

EVROPA: OD IDEJE UNIVERZALNOSTI DO UNIVERZALNOSTI IDEJE: MEDKULTURNOSTNA FENOMENOLOŠKA PERSPEKTIVA

1. Uvodna beseda

Čisto fenomenološka analiza smisla in bistva ideje Evrope morda zahteva univerzalnost, vendar pa ni nujno, da lahko to zahtevo upraviči katera koli fenomenologija – medkulturnostna še toliko manj kot znotrajkulturnostna. K fenomenološki metodi sodi temeljna nepristranskost. Izpeljave, ki jih podajam v tem besedilu, so zasnovane na prepričanju, da Husserlova veličastna metoda zrenja bistev vsebuje nepogrešljivost in nevezanost. Nepogrešljivost zato, ker zavezuje k iskanju in odkritju izvorne izkustvene podlage, ki šele daje smisel naši govorici, našim pojmom; nevezanost pa zato, ker »se načelo zrenja bistev upira disciplinarnosti« (Plessner). To dovolj nazorno pokaže raznolikost ravnanj Heidegggra, Schelerja, Plessnerja, Löwitha, Mohantyja, Nitte in drugih. Posebna lepota in čistost fenomenološkega »obrata« je v njegovi brezmejni aplikativnosti. Ker pa kot takšen nima lastnega, »izvornega ozemlja«, in ker brez pomoči zunajfenomenološkega gledišča ne more tematizirati ali vsebinsko podati nobene izjave, mora priznati enako pravico tudi drugim interpretacijam. Stremljenje (Suche) k zrenju bistev ostaja obvezujoče, čeprav je lahko tej zahtevi zadoščeno na zelo različne načine.

Medkulturnost, razumljena fenomenološko, je poimenovanje neke naravnosti (Attitude), drže, naravnave (v Husserlovem smislu) – je posledica refle-

ksijsko-meditacijskega urjenja epoché v svetovnofilozofskem kontekstu in ima tako teoretsko-filozofski kot praktično-komunikacijski pomen. Od tod zasnova medkulturnostne fenomenologije glede na tematiziranje vseh mogočih predmetov nastaja kot samodiferenciranje »pradomovinskega«, umeščeno-neumeščene praintence, praosnutka s temeljnimi skupnimi potezami in osvetljenimi kulturnimi razlikami. Znani japonski fenomenolog Yoshihiro Nitta je na mednarodnem kongresu na temo »Struktura medkulturnega sveta« v Kjotu leta 1995 sprožil vprašanje: »Kako je možno fenomenološko vprašanje o medkulturnosti?« Ob tem je ugotovil, da gre za analogno razmerje. »Čeprav med medkulturnostno izkušnjo in izkušnjo intersubjektivnosti ni strogih vzporednic, lahko tudi v medkulturnosti izkušnji najdemo sopripadnost enosti in pluralnosti ... lastne kulture in drugih.«¹ Za fenomenološko teorijo in prakso ostaja obvezujoča vsenavzočnost noetično-noematične korelacije, povezane s karakterjem evidenčnosti izvorno dane izkušnje – v današnjem medkulturnostnem fenomenološkem kontekstu celo še bolj kot kadar koli prej. Fenomenologija nas uči, naj spoštujemo vsakokratno intenco, akt zavesti. Plessner govori o »grehu fenomenologije«,² kadar se to spoštovanje izgubi in ko fenomenolog samo po sebi pravilno analizo bistev prikraja za potrebe lastnega načina razlaganja filozofije, religije in kulture. Ne morem se znebiti vtisa, da je Husserlova fenomenologija evropske ideje zasnovana prav na takšni preinterpretaciji. To postane jasno, kot bomo še pokazali, ob pregledu njegovih izjav o neevropskih filozofijah in kulturah.

82

Postmoderna premišljevanja o identiteti opozarjajo na sisteme razlik v odvisnosti od tega, ali ob tem razmišljamo, čutimo in delujemo intrakulturno ali pa interkulturno. Iz tega sledi, da je vsako srečanje, tudi takšno, ki je poudarjeno intra-kulturno, v temelju inter-kulturne narave. Dve osebi, dva pripadnika tako imenovane iste kulture, namreč včasih predstavljata razliko, enako medkulturni razliki. Predstavnik takšne razlike sta na primer Mahatma Gandhi in njegov morilec, Godse. Tako se pokaže, da je znotrajkulturnost podpojem medkulturnosti. Posledica tega je, da transkulturnost ne pomeni nič drugega kot ime za takšno medkulturno naravnano, ki izpričuje svojo »umeščeno neumeščenost« onstran vseh apriornih določitev in spekulativno metafizičnih ontolo-

¹ Nitta, Y.: »Kako je možno fenomenološko vprašanje o medkulturnosti?«. V: *The Structure of Intercultural World*. International Institute for Advanced Studies, Kyoto, 1995, str. 81. Prim. tudi prav tam: Toru Tani: *Phenomenology of Interculturality*, str. 59–69.

² Plessner, H.: »Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1859–1938) Mass und Wert«, v: *Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 60.

giziranj in ki nam je izvorno dana. Najmanjša enotnost identitete je potemtakem posamezni individuuum, a tudi njegova identiteta je in ostaja zaobjeta v nastajanju in je bolj ali manj obremenjena z razlikami.

Zametke ideje »Evrope« nahajamo v grškem mišljenju, v mišljenju »logosa«, logosa, ki se je, kot pravi južnoameriški filozof Leopoldo Zea, »naredil za absolutni instrument spoznanja«. ³ Zdi se torej, da je bila ideja univerzalnosti pojmu Evrope položena že v zibko. Ta ideja se je razraščala naprej in se je spremenila v univerzalnost krščanskega logosa, Boga Očeta. Kaže, da se je v zamerku ista ideja univerzalnosti nato zopet razrasla v idejo univerzalnosti modernih evropskih znanosti z njihovim tehnološkim ustrojem. Husserl govori o »univerzalni enetelehiji«, ki je prirojena ideji Evrope. Gre za apriorne trditve, ki jih ni mogoče ovreči, ko gre za resen pogovor med filozofskimi kulturami, pa pomenijo bolj malo.

2. Poskus definicije »evropske moderne«

Če hočemo »evropsko modernost«, navkljub njeni kompleksnosti in večplastnosti, definirati, jo moramo razumeti kot prepričanje, kot vero, da moderne evropske znanosti ljudi prvič postavljajo v tak položaj, da lahko sami določajo svojo usodo. Ta samodoločitev se oblikuje z apliciranjem znanstvenih spoznanj, posledica tega pa je, da se svet naravnava s pomočjo enakih, celo identičnih vrednostnih predstav, načinov obnašanja ipd. Tukaj pa je treba pripomniti, da so se ljudje pogosto pustili voditi in usmerjati lastnim univerzalističnim hrepenenjskim predstavam. Fenomenolog Paul Ricoeur zelo jasno izjavlja: »Poskušal bom dokazati, da je unificiranje resničnega sicer želja uma, vendar je hkrati prvo nasilje, prvi delikt ...« ⁴ Ricoeur v tem kontekstu govori o »duhu laži«, duhu, ki iskanje univerzalne resnice spremlja kot »Nesusova srajca«. Omejujoče, nerealistično in celo nevarno je hotenje, da bi ves svet, skupaj z

³ Prim. Zea, L.: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Geschichte der Philosophie.* München, 1989, str. 19 n.

⁴ Ricoeur, P.: *Geschichte und Wahrheit.* München 1974, str. 152. Znani fenomenolog Levinas govori o »neozdravljivi alergiji«, ki je lastna evropski filozofiji. Levinas piše: »Zahodna filozofija se zruši z odkritjem drugega; pri tem drugo, ki se manifestira kot bit, izgubi svojo drugost. Filozofijo že od njenih začetkov grabi strah, neozdravljiva alergija vpricho drugega, ki ostaja drugo.« Lévinas, E.: *Spur des Anderen. Untersuchungen zu Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Freiburg/München 1983, str. 211.

vsemi njegovimi raznolikimi filozofijami, kulturami in religijami, osrečili po nekem določenem vzorcu mišljenja in delovanja.

V kontekstu opisovanja zahodne modernosti se danes pogosto govori o »modernem mitu«. Zahodna modernost je v bistvu modernost enotenja, Zahod pa pri tem svojo vlogo razume kot vodilno. Skoraj vse zahodne družbe menijo, da bo sprejetje znanstvenih spoznanj iz vsakogar nujno naredilo sekularnega, miroljubnega in razsvetljenega človeka. Tukaj je očitno prišlo do zamenjave med »hard-ware« platjo globalizirane zahodne modernosti in »soft-ware« platjo svetovnih kultur. Tudi znanstvena samopodoba in svetovna podoba človeka je slika v množici slik, vendar to pogosto ostaja prezrto.

Ideja Evrope pozna torej več virov: 1. grškega, 2. rimskega, 3. v religijskem oziru krščanskega, 4. humanističnega, liberalnega, sekularnega, zraslega na ruševinah dolgotrajnih verskih vojn, in 5. moderno znanstvenega, tehnološkega in tržno-gospodarskega.

