

Hans Reiner Sepp

HOMOGENIZACIJA BREZ NASILJA?

K fenomenologiji interkulturalnosti po Husserlu*

5

Že dolgo poteka diskusija o tem, v kolikšni meri je Husserlov koncept filozofije kot »univerzalne znanosti« primeren za presojanje o drugih kulturah. Ali ni, nasprotno, z duhom evropeizma, v katerem naj bi se uresničeval, *nasilen* do neevropskih svetovnih nazorov?¹ Ali potem tudi Husserlova fenomenologija, čeprav homogenizacijski učinek s strani evropske pozitivne znanosti podvrže izčrpni kritiki, sama ne izvaja neke *homogenizacije*, ob tem da evropsko znanstveno držo sicer dojame globlje, vendar jo prav tako povzdigne v zadnje veljavno in obče zavezujoče merilo? Se ne skriva torej tudi v tej homogenizaciji fenomenologije, v njeni težnji, da naj bi bili evropski principi prave teorije in prakse veljavni za vse svetove, pollaščenje drugih kultur?

V nasprotju s tem vidi Ram Adhar Mall v fenomenologiji orientacijsko podlago² za »odprto«, »analogično hermenevtiko« kot metodo interkulturene filo-

* Predavanje na Znanstveno-raziskovalnem središču v Kopru, 23. maja 2004.

¹ Prim. predvsem J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. [O duhu. Heidegger in vprašanje] Frankfurt am Main 1988, str. 138 isl.; prim. tudi kritiko T. Takahashija (glej T. Hani: *Heimat und das Fremde*. [Domovina in tujina] V: Husserl Studies 9 [1992], str. 199–216, op. 2).

² R. A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. [Filozofija v primerjavi kultur. Medkulturna filozofija – nova orientacija] Darmstadt 1995, str. 45 isl. ter 87 isl.

zofije. Takšna hermenevtika postopa fenomenološko, tako da lahko z njeno pomočjo vidimo in s tem tudi presežemo »noematični karakter vsake kulturne stvaritve in pogojenost vsakega hermenevtičnega kroga«;³ bila naj bi »odprta«, ker njen pojem spoznanja »ne vključuje tistega, kar je treba razumeti«,⁴ in operira »analogično«, kolikor »različne modele razumevanja kot modele vidi različno, vendar ne radikalno različno«.⁵ Takšna hermenevtika je, kot to posrečeno formulira Mall, »brez-krajevno krajevno«^{*} in »krajevno brez-krajevno«,⁶ se pravi, nujno stoji in se spreminja *med*⁷ vezanostjo na eni strani in prevzemom neke drže na drugi strani, drže, ki se na »višji ravni refleksije«⁸ skuša osvoboditi vezanosti: fenomenološko orientirana, brez-krajevno krajevna hermenevtika zavzema *glede* na najrazličnejša stališča v svetu »stališčno brez-stališčnost«;^{**} potemtakem je »ne moremo zamenjati z nekim določenim stališčem«. ⁹ Po drugi strani pa stoji vendarle na nekem *kraju*, četudi je ta glede na mundana stališča brez-krajen. Stoji na nekem kraju, ker se tudi fenomenologija in hermenevtika nahajata v *svetu*. Ta krajevnost brez-krajevnega fenomenološko-hermenevtičnega pogleda je očitno dvojne narave: po eni strani je izraz konkretne tradicije, iz katere izvira konkretna oseba, ki se fenomenološko-hermenevtično udejstvuje;¹⁰ po drugi, v našem kontekstu pomembnejši, pa

6

³ Prav tam, str. 45.

⁴ Prav tam, str. 68.

⁵ Prav tam, str. 62; prim. tudi str. 93.

^{*} *Ortlos orthaft* (naj bralca potolažimo, da je enako »hudo« tudi njegovemu nemškemu kolegu). Op. prev.

⁶ Prav tam, str. 78.

⁷ V tem smislu je primeren postopek, da v tem *med* pokažemo »prekrivanja« različnih kultur (prim. prav tam, str. 39 isl.). Glede kategorialne strukture tega *med* prim. tudi B. Waldenfels, *Verschänkung von Heimwelt und Fremdwelt*. [Prepletenost med domačim in tujim svetom] V: R. A. Mall in D. Lohmar (ur.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (Studien zur interkulturellen Philosophie, I. zv.)* Amsterdam/Atlanta 1993, str. 53–65.

⁸ Mall, n.n. m., str. 88. To naj bi bilo »realno možno kultiviranje razumevanja, tako da lahko reflektiramo hermenevtični krog, kot da bi stali zunaj, kot da bi bili brez-kraja« (str.78).

^{**} *Standpunkthaften Standpunktlosigkeit*. Op. prev.

⁹ Prav tam, str. 88. – D. Lohmar je z navezavo na Husserlova določila *geneze* to pozicijo podrobneje analiziral kot raz-lastitev na podlagi epoché veljavnosti (prim. *Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos* [K preseganju domačega etosa]. V: R. A. Mall in D. Lohmar (ur.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. N. n. m., str. 67–95) in s pojmom »razlaščajoča hermenevtika« (str. 75) pripravil etiko, ki ni vezana na domači svet.

