

MULTIKULTURALIZMUS A INTERKULTURALITA* *O jednom fenomenologickom rozlíšení*

DEAN KOMEL, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Slovenija

KOMEL, D.: Multiculturalism and Interculturality. A Phenomenological Distinction
FILOZOFIA 67, 2012, No 8, p. 677

The article tackles the distinction between multiculturalism and interculturality, which evinces a phenomenological relevance as far as it concerns the investigation of the worldhood of the world. The first problem arising is that of gaining phenomenological evidence of such distinction. It is necessary to take into account the historical relationship between philosophy and culture. This is evinced in the epochality of opening up of the truth, which proves decisive for the justification of the humanness in history. The discussion of interculturality therefore cannot avoid historical nihilism as the determining cultural disposition of contemporary Europe, which in the meantime grew to planetary proportions. The phenomenological original evidence of the world speaking various languages hereby stumbles upon its historical limit (the controversial announcements of the "end of history"). The lacking evidence of differentiating between multiculturalism and interculturality in the phenomenology of our times is not a sort of theoretical deficit but rather *the* epochal withdrawal which brings to the fore the conversation and opens up the understanding of interculturality as the *culture in conversation*.

Keywords: Interculturality – Multiculturalism – Phenomenology – History – Conversation

Rozlíšenie medzi multikulturalitou a interkulturalitou som sa v niektorých predchádzajúcich rozpravách pokúsil uplatniť za predpokladu, že je fenomenologicky dokázateľné a hermeneuticky sprostredkovateľné.¹ Vyvodzovanie tohto rozlíšenia nespadá len do užšej sféry filozofie, ale práve ako *isté filozofické rozlíšenie* sa dotýka *atmosféry rozhovoru o zmysle európanstva*, presnejšie, povedané s Husserlom, *rozhovoru o európskom životnom svete ako zmysluplnej atmosfére*. To, že „Európa“ vystupuje vo filozofii ako jej imanentná téma, nie je potrebné obzvlášť dokazovať, na to postačuje už zmienka o Husserlovi a fenomenologickej tradícii. Môžeme sa však vybrať ešte hlbšie do minulosti; tento stav Nietzsche odhalil ako „európsky nihilizmus“² a Heidegger neskôr rozpoznal

* *Phainomena* XVI (2007), č. 62 – 63, s. 263 – 275, minimálne krátené autorom.

¹ Komel, Dean: *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta 2003, s. 77 – 146.

² Mario Kopic opodstatnene upozorňuje na istú podivuhodnú zábudlivosť, keď ide o „filozofický

ako epochálny ukazovateľ „konca metafyziky“. Na druhej strane je očividné, že v Európe sa historicky potvrdilo stretávanie kultúr a stretávanie (sa) v kultúre a že sa tu utvárali medzikultúrne identity. Konkrétne tým, že kultúra formovala individuálne a skupinové identity, ktoré pôsobia ešte aj dnes, napriek tomu, že niektoré z nich prešli pokusmi o názorové vyhladenie a fyzickú likvidáciu. Posledných desať rokov sa veľmi často stretávame aj s komplexnými spoločenskými prejavmi multikulturalizmu, ktoré vytvárajú nové formy identity a identifikácie, pričom sa v nich zároveň rozpúšťajú tradičné formy spolužitia (dobrým príkladom v našom bezprostrednom susedstve je Terst, mesto s európskou interkultúrnou tradíciou v dobrom aj menej dobrom zmysle slova, ktoré v ostatnom desaťročí vďaka ekonomickým prísťahovalcom – „prišielcom“ – z Východu podstatne zmenilo svoju demografickú štruktúru).

Pri pokusoch definovať interkultúrny význam Európy, obzvlášť na základe porovnania s multikulturalitou ako globalizačným javom, dnes narážame na značné ťažkosti. Problémy v zásade nemožno vyriešiť na úrovni sociologických, kulturologických, politologických alebo ekonomických analýz, potrebné je ich filozofické skúmanie, dokonca sebaskúmanie, a to do takej miery, do akej sama filozofia historicky spoluurčovala formovanie interkultúrneho významu Európy. Ani toto filozofické východisko však nemožno presadzovať bez rešpektovania výhrad, ktoré sa objavujú na strane tzv. interkultúrnej filozofie.

Predovšetkým ide o zásadnú námietku, či a do akej miery sme z hľadiska interkulturologického chápania filozofie oprávnení jednoznačne spájať pôvod a dejiny filozofie so vznikom a históriou Európy. Nemali by sme, ak nechceme podľahnúť nekritickému eurocentризmu, priznať rovnakú relevanciu mimoeurópskym koreňom a dejinám filozofie? Giovanni Reale vo svojom úvode k dejinám antickej filozofie napríklad túto možnosť rozhodne odmieta.³ Jeden z hlavných predstaviteľov interkultúrnej filozofie v Európe Ram Adhar Mall zase doslova varuje pred takýmto exkluzivistickým stanoviskom, ktoré pôvod filozofie jednoznačne pripisuje len a len Európe.⁴

Z hľadiska filozofického diskurzu o interkultúrnom význame Európy sme teda v dvojitej pasci, ktorá je možno podmienená tým, že vlastná filozofická otázka interkultúrneho významu Európy dnes uniká obidvom, inak protikladne naladeným stanoviskám. S jej *nedopovedanosťou*, ba dokonca *zamlčovaním* strácame aj možnosť rozlišovania medzi interkulturalitou a multikulturalizmom.

Ak sme bezvýhradnými zástancami názoru o totožnom pôvode filozofie a Európy,

pôvod Európy“ (pozri *S Nietzschejem o Europi*; Zagreb: Naklada Jesenski i Turk 2001, najmä s. 103 a n.). Možno samo zabudnutie ako *za-bytie* skrýva v sebe pôvod Západu, a tak poukazuje na určité pôvodné deje.

³ Reale, Giovanni: *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia humanitatis 2002, s. 11 – 17.