84

Postmoderni misleci so na različne načine opozarjali na trdovratno nagnjenost modernosti k univerzalnosti, in sicer ne po krivici. Številni znameniti filozofi, na primer Hegel, Husserl, Heidegger, pa tudi Gadamer, so dejansko verjeli, da so filozofija, religija, kultura in zgodovina izključno evropski dosežki. To so globalnozgodovinski predsodki. Sijajni dosežki teh mislecev seveda ohranijo svojo vrednost, če iz njih odstranimo predsodke. Govorjenje o današnji »evropeizaciji sveta, človeštva« pa je bolj znamenje časa, saj zgodovina človeštva pozna tudi druge forme globaliziranja, izhajajočega iz drugih delov sveta. Primer tega je matematično globaliziranje števila nič in decimalnega sistema. Tudi v »čajiziranju« bi lahko videli nekakšno vzporednico današnjega »mcdonaldiziranja« sveta. K temu naj dodamo, da moderno evropeiziranje ne pušča nedotaknjene niti same Evrope. Noben govor, ki razmerje Vzhod-Zahod v obravnava smislu dihotomije, zato ne seže dovolj daleč.

Na idejo univerzalnosti zahodnega in evropsko-krščanskega duha lahko gledamo tudi kot na intencionalni, noematični korelat noetičnih aktov. In do tu bi bilo vse v redu – če bi le ne delovali tudi zunajteoretski, zunajfilozofski, hegemonični dejavniki moči, ki tej ideji dajejo naboj, da se lahko uveljavlja. Kako bi si sicer lahko razlagali tako imenovane uspehe kolonializma, imperializma, misijonarstva, neoliberalizma ...? V knjigi *Al Kajda in kaj pomeni biti moderen* – zelo poučnem, informativnem in evro-kritičnem delu z dobro idejnozgo-

dovinsko podlago – je John Gray, profesor za evropsko idejno zgodovino na londonski School of Economics ideologiji Al Kajde pripisal moderne evropske lastnosti.⁵ Opozoril je na enostranskost pogledov in sodb, ko se na primer diktatorjem iz 20. stoletja, dejavnim v zahodnem prostoru, predvsem Hitlerju in Stalinu, ne pripisuje istih značilnosti kakor diktatorjem iz azijskega, iransko-arabskega, afriškega ali južnoameriškega sveta. Gray meni, da obstaja več form modernosti, ki se lahko imenujejo bodisi komunizem, islamizem, kulturna revolucija, neoliberalizem, kulturni boj, konec zgodovine, ali pa »pax Americana«. Globaliziranje in modernost lahko stopata naprej z roko v roki, vendar pa ni nujno, da vodita do enakosti struktur v vseh sferah življenja. Že Adorno je opominjal, da je identiteta, torej enotnost, praforma ideologije, in da lahko postane nevarna. Zato je za človeštvo dobro, če se uči koeksistirati z različnimi oblikami mišljenja in življenja.

Pogosto se upravičeno govori o koristih in pomanjkljivostih modernosti. Njena podoba Janusove glave je dobro znana. Mahatma Gandhi je v kritiki modernosti na svoj način govoril o sedmih smrtnih grehah današnjega človeštva: 1. Bogastvo brez dela; 2. Užitek brez vesti; 3. Znanje brez značaja; 4. Poslovanje brez morale; 5. Znanost brez človeškosti; 6. Religija brez žrtve in 7. Politika brez načel.⁶ Modernost se pritožuje nad podreditvijo etike in morale ekonomiji in to objokuje, hkrati pa jo v praksi podpira. Evropsko modernost muči tudi naslednja dilema: Želi si služiti resnici, a se izogiba dejanskosti. Duh izkustva uči, da se vse pretenzije po absolutnosti ali odtujijo resničnosti ali pa se zadovoljujejo s praznim, vsebinsko siromašnim formalizmom.

3. Nagovorjenost Evrope in Ne-Evrope nekoč in danes

Eno od obeležij Evrope je njen pustolovski duh, povezan s težnjo po ekspanzionizmu. To, da je Evropa iskala Ne-Evropo, veliko manj pa Ne-Evropa Evropo, je posledica tega pustolovskega duha in težnje po ekspanziji. V dobi postkolonialnizma doživljamo neko povsem drugačno srečanje med Evropo in Ne-Evropo. Pannikar v svojem standardnem prikazu svetovne zgodovine nad vse poznavalsko, kritično in pretehtano opisuje dolgo zgodovino razmerij med Vzhodom in Zahodom in zgodovino evropskih vdorov v Azijo, evropske pre-

⁵ Prim. Gray, J.: *Al Qaeda and What it means to be Modern*. Faber & Faber, London 2003.

⁶ Prim. Gandhi, M.K.: *Young India*, 1925.

vlade v Indiji, na Kitajskem in Japonskem ter nazadnje tudi umika belcev z območja Daljnega vzhoda.

Evropa je za Indijo vedela že dolgo pred Aleksandrovim bojnim pohodom, saj so se indijski vojaki že leta 480 pred našim štetjem pod perzijsko zastavo bojevali na grških tleh. Evropsko ekspanzijo so določali politični in gospodarski dejavniki, poleg teh pa zmeraj tudi cilj razširjanja krščanstva. »Duh križarjev,« pravi Panikkar, »je nadomestila vnema spreobračanja ...«⁷

Tudi če je »krščanski ofenzivi« na azijske religije spodletelo in je Azija ostala za Evropejce religijski, kulturni in filozofski izziv ali celo razočaranje, ni mogoče zanikati, da je na Azijo vplival sprejem modernih evropskih idej: demokracije v najširšem smislu, naravoslovja, raziskovanja zgodovine, misli o nacionalnosti itd. – seveda brez preloma z azijskimi tradicijami. Evropska prizadevanja po enotnosti vseskozi ostajajo nasprotje azijski mnogovrstnosti. Azijska drža je v primerjavi z evropsko pretežno in v celoti bolj pluralistično zastavljena.

86

V članku, objavljenem 11. julija 1997 v časopisu *Die Zeit*, Nordhofen zastavlja naslednje vprašanje: »Kaj dela iz Evrope Evropo? Gledano ... z vidika drugih kultur, se protislovja nacionalnosti in mentalitet, različnih veroizpovedi skrčijo v difuzni pojem ‚zahodnega‘.«⁸ Nordhofen sicer poudarja evropsko raznolikost in tolerantnost, vendar pa spregleda to, da je podoba Evrope v ogledalu drugih kultur – navkljub njeni raznolikosti, humanizmu in udomačenemu liberalizmu – univerzalistična, imperialistična in misijonarska.

Pri naslovu »Evropa v zrcalu svetovnih kultur« gre pravzaprav za spremembo perspektive, za neevropsko, izvenevropsko odkrivanje Evrope. Evropa je bila gotovo najbolj vneta raziskovalka drugih celin in je sama le redko – ali pa sploh nikoli – postala predmet odkrivanj. Halbfass zato upravičeno pravi, da so se Evropejci navadili na to, »da se vidijo kot odkritelje par excellence ... V imenu svoje filozofije in znanosti, pa tudi v imenu krščanske vere, so se Evropejci predstavljali kot nosilci in oznanjevalci resnične, transkulturne univerzalnosti. V odkrivanju in razumevanju drugih – v tako imenovanem ‚evropeiziranju‘ Zemlje in človeštva pri Husserlu in Heideggru – je vse prepogosto umanjala pripravljenost na samovpraševanje in samoodkrivanje.«⁹

⁷ Panikkar, K.M.: *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955, str. 430.

⁸ »Die Farbe Bunt«, *Die Zeit*, št. 29, str. 40.

Lichtenberg je pred dvestotimi leti v žalostnem in zgodovinsko pomenljivem tonu zapisal: »(Domorodni) Amerikanec, ki je odkril Kolumba, je odkril nekaj slabega«. ¹⁰ V milejši obliki bi lahko to navezali tudi na odkrivanja Evrope s strani Neevropejcev. Od Aleksandra Velikega in Kolumba pa vse do konca kolonialistične in imperialistične dobe v 20. stoletju je bil dialog med kulturami dejansko bolj ali manj monolog Evrope. Kljub različnim pogojenostim današnji dialog kultur ne predstavlja več enosmerne ceste. In to je dobro.

Današnje nagovarjanje kultur, filozofij, religij in drugih form svetovnega nazarja je po kvaliteti čisto drugačno kot nekdanje. Za novo situacijo, v kateri Evropa nagovarja Azijo, Afriko in Južno Ameriko in obratno, je značilno, da v njej neevropske kulture v pogovoru sodelujejo in se izražajo z lastnim glasom. Novost pri tem nagovarjanju je, da vsebuje de facto hermenevtična situacija poleg obeh hermenevtičnih razsežnosti, samorazumevanja in tujega razumevanja Evrope, še dve dimenziji, namreč samorazumevanje in tuje razumevanje neevropskih kultur.

Institucionalizirani področji orientalistike in etnologije na primer kažeta, da se je Evropa skoraj vedno reprezentirala kot subjekt in da so jo pri tem podpirali zunajfilozofski dejavniki. Ker pa vzajemno razumevanje danes ni in ne more več biti enosmerna cesta, se zastavlja vprašanje, kdo koga razume, kdaj, kako in zakaj, ter kdo koga razume bolje ali najbolje. To velja tako inter- kot intrakulturno. Pri tem moramo upoštevati, da je samorazumevanje sicer na delu pri vsakem razumevanju (hermenevtični krog), vendar pa ne tvori edinega merila. Če bi ne bilo tako, bi bilo vsako razumevanje tujega podvojeno samorazumevanje. Evropo morda bolj preseneča, da je danes postala nekaj, kar je mogoče interpretirati in kar lahko interpretirajo tudi Neevropejci.

