Ivan Urbančič
»Kultura« ali mišljenje in pesništvo – to je od-ločitev

Petindvajset let, četrt stoletja *Nove revije* je jubilej, ki zasluži ne le besedo spomina in proslavitve, ampak je lahko tudi priložnost za besedo premisleka. Zato ne bom pisal spominov na »naše slavne dni in dogodke in osebnosti«, tudi historiata *Nove revije* ne bom ponavljal. Še celo pa ne nameravam delati kakšnih programov za prihodnost. Nekaj bistvenejšega mi leži na duši, kar zadeva takó *Novo revijo* kakor tudi slovensko in evropsko dogajanje duha. O tem sem pisal že ob dvajsetletnici *Nove revije*, zdaj to lahko le še dopolnim.

Menim, da je najdostojnejša proslavitev petindvajsetletnice *Nove revije* ravno beseda premisleka njenega možnega današnjega – to pomeni modernodobnega – dogajanja s stališča zgodovinskega bistva samega mišljenja in pesništva v današnjem svetu. Poudarek in stališče mojega jubilejnega premisleka naj bi torej bila na vprašanju: Kako je z bistveno *bitnim* mišljenjem in pesništvom v osamosvojeni Sloveniji kot zdaj že pridruženi članici *Evropske zveze*? Jasno je, da bo moj premislek zelo sežet, teme nujno skrajšane in zato poenostavljene. Te teme pač izčrpneje obravnavam v svojih drugih besedilih. Za ta namen pa je vendarle nujen neki ozir nazaj na zgodbo kroga *Nove revije*.

Nova revija je glasilo kroga samosvojih sodelavcev in bralcev. Ta krog ima svojo zgodovino. Zbiral in razvijal se je okrog vrste kritičnih književnih revij pod prejšnjim totalitarnim komunističnim režimom. To so bile književne revije *Beseda* (1955–56), *Revija 57* (1957–58), *Perspektive* (1960–64), *Problemi* (1965–72) in končno *Nova revija* od leta 1982 do današnjosti. Vse omenjene pred *Novo revijo* je totalitarna komunistična oblast surovo ukinila in se znašala nad njihovimi nosilci. Tudi *Nova revija* je komaj ušla isti usodi.

Po ukinitvi *Perspektiv* je isti krog piscev v drugi polovici šestdesetih let prenovil obstoječo revijo *Problemi*. Tudi to je totalitarna partijska oblast na začetku sedemdesetih let ukinila tako, da jo je nasilno dala v roke mladi hiperlevičarski propartijski skupini intelektualcev (Žižek, Močnik in drugi), katerih cilj je bil marksistično revolucionarno uničenje kritične inteligence v Sloveniji, označene od njih kot »meščansko reakcionarne«. To je bil čas partijske »restalinizacije« – kakor smo takrat rekli – vsega družbenega dogajanja, ki je bila partijski odziv na vse, kar se je v družbi, gospodarstvu in kulturi takrat poskušalo vzpostaviti kot samostojno in se rešiti partijskega dirigentstva. Trajala je do začetka osemdesetih let in v tem času je ostala iz *Problemov* in iz *Sodobnosti* izgnana kritična inteligenca v Sloveniji brez vsake možnosti javnega izražanja.

Pri *Problemih* je v drugi polovici šestdesetih let sodeloval še *Dušan Pirjevec*, ko je bil po oblastni nasilni »predelavi« uredništva *Sodobnosti* leta 1964 odstranjen kot njen glavni urednik. Zakaj to zdaj posebej omenjam? Hočem opozoriti na neko pomenljivo razsežnost. Pirjevec, Hribar, Urbančič smo bili takrat pobudniki podnaslovitve prenovljenih *Problemov* kot »*Časopisa za mišljenje in pesništvo*«. *Nova revija*, ki je začela izhajati leta 1982, pa se je v podnaslovu poimenovala »*Mesečnik za kulturo*« in je ta podnaslov obdržala do letošnje petindvajsetletnice izhajanja. Prav to pa je tista točka, na kateri se začenja moj premislek.

Zakaj se *Nova revija* ni več podnaslovila kot glasilo za »*mišljenje in pesništvo*«? Razlog za to vidim v neki spremembi *razpoloženja* večine sodelavcev in urednikov *Nove revije*, zlasti mlajših, ki jih pri *Problemih* še ni bilo. Razpoloženje razumem kot neko eksistencialno strukturo človeškega bivanja, ki jo je odkrival Heidegger v *Biti in času* kot eksistencial in ga imenoval *Befindlichkeit*. To je takšna odprtost ali razpoloženost v biti, iz katere vznika vse bistveno mišljenje in pesnjenje kot po njej priklicano. Ravno to pa je v našem krogu hitro poniknilo v pozabo tako, da je mišljenje in pesnjenje za odločilno večino sodelavcev in urednikov *Nove revije* prešlo/poniknilo v *kulturo*. In s tem je poglavitni ton in smernica *Nove revije* postala in vse do današnjega dne ostala *kultura*. Nikakor ne po zgolj naključju, ampak po neki neovedeni zgodovinski izzvanosti, po kateri se godi naša doba kot zgodovinska epoha *skritega nihilizma*.

Če vprašam, zakaj se je razpoloženje kroga sodelavcev v času med *Problemi* in *Novo revijo* spremenilo tako, da smo od »*mišljenja in pesništva*« prešli h »*kulturi*«, mi ostaja en sam ključen odgovor: prevladal je neovedeni, v skritost in pozabo odtegnjeni *nihilizem* moderne dobe evropske zgodovine, namreč nihilizem kot *ničevost* (*nesmisel!*) *biti* vsega kot razpoložljivega v razpoložljivosti za vsakršno proizvajalno razpolaganje. *Nova revija* je pač hotela posegati v družbo, politiko in kulturo, ne pa ostati zaprta enklava »mišljenja in pesništva«. Morda je to prihajalo iz slutnje, da se bližajo velike odločitve, pred katerimi se ne bo mogoče zapirati v »čisto mišljenje in pesništvo«? Toda slutnja je danes drugačna. Prihaja in zgoščuje se čas, ko se pri nas – podobno kakor že drugod po svetu – izgublja pravi interes za bistveno-bitno mišljenje, pesnjenje, umetnosti; skratka za vse pristno *muzično* (*muzično* kot tisto, kar prihaja od božanske *Mouse – Snovalke*). Množi pa se tako imenovana kultura z zadano ji nalogo »plemenitega« zabavništva kot bega pred dolgočasjem opustošenega bivanja današnjega človeka kot razpoložljivega za produktivno razpolaganje v prej omenjenem smislu. Predvsem pa z nalogo sodelovanja pri formiranju človeka kot čim bolj *razpoložljivega* za vsakršne naloge proizvajalnega razpolaganja z vsem. Prav to naj bi bila naloga kulture.

Kultura je ime za tisto prazno, pusto, prehodno in nedoločno dogajanje, ki zaobsega vse, kar je bilo, kar je in kar bo kjer koli v človeškem svetu in družbi. Saj kultura je le neka stopnja dogajanja česar koli človeškega med *kaosom in kozmosom*, *neredom in redom*, najsi bo to gojenje solate, proizvajanje atomske bombe, upravljanje države, obnašanje ljudi, organiziranje česar koli, torej tudi – med vsem drugim – produkcija »smisla«, kar naj bi zdaj bila »kultura« v tem posebnem oziru ali omejitvi. Toda v čem je pravzaprav ta »produkcija smisla«, ki naj bi bila »kultura«? Kakšen »smisel« producira kultura kot »produkcija smisla«? In kakšen je glede na ta njen producirani »smisel« pravzaprav smisel same kulture kot »produkcije smisla«?

Epohalno zgodovinski smisel kulture kot produkcije »smisla« je nihilizem, niče-

vost biti vsega kot razpoložljivosti. Nihilistični ton kulture kot »produkcije smisla« je zmeraj prehodna stopnja »razvitosti« vsega človeškega in v prvi vrsti samega človeka ned *kaosom in kozmosom*, med redom in neredom. Premisleku se kaže kot izzvano formiranje *razpoložljivosti* človeka za vse mogoče načine današnjih brezštevilnih produkcijskih dejavnosti kot vsezajemajoče prakse znanosti vključno s kulturo. To je njena »družbena vloga«. Nekoliko določneje rečeno: kultura kot proizvajanje »smisla« proizvaja ta »smisel« kot človekovo brezpogojno *identificiranje* z njegovo izzvano razpoložljivostjo za »potrebe« vsakršnega proizvajanja kot današnje prakse znanosti. To je zgodovinska, moderna, sodobna vsezajemajoča kultura kot taka zahtevana stopnja »razvitosti« na diagramu *kaos – kozmos, nered – red*. Kaos je divjina, je »naravno stanje«, kozmos ali red pa se nujno uveljavlja proti kaosu, neredu. In stopnja na diagramu obojega je kultura. Tako pride kultura v nasprotje z naturo. To nasprotje se odraža v tako določenem bistvu človeka kot razkol med telesom in duhom ali dušo. Toda epohalno zgodovinsko je pri tem bistvena ravno proizvajalna *razpoložljivost* človeka, kultura pa je pri tem kot »produkcija smisla« formiranje človekove brezpogojne *identifikacije* s to *razpoložljivostjo* kot svojim »smislom«, vendar tako, da ostaja ta *ničevost* biti človeka (nihilizem) zastrta, neovedena. Kultura, seveda!, to je tista črna noč, v kateri so neogibno »vse krave črne«: evropske, ameriške, afriške, azijske itd., a tudi vsi izdelki »produkcije smisla«.

Tudi kultura v zoženem smislu, ki zaobsega vso »*humanistiko*«, je v naši dobi vzgojno in izobrazbeno formiranje *razpoložljivosti* človeka in njegove brezpogojne *identifikacije* z njo. To pa je formiranje človeka kot najvišje *vrednote*, kjer je nihilistično bistvo vrednote kot vrednote v tem, da je pogoj možnosti produkcijskega procesa v celoti ali kakih posebnih produktivnih sistemov, npr. nacije, države, korporacije ipd. Zato se tudi *kultura* – posebej v ožjem smislu kot »produkcija smisla« – sama ima za *vrednoto*. Omenim naj, da v zgodovinski epohi nihilizma *ni nobene* vrednote, ki ne bi bila nihilistična: ki ne bi bila lepo ime za *relativnost biti* kot *razpoložljivosti* in torej na sebi *ničevosti*. V današnjo humanistiko kot »visoko kulturo« se dandanes prišteva tudi mišljenje in pesnjenje, ki s tem izgubi svoj izvorni značaj v kulturnem pogonu. Zato je ta kultura sektor upravljanja produkcijskih sistemov družbe, torej sektor državne politike. V celoti pa vse to pomeni, da je kot humanistika po svoji dejanski praksi v službi *dehumanizacije*, razčlovečenja človeka, kar se godi na povsem neoveden način, v skritosti za vsakršnimi fantazmami.

Zato se sprašujem, ali je res neogibno, da se mora tudi *Nova revija* z vso mogočo emfazo imeti za nosilko takšne kulture, namesto da bi želela biti nosilka *ovedenja* dehumanizacije človeka današnjega, v skritost izmaknjenega in zato neovedenega nihilizma? Zastavlja se mi vprašanje: Zakaj bi moral tako imenovano »humanistiko« ločevati od vse ostale prakse znanosti, ko pa je očitno tudi vsa humanistika po svojem zgodovinskem bistvu in praksi *bistveno ista* z vso ostalo današnjo proizvajalno prakso? Ovedenje tega je dandanes najvišja nuja. In od kod naj pride to ovedenje, če ne edinole od bistveno-bitnega mišljenja in pesnjenja, vseh umetnosti, če so razpoložene po tej nuji? Toda ravno tega ni v izobilju.

