

APRIORIJ SVETOVNOSTI, HERMENEVTIKA VMESNOSTI IN MEDKULTURNOST

1.

303

Kolikor filozofijo že izhodiščno opredeljuje iskanje enotnosti v različnosti, ki ustanavlja smisel evropskosti, lahko ugotovimo, da se je Edmund Husserl s svojim fenomenološkim zasnutkom filozofije vrnil na to izhodišče s ponovnim odstrjem izvirnega filozofskega načina prisvojitve enotnosti v različnosti v *intencionalni strukturiranosti zavesti*. Gre za osnovni fenomenološki faktum, ki ga je formuliral že Husserlov učitelj Franz Brentano v svojih raziskavah o *Psihologiji z empiričnega stališča*, da je sleherna zavest *zavest o nečem*, da zavesti sploh ni, kolikor ni zavest o nečem. Ta formulacija že vključuje predpostavko korelacije uma in resnice, ki se ji bo Husserl izrecno posvetil na podlagi odstrtja intencionalne strukturiranosti zavesti.

Tudi v enem najstarejših filozofskih fragmentov, Parmenidovi poučni pesnitvi o naravi, lahko preberemo, da je isto mišljenje in tisto, o čemer je misel, *tauton d' esti noein te kai houneken esti noema* (DK fr. 8). Platon je v dialogu *Sofist* ugotovil, da zmožnost artikuliranega govora določa prav to, da je govor o nečem (*logos tinos*, 261c–263d). Aristotel pa je v svoji razpravi *O duši* poudaril, da je zaznavanje zmožnost sprejemanja čutnih form brez njihove materije (424a 17), na kar se je tudi izrecno oprl Brentano, ki v tem pogledu navaja še Avguščina, Anzelma in Tomaža Akvinskega.

Vseeno moramo ugotoviti, da so fenomenološka izhodišča in nasledki Husserlovega nauka o intencionalnosti precej različni od tistega, kar je v tem pogledu prispevala grška ali srednjeveška misel, kolikor sta že oblikovali svoj »nauk« o intencionalnosti zavesti, pa tudi od tistega, kar je o intencionalni ineksistenci predmetov zavesti dognal Franz Brentano. Husserl je namreč izhajal iz ovedenja moderne krize evropskega človeštva in iz pripoznanja nujnosti njenega prevladanja. V to krizo sta po njegovem privedli novoveška naturalizacija in historizacija spoznanja, ki sta nekritično predpostavili to, *kar je*, in prezrli intencionalni karakter vsake bitne danosti za zavest. Resnica spoznanja je v skladu z vsakokratno naperjenostjo spoznanja na spoznano vedno podana v korelaciji zavesti in biti. V skladu s tem se v fenomenologiji načeloma ne sprašujemo več po subjektivnim pogojih možnosti spoznanja sveta, saj sleherno spoznanje velja za spoznanje sveta. V ospredje stopi način konstituiranja zavesti kot zavesti sveta, pri čemer karakterji *svetovnosti same* »pogojujejo« zavest v pogledu možnosti njene intencionalne izpolnitve. Lahko govorimo tudi o drugem kopernikanskem obratu pri Husserlu, ki ima tudi svoje kulturno razsežje v tem, da ponovno vzpostavlja konstitutivnost primarnega izkustva sveta.

304

Husserl v svoji filozofiji ni le *izhajal* iz drugačne, krizne situacije evropske moderne, marveč je tudi *dospel* do drugačne kulture filozofskega spoznanja, ki jo usmerja poskus prevladanja krize moderne človeškosti (prim. Husserl 1989). Nobeno spoznanje ne more več nastopati izolirano, marveč je *a priori svetno*. Svetovnost sveta je nov filozofski apriorij vse spoznavnosti, ki kot tak terja poseben način filozofskega mišljenja, hkrati pa tudi temeljito preobrazbo »filozofske kulture« nasploh, kot smo ji že bili priča v 20. st. in kot še vedno ostaja naloga.¹

Kolikor to novo apriornost dojemamo v smislu obnovitvenega zgodovinskega vidika filozofskega mišljenja, se nam tu razkrivajo pomembni *hermenevtični* nasledki Husserlovega nauka o intencionalnosti, ki jih je pripoznal že njegov sodobnik in prijatelj Wilhelm Dilthey. Kot starejši in bolj uveljavljen filozof je Husserlu pripisoval zaslugo, da je s fenomenologijo nakazal možno metodo duhovnih ved in splošne teorije kulture, ki ga je zaposlovala nekaj desetletij in ga je naposled privedla do daljnosežne preobrazbe hermenevtike iz večšine

¹ Na to med drugim opozarjajo tudi avtorji prispevkov v zborniku *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus.* (Sepp 1999.)

razumevanja in razlage v metodo duhovnih ved. Nadaljnje hermenevtične nasledke pa so nato razvili tudi drugi avtorji, Max Scheler, Gustav Špet, Georg Misch, Hans Lipps ter seveda, gotovo najodločilneje, Martin Heidegger, za njim pa tudi Hans Georg Gadamer in Paul Ricoeur. Opraviti imamo torej z zelo prepoznavno filozofsko linijo v filozofiji 20. st., ki je sprožila obsežno diskusijo, v kateri so sodelovali tudi eminentni predstavniki analitične in strukturalistične misli, kritične teorije družbe, eksistencialističnega personalizma itn. Vanjo se je, presegajoč zgolj običajni historični interes, vpotegnilo tudi »prevratne« mislece 19. st., kot so Marx, Kierkegaard, Nietzsche in Freud. To daje slutiti, da se nahajamo pred velikim, morda celo največjim filozofskim problemom, ki ni omejen zgolj na določeno filozofsko smer, marveč na sodobno filozofsko situacijo v celoti, kolikor si je v njej postala *vprašljiva filozofija sama* v elementu svojega *logosa*. Prav ta vprašljivost jo je pripravila do *hermenevtičnega dia-loga*, ki se preko različnih modifikacij pa tudi deviacij razvija tudi še danes in predstavlja zgodovinsko pozicijo sodobne filozofije – njen *utemeljujoči pogovor*.²

Tudi grška filozofija je sicer razvila svoj logos kot dialog, pomislimo samo na Platona, vendar je v njenem nadaljnjem razvoju, še prav posebej prek *dialektike*, logika spoznanja vseeno prevladala nad spoznanjem samim, kar bo naposled razkril tudi Nietzsche. Hermenevtični dia-log pa prav v nasprotju s prevladujočo *logiko spoznavanja* poudarja, da je sleherna izjava, ki cilja na resnico, že odgovor na vprašanje in da se vsako spoznanje odpira v seznanjenju s svetom, se pravi s horizontom sveta, kot se prvotno odstira prav z govorico samo. *Svet in govorica* sta prarazsežji hermenevtičnega dialoga. K temu nas neposredno navede prav Husserlovo odstrtje intencionalnosti, kolikor ga privedemo do njegove razvidnosti, ki je poudarjeno konstitutivna v smeri pripoznanja, *da videnje omogoča spoznanje, govorica pa je poudarjeno to, kar daje videti*.

Na kaj odgovarja filozofsko spoznanje in za kaj je odgovorno? To ni spoznavanje kar tako, niti ni metodično zasnovano spoznavanje v smislu znanstvenega raziskovanja, temveč neko bistveno spoznanje, ki pa spet ni zgolj spoznavanje bistva nečesa, marveč bistev samih. Filozofsko spoznavanje pomeni – in na to Husserl naveže oznako »fenomenologija« – *zrenje bistev*, kakor

² To med drugim potrjujejo tudi prispevki v zborniku, ki je izšel ob stoletnici rojstva Hansa-Georga Gadamerja, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten* (Figal, Grondin, Schmidt, 2000).

sta dovolj sugestivno poudarila že Platon in Hegel. Husserlov fenomenološki poziv »K zadevam samim«, ki ga tudi srečamo že pri teh dveh mislecih iz tradicije, poziva torej k spoznavanju bistev samih ob vodilu problematike intencionalnosti, pri čemer pa se ne zadržujemo več v okvirih novoveške spoznavnoteoretske problematike. Intencionalnosti zavesti ni mogoče zajeti v spoznavnoteoretski relaciji subjekta in objekta, ker je izvorno iz same sebe ven korelativna in zato strukturira nekaj, kar je pred subjektom in objektom, namreč *način*, kako se konstituira sama korelativnost zavesti in predmeta. Specifični karakter te konstituirajoče korelativnosti nas napotuje na fenomenološki pojem fenomena *kot načina*, *kako se mi nekaj daje v načinu svoje menjenosti*. Beseda »fenomen« ima v svoji običajni rabi hkrati »objektivni« pomen pojava (to je beseda fenomen v grški astronomiji) in »subjektivni« pomen doživljaja. Ne en ne drugi pomen pa ne izpolnjuje fenomenološko izčiščenega pojma fenomena, ki ni dobljen iz poljubne zavestne naravnosti na nekaj oz. določenega doživljajskega akta, marveč iz intencionalne naravnosti zavesti *kot take*, ki uvidi bistvo samo, s tem ko meni nekaj *kot tako*. Način, kako je nekaj menjeno, neposredno opredeljuje to, kar je menjeno. Fenomenološki pojem fenomena lahko podamo v formalnem določilu *nečesa kot takega* oziroma *nečesa kot nečesa*, ki ga filozofija sicer pozna že od Aristotela, pri katerem je osrednje vprašanje vse filozofije formulirano kot vprašanje po *on he on* (Met. 1164a 28). Prav v navezavi na klasični nauk o biti bo Heidegger poudaril, da fenomenologija ne opisuje bivajočega, marveč bit bivajočega. (Heidegger 1997, 64.) Razlikovanje med bitjo in bistvom v fenomenološkem zrenju ni več nosilno, pomembna postane razlika med tistim, kar je v intencionalnosti menjeno, in načinom, *kako* je menjeno, pri čemer menjenega ni mogoče obravnavati ločeno od načina menjenosti. Nekaj se lahko daje zgolj v načinu svoje menjenosti, ta menjenost pa ni nekaj zavestnega, marveč karakterizira način tega, kar zavest meni, kolikor ga meni.