Eliade govori o »drugi, spodleteli renesansi« – in pri tem misli na odkritje, ki je veliko obetalo, namreč na odkritje azijskega duha, sanskrta, Upanišad in budizma v 18. in 19. stoletju. Ta se razlikuje od »prve renesanse«, ki je bila uspešna zato, ker odkritja grškega duha niso jemali resno le filologi, marveč tudi strokovnjaki s področij filozofije, teologije, zgodovine ter umetniki in literati. Eliade upravičeno meni, da je bil poglobitveni razlog za neuspeh druge renesanse v tem, da so jo vzeli resno le indologi, ne pa tudi filozofi, teologi,

⁹ Halbfass, W.: »Die indische Entdeckung Europas und die ‚Europäisierung der Erde‘«, v: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, izd. R.A. Mall/ D. Lohmar, Amsterdam 1993, str. 210 n.

¹⁰ Nav. v FAZ iz dne 13. 3. 1992.

zgodovinarji, umetniki in literati.¹¹ To velja kljub nekaterim opazkam, ki so povzdigovala indijsko slovnico Paninija in sijajno pesništvo Kalidase.

Če se danes, v teku globalizacije, nahajamo na pragu »tretje renesanse« ali pa smo celo že v njej (in zdi se, da je tako), smo vsi postavljeni pred izziv in dolžni, da jo vzamemo resno in pripomoremo k temu, da bo uspela. Kajti nekakšna usodnost, ki je procesu globalizacije očitno lastna, narekuje medkulturno razumevanje in komunikacijo, ki enotnosti ne razume narobe, kot uniformnost, ampak se zavzema za enotnost *vpričo* raznolikosti. Takšna drža se odlikuje po tem, da se čuti bolj zavezana komunikaciji kakor konsenzu.

Derrida zelo posrečeno opisuje, *kako* se odvijata evropsko nahajanje identitete in evropska samorefleksija. Piše namreč: »Evropa goji lastno identiteto v figuri Rta, v biti-za-se lastne diference kot diference s seboj ... Od Hegla do Valéryja, od Husserla do Heideggra je ta tradicionalni dikurz – kljub razlikam – moderni diskurz.«¹² Vprašanje po identiteti je takšne narave. Predstava o identiteti – vsaj zdi se tako – veliko obljublja, toda iskana identiteta ni povsem zajeta v najdeni. Zato je ideja popolne čistosti identitete bolj mit, fikcija. To izpričujeta budistična metafizika in psihologija joge.

88

4. O mitu Evrope

Tudi če se nam ne posreči enoznačna razlaga imena Evropa in če tega imena ne moremo čisto geografsko omejiti le na osrednjo Grčijo, mit o »ugrabitvi Evrope« vseeno dovolj jasno govori o *od kod* in o *kam*, nakazanima v njem. Ravno ta Evropin »kam« pa je bil nadvse spremenljiv, zgodovinsko pogojen in usoden, ne le zanjo, ampak – še toliko bolj – tudi za zunajevropski svet.

Zeus naj bi opazoval lepo hčer feničanskega kralja Agenorja, ko se je ta kopala. Zaljublil se je vanjo, se spremenil v bika, jo ugrabil in na svojem hrbtu prenesel iz Azije v deželo, ki še ni imela imena in je od takrat imenovana Evropa.

To poimenovanje je nadvse inspirativno. Za masko, ki jo nosi mit, se skriva marsikaj, kar se bo pozneje uresničilo. Evropa kot morebitni plod ugrabitve se

¹¹ Prim. Eliade, M.: Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Wien 1973, str. 76.

¹² Derrida, J.: »Kurs auf das andere Kap - Europas Identität«, v *Liberation*, št. 3, oktober 1990, str. 11.

je takšnih plenilskih pohodov lotevala od Aleksandra Velikega pa vse do danes; svetu je pridigala univerzalizem in ga gojila v praksi. Evropa, ki je bila sama plen, je postala plenilka – kakšna ironija! Evropejec prihaja iz zmage, bi lahko rekli nekoliko ostreje. Ob podelitvi Nobelove nagrade je imel Wole Soyinka predavanje s pomenljivim sporočilom, izraženim v stavku: »Ta preteklost se mora pretvarjati svoji sedanosti« (Zürich 1988). Kajti zunajevropski svet se ima za to, kar danes je, nehote zahvaliti Evropi. Evrocentrični krog je pravzaprav hermenevitični krog.

Glede vprašanja določitve porekla filozofije so se mnenja že pri starih Grkih razhajala. Prepirali so se o tem, ali filozofija dejansko izvira iz Indije ali iz Grčije. Medtem ko je Lukijan iz Samostate menil, da se je boginja filozofije najprej spustila z neba pri Indijcih in šele nato pri Grkih, je Diogen Laertij razglašal, da je filozofija iznajdba Grkov in ne barbarov.¹³ V dolgi zgodovini srečevanj Zahoda in Vzhoda se je mnenje Diogena Laertija, zahvaljujoč številnim dejavnikom, razvilo v filozofsko dogmo. Na to je odločilno vplivala tudi politična konstelacija. Heidegger vse preveč jasno pravi: »Stavek: Filozofija je v svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot: Zahod in Evropa, izključno onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem toku izvorno filozofska.«¹⁴

5. »Evropska« kot pridevnik samostalnika filozofija

Pridevniki so imeli že od svoje določitve naprej pravico, da tistega, kar opredeljujejo, ne dovolijo postavljati v absolutno stanje. Evropska filozofija pometakem pomeni filozofijo iz Evrope. Ob prelistavanju raznih knjig o zgodovini filozofije – z izjemo nekaterih, ki so bile izdane v zadnjem času – ugotovimo, da te z nekakšno samoumevnostjo obravnavajo izključno zgodovino evropske filozofije. Kot da bi bil izraz »evropska filozofija« tautologija. Filozofija namreč – to je globoko zakoreninjeno mnenje, ki pa sloni na neznanju, napačni informiranosti, diletantizmu, predsodku in prevzetnosti – naj bi bila vendarle samo evropska. In dejansko pravi Heidegger naslednje: »Pogosta fraza o ‚zahodni filozofiji‘ je v resnici tautologija.«¹⁵ Ima nas, da bi vprašali, ali gre tukaj

¹³ Prim. Mall, R.A./Hülsmann, H.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. China Indien, Europa, Bonn, 1989, str. 23.

¹⁴ Heidegger, M.: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1963, str. 13.

¹⁵ Prav tam, str. 13.

za zgolj analitično tautologijo, kot v primeru trditve Vsi samski moški so neporočeni, ali pa za stvar same filozofije. Heidegger seveda nima v mislih čisto analitične tautologije. Univerzalnost, projicirana v pridevnik »evropska«, se nato izraža tako, da je filozofska resnica definirana skozi evropsko tradicijo, slednja pa se definira skozi filozofsko resnico. V tem tiči *petitio principii*, ki stoji na poti medkulturnemu sporazumevanju in komunikaciji. V izrazu zahodnoevropska filozofija Heidegger dosledno vidi tautologijo.¹⁶

Hegel je bil ta, ki je zatrjeval, da je bil krščansko-germanski Evropi dan pravi ključ do resnice; Azijo je postavil na začetek, Evropo pa na konec zgodovine. Mnenje, da je ta izraz zgolj idealistično-metafizičen, se izkaže za pomanjkljivo.¹⁷ Zgodovina zavesti pridevnika »evropska« svojo pretenzijo po univerzalnosti dolguje neki strukturi moči, ki je z odkritjem neevropskega prostora vpeljala enostranski diskurz.¹⁸ S strani Evrope vpeljani diskurz je univerzalizem evropskosti naredil za konstitutivni element diskurza, kot da bi bil problem univerzalnosti zgolj problem definicije.

90

Samoumevnost pretenzije po univerzalnosti v pridevniku »evropska« ima dolgo zgodovino. Temeljni kamen so položili že Grki z razlikovanjem: Grki in barbari. Svoje so prispevali tudi Aleksandrovi osvajalni pohodi. V spisu »Kritika globalne filozofije« govori Herra o »Aristotelškem sindromu«.¹⁹ Medkulturni način gledanja ni podaljšek in razširitev določenega načina gledanja na kulturo; to bi namreč pomenilo staro prakso v novi izdaji, s ciljem, da naj se ta diskurz zopet monopolizira.

6. Evropski um

Že apostol Pavel je podučeval Grke; rekel je, da je to, kar so častili kot Neznano in k čemur so molili, že enkrat za vselej poimenovano. To je krščanski Bog Oče, ki se je razodel po Kristusu, svojem sinu.

¹⁶ Prim. Heidegger, M.: *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1963, str. 13.

¹⁷ Prim. Hülsmann, H.: *Nietzsche und Odysseus*, München 1990, str. 106 isl.

¹⁸ Prim. Mall, R.A.: »Meditationen zum Adjektiv »europäisch« aus interkultureller Sicht«, v *Der technologische Imperativ*. Ob 75. rojstnem dnevu Heinza Hülsmanna, izd. W. Blumberg/D. Nemeth, Wien 1992, str. 139–150.

¹⁹ Prim. Wimmer, F. (ur.): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien, 1988, str. 14 isl.

Grška ideja uma zase zahteva univerzalnost, ki presega njeno lokalno, sedimentirano podobo in ki naj bi jo bila zmožna izražati edinole ona. Južno-ameriški filozof Zea je to »magistralno« pretenzijo napolnil nazaj na logos, s tem ko je zopet vzpostavil izvorni pomen logosa kot uma in govorce. Spособnost posredovanja dojetega s pomočjo govorce je antropološka konstanta, ne pa obeležje zgolj grškega ali evropskega duha.²⁰

Pogosto sem se spraševal, zakaj se je krščanska Evropa – z izjemo nekaterih držav, ki so še do pred nedavnim gojile le utopične politične nazore – v svoji duhovni zgodovini zavzemala za republikansko, pluralistično formo demokracije, v sferi religije pa je zavračala pluralistično teologijo. Prav današnje medkulturno in medreligijsko prizorišče namreč jasno priča o tem, da bi bilo narobe in nevarno, če bi si *eno* filozofijo ali religijo *perennis* lastila izključno neka določena kultura, filozofija ali religija.