Humanistika v vseh svojih današnjih dejavnostih ostaja ne le brez človeka, ampak se odvrača že od samega vprašanja, v čem je in po čem je dandanes človek pravzaprav človek. Kako se je moglo zgoditi, da je vsa humanistika kot kultura prešla v službo dehumanizacije, razčlovečenja človeka, ne da bi se tega sploh mogla ovedeti na svojem produkcijskem oz. znanstvenem polju? To vprašanje je nuja v dogajanju naše zgodovinske dobe kot nihilizma, ne pa forsiranje humanistike kot kulture proti vsemu ostalemu pogonu proizvajanja razpoložljivega. Vendar naj posebej poudarim: ne gre za kritiko ali za zavračanje humanistike. Gre za povsem drugo zadevo.

V *Novi reviji* pa se vse to prav tako povsem pozablja kakor povsod drugod. Ob dvajsetletnici *Nove revije* sem napisal zelo obširen prispevek pod naslovom *Vprašanje svetovnozgodovinskega mesta* Nove revije *in problem Evrope* (objavljen v zborniku *Evropski izziv*). V njem sem – poleg historiata *Nove revije* – razvijal tudi prej omenjena vprašanja brez kake visoke teoretične zahtevnosti, preprosto, razumljivo. Ampak simptomatično je, da mi noben – pa prav zares noben – »novorevijaš« ni o tem prispevku črhnil niti besedice. Šlo je mimo, kakor da ni nič. Vprašam se: Čemu me torej imajo pri *Novi reviji*? Čemu mi objavljajo take reči? Čemu me sploh vabijo na programske seje? Čemu naj sploh pišem v *Novo revijo* o teh – tudi njo sámo v prvi vrsti zadevajočih – zadevah? Mar naj zdaj namesto »jubilejnega slavja« pišem *Novi reviji* nekrolog? Mar ni prav to, da ti na programskem sestanku, kjer teče beseda o smislu *Nove revije* v današnjem svetu, nihče niti ne omeni zadev, ki si jih zastavil v dosedanjem delu v celoti, mar ni prav to znamenje njene mrtvosti? Ne pričakujem, da bi morali vsi sprejemati moje misli, normalno pa je, da bi se o takih rečeh kdaj tudi pogovarjali. Naj posebej poudarim: ne gre za mojo osebo, gre za *generalno neovedenost nihilizma dobe*; neovedenost, ki ni rezultat človekovih opustitev ali zgolj namera, ampak prihaja po odtegnjenosti nihilizma v skritost in pozabo. Tudi tako, da se nihilizem odpravi kot zgolj nekakšen moralni kvar zablodelih ljudi.

Jasno je, da je humanistika danes potrebna in koristna, kakor so potrebne in koristne vse druge znanosti in prakse. Svojo potrebnost in koristnost izkazuje humanistika, h kateri je mogoče prišteti tudi kulturne revije, s svojo dejansko prakso, katere bistvo sem omenil prej. Za zanikanje vloge humanistike tu sploh ne gre, meni zagotovo ne. Toda iz tega ne sledi, da je treba prezreti *nujo* zastavitve vprašanja o zgodovinskem bistvu in smislu njene vloge, njene prakse. Ne sledi torej, da ne bi smeli vprašati: Kakšno zgodovinsko bistvo človeka leži v temelju vse današnje humanistike in tudi kulturnih revij? Kakšen je *homo humanus* današnje humanistike? Za to gre: za *sunek* v njihovo vprašljivo *samoumevnost* gre, četudi je tak sunek videti predrzen in žaljiv. To je sunek izvorno *muzičnega* mišljenja zgodovine biti.

To je – morda! – sunek vsega tistega, kar nas, današnje Evropejce, že od arhajskih Grkov naprej srečuje kot *muzično*: kar dajejo *Muse* – Snovalke. Mu-zično – *mousikós* – pa je bistveno-bitno mišljenje, velika filozofija, pesništvo in vse umetno-

sti. Za Grke je muzično vse tisto ustvarjeno, po katerem se odkriva sijaj – *phantasía* – biti same v *sopripadnosti* s človeškim bitjem. To je *izvorno muzično*. Ne za kulturo, ampak za to božansko zadevo tu vseskozi gre; ne le meni, kot osebi, ampak človeku *kot človeku*, ki je zares pristno umeščen v odnosu *sopripadnosti* do *biti*, torej tudi do *niča*. Prav to muzično v izvornem smislu edino zmore *odkrivati* nihilizem današnjosti kot goditev *ničevosti* biti in opustošenosti vseh stvari sveta v zgolj razpoložljivosti. To pa v vseh njegovih skrivanjih za vsakršnimi maskami.

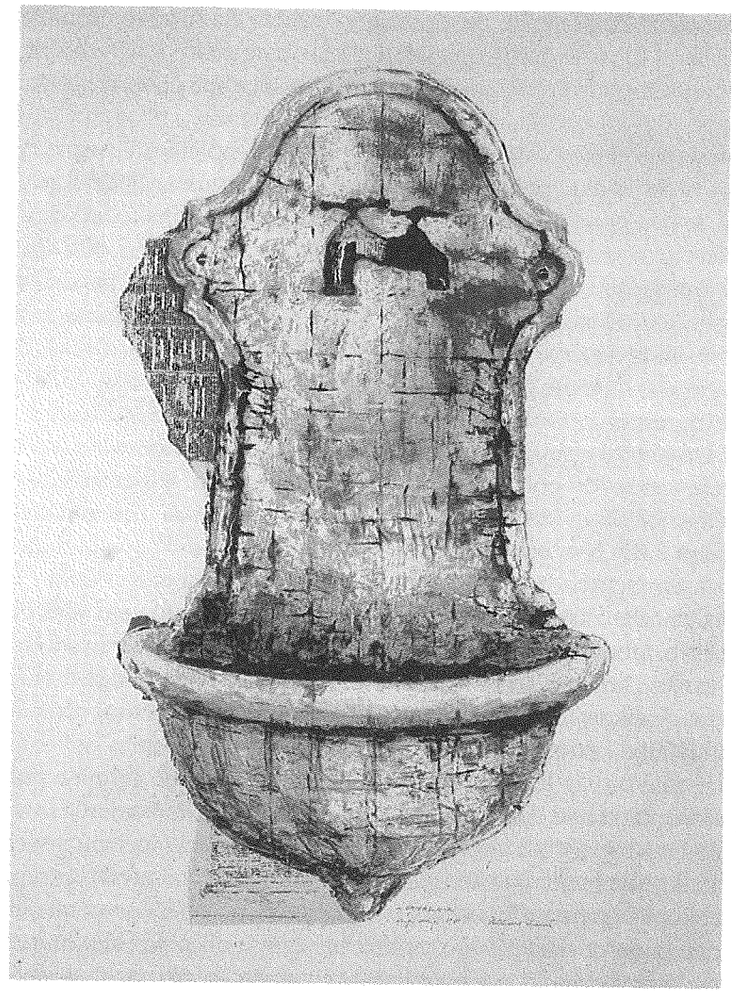
Morda zato le ne bi bilo slabo, če bi *Nova revija* opustila nenehno trobljenje v razglašeni rog kulture in raje oznanjala, da ji gre v prvi vrsti prav za te muzične zadeve. Ampak *Nova revija* brez ovedenih ustvarjalcev in varovalcev muzičnega ne more nič. Takih pa je v dobi prakse znanosti, poplave politike in množičnih medijev vse manj in manj.

Torej ne kultura, ampak muzično. To pa seveda zahteva obenem jasno *razločitev* in *od-ločitev*, kaj je dandanes od vse kulturne produkcije zares muzično, kaj pa ni. Nujna je torej izboritev *kriterija*, ki naj bi ga *Nova revija* prezentirala svojim varovalcem. Kajti dandanes, v dobi nihilizma, je zares muzično le tisto, kar odkriva *črno luknjo niča*: kar je odvratno, grdo, kakor npr. Bernikovo slikarstvo ali Globokarjeve glasbene produkcije ali Šeligovo »Delitveno slavje«, ali Jovanovičeve odrske predstave (»igranje tumorja v glavi«!) in podobne hude reči. Pravo muzično je v nihilizmu *antimuzično*, ker le takšno odkriva vsesplošno ničevost vsega, odkriva skriti nihilizem. Bistveno-bitno mišljenje ni več filozofija, ampak je mišljenje zgodovine biti, ki edinole zmore odkrivati bistvo nihilizma kot ničevosti biti in je s svojim dojetjem zgodovine biti *diverzija filozofije*.

Vse to je tu na hitro in skrajšano rečeno, in zato seveda ne more biti že kar na prvi pogled jasno. Vendar tu zdaj ni mesto za široke razlage. Brez omenjene *od-ločitve* in *raz-ločitve* in *kriterija* pa se lahko dandanes kot muzično vsiljuje tisto lepotno, zgolj zabavno za uživanje zdolgočasenih.

Posebno vprašanje je odnos *Nove revije* do politike. *Nova revija* je imela pomembno vlogo tako pri kritiki prejšnjega totalitarnega komunističnega režima kakor tudi pri državni osamosvojitvi Slovenije, vpeljavi parlamentarnega liberalnodemokratičnega sistema in tržnega gospodarstva. Odgovorno in dejavno se je odzvala v prelomnem trenutku slovenske zgodovine in ga je tudi artikulirala. Ta prehod je sicer institucionalno »trenuten«, realno zgodovinsko pa je bil zelo zgoščen proces in je trajal oz. še traja kot tako imenovana »*tranzicija*« do današnjosti.

Tranzicijska državna in strankarska politika pa je bila in je še demokratično nenormalno podvojena v tako imenovanem »kulturnem boju« in političnem spopadu dveh nepomirljivo nasprotnih – da ne rečem – sovražnih blokov tako imenovane »komunistične kontinuitete« in novonastalih demokratičnih – »pomladnih« – strank. Ta blokovski politični spopad v Sloveniji presega normalni konkurenčni odnos med demokratično politično pozicijo in opozicijo. »Rezultati« tega zagrizenega blokovskega spopada v Sloveniji, ki so ga manipulativno razpihovali množični komunikacijski



UMIVALNIK, 1981

mediji, so porazni. Z njim je bil zatrt ponos Slovencev na njihovo osamosvojitev, na lastno državo, to pa je uničilo presežni višek ustvarjalne in tekmovalne energije Slovencev na vseh področjih. Zaradi tega je škoda na vseh področjih države neprecenljiva.