306

Posebej velja omeniti *nevtralni* (v prvotnem pomenu latinskega *ne-uter*, ne en ne drugi) status tako uvidenega bistva v smislu »kot tako«, torej fenomenološkega fenomena, ki ni niti subjektivna zavestna niti objektivna realna danost, vendar pa *bistveno* odpira spoznanje za spoznano in obratno. Na podlagi tega lahko »odmislimo« realno bivanje predmetov fenomenološkega proučevanja, kar seveda ne pomeni zanikanja objektov in objektivnosti spoznanja, kakor se fenomenologiji pogosto neupravičeno očita. Objekt in stvari lahko nastopajo le tako, da »zraven pristopata« subjekt in zavest, to korelativno »stopanje na sceno« je možno le, če ta scena *predhodno že stoji med njima*. Aprio-

rij se torej ne nahaja ne v subjektu ne v objektu, ne v zavesti ne v predmetih, marveč *med* njima, ne smemo ga razumeti niti spoznavnoteoretsko niti ontološko, marveč *dogodevno*, kot način *prehajanja*. Prav v njem se mora usidrati fenomenološko filozofiranje, ki se prav zato kaže kot neko *mišljenje na prehodu* in s tem *posredujoče mišljenje*. Njegovo posredovanje se ne dogaja preko pojma, marveč prehaja skozi sredine tega, kar neposredno obdaja kot svet. Husserl ga je dojel kot dogajanje na način »postavljanja v oklepaj« posebne vrste in ga poimenoval z grškim terminom »*epoche*« (Husserl 1997, 99 in npr.).³

Filozofska raba tega termina je znana že pri grških skeptikih in v grški astrologiji. S tem da ga je prevzel⁴ v svojo fenomenologijo, je Husserl znova povzel sam *ustanovitveni izvor* grške in za njo evropske duhovnosti in kulture. Najočitnejše je to izpovedano v enem najvplivnejših Husserlovih kulturno-filozofskih spisov, njegovem praškem predavanju »Kriza evropskega človeštva in filozofija«, kjer ob obravnavi razločitve praktičnega in teoretskega življenja pri Grkih poudari, da je »*epoche* vsakršne prakse vzrasla teorija (univerzalna znanost), poklicana ... na nov način služiti človeku, ki v konkretnem eksistiranju vselej živi najpoprej tudi naravno. To se zgodi v obliki nove *praxis*, *praxis* univerzalne kritike celotnega življenja in vseh ciljev življenja, vseh iz življenja človeštva že vzraslih kulturnih tvorb in kulturnih sistemov ...« (Husserl 1989, 20). *Epoche* po Husserlu sozajema tudi interkulturni vidik te grške ustanovitve evropskega duha: »Tako naravnan opazuje filozof najpoprej mnogovrstnost nacij, lastnih in tujih; vsaka ima svoje okolje, ki ji s svojo tradicijo, svojimi bogovi, demoni, svojimi mitičnimi potencami velja povsem samo-umevno za dejanski svet«. (Ibid., 23.) To seveda zahteva nekoliko podrobnejšo razgrnitev.

Husserl je vpeljal *epoche* v zvezi z možnosti izpostavitve intencionalnega karakterja zavesti, ki je v njeni *običajni*, Husserl bo z razlogom rekel *naravni naravnanosti*, zastrt, kolikor si namreč ta prikriva svojo posebno *svetno naravo*. V igri je torej bistvenost sveta, ki tvori naš temeljni habitus. Oznaka »naravna naravnanost« hoče poudariti, da nam je ta naravnanost tako rekoč prirojena, po naravi dana in *kot taka hkrati potlačena v pozabo*, kar stori, da se tudi

³ Zelo pomembne napotke za rabo fenomenološke epoche v kontekstu našega razmišljanja daje H. R. Sepp (1999a).

⁴ O tem podrobneje K. Held (1980).

spozabljam nadnjo. Obenem pa smo ji izročeni v tem smislu, da si jo moramo izrecno sporočati. Paradoks tradicije kot take *sporočilne izročnosti* seže tako globoko kot spomin njene pozabitve. Ta pozabitev ni ena od mnogih zavestnih zapostavitvev, marveč obsega postavko vse zavesti in celoto menjene biti. Husserl sam govori o »generalni tezi biti«, ki mi daje gotovost, da je ta svet zame prav ta svet, ki mi torej daje zavest *identitete*. To spet ni kaka »prazna identiteta«, marveč ta, ki jo *vseskozi naseljujemo* in skozi to naselitev pozabljam. Morda postane tu zgovorna slovenska beseda »pozabitev«, ki ima v korenu glagol »biti«, ali pa hrvaška beseda »zaborav«, ki ima v svojem korenu glagol »boraviti«, stanovati. Gre za pozabo naseljenosti v svetu prebivanja, biti v tem prvotnem pomenu, ki ga izdaja tudi ime grške boginje *Hestije*. V ruščini ima že sama beseda »byt« pomen »vsakdanjika«, v katerega se dan za dnem pozabljam in ki enotnost sveta lahko pretopi v enoličje.

Naša zatopljenost v svet ne zadeva le tistega, kar prehaja v navado, marveč je vse, kar nam velja za to, kar je, že prešlo v tej prana vodi biti, našem temeljnem *običaju*. To zadevno stanje se izraža v grški besedi $\eta\theta\omicron\varsigma$, ki prvotno pomeni »bivališče« (Homer z njo označuje tudi živalska prebivališča), prebivanje in »način bivanja« in ki se navezuje na, kakor je nakazal Aristotel v *Nikomahovi etiki* (1103a), besedo »ετος«, »navada«, »običaj«. Tu se nedvomno približamo pojmovanju kulture kot »druge narave«, ki jo je deležen človek. Prav v tem premiku smisla narave v grškem smislu *physis* (koren *bhu*, isto kot »bit«), se že izvrši *epoche* (zgodovinskost), s tem da se pokaže in hkrati prikrije svet »v celoti«. *Physis*, narava, ima zato tudi pomen bistvenega izviranja sveta, ki zasije v nekem epohalnem razpoloženju, kot je recimo filozofsko čudenje.

Naturalizacija in historizacija spoznanja, ki sta po Husserlu privedli do krize evropskih znanosti, imata paradokсно svoj izvor v spregledu doksične tendence življenja samega, da se njegovo menjenje pozablja v lastnih pomenih, prav v tem pa vzpostavlja svojo »identiteto«. Te doksične tendence življenja samega gola teorija ne more odpraviti, ga pa mora vselej upoštevati, če se noče spozabljati nad njo, kar vodi v nespoštovanje življenja samega oziroma njegove težnje po samoizpolnjevanju v svetu. V tem pogledu je nedvomno pokazalna grška beseda za resnico – *aletheia*, ki neposredno kaže v epohalno ustanovitvenost.

Prav ta *epochalni apriorij* nam omogoča, da dokaj abstraktno opredelitev intencionalnosti zavesti lahko v ustanovitvenem smislu obravnavamo kot *praobičaj*

sveta, ki opredeljuje bistvenost kulture sploh in *sozajema naravo* kot izvor. Zadeva torej bistveno svet med nami in svet v izvornem smislu, kolikor se kaže sam od sebe sem k nam. Fenomenološko epoche, »postavljanje v oklepaj« je zato mogoče aplicirati na fenomen kulture, prav kolikor ta implicira *svetno razsežje inter-kulturnosti*. Sleherna kulturna identiteta je aficirana s pozabo *sveta* svoje identitete, sredine, ki jo dela različno in dostopno za druge s tem, da jo posreduje v drugo.