S poimenovanjem je pač tako. Če metonimične diference (med imenom in poimenovanim) nočemo preprosto ukiniti s trikrom definicije nominalizma, nam preostane, da se spomnimo na Lao Zija in na Rigvedo, pa tudi na Kuzanskega in Goetheja. Ime je sicer lahko dano, vendar ni večno ime, nas uči Lao Zi. V Rigvedu je govor o enem *resničnem*, ki ga modreci poimenujejo z različnimi izrazi.

Če je evropska kultura to, kar je ustvaril evropski um, pa tudi evropsko, zahodno krščanstvo, se zastavlja vprašanje, od kod izvira univerzalistična pretenzija te kulture. Že pri Heglu najdemo gnanost za neko skrivno identiteto med bitjo in možnostjo – in sicer ne le na filozofski ravni, ampak tudi na ravni politike in religije. Heglovo filozofijo je zato mogoče brati tudi kot uveljavitev univerzalistične pretenzije Evrope. Kritičnemu mislecju se morda lahko zazdi, da je evropska identiteta s to pretenzijo kriptična identiteta; toda kaže, da današnje globaliziranje to kriptično identiteto spreminja v konkretno resničnost. Hegel govori kot Evropejec, toda subjekt, *mi*, o katerem govori, je univerzalen. Danes pa je treba z vso jasnostjo vztrajati pri tem, da noben subjekt iz lastne predstave o samoudejanjenju ne more in ne sme narediti izključnega cilja vsega človeštva. Windelband, ki sicer ni bil slep za negativne posledice evropskega osvajanja, je temu osvajanju vseeno pritrjeval. Njegovi razlogi so

²⁰ Prim. Zea, L.: *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Geschichte der Philosophie*, München, 1989, str. 23.

bili naslednji: »S to pritrditvijo bi zgolj sankcionirali brutalno pravico nasilja, če nas ne bi vodilo prepričanje, da zmagovita družba predstavlja višjo vrednoto.«²¹ Windelband bodisi izenačuje zmago z moralno zmago ali pa je slep za drugačne vrednote drugačnih družb. Na dlani je, da so takšno zgodovinpisje, takšna etika, moralni nauk, religijska in kulturna filozofija nevarno zoženi.

Fenomenolog Husserl je v svojem dunajskem predavanju z naslovom »Križa evropskega človeštva in filozofija« 7. maja 1935 pred Dunajsko kulturno zvezo govoril o tem, da je prava razsežnost Evrope duhovna, ne pa geografska, tehnična ali civilizacijska. Husserl je menil, da je mogoče onstran povsod razširjenih shem tujosti in domačnosti pri Evropi odkriti nekaj enkratnega. »To zasledimo prav pri naši Evropi. V tem je na nas nekaj edinstvenega, za kar so občutljive tudi druge človeške skupnosti, in sicer kot za nekaj, kar zanje postaja – ne glede na vso presojo koristi – motiv, da se v nezlomljivi volji po duhovni samoohranitvi kljub vsemu vselej evropeizirajo, medtem ko se mi, če se razumemo prav, na primer ne bomo nikdar indinizirali. V mislih imam to, da čutimo (in ta občutek je kljub vsej nejasnosti gotovo upravičen), da je našemu evropskemu človeštvu vrojena enetelehija ...«²² Ali gre tu za novo inačico teorije o vrojenih idejah, presajene na področje filozofije kulture? Husserl v filozofih vidi funkcionarje resničnega človeštva. Feyerabend mu v zvezi s tem očita osupljivo nevednost; kajti, kaj neki je Husserl vedel o resnični biti kulture Nuerov? Govori celo o fenomenološki domišljavosti pri Husserlu, združeni s precejšnjim prezirom do drugače mislečih. »I think it shows an astounding ignorance (what does Husserl know of the ‚true being‘ of the Nuer?), a phenomenal conceit (is there any single individual who has sufficient knowledge of all races, cultures, civilizations to be able to speak of ‚the true being of humanity‘?) and, of course, a sizeable contempt for anybody who lives and thinks along different lines.«²³

Takšna razlaga evropskih in neevropskih kultur temelji na predsodkih, ki izhajajo iz različnih virov in dejansko kar preveč bijejo v oči, da bi jih bilo treba izpodbijati s strokovno znanstvenimi argumenti. Ker pa še danes povzročajo »nered« v številnih filozofskih glavah, zahtevajo kritično obravnavo.

²¹ Windelband, W.: Vom Prinzip der Moral (1883), v: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, zv. 2, Tübingen 1919, str. 176.

²² Husserl, E.: *Die Krisis*, Hua zv. VI, Den Haag 1962, str. 320.

²³ Feyerabend, P.F.: *Farewell to Reason*, New York 1987, str. 274.

Kljub temu da nekateri v univerzalnosti tehnološke formacije vidijo potrditev zgoraj omenjene Husserlove teze, pa sam Husserl nikakor ni bil nagnjen k zamenjevanju ravni *hardwara* (torej zunanje, globalne univerzalnosti in enotnosti evropske znanosti in tehnike) z ravno *softwara* (torej z notranjo, duhovno kulturno podobo). Husserl je imel v mislih duhovno univerzalnost evropske kulture; prevzemanje te kulture pa ni prevzemanje zunanosti, ampak je notranje.

Husserl, ki je bil sam veren protestant, se je morda spogledoval z idejo univerzaliziranega krščanstva – vendar to izkustveno ni nastopilo. Pri pojmu bog je pomembna ednina, pravi Husserl. Mar niso tudi njegov pojem kulture, njegova ideja filozofije, Evrope in teorije evropskega uma predpostavljali podobno zahtevo (univerzalne) edninskosti?

To, za kar si je Husserl prizadeval v svoji fenomenologiji in teleologiji, je (v smislu stopenjsko teoretskih shem) podal že Hegel v prikazu zgodovine filozofije, v kateri naj bi vzhodnjaki sovpadali z dobo njenega otroštva, krščansko-germanski Evropejci pa z dobo njene (duhovne) zrelosti, starosti. Od sredine 18. stoletja naprej so dejansko nepretrgoma uspevali evropski kolonializem, imperializem in misijonarstvo. Morda je prav to spodbudilo Hegla (pa ne le njega), da je v tem videl potrditev ideje univerzalnosti »Evrope«. Za Heglovo filozofijo je značilno izobčenje drugih kultur. Afriškemu človeku pripisuje divjost in neobrzanost, lastnosti, zaradi katerih Evropejci teh ljudi ne morejo razumeti. »Če bi jih hoteli razumeti, bi morali opustiti vse evropske predstave ... Prav zato se tudi ne moremo zares vživeti v njihovo naravo, tako kot (se ne moremo vživeti) v naravo psa.«²⁴

Jaspers je kot eden izmed redkih modernih filozofov s svojo tezo o »osnem času«, torej o hkratnem filozofskem dogajanju znotraj kitajske, indijske in grške filozofije, pridevniku »evropska« določil pomen, ki mu pripada. Na žalost ta teza z vsemi njenimi konsekvencami ni bila vzeta resno.²⁵

Pozni Scheler, ki je ob Plessnerju, Löwithu, Schützu, Ricoerju, Rombachu, Patocki in drugih sodil med fenomenologe, katerih stališča do Evrope sta za-

²⁴ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek, 171a, Hamburg 1955, str. 218.

²⁵ Prim. Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983, str. 76 n. Mall, R.A./Hülsmann, H.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, China, Indien, Europa, Bonn 1989.

94 znamovali simpatija in kritičnost hkrati, se je zavzemal za poravnavo med Azijo in Evropo – ob popolni spremembi evrocentrične naravnosti. V Schelerjevi ideji poravnave Evropa ni le »tista, ki daje«. Scheler meni, da si Evropejci »doslej sploh še nismo resno zastavili nekega vprašanja – namreč vprašanja, ali morebiti pri našem zahodnem civilizacijskem procesu v celoti, pri tem tako enostransko in vse preveč aktivno *navzven* usmerjenem procesu, naposled ne gre le za *poskus z neprimernimi sredstvi, gledano z vidika zgodovinskega procesa kot celote ...*«²⁶ Husserl, ki se ni kaj prida zmenil za Schelerjeve kritične misli do Evrope in je krizo Evrope razumel skorajda kot krizo vsega človeštva, je s tem po vsem sodeč zagrešil napako zamenjave *pars pro toto*. Kajti – kot se je spraševal Scheler – kaj neki »... ta poznozahodnjaški intermezzo pomeni za človeštvo, za celoto? Malo, ali celo nič! Ta pesimistična teorija je prav tako specifično evropska kot teorija v napredek zaverovanega pozitivizma – zamenjan je le vrednostni predznak. Saj kriza Evrope vendar še ni znamenje odmiranja človeštva ...«²⁷ O tej Schelerjevi opazki lahko spričo globalne ogroženosti zaradi tehničnega ustroja upravičeno podvomimo, toda naša razprava o univerzalnosti, lastni ideji Evrope, ostaja vseeno neokrnjena. Prodornost in aktualnost teh opazanj pridobivata celo vse večjo težo. Scheler tako danes predstavlja nekakšen korektiv za izključujoče mišljenje ali-ali: Evropa ali barbarstvo, West and the rest, boj med kulturami, konec zgodovine itd. Pogosto so mu (po krivici) očitali, da hoče iz Zahoda narediti Vzhod, kristjane spreobrniti v budiste. Relativiranje evropskega duha v Schelerjevi filozofiji poravnave ni nekaj, kar bi bilo samo sebi namen, ampak služi cilju poravnave. Ta cilj pri njem določa nazor, po katerem »so nacionalni duhovi poklicani, da se v vseh rečeh strogo kulturne narave ... dopolnjujejo, in sicer v nenadomestljivosti.«²⁸

Če pozorneje prebiramo Huntingtonovo besedilo »The Clash of Civilization«, lahko ugotovimo, da mu je pravzaprav globoko žal zaradi izgube evropskega univerzalizma. Kot realpolitični mislec pa se zaveda, da Evropa danes ne more več proizvajati svoje stare univerzalnosti. Zato predlaga okrepitev složnosti vseh Evropejcev v boju proti nevarnostim, ki Evropo ogrožajo.