⁴ Porovnaj Mall, Ram Adhar: Zur nicht-europäischen Entdeckung Europas. In: *Essays zur interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz 2003, S. 167 – 172. Porovnaj aj skúmania Chan-Fai Cheunga v práci *One World or Many Worlds? On Intercultural Understanding*. In: Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai-Cheung: *Phenomenology of Interculturality and Life-World*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1998, S. 150 – 171.

tak necítíme ani skutočnú potrebu, ani rozhodnú nevyhnutnosť otvárať dnes filozofickú otázku interkultúrneho významu európanstva; považujeme za samozrejmé, že ho tu už máme z vlastnej *vôle*. Práve táto vôľa, na základe ktorej máme interkultúrny zmysel európanstva už samozrejme k dispozícii (sme predsa jeho „subjektmi“), zároveň nezadržateľne prechádza do vôle k moci; miestom jej pôsobenia je aj globalistický multikulturalizmus. Ak vychádzame z týchto predpokladov, zdá sa, že potrebu rozlišovania medzi multikulturalitou a interkulturalitou sme už prekonalí – bez toho, aby sme sa pokúsili uzrieť, o čo sa toto *prekonanie* opiera, a napriek tomu, že sa dotýka, ako sa pokúsime ukázať, samotného rozsahu sveta a v tomto zmysle je schopné poznačiť aj náš záujem o svet.

Ak sa však pokúšame popri európskom obhajovať aj iný pôvod, iné korene filozofie, vzniká otázka: *Na akom filozofickom a kultúrnom základe je takáto obhajoba možná, alebo azda nijaký základ nepotrebuje a vystačí si len s holými komparáciami?* Inými slovami, aj interkultúrna filozofia je nútená skúmať *pôvod filozofie* aj s jeho možným interkultúrnym dosahom. To znamená, že rovnako ako jej historicky potvrdený pôvod treba vziať do úvahy aj jej *ustavičné vznikanie*. Skutočnosť, že ani pôvod, ani korene filozofie nie sú vopred dané, ale sú nám na začiatku *zadané* ako filozofická úloha sebaskúmania, v minulom storočí najlepšie ukázala práve fenomenologicko-hermeneutická filozofia.⁵

Rešpektujúc tento príspevok fenomenologickej hermeneutiky v minulom storočí, treba si položiť otázku: *Je tento prameň ešte stále prameňom, z ktorého môže niečo vyvie- rat?* Alebo ide naopak o akúsi historickú závoru, ktorá sa stala viditeľnou práve na prelome 20. a 21. storočia, resp. druhého a tretieho tisícročia, hoci nie celkom jasnou alebo jasne identifikovateľnou – a to nielen vtedy, keď hovoríme o medializovanej, známej „zrážke civilizácií“, ale aj v prípade, keď ide o široko obhajovanú spoločnosť poznania? Tá sa totiž nazdáva, že nepotrebuje nijaký filozofický pôvod, nijaké filozofické korene, ktoré by ju zdôvodňovali či už z poznávacieho, alebo hodnotiaceho hľadiska. Ba čo viac, svoju nepôvodnosť, bezzdrojovosť (bez koreňov) berie ako rozhodujúcu výhodu, vďaka ktorej môže odstrániť svoju *dejinnú podmienenosť* a presadiť sa ako bezpodmienečná moc „poznania“. V tejto bezpodmienečnosti niet viac nijakých podmienok, ktoré by umožňovali vznik nejakej „Európy“ ako „identity“ a „kultúry“ – iba ak z hľadiska *krízy*, pravda, ak aj tá už celkom neprerástla do *hypokrízy*, čiže pretvárinky.

Vo filozofickej diskusii o interkulturalite sa nestretávame iba s problémom pôvodu filozofie a vzniku Európy, ale aj s problémom *konca filozofie a úpadku či zániku Európy*, resp. s problematnosťou toho, čo bežne a vo viacerých významoch nazývame „úpadkom Západu“. Možno by sme mohli riskovať domnienku, že práve „filozofická kríza Západu“, ktorej sme svedkami už viac než sto rokov, no ktorá zostáva stále (a čoraz viac) neprebádaná, vyvolala posun v chápaní *kultúry v smere interkulturality*, no ešte stále bez jej dostatočného *odlíšenia od multikulturalizmu*. Miesto interkultúrnych výskumov teda nemôže byť ľubovoľné a musí vychádzať z vlastnej skúsenosti s touto kultúrou, ktorá samu seba postavila do centra a označila za *európsku*, v ešte výraznejšom hodnotovom chápaní

⁵ Vo vzťahu k našej problematike porovnaj najmä rozpravy Hans-Georga Gadamera v *Das Erbe Europas*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1990.

za *západní*. Prirodzene, môžeme povedať, že každá kultúra, ktorá osciluje okolo svojho centra, je skôr či neskôr konfrontovaná aj s krízou svojho „ústredného poslania“, v prípade Európy však ide o životný svet, ktorý do stredu metodicky kladie *dosiahnutie ľudskosti človeka pred tvárou pravdy*. Eurocentrismus by nebol možný bez antropocentrizmu, ten zase bez konštituovania novovekej subjektivity, ktorá má *univerzalistickú povahu*. To umožňuje rozvoj jednotlivých kultúr, jazykov a národov, ktoré sa ako také môžu historicky potvrdzovať, ak samé seba prezentujú a priradujú k spomínanej univerzalistickej rovine. Organizácia spojených národov, ako aj súčasné formovanie Európskej únie predstavujú vyvrcholenie tohto procesu, ktorý však ukazuje aj svoju problematickú stránku súvisiacu s krízou. *Poriadok sveta* na globálnej úrovni, kam bol v súčasnosti presunutý novoveký univerzalizmus, sa totiž konštituuje z aspektu *subjektivistického podriadenia si sveta*. V tomto zmysle teda hovoríme o globálnej hegemonii Západu. Táto hegemonia sa však v súčasnosti šíri práve tak z Východu, ba aj zo Severu či z Juhu. Stala sa *multiverzálnou* – tým, že sa šíri na všetky strany, pretože *subjektivistické podriadenie sveta sa* takmer bezo zvyšku prijíma ako *poriadok sveta sám osebe*.