Zavest identitete se – kolikor svet dela zanjo – vedno oblikuje *sredi drugega*, torej v *posredovanju*, ne v identiteti zavesti, kar je v skladu z njenim intencionalnim bistvom – *ni svet nasledek intencionalnosti zavesti, marveč je ta vselej tendenca v svetu* in zato sled *sveta*. To nam omogoča, da se nam v pogledu možne konstitucije svetovnosti *sveta* ni treba predhodno posluževati redukcije na transcendentalno zavest ali transcendentno bit, oziroma, povedano v jeziku spoznave teorije, na subjektiviteto ali na objektiviteto. Konstitucijski problem svetovnosti *sveta* se torej osredinja na sredinskost *sveta* samega.

Pred očmi moramo torej imeti, da je »zavest *sveta*«, ki je hkrati neka »kulturna identiteta«, v osnovi določena s faktom pozabe in z njim bistveno pre-haja in po-haja v svet. Fenomenološka analiza se zadržuje prav na tem prehodu, po katerem zavest bistveno pada v svet, mu zapada in lahko tudi izpade in propade, prav tako pa se lahko vzdigne in povzdigne iz njega ter postane celo vzvišena nad njim. Kolikor v imanenci zavesti in njenih »psiholoških stanj« nikjer ne najdemo bistev, ki kažejo nekaj *kot* nekaj, je potrebna bistvena modifikacija zavesti same iz njene naravne v fenomenološko naravnost, v kateri zavest postane *izrecno* svet, se izkaže kot *izrecnost* *sveta*. V čem je ta sprememba, ki se izvrši prek epoche? Lahko bi jo, sledeč Husserlu, razumeli kot obrat v refleksijo intencionalnih aktov, vendar bi s tem sugerirali, da gre pri tej spremembi naravnosti za redukcijo biti *na* zavest. V spremembi svoje običajne naravnosti v fenomenološko je tudi bit zavesti sama »reducirana« in »postavljena v oklepaj«, oziroma, kolikor izhajamo iz imanence zavesti, ta ravno tako izstopi iz svoje domnevne oklenjenosti samo vase.

»Zavest« je vedno *na prehodu sredi nečesa*, in prav to naj bi pokazala sprememba njene naravnosti v fenomenološko. Če Husserl zatrjuje, da z metodo postavljanja v oklepaj realnega bivanja menjene predmetnosti, s fenomenološko *epoche*, ne negiramo *sveta*, marveč nasprotno (Husserl 1997, 100), potem lahko rečemo, da zavest sama s tako spremembo bistveno *prestopi* v svet in da

gre zato v tej spremembi za svobodno prehajanje življenja samega. To pomeni, da se življenje zavesti *izpolnjuje* v svetu, hkrati ko se mu *odpira* svet. Fenomenološka modifikacija zavesti očitno ni kak reflektivni akt v običajnem pomenu refleksije, saj zavest z njim ne bi izstopila v svet, marveč bi odstopila stran od njega. Pravzaprav nam niti ni več potrebno operirati s pojmom zavesti; tako je pozni Husserl raje postavljaj v ospredje pojem »Lebenswelta«, življenjskega sveta, Heidegger pa bo vpeljal pojem Dasein, tubiti.⁵ Vendar pa spričo teh terminoloških premikov, ki so še danes interpretativni izziv, ne smemo popuščati sledenju fenomenov, kjer je na podlagi *epoche* postalo izrecno nekaj takega *kot svet*. Prav zanimivo je, kako je v sodobni fenomenologiji ta fenomen sveta stopil v ospredje kljub izraziti usmerjenosti Husserlovega filozofskega raziskovanja na transcendentalnost zavesti ali Heideggrovi na transcendenco biti. Od fenomenološke epoche velja torej zadržati prav to *izrecnost* sveta, *govorico* sveta, kot neke vrste identiteto sredi različnosti, v kateri se izpolnjuje življenje, *medtem* ko se odpira svet. Fenomenološka *epoche* omogoča spregovoriti o svetu, medtem ko pušča spregovarjati svet, zato lahko v njej vidimo odprtje vmesja hermenevtičnega di-aloga, ki je značilen za interkulturalno situacijo, kolikor se ta odpira iz sredine sveta, v katerem se srečujemo in (spo)razumevamo, s tem da si ga delimo in da v njem (so)delujemo. S fenomenološko epoche je razprta prav sredina sveta, v kateri se enotnost in različnost stikata v odpiranju možnosti srečevanja. Sredina sveta kot to stičišče-srečevališče ni postavka uma, marveč izhodišče tiste umnosti, po kateri si vsi delimo svet in lahko (so)delujemo v njem. To je umnost razumevanja sveta in sporazumevanja v njem.

310

2.

S pojmom sveta je očitno spetih toliko pomenov, da moramo »svet«⁶ prej obravnavati kot pomensko stičišče, kot pa da bi ga priredili nekemu določenemu pomenu: svet je tako narava kot kultura, svet smo tako mi kot drugi, svet je zgodovina in sistem, je svet otroštva in svet vrednot. Svet je preprosto vse. Vse to je svet in vendar nič od tega. Kako je s *fenomenom* sveta? Je svet kar fenomen vseh fenomenov? Torej prafenomen? Toda, ali je svet sploh fenomen v prej naznačenem bistvu nečesa kot nečesa? Fenomena sveta namreč ni mogoče zajeti v formalni strukturi *nečesa kot nečesa*, kolikor *svetovnost* fenomenosko opredeljuje ta *kot* sam. Če rečemo, da je svet obzorje, na katerem je nekaj *kot*

⁵ Pogosto se spregleduje, da je ta soodnos razvil Hans-Georg Gadamer (2001, 205 in npr.).

tako uzrto, potem imamo zgolj golo linijo tega obzorja, na katerega obešamo fenomene. Ta »obešalnica« seveda ni naše izkustvo sveta, marveč teoretski konstrukt. Kako fenomenološko konstituirati svetovnost sveta, če svet ni formalno določljiv v smislu nečesa kot nečesa, marveč določa to formalno določilo samo? Kakšen je način te določilnosti?

Formalna struktura »nečesa kot nečesa« implicira, da se nekaj kaže v »identiteti z« in »v razliki do«, s pravi, da nekaj stoji v zvezi z nečim in kot tako izstopa iz povezanosti z nečim. Nekaj je kot nekaj nujno navezano še na neko drugo in povezano v *neko celoto*, ki je kot take ni mogoče fenomenosko izpostaviti, je pa pred nami že razpostavljena v navezavah nečesa na nekaj. Samo v teh navezavah celote nam svet nekaj *pomeni* in je to, kar nam pomeni *nekaj*. Svet torej, ne le da ni formalno določljiv na podlagi nečesa kot nečesa, marveč nam ta »nekaj kot nekaj« vnaprej pomeni iz sveta, ki v tem pogledu kaže neko pomenskost »v celoti«. Svet bi lahko naznačili s tem »v celoti«, vendar se takoj postavi vprašanje, kje v tej celoti se nahajamo mi in kaj pomeni intencionalnost zavesti glede na to »v celoti«? Je zavest celota v celoti, je zavest nekaj drugega od sveta in potem svet ni celota? Vse te dileme niso rešljive, če ne upoštevamo, kako je prek na videz malenkostnega odkritja intencionalnosti zavesti drugače mišljena enotnost v razliki in skladno s tem tudi razmerje celote in dela. Celota ni to, kar zajema vse, in mi sami nismo delček sveta, tako da smo udeleženi na vsem, marveč s tem, da delujemo v svetu. Biti-v-svetu za nas pomeni dejavnobiti pri nečem, na način, da nam je *do tega*. Ta dejaven-biti je neki *inter-esse* še pred ločitvijo teoretskega in praktičnega interesa in karakterizira samo možnost intencionalnega življenja, da se izpolnjuje v svetu s tem, ko se mu odpira svet. Intencionalni *inter-esse* je preprosto faktum, da imamo (svobodo) nekaj početi in da smo po tem našem »dejaven-biti« del sveta, ki se nam odpira ali zapira v pomenih. Kaj je potem s svetom v *celoti*, ki se ravno iz naše dejavenbiti kaže kot svet kulture, ne da bi ga vnaprej ločevali od »narave« in/ali »božjega«? Kako to, da svet v našem delovanju, ki je hkrati so-delovanje skozi ta intencionalni *inter-esse*, hkrati kaže enotnost in različnost, je torej vedno en in vendar različen, isti in vendar drugačen svet? Ali lahko rečemo, da svet v *celoti* posreduje enotnost in *različnost in ga zato nikoli ni mogoče zajeti kot takega*? Tako tudi ne moremo reči, da je svet neka *taka* celota, ki vsebuje vse. To postane izrecno v epoche svetnega *inter-esse*.