Ena resnica, če ta sploh obstaja, ne daje prednosti nobenemu določenemu pridevniku, ki bi jo označeval kot bodisi evropsko, indijsko, kitajsko ali kot katero drugo. Karl Löwith upravičeno meni, da bitnozgodovinsko mišljenje ne

²⁶ Scheler, M.: *Philosophische Weltanschauung*. München 1968, str. 107.

²⁷ Prav tam, str. 94 n.

²⁸ Scheler, M.: *Gesammelte Werke*, zv. 5, Bern 1976, str. 386.

kaže privrženosti posebej Zahodu.²⁹ Pridevnik, pri katerem gre za hoteno sovpadanje z univerzalnim, pravzaprav zrcali samega sebe.

Krščanstvo je krenilo v svet, da bi prosvetilo pogane in pokazalo edino pravo pot k bogu. Pri tem je bilo zelo uspešno. Tudi to je utrdilo univerzalno pretenzijo pridevnika »evropski«. V 18. in 19. stoletju je bila Evropa na zmagovalnem pohodu. To je morda Hegla vzpodbudilo, da je izjavil naslednje: »Svet je obplut in za Evropejce okrogel. Čemur še niso zagospodovali, ali ni vredno truda ali pa šele čaka, da bo osvojeno.«³⁰ Ali Hegel tukaj privaja k pojmu »duha časa«? To sicer ne pomeni nikakršne tolažbe za tiste filozofe, ki so dopustili, da duh philosophiae perennis v smislu interkulturene filozofske in fenomenološke orientacije veje vsepovsod – toda vseeno nam lahko nekoliko odleže, če se spomnimo, da je Hegel filozofijo razglasil za bistveno določilo nemškega duha in da je iz nje izločil tudi druge Evropejce. Skoraj preroško je zapisal: »V zgodovini filozofije bomo videli, da je v drugih evropskih deželah, kjer vneto in z ugledom gojijo znanosti in tvorbe razuma, filozofija – razen po imenu – izginila in potonila celo vse do spomina in slutnje in da se je pri nemški naciji ohranila kot posebnost. Od narave smo prejeli višjo poklicanost, naj bomo varuhi tega svetega ognja.«³¹

Ko sem se zopet lotil branja Heglove *Fenomenologije duha* z vidika medkulturne filozofije in fenomenologije, sem bil hkrati navdušen in razočaran. Navdušen sem bil, ker je veliki filozof Hegel v tem svojem veličastnem spisu predstavil prav tako veličasten projekt človeškega duha; presenetila in razočarala pa me je evrocentrična in kristocentrična ozkost njegovega razumevanja filozofije, kulture in religije. Morda je pri tem odigralo svojo vlogo tudi Heglovo nepoznavanje drugih. Tudi *Zeitgeist*, duha časa, bi lahko deloma okrivili za to. Toda v Heglovem času so obstajali tudi filozofi in misleci, ki so imeli drugačne poglede. Zato ni dobro povsem zanemarjati ozkosti, zasidrane v njegovem miselnem sistemu. Evropsko-krščanska podoba umeščeno-neumeščene duha za Hegla ni le evropski in krščanski duh, marveč »absolutni duh« sam. Hegel je torej slep za forme duha, s katerimi se srečujemo na primer v indijski in kitajski filozofiji. Heglova *Fenomenologija duha* je fenomenologija

²⁹ Prim. Löwith, K.: *Geschichtliche Abhandlungen*, Stuttgart 1960, str. 175.

³⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek 171d, str. 763.

³¹ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. V: Werke in zwanzig Bänden / Zbrano delo v dvajsetih knjigah/, zv. 18, Frankfurt/M. 1971, str. 12.

določenega duha, določena fenomenologija pa ne more v celoti zajeti absolutnega duha. Vse to kaže tudi na aprioristično, čisto definicijsko, metafizično-spekulativno določanje ideje evropskega duha. Zamenjava mesta univerzalnosti je bila torej zgodovinsko naključje.

Evropska dediščina še zmeraj izhaja iz tega nazora; v tehničnem ustroju današnjega sveta vidi celo potrditev evropske ideje enotnosti.³² Henningsen je v svojem članku »O pretenziji in bedi evropskega univerzalizma« zapisal: »Evrocentrične poudarke, v katerih se pri Kantu, Heglu, Marxu in Engelsu zavestno-nezavedno zrcali prevlada Evrope, lahko sicer še vedno zasledimo v organizaciji študija zgodovine (tudi na področjih teologije in filozofije, če naj se omejimo le na ti dve – op. avt.) na nemških in drugih evropskih univerzah ... Zgodovina, ki se podaja kot antična, srednjeveška in novoveška zgodovina, je evropska ... Zgodovinarji živijo in mislijo za Zahod.«³³

7. Evropsko kot oznaka enotnosti

96

Evropska kultura je imela že od svojih začetkov naprej srečo (ali pa smolo), da se je lahko potrjevala. Zato je v odnosih s tujimi kulturami le poredkoma razvijala zrelo skromnost. Raznolikost kultur je antropološko dejstvo. Predstavlja stremljenje k medkulturnosti. Evropski izobraženci so se navadili gledati na Evropo kot na enoto, ki se je razvila iz ideje. To jim je prišlo včasih prav, ko so se na drugih celinah potrjevali kot Evropejci. V praksi so uveljavljali diferenco, ki so jo sami vzpostavili.

Kot vemo, se je Evropa rodila v glavnem v treh mestih: Atenah, Rimu in Jeruzalemu. Ideja Evrope ima torej tri očete oziroma tri matere. Ta tri središča so bila – in ostajajo – že od zgodnjericanskih in zgodnjekršćanskih časov ter srednjega veka do danes v med seboj implicitno ali eksplicitno napetem odnosu. Imela pa so kajpada tudi zelo različne potenciale. Atene niso poznale razodete religije, pač pa so posedovale znanost. Ravno nasprotno je bilo z Jeruzalemom. Rim pa je bil opredeljen bolj praktično in pragmatično; bil je bolj privržen institucijam in pravnim predpisom kakor religiji ali znanosti. Tako

³² Prim. Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M. 1989. Held, K.: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v: *Phänomenologie im Widerstreit*, izd. C. Jamme in O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1989, str. 13–39.

³³ Henningsen, M.: *Merkur*, zv. 8, 1983, str. 897.

imenovana zahodna enotnost zakriva difference znotraj teh treh tokov. Nekaj podobnega se je zgodilo z naukom o troedinosti: arijanci so v tem videli več bogov in zato jih je nikejski koncil leta 325 izobčil. Filozofskega koncila, ki bi na filozofski način dogmatiziral enotnost Evropejcev, seveda ni bilo. Toda dejstvo je, da so Evropejci navzven nastopali izrazito složno.

Evropa ima mnogo očetov in zato pridevnik »evropski« – kljub religijskim, zgodovinskim in filozofskim ideologijam enotnosti – ne more izražati le enovitosti. Evropska zgodovina nosi nasledstvo nasilja. To zelo posrečeno opisuje francoski zgodovinar Jean-Baptiste Duroselle: »Ko mi govorijo, da je Evropa dežela pravice, pomislim na samovoljo; ko mi govorijo, da je Evropa dežela človeškega dostojanstva, se spomnim na razizem; ko slišim, da je dežela uma, se spomnim na romantično zanesenjaštvo.«³⁴

8. Prizadevanje za pravično ovrednotenje pridevnika

Sčasoma bo morala Evropa spoznati in sprejeti proces svojega nastajanja; morala se bo tudi osvoboditi predsodka (za katerega je večinoma odgovorna kar sama), češ da predstavlja edino resnično paradigmo v filozofiji, kulturi, religiji itd. Kaj malo namreč zaleže, če samovoljno vzpostavimo neko difference in jo nato povzdigujemo, učimo in prakticiramo. V tem smislu Indija indologov večinoma pomeni izmislek, orientalistika pa je zahodna projekcija in učna in raziskovalna panoga na evropskih akademskih ustanovah.³⁵ Identiteto in difference bi morali namreč nazirati kot enako izvorna in po rangi enakovredna načina, kako stvari so – tako kot na primer govorjenje in molčanje. Kdor vidi v molčanju le nezmožnost govorjenja in meni, da se lahko to sčasoma popravi, nalaga logosu pretežko breme, breme, ki ga ni zmožen nositi.

Ko hočejo filozofi preseči trnovo plat sveta, tako da njegove difference, mnogoterosti in druga nasprotja zgolj privajajo v zavest, v misli, teorijo in refleksijo, misleč, da bodo nasprotja s tem izginila, gre pri tem za slabo empirično in moralno prakso. Onstran fikcij popolne primerljivosti in neprimerljivosti je mogoče sprejeti mnogoglasje filozofije, uma, kulture in religije kot nekaj, kar

³⁴ Nav. v: *Die Wiederkehr Europas*, avtor H. Schulze, FAZ, 28.4.1990.