Nova revija s svojim poseganjem v to »tranzicijsko« politiko ni mogla preprečiti omenjenega blokovskega političnega spopada in z njim nastajajoče škode. Nasprotno, še sama je bila potegnjena v ta spopad. Njeno zadnje pomembno dejanje je bil enkratni *Zbor za republiko*, ki je prispeval k padcu dvanajstletne »tranzicijske« oblasti strank »kontinuitete«, ko se je že sama po sebi izčrpala. Morda prav to datira konec »tranzicije« v Sloveniji. Že pri ponovljenem *Zboru za Ljubljano* ob zadnjih lokalnih volitvah je *Nova revija* na polju politike doživela fiasko. Zakaj? Mnogo je odgovorov, moj je ta, da je *Nova revija* svojo politično vlogo v »tranziciji« opravila, ker je sama »tranzicija« opravljena. Ne vidim več pravega smisla, da bi *Nova revija* kot glasilo *mišljenja in pesništva* še naprej degradirala to svoje *možno* poslanstvo s poseganjem v državno politiko na dosedanji način. S tem je postavljena pred nujo nove določitve smisla in bistva svojega poslanstva v *evropski Sloveniji*. Svetovnost mora biti mera naših tem in naše presoje tudi slovenskih mikroproblemov, ki se nam v brezdistančnosti zdijo velikanski, čeprav so pogosto prav smešni.

Po opravljeni tranziciji v celoti je postalo kritično poseganje na polje politike za revijo vprašljivo predvsem z vidika *načina* obravnavanja politike in *ciljev* takega poseganja vanjo. Gledano z vidika bistveno-bitnega zgodovinskega mišljenja je npr. vmešavanje v strankarske boje za oblast na dosedanji način nemogoče početje, ker pomeni zapuščanje lastnega polja.

Kakšen je pravzaprav temeljni smisel kritike demokratične državne politike in njenih sistemov, kakor se dandanes navadno prakticira z domnevnega stališča zunaj političnega strankarstva? Tak kritični odnos temelji na razliki idealne in realne politike. Cilj take kritike pa je *dovrševanje* sistema demokratične ureditve in političnega upravljanja skupaj s personalno zasedbo mest vsakršne politične nomenklature. Cilj je torej odpravljanje deviacij ali zaostankov oz. zgrešenih potez ali korupcije vladajoče politike, ki ne ustrezajo potrebam spreminjajočih se procesov na polju države, družbe, gospodarstva, šolstva, kulture in vseh drugih podsistemov in procesov v »globalizaciji«.

To je še vedno platonistična shema umnega obravnavanja realne državne – ali danes tudi že evropske – politike glede na njeno *idejo*, kjer je *ideal* njene realnosti maksimalna možna *skladnost* z njeno idejo. To je temeljni smisel in cilj kritike demokratične politike s stališča same ideje demokracije (torej ne npr. kritika s stališča komunizma ali anarhizma).

To pa je dandanes naloga nekaterih humanističnih znanosti in samega demokratičnega parlamenta kakor tudi množičnih komunikacijskih medijev. Ne more pa to biti naloga tistega prej omenjenega *muzičnega*: bistveno-bitnega mišljenja, velike filozofije, pesništva in umetnosti. Naloga takega muzičnega je dandanes prejkone v

ovedenju tega, kaj in kako sta državna politika in njeno strankarstvo in vse dejavnosti državnoupravljanih produktivnih sistemov in podsistemov v naši epohi zgodovine *nihilizma*. Kajti ta skriti nihilizem se uveljavlja najbolj ravno z *dovršenim* delovanjem vseh sistemov celote kot *sistema svobode*, ne pa v njegovih napakah, deviacijah, škandalih, korupciji ipd. V nihilizmu platonistična shema ideje in realnosti politike ne zadeva *nihilističnega* bistva državne politike, gospodarstva itd. Poseganje v politiko s stališča te sheme govori v prazno, zgolj videzuje: ne sega do njenega nihilističnega bistva.

V nihilizmu se demokratična državna politika neovedeno odziva na skriti *izziv* ne-bistva biti, ničevosti biti vsega in je kot taka pogoj možnosti učinkovitega proizvajanja vseh proizvajalnih sistemov. Kot tak pogoj možnosti je politika *vrednota*. To pa pomeni, da oblasti nimajo politiki, da niso oni oblast, ampak so praviloma in normalno le njeni služabniki, njen razpoložljivi resurs, včasih pravijo »servis družbe«. Vendar tudi družba – kot ljudstvo, »*demos*« – ni oblast, ampak razpoložljivi material proizvajanja kot vsezajemajoče prakse znanosti; čez vse pa oblastvuje skriti *izziv* kot ne-bistvo biti, ničevost biti.

Iz tega dalje sledi, da država v nihilizmu ne temelji na naciji, nacionalni kulturi, nacionalni identiteti, ampak temelji na brezpogojni oblasti skritega *izziva* proizvajanja razpoložljivega kot vsezajemajoče prakse znanosti. Oblast tega izziva kot manka biti, kot ničevosti vlada planetarno, globalno. Današnji »globalizem« je samo en neovedeni izdanek nihilizma epohe. S tem dobi forsiranje nacionalne identitete po eni strani značaj »reakcionarnosti« in »skrajnega desničarstva« in »protievropskega nacionalizma«, po drugi strani pa je vsakršna identiteta prepuščana *poljubnosti* in s tem *fantazmatskosti*.

V svetovni civilizaciji današnjosti vlada vse bolj očitno *brezdomnost* človeka, kar pomeni, da je doma povsod in zato pravzaprav nikjer, nima ne doma kot svojega bistvenega mesta bivanja (*ethos-a*) ne domovine, zato tudi ne kake *nasebne* identitete: je *nihče* svetovne javnosti. Brezdomni človek nihilizma je po svoji izzvani *razpoložljivosti* za proizvajalne procese vseh vrst in načinov v skrajni najvišji nevarnosti razčlovečenja, ne da bi se v nenehnem kopičenju in reševanju vsakršnih težkih svetovnih, lokalnih in individualnih problemov sploh mogel *ovedeti* najvišje nevarnosti svojega razčlovečenja v zgolj razpoložljivi resurs in material proizvajanja razpoložljivega na način vse-zajemajoče prakse znanosti. In od kod naj mu sploh pride ovédenje te njegove zadeve v celoti, če ne od tistega, kar imenujem *muzično*, ki je poklicano kot tisto, po čemer edinole more prihajati bitno ovedenje? Toda to *muzično* mora biti zares *poklicano* za to in kot takšno, ne pa da nastopa kot nekakšna »kultura« in s tem kot sektor državne politike in njenega »kulturnega programa«.

O vsem tem sem obširno pisal v že omenjenem prispevku ob dvajsetletnici *Nove revije* kakor tudi v drugih svojih besedilih in knjigah. Toda vse to kakor da izpuhteva v veter, v nič: nobenega glasu ne dobiš nazaj; kakor da nihče tega »ne šteka«; kakor da izražaš nekakšna zgolj svoja mnenja. Pravico do »svojega mnenja« pa imajo

vsi »demokrati«, katerih skupni rezultat je *neresnica* kot nepristno besedičenje. To poljubno vesoljno mnenjstvo dobiva z današnjim internetom apokaliptične razsežnosti kaosa. Toda to je zgolj simptom skrite, neovedene nihilistične *brezresničnosti.* Saj ta svetovna/globalna brezresničnost pripada brezdomnosti človeka svetovne civilizacije. Čemu torej še posebej pisati o vsem tem na čast petindvajsetletnice *Nove revije?* Ob to se nihče niti ne spotika več. Ali ne čutite v onem resignantnem vprašanju tistega brezglasnega glasu nihilizma, ki mora *zatreti* vsak poskus odkrivanja sebe? Ja, ta *zator* te osebno zadeva tako, da moraš proti njemu izboriti vsako odkrivajočo besedo o njem – o skritem nihilizmu, o ničevosti vsega; in da ne dobiš od nikoder nobenega odmeva. To spada k zadevi in je treba vedeti.

Če sem se že dotaknil problema današnjega evropskega sistema politike in liberalne demokracije, moram omeniti tudi tisto, kar skupaj z obojim dela *sistem svobode* po evropskosti določenega sveta. *Bistvo sistema svobode* je izpeljala novoveška filozofija, predvsem tako imenovani nemški klasični idealizem od Kanta preko Fichteja in Schellinga do *Hegla.* Zdaj nimam namena slediti filozofski izpeljavi sistema svobode. Če sistem svobode mislim v njegovi zgodovinski dejanskosti in poenostavljenosti, se v poglavitnem pokaže kot v sebi sklenjena celota nerazločljivih momentov: liberalne demokracije in njene parlamentarne državne politike, državljanskega strukturiranega družbenega reda, gospodarstva in kapitala. Kot tak je *objektivacija* duha, znanosti in umetnosti in svobode in torej najvišja stvaritev zgodovine človeštva. V tej celoti sistema svobode je vsak od omenjenih momentov *pogoj možnosti* ostalih in s tem *vrednota.* Torej: država, liberalna demokracija in njena politika so pogoj možnosti državljanske družbe kot visoko strukturirane in urejene, razvitega gospodarstva in kapitala. Državljanska družba kot tako strukturirana in urejena je pogoj možnosti države in liberalne demokracije in njene parlamentarne politike kakor tudi gospodarstva in kapitala. Gospodarstvo je pogoj možnosti državljanske družbe, liberalne demokracije kot državnega političnega sistema, a tudi razviti *kapital* je pogoj možnosti ostalih momentov dejanskega sistema svobode in je kot tak *vrednota.* V vseh momentih dejanskega sistema svobode deluje informatizirana praksa znanosti; in to je v celoti visoka kultura in civilizacija.

Zakaj tole sploh omenjam v zvezi z petindvajsetletnico *Nove revije?* Zato, ker se še dandanes, posebno s strani »kulturnikov« in občih intelektualcev, sicer priznava liberalno državo in liberalno politiko kot *vrednoto,* kar naprej pa se kritično obregujejo ob »kapitalistično gospodarstvo« – posebej še ob njegov današnji »globalizem«, a tudi ob »strankokracijo« in »družbeno razslojenost«, *kapital* pa se nasploh obravnava z moralistično ogorčenostjo in kritičnim obtoževanjem. Lastniki kapitala so tako rekoč krivci vsakršnega zla in hudega. Tak odnos do kapitala – v povezavi z ostalimi momenti sistema svobode – se mi kaže kot neprebavljena usedlina marksizma in komunizma posebej v njegovi populistični razširjenosti – propagandi.

Po Marxovi *totalni znanosti zgodovine* in po nji zasnovani komunistični revoluciji naj bi »pravi« (neideološki, neizkoriščevalski!) sistem svobode udejanjila komunistična revolucija z odpravo – uničenjem tako liberalne države, liberalne demokracije in njene strankarske politike kakor tudi »razredno razslojene« državljanske družbe in kapitalističnega gospodarstva s kapitalom vred. Revolucionarno vzpostavljeni komunistični sistem svobode bi bil svetovna komunistična skupnost svobodnih proizvajalcev in njihovih svobodnih samoupravnih asociacij. Revolucija je uspela, njen vzpostavljeni »sistem svobode« se je izkazal kot nemogoč gulag in se je zaradi lastne produkcijske impotence sam po sebi sesul. Ostala pa je *nostalgija* po komunistični ideji, ki se zdi čista kakor krščanski evangelij. Iz obojega dandanes izvira intelektualska »kulturniška« moralistična kritika ali kar averzija do kapitala in kapitalističnega gospodarstva. Zato se še dandanes – pri nas v Sloveniji še posebej – kapitala v teh krogih ne čuti, ne dojema kot *vrednoto.* Iz vrst »kulturniških« intelektualcev – se zato meče v kapital in kapitaliste vsakršne črnilnike: brezvestni pohlepneži, tajkuni, profiterji, špekulanti, koristolovci itd., ki jim gre samo za kapitalski profit in lastno nekulturno snobovsko razkošje. Za vso »visoko kulturo« in »vrednote« pa so brez posluha, kakor so tudi brezčutni do »izkoriščanih« delavcev itd. itd.