Ta »v celoti« kot sam način kazanja sveta je, če ga razumemo iz posredovanja enotnosti in različnosti, ravno nasprotje take celote vsega. Kolikor se naše

intencionalno življenje izpolnjuje kot dejavnost, se nam hkrati dogaja svet v posredovanju enotnosti in različnosti, kar prepoznavamo kot navezanje nečesa na nekaj, ali razdruževanje nečesa od nečesa, glede na kar nam svet tudi nekaj pomeni. Svet očitno nima *enega samega* pomena (nečesa kot nečesa), marveč *deluje v nekem odprtem smislu* (v celoti), ki je tako po sebi kot za nas. Potemtakem je svet tudi tisto, kar nam nič ne pomeni in kar se upira pomenskosti. Tudi v brezpomenskosti, sredi ničesar, smo sredi sveta.

Posredovalnega dogajanja biti-v-svetu ne smemo razumeti na podlagi neke zavesti o enotnosti in različnosti sveta, ravno kolikor smo intencionalno bistvo zavesti določili kot dejavnost pri nečem v svetu. Tu zdaj nastopi tudi vprašanje, kako fenomenološko določiti fenomen glede na dejavni inter-esse in dogajanje enotnosti in razlike sveta? Vselejšnji inter-esse zavesti ni mogoče speljevati nazaj na zavest o biti sveta, po drugi strani pa tudi ni mogoče reči, da je svet tisto, preko česar je zavest zavest o nečem, saj se posredovanje enotnosti in razlike ne dogaja nekje samo po sebi in prihaja pred nas tako rekoč v gotovem stanju, marveč smo bistveno soudeleženi pri njem, pravzaprav kar usredinjeni v njegovi vmesnosti, v tistem, kar lahko imenujemo govorica sveta kot razprtje enotnost v razliki.

312

Na kaj je zavest kot zavest o nečem pravzaprav usmerjena, upoštevajoč njen interesse v enotnosti in razliki? Gotovo ne na fenomene, ki bi imeli enotne in različne pomene. Enotnost in razlika *deluje v fenomenih samih*, kolikor ti *pomenijo* v menjenju delujoče »zavesti«. Menjenje-delovanje zavesti je zato zmeraj predhodno vpeto v *razumevanje*, ki izkazuje to ali ono interesno situacijo v svetu. Razumevanje vključuje tako *shajanje* v svetu kot predhodno razumevanje *nahajanja* v svetu. Enotnost in razlika je prisotna v vsakem načinu *razumevanjskega nahajanja* v svetu, po katerem je le-to tudi vselej smiselno konstituirano. Enotnost in razlika nista šele fakta spoznavanja sveta, marveč že pred tem tvorita fakticiteto seznanjenosti z njim na podlagi situativnega razumevanja naznanjajočega se smisla, ki je svetno konstitutivno. Ta ugotovitev pa nas privede nič manj kot do *drugačne kulture*, ki upošteva razsežje naše pozabe sveta in se ne spozablja nad njo. Ta *kultura spoštovanja sveta* je *inter-kulturnost*.

Naše običajno situacijsko gledanje na stvari in ukvarjanje z njimi prezre, kot smo pred tem pokazali, ravno to vselejšnjo konstitucijskost našega sveta, pri čemer pa je ta pozaba sama nekako konstitutivno pokazalna za samo naše

razumevanje sveta in sporazumevanje v njem. Sveta si ne moremo izmisliti, ga konstruirati, je pa svet gotovo nekaj konstitutivnega, saj bi se sicer ne mogli v njem z ničimer kot takim srečevati. Svet se nam posreduje kot sredina za naš interesse, čeprav se ne moremo postaviti v njegovo središče. Tisto, kar je fenomenologija na novo odkrila glede razmerja enotnosti in razlike, je ta *brez-središčna sredina* sveta, ki se posreduje v govorici fenomenov, ne da bi bila sama kot taka kjerkoli usredinjena v fenomenskosti, tj. celokupnosti fenomenov. Biti-pri-nečem je zato vedno tudi sredi nečesa, to, česar se dotikamo, se nas je vedno tudi že dotaknilo. Mora torej nastopiti stik, srečevanje. Zato je nadvse pomembno, da je Martin Heidegger v *Biti in času* opredelil fenomenološki pojem fenomena kot »odlikovan način srečanja nečesa« (Heidegger 1997, 56), namreč bivajočega v njegovi biti. (Ibid., 64.) Fenomeni v fenomenološkem smislu ne pomenijo nečesa bivajočega, marveč *bit* bivajočega, torej kažejo sebe skozi *razliko* biti in bivajočega, ki razumevanjsko vzpostavlja neko enotnost v stiku srečevanja in srečljivega. Razumevanje biti v razliki do bivajočega *odpira* torej *srečevanje v svetu*. Srečevanje in razumevanje oziroma sporazumevanje sta konstitutivna pojma odpiranja razlike in enotnosti, ki napatujeta na osrednjo konstitutivnost sveta samega. Enotnost in razliko moramo razumeti iz odpiranja sredine v srečevanju in izpolnitvenega posredovanja v razumevanju. Fenomenološko pojmovani fenomen bi v hermenevtičnem pogledu naznačeval *vmesje srečevanja*, ki se od situacije do situacije odpira v razumevanju sredine sveta. Kot sredi nečesa smo vedno nekje vmes, fenomenološka sredina sveta je vedno hkrati hermenevtična situacija vmesnosti.

Seveda ob tem nastopi vprašanje, kako od situacije do situacije razumemo in srečujemo same sebe? Gotovo ne kot samo sebe gotove jaze, kot subjekte, pa tudi ne kot izolirane posameznike. Vprašanje nas samih postane konstitutivno, kolikor se moramo, da bi odgovorili nanj, osredotočiti na svet sam, ne le na nas v svetu. Tako tudi ne sprašujemo po naši vlogi v svetu, in kulture tudi ne dojemamo kot njene izvrševalke. Kultura izstopa v srečevanju in (spo)razumevanju sveta v prehajanju, ki posreduje razliko in enotnost. Smiselna aplikacija tega, kar je Heidegger imenoval »ontološka diferenca«, ki jo je v osnovi pripravilo Husserlovo ponovno odstrtje intencionalnosti zavesti, nam daje možnost nove konstitucije smisla interkulturalnosti. »Smiselno aplikacijo« tu posebej poudarjamo, kolikor gre za dogajanje smisla, torej za duhovni problem kulture, ki se odpira v interkulturalnosti. Ta je lahko odprta samo skozi razliko (ne razlike in razlikovanja), ki prepušča sredino za stik in srečevanje.

Velika pomanjkljivost teorij medkulturnosti je, da enotnost in različnost pojmujejo na star ontološki in spoznavnoteoretski način, se pravi bodisi kot določilo biti bodisi kot določilo spoznanja, in da je sama bit pojmovana kot bit sveta, ki jo spoznamo v smislu stvarnosti in predmetnosti.⁶ S tem je enotnost v različnosti vnaprej izgubljena, saj ni ničesar, v čemer bi se enotnost in različnosti stikali. To stičišče pa se nam odstira v sredini sveta. Stikajoča sredina pa je hkrati sama v sebi raztikajoča, razlikujoča v smislu tistega, kar je Heidegger naznačil kot *ontološko diferenco* in ki gotovo pomeni eno od tematskih vodil filozofije v dvajsetem stoletju,⁷ pri čemer ponovno opozarjamo na odločilni Husserlov prispevek k njenemu odstrtju.

Kolikor smo sredinskosti sveta razširili do dejavnega inter-esse, nam to narekuje, da opravimo še en korak k dejavnosti duha, ki je po Husserlovem dojetju zapadel v krizo. Ta korak je hermenevtično nujen, če nočemo, da se kriza, ki že pomeni neko razkrievanje razlike in premagovanje indifferene v biti, sprevrže v hipokrizijo duha, ki vzdržuje neko zavest o krizi, s tem da prikriva stališče zavesti in ne prestopa njenih meja ter ostaja nezainteresirana za svet, s tem pa tudi neresnična. Zavest izgube smisla ali izgube središča, ki naj bi karakterizirala stanje modernega sveta, prekriva smisel, ki prihaja vmes.

314

3.

Stanje modernega duha resnično prizadeva »izguba smisla« ali »izguba središča«, vendar pa se pri tem običajno ne razlikuje med smotrom in smislom, med središčem in sredino. To seveda zahteva premik od stališča zavesti enotnosti in razlike, ki je od nekdanj atribut duha, k stanju prehoda enotnosti in razlike, ki se odpira kot brezsrediščna sredina sveta in kaže dogajanje smisla, ki ga ni mogoče podrediti temu ali onemu zgodovinskemu smotru.