³⁵ Prim. Said, E.: *Orientalism*, str. 92 n. Malek, A.A.: »Orientalism in Crisis«, v: *Diogenes* 44, 1963, str. 107 n.

zahteva narava ali pa bog. In to lahko vzamemo nase, morda lahko celo prenašamo. V tem smislu je razvoj pristne filozofske kulture pomembnejši od same filozofije; kajti slednja je odvisna od njega.

Laik nima težav, ko na samostalnike, kot so ples, glasba, kuhinja ipd., navezuje pridevnike evropsko, indijsko, kitajsko, afriško in južnoameriško. Zakaj bi se filozof torej ne mogel učiti iz laične prakse, osvobodjene predsodkov? Mar je stvar tu dejansko tako zelo drugačna? V izrazih ples ali glasba vlada metonimija, tako kot v izrazih filozofija, logos, tao, brahman, jen, dharna itd.

Primer žabe iz vodnjaka, ki ga podaja Chuang Tzu, nam lahko pomaga preseči absolutiziranje in izključevalnost pridevnikov, ne pa njihove omejenosti, ki izraža naš pogled. To, kar je Christina Boidi povedala o nalogi južnoameriške filozofije, je delna naloga vseh ne-evropskih filozofij. »Tako imenovana objektivnost si jemlje za izhodišče tudi tisti subjekt, ki jo postulira. Ne gre za to, da bi morali pozabiti na dobrega starega Hegla ali pa iz naših knjig izbrisati Platona, pač pa gre za razumevanje univerzalne filozofije ali, recimo, kar evropske filozofije, v smislu tega, kar ta filozofija dejansko je – namreč filozofija določene kulture, ki se je sama predstavljala kot edinstvena, univerzalna in vseobsegajoča. In zato ima južnoameriška filozofija tudi negativno nalogo, saj zavrača zastrte kategorije evropske filozofije, v imenu katerih je ta uveljavljala svojo prevlado (nad drugimi kulturami).«³⁶ Pridevnik »evropska« je imel sprva politično, potem pa civilno in zato kulturno, filozofsko in religijsko konotacijo. Od Homerjevih časov pa vse do našega stoletja je Evropa predstavljala prevladujoči moment diskurza Vzhoda in Zahoda.³⁷

Trditev, češ da je Evropa nadaljevanje Azije v smeri Zahoda, je bila morda nekdaj tudi deloma upravičena. Danes pa je vse preveč okorna in prej neprimerna. Pogosto se je govorilo o nevarnosti, ki evropskemu preti s strani azijskega – ob poudarjanju nasprotja Azija – Evropa. Takšna izhodišča, skoraj v duhu teorije zarote, se lahko iztečejo v *self-fulfilling prophecy*. Tako niso razmišljali le stari evropski zgodovinarji in misleci – celo veliki nemški filozof Heidegger je leta 1936 v svojem rimskem predavanju zapisal, da gre dandanes »za rešitev Evrope ali pa za njeno uničenje«. Ta rešitev, nadaljuje Heidegger,

³⁶ Boidi, Christina: »«Ist ein freies unabhängiges eigenständiges Denken in Lateinamerika möglich?» V: *Conceptus*, let. XXII, št. 56, 1988, str. 116.

³⁷ Prim. Said, Edward, W.: *Orientalism*, London 1978, str. 5 isl.

se nahaja v »potrditvi evropskih ljudstev pred *azijskim*«. Heidegger meni, da je treba preseči »razkoreninjenje in razcepljanje« Evrope.³⁸ To nas spomni na nekatere odlomke iz Huntingtonovega dela o boju med kulturami. Zdi se, da je Evropin strah pred izgubo identitete neodpravljev. Tudi cesar Wilhelm II. je zarisal podobo nadangela Mihaela, ki poziva Evropo k budnosti v pričo azijske nevarnosti. Karl Jaspers, ki je bil sprva Heideggrov prijatelj, nato pa oponent, je svaril pred takšnimi pretiravanji in hkrati zavračal sleherno metafizično hipostaziranje nasprotja Evropa – Azija. Pravzaprav si domišljamo, da bi se lahko Evropa izgubila zaradi Azije.³⁹ Z ozirom na svetovni mir je dandanes potrebno drugačno mišljenje, namreč mišljenje, po katerem pratemelj ali to, kar nosi in prenaša vse, ni niti izključno azijsko niti izključno evropsko, pač pa predstavlja neskončni rezervoar z možnostjo brezštevlnih interpretacijskih vzorcev. Ni absolutnega besedila, niti absolutne interpretacije.⁴⁰

9. O mestu evrocentrične difference

Od Hegla vse do Heideggra in Husserla je bilo zmeraj prisotno prizadevanje, da bi evropsko identiteto in univerzalnost predstavili onstran geografskega in relativnega kulturnega območja v zgolj idejo Evrope. Husserl govori o duhovni geografiji ideje Evrope. To samooklicano in nase naslonjeno identiteto so dolgo, vse predolgo potrjevala in podpirala kolonialistična, imperialistična in politična razmerja moči. Husserlovo iskanje žduhovne podobe Evrope⁷ se je izteklo v njegovo odkritje transcendentne subjektivnosti. Husserlov odgovor na vprašanje, ki ga je sam postavil – Katere so značilnosti duhovne podobe Evrope? – vsebuje naslednji poudarek: enotnost duhovnega življenja, delovanja in ustvarjanja. Začuda pa ta univerzalnost evropskega duha ne pozna le diferenciranj, marveč tudi diskriminacijo, izključevanja. »Kajti v duhovnem smislu,« pravi Husserl, »k Evropi gotovo spadajo angleška ozemlja, Združene države itd., ne pa tudi Eskimi ali Indijanci sejemskih menažerij, ali Cigani, ki se vseskozi potepajo po Evropi.«⁴¹ V zvezi s tem bi nas zanimal Husserlov odziv na krščansko prakso spreobračanja prav teh Indijancev, ki kajpada niso

³⁸ Prim. Heidegger, M.: »Europa und die deutsche Philosophie«. V: *Europa und die Philosophie*, izd. H.H. Gander, Frankfurt/M. 1993, str. 31.

³⁹ Prim. Jaspers, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983, str. 996 isl.

⁴⁰ Prim. Mall, R.A.: »Interkulturelle Philosophie und Historiographie«, v: *Ethnozentismus*, izd. M. Brocker in H. Nau, Darstadt 1997, str. 69–89.

⁴¹ Husserl, E.: *Die Krisis*, Hua, zv. VI, str. 318 n.

imeli ničesar opraviti z evropskim duhom. Ali je krščansko sporočilo tukaj vseeno bolj človeško kakor sporočilo Husserlove fenomenologije evropskega duha? Na te Husserlove vrstice se je Derrida odzval s kritično, vendar umestno pripombo: »Vztrajanje pri angleških ozemljih kot tistem, kar sodi k žduhovni' Evropi, na komičen način priča o filozofski nekonsekventnosti – ta nezaslišani in srhljivi odlomek zaradi svoje komičnosti učinkuje toliko bolj okorno ...«⁴² Čeprav to morda ni bila Husserlova neposredna namera, je dal s svojimi pogledi potuho poznejši praksi, ki je v Indiji na primer pripeljala do tega, da je britanska oblast hotela iz Indijcev narediti Angleže. Sem sodi tudi to, da je John Stuart Mill, eden izmed očetov evropskega liberalizma, poslal britanskim oblastem pisni nasvet, naj Indiji ne pustijo svobode, tudi zaradi njene nizke kulturne ravni, saj naj bi bila za njen nadaljni kulturni razvoj odgovorna britanska vlada.⁴³ Spomniti moramo tudi na to, da je imel Husserl omenjeno predavanje leta 1935 na Dunaju. Na vprašanje, zakaj je treba danes to besedilo vedno znova navajati in komentirati, je možnih več odgovorov: 1. Veličina posameznega filozofa le-tega še ne odrešuje od posameznih – včasih ravno tako velikih – nekompetentnosti in napak. 2. Husserlova sijajna filozofska kompetentnost gre tukaj vštric z medkulturno-filozofsko in fenomenološko nekompetentnostjo. 3. Sklicevanje na idejo univerzalnosti evropskega duha daje potuho politični praksi, ki jo zavračamo ravno zato, ker krni človekove pravice. 4. Takšnih misli o univerzalističnem in ekskluzivnem, posebnem položaju evropskega duha, ne bi smeli preprosto odpraviti kot nekaj obrobne glede na osrednji nauk teh filozofov – kakor da bi jih pogojeval le duh časa in kakor da bi bile povsem brez pomena za dejansko sistematično mišljenje. Derrida še kako upravičeno pravi: »To sklicevanje na duha, na Evropo, je za Husserlovo mišljenje prav tako malo obrobna in postranska stvar, nekaj akcidentalnega, kakor za Heideggrovo mišljenje. Igra pomembno vlogo, ima odrejeno funkcijo v transcendentni teleologiji uma, ki je evrocentrični humanizem.«⁴⁴ 5. Zatrjevanje, češ da je evropski duh nova, pravzaprav poslednja stopnja v razvoju uma, izraža prevzetnost. V podobi evropske civilizacije naj bi človeštvo doseglo svoj vrhunec.⁴⁵ Evropsko človeštvo za Husserla ni in ne more biti evrocentrično, saj ideja evropskosti vsebuje univerzalnost. Husserlov govor o Ciganih, ki so tako kot on sam veljali za »ne-arjce«, ne izzveni brez določene ironije.

100

⁴² Derrida, J.: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1988, str. 138.