V tom zmysle je kritika eurocentrizmu a jeho univerzalizmu v rámci interkultúrnej filozofie nepostačujúca. Zároveň by sa mala konfrontovať so svetovým rozmerom celého problému, so základnou otázkou *svetskosti sveta*, ktorá je, ako vieme, špecifickou fenomenologickou témou. Práve v rámci rozpracovania tejto témy sa ukázalo, ako pri prekonávaní subjektivistického východiska, pokiaľ ide o problém konštituovania svetskosti sveta aj interkultúrneho stretávania a dorozumievania sa vo svete, už nestačí jednoducho sa zrieknuť subjektivity alebo ju dokonca nejakým filozofickým „dekrétom“ len tak zakázať. Naopak, treba odhaliť jej bytostný základ, ktorý spoluodhalí jej pôvodnú konštitúciu *v otvorenosti sveta ako novom filozofickom a priori* (tu samozrejme myslíme na Heideggerovo uvedenie analýzy *Dasein v Bytí a čase*). V tom sa nepochybné skrýva ďalšia ťažkosť fenomenologickej konštitúcie interkultúrneho významu; tá sa totiž musí utvárať na základe toho dejinného pôsobenia, ktoré zároveň samo podlieha jej kritickému pohľadu, a to na základe princípu subjektivity a s ním súvisiacej problematiky univerzálnosti pravdy a vedeckého objektivismu.

Východisko subjektivity sa teda v aktuálnej interkultúrnej diskusii javí ako nedostačonné, nesmieme ale prehliadať skutočnosť, že väčšina spoločenských inštitúcií, ktoré sú interkultúrne relevantné – od ľudských práv, vedy, náboženstva, umenia až po všeobšiahle princípy voľného trhu – funguje na princípe subjektivity. Aj multikulturalita je tak či onak dôsledkom subjektivity, a to do takej miery, že sa vymazáva jej intersubjektívny prvok, ktorý je nahrádzaný kvantitou, masou, masovosťou, čo vyvoláva väčšinu súčasných multikultúrnych konfliktov. Je zrejmé, že ani intersubjektívne východisko nemôže ponúknuť konštitutívny základ významu interkulturality, pokiaľ tento význam nezredukujeme na možnosť „intersubjektívnej komunikácie“. Tá je, hoci má univerzalistické nároky – v podobe „masovej komunikácie“, modelom jedine racionálneho alebo racionalizovaného diskurzu. Je takmer zbytočné pripomínať, ako táto komunikácia podlieha predstave, že „rozširuje“ svet a pritom ani najmenej neriskuje vo svete, s ktorým počíta pri svojom vlastnom rozširovaní.

Rozdiel medzi multikulturalitou a interkulturalitou skôr či neskôr vstupuje do fenomenologickej hermeneutiky ako *prechod od subjektivity k svetskosti sveta*, pričom *skúsenosť tohto prechodu* roztvára inter-dimenziu [*inter-razsežje*], t. j. pomedznosť alebo „to medzi“ v kultúre, ktoré predstavuje, resp. samo vytvára *rozdiel prechádzania od (niečoho) k (niečomu)*.⁶ Do možnosti rozširovania tejto inter-dimenzie sa jednoducho sústreďujú všetky problémy filozofickej diskusie o interkulturalite, ak sa má táto nejako odlíšiť od multikulturalizmu. Keďže ide o *fenomenologické rozlíšenie*, znamená to, že treba preukázať *evidenciu* inter-dimenzie v rámci interkulturality, ktorá toto rozlíšenie zakladá. Situácia je taká, že práve táto evidentnosť inter-dimenzie je najmenej, ak vôbec, očividná v súčasných prejavoch multikulturalizmu a interkulturality. Multikulturalizmus už sám osebe je očividným sprievodným javom globalizmu zahrnujúcim všetky globalistické protiklady a konflikty, ako aj pokusy o ich prekonanie. Podobne interkulturalita, ktorá už nejakú dobu predstavuje nielen hlavný *topos* humanitných a spoločenskovedných diskusií, ale stala sa aj jednou z „komunikačných kompetencií“ v rozvíjajúcej sa spoločnosti poznania či vedomostnej spoločnosti. No ani multikulturalizmus, ani interkulturalita nemôžu byť ako prejavy dnešnej doby predmetom fenomenologického nazerania⁷ vedúceho k formulovaniu ich odlišnosti v ich *nevyčistenej podobe*. Kritický postup, na základe ktorého by sa malo zabezpečiť tematické *vyčistenie* obidvoch fenoménov, nazývame vo fenomenológii *redukciou*.

Fenomenologická redukcia má tú očividnú zvláštnosť, že to, čo podrobí redukcii so zámerom *očistenia*, neprevádza na niečo iné, odlišné, ale práve na to, čím samo je. Tým, že sa niečo takto *očistí*, aj my sami sme si zároveň „na čistom“. Fenomenologická redukcia prevedie jestvujúcno *na jeho bytie*, a preto má *konštitučnú* platnosť *prechodu cez rozdiel totožnosti*. Konštitučná platnosť fenomenologického prevedenia jestvujúcna na jeho bytie v zmysle paralelného „očisťovania“ ako aj „privádzania na čisté“ sa ukáže v pravom svetle vtedy, ak vezmeme do úvahy aj jej pridruženú „metódu“ *prechodu cez rozdiel totožnosti*, t. j. metodickú epoché, ktorá ma očistí od všetkej mojej zaujatosti pre to či ono jestvujúcno a súčasne *roztvorí svetské inter-esse ako také*, čiže predom mnou očistí, objasní svetskosť sveta ako špecifické tematické pole – čistinu – fenomenológie. Fenomenologickú epoché nemôžeme používať len ako prípravný metodický prostriedok; znamená epochálny prechod prostredím, ktorý nás otvorí pre „to medzi“ – pre svetské inter-esse ako také. Ani fenomenologická redukcia teda nie je iba nejakým prípravným postupom smerujúcim k dosiahnutiu pôvodného, ale je pôvodným zo-stupovaním, ktoré má konštitutívnu relevanciu.