¹⁰ »Inkarniran kot nekaj krajevnega«, hermenevtični subjekt poseduje »del določene tradicije in govori določen jezik« (Mall, n. n. m., str. 92 isl.). Mall v tej povezanosti pravilno vidi predpostavko za to, »da se izognemo nasilni prisvojitvi ali popolnemu zanemarjanju tujega« (str. 93), saj subjekt tu prepozna meje svoje navezanosti in s tem v tej tradiciji veljavnih določitev smisla ne postavlja absolutno; motiviran je za pogled izven tega področja veljavnosti.

opozarja na zakoreninjenost, na samo smiselno genezo brez-krajevnosti. Vendar pa bo kritik fenomenologije tukaj postavil vprašanje, ali potem ta druga navezanost fenomenološke hermenevtike – kljub distanciranju od potez evrocentrizma v Husserlovi filozofiji¹¹ – ne dokazuje homogenizirajočega učinka, ki implicira nasilje, kolikor je s sklicevanjem na fenomenologijo in višjo raven refleksije, ki jo ta omogoča, podlaga teorije, ki razlaga pluralnost in dostope k svetu, postalo določeno zgodovinsko pogojeno pojmovanje. Ali lahko iz nasprotni smeri pokažemo, da »homogenizacija«, ki tiči v brez-krajevnosti, ni determinirana s krajevnostjo, v kateri ima prva že svoje izhodišče?

V nadaljevanju bi radi z navezavo na Huserlova temeljna določila skicirali pot, po kateri bi se lahko fenomenologija izognila očitku neupravičene homogenizacije. Sočasno s tem bomo skušali priskrbeti fenomenološko podlago *brez-krajevnosti* v Mallovem konceptu »brez-krajevne krajevne hermenevtike«. Najprej bo treba, z navezavo na premisleke japonskega fenomenologa Toruja Taniya, osvetliti samo problematiko (I.); potem naj bi se kot pravšnje gibalo v izgradnji homogenizacijskega učinka pokazal strukturni moment skrbi (II.); nato bomo diskutirali o na tem vzpostavljenem razmerju med fenomenologijo in homogenizacijo (III.), na koncu pa na tej podlagi začrtali nastajajoči metodični nastavek fenomenologije interkulturalnosti (IV.).

7

Problematika

Toru Tani je očitku, da se tudi fenomenologija nečesa polašča, zoperstavil upoštevanja vredno argumentacijo.¹² Pri tem se navezuje na razlikovanje, izhajajoče iz fenomenološke razlage domačega sveta, ki igra pri Husserlu bolj

¹¹ Prim. prav tam, str. 39–43. Prim. tudi Waldenfels, n. n. m., str. 60: Čeprav Husserl dopušča, »da lastno in tuje izhajata iz »razlikovanja«, pa zanj lastno »znotraj tega ločevanja /fungira/ kot fundamentalna temeljna plast ali notranje jedro«, kar ne pomeni nič drugega kot nastavek »enkratnega sveta življenja« in korelativno »enkratnega uma«. Kot nasprotni model Waldenfels predlaga koncept »univerzalizacije v množini« (str. 63). Prim. tudi kritiko Husserla s strani E. Holensteina: *Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen*. [Evropa in človeštvo. O Husserlovih kulturnofilozofskih meditacijah] V: Chr. Jamme in O. Pöggeler (ur.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. [Fenomenologija v navzkrižju. Ob 50. obletnici Husserlove smrti] Frankfurt am Main 1989, str. 40–64, še posebno Holensteinovo napotilo na »novi univerzalizem«, ki poudarja zgolj »univerzalne meje (inter- in intrakulturne) variacije« in se s tem nič več ne prepira s pluralističnim pojmovanjem (str. 55). Medtem ko Waldenfels univerzalnost pluralizira, jo Holenstein minimalizira.

¹² V njegovem že na začetku citiranem članku »*Heimat und das Fremde*«.

marginalno vlogo: na razlikovanje med »pradomovino« in »domačim svetom«. ¹³ Pradomovina označuje torej tako transcendentalno globinsko dimenzijo kot tudi genetično predhodnost domačega sveta. V primerjavi s pradomovino domači svet ponazarja konstitucijo višje stopnje. Pomeni način, kako se pradomovinsko svetovno razmerje po srečanju s tujimi svetovi spreminja v domačega: v izkušnji tujega se lastni svet prvič razume kot tak, se pravi kot razmeroma zaprta enotnost, katere zaprtost je določena s specifično »normalnostjo«, ki velja za ta svet. Razmerje domačega sveta se vzpostavi torej šele potem, ko je konstituiran *smisel enotnosti* lastne sfere sveta, do katerega smo v implicitno vedočem odnosu. Vsak lastni svet, konstituiran *kot* domači svet, lahko takšno vedenje o razmerju lastnega domačega sveta do tujih (kot denimo v primeru Grk – Negrk) že implicira. Nadaljnji konstitutivni korak pomeni združitev domačih svetov v neko homogenizacijsko razmerje, ki šele upravičuje govor o *pluralnosti* svetov: v srečanju s tujimi domačimi svetovi se lahko tako izoblikuje pojmovanje, da obstaja mnoštvo možnih domačih svetov in – še posebej v primeru »Evrope« – motivacija, da se lastno in tuje vključi v razširjeno interpretacijo sveta, da se korelativno konstituira neki velikanski prostor (»vesolje«), ki bo integral, *homogeniziral* domače in tuje svetove. Homogenizacija je pollaščenje v tem smislu, da tuje implicitno prilagaja lastnemu. ¹⁴ Homogenizacija torej kaže obe značilnosti: po eni strani pluraliziranje svetov, domačih in tujih, znotraj enovitega prostora, po drugi strani pa na domači svet usmerjeno konstitucijo tega enovitega prostora, njegovo konstitucijo v skladu s smiselnimi oblikami lastnega domačega sveta.