⁴³ Prim. Parekh, B.: Superior People. The narrowness of liberalism from Mill to Rawls. V: The Times literary supplement, 25. 2. 1994.

⁴⁴ Derrida, J.: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Str. 139.

⁴⁵ Prim. Husserl, E.: *Krisis*, str. 337 isl.

Husserlov govor o umu je dosegel svoj vrhunec v evropskem filozofskem umu. Če se hoče Evropa izogniti propadu, mora storiti vse za vnovično rojstvo evropskega uma. Toda »največja nevarnost, ki preti Evropi, je utrujenost. Če bi se proti tej nevarnosti vseh nevarnosti kot ždobri Evropejci' borili s hrabrostjo, ki se ne ustraši niti neskončne borbe, bi iz uničujočega požara brezverja, iz ognja naraščajočega obupa nad civilizacijskim poslanstvom Zahoda, iz pepela velike utrujenosti ... vstal ... feniks.«⁴⁶ Plessner kritično pripominja, da se »Husserlove sanje o večnem miru na ta način razodevajo kot predstava želje, niti ne lepa, pač pa nevarna za občutek odgovornosti ...«⁴⁷ V sijajnem spisu »Homogeniziranje brez nasilja? O fenomenologiji medkulturnosti v navezavi na Husserla« je znani fenomenolog Hans Rainer Sepp zapisal: »Kajti, mar se Husserlova fenomenologija – čeprav je homogenizirajočo dejavnost evropske pozitivne znanosti podvrгла obsežni kritiki – tudi sama ne loteva homogeniziranja, ko evropsko znanstveno držo sicer zajame globlje, vendar pa jo prav tako povzdigne v poslednje in za vse veljavno merilo?«⁴⁸ Zato se Sepp v duhu medkulturne fenomenologije zavzema za »prekoračenje slehernega podomačevanja sveta«. Nismo si predstavljali, da bo srečanje z drugim tako težko, kot se kaže dandanes; drugega namreč ni mogoče odpraviti z definicijo. Vselej ko Evropa zasluti izgubo svoje tako imenovane duhovno-kulturne identitete, univerzalnosti in enkratnosti, govori o krizi Evrope, kot da bi izguba njene izmišljene univerzalnosti pomenila hkrati že tudi izgubo evropske identitete. Derrida zelo jasno pravi: »V trenutku, ko se začnejo nakazovati meje, obrisi, *idos*, končni cilji, konci in neskončnost Evrope, torej, ko se rezerve idioma, kapitala pri neskončnosti in univerzalnosti znajdejo v nevarnosti, vsi pravijo: kriza Evrope kot kriza duha.«⁴⁹ Kriza duha je torej izraz univerzalističnega hlepenja.

Husserl govori tudi o krizi evropskega človeštva, Heidegger pa obžaluje razlastitev duha, ki jo enači s padcem Zahoda. Vsi ti strahovi krožijo okoli misli o izgubi univerzalističnih pretenzij, proizvedenih doma.

Dejansko mesto univerzalnega pridevnika »evropsko« je pri Heglu prihajanje duha k-samemu-sebi v absolutnem vedenju, pri Husserlu transcendentna skup-

⁴⁶ Husserl, E.: *Krisis*, str. 348.

⁴⁷ Plessner, H.: *Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 65.

⁴⁸ Sepp, Hans R.: »Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluss an Husserl«, v: *Philosophie aus interkultureller Sicht*. Philosophy from an Inter-cultural Perspective, izd. N. Schneider, D.Lohmar et alia, Amsterdam 1997, str. 263.

⁴⁹ Derrida, J.: »Kurs auf das andere Kap - Europas Identität«, v: *Liberation*, št. 3, oktober 1990, str. 11.

nost mi-subjektivnosti, pri Hedeggru pa gotovo razkritje biti. Če sploh obstaja kaj takega kot usoda biti, potem jo ti trije filozofi iščejo na svoj način. Kot da bit ne bi imela ničesar opraviti z neevropskostjo! Prepričanje, da so filozofija, kultura in religija evropska večina, je mit.

Motili bi se, če bi mislili, da so ti trije Evropejci evropsko univerzalnost omejevali na tehnološko globalnost; ne, tu gre za pretenzijo po transcendentalni ideji, po absolutnem duhu in razkritju biti, ki ne obstaja le v ideji. Transcendentalna ideja Evrope je hkrati tudi voluntaristična in drugemu ne dopušča, da bi bilo drugače. Kajti *biti drugače* ni zgolj stopnica na poti k absolutnemu, niti ni nekaj relativnega. Ta duhovna Evropa ni proti komunikaciji, vendar pa hoče z absolutiziranjem lastnega hermenevitičnega modela (pod krinko transparentnosti) vseeno zaščititi svoj filozofski, kulturni in religijski diskurz. Geneza Evrope je zgodovina nenehnih zgreševanj drugega; lastna projekcija *dru-gosti* namreč drugega ne pusti, da bi prišlo na obzorje.

Nemalo je evropskih izobražencev, ki resnice nočejo sklanjati v množini; to bi namreč – kot menijo in se bojijo – lahko ogrozilo usodo univerzalnega evropskega uma.⁵⁰

102

Evropa ni ves svet, tudi ne duhovni. Ne gre le za to, da to uvidimo, marveč moramo iz tega potegniti tudi konsekvence. Kajti le na ta način lahko presežemo skoraj aprioristični univerzalizem in Evropi dovolimo, naj bo evropska, vendar s pogledom na to, kar ni Evropa, kar ni nikdar bila in gotovo tudi ne bo. V duhu Hülsmannove teze o »antropocentrični diferenci«⁵¹ bi rad na tem mestu govoril o »evrocetrični diferenci«, namreč diferenci, iz katere pridevnik »evropsko« šele pridobiva pomen in izpeljuje pretenzijo, ki naj bi jo že posedoval.

10. Evropa in pojem zgodovine

K posebnim obeležjem krščansko-evropske identitete sodi čezmerno poudarjanje kategorij časovnosti in zgodovinskosti. Naj gre za *philosophia* ali za *religio perennis*, se to mišljenje nagiba k izključnemu posedovanju absolutnega

⁵⁰ Prim. Mall, R.A.: »Zur interkulturellen Theorie der Vernunft. Ein Paradigmenwechsel«. V: *Vernunftbegriffe in der Moderne*. Stuttgartski Heglov kongres 1993, izd. H. F. Fulda in R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994, str. 750–774.

⁵¹ Prim. Hülsmann, H.: *Nietzsche und Odysseus*, München 1990.

v določenem konkretnem sistemu, v konkretni politiki, osebi ali religiji. To morda deloma izhaja iz skrivnosti krščanske Trojice. Dokaz za to je hermenevtika posebnega razodetja, *revelatio specialis*.

Če kaka kultura vse preveč poudarja dejavnike časa in zgodovine, postane vzvišena in začne puščati le malo prostora za nadčasovno in nadzgodovinsko. To nazadnje pripelje do tega, da se nadzgodovinsko premaguje kot usoda. Ko gre za vprašanje o resnici časa in zgodovine, lahko ugotovimo, da azijsko in indijsko mišljenje v nasprotju z evropskim časovnosti in zgodovinskosti v njunem odnosu do biti ne pripisuje ontološkega pomena. Za indijsko mišljenje imajo dogodki prednost pred časom, vrednote, katerih uresničenje pomeni osvoboditev, odrešitev, nirvano ipd., pa so nadčasovne in nadzgodovinske. Zgodovina in čas sta zato tu bolj obrobnega pomena.

Prav zdajšnja politična situacija nam kaže, da je zgodovina obstajala in obstaja tudi izven Evrope. Tudi v evropskem prostoru se govori o zgodovinah – v množini! – čeprav v religijsko-filozofskem in tudi ideološkem smislu govorimo o svetovni in univerzalni zgodovini, pri tem pa imamo v bistvu v mislih evropsko zgodovino. Pojem evropske zgodovine kot svetovne zgodovine izraža neko pretenzijo. Znotraj nje je govor o ljudstvih, ki niso le nezgodovinska, ampak so brez sleherne zgodovinskosti. To so evropska, ne pa univerzalna meričuje aroganco. Tudi evropska zgodovina se je konstituirala ob egipčanskih, perzijskih, arabskih in turških vplivih – če naj se omejimo le na nekatere. Danes vemo, da so v zgodnejših obdobjih svoje zgodovine ljudske skupščine in druge demokratične ustanove poznali tudi Indijci in ne le stari Grki.

103

Termin »svetovna zgodovina« bi morali razumeti predvsem v smislu horizontalnega pojma in ne v smislu strnitve zgodovine. Še zlasti dandanes se ne bi smeli slepiti, da je še zmeraj veljaven stari, antično-zahodni model zgodovine. Današnja hermenevtična situacija od vseh zahteva pripravljenost gledati na razumevanje drugega in na dopuščanje, da postanemo razumljeni s strani drugega, kot na dve plati istega hermenevtičnega kovanca.

Šele v zadnjem času Evropa od blizu izkuša, kako jo vidijo Ne-evropejci. Ta obrat perspektive bi lahko pomagal obema stranema, če bi obe odložili plašnice. Ta horizont medcelinskega obrata perspektive nam pomaga razpoznati težnjo po poenotenju, po *eni* zgodovini, da bi lahko začeli na svetovno zgodovino gledati kot na *svet* zgodovine. Vsaka primerjava mora metodološko izhajati iz

takšnega uvida. »Če ne bomo pazili,« piše zgodovinar Christian Meier, »bomo lahko postali provincialno omejeni. Morda pa to že dolgo smo, če smo – kot pravi Tonybee – še zmeraj na stopnji Vasca da Game, njegovega obplutja Rta dobrega upanja, kot da naj bi domnevni svetovnozgodovinski horizont obsegal le Evropo in nekatera sosednja ozemlja.«⁵² Na dejansko zgodovino Evrope, katere vpliv se je razširil po vsem svetu, pa tudi na samo idejo zgodovine, moramo gledati kot na eno izmed številnih po rangu enakovrednih zgodovinskih predstav.