⁶ Porovnaj Komel, Dean: *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta 2003, s. 101 – 122.

⁷ Prečo sa má vôbec filozofia zaoberať takými témami, ako sú kultúra, interkulturalita, veda, technika, dejiny, umenie, poézia...? Preto, lebo s ňou *predsa len súvisia*. Otázka, ktorá si vyžaduje ďalšie rozvinutie, samozrejme znie: *Ako?* V tom spočíva v podstate základný *princíp fenomenológie*, ktorý nevytyčuje nijaké obmedzenia vo vzťahu k tomu, čo všetko sa nám vecne ponúka ako predmet skúmania, *kladie si však podmienku, ako by sa toto súvisiace malo stať doslova záležitosťou myslenia*. Fenomenologický opis, ak má zistiť spôsoby, ako sa dotknúť toho, čo s nami opakovaně súvisí, neberie ohľad na nejaké „predpísané témy“, ale je pozorný k stope a jej vpisovaniu.

V súvislosti s tým treba ešte pripomenúť, že fenomenologická *konštitúcia* „v teórii a v praxi“ nie je to isté, čo konštrukcia. Konštruktivistické a dekonštruktivistické chápanie fenomenologickej konštitúcie, ktoré môžeme chápať ako následok a dôsledok subjektívneho voluntarizmu, nám sugeruje, že to, čo je fenomenologicky tematizované, je práve a výlučne *vynájdené*, a nie [niečo vopred, čo je len dodatočne] *nájdené*. Práve svet ako špecifické pole pre fenomenologické myslenie nemožno len tak vynájsť a skonštruovať, pretože je *už tu* pre mňa, aj keď tak, že v ňom musím konštitutívne spolupracovať, to znamená naplňať ho prostredníctvom *inter-esse*, ktoré sa dokáže (vy)nájsť. Práve toto „(vy)nájsť sa niekde“ okrem iného vystihuje slovo „prostredie“ (okolie [„sredina“]). Jediné na základe tohto (vy)nájdenia, ktoré sa otvára ako prostredie, resp. oblasť môjho záujmu, môžeme povedať, že svet je tu pre mňa, že *sa mi vždy už nejako prihovára a niečo pre mňa znamená*. Fenomenologicky to vedie k evidencii, dokonca praevidencii, podľa ktorej *reč* je tou *medzerou*, „*tým medzi*“, ktoré nám primárne konštitutívne sprostredkúva prostredie sveta s určitou istotou, ktorá nikdy nie je iba konštatovaná alebo konštituovaná, ale ktorá sa vždy podstatnou mierou *príhodi*. Ako taká nie je historicky pôvodnejšia, ale sa nachádza hlbšie pri prameni v porovnaní s tým, čo obvykle rozumieme pod „ľudskými dejinami“ – no len ak sa dotýka samotného vyvierania, pritekania a nachádzania zmyslu. V skutočnosti to už nie je subjektívna istota historicity, ale jej *udalostné u-skutočňovanie*. K tomu sa ešte vrátíme, teraz podrobnejšie načrtujeme problematickú cestu k fenomenologickej evidencii rozlišovania medzi interkulturalitou a multikulturalitou.

[...]

Keďže evidenciu rozlišovania medzi multikulturalitou a interkulturalitou by nám mal garantovať až relevantný proces fenomenologickej redukcie, pričom reálnosť tejto garancie nie je bezpredmetná, musíme si položiť otázku, o aké garantovanie redukciiu by malo ísť v tomto prípade. Redukcia sa týka, ako sme už konštatovali, prechodu rozdielu medzi kultúrou a dimenziou naznačenou už predponami v slovách *inter-kulturalita* a *multi-kulturalita*. Ide o rozlíšenie, ktoré by malo mať konštitutívnu platnosť v tom, že vôbec pripúšťa konštitutívne chápanie svetskosti a nepodlieha irelevancii svetskej danosti ako istej a vytvorenej. Primárna redukcia spočíva teda v tom, že sa interkulturalita *nenivelizuje* na multikulturalitu, pričom sa tá druhá ukazuje ako podstatne „nivelizujúca“, a teda likvidujúca samotné *rozlíšenie*; ako to, čo nereprezentuje pravdivosť rozlíšenia, skôr naopak – pravdy sa vzdáva a o jej objasňovanie nejaví záujem. To nám spočiatku pripomenie kľúčovú fenomenologickú požiadavku, podľa ktorej ontologicko-konštitutívnu rovinu nesmieme zamieňať s rovinou onticky-konštituovanou. V prípade rozlíšenia medzi interkulturalitou a multikulturalitou sa však stretávame s inou požiadavkou výrazne *hodnotového charakteru*, a to do takej miery, do akej sa táto požiadavka dotýka konštitutívnej roviny kultúry, presnejšie, *roviny konštitutívneho vyrovnávania sa filozofie s kultúrou*, ktoré so sebou prináša aj požiadavku pravdivosti v zmysle vyjasňovania (si) ich vzájomného vzťahu.