Paradokсна oznaka »stanja prehoda« je neki *intermezzo*, neki »medtem«, ki kaže v paradoksu tega duha samega, ki ga po vsej verjetnosti ni mogoče več zajeti v kategorijah »krize«, ki pa se vseeno ne kar prepušča hipokriziji resnice

⁶ V tem pogledu je izredno pomembno Heideggrovo opozorilo, da imajo »vse indikacije, upodobitve, simptomi in simboli« temeljno strukturo pojavljanja, ki ni »nikoli sebekazanje v smislu fenomena«. (Heidegger 1997, 54)

⁷ »Ontološke diference« seveda tu ne prevzemamo kot izgotovljenega pojma, marveč kot naznako možnega premišljanja, kot anticipacijo nekega izkustva, ki je povezano z interkulturnostjo.

v tem smislu, da bi si prikival svojo obrezstanjenost in zavest krize postavljaj nad krizo. Tako se tudi zapremo v neko obliko kulturne zavesti, namesto da bi sprejemali v svet odprto kulturo, ki jo naznačujemo kot interkulturalnost. To pa pomeni, da moramo na podlagi fenomenološkega odstrtja apriorija svetovnosti sveta preiti od refleksije o krizi smisla k hermenevtiki vmesnega smisla.

Hermenevtika vmesnosti se navezuje na interkulturalno razsežje filozofije, ki zgodovinsko učinkuje v smislu evropskosti. Pokazali smo, kako se vmesni smisel odpira s samo sredino sveta, ki pa je ne smemo enačiti s tem ali onim središčem, kolikor to zase že predpostavlja odprtje v sredini. Sredina sveta učinkuje smiselno s tem, da dopušča srečevanje in sporazumevanje, torej tako, da sprošča tisto, kar je vmes in kar lahko v nekem novem, konstitutivnem smislu imenujemo *interkulturalnost*. Vmesni smisel ni omejen le na to, kar je med nami, torej na različne vidike medčloveške komunikacije. Tudi kulture ni mogoče, če podrobneje pogledamo, reducirati le na človeško, marveč se razširja na vse to, s čimer prihajamo v stik, in celo na tisto, kar se nam v tem stiku izmika. Aristotel je zapisal, da je duša kot tisto vzgibajoče-dotikajoče se tako rekoč vse bivajoče (*De anima* 431b). Kolikor kulturo razumemo na način kultiviranja duše, je tudi kultura pravzaprav vse. Vesolje, vasseljana, pomeni v slovenščini naseljeni svet, *oikoumene*. Tudi vesolje je kultura – to tiči tudi v grški besedi *kosmos* – urejenost, kras. »*Kosmos*« pomeni zadevno stanje *enotnosti v različnosti*, ki je vzpostavilo grško umetnost in um. Sredina te enotnosti v različnosti, ki se odpira kot svet, ni kaka inertna in neodločna postavljenost na sredo, marveč napetost izbojevanega. Enotnost v različnosti je nekaj, kar je treba vzdržati vmes (*metaxy*).

Za filozofijo lahko ugotovimo, da se skozi vse svoje zgodovinsko gibanje drži vmes in da mišljenje sredine predstavlja njen pristi vzgib. *Sredinskost* in *vmesnost* sta »naravni element« in »zgodovinski moment« njenega mišljenja. Morda je v tem pogledu primerno, da tudi nekoliko podrobneje nakažemo to »pot sredine«. Že v najstarejših starogrških filozofskih fragmentih je izkustvo »sredine« podano v vidikih dobrega, resničnega in lepega, pravzaprav lahko brez zadržkov ugotovimo, da je izkustvo sredine tu odlikovano *izkustvo čiste biti*. Ogenj v svetišče boginje Hestije (katere ime izpeljujejo iz et. korena *wes, Wesen) kozmično žari v središču polisa.⁸ V tem pogledu je gotovo najzna-

⁸ Prim k temu J.-P. Vernanta (1985,) ki se osredotoča zlasti na politično-konstitucijski aspekt sredine v družbeni enakopravnosti (*isonomia*). Na splošno lahko rečemo, da je razkrivajoča se sredina

čilnejši pitagorejski model sredine. Filolaj tako zapiše, da je tisto prvo skladno, tisto eno, v sredini krogle (*en to meso tas sphairas*) imenovano »hestia«, »bitnost« (DK 44 B7).

Iskanje »zlate sredine« kot življenjsko vodilo odgovarja meri kozmosa (*sophrosyne*), krasu govornice sveta kot skladu skrivajočega razkrivanja enotnosti v različnosti. To je za Grke resnica in um, *aletheia* in *logos*, kakor prisevata do nas zlasti iz Heraklitovih in Parmenidovih filozofskih fragmentov.⁹ Pa tudi Platon, ki je že zaznal krizni *prevrat celote kozmosa* (prim. predvsem mit o dveh obdobjih sveta v *Državniku*), je v dialogu *Phaidros* izrekel misel, da duša, ki ni nikoli uzrla resnice (*aletheia*), ne more prevzeti človeške oblike; luč *aletheie* omogoča človeku, da tisto mnogovrstno zaznano pojmi v enem (*Phaidros* 249a). Prav zato, ker je ta zmožnost zasnovana v zgodovinskem spominjanju na *aletheia*, tj. razkrivanju, *kolikor* je iztrgano skrivanju, se človek nahaja med božansko možnostjo čistega uvida in dokso, ki jo vedno lahko izpodbije videz.

316

To vmesno stanje nam nazorno podaja Parmenides v svoji znameniti pesnitvi *Peri physeos*; boginja Dike nas opomni na »dobro zaobljeno neomajno srce neskritosti (*aletheia*)« in hkrati določi sredino kozmosa kot način istosti biti same s seboj. Bit je »od sredine povsod enaka« (*»messsothen isopales«* frg. 8, 44). »Srce« je v slovenščini etimološko povezano s »sredino« (grško *kardia*, lat. *credo cor*, *cordis*, nem *Herz*). Grška beseda *hetor*, ki jo uporabi Parmenides, kaže hkrati v notrino in sredino, podobno kot »enteron«, ki je etimološko soroden z lat. »inter«, slovensko »notri« in nem. »unter«; slednjo najdemo tudi v besedi »Unterschied«, ki jo je Heidegger izkoristil za podrobnejšo eksplikacijo »ontološke difference«. Srce je sredina živega smisla, ki se odpira in zapira, odkriva in skriva, drhti in miruje, ljubi in sovraži. Parmenides skladno s tem naznači hermenevtiko vmesnosti, s tem da boginje naznanijo filozofopopotniku izbiro poti izkušnje biti med polnostjo, ničem in videzom. Pri Parmenidu je težko ločevati, kaj predstavlja praktično, kaj teoretsko in kaj poetsko pot iskanja sredine, kar velja tudi za Platona, pri Aristotelu pa se izkustvo

sveta za Grke pomenila hkrati središče in osredotočenost prebivanja. Moderno stališče se osredotoča na središče brez predhodnega izkustva sredine, v čemer moramo videti prevlado subjektivističnega principa. Kritika centra in centrizma, ki spremlja »konec moderne«, zato ne sme hkrati zavreči pojma sredine sveta.

⁹ Pomebnost Heraklitove filozofije za hermenevtiko interkulturalnosti in za premišljanje ustanovitvenega smisla evropskosti je bila tu že večkrat poudarjena. Odločilen korak k takemu razumevanju Heraklita oziroma začetkov grške filozofije je opravil Klaus Held (1980).

sredine prične dosledneje razločevati, skladno s poskusom sistematizacije filozofskih znanosti.

Medtem ko površna interpretacija Platonove filozofije kot bistveno omenja njegovo ločitev sveta idej in sveta pojavnih stvari, nam podrobnejše branje pokaže, da je bila poglavitna Platonova preokupacija zajetje tistega, kar se odpira kot vmesje (*metaxy*) med idejami in stvarmi in kar omogoča udeležbo (*metexis*) stvari na idejah. V dialogu *Timaj* pove: »Nemogoče je, da se dvoje lepo sklopi brez tretjega, mora namreč nastopiti nekaj, kar jih v sredi vleče skupaj. Najlepša vez pa je tista, ki bi tako sebe kakor tisto, kar povezuje, naredila kar je mogoče eno, to pa po naravi najlepše uspe analogiji (sorazmerju)« (31 b 9). Tu imamo osnovo tako za Platonov nauk o ideji dobrega kakor za tudi za nadvse vplivni nauk o *analogia entis*, ki ga bo vpeljal Aristotel.