Naša medkulturnostno usmerjena fenomenološka meditacija o ideji Evrope in pridevniku »evropsko« je nazadnje prerasla v meditacijo o slehernem pridevniku. Pripeljala nas je do uvida, da je pridevnik tisti, ki določa samostalnik, ne pa obratno. Pri tem je vseeno, ali gre za pridevnik *kitajsko*, *indijsko*, *evropsko*, *arabsko*, *afriško*, *indijansko*, *ameriško* ali *južnoameriško*. Če drži, da pridobitve, kot so filozofija, kultura in religija, niso izključno evropski dosežki, ampak pripadajo človeku kot človeku, potem je pogosto slišana teza o ‚evropeizaciji sveta‘ pravzaprav izpraznjena. Če pa evropeizacija pomeni, da neevropske dežele prevzemajo zahodno znanost in tehniko in se zaradi tega prevzemanja tudi radikalno spreminjajo, je s tem mišljena težnja časa, ki je brez dvoma prisotna. Vse to pa je treba postaviti v svetovne okvire, ne pozabljač na egiptovske, indijske, kitajske in arabske vplive na grštvo in evropsko kulturo. Upravičeno lahko torej zastavimo nekoliko provokativno zveneče vprašanje: V kolikšni meri sta evropska filozofija in kultura dejansko evropski? Odkar je sčasoma ves svet sprejel indijski decimalni sistem in odkritje števila nič, bi lahko namreč govorili tudi o ‚indizaciji sveta‘.

104

Iz povedanega bi ne smeli kratko malo zaključiti, da je univerzalistična pretenzija neevropskim kulturam že po bistvu tuja. Dandanes vemo, da jo vsebujeta tudi kitajska in indijska kultura, vendar s to razliko, da ti kulturi v praksi tako rekoč nista mogli nepremišljeno zanetiti uničujočega kulturnega boja. To dokazuje podrobnejša analiza različnih kulturnih srečevanj v zgodovini človeštva.

Če so filozofija, kultura in religija nekaj univerzalnega (kar pravzaprav tudi so), ne morejo izključevalno relativirati neke določene filozofije, kulture ali religije, pa naj bo ta bodisi grška, kitajska, indijska, afriška ali južnoameriška.

⁵² Meier, Chr.: »Jenseits von Europa«, v: *Die Zeit*, št. 13, 24. 3. 1989.

Absolutizem se včasih presenetljivo prezentira tudi kot absolutiziranje relativnosti.

Fenomenološke refleksije in meditacije o medkulturnosti, o Evropi v zrcalu svetovnih kultur, ideji Evrope in pridevniku »evropsko« pa ne bi smele spregledati, da obstaja poleg zmagovalne Evrope, ki drugega kot drugega bodisi asimilira ali omalovažuje, tudi neka druga Evropa, namreč Evropa liberalizma, tolerance, humanizma, razsvetljenstva in človekovih pravic. Neevropske celine seveda te Evrope tako rekoč ne poznajo ali pa jo poznajo bolj slabo. Kljub temu pa ostaja zgodovinsko dejstvo, da so številni indijski borci za osvoboditev – predvsem Gandhi, Nehru in drugi – poznali to Evropo in se učili od nje; pričakovali so in si želeli, da bi postali v tem smislu evropski. Tudi današnji govor o globalizaciji ni tako enoznačen, kot se pogosto zdi. Pogosto namreč raven hard-wara, univerzalne prisotnosti evropske tehnološke formacije, zamenjujemo z ravno soft-wara, kulturne in religijske enotnosti, ki je nikdar ni bilo in je najverjetneje tudi nikdar ne bo. In dobro je, da je ne bo. Razlikovati moramo med koristni in škodo, dvema Janusovima obrazoma globalizacije, in paziti, da ne nasedemo nevarnim sanjam golega niveliziranja. Ideja univerzalnosti ostaja še vedno regulativna ideja, v smislu fenomenološkega delovanja zavesti pa noematični korelat. In dokler bomo dopuščali, da nas usmerja in vodi takšna ideja, se bomo zmožni izogniti tako univerzalizmu kot golemu relativizmu.

11. Povzetek:

Prišli smo torej do tega, da ima ideja Evrope aprioristične poteze. Kot pravi Plessner, pa »v končni instanci aprioristična antropologija tako ali drugače pripelje do absolutiziranja določenih človeških možnosti«. ⁵³ Takšen pristop zunajevropskim kulturam, filozofijam in religijam naprti »hibo«; na ta način postane namreč »tertium comparationis« izključna domena lastne kulture. Zdi se, da je univerzalnost slepa za uvid, da izostanek nekaterih obeležij pri drugih kulturah ne pomeni »hibe«, marveč neko drugo antropološko zakoreninjeno možnost mišljenja, čutenja in hotenja. K širini medkulturnostnega fenomenološkega pogleda sodi tudi relativiranje lastnega položaja.

⁵³ Plessner, H.: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1979, str. 294.

Medkulturnostna fenomenološko-filozofska naravnost nas danes obvezuje k poslovitvi od doma proizvedenega poabsolutenja. Šele tako lahko postanemo zmožni sodelovati v filozofskih, kulturnih in religijskih pogovorih, ne da bi si nadevali plašnice. Plessner ima še kako prav, ko pravi: »Šele z odpovedjo prevladi evropskega sistema nazorov o svetu in evropskih kategorij si evropski duh odpira čisto svoboden pogled v horizont izvorne raznolikosti zgodovinsko nastalih kultur in njihovih svetovnih aspektov. Odpoved absolutnosti predpostavk, ki šele omogočajo to razkritje, pripelje te predpostavke do zmage. Evropa zmaguje, kolikor razvezuje.«⁵⁴ Plessner govori o »prevrednotenju izkušnje« in nas svari pred doma proizvedenim strahom pred relativizmom; govori pa tudi o »prerelativiranju« lastne pozicije; »zatekanje k absolutnemu je namreč onemogočeno z zavedanjem.«⁵⁵

106

Kdor absolutizira neko določeno zgodovinsko vzpostavljeno pozicijo, tej pripisuje privilegiran dostop do resnice ali pa druge zgodovinsko nastale filozofske, kulturne in religijske možnosti obravnava kvečjemu kot predstadije lastne pozicije. Plessner v tem kontekstu upravičeno govori o »monopoliziranju človeškosti«. Neevropske forme življenja se obravnavajo reducirano – bodisi skozi radikalno predrugačenje njihove substance, z namenom, da bi postale razumljivejše evropskemu duhu, ali pa odklonilno, skozi zavračanje ali ignoriranje. Znani fenomenolog in poznavalec Husserla Mohanty v duhu medkulturnostne fenomenološke naravnosti opozarja, da Husserl idejo grškega izvora filozofije enači z univerzalno »prazasnovo«. Takšna ideja je »... only a myth of a particular brand of historiography of philosophy ... There is no such root idea, no such primal *Urstiftung*.« Mohanty tudi upravičeno meni, da so bili pogledi nekaterih filozofov, na primer Heglovi, Husserlovi in Heideggrovi, »... determined as much by their preconceptions as by their ignorance.«⁵⁶

Svoja razmišljanja bi rad sklenil z besedami dveh pesnikov-filozofov, ki enosti nista zamenjevala s poenotenjem; Hölderlin je zapisal: »Biti složen /einig/ je božansko in dobro; od kod neki pri ljudeh hlepenje, da mora biti resnično le eno in samo eno.«⁵⁷ V podobnem duhu piše Rabindranath Tagore: »Če bi človeštvo kdaj doletela ta katastrofa, da bi vse preplavila ena sama religija, bi moral bog poskrbeti za drugo Noetovo barko, da bi bitja, ki jih je ustvaril, rešil

⁵⁴ Prav tam, str. 299.

⁵⁵ Prav tam, str. 298.

⁵⁶ Mohanty, J.N.: *Explorations in Philosophy*. Zv. I: *Indian Philosophy*. New Delhi 2001, str. 77 n.

⁵⁷ Hölderlin, F.: *Zbrana dela*, izd. F. Beissner, Frankfurt/M. 1961, str. 217.

pred duhovnim uničenjem.«⁵⁸ Medkulturnostno usmerjena fenomenologija nas morda lahko ščiti pred takšnimi »hlepenji« in »katastrofami«. In nepristranski medkulturnostni fenomenološki pogled nas opominja, da se moramo posloviti od univerzalistične tendence, položene v idejo Evrope (pa tudi, *mutatis mutandis*, v idejo katerega koli drugega kontinenta).⁵⁹ Kajti medkulturnostno in fenomenološko »nepristranski opazovalec« je nujno opredeljen na ta način. In najboljšo pot do tega predstavlja nekaj urjenja v vzdrževanju od sodbe (epoché). Husserl ni in ni bil zmerom ter v celoti zvest nepristranskemu duhu svoje sijajne fenomenološke metode; izneverjal se ji je še zlasti tedaj, ko je šlo za idejo Evrope in univerzalno teleologijo (grško-evropskega) uma. V tej točki ga je Scheler intelektualno prekašal.

Prevedla Martina Soldo

⁵⁸ Tagore, R.Z., v: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. München 1955, str. 73.

⁵⁹ Prim. Mazower, M.: *Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert*. Berlin 2000, str. 570.