Toto stretnutie určujúce vo vzťahu k tomu, že – a ako – človek realizuje svoju ľudskosť a že ju vôbec možno *uskutočniť*, by neprichádzalo do úvahy, keby filozofia sama zo seba nevyvodzovala určitý modus historicity, v rámci ktorého sa aj ona sama stáva *očividnou kultúrou*. Historický dôkaz o tom nájdeme u Cicera: *Philosophia autem animi*

cultura est. Filozofia je kultúrou ako *paideia*, *výchova a vzdelávanie* k ľudskosti v *pravde*. To značí, že filozofia je *historická* na základe svojho vzťahu k pravde a v súlade s tým je aj kultúra v podstatnej miere historicky pravdivá – alebo nepravdivá. Tu je nepochybne relevantný Hegelov pohľad z *Úvodu do dejín filozofie*, podľa ktorého sa *obsah pravdy ako celok* nemení ani v náboženstve, ani vo vede, ale len vo filozofii.⁸ To znamená, že na úrovni otvárania, odhaľovania pravdy – čo je základom diania vo filozofii na základe slobody myslenia, ktoré je z pohľadu pravdy *totožné* s bytím – máme vo filozofii do činenia s *epochálnosťou historického*, ktoré konštitutívne definuje aj to, čo inak vnímame ako historické a kultúrne epochy. *Prehováranie sveta nás oslovuje ako epochálne vysvedčenie historicity*. Preto nestačí, ak ho len obhajujeme. Vždy mu totiž už aj *odpovedáme* a sme mu odovzdaní. Odovzdanosť svetu, ako vyplýva z tradície, nás epochálne usídľuje v historickej situácii rozhovoru, čo potom aj naše ustavičné prebývanie v kultúre definuje ako *situáciu kultúry rozhovoru – inter-kulturalitu*.

Ak sme teda zistili, že zmysel fenomenologickej redukcie, čo sa týka tematizovaného rozlíšenia, spočíva práve v tom, že sa interkulturalita *neredukuje* na multikulturalitu, pričom podobná nivelizácia sa môže vzťahovať aj na možnú filozofickú konštitúciu pravdy, môžeme konštatovať, že epoché *ne-nivelizácie* je sama osebe dejinným dôsledkom epochálneho *vzťahu filozofie k otváraníu pravdy*. Fenomenológia tu v zásade neodkrýva nič nové, *až na tú epochálnu pred-odkrytosť – čistinu – samu*, ktorá sa tak stáva predmetom *výslovného rozhovoru*. *Ide o odkrytosť sveta ako onen vopred daný epochálny rozdiel, ktorý poukazuje na inter-dimenzíu („to medzi“) v rámci interkulturality* a ktorý treba zakúsiť v podobe epochálneho prechodu prostredníctvom historicky otvárajúceho rozhovoru. Nejde o to, že by sme vynašli nejaký rozdiel, na základe ktorého by sme mohli s istotou rozlišovať medzi interkulturalitou a multikulturalitou, ale o to, že *z neho vychádzame a že sa k nemu dostávame prostredníctvom otvárania rozhovoru, resp. diskurzu*. Tento historicky podmienený rozhovor nie je nijakým *prostriedkom*, pomocou ktorého by sme vzdorovali multikultúrnej nivelizácii, keďže tá údajne akceleruje ahistorické chápanie, vykorenenosť, resp. absenciu pôvodu a identitu nahrádza rozličnými identifikáciami. Sám sa totiž neopiera o nejakú historickú identitu alebo identifikáciu, ale je len rozprestraný do sprostredkujúceho prostredia.

Čo potom o možnosti tohto interkultúrneho diskurzu hovorí, resp. zamlčeva „multikultúrna nivelizácia“? Dnešné kulturologické, sociologické a politologické diskusie o globalizme sa, ako je známe, vyrovnávajú s problémom splývania a vymazávania kultúrnych rozdielov a pokúšajú sa v tejto veci presadzovať politiku uznávania kultúrnych rozdielov a inakostí. Natíska sa však otázka, ako a prečo dochádza k takémuto protireče-

⁸ „Dejiny filozofie naopak nepreukazujú ani nejaké trvanie jednoduchého obsahu bez dôvetku ani len nejaký priebeh pokojného dodávania nových pokladov k raz už nájdeným, ale sa zdá, že ponúkajú dejisko pre večne sa opakujúce premeny celku, ktorých spoločná súvislosť nakoniec tiež nie je len holým cieľom...“ (G. W. F. Hegel: *Geschichte der Philosophie*. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Digitale Bibliothek, Band 3. Direct-Media Publishing GmbH, Berlin 2005, S. 27.) Hegelovo stanovisko v tomto diele, konkrétne ku vzťahu medzi filozofiou a Európou, je aj dnes rovnako dôležité ako sporné.

niu medzi praktickými a teoretickými tendenciami. Zdá sa, že náhodou, no náhoda v sebe predsa len skrýva nejakú nevyhnutnosť a v súlade s tým aj isté kľúčové protirečenie: Moc subjektivity vládnucej svetu – a práve do takej miery, do akej je naklonená kultúre – predsa len vždy narazí na vládu sveta samého, a to nezávisle od toho, do akej miery je aj sama touto vládou poznačená, resp. usiluje sa o to, aby ňou poznačená nebola. No čo ak je toto vo svojej podstate neovládateľné ovládanie sveta vyvolané práve touto zanedbávanou, potlačenou vládou sveta?