8

Temu lahko dodamo, da »pradomovinskega« ne smemo dojemati kot blaženo mitično stanje, ki bi dejansko obstajalo v nekem določenem času, marveč označuje transcendentalno globino domačega življenja, globino, ki jo to življenje zmeraj že konstitutivno zakrije. Označuje globino individualno- oz. skupinsko specifično osvojenega sveta smisla,* transcendentalni izvor nezamenljive in nenadomestljive vsebine jedra vsakokratnih svetovnih nazorov. V tem

¹³ Tani, n. n. m., str. 201. Glede Husserlovega pojma »pradomovine« Tani napotuje na njegov rokopis iz leta 1934, ki je bil objavljen pod naslovom: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. [Temeljne raziskave o fenomenološkem izvoru prostorski narave] V: Marvin Farber (ur.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Mass. 1940, str. 305–326 (2. izd. New York 1968). Glede domačega in tujega sveta prim. predvsem *Hua* XV, tekst št. 27 in 35, prilogi Xi in XLVIII. Husserlova *Zbrana dela* (*Husserliana*) so tukaj citirana s kratico *Hua* in rimsko številko.

¹⁴ Prim. Tani, n. n. m., str. 204 isl.

* *Welt-Sinnes*. *Op. prev.*

smislu »pradomovina« označuje neko *prasingularnost*.¹⁵ Temu transcendentalnemu smislu pradomovine pa mora ustrezati tudi sekularizirani korelat, ki velja še pred apercepcijo lastnega sveta kot domačega, namreč tam, kjer se človeštvo zaradi srečanja z nekim tujim človeštvom kot tako še ni definiralo. Takšen mundani pradomovinski odnos gotovo že pozna predoblike izkušnje tujega,¹⁶ kar se, denimo, izraža v vedenju, da »tudi zunaj« obstajajo ljudje, vendar o njihovih podrobnih življenjskih razmerah in pojmovanjih ne moremo veliko povedati, ali pa v strahu pred demonskimi silami. Tukaj bi morali natančno raziskati, v kolikšni meri te predoblike izkušnje tujega pripravljajo preobrazbo »prazgodovinske povezanosti« v razmerju domačega sveta.

Tanijeva teza se glasi, da je pojem »Evrope« pri Husserlu transcendentalno-empirični dvojni pojem,¹⁷ ki ga Husserl kot takšnega ni vseskozi reflektiral in k

¹⁵ V nasprotju z domačimi svetovi kot vsakokratnimi singularnostmi znotraj pluralnosti (Tani, n. n. m., str. 202).

¹⁶ Prim. Waldenfels, n. n. m., str. 59; Lohmar, n. n. m., str. 69 isl. – K. Held raziskuje v navezavi na Husserla, oz. njegovo pojmovanje »praustanovitve« teorije, podrobno predstojne homogenizacije, ki v lastnem svetu združujejo posebne horizonte sveta in njihove dispozicije interesov (prim. Held: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*. [Husserlova teza o evropeizaciji človeštva] V: Jamme in Pöggeler (ur.): *Phänomenologie im Widerstreit*. N. n. m., str. 13–39, tukaj str. 19 isl.). V nasprotju s Holensteinom in Waldenfelsom (prim. zgoraj op. 11) Held poudari, da izkustveno življenje določa svoje izkustveno polje tudi v srečanju z drugimi horizonti interesov in tujimi svetovi vedno v istem, *enem* svetu (prim. str. 22, 29); v tem ne tiči neko »izravnavanje vseh kultur domačega sveta v prid enotne kulture enega sveta«, ker je ostalo prvo ohranjeno v svojem obstoju (str. 23 isl.). Held se v tem nanaša na temeljni Husserlov pogled: »Nek svet je lahko le enkrat; ne moreta biti dva koeksistirajoča svetova« (Ms. D 8, str. 1; prim. tudi *Hua XVI*, str. 91 isl., str. 135). Ta *eni* svet ne smemo, kot sugerira Holensteinova kritika Heldovega tolmačenja (prim. Holenstein, n. n. m., str. 43), dojemati kot upredmeteni, v kateri koli smisel že zaprt identični, temveč kot strukturni princip, ki korelira z odprto izkustveno možnostjo. Nek svet kot *fenomenološki* pojem, ki ga skuša dojeti naravno razmerje do sveta, pomeni popolnoma »prazen horizont« (Husserl), ki je kot tak še »preko« vsega regulativno-ideelnega, in označuje v tem smislu tudi skrajno minimalizirano univerzalno. Svet v fenomenološkem smislu je tako rekoč garant za to, da ima vsak domači in posebni svet tudi svoje zunanje horizonte. Svet je ta odnosnost-navzven sama. Tam, kjer je v nasprotni potezi absolutiziran domači svet, v tem smislu predhoden enemu svetu, je za ta domači svet zunanji odnos izgubljen. (prim. Held, str. 29). Temu ustreza svet kot fenomenološka najdba določene tematične relacije transcendentalno-fenomenološke naravnosti; s tem ni niti nujen faktičen korelat vsakega naravnega imetja sveta, čeprav fenomenološko najdljiv v vsakem takšnem imetju, niti ni korelat samega fenomenološkega pogleda: če hoče fenomenologija označiti svet-v-naravni-naravnosti kot isto, mora naravno naravnost opustiti, z drugimi besedami: transcendentalni pogled na strukturo naravnega sveta kar se tega tiče ni v identiteti bitne veljavnosti z naravnim svetom, temveč »nad« njo (prim. *Hua VI*, str. 153), je v tem omejeno-tematičnem smislu *brez-krajeven*, kot je glede tega transcendentalna subjektiviteta sama (Mall, n. n. m., str. 46).

