naenkrat napadli krti: »Tedaj so se prebivalci odločili, da krtom čimbolj ljubeznivo spregovorijo in jih prosijo, naj se preselijo na drugo, neobdelano polje na robu gozda. Nekega večera je cela komuna sedela na dvorišču in govorila krtom. In glej – odšli so!«⁵⁰

Iz italijanščine prevedel Jan Bednárík

⁵⁰ I.-M. Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt*, cit., str. 280.