Vládnuce prostredie sveta, na základe ktorého je vôbec možné dorozumievanie a styk ako súhlasné stretávanie sa vo svete, poukazuje, ako sme už spomenuli, na pôvodnú udalostnú povahu interkulturality v jej inter-dimenzii. Keďže svet v otvárajúcom sa prostredí prehovára rozlične, sme historicky pod-mienení* a vďaka tomu už aj istým spôsobom spolu, takže svet je našim spoločným svetom. Spomenutá dichotómia v rámci multikulturalizmu nesiahá k pôvodne rozlišujúcemu konštituovaniu kultúrnych rozdielov, ktoré je v rámci interkulturality naznačené cez jej inter-dimenziiu, iba ho predpokladá. Inter-dimenzia poukazuje na *otvárajúce sa svetové prostredie (priestor sveta)*. Konštituovanie kultúrnych rozdielov súvisí s tým, že „svet sa nám prihovára“, čiže s touto „fenomenologickou praevideenciou“. *Svet ako spoločný svet prehovára rozlične*. V tom sa skrýva celá evidencia rozlišovania medzi interkulturalitou a multikulturalitou, pričom musíme vziať do úvahy toto *skrývanie samo*. Inak by sa mohlo odôvodnene zdať, akoby sme len potvrdzovali princíp multikulturalizmu, spočívajúci v tom, že (jedna) kultúra nejestvuje, ale jestvujú iba (mnohé) kultúry. Ak by sme tento princíp prijali, nevyhnutne sa natískajú otázky: Čo otvára (utvára) odlišnosti kultúr a čo samotnú kultúru ako rozdiel? – ale aj: Čo otvára (utvára) rozdiel medzi kultúrami? Ak by tieto otázky ostali nepovšimnuté, uviazneme v *kultúrnom monolite* napriek principiálnemu uznávaniu pluralizmu kultúr. Dôležité je pochopiť to, ako vznikajú rozdiely medzi kultúrami a čo tvorí základný konštitutívny problém interkulturality. Keďže vychádzame z prafenomenologickej evidencie, že „svet sa nám prihovára“, tento konštitutívny aspekt súvisí s prostredím sveta a jeho opakovaným sprostredkúvaním cez inter-dimenziiu „to medzi“ [„vmesje“] reči. Sprostredkúvaním ako pôvodným *dianím, dávaním, darom*, ktoré nemôžeme v nijakej forme intersubjektívnej komunikácie zachytiť alebo obsiahnuť vopred, pretože samo osebe je celkom svojráznym *príbehom a hudbou*,** dotýkajúcou sa samotného významu historicity ako takej vrátane možnosti jej znehodnotenia.

Základnú otázku o význame interkulturality by sme mohli formulovať nasledovne: Ako je možné *stretávanie a dorozumievanie (sa)* v kultúre aj medzi kultúrami? – t. j. ako otázku o *svetskosti* a súčasne *jazykovej povahe* kultúr. Pritom si treba uvedomiť, že v súčasnosti sa každá kulturalita vďaka už zmienenému „vymazávaniu rozdielov“ stala zásadne problematickou – práve z hľadiska *historicity*, ktorá v sebe spája obidva prvky, tak svetskosť, ako aj jazykovosť, nezávisle od toho, do akej miery možno určitú kultúrnu

* Slovinský výraz »po-gojeni« (pod-mienení) tento autorov etymologický akcent ešte viac odôvodňuje, keďže parciálny výraz »gojeni« môžeme preložiť ako »chovaní«, »vychovávaní« (pozn. prekl.).

** V slovinčine ide o podobne znejúce slová: „zgodba“ a „godba“ (pozn. prekl.).

tradíciu považovať za historickú, resp. či ju možno označiť za pôvodnú, alebo len za historickú na základe nejakého porovnania. Nie je jasné ani to, či tento problém vystupuje do popredia primárne, vlastnou váhou, alebo *globálnym provokovaním konca histórie – potieraním významu pôvodu*. Historicita je dnes nahrádzaná *medializáciou podobne*, ako je jazyk nahrádzaný informáciou a svetskosť globalizáciou, pričom už sám aspekt *nahradiateľnosti* vystupuje v polohe humánnosti, ktorá sa sama stáva, disponujúc možnosťami nahradiateľnosti, disponibilnou v zmysle nahradiateľnosti (pritom, prirodzene, nemusíme mať na mysli iba najčastejšie medializovanú manipuláciu s klonovaním). To, čo nemožno nahradiť, akoby dnes ani neexistovalo. Ontologický poriadok je tak postavený na hlavu, čo na druhej strane podstatne uľahčuje manipuláciu pri „ovládaní“ *všetkého bez rozdielu* s cieľom podriaďiť si všetko. Tam, kde sa toto *všetko bez rozdielu* vloží do procesu šírenia svetového hospodárstva, vláda sveta, t. j. tento proces predchádzajúca otvorenosť sveta a tým *podmienená historicita* ľudského pobytu vo svete vypadáva z programu; je rezervovaná „pre nejaké iné časy“. Takto je epochálne definovaná aj kultúra, a to v polohe *ahistorickej globálnej kulturalizácie*, ktorá zanedbáva, resp. potláča svoju dejinnú podmienenosť a prezentuje sa ako bezpodmienečná. Svet ako globálny svet už nie je tým, čo je všetkým a všetkému spoločné, ale je už len *súhrnom* všetkého bez rozdielu. Globálnu kultúru tak už nechápeme a neprijímame ako spoločnú kultúru, ale len ako súhrn kultúr – *multikulturalitu*.

Ale táto bezpodmienečná ahistorickosť, ktorá sa uplatňuje pri *všetkom bez rozdielu*, je predsa len výsledkom histórie, ktorý sa *ako taký zakrýva*. História sa preniesla do globalizmu, kultúra do multikulturality, ako keby prechod ani neexistoval, akoby v priestoroch „medzi“ nič nebolo, akoby nás sám svet nijako nepodmieňoval a akoby sme sa mohli pýšiť jeho bezpodmienečným ovládnutím, ovládaním všetkého bez rozdielu. Kardinalný problém Európy sa naplno ukazuje pri konštituovaní jej interkultúrneho významu, pretože koniec histórie sa jej pôvodu nielenže dotýka, ale s týmto pôvodom, ktorý má svoje historické určenie, aj vnútorne súvisí.