Seveda se vse táko tudi še res lahko godi. Vendar je končno le treba prepoznati dejstvo, da to moralistično očitanje izhaja iz *prezira* kapitala kot *nujnega momenta sistema svobode.* Za sam razviti kapitalski proces so vse takšno le nevzdržne deviacije od normale, so že *principialno* presežena stopnja njegove začetne ali »*prvotne*« *akumulacije.* Morda pa je le že čas, da bi glede kapitala tudi »kulturniški« obči intelektualci dojeli tisto znano Engelsovo ugotovitev, da proces kapitala sam razvije visoko občo moralo, ne zaradi kake ljubezni do človeštva, ampak kot pogoj možnosti učinkovitega poslovanja in torej zaradi svojega lastnega interesa. In tudi Marx je jasno ugotovil podobno, da je kapitalu in kapitalskemu gospodarstvu v celoti lastna *visoka obča morala* kot pogoj možnosti njegovega poslovanja v celoti; torej kot moment njegovega lastnega interesa. Res bi torej lahko obči »kulturniški« intelektualci – tudi če so levičarji! – končno dojeli, da je sam kapital kot vrednost, ki proizvaja novo vrednost, obenem in predvsem tudi *vrednota,* ne pa da iz neprebavljene usedline komunizma, iz *nostalgije* po njegovi čisti ideji bruhajo iz sebe bes proti kapitalu.

To današnjo svetovno nostalgijo po ideji komunizma je povzel in strnjeno, z lastno nostalgijo prepojeno predstavil znameniti kritični intelektualec *Peter Sloterdijk* v svojem obširnem članku *Rasipanje gnjeva u eri sredine.*[1] Da, zabavno mi je to »trpljenje«, ki ne zmore uvideti, da je kapital vrednota prav tako, kakor so vrednote svoboda, liberalna demokracija, pravna država, človekove pravice ipd., kar pripada dejanskemu *sistemu svobode.* Vrednote so kot pogoji možnosti imena za *relativno bit,* namreč vedno *bit za drugo,* zato na sebi *ničevost.*

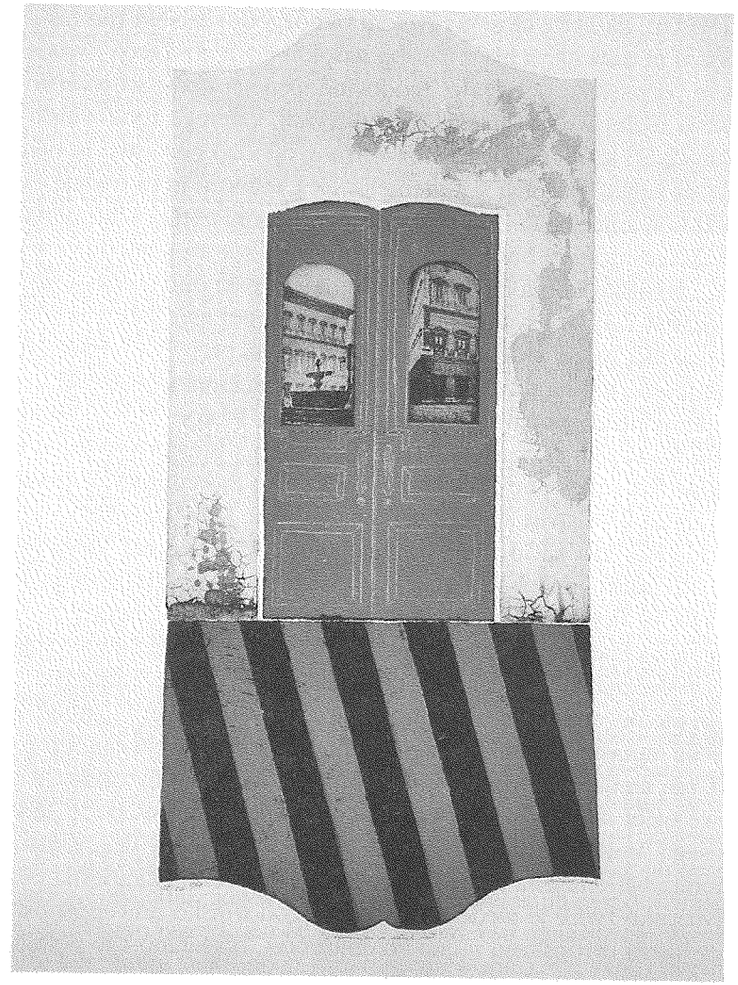
[1] Hrvaški prevod te študije sem bral v velikem zborniku *Europski glasnik* XI/11, Zagreb: Naklada MD, 2006.

Zato sem zadnji, ki bi v *dejanskem sistemu svobode* videl doseženi cilj in smisel vse evropske zgodovine in evropsko določenega človeštva. Nasprotno: dejanski sistem svobode kot zgodovinsko bistvo evropskosti je izpolnjeni skriti nihilizem epohe konca dosedanje evropske zgodovine biti in kot tak skriva v sebi *najvišjo nevarnost*: razčlovečenje človeka, razsvetenje sveta, razstvarjenje stvari v zgolj razpoložljivosti razpoložljivega, torej ničevosti ničevega. Kajti razpoložljivost je relativnost biti, je bit-za-drugo, ki je *na sebi* – zunaj te relativnosti – *ničevost. Sistem svobode* je zastor in zator nihilizma v pozabo. Pa vendar je prav zato najvišja evropska vrednota, kajti ravno *vrednote* kot prej nakazani pogoji možnosti drugega nosijo bistvo nihilizma. Toda prav zato je kritična vstaja proti sistemu svobode *neovedena* ujetost v nihilizem na način prikrivanja njegovega bistva. Skratka: ni dostojna njegove *nuje*, namreč nuje ovedenja kot skrite najvišje nevarnosti.

In spet ponavljam: Od kod pa naj bi današnjemu človeku-v-nevarnosti sploh moglo priti *ovedenje* tega nihilizma, če ne ravno iz tistega prej omenjenega *muzičnega*: bistveno-bitnega mišljenja, velike filozofije izročila, pesnjenja in umetnosti? To vidim in izkušam kot nujo, ki v Sloveniji po njeni državni osamosvojitvi in vpeljavi evropskega *sistema svobode* in po dokončani »tranziciji« trka na naša vrata in zahteva *od-ločitev* – je *krisis* našega evropskega bivanja v celoti. Toda ker vem, kakšno neznansko zahtevno pripravo zahteva taka *od-ločitev*, takšno pomnjenje in *ovedenje skritega*, mi je jasno, da tega pri *Novi reviji* in tudi v Sloveniji ni mogoče uresničiti kar od danes na jutri. Zato moje pisanje ni in noče biti delanje nekakšnega programa zanjo. Vem pa, da nikoli taka *od-ločitev* ne pride od »kulture« kot sektorja državne politike, a tudi ne od nobenih obstoječih humanističnih ali drugih znanosti. Kajti praksa vseh znanosti je danes vsezajemajoče dogajanje nihilizma, ki ga vse znanosti vseskozi zastirajo in zatirajo njegovo odkrivanje. Torej niti prej omenjena konstruktivna kritika niti zdaj omenjena destruktivna kritika sistema svobode nista več primerni muzičnemu mišljenju in pesnjenju današnjosti.

Nova revija bi morda mogla slediti klicu nuje ovedenja epohalnosti skrite prigode zgodovine ne-bistva biti kot nihilizma. Zakaj pa taka pot ovedenja danes ni zlahka mogoča? Odgovora ni brez bitnega mišljenja, »mišljenje biti« pa je postalo predmet kulturniškega posmehovanja in roganja, celo onemogočanja. Nemožnost ne rezultira iz kake impotentnosti današnje evropske inteligence v njenem neznansko naraščajočem »produciranju smisla«, ampak se godi kot izmaknjenost samega bistva nihilizma v skritost. Pa tudi vse mišljenje v vrednotah sámo zastira bistvo nihilizma, ker je sámo vseskozi nihilistično, in zato sledi neizrecni zahtevi *samoza-(s)tiranja nihilizma* – ničevosti biti. Vrednota kot vrednota je v evropskem smislu vzniknila šele po Heglu, s prelomom v moderno epoho evropske zgodovine. Vrednote izrekajo *splošno relativnost vsega*; in vse, kar je proizvedeno, je vrednota, je le relativno in zato na sebi ničevo.

Nazadnje naj se dotaknem vprašanja o *Evropi*, o *Evropski zvezi* in o *evropskosti*. Dandanes ni prav jasno, kaj je Evropa, kaj je Evropska zveza, kaj je pravzaprav



SPOMINJAM SE RDEČIH VRAT, 1968

evropskost. Mislim, da *evropskost* po svojem bitnozgodovinskem (ne historičnem) izvoru in bistvu ni zamenljiva niti z Evropo nasploh niti z obstoječo Evropsko zvezo. Evropskost se premisleku odkriva iz zgodovine njenega *duha svobode* kot dejanski svetovni *sistem svobode* v nastajanju. To je tisti duh, katerega zgodovinski začetek je v *muzični* modrosti starih Grkov: njihov *mýthos*, njihovo pesništvo in njihove umetnosti in njihova velika filozofija kot utemeljiteljica znanosti in tiste ideje človeka, ki nosi evropski humanizem. Ta duh svobode v zgodovini evropskosti ni nič drugega kot univerzalna resnica biti bivajočega v celoti, bodi kot mišljena (filozofska) ali pesniško in umetniško upodobljena. Ta začetni evropski duh svobode se je prigodeval v *epohalnih verzijah* svoje zgodovine dveh in pol tisočletij. V svoji novoveški epohi je snoval tisti *sistem svobode*, ki sem ga omenjal prej. Ta ni omejen na nobena carstva in cesarstva, niti na države, narode, nacije, nacionalne jezike in kulture, nadnacionalne politično-gospodarske omejene interesne tvorbe, tudi ne na religijske sisteme ipd. Zato ta duh svobode s svojim dejanskim si-stemom svobode tudi ni omejen na posebno interesno politično-gospodarsko in kulturno skupnost, kakršna je *Evropska zveza*. Uveljavlja se brez ozira na kakršne koli omejene *identitete*, bodi etnične, nacionalne, nadnacionalne, kontinentalne, religijske ipd. Že od svojega grškega začetka naprej ima v sebi značaj *univerzalnosti*, je svetovnozgodovinski in zato neomejen, ne vezan na kakršne koli sebi vnanje meje ali identitete.

Današnja, tako imenovana »globalizacija« izvira že iz univerzalnosti same prakse znanosti kot proizvajanja in menjave v celoti sistema svobode. Sama znanost pa je zasnovana in utemeljena na univerzalnosti same *zadeve* velike filozofije. Zato *sistem svobode* v svoji današnji stopnji dovršenosti ni, ne more več biti omejen na geografsko Evropo, niti na današnji »razviti Zahod«, niti na današnjo Evropsko zvezo. Kajti vse táko je že neka *omejenost* svetovnozgodovinskega duha svobode, ki jo ta v naši dobi že presega. Vsekakor univerzalni duh svobode in njegov dejanski sistem svobode ne moreta biti omejena na *identiteto* Evropske zveze. Domnevna in zelo iskana identiteta Evropske zveze je glede na svetovnozgodovinsko univerzalnost duha svobode kot bistva evropskosti nujno že omejenost, borniranost te politično-gospodarske in kulturne tvorbe. Evropska zveza si ne more posvojiti in privatizirati univerzalnega duha svobode kot svojo omejeno identiteto.