¹⁷ Tani, n. n. m., str. 203; podobno tudi Lohmar, n. n. m., str. 86.

razjasnitvi katerega lahko odločilno prispeva diferenca med pradomovino in domačim svetom. S tem namreč, ko je Husserl transcendentalno fenomenologijo odločilno povezal s kulturno tvorbo, imenovano »Evropa«, je transcendentalno pradomovino »Evropa« poistovetil z njeno sekularizirano obliko kot domačim svetom. To poistovetenje pa ne temelji na bistvu fenomenologije. Homogenizacijo Husserlove filozofije bi lahko torej z vso upravičenostjo kritizirali tam, kjer svoj transcendentalni izvor enači s svojo mundano pojavo. Takšno kritiko neupravičenega homogenizacijskega učinka fenomenologije po Taniju fenomenologija lahko opravi in mora opraviti sama.¹⁸ Ob tej kritiki bi morali presoditi tudi njeno primernost za interkulturni dialog.

II. Homogenizacija in skrb

Vprašanje, ki ga motivira izkušnja številnih domačih svetov, namreč vprašanje, ali v takšni pluralnosti obstaja kaj občega, vprašanje o *enem in istem svetu*, je spremljalo nastanek evropske filozofije kot univerzalne znanosti. Ta je na vprašanje, ki transcendirata celotno domačo posebnost, skušala odgovoriti iz usmeritve, katere namen je preseganje vse situiranosti in vezanosti na interese praktičnega življenja.¹⁹ Že antična filozofija je s tem ustvarila predpogoje za konstrukcijo *homogenega sveta* kot sestava izključno ideelno – in s tem v nasprotju z vselej le situativno-relativnimi domačimi resnicami – irelativnih vsebin. Svojo radikalizacijo ta konstrukcija doživi v novem veku z matematiziranjem ideelnega, z *zamejitvijo* ideelnega na matematične neskončne pole in njihovo *uporabo* pri realnih dogodkih. Pri tem so, privzemajoč antične nazore, matematično-ideelno prepoznali kot pravo resnično bit, ki je podlaga zgolj subjektivno-relativnemu domačih svetov, te svetove označili kot gole pojavne načine irelativno matematično-ideelnega in s tem omogočili, da se vse sub-

¹⁸ Pri tem se je treba po Taniju vprašati, koliko ima metabasis fenomenologije, identifikacija transcendentalne pradomovine s posvetno dojeto Evropo, svoj temelj »v notranji strukturi [...] transcendentalne fenomenologije« same (Tani, n. n. m., str. 208). Tani prepričljivo poudari, da ta metabasis temelji v neizogibnosti, da si transcendentalna fenomenologija ne more kaj, da v svoji jezikovni drži, ki je vedno *mundana, končno konstituirana*, ne bi posredovala svoje, za transcendentalno spoznanje konstitutivne *pred-bit*i (pri. zlasti str. 208–210). Iz tega spoznanja Tani sklepa, da naj bi bila naloga fenomenološkega raziskovanja v tem, da upošteva to dilemo: »Naša dejanska sedanost torej tiči med vulnerabilnostjo pred-bit*i*, ki vedno trpi zaradi slabotnosti svoje zaščitenosti v pradomovini, in nasiljem biti, ki skuša kolonialistično preinterpretirati tujost. [...] Inter-esse fenomenologije, ki se uresničuje znotraj naše faktične prisotnosti, prav tako tiči med pred-bit*jo* in bit*jo*. Ena od osrednjih nalog fenomenologije mora zato biti vprašanje o tej vmesnosti.« (str. 212)

¹⁹ Prim. *Hua VI*, str. 328 isl.; *Hua XXVII*, str. 187 isl.; *Hua XXIX*, str. 386 isl.

jektno-relativno v svojih realnih, konkretno-faktičnih povezavah uvrsti med matematične ideje, se tu obračuna in tehnično obdela.²⁰