Kultúra v európskom, resp. západnom ponímaní je zásadne historická, *je históriou*. Presadzovanie nejakej zvláštnej kultúrnej identity Európy, ktorého sme často svedkami, v podstate ignoruje to, že nositeľom európskej identity je *história* ako vedomie Európy.⁹ Možno by bolo správnejšie tvrdenie, že história *bola* vedomím o tom, čo Európa z historického hľadiska predstavovala, pretože tak modernistické, ako aj postmodernistické teórie kultúry už desaťročia vyhlasujú *koniec histórie* a v súvislosti s tým aj zmenu kultúrnej paradigmy, ktorú podľa postmoderného nazerania azda najvýraznejšie charakterizuje syntagma „kultúrny pluralizmus“. V súlade s tým by sme mohli multikulturalizmus

⁹ Rémi Brague napríklad tvrdí: „Iba v Európe kultúru chápali ako dejiny a naopak – dejiny ako kultúru.“ (Brague, Rémi: *Evropska kulturna zgodovina. Phainomena* XV/55 – 56, 2006, s. 78). Toto tvrdenie by bolo treba, samozrejme, hlbšie preskúmať, keďže Brague zastáva hľadisko kultúrnej identity, resp. kultúry ako identity, a menej hľadisko možného interkultúrneho rozhovoru/diskurzu. (V češtine pozri napríklad: Hanuš, Jiří a Jan Vybíral (eds.): *Evropa a její duchovní tvář*; [Rémi Brague ... et al.]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005.)

vyhlásiť za globálny spôsob prejavovania sa kultúry po konci dejín, za formovanie kultúry bez pôsobenia histórie. Podobné „rozvojové perspektívy“ predstavujú koniec Európy. To by nám malo čosi napovedať, hoci sa k tomu môžeme postaviť celkom ľahostajne.

My, »dobrí Európania« (ak si toto sebaoslovenie vypožičiame od Nietzscheho a Husserla) možno už nepredstavujeme históriu, *skôr či neskôr sme však postavení pred otázku histórie*; ani zďaleka nie kvôli (moci) nám samých, ale predovšetkým preto, čo nás v podmienkach globalizácie usúvzťazňuje s druhými a čo nám a našim vzťahom z interkultúrneho hľadiska prisudzuje zmysel *dejinného rozhovoru*. *Koniec histórie je preto v skutočnosti miestom, kde sa dejinný rozhovor (diskurz) začína.*¹⁰ Zmyslom otvárania tohto rozhovoru je to, že doň môžu vstúpiť aj prejavy, ktorým diktatúra subjektivity upiera ich zmyslupnosť, keďže nepripúšťa nijaké iné prejavy okrem seba samej a vo vzťahu k presadzovaniu svojho diktátu nestrpí žiadnu námietku.

Zotrvať a vydržať v takomto rozhovore predstavuje základnú úlohu filozofie, ktorá zostáva verná svojej epochálnej zdržanlivosti vo vzťahu k otváraní pravdy. Fenomenologickú evidenciu sveta, ktorý sa nám prihovára, si z hľadiska subjektivity nemôžeme privlastniť – podobne ako čokoľvek iné – bez rozdielu. Rozdiely sa dnes pohodlne stierajú, čo vyvoláva nepríjemný pocit zo „stavu sveta“, ktorý s nami, ak to s ním epochálne vydržíme, historicky zotrvá ako to, o čom musí v skutočnosti prebehnúť rozhovor.

Koniec dejín možno predpovedať a vyhlasať iba tam, kde nám *život v pravde a skutočná kultúra už nič nehovorí*; to nevedie len k nejakej historickej indisponovanosti, *ale priviedlo to už aj k ľahostajnému vzťahu k dejinám*. Ľahostajnej indisponovanosti vyhovuje disponibilnosť všetkého vo vzťahu ku všetkému, ktorej sme dnes globálne vystavení. Zraniteľnosť, ktorá s tým súvisí, „nám Európanom“ „*siahá do duše*“ ako potreba a nevyhnutnosť historického diskurzu na konci histórie, pričom tento rozhovor je súčasne miestom zakrývania aj odkrývania histórie, je oponou dejín pri rozlišovaní medzi multikulturalitou a interkulturalitou.

Klaus Held (nasledujúc Husserla a Heideggera) svojím pokusom rozvinúť *základné naladenie európanstva* ukázal, že práve „siahanie do duše“ možno skrýva epochálny pôvod, resp. východisko konštitučnej problematiky interkulturality, ale aj vzniku, presnejšie vznikania filozofie.¹¹ Prostredie sveta sa nám v prvom rade prihovára – alebo neprihovára – tým, čo vstupuje „medzi“ ako určité naladenie. Tomuto naladeniu alebo tejto disponovanosti sa inak môžeme vyhýbať, nemôžeme sa jej však vyhnúť celkom, a tak podnecuje naše bytie vo svete. Svet je večne naladený, ale tak, že naladení doň musíme činne vstupovať. Naladenie je to, čo nás obdarúva evidenciou sveta, no nie nejakým holým evidovaním javovosti sveta, čiže prostredníctvom faktov, ale podnecovaním činnosti, ktorá sa sama stáva rovnako očividnou, ako je očividný svet. Naladenia preto nie sú len

¹⁰ Z hľadiska bytia a histórie sa tu ocitáme pred večerným západným diskurzom, ktorý sa prihovára „európskemu ránu“; k tomu pozri Peter Trawny: *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Würzburg: Königshausen&Neumann 2004.

¹¹ Held, Klaus: *Evropa in medkulturno sporazumevanje*. In: Held, Klaus: *Fenomenološki spisi*. Nova revija 1998, s. 63 – 77.

individuálne, ale sú aj historické, epochálne. Disponovanosť sa môže na obidvoch úrovniach zvrátiť na indisponovanosť, t. j. nedostatok naladenia, alebo dokonca na indiferentnú indisponovanosť, ako je tá, ktorá tu vládne dnes – ak hovoríme o tom, ako sa nám dnešný svet prihovára. V disponibilnosti všetkého bez rozdielu však prichádzame o naladenie, v ktorom svet prehovára primárne; svet sa tak v podstate stáva *tým posledným*, čo sa – ak vôbec – dostáva k slovu a na základe toho aj niečo znamená. Toto odopretie (pôvodného naladenia) však samo osebe, t. j. vo svojom vlastnom *di-fferere*, nepredstavuje holé nič; predstavuje len niečo, čo samo nie je disponibilné, preto vo svojej *neznesiteľnosti* prichádza s nerozlíšenosťou rozdielu (rozdielom bez rozdielnosti) ako naladením (k) dejinnej ľahostajnosti. V tejto rozporuplnosti sa teda ohlasuje *spor sveta*, ktorý potrebuje *inter-kulturalitu* ako kultúru rozhovoru.