Zato je Evropska zveza lahko le neka prehodna tvorba v nastajanju svetovnosti, v *formiranju svetovnega sistema svobode in svetovne uprave*. Mar ni ravno v tem razlog, da Evropska zveza ne more principialno določiti svojih meja, niti ne more najti kake svoje identitete? Edina bistvena in ključna in principialna vloga Evropske zveze je lahko le vzdrževanje in širjenje *univerzalne evropskosti* kot duha svobode v nastajanju dejanskega svetovnega sistema svobode. Ali – kakor je bistro ugotovil Adolf Muschg: »Da bo Evropska unija lahko postala gostoljubna in nemara celo vzor vsem drugim, nam ni treba, da ji želimo drugačno kulturo kot celemu našemu planetu. Ker pa je ta še zelo daleč, lahko Evropo obravnavamo in celo ljubimo kot nekakšno etapo pionirskega civilizacijskega projekta.« (*Nova revija* XXIV/277–278–279)

Vedeti moramo, da je to vsekakor *Heglova* misel, po kateri absolutni univerzalni duh svobode doseže svojo polno objektivacijo le v svetovnem sistemu svobode in njegove svetovne uprave. Iz take misli nedvoumno izhaja, da Evropska zveza kot taka omejena tvorba duha svobode more in celo nujno mora sebe prepoznati le kot začasno, omejeno, prehodno tvorbo, katere bistveni smisel je delovanje za perspektivo ukinitve sebe kot zadnje omejenosti duha svobode in s tem prehod evropskosti v svetovnost in svetovno upravo. Da je »to še zelo daleč«, nima *principialno* nobene vloge.

Toda v današnjem zgodovinskem času se ne moremo ustaviti pri Heglovi dovršeni filozofski misli, ne da bi zastavili temeljito *diverzno* vprašanje: Kaj in kako je tisti absolutni univerzalni duh svobode v naši današnjosti informatizirane in kibernetizirane vsezajemajoče prakse znanosti kot brezkrajno samoproizvajajočega se procesa proizvajanja razpoložljivega v razpoložljivost za brezkrajno proizvajanje? Sledeč temu vprašanju, pridemo do vpogleda, da je absolutni univerzalni duh svobode epohalna *resnica biti bivajočega*. Epohalna zgodovinska verzija ali *bistvo* biti bivajočega je *razpoložljivost razpoložljivega*. Ta je vseskozi *relativna bit*, torej *bit-za-drugo*, in zato na sebi *ničevost ničevega*, ki bistveno zadeva samega človeka tega brezkrajnega procesa. Bitno zgodovinsko mišljenje si ne more zatiskati oči, ušes in čutov, da ne bi v skritem ozadju sistema svobode izkusilo dejanskega sistema svobode kot tisto, kar ne le imenujemo, ampak *moramo* imenovati *nihilizem* kot nezaslišani moderni sistem prikritega suženjstva in najvišje nevarnosti razčlovečenja človeka, razsvetenja sveta, razstvarjenja stvari pod plaščem svobode in blaginje. Izkusiti mora, da je nihilizem prigoda končnice zgodovinske epohe biti bivajočega kot razpoložljivosti razpoložljivega in torej *na sebi* ničevosti ničevega. Izkusiti, da je bistvena tendenca v skritosti izmaknjenega nihilizma planetarno širjenje, zavzemanje vsega prostora kot razpoložljivega zase, za svoje brezpogojno univerzalno zavladanje. Izkusiti, da je nihilizem kot prigoda ničevosti biti vsega *dar bistva biti* in zato ni zgolj človekovo delo ali njegov kvar – moralni, intelektualni ipd. Izkusiti, da je *nihilizem* skrito bistvo tistega, kar se pojavnjeni zavesti današnjega človeka prakse znanosti kaže kot sistem svobode in bistvo evropskosti. Toda skrito bistvo evropskosti je nihilizem, ki se širi in uveljavlja planetarno – »globalno«: je bistveni in skriti smisel današnje »globalizacije«.

Zastavlja se vprašanje, ali današnji človek zmore *prestati* epoho zgodovine skritega nihilizma brez *ovedenja* njegovega bistva in s tem šele možne *sprostitve* iz svoje neovedene ujetosti vanj na način brezpogojne *identifikacije* sebe kot živali znanosti? Ravno znanosti mu tega ovedenja ne dajejo, ampak ga vseskozi onemogočajo. Ali današnjega človeka ne žene ravno to *neovedenje* skritega bistva nihilizma v ponovitev samouničevalne revolucionarne vstaje proti »kapitalizmu« kot fiktivnemu vzroku njegovega vse bolj neznosnega stanja in prikritega nakopičenega *besa*? Ali ni ravno od tod šele razumljiva tista *nostalgija* ideje komunizma, ki jo je v prej omenjenem članku *Rasipanje gnjeva u eri sredine* povzel in ubesedil *Peter Sloterdijk*?

Današnje intelektualne gnoze in prognoze o stanju današnjega človeškega sveta ostajajo ujetnice *neovedenja* epohalnega nihilizma, ujetnice neovedenja takega zgodovinskega bistva evropskosti. Sámo to neovedenje je moment najvišje nevarnosti, ki jo omenjam. To velja tudi za današnje intelektualske in »kulturniške« refleksije o Evropski uniji in njenem smislu oz. cilju.

V tej svoji ujetosti v neovedeni nihilizem hvalijo Evropsko zvezo kot »*enotnost v različnosti*« v smislu »evropskih« nacionalnih identitet in kultur na eni strani (»različnosti«!) in evropske identitete (»enotnosti«) na drugi strani, ki naj bi se medsebojno oplajale v tako imenovani »interkulturnosti« ali tudi »multikulturnosti«. Toda vsa ta *enotnost različnosti* ostaja zgolj površina pojavnjene nepristne zavesti današnjih Evropejcev, ki skriva razpoložljivost, torej ničevost vse te »različnosti kulturnega pluralizma«. Vsa ta »kulturna raznolikost« današnjosti ne zmore ovedenja – torej *odkrivanja* – skritega nihilizma. To pa je takšno samozastrto dogajanje, ki prej nakazano optimistično perspektivo osvetovljenja duha svobode v dejanskem svetovnem sistemu svobode ogroža z ničevostjo, jo spreminja v zgolj fantazmo pojavnjene zavesti današnjega človeka znanosti. A vendar tudi kot edino znosno stanje prehoda v drugačno možnost pri-hodnosti biti, ki ne bo v omejenosti, ampak more biti le *nova svetovnost*.

Zaradi odvrnitve nesporazuma, ki se iz rečenega vsiljuje, moram izrecno poudariti: ugotavljanje neovedenja v skritost izmaknjenega nihilizma v celoti njegovega bistva in izvora ni kritika človeka prakse znanosti, bodi humanističnih ali drugih, tudi ni kritika občega kulturnega intelektualca niti politika. Današnji človek se ne more kar iztrgati svoji *izzvanosti* za opravljanje vsakršnih nujnih dejavnosti vseh področij svojega današnjega udejstvovanja. Zanje mora mobilizirati vse svoje zmožnosti za osvojitev visoko specializiranih znanj in dejavnosti vseh mogočih področij. In za to mu gre vse spoštovanje.

Toda to priznanje ne odvezuje mišljenja zgodovine biti od postavljanja vprašanj in *odkrivanja* skritega gonila dogajanja današnje epohe svetovne zgodovine: ničevosti biti vsega, vključno z ničevostjo samega človeka, v *razpoložljivosti* kot *ničevosti*. Kajti nihilizem sam je zadeva ne-bistva same biti; in *vprašanje biti* je *vprašanje vseh vprašanj*, ki se zastavljajo današnjemu človeku: gospodarskih, družbenih, političnih, okoljskih, znanstvenih, kulturnih, občih, posebnih in individualno osebnih vprašanj. Kajti vse dogajanje in vse sisteme proizvodnih dejavnosti, vključno s kulturo, obvladuje nihilizem. Mišljenje zgodovine biti je zato tista pot *pomnjenja* in *ovedenja* epohalne usode biti vsega, ki v današnji dobi nima kakega drugega možnega izvora kot edinole tistega, ki ga je možno najti le v vsem *muzičnem*, če se takšno dandanes že godi, namreč: bistveno bitno mišljenje, velika filozofija izročila, pesništvo in druge visoke umetnosti. Z njimi prihaja človek do možnega *pomnjenja* in *ovedenja* in možne *sprostitve* iz ujetosti v razpoložljivosti kot ničevosti in s tem iz nevarnosti svojega razčlovečenja, razsvetenja sveta in razstvarjenja stvari, kar se dandanes godi brez izjeme. Naj ponovno rečem: *to muzično* ni kultura kot sektor

državne politike in tudi nikoli ne bo. Danes je človek vse bolj silovito postavljen pred *od-ločitev*: ali »kultura« ali mišljenje in pesništvo; in ta *od-ločitev* je *krisis*. Toda to zahteva tudi sebi primerno revolucijo *muzičnega*, ki ne more zgolj ponavljati svojih nekdanjih form in načinov ter s tem nastopati kot tako imenovani »*postmodernizem*«. To so cenene ukane samoslepitve, precej prijemljive le za današnje množične komunikacijske medije. Ovedenje epohe zgodovine nihilizma zato tudi ni napovedovanje kake nujne katastrofe današnje civilizacije. Kajti dejanski svetovni sistem svobode kot nihilistični proces ima v sebi vgrajene vsakršne korektive, obnove in predvsem varovala in kontrole s ciljem brezkrajnega perpetuiranja sebe z reševanjem svojih »problemov«. Kdor trdi, da se današnja svetovna civilizacija žene v neizogiben propad, ne prepoznava bistva nihilizma kot *epohe* ničevosti biti, ki sama sebe regenerira.

Evropa je nositeljica nihilizma in obenem je tudi nositeljica *možnosti* človekove *sprostitve* iz njega v *obratu – revolutio* – ničevosti biti v drugačno možnost biti, ki je kot *obet* shranjena v samem nihilizmu, če je nihilizem zadeva same biti. Oboje je skrito in shranjeno v današnji *evropskosti* in čaka na svoje ustvarjalce in varovalce: v nji se rojevajo nove *Muze – Snovalke*. *Pramuza* bitnega mišljenja in velike filozofije in mati vseh Muz je *Mnemozina*, po naše si jo drznem imenovati *Pomnina*. Prigoda nihilizma se mora izpolniti in dovršiti v vseh svojih možnostih.

Dokler se mišljenje in pesnjenje ne prebijeta v to dogajanje epohe konca zgodovine biti bivajočega in njegove resnice kot duha svobode, je današnje govorjenje o Evropi in evropskosti samoslepljenje, ki zastira skrito najvišjo nevarnost in v nji sami shranjeni *obrat* v drugačno možnost biti evropsko določenega človeka prihodnosti. Ta je že tu, v zastrti potlačenosti, in ne more »stopiti na plan«: pomnjenje ga še ne pomni.

Spričo rečenega spet ne morem mimo vprašanja, ki se mi zdi ob petindvajsetletnici *Nove revije* zanjo bistveno: Od kod pa naj pride današnjemu Evropejcu, torej tudi Slovencu, takšno bitno ovedenje, če ne iz vsega muzičnega, ki ga omenjam? Ali ne bi mogla biti tudi *Nova revija* tisto mesto muzičnega, ki bi gojilo takšno ovedenje? To bi moglo biti, vendar najbrž ne more biti.