Husserl je pokazal, da ta »idejna preobleka«,²¹ ki matematizacijo narave širi preko domačih svetov, ne izvira le iz evropske filozofije, temveč tudi iz nekaterih predznanstvenih učinkov življenjskega sveta. Tako je naravnost na ideelne pole, mejne oblike, utemeljena v tistem slogu svetovnega življenja, ki ga Husserl označi²² kot »induktivnega«: vsa svetovna izkušnja predstavlja zgolj eno jedro samodanega, zajeto v horizonte, ki vnaprej načrtajo nadaljnje možno izkustvo, v katero lahko torej izkustvo vstopi. Vse horizontne vnaprejšnje načrtanosti navsezadnje napotujejo na »totalni horizont« sveta, ki je, kot absolutno prazen horizont brez slehernega izkustva, vedno vnaprejšen in permanenten. Ta napotitveni sistem v procesu matematizacije idealizirajo, se pravi, postavijo ga med matematične ideje, ki pa v celoti fungirajo kot nikoli dosežene mejne ideje in uravnavajo celotno izkušnjo sveta ter korelativno izkušeno bit.

Osrednji smisel *končnosti* mundanega življenja tvori to, da ima svetovno življenje vedno le eno določeno jedro samodanega, evidence, in je napoteno na iterativni, nezaključeni proces »potrditve«. Ni samoumevno, da je personalni subjekt, pripuščen v prostor in čas, podrejen takšni strukturi. Ni nujno, da to velja za sleherno subjektivno bit: za omniprezentni, neskončni božanski duh ne bi bilo te difference med samoimetjem in predhodno zarisano bitjo, med izgubo imetja in upanjem na ponovno pridobitev, z eno besedo: za Boga ne bi bilo difference med *intenco* in *izpolnitvijo*.²³ Medtem ko je svetovno življenje postavljeno v to difference in jo mora prestajati, je na določen način naravnano na samo sebe: namreč kot vedno in vsestransko *oskrbujoče*,²⁴ ki se vedno trudi za zagotavljanje in maksimiranje vsakokrat izpolnjenega. Še matematizacija je podrejena tej življenjskosvetni strukturi skrbi, s tem ko jo prerašča in si neposredno prizadeva za njeno maksimiranje. Ta struktura skrbi kaže na določene

²⁰ Prim. Hua VI, § 9.

²¹ Prav tam, str. 51.

²² Prim. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. [Izkustvo in sodba. Raziskave o genealogiji logike] Redigiral in ur. L. Landgrebe, 5. izd. Hamburg 19976, str. 28.

²³ Glede Husserlovega pojmovanja »sistema« intence in izpolnitve glej Hua XIX/1, § 14, ter VI. *Untersuchung*, prvi in tretji razdelek; Hua III/1, § 136; Hua XI, § 2 ter prvi in drugi razdelek.

²⁴ »Oseba je le oseba kot oskrbujoča.« (Hua XV, str. 599) Prim. izvajanja Nam-In Leeja o pojmu skrbi pri Husserlu (*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* [Phaenomenologica zv. 128]. Dordrecht/Boston/London 1993, str. 148).

splošne strukturne značilnosti. Pomeni na primer zasedbo »prostorsкости«, ki se odpira z diferenco, ki vzpostavlja intenco izpolnjujoči sistem;* ta zasedba se dogaja kot izoblikovanje induktivnosti izkustva sveta, ki je kot takšna nezaključena in ima svojo »mejo« le v celotnem horizontu sveta, do katerega pa ne pride nikoli. Na podlagi te nezaključenosti ostaja nadaljnja mundana intencionalnost v horizontu sveta na koncu nezadovoljiva. Nazadnje korelira smisel usmeritve mundane induktivnosti z natančno usmerjenim aktim središčem, namreč z neko na dnu telesne zavesti fundirano in od tod na okolico orientirano subjektno centriranostjo.

12

Struktura skrbi je tam, kjer je konkretna, vedno zaznamovana s tipiko domačega sveta, ki zaseda njen izvor v pradomovinskih smiselni strukturah. Že njene splošne strukturne značilnosti prostorskega zavzetja, nezaključena induktivnost in nezadovoljiva intencionalnost ter subjektna centriranost se pojavljajo v horizontu sveta v določeni obliki, z vsakokratnimi interpretacijskimi vsebinami. Če je tudi homogenizacija, ki jo motivira srečanje s tujimi domačimi svetovi, vezana na to strukturo skrbi, če je osnovana na njej in če operira z njo, potem je v nenehni tendenci, da v konstrukciji svoje celote absolutizira strukturo skrbi lastnega sveta. Seveda ne manjka poskusov, da bi se v homogenizaciji omejil vpliv lastnega domačega sveta. Takšen, radikalen in le deloma posrečen poskus lahko vidimo v sami matematizaciji narave. Omejitev vpliva domačega sveta se pri tem udejanja tako, da skuša matematizacija po možnosti vsebinsko izprazniti domačnost, se pravi, jo formalizirati. Ta poskus pa uspe le deloma, kajti struktura skrbi ostaja pri tem nespremenjeno v veljavi, kar se kaže npr. v tem, da da se jemlje matematizacijo narave za smoter *obvladanja* narave. Glede na to je treba reči, da vsaka homogenizacija, ki pušča nemodificirano označujočo strukturo skrbi, ki je odgovorna za domačo navezanost, implicira *kolonialistično nasilje*. Če pa struktura skrbi tako izvorno in odločilno prežema izkustveno življenje, ali potem sploh še obstaja možnost za homogenizacijo brez nasilja?