Eno ključnih del, ki nakazuje hermenevtiko vmesnosti, je seveda Platonov *Simposion*, kjer je filozof opredeljen kot ta, ki se »nahaja vmes med vednostjo in nevednostjo« (203 e). Filozofi so tisti, »ki stoje med obojimi in med njimi je Eros« (204a). Eros ima hermenevtično moč posredovanja, da vzdržuje zvezo med bogovi in ljudmi: da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi. In ker stoji na sredi med obojimi, prepenja brezno, ki zija med njimi. Eros je posredujoča transcendenca, ki jo je že Heziod določil kot vmesnost neba in zemlje. Platon tudi v drugih svojih dialogih obravnava eros kot tisto silno željo in božanski navdih, ki žene filozofa v njegovem stremljenju k modrosti. Po Aristotelovem metafizičnem nauku bog kot prvi gibalec giblje na način erosa. Eros pa ne razodeva le vzvišenega nagnjenja k modrosti, marveč tudi bolj običajno medsebojno naklonjenost med ljudmi, kakor posebej kaže Aristotelova obravnava prijateljstva (*philia*) v dveh knjigah njegove *Nikomahove etike*. *Philia* razkriva, da je nekaj vmes med nami, hkrati pa se razkriva kot ta vmesnost, zadeva bit samo, kolikor v prijateljstvu bit prijatelja ljubim tako kot mojo lastno bit (1170a) in kolikor brez drugega lahko le delno čutim srečo biti. Aristotel povsem jasno poudari tudi interkulturalni aspekt prijateljstva najprej z ugotovitvijo, da polisna skupnost temelji na vezeh prijateljstva (1155b), nato pa še z ugotovitvijo, da vezi prijateljstva lahko povezujejo ljudi iz različnih polisov in narodov. Lahko bi rekli, da je šele vez prijateljstva ta, ki ustvarja skupnost (prim.1159b), kolikor odstira sredino sveta med nami.

Še posebej relevantno pa se nam seveda kaže, kako v *Nikomahovi etiki* stopi v ospredje fenomen sredine ob iskanju srednje mere v delovanju: »Vrlina je

potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, ki jo opredeljuje zdrava pamet« (1107a, glej tudi naprej). Tu se kot vmesni smisel delovanja pojavi *proairesis*. V *Politiki* Aristotel zapiše, da je *mesos bios* določeno kot najboljše življenje (1295a), kar bo nato prevzel tudi Horac. Aristotel je pojem sredine sistematično razvijal še v drugih določilnih pogledih, pravzaprav povsod tam, kjer gre za mero nečesa.¹⁰ V okviru kritike Platona in poskusa opredelitve matematičnih entitet je pomembna njegova obravnava vmesij (*ta metaxy*) v *Metafiziki* (1002b), ki imajo ontološki značaj posredovanja različnosti v enotnosti.¹¹ V *Fiziki* bo »zdaj« kot osnovo časa določil kot »sredino« (*mesotes*), ki hkrati drži začetek prihodnjega in konec preteklega (251b), kar je lahko osnova za temporalnost hermenevtike vmesnosti (naznaka »medtem«). Fenomen sredine pri Aristotelu naposled prejme tudi temeljni logiški pomen t. i. srednjega termina (*terminus medium*).

Tudi za krščansko oznanilo lahko ugotovimo, da je hermenevtični karakter vmesnega smisla zanj v več pogledih določen. Kristus sam je beseda, ki je prišla med nas. Hkrati pa je vmesni »ontološki« položaj človeka znotraj krščanske filozofije prešel v stanje razdvojenosti. Človeku dodeli mesto med končnim in neskončnim, v sredini med ničem in vsem.¹² Pascal bo pri tem pomenljivo uporabil besedo *milieu*; to običajno asociiramo zgolj še s Tainovo »miljejsko teorijo«. V njej skoraj ne zaznamo več prevladujočega pomena sredine, saj namenja vso središčno pozornost človeku, ki vse ozavešča v svoje središče. Novoveški človek sicer postavi svojo zavest sveta v središče sveta, s čimer sredina prejme metodični karakter posredovanja med subjektom in objektom. V neskončni perspektivi sveta, ki se odpira novoveškemu človeku, se tudi zavest sredine raztegne do neskočnosti, tako da se jo prične dojemati v smislu posredovanja ekstremov. Zdi se, da vrhunec takega pojmovanja najdemo v Heglovi *Fenomenologiji duha*: »Sredina je samozavedanje, ki se razkroji v ekstreme; in vsakteri ekstrem je ta zamenjava svoje določnosti in absoluten prehod v nasprotni ekstrem. Vsaktero je drugemu sredina, po katerem

318

¹⁰ V. Kalan (2001) posebej izpostavi povezavo med Aristotelovim dojetjem sredine in vmesnosti ter grškim pojmovanjem glasbe; prim. k temu še D. Barbarića (1997, 391–406).

¹¹ Podrobneje o tem Vežjak (2000).

¹² »Kaj je navsezadnje človek v naravi. Niče v primeri z neskončnostjo, in vse v primeri z ničem, nekaj srednjega med ničem in vsem. Brezmejno daleč od tega, da zaobjame skrajnosti, cilj stvari in njihov izvor sta zanj nezmagljivo zavita v nepredirno skrivnost. Enako nemočen je, da bi dojel nič, iz katerega je iztrgan, in brezmejnost, v katero tone.« (Pascal 1980, 32.). »Zapustiti sredino pomeni izobčiti se iz človeštva. Veličina človekovega duha je v tem, da se zna obdržati v njej. Še zdaleč ni v tem, da se sredini izmakneš, ampak da se ji ne izmakneš.« (Ibid., 128)

se vsaktero posreduje in sklenjuje s samim seboj, in vsaktero (je) sebi in drugemu neposredo zasebistvujoče bitje, ki je hkrati le po tem posredovanju tako zase« (Hegel 1999, 104). Toda sredina v smislu absolutnega posredovanja skrajnosti je lahko le skrajno središče posredovanja, nikoli pa ne kraj sredine.

Heglu bi lahko postavili nasproti njegovega sodobnika Friedricha Hölderlina, na katerega se je kasneje oprl Martin Heidegger pri svojem poskusu »prevladanja metafizike«. Hölderlin, kakor izpričujejo že njegovi zgodnji poetološki in filozofski spisi, najočitneje pa njegovo dramsko delo o Empedoklu, tudi sam izhaja iz zavesti posredovanja ekstremov, vendar posredljivost, ki se ji vse podreja, pri njem trči ob neposredljivo sredino, ki vnaprej odpira vsako posredovanje. Ta trk ekstremov se bo Hölderlinu odstrl v sredinskosti »svetega kaosa narave«, ki jo bo imenitno poimenoval z nemško besedo »Innigkeit«, »notrinskost«. ¹³ Na tej osnovi bo hkrati izpesnil in domislil razpoloženje duhovnozgodovinske vmesnosti med Zahodom in Grčijo, kar je pravzaprav Martinu Heideggru omogočilo, da svoje »bitnozgodovinsko mišljenje« razvije do izkustva sredine sveta. Sam je tudi prevzel Hölderlinovo ključno besedo »Innigkeit«, da bi z njo naznačil sredino sveta kot četverja bogov in ljudi, zemlje in neba (prim. Heidegger 1995). Ta je hkrati kraj dogajanja raz-ločenja (Unterschied) biti in bivajočega. Jasnino biti bo v spisu o *Izvoru umetniškega dela* določil kot »odprto sredino« sredi bivajočega (Heidegger 1957, 259), v *Prispevkih za filozofijo*, kjer bo formuliral t. i. bitnozgodovinski obrat, pa bo razgrnil tudi vmesnost prvega in drugega začetka zgodovine biti.

Bistven Heideggrov prispevek k filozofskemu izkustvu sredine v odstrtju svetovnosti sveta nedvomno pomeni vpeljava določila »tubiti« za bit bivajočega, ki smo »mi sami« z eksistencialnim ustrojstvom »biti-v-svetu«. Analitika eksistence v *Biti in času*, s tem da se ne osredotoča več na »jaz sem«, marveč na »sem«, izvrši prehod od jaza kot središčne točke sveta k sredini sveta. V *Biti in času* je skrb tubiti opredeljena tudi kot dogajanje »vmesnosti« med rojstvom in smrtjo. V Heideggrovem, na prvi pogled metaforičnem, vendar zelo pokazalnem mišljenju sredine in vmesnosti se prepleta več vplivov, nedvomno tudi Husserlov, ki je za nas posebej zanimiv, kolikor odpira možnost tematizacije sfere kulture oziroma in interkulturalnosti, o kateri je Heidegger sicer bolj redkobeseden. Toda takoj ko njegovo misel pričnemo razbirati na osnovi Husserlove fenomenologije, se ta vtis precej spremeni. Dovolj je, recimo, da

¹³ Prim. Heideggrovo razlago v »Hölderlin in bistvo pesništva« (Heidegger 2001, 56–64).

spomnimo na določbo »sotubiti«, »Mit-sein«, iz *Biti in časa*, ki je ključnega pomena za kritiko subjektivističnega pojmovanja medčloveškosti in ki jo lahko primerno razumemo le na podlagi dosledno preiščljene fenomenološke obravnave intersubjektivnosti, ki se jo je lotil Husserl. Po drugi strani lahko ugotovimo, da filozofske teorije interkulturalnosti vse preveč zlahka preskaču-kujejo Heideggrovo misel.

4.