Seveda nas vpogled v skrito ozadje evropskosti ne odvezuje naše zavezanosti obstoječi *Evropski zvezi*. Vendar ali ni človek pomnjene in ovedene najvišje nevarnosti zavezan Evropski zvezi na drugačen način kot tisti brez te ovedenosti? Tako ovedenemu lastna evropskost ni več osnova optimizma, po katerem je Evropska zveza »etapa pionirskega civilizacijskega projekta« in »ni treba, da ji želimo drugačno kulturo kot celemu našemu planetu«. Tako se namreč neovedeno stavljamo v službo temeljne intencije univerzalnosti nihilizma za brezpogojno plantarno zavladanje brez kakega našega zadržka pri tem. Sprostitev iz te ujetosti pa je prenehanje človekove *identifikacije* s seboj kot živali uma/znanosti. Kajti epohalnozgodovinski nihilizem se z vso svojo silovitostjo širi planetarno brez ozira na to, ali se mi ženemo zanj ali ne. Primernejše ovedenemu človeku je zato *širjenje pomnjenja in ovedenja* o tem,

da je evropskost kot univerzalni sistem svobode po svojem nihilizmu *najvišja nevarnost*, ki se ji ne moremo samovoljno upreti, ampak nam jo je zadano *prestajati* tako, da pripravljamo tisti obetajoči se *obrat*, ki prihaja s samim nihilizmom, z njegovim dovrševanjem, in ki je *obrat možnosti drugačne biti kot pri-hodnosti*. Ovedenim je dano pripravljati ta obetani *obrat – revolutio* – samega *bitstva biti* in se umeščati vanj, ne pa kar širiti evropskost brez ovedenosti, da s tem širimo vladavino nihilizma. Ovedenje ne more capljati za današnjo politiko, četudi evropsko, ampak mora biti svetovno.

Toda vse tu rečeno je le obris neke *možnosti*, ne pa zagotovljene gotovosti. Evropski človek je s tem poklican, da stopi na pot svoje izvornejše človeškosti kot možnosti. Prav čudno je namreč, da vse današnje mnogostranske strokovne razprave o Evropski zvezi in evropskosti »pozabljajo« zastaviti vprašanje: Kdo je in kako je pravzaprav ta evropski človek sam, da bi mogel biti *homo humanus*? Vsa evropska *humanistika* pušča človeka v nekakšni nemišljeni samoumevnosti in »pozablja« vprašati, v čem in po čem pa je današnji in morda prihodnji univerzalni človek – *pravzaprav človek*. To pa še posebej glede na že davno povsem izpraznjeno filozofsko-metafizično določenost bistva ali ideje človeka kot živali uma/znanosti, *animal rationale* oz. *zóon lógon/nóon échon*, homo sapiens kot živalska vrsta.

Nihilizem je goditev niča biti. Nič biti je tista praznina manjkanja, ki se godi kot samoza(s)tirajoči *izziv* izzivanja. Izzivanje razpoložljivega za izzivanje (= proizvajanje) naj bi zapolnilo oz. izpolnilo tisto praznino manjkanja, vendar je razpoložljivost razpoložljivega spet le ničevost biti, in zato nikoli ne more izpolniti praznine manjkanja biti. Da je to manjkanje, ta praznina *izziv* izzivanja (proizvajanja), je čudno. Je kakor v jedru galaksije skrita masivna črna luknja, ki določa gibanje vsega v galaksiji, čeprav ostaja sama nevidna. Nihilizem kot ime epohe konca zgodovine filozofsko mišljene biti bivajočega povzema mnogotere zgodovinske razsežnosti ničevosti biti, ki jih v pričujočem besedilu ni mogoče obravnavati. V dosedanjem zgodovinskem dogajanju Slovenije je intelektualno dejavnost zaznamovala skrb za ohranitev svobodne kritične ustvarjalnosti in skrb za nacionalno-državno konstituiranje Slovenije. S pridružitvijo Slovenije *Evropski zvezi* se je obzorje mišljenja in pesništva v Sloveniji neizogibno odprlo in razširilo do svetovnozgodovinske razsežnosti, pred katero se ne bo mogoče več skrivati v ožino nacionalne omejenosti. Mar nima to dejstvo prelomne teže tudi za *Novo revijo*? Bojim pa se, da so vse moje besede dandanes glas vpijočega v puščavi.

Toda kakšni so izgledi *Nove revije* ob tu nakazanih možnostih njenega smisla? Ob takih možnostih se revija sreča s svojo usodo. Takšna srečanja pa so zmeraj bolj ali manj pretresljiva. Lahko so uničujoča, lahko pa so tudi plodna. Najbolj ospredni način takega srečanja z »usodo« je dvojna težava istega izvora.

Prva težava je v tem, da javno periodično glasilo mora imeti primerno število naročnikov in kupcev, ki so *odprti* ali *raz-položeni* za takšno muzično besedo in stvaritev *ovedenja* v današnjem – prej skiciranem – smislu. Muzična, skrito od-

krivajoča beseda in stvaritev pa dandanes nikakor ni kaj zabavnega in kratkočasnega in nenapornega, ampak je kar najzahtevnejša in še averzivna povrhu. V majhni Sloveniji je takih – za te zadeve *odprtih* ali *raz-položenih* – posameznikov skrajno malo, vsekakor premalo za možnost obstanka takega periodičnega glasila. Mogoče je, da se bodo sčasoma »namnožili«, mogoče bi jih lahko sama revija ustvarjala, toda *zdaj* jih še ni.

Druga težava je v tem, da trenutno v Sloveniji ni na voljo dovolj takih, ki so zmožni muzične besede in stvaritve *odkrivanja* skrite najvišje nevarnosti: razčlovečenja človeka, razsvetenja sveta, razstvarjanja stvari kot *skritega dogajanja nihilizma*. Kajti povsem očitno je, da so današnji strokovnjaki tako imenovane humanistike kot mnogoterih znanosti o človeških zadevah zunaj možnosti odkrivanja – sploh že zaznavanja – skritega bistva epohe nihilizma. Znanosti so kot znanosti po svoji metodi in predmetu izključene iz vsega muzičnega. To ni njihova pomanjkljivost, ampak nujnost lastne znanstvenosti.

Če pa je tako, je tudi *Nova revija* kot glasilo muzičnega odkrivanja mogoča edinole na način vseskozi le bolj ali manj gnilega kompromisa z neizrecnimi zahtevami neovedeno nihilističnega dogajanja tako imenovane kulture kot sektorja državne politike. Kdo je to dejstvo moral vseskozi najbolj prenašati in ekvilibrirati v njem, če ne ravno dosedanji urednik *Nove revije – Niko Grafenauer*? Povsem ga razumem, da se je tega napetega dolgoletnega uredniškega jadranja med ono Scilo in Karibdo naveličal, in zato napovedal nepreklicni odstop z mesta urednika *Nove revije* z njeno tristoto jubilejno številko ob njeni petindvajsetletnici. Tudi ta odstop je morda znamenje onega srečanja *Nove revije* s svojo »usodo«. So pa seveda še druge reči, ki ogrožajo *Novo revijo*, vendar vsega mi tu ni mogoče obravnavati.

Ali bi bilo v prihodnje mogoče kako drugače? Trenutno drugačne možnosti ne vidim. Ali naj zato sklepoma rečem s slovitim Kerempuhom: »*Navek je bilo, da je nekak bilo, pak i navek bu, da nekak bu.*«

Dean Komel

Multikulturnost in interkulturnost – neko fenomenološko razlikovanje[1]

Razlikovanje med multikulturnostjo in interkulturnostjo sem v nekaterih predhodnih razpravljanjih poskusil uveljaviti s predpostavko, da je fenomenološko izkazljivo in hermenevtično posredljivo.[2] Izpeljava tega razlikovanja ne pade le v ožjo sfero filozofije, marveč prav kot *neko filozofsko razlikovanje* zadeva *atmosfero pogovora o smislu evropskosti* oziroma, rečeno s Husserlom, *pogovor o evropskem življenjskem svetu kot smiselno atmosfero.* Da »Evropa« nastopa v filozofiji kot njena imanentna tema, ni potrebno posebej dokazovati, zadostuje že omemba Husserla in fenomenološke tradicije, lahko pa se namenimo še nazaj k tistemu zavednemu stanju, ki ga je Nietzsche razkril kot »evropski nihilizem«[3] in ki ga je kasneje Heidegger prepoznal kot epohalno določilo »konca metafizike«. Po drugi strani je očitno, da se je v Evropi zgodovinsko potrdilo srečevanje kultur in srečevanje v kulturi ter da so se oblikovale interkulturne identitete, s tem ko je kultura nastopala kot formativ individualnih in skupnostnih identitet, ki učinkujejo še danes, kljub temu da so bile nekatere od njih podvržene poskusom nazorskega izničevanja in fizičnega uničevanja. Prav tako se v zadnjih desetletjih intenzivno srečujemo s kompleksno družbeno pojavnostjo multikulturalizma, ki vzpostavlja nove oblike identitet in identifikacij, hkrati ko se v njej razblinjajo tradicijske oblike sobivanja (dober primer v naši neposredni soseščini je Trst, mesto z evropsko interkulturno tradicijo v dobrem in slabem pomenu, ki pa je v zadnjem desetletju z ekonomskimi priseljenci – »prišleki« – z Vzhoda temeljito spremenil svojo populacijsko strukturo).

Tako se danes srečujemo s precejšnjimi težavami, ko skušamo opredeliti interkulturni smisel Evrope, še posebej na podlagi razločitve od multikulturnosti kot globalizacijskega pojava. Težave načeloma niso rešljive na ravni sociooloških, kulturoloških, politoloških ali ekonomističnih analiz, marveč terjajo filozofski premislek, celo samorazmislek, in sicer v tisti meri, v kateri je filozofija sama zgodovinsko sodoločila oblikovanje interkulturnega smisla Evrope. Vendar tudi tega filozofskega izhodišča ni mogoče uveljavljati brez upoštevanja zadržkov, ki prihajajo s strani t. i. interkulturne filozofije.

Opraviti imamo namreč z načelnim ugovorom, ali smo in koliko smo z vidika interkulturalističnega razumevanja filozofije upravičeni enoznačno povezovati izvor in zgodovino filozofije z izvornostjo in zgodovinskostjo Evrope. Ali ne moramo, če nočemo podleči nekritičnemu evrocentrizmu, priznati enake relevance zunajevropskim izvorom in zgodovinam filozofije? Giovanni Reale v svojem uvodu k zgodovini

[1] Predavanje na mednarodni filozofski konferenci »Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: fenomenološke perspektive«, ki se je odvijala med 16. in 18. novembrom 2006 v Ljubljani.

[2] Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 77–146.