III. Homogenizacija in fenomenologija

V nadaljevanju bomo podprli tezo, da transcendentalna fenomenologija, z izhodiščem pri Husserlu, vsebuje zasnove, na podlagi katerih se je mogoče izogniti očitku, da homogenizacija, ki jo izvaja, evropeizira nastavke iz drugih kultur.

* *Intention-Erfüllungssystem. Op. prev.*

Seveda se bo potem treba tudi vprašati, ali njeno ravnanje sploh še lahko označimo kot homogenizacijo v običajnem smislu. Dokaz formulirane teze bomo tukaj izpeljali v dveh ozirih: 1. Transcendentalna fenomenologija vzpostavlja drugačen samoodnos, takšen, ki lahko transcendirata strukturo skrbi izkustvenega življenja. 2. Zagotavlja instrumentarij, s pomočjo katerega lahko osvetlimo vsakokratno kulturno vezano *materialno* izoblikovanje skozi diferenco intenco izpolnjujočega sistema razprtega prostora.

Ad 1. Izkustveno življenje se nahaja v krogu, kolikor se ob vsem intencionalnem poseganju pojavlja vedno le tam, kjer ima svoje korenine: v vnaprejšnji danosti sveta. Ta krog je tudi *hermenevtičen*, kolikor življenje v svetu sebe vedno razume le iz sveta, se pravi, kolikor je na koncu napoteno na svet kot totalni horizont vsega iz preteklosti sedimentiranega in sonavzočega kot bodočega vnaprej načrtanega smisla. Transcendentalna fenomenologija skuša ta krog predreti, s tem ko *postavi v oklepaj* vnaprejšnjo danost sveta; zdaj ne živi več v tendenci po univerzalnem horizontu, temveč pušča to tendenco »pod« sabo.²⁵ Iterativni proces potrjevanja, napredovanja intencionalne vnaprejšnje načrtanosti* privede do parcialne izpolnitve in novih vnaprejšnjih načrtanosti, pa tudi do ustavitve, se pravi, oskrbujoče življenje v njegovi temeljni tendenci, ki razširja intenco izpolnjujoči sistem, hkrati zaustavi. V tej univerzalni zaustavitvi se kažejo temeljna tendenca življenja, njegovo terminiranje v horizontu sveta in – korelativno – struktura sveta kot totalnega horizonta samega in kot takega. To, kar se kaže, je *tema* fenomenologije. Glede te teme se ji je posrečila sprostitev od strukture skrbi izkustvenega življenja. Če bi transcendentalna fenomenologija to svojo možnost identificirala z domačo »Evropo«, torej svojo transcendentalno pradomovino poistovetila z Evropo, bi si spodmaknila lastna tla: potem si ne bi mogla predočiti strukture skrbi katerega koli regionalnega življenja in bi tako odpravila samo sebe. V transcendentalni pradomovini »Evropa« razpirajoča se možnost fenomenologije pa intendirata *prekoračenje* domače »Evrope«, saj omenjena intenca v svojem smislu pomeni preseganje vse domačnosti. Njena intenca je pač preseganje intenco izpolnjujočega sistema kot takšnega, s tem da jo lahko pušča tematično.

Toda kako lahko fenomenologija pojasni, da je ta sistem dejansko presegla, da je izstopila iz kroga, na katerega je vezano izkustveno življenje? Na to vpra-

²⁵ Prim. Hua VI, str. 153.

* *Vorzeichnung. Op. prev.*

šanje je smiselno odgovoriti le iz pozicije znotraj kroga, ker je izstop iz njega pač lahko vprašljiv.²⁶ Če pri odgovoru ni mogoče zavzeti zunanje, »nadrejene« pozicije, je lahko potemtakem podan samo v negativnem smislu: v prikazu dogajanja odtegnitve, ki ni več razumljivo iz krožne strukture, se pa še vedno »kaže« v njej, za njo. Takšno dogajanje odtegnitve označuje dejansko izvajanje fenomenologije. Fenomenologija se izkustvenemu življenju ne odteguje preprosto s tem, da ga hoče zaustaviti v njegovi temeljni tendenci, temveč v radikalnem smislu, da zaustavitev omogoča ravno s tem, da si odteguje samo strukturo tendiranja, se pravi, da ne fungira več v slogu, v katerem se izvršuje vse izkustveno življenje: v slogu *motivacije*.²⁷ Medtem ko vse praktično in teoretično delovanje v horizontu sveta kaže svojo specifično motiviranost, nima fenomenologija ravno zaradi svojega izhodišča, epoché in redukcije, nima nobenega motiva,²⁸ kot je Husserl večkrat poudaril: le zato, ker nima fenomenologija nobenega motiva v horizontu sveta, se ji sploh šele razpira možnost, da si ta horizont pridobi kot fenomen. Toda kako lahko brez motiva sploh začne? Odgovor se mora očitno glasiti: začne lahko, ker motivna zadolženost izkustvenega življenja *sama* motivira – vendar zakriva in motivira v povsem drugem smislu. Če je tista motivna zadolženost kot temeljna intencionalna struktura možna le v neki prostorskosti, ki se razpira z diferenco med intenco in izpolnitvijo, potem *v sebi* napotuje na principielno neizpolnljivost, ki je dana poleg te prostorskosti: na nezaključenost vse v horizont sveta usmerjene intencionalnosti. Z drugimi besedami: sama deluje motivirajoče, kolikor, navidezno paradokсно, implicitno začrta določeno izpolnljivost te principielne neizpolnljivosti: izpolnljivost, ki je v *spoznanju* te neizpolnljivosti. Ta »motiv« je skrit v življenju, ker ga zadeva kot takega; je motiv v drugačnem smislu, kot so vsi motivi življenja, kajti zadeva življenje v njegovi motiviranosti sami.²⁹ Ker tako