Velik Husserlov dosežek je nedvomno v tem, da je prek razmisleka intersubjektivitete prvi formuliral filozofsko možnost mišljenja kulture v perspektivi interkulturalnega srečevanja in da je v tem bil morda celo korak pred Heideggrom, tudi če mu je ta upravičeno očital, da ni tvegala prestopa tal filozofske subjektivistične tradicije. Toda Heidegger je hkrati prav dobro vedel, da se Husserlov pojem subjektivitete precej razlikuje od novoveškega. To se posledično kaže prav v možnosti tematizacije interkulturalnosti, ki je za novoveško filozofijo nedosegljiva, kolikor območje kulture vnaprej podreja enotnostni formi subjektivitete in je ni možna razumeti iz konstitucije svetovnosti sveta – to, recimo, velja tudi za vso neokantovsko teorijo kulture. Husserl je hkrati z razprostrtostjo univerzalnega horizonta sveta zmogel v svojih mejah misliti tudi razmerje med domačim in tujim svetom ter možnost medsebojnega srečevanja različnih kulturnih svetov. Bernhard Waldenfels, ki je v zadnjem času verjetno najbolj plodno razvil nekatere Husserlove uvide, v zvezi s tem opozarja: »Če se sklicujemo na Husserlovo koncepcijo sveta življenja, ne smemo pozabiti, da življenjskega sveta pri Husserlu ni mogoče misliti kot vrtnec v nekem vsezajemajočem toku življenja. Svet življenja se pri Husserlu deli na domači in tuji svet (*Heimwelt*, *Fremdwelt*), prikazuje se *a limine* kot vmesni svet (*Zwischenwelt*): kolikor se predstavlja kot svet kulture (*Kulturwelt*), spada interkulturalnost k njegovim temeljnim aspektom ... Če Husserl predpostavlja, da zaznava trajanja ni možna brez trajanja zaznave, bi se lahko podobno vprašali, ali je mišljenje vmesnosti (*das Zwischen*) možno dojeti kako drugače kot mišljenje v vmesnosti, ali torej filozofija interkulturalnosti predpostavlja neko interkulturalnost filozofije ali ne? Vprašanje lahko postavimo tudi takole: Ali imamo neki topos mišljenja, katerega heterotopija se ne ukinja v neko vse-pričujočnost?« (Waldenfels 1997, 66.)

Na prvo Waldenfelsovo vprašanje o interkulturalni zaznamovanosti filozofije lahko že vnaprej odgovorili pritrdilno. Nanj se gotovo navezuje tudi vprašanje,

kaj lahko filozofija z lastno preobrazbo prispeva k današnji interkulturni diskusiji. Zato je interkulturno razsežje filozofije potrebno konstitutivno naznačiti, saj se sicer zlahka zgodi, da se spozabimo nad njim. To se je v dosedANJI subjektivistični filozofiji dogajalo povsod tam, kjer je ta naivno predpostavljala območje homogenizacije ali pa po drugi strani, posebej v novejšem času, območje heterogenizacije kulturnega izkustva. Nasprotno pa lahko ugotovimo, da se je povsod tam, kjer je prihaja do osmiselitve sredine v prej naznačenih smereh, okreplil tudi interkulturni aspekt filozofije, ne glede na njeno »subjektivistično utemeljenost«, tako da moramo kritiko le-te v tem pogledu relativizirati. »Subjektivistična utemeljenost« je znamenje odgovorne racionalnosti, ne pa zgolj kaka egoistična vasezaprto, ki je neodgovorna do drugega. To seveda ne pomeni, da ni potrebno preseirati njenih omejitev v perspektivi interkulturnega pogovora.

S filozofsko tematizacijo inter-razsežja je vedno pridobival tudi ustanovitveni smisel evropskosti, ki ga formalno lahko naznačimo z iskanjem »enotnosti v različnosti«. Ta vmesni smisel sprejemamo kot posebno nalogo hermenevtike interkulturnosti. Waldenfels se pri njegovi obravnavi opira predvsem na Merleau-Pontyja, pri čemer jasno izstopi njegova namera, da mišljenja vmesnosti ne bi vnaprej osredinjal s kakim nadrejenim pojmovanjem »središča«. Nemščina Waldenfelsu sicer ne dovoljuje dosledneje razlikovati med središčem in sredino, je pa nujnost takega razlikovanja kontekstualno pri njem povsem razvidna. Za naznačevanje vmesnega smisla Waldenfels uporabi »Verschraenkung«, in sorodne pojme »Verflechtung«, »Überkreuzung« in »hiazem«, ki ga najde pri Merleau-Pontyju. Vseeno menimo, da lahko obdržimo naznako »srečevanja«, neobhodna pa se zdita tudi pojma »razumevanja« in »sporazumevanja«, kakor ju je uveljavil predvsem Hans-Georg Gadamer, saj kažeta, da vmesnosti srečevanja ni mogoče misliti brez sredine sveta. Vmesnost, ne da vselej »ima«, ampak se vselej dogaja na nekem kraju *in ga* »medtem« presega, se pravi, oblikuje tradicijo, ki deluje v odprtost sveta. Seveda je tu potrebno upoštevati Waldenfelsovo opozorilo v delu *Topologie des Fremden* (str. 80) glede evropocentrizma, ki se »sredi sveta« počuti kot doma, ki torej skupni svet vnaprej občuti kot lastni svet ter se postavlja kot kulturna nadterminanta. Druga nevarnost, ki tu preti, je seveda mediokriteta, povprečnost razumevanja sredine sveta, v kateri se izgubi živi smisel. Vendar ne eno ne drugo ne govori proti, marveč za konstitucijo interkulturnega smisla evropskosti. Vmesni smisel se že v smislu svoje vmesnosti ne more omejevati zgolj na evropskost, saj se prav v pogledu njene možne interkulturne konstitucije sokonstituira tudi od-

prtost vidika drugih kultur – te namreč same pri sebi ravno tako vhajajo v inter-razsežje interkulturalnosti, tako da se v posredovanju, ki odpira sredino, soočajo z lastno »identiteto«.

Waldenfels poudari, da se s problematiko vmesnega smisla ne srečujemo le pri različnih filozofih dvajsetega stoletja, pač pa tudi v japonski miselni tradiciji, ki je medtem razvila zelo ploden dialog z zahodno filozofijo. V tem pogledu se še posebej sklicuje na japonskega psihiatra Kimuro, ki je reflektiral japonsko izkustvo ki-ja (prevzeto sicer iz starokitajske duhovnosti) kot socialno atmosfero ali socialno klimo, ki stopa vmes med ljudi, tako da jih medsebojno odpira v njihovem srečevanju in sporazumevanju (Kimura 1995).¹⁴ Po mnenju japonskega filozofa Ryosuke Ohashija je »vmesnost« (»Dazwischen«), ki jo v skladu z japonsko miselno tradicijo označi tudi kot »kraj nič«, na katerem se srečujeta največje in najmanjše in ki sokonstituira tujost drugega«, to »kar se išče v današnjem interkulturalnem svetu. Kultura sama je kraj, kjer se največji duh posreduje z najmanjšim vsakdanjim svetom in stalno povzema tuje elemente« (Ohasi 1997, 172). Ta opredelitev vmesnosti se očitno opira na tradicijo zen budizma, po drugi strani pa iz nje veje tudi soočenje te tradicije z nemškim klasičnim idealizmom in sodobno fenomenološko filozofijo. Ohashijevi trditvi seveda lahko pritrdimo, pri čemer pa moramo nujno opozoriti na to, da tako razumeti vmesni smisel lahko postane kraj primerjanja kultur brez lastne mere v kulturi, torej kraj, ki ne ustreza nobenemu kraju in je brez resničnega soglasja. V tem je po našem mnenju ključna past interkulturalne filozofije sploh – zato jo tu tudi razločujemo od filozofije interkulturalnosti, ki zahteva konstitutivno hermenevtiko vmesnega smisla.

V tem pogledu ne moremo zaobiti teoretskih poskusov Rama Adhara Malla, predvsem v delu *Philosophie im Vergleich der kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung* (Darmstadt 1995). Vodilna tema njegovih razmišljanj je hermenevtika »krajevne brezkrayevnosti« in »brezkrayevne krayevnosti«, ki jo označuje tudi kot »odprto« in »analogično« hermenevtiko. Vendar že sama paradokсна oznaka »brezkrayevne krayevnosti« daje slutiti, da interkulturalna hermenevtika nekako preskakuje svoj kraj, da je doma povsod in nikjer, kolikor se »medtem« ne najde na poti vmesnega smisla. V tem pogledu pa nujno preide v hermenevtiko interkulturalnosti, ki je osredotočena na vmesni

¹⁴ Opozoriti velja tudi na temeljno delo Ichira Yamaguchija *Ki als leibhafte Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, (1997). Pojem »atmosfera«, kolikor ga prenesemo na področje kulture ali družbe, sam po sebi lepo izpričuje sopripadnost duhovnega in razpoloženskega.