[3] Mario Kopić upravičeno opozarja na neko osupljivo pozabljivost, ko gre za »filozofske izvore Evrope« (*S Nietzschejem o Europi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001, posebej str. 103 in naprej). Morda pozaba sama kot *za-bit* skriva poreklo Zahoda in tako kaže neko izvorno dogajanje.

antične filozofije, recimo, odločno odklanja to možnost.[4] Eden vodilnih predstavnikov interkulturne filozofije v Evropi Ram Adhar Mall pa dobesedno svari pred takim ekskluzivističnim stališčem, ki izvor filozofije enoznačno pripisuje zgolj Evropi.[5]

V pogledu filozofske obravnave interkulturnega smisla Evrope smo tako v dvojni zagati, ki pa je morda pogojena s tem, da se obema, sicer nasprotno nastrojenima stališčema izmakne samo filozofsko vprašanje interkulturnega smisla Evrope danes. V njegovi *nedorečenosti* ali celo *zamolčevanju* izostane tudi možnost razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturalizmom.

Kolikor brez zadržka zagovarjamo istoizvornost filozofije in Evrope, namreč ne vidimo ne prave potrebe ne odločilne nujnosti, da bi odprli filozofsko vprašanje interkulturnega smisla evropskosti danes, saj sprejemamo za samoumevno, da je ta *že na voljo.* Prav ta volja, po kateri nam je interkulturni smisel evropskosti že samoumevno na razpolago, saj smo njegovi »subjekti«, pa nezadržno prehaja v voljo do moči, katere ekspozitura je tudi globalistični multikulturalizem. S teh postavk se zdi neko razlikovanje med multikulturnostjo in interkulturnostjo preseženo, ne da bi se poskusilo videti njegovo *presežnost*, ki zadeva, kot bomo skušali pokazati, samo razsežje sveta in tozadevno prizadeva našo zainteresiranost za svet.

Kolikor pa poskušamo poleg evropskega zagovarjati še druge izvore filozofije, nastopi vprašanje, na *kateri filozofski in kulturni podlagi je ta zagovor* možen, ali pa ne potrebuje take podlage in se zadovoljuje z golimi komparacijami? Drugače povedano: tudi interkulturna filozofija je primorana razmisliti, v čem je sploh *izvor filozofije*, ki ima lahko interkulturni učinek, kar pomeni, da je treba upoštevati tudi njeno *stalno izviranje* in ne zgolj historično potrjeni izvor. To, da niti izvor niti izvori filozofije niso vnaprej dani, marveč so nam najprej *zadani* kot naloga filozofskega samopremisleka, pa je v prejšnjem stoletju najbolje pokazala ravno fenomenološko-hermenevtična filozofija.[6]

Prav ob upoštevanju prispevka fenomenološke hermenevtike v prejšnjem stoletju se je potrebno vprašati: *ali ta izvor še vedno ostaja odprt za izviranje?* Ali pa se nasprotno srečujemo z neko zgodovinsko zaporo, ki je postala vidna, čeprav ne tudi razvidna, prav na prehodu iz 20. v 21. stoletje oziroma v tretje tisočletje, in sicer ne le, ko govorimo o razvpitem »trku civilizacij«, marveč tudi ko gre za široko zagovarjano družbo znanja. Ta zase domneva, da ne potrebuje nikakršnih filozofskih izvorov, ki bi jo utemeljevali v vednostnem ali vrednostnem pogledu. Še več: svojo

[4] Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 11–17.

[5] Prim. Ram Adhar Mall, »Zur nicht-europäischen Entdeckung Europas«,v: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugoott Bautz, Nordhausen 2003, str. 167–172. Prim. tudi razmišljanja Chan-Fai Cheunga v spisu »One World or Many Worlds? On Intercultural Understanding«, v: *Ernst Wolfgang* Orth and Chan-Fai Cheung, *Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1998, str. 150–171.

[6] Glede tu obravnavane problematike prim. posebej razpravljanja Hansa-Georga Gadamerja v *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990.

brezizvornost jemlje kot odločilno prednost, da lahko odpravi svojo *zgodovinsko pogojenost* in se uveljavlja kot brezpogojna moč »znanja«. V tej brezpogojnosti ni več nobenih pogojev možnosti za kako »Evropo« kot »identiteto« in »kulturo«, razen v smislu *krize*, seveda, kolikor ni tudi ta prerasla v popolno *hipokrizijo*.

V filozofski diskusiji o interkulturnosti se ne soočamo le s problemom izvora filozofije in izvornosti Evrope, marveč tudi s problemom *konca filozofije* in *zatona Evrope* oziroma problematičnostjo tistega, kar v povedni večsmiselnosti imenujemo »sesutje Zahoda«. Morda bi tvegali domnevo, da je ravno »filozofska kriza Zahoda«, ki je znana več kot stoletje in vendar še vedno nespoznana ter vedno manj spoznana, sprožila premik dojemanja *kulture v smeri interkulturnosti*, in to v še nedognani *meri razločitve z multikulturalizmom*. Kraj interkulturnega razmisleka torej ne more biti poljuben in mora vključevati skrajno izkustvo tiste kulture, ki se je sama postavila kot center in se pojmuje kot *evropska*, še izraziteje vrednostno določeno pa kot *zahodna*. Seveda lahko rečemo, da se sleherna kultura, kolikor se vrti okrog svojega centra, slej ko prej sooči tudi s krizo svoje »centralne vloge«, vendar gre v primeru Evrope za življenjski svet, ki v središče metodično postavlja *izgotovitev človeškosti človeka v gotovosti resnice*. Evrocentrizem ne bi bil možen brez antropocentrizma, ta pa ne brez zasnutka novoveške subjektivitete, ki ima *univerzalistični značaj*. To omogoča razvoj posameznih kultur, jezikov, nacij, ki se kot take lahko zgodovinsko potrjujejo, kolikor same sebe predstavljajo in sopostavljajo na tej univerzalistični ravni. Organizacija Združenih narodov kakor tudi današnje oblikovanje Evropske zveze predstavljata zaključek tega procesa, ki pa kaže tudi svojo krizno plat, kolikor se *red sveta* na globalistični ravni, na katero je zdaj prenesen novoveški univerzalizem, vzpostavlja z vidika njegovega *subjektivističnega podrejanja*. V tem smislu je govor o globalni hegemoniji Zahoda. Toda ta hegemonija se danes širi prav tako z Vzhoda, pa tudi Severa in Juga, postala je *multiverzalna*, s tem ko se razširja v vse smeri, kolikor se *subjektivistično podrejanje sveta* tako rekoč brez ostanka sprejema *kot sam red sveta*.

Tozadevno je kritika evropocentrizma in njegovega univerzalizma znotraj interkulturne filozofije nezadostna, če se ne sooči s fundamentalnim vprašanjem *svetovnosti sveta*, ki je, kot vemo, odlikovana fenomenološka tema. Prav v okviru obravnave te teme se je tudi pokazalo, kako za preseganje izhodišča subjektivitete, ko gre za problem konstitucije svetovnosti sveta in sosledno tudi interkulturnega srečevanja in sporazumevanja v svetu, ne zadostuje že to, da se enostavno odpovemo subjektiviteti ali pa da jo celo s kakim filozofskim »dekretom« preprosto prepovemo, marveč je potrebna razgrnitev njenega bitnega zasnutka, ki soodstre njeno predhodno zasnovanost v *odrgnjenosti sveta kot novem filozofskem aprioriju* (pri tem seveda mislimo na Heideggrovo vpeljavo analitike *Da-sein* v *Biti in času*). V tem pa se nedvomno skriva nadaljnja težava fenomenološke konstitucije interkulturnega smisla, namreč, da se mora vzpostavljati na podlagi tistega zgodovinskega učinko-

vanja, ki je hkrati samo tema njene kritike, tj., postave subjektivitete in nanjo vezane problematike univerzalnosti resnice in znanstvenega objektivizma.

Izhodišče subjektivitete se tudi v aktualni interkulturni diskusiji izkazuje za nezadostno, vendar pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je večina institucij družbe, ki so interkulturno relevantne – od človekovih pravic, znanosti, religije, umetnosti do vsezaobsegajočih načel prostega trga, vzpostavljenih na principu subjektivitete. Tudi multikulturnost je slej ko prej nasledek subjektivitete, in to do te mere, da se v njej zabrisuje intersubjektivni element in ga nadomešča mnoštvo, množica, multituda, kar sproža večino multikulturnih konfliktov danes. Očitno je, da intersubjektivitetno izhodišče tudi ne more ponujati konstitutivne osnove za interkulturni smisel, kolikor ga ne skrčimo na možnost »intersubjektivne komunikacije«. Slednja je, čeprav nastopa z univerzalistično pretenzijo, z vidika neke »množične komunikacije«, samo še model racionalnega oziroma racionaliziranega diskurza. Skorajda odveč je pripomniti, kako si ta komunikacija predstavlja, da »razmnožuje« svet, ne da bi kakorkoli zastavila sebe v svetu, ki ga predpostavlja za svoje razmnoževanje.

Razlika med multikulturnostjo in interkulturnostjo slej ko prej vstopa v fenomenološko hermenevtiko na način *prehoda od subjektivitete k svetovnosti sveta*, pri čemer *izkušnja tega prehoda* razpira *inter*-razsežje kulture, ki samo tvori *razliko prehajanja*.[7] V možnosti razprostiranja tega inter-razsežja se kratko malo osredinjajo vsi problemi filozofske diskusije o interkulturnosti, če naj ta izkazuje neko razliko z multikulturalizmom. Kolikor gre za *fenomenološko* razlikovanje, to slej ko prej pomeni, da je potrebno izkazati *evidenco* inter-razsežja interkulturnosti, ki fundira razlikovanje. Samo zadevno stanje pa je tako, da je ravno ta evidentnost inter-razsežja najmanj ali sploh ni očitna v pojavnosti današnjega multikulturalizma in interkulturnosti. Multikulturalizem je sam po sebi sicer očiten kot eden od spremljevalnih pojavov globalizma in v sebi tudi povzema vsa globalistična nasprotja in spopadanja, skupaj s poskusi njihovega preseganja. Prav tako interkulturnost že nekaj časa ne tvori le osrednjega toposa humanističnih in družboslovnih diskusij, marveč je postala tudi ena od »komunikativnih kompetenc« v razvijajoči se družbi znanja. Vendar niti multikulturalizem niti interkulturnost kot taka pojava današnjosti ne moreta biti *neprečiščeno* prevzeta v fenomenološko motrenje,[8] ki bi privedlo do izpeljave njune razlike. Kritični postopek, na podlagi katerega naj se zagotovi temat-

[7] Prim. Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 101–122.