14

²⁶ S tem ni mišljeno, da mora hermenevtika postopati vedno imanentno krožno. Nasprotno, gre za fenomenološko utemeljitev transcendence kroga, se pravi, za zagotovljeno usposobljenost fenomenologije za preseganje hermenevtičnega kroga: da lahko njeno usposobljenost, kot »refleksivno-meditativno instanco« »opazovanja kroga« (Mall, n. n. m., str. 93), fenomenološko dokažemo. Koliko je to v skladu z Waldenfelsovo zahtevo po ohranjanju zunanosti, ki ne dopušča etabliranih krožnih teorij »teleološke, dialektične, hermenvtične ali komunikativne« vrste (prim. Waldenfels, n. n. m., str. 62), bi bilo treba še preveriti.

²⁷ Prim. *Hua IV*, § 56.

²⁸ Prim. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer Transcendentalen Methodenlehre* (*Husserliana Dokumente Bd. II/1*). Izd. H. Ebeling, J. Holl in G. van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London 1988, str. 33 isl.

²⁹ Za Hansa Lippsa hermenvtično situacijo označuje to, da »ostajamo v okoljih svojega temelja«; »aporetično filozofije« tiči po njem v tem, da sicer »ne razpolagamo z njegovim začetkom«, ga pa lahko »srečamo pri utemeljitvi, ki je zgodila predhodno«: »srečati-se-pri ni nikakršna gola zaobr-

zadeva življenje samo, lahko to v horizont sveta nepoloženo »možnost« sprostimo le radikalizirano obnašanje življenja do samega sebe. Le v diskurzivnem odskoku iz kroga izkustvenega življenja, posredno motiviranega z eksistencialnimi mejnimi izkušnjami,³⁰ se lahko življenje prisvoji v svoji transcendentalni strukturi. Akt fenomenološke epoché je posredno-neposredno izstopanje v možnostni horizont, ki se odpira v skoku.

Ad 2. S tem ko se fenomenologija v označenem smislu osvobodi strukture skrbi življenja, lahko to strukturo analizira v njeni fenomenalni sestavi. Pri tem lahko pokaže ne le – tako kot se je tega lotil že Husserl – na transcendentalno genezo intenco izpolnjujočega sistema na vsaki konstitucijski stopnji, tja do njenih konstitutivnih izvorov v predjaznih, predpredikativnih učinkih. Naloga fenomenološke analize, zavezane interkulturalnosti, bi morala poleg tega biti to, da ta prikaz opravi tako, da v njem izpraša kulturno različne izraze intenco izpolnjujočega sistema v njihovi vsakokratni transcendentalni zgodovini in povrh postane vidna transcendentalna zasnova vsakokratnega prazgodovinskega v njegovi določeni vrsti, njegovi »relaciji« v določeni materialnosti.³¹

Pogled fenomenologije je sam določen vidik in pač *ni* vezan na domači svet. Je *krajeven* in v svoji faktični odprtosti v transcendentalnem, nikakor ne mundanem, smislu relativen do transcendentalne pradomovine (»Evrope«). Obenem je *brez-krajeven*, kajti nikakor ni relativen do domačega sveta oz. kompleksa domačih svetov, označenih kot »Evropa«, in uhaja nevarnosti pollaščajóče ga homogenizacije, ker prav tako ne operira na področju oživelih domačih svetov, temveč le-te v svoji mundanosti presega, s tem ko zavrača tendenco strukture skrbi vsega izkustvenega življenja. Mesto fenomenologije je s tem tako »pod« kot tudi »nad« izdiferenciranostjo domačega in tujega sveta –

15

nitev k samemu sebi. To, na kar nismo bili naravnani, *tvori* prizadetost [betroffen]. In kolikor so predvidevanja [...] nekaj bistveno predhodnega, tj. le v *datumu* ozaveščajočega, njihova izpostavitve pomeni epoché«. (*Die menschliche Natur* [derke Bd. III]. 2. izd. Frankfurt am Main 1977, str. 56; prim tudi *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* [Werke Bd. II]. 4. izd. Frankfurt am Main 1976, str. 21 isl.)