Ak sme teda prehováranie sveta označili za prafenomenologickú evidenciu, v ktorej je obsiahnutý základný problém historickej pravdy, ako aj otváranie možnosti historického diskurzu, tak môžeme povedať, že fenomenológia síce zostáva *bez* takejto historicky chápanej evidencie a ani ju nemôže len tak jednoducho konštruovať, no práve toto „bez“ umožňuje myslieť to, čo bez evidencie *skrýva neznesiteľnú bezmocnosť* vo vzťahu k otvorenosti sveta. *V súčasnosti sa tak očitáme nielen v kríze postavenia človeka vo svete*, čiže sa vyrovnávame nielen s krízou humanizmu, ale sa stretávame aj s *hypokrizou (tzv. maskovaním)* zmyslu humanizácie či s hrozbou dehumanizácie, ktorá s tým súvisí a z pohľadu ktorej hľadáme dimenziu svetskosti samej, nie už len úlohy človeka vo svete. Keď hovoríme o nutnosti konštituovať interkultúrny význam, neobhajujeme tú či onú svetovú kultúru a jej ústrednú úlohu, ale rozprávame sa o kultúre sveta, ktorý sa vo svojom *prostredí* otvára ako *kultúra rozhovoru*. Tá sa ako *rozhovor* ohlasuje z *reči*. Pred takýmto rozhovorom dnes stojí aj Európa, pokiaľ sa vďaka svojmu upriameniu na moc a jej narastanie¹² nechce spreneveriť historicky sprostredkovanému interkultúrnemu významu – na *rozdiel* od multikulturalizmu. Ide o základnú otázku slobody, ktorá nielenže súvisí s autonómiou subjektu, ale siaha až k *nomosu* sveta; to znamená k základnému spôsobu odovzdávania (sprostredkúvania) a oznamovania sveta, ktorému sme sami zverení. Nejde teda o oslobodenie (sa) od histórie, ktorá dospela ku svojmu koncu, ale ide (ak sa na to dívame z tohto pohľadu) o *slobodu v mene historicity ako zverenia (sa) do procesu komunikačného sprostredkúvania svetového prostredia*. To by bola interkulturalita, ktorá sa od multikulturalizmu odlišuje tým, že uvedený *rozdiel* zahŕňa do seba ako svoju *vlastnú tradíciu* a že je ako *otvorený*, a teda *skutočný rozhovor* prijateľná pre rozličné prehovory sveta. Keďže tomuto rozlíšeniu medzi interkulturalitou a multikulturalitou chýba záruka evidencie, pričom je samo vo vynachádzaní spôsobov ovládania všetkého bez rozdielu z historického hľadiska bezmocné, čerpá svoj obsah z tradície, a tak uznáva svoje zverenie (sa) do pôsobnosti sveta, ktorý sa nám prihovára. V multikultúrnej nivelizácii a nihilizácii tak môžeme vidieť nielen odpadlivosť od konštitutívneho otvárania pravdy, ale aj istú pôvodnú spolupatričnosť, v rámci ktorej je možné podľahnúť znehod-

¹² V tejto súvislosti porovnaj článok Cathrin Nielsen: Martin Heidegger: Evropa in Zahod. *Phainomena* XIII, 2004, č. 49 – 50, s. 19 – 38.

nocovaniu, podceňovaniu a ničeniu pôvodného – až po odmietnutie historicity. Multikulturná nivelizácia a nihilizácia sú *pôvodne* následkom *konca dejín*, pričom zostáva skrytý fakt, že spomínaný koniec je epochálnym výsledkom otvárania pravdy, konkrétne realizáciou ľudskosti (vrátane jej znehodnocovania), a teda nejde o nejakú pravdu alebo nejakú hodnotu osebe.

Čo by to mohlo znamenať v súvislosti s potenciálnou konštitúciou interkultúrneho významu Európy, ktorý sa zúčastňuje aj na konkrétnom politickom a hospodárskom formovaní Európskej únie? Ukazujú sa tu výrazne protirečivé tendencie bez záruky, že by ich bolo možné zhrnúť do nejakej vyššej jednoty. Európa ako vedomostná spoločnosť by sa rada stala najrozvinutejším globálnym hospodárstvom, hoci je zrejmé, že tento proces narastania vplyvu a moci súčasne znamená stieranie pôvodnej tradície, z ktorej koniec-koncov sám vzišiel, a že tento proces sa dotýka *filozofie* takým spôsobom, ako to opísal Husserl vo svojej vynikajúcej viedenskej prednáške. Ak Európa tento dejinný rozhovor neprijme a podvolí sa subjektivistickému prispôbovaniu si svetového poriadku a expandovaniu subjektívnej moci, tak môže očakávať ťažké konflikty na svojom vlastnom území, ktoré sa netýkajú iba mediálne vychytených ohnísk spoločenských a politických napätí v súčasnosti. Základný konflikt je obsiahnutý v samotnej možnosti humanizácie, ktorá, ak bude ponechaná napospas mocenskému zmätku v spoločnosti ako dôsledku holého posilňovania moci, nevyhnutne smeruje k dehumanizácii. Rozlišovanie medzi interkulturalitou a multikulturalitou nás samo osebe nedokáže ochrániť pred týmto vývojom a nesmieme ho chápať ani ako nejaké moralistické rozhodnutie. Musíme ho skrátka chápať ako krok späť smerom k fenomenologickej veci samej, a teda ako jej rozlíšenie; to vo vlastnom záujme potrebuje našu pripravenosť na rozhovor: *aby svet rozlične prehováral*.

Dean Komel
Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo
Aškerčeva cesta 2
Ljubljana
Slovenija
e-mail: dean.komel@guest.arnes.si

Zo slovinčiny preložila *Stanislava Repar*.