smisel. Take hermenevtike vmesnosti ni mogoče nadomestiti z opiranjem na hermenevtično ali fenomenološko filozofijo, ker hermenevtična koncepcija vmesnosti sama anticipira novo referenčno okolje, ki ga zajema naznaka interkulturalnosti. Hans Rainer Sepp je v instruktivnem članku z naslovom »Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluß an Husserl« (Sepp 1997), podrobneje tematiziral Mallovo naznako »krajevne brezkrayevnosti« v perspektivi »fenomenologije interkulturalnosti«, izhajajoč pri tem iz Husserlovih pobud, ki se navezujejo na interkulturalni smisel evropskosti kot »transcendentalne pradomovine (Urheimat)«. To je po Sep-povem razumevanju potrebno razlikovati od mundane forme domačega sveta (Heimwelt), strnitev obeh gledišč bi pomenila homogenizacijo in skladno s tem tudi evropeizacijo življenjskosvetnega izkustva. »Pogled fenomenologije je sam določeno gledišče, in vendar ni vezan na kak domači svet (Heimwelt). Je *krajeven*, v svoji faktični razprtosti v transcendentalnem, nikakor ne v mundanem smislu, relativen glede na transcendentalno pradomovino ('Europa'). Hkrati pa je *brezkrayeven*, saj nikakor ni relativen glede na domači svet (Heimwelt) oz. na kompleksijo domačih svetov, imenovano 'Evropa', in ne zapada nevarnosti združljivostne homogenizacije, ker ravno ne operira na terenu doživljenih domačih svetov, temveč jih presega v njihovi mundanosti s tem, da jih odtegne tendenci strukture skrbi vsega sveta izkušajočega življenja. Kraj fenomenologije leži tako »pod« kakor »nad« razločenostjo domačega in tujega sveta – pod v krajevnosti svojega transcendentalnega izvora in nad v brezkrayevnosti svojega transcendentalnega razsežja.« (Sepp 1997 270.)

323

Seppu gre predvsem za določitev kraja, s katerega govori fenomenologija (interkulturalnosti) in ki očitno sovpaše s krajem, o katerem govori smisel evropskosti, kar je nedvomno nasledek interkulturalnega bistva filozofije same, kot ga je uspel izpostaviti Husserl, tako da je odprl možnost obnove smisla evropskosti. Toda morda bi morali v pogledu konstitucije interkulturalnega smisla evropskosti iti še korak dlje in prestopiti transcendentalno stališče, tudi s tveganjem, da pristanemo na »nikogaršnji zemlji«. Ob paradoksu »brezkrayevnosti krajevnosti« ne moremo mimo doksografije tega, kar tu imenujemo »kraj«. Na podlagi hermenevtike vmesnega smisla bi veljalo na novo premisliti »kraj« in »pokrajino« v kontekstu tistega, kar se nam odpira kot »vmesje« in »sredina«. V skladu s tem je vsak kraj tudi neko razstrtje in prehod, kakor je tudi vsaka pokrajina neka »prostranost« in »razprostranjenost«. Tako ni mogoče zagovarjati enotnosti smisla, ki bi vnaprej homogenizirala kulturno izkustvo, ni pa mogoče zagovarjati tudi njegove absolutne heterogenizacije na podlagi razpršitve smisla. Smisel deluje prav vmes na prehodu kulture v inter-

kulturno odprtost. V duhu tega novovzpostavljaljočega se interkulturnega smisla tradicije se identitete konstituira v posredovanju sredine sveta. Kot primer takega konstitutivnega smisla bi lahko, recimo, navedli individualno govorno kompetenco, ki se lahko ustrezno razvije na podlagi zmožnosti razumevanja govora drugega, hkrati pa v pogledu svoje lastne možnosti ostaja bistveno sama, nezvedljiva na drugo. Ni mogoče pripoznavanje govora drugega brez odnosa do lastne individualnosti, po drugi strani pa to, kar nam govori lastna individualnost, lahko prepoznavamo le v odnosu do drugih.

Kolikor se vmesni smisel posreduje v sredini sveta, se njegova konstitucija ne more opirati na fenomenološko razlikovanje med transcendentalnim in mundanim izkustvom. Hermenevitična konstitucija ne potrebuje predhodne redukcije na transcendentalno enotnost, marveč nahaja prehajanje med enotnostjo in različnostjo v sami sredini sveta. Konstitutivna je za nas govorica sveta samega, ki ne le govori v mnogih in skozi različne jezike, marveč sama stori, da ti govorijo vsakič drugače.

324

To nam zdaj omogoča dosledneje misliti tudi »transcendentalno premestitev Evrope«, ki si jo ometamo od odstrtja njenega interkulturnega smisla. Evropa je »pradomovina«, kolikor izhajamo iz enotne kulture oz. enotnega izviranja kulture, slednjo pa prav na podlagi te praenotnosti razumemo v identitetni formi. Interkulturnost pa nas premesti na drugo posredujočo raven kulturnega razumevanja in sporazumevanja. Evropa se zgodovinsko dejansko suče *med* krajevnim in brezkravevnim, med domovinskim in brezdomovinskim, ne da bi popustila glede *transcendence* svojega vmesnega smisla, oziroma je tam, kjer je popustila, vedno prihajalo do zgodovinskih kataklizem. O »transcendenci« moramo tu govoriti zato, da se enotujoči transcendentalni govor razpusti v odprti razgovor, ki opredeljuje *tradicijo evropskosti kot zgodovinskost, ki učinkuje v odprtosti*.¹⁵

V skladu s tem lahko rečemo, da hermenevitični krog, v katerega je ujet smisel evropskosti in v katerem se danes lovimo ne le kot razmišljujoči o interkulturnem smislu evropskosti, marveč tudi kot povsem običajni Evropejci, v svoji zaprtosti vendar izprti in izdaja neko *nujnost svobode*. V evropski pogovor smo ujeti, da bi lahko medsebojno osvobajali lastne govorce, kar pomeni: lastne človeškosti. Uглаšenost in razglašnost, brezglasnost in večglasnost smisla evropskosti je tu vedno pomembnejša od tega, kar pove samo ime »Evropa«.

¹⁵ Tu seveda sledimo Gadamerjevemu odstrtju »učinkovne zgodovinskosti« v *Resnici in metodi*.

LITERATURA

- Aristotel (1964): *Nikomahova etika*, prev. K. Gantar, Ljubljana.
- Aristotel (1993): *O duši*, prevedel, napisal uvod in komentar V. Kalan, Ljubljana.
- Aristotel (1979): »Čas: Bit in bistvo časa«, *Phainomena* VI/21–22, str. 97–112, prev. V. Kalan.
- Aristotel (1999): *Metafizika*, prevedel, napisal uvod in komentar V. Kalan, Ljubljana.
- Barbarić, D. (1997): »Pogled Trenutak Bljesak«, v: *S puta mišljenja*, Zagreb, str. 375–361.
- Brentano, F. (1999): *Psihologija z empiričnega vidika*, Ljubljana, prev. F. Jerman.
- Figal G., Grondin J. Schmidt J. D. (2000): *Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, iz. Günter Figal, Jean Grondin in Dennis J. Schmidt, Tübingen.
- Heidegger (1957) *Holzwege*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M (1995): *Na poti do govornice*, Ljubljana.
- Heidegger, M. (1997): *Bit in čas*, Ljubljana.
- Heidegger, M. (2001): *Razjasnenja ob Hölderlinovem pesništvu*, prev. A. Košar in V. Snoj.
- Held, K.: »Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie«, v *Phänomenologische Forschungen* 10, Freiburg München 1980.
- Held, K. (1980): *Heraklit, Parmenides, und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Bessingung*, Berlin.
- Held, K. (1995): *La fenomenologia del mondo e i greci*, Milano.
- Husserl, E. (1956): »Die Idee einer philosophischen Kultur«, v: E. Husserl, *Erste Philosophie*, Hua VII, Den Haag, str. 8–17.
- Husserl, E. (1989): *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor.
- Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*, prev. A. T. Komel, Ljubljana.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. F. Jerman, Ljubljana.
- Gadamer, H.-G. (2001): *Resnica in metoda*, Ljubljana, prevedel T. Virk.
- Kimura, B.: *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, überz. von E. Weinmayr, Darmstadt 1995.
- Mall, A. (1995): *Philosophie im Vergleich der kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt.
- Ohahsi, R (1997): »Deutsches Auge-Japanisches Auge«, v: *Philosophie aus interkultureller Sicht*, ur. N. Schneider, D. Lohmar, M. Ghasempour, Hermann-Josef Schneidgen, Amsterdam-Atlanta.
- Pascal, B. (1980): *Misli*, Celje.
- Sepp, H. R. (1999): *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, iz. Hans Rainer Sepp, Freiburg/München.
- Sepp, H. R. (1999a): »Epoche als Aufbruch des Zirkels. Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lips«, v: *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, iz. Hans Rainer Sepp, Freiburg/München, str. 111–135.
- Vernant, J.-P. (1985): *Začetki grške misli*, Ljubljana.
- Yamaguchi, I. (1997): *Ki als leibhafte Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München.
- Waldenfels, B. (1997): *Topologie des Fremden*, Frankfurt/M.