³⁰ Prim. Fink, n. n. m., str. 38.

³¹ Sem sta tako Husserl kot tudi Cassirer postavila odločilno utemeljitev. Tako kot Husserl je tudi Cassirer, po E. W. Orthu, »posvaril pred preprostim hipostaziranjem pojma jaz in podobno pojma svet. Jaz in svet se diferencirata šele v procesu simboličnih oblikovanj tako rekoč kulturnozgodovinsko« (Orth: *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*. V: Jamme in Pöggeler [izd]: *Phänomenologie im Widerstreit*. n. n. m., str. 332–351; citat str. 343).

»spodaj« v krajevnosti njenega transcendentalnega izvora in »zgoraj« v brez-krajevnosti njenega transcendentalnega poseganja.

IV. Nastavek za fenomenologijo interkulturnosti

Če je mesto fenomenov fenomenologije v tem smislu osvobojeno suma pošlašajoče homogenizacije, potem s tem še nismo pokazali, v kolikšni meri je lahko transcendentalnofenomenološka analiza sama izpeljana v *občosti*, se pravi, ali oziroma do katere stopnje njena pradomovinska ustanovitev* implicira povezavo kulturnega kroga, ki bi bila napoti univerzalni veljavnosti njenih izjav. Takšna povezava je dana s tem, da se transcendentalna stanja izrazijo v nekem jezikovnem odnosu, ki je vedno le mundani jezikovni odnos, jezik tega ali onega domačega sveta.³² Kot fenomenološka analiza ni zamenljiva z določenimi jezikovnimi odnosi, je z njimi tudi ne smemo poistovetiti. Potemtakem naloga stalnega razkrivanja izhaja iz jezikovnih zakritosti fenomenološko pokazanega ter obenem iz naloge interkulturnega sodelovanja, ki to razkrivanje različnih pradomovinskih korenin izvaja in sploh šele lahko verificira diferenco med fenomenološkimi smiselnostmi in zakritostmi z domačimi jezikovnimi državami.

16

Takšno interkulturno fenomenološko raziskovanje bi bilo zaznamovano predvsem z naslednjimi tremi značilnostmi:

1. Odstop od strukture skrbi za transcendentalno fenomenologijo vsakič poteka le v *tematičnem*. Svet določujoče življenje postavlja izven izvrševanja, ki potem v svoji korelativnosti med subjektiviteto in svetom postane tema fenomenologije; da pa bi se akt fenomenologa, ki to kaže, ravno tako izvzel iz njegove vključenosti v strukturo skrbi, je potrebna nadaljnja podobna pozornost.

2. Fenomenološka analiza lahko kot temo poudari pradomovinsko v njegovi specifični *relaciji*. Ta kaže konkretno lastno v izvoru njegove lastnosti v do-

* *Stiftung. Op. prev.*

³² Potemtakem je treba Mallu tudi tukaj pritrditi, ko fomulira, da je »nesoglasje vgravirano v jezikovne stile«: »V nekem hermenvtično zelo pregnantnem smislu je razumevanje stvari pred razumevanjem jezika.« (Mall, n. n. m., str. 95.)

³³ »Fenomenologija je v precejšnjem delu sestavljena iz zgodovine husserlovskih herezij.« (P. Ricoeur, cit. po B. Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992, str. 9.)

stopu, ki ne izvira iz tega lastnega, z ohranitvijo, ki mu pripada, pa se ga tudi ne polašča. V tem smislu fenomenologija izvaja homogenizacijo, vendar takšno, ki v zasnovi svojega izoblikovanja, v trenutku, ko se pojavijo posamezne relacije kot take, takoj spet razpade. Obratno lahko s tem relacije same od sebe pripravijo neko »homogenizacijo«, ki ni več determinirana z domačim svetom, temveč izhaja iz »srečanj« fenomenološko dojetih relacij, njen smisel in veljavnost biti pa je treba šele določiti.

3. To gibanje porajanja fenomenološko specifične »homogenizacije« ustreza ravnanju fenomenologije, ki ga moramo glede tega označiti kot *diskontinuirano*. Diskontinuiranost pri tem označuje postopno napredovanje fenomenološke analize, za katero ni le nujno, da se sooča s presenečenji in prilagaja presenečenjem, izhajajočih iz relacij, ki jih je razkrila sama, temveč mora v tem tudi vedno znova postavljati na kocko samo sebe; ki se nadalje s svojo analizo, ki se izvaja zaradi jezikovnih odnosov in horizontov razumevanja drugih domačih svetov, ne le obogati, temveč lahko postane tudi na novo določena, pri čemer nima že vnaprejšnjega potrdila za dejanski spoznavni porast. Fenomenologija se ne udejanja le v *heretični* eksistenčni obliki³³, ki v domnevno istem išče vedno drugo, temveč se v tem obenem, ravno kot interkulturalna teorija, vedno na novo loteva *tveganja*.³⁴

Prevedel Jože Hrovat

³⁴ »V tveganju razumevanja ostaja odprto, kaj bo z našim starim razumevanjem.« (Mall, n. n. m., str. 99)