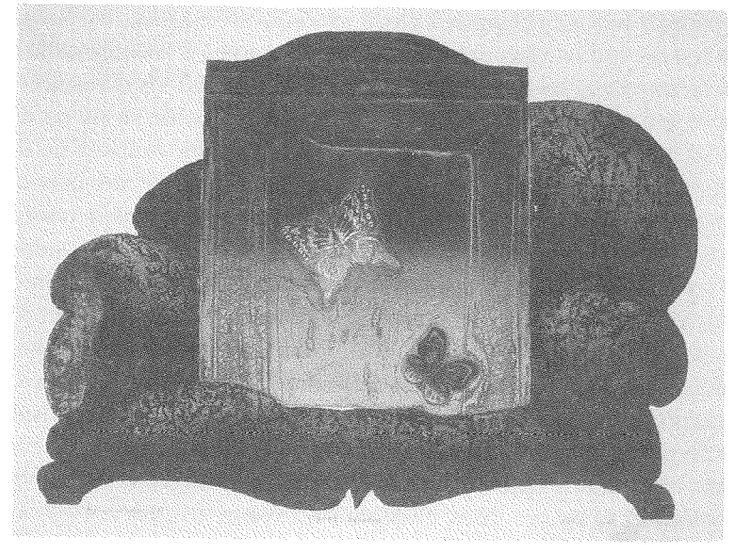
[8] Čemu naj se filozofija sploh dotika takih tem, kot so kultura, interkulturnost, znanost, tehnika, zgodovina, umetnost, pesništvo … ? Zato, ker se je to *že nekako tiče*. Vprašanje, ki terja razvitje, pa je, seveda: *kako*? V tem je pravzaprav ključni *nauk fenomenologije*, ki ne postavlja nikakršnih omejitev glede tega, kaj vse se lahko zadevno ponuja v razmislek, marveč *si postavlja mejo, kako naj tisto zadevajoče izrecno postane zadeva mišljenja*. Fenomenološki opis se, kolikor naj izsledi načine dotikanja tega, kar se nas vsakokrat tiče, ne ozira na kake »predpisane teme«, marveč je pozoren do vpisovanja sledi same.

sko *izčiščenje* obravnavanih fenomenov, je v fenomenologiji znan pod imenom *redukcije.*

Fenomenološka redukcija ima to evidentnostno posebnost, da tega, kar podvrže redukciji z namenom, da ga *spravi na čisto*, ne zvaja na nekaj drugega od njega samega, marveč prav na to, kar ono samo *je.* Hkrati s tem, da se nekaj tako spravi na čisto, si tudi mi sami pridemo na čisto. Fenomenološka redukcija speljuje bivajoče *na njegovo bit* in ima zato *konstitucijsko* veljavnost *prehoda skozi razliko istosti..* Konstitucijska veljavnost fenomenološkega speljevanja bivajočega na njegovo bit kot hkratno »spravljanje in prihajanje na čisto« pokaže svojo resnično luč, če upoštevamo njeno spremljajočo »metodo« *prehoda skozi razliko istosti*, tj. metodično epoche, ki me očisti vse moje zainteresiranosti do tega ali onega bivajočega, v hkratnem *razprtju svetnega inter-esse kot takega*, tako da mi razčisti svetovnost sveta kot odlikovano tematsko polje – čistino – fenomenologije. Fenomenološke epohe se ne moremo posluževati zgolj kot pripravnega metodičnega sredstva, marveč pomeni epohalni prehod sredine, ki nas odpre za tisto vmes – svetni interesse kot tak. Tako tudi fenomenološka redukcija ni zgolj kak pripraven postopek za doseganje izvornega, marveč izvorno se-stopanje, ki ima konstitutivno relevanco.

V zvezi s tem je treba tudi pripomniti, da fenomenološka *konstitucija* v »teoriji in praksi« ni isto kot konstrukcija. Konstruktivistično in dekonstruktivistično razumevanje fenomenološke kostitucije, ki ga lahko pojmujemo kot nasledek in posledico subjektivitetnega voluntarizma, sugerira, da je tisto fenomenološko tematizirano šele in zgolj *iznajdeno*, ne pa že predhodno *najdeno.* Ravno »sveta« kot odlikovanega polja fenomenološkega mišljenja ni mogoče kar iznajti in skonstruirati, ker je zame *že tu*, čeprav na tak način, da moram konstitutivno sodelovati v njem, se pravi, ga izpolnjevati na način *najdljivega inter-esse.* Prav to tako »znajdenost nekje« med drugim izpoveduje slovenska beseda »sredina«. Edino iz te znajdenosti, ki se odpira kot sredina moje zainteresiranosti, lahko rečemo, da je svet zame tu, da mi *vedno že nekako spregovarja in nekaj pomeni.* To fenomenološko napeljuje k evidenci, celo praevidenci, da je *govorica* tisto *vmesje*, ki nam primarno konstitutivno posreduje sredino sveta v neki gotovosti, ki ni nikoli zgolj ugotovljena ali izgotovljena, marveč vselej bistveno *prigodena.* Kot taka je zgodovinsko ne izvornejša, marveč izvirnejša od tega, kar običajno pojmujemo s »človeško zgodovino«, namreč, kolikor zadeva samo izviranje, pritekanje in najdevanje smisla. V resnici to ni več subjektivitetna gotovost zgodovinskega, marveč njegovo *dogodevno u-resničevanje.* K temu se bomo še povrnili, potem ko bomo še nekoliko podrobneje izrisali vso problematičnost zadobitve fenomenološke evidence razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturnostjo.

Zaenkrat lahko naznačimo, da fenomenološka evidenca spregovarjanja sveta, to da *svet sam v svoji sredini (inter-razsežju) govori različno*, lahko ponudi evidentno zagotovilo za izpeljavo razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturalizmom, ki pa je v pogledu svoje resnice v še nerazločnem smislu zgodovinsko zaznamovano.



BREZ NASLOVA, 1973

To pa takoj sproži nadaljnji pomislek glede *epohalnosti* tega *zagotavljanja*, ki ni povezana s kako zgodovinsko držo znotraj sveta, marveč z *zadržanostjo (epohalnostjo) zgodovine same*, torej ne zadeva takih ali drugačnih zgodovinskih resnic in odločitev, pač pa *resnico in razločenost zgodovinskosti same*. To pa pomeni, da fenomenološke redukcije, če naj pokaže svojo konstitutivno veljavo, ne moremo opirati na karkoli predhodno danega, marveč se mora odpreti prav iz epohalne predhodnosti spregovarjanja sveta. Zagotovilo evidence ne izhaja iz take ali drugačne gotovosti in izgotovljenosti sveta, marveč se posreduje iz njegove sredine.

Kolikor naj bi nam evidenco razlikovanja med multikulturnostjo in interkulturnostjo zagotovil šele ustrezni postopek fenomenološke redukcije, s tem da resničnostni karakter te zagotovitve ne more ostati irelevanten, se moramo vprašati za kakšno redukcijsko zagotovilo naj bi v tem primeru šlo. Redukcija zadeva, kakor smo predhodno označili, prehajanje razlike med kulturo in razsežjem tistega, kar naznanjata predponi *inter-* ter multi-kulturnosti. Gre za razlikovanje, ki naj bi imelo konstitutivno veljavnost v tem, da sploh dopušča relevantnost konstitutivnega podajanja svetovnosti in se ne prepušča irelevantnosti svetne danosti kot gotove in izgotovljene. Prvotna redukcija je torej v tem, da se inter-kulturnosti *ne nivelizira* na multikulturnost, pri čemer se slednja izkazuje kot bistveno »nivelizirajoča«, in to je samo *razlikovanje* izničujoča, torej ne zastopa njegove resnice, marveč odstopa od nje in ostaja irelevantna do njenega razčiščevanja. To nas sprva spominja na ključno fenomenološko zahtevo, da ontološko-konstitutivne ravni ne smemo zamenjevati z ontično-konstituirano. Vendar se v primeru razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturnostjo srečujemo z drugačnim zahtevkom, ki ima poudarjeno *vrednostni značaj*, prav kolikor zadeva konstitutivno raven kulture oziroma, natančneje, *ravnino konstitutivnega soočanja filozofije in kulture*, ki samo s seboj prinaša zahtevek resničnosti na način razčiščevanja tega odnosa.

To soočenje, ki je določilno za to, da človek uresničuje svojo človeškost in kako, in da je ta sploh lahko *uresničujoča*, ne bi bilo mogoče, kolikor filozofija ne bi iz sebe razvijala nekega načina zgodovinskosti, v kateri sama postane *očitna kot kultura*. Zgodovinsko spričevalo za to najdemo pri Ciceru: *philosopia autem animi cultura est*. Filozofija je kultura kot *paideia, vzgoja in izo-brazba* človeškosti *v resnici*. Se pravi, da je filozofija *zgodovinska* iz svojega razmerja do resnice, v skladu s tem pa je tudi kultura bistveno zgodovinsko resnična ali ne. Pri tem je nedvomno relevanten Heglov uvid iz *Uvoda v zgodovino filozofijo*, da se niti v religiji niti v znanosti, marveč zgolj v filozofiji *spreminja vsebina resnice kot celota*.[9] To se pravi,

[9] »Zgodovina filozofije, nasprotno, ne kaže niti kakega vztrajanja enostavne vsebine brez dodatka niti zgolj kakega poteka mirnega pristavljanja novih zakladov k že dobljenim, marveč se zdi, da ponuja prizorišče vedno prenavljajočih se predrugačenj celote, katerih skupna vez naposled tudi ni več le goli cilj … « (G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie, S. 27.) Heglovo stališče do razmerja med filozofijo in Evropo v tem delu ostaja do dandanes v enaki meri odločilno in sporno.

da imamo v filozofiji na ravni odpiranja resnice kot temeljnega filozofskega dogajanja iz svobode mišljenja, ki je v pogledu resnice *isto* z bitjo, opraviti z *epohalnostjo zgodovinskega*, ki konstitutivno opredeljuje tudi to, kar sicer dojemamo kot zgodovinske in kulturne epohe. *Spregovarjanje sveta nas nagovarja kot epohalno spričevalo zgodovinskosti*. Zato ni dovolj, da ga le zagovarjamo. Ker mu vedno že *odgovarjamo* in smo mu izročeni. Izročenost svetu, kolikor se (nam) sporoča iz izročila, nas epohalno nastanja v zgodovinsko situacijo pogovora, kar tudi našo vselejšnjo nastanjenost v kulturi opredeli kot *stanje kulture v pogovoru – inter*-kulturnost.

Če smo torej dognali, da je smisel fenomenološke redukcije, ko gre za tematizirano razlikovanje, ravno v tem, da se interkulturnosti *ne nivelira* na multikulturnost, pri čemer ta nivelizacija zadeva možno filozofsko konstitucijo resnice, potem lahko ugotovimo, da je epohe *ne-nivelizacije* sama po sebi zgodovinski nasledek epohalnega *razmerja filozofije do odpiranja resnice* in da tu fenomenologija gotovo ne odkriva ničesar novega, *razen te epohalne pred-odkritosti – čistine – same*, ki tako postane tema *izrecnega pogovora. To je razkritost sveta kot tista predhodna epohalna razlika, ki kaže (v) inter-razsežje interkulturnosti* in ki jo je potrebno izkusiti v epohalnem prehodu na način zgodovinsko odpirajočega pogovora. Ne gre za to, da mi iznajdevamo neko razliko, na podlagi katere bi lahko z izgotovljeno gotovostjo razlikovali med interkulturnostjo in multikulturnostjo, marveč da *izhajamo iz nje in prihajamo do nje na način* odpiranja pogovora. Ta zgodovinski pogovor ni nobeno *sredstvo*, s katerim in na podlagi katerega bi se zoperstavljali multikulturni nivelizaciji, kolikor naj bi ta pospeševala brezgodovinskost, brezizvornost, breztemeljnost in nadomeščala identiteto z vsakovrstnimi identifikacijami, saj sam ni oprt na kakršnokoli zgodovinsko identiteto ali identifikacijo, marveč zgolj razprostranjen v sredino posredovanja.

Kaj potemtakem glede na možnost tega interkulturnega pogovora pove oziroma zamolčuje »multikulturna nivelizacija«? Današnja kulturološka, sociološka in politološka diskusija o globalizmu se, kakor je znano, sooča s problemom stapljanja in brisanja kulturnih razlik in poskuša tozadevno zastopati politiko priznavanja kulturnih razlik in drugačnosti. Vprašanje pa je, kako in zakaj prihaja do tega protislovja praktičnih in teoretskih tendenc. Zdi se, da kot po naključju, ki pa v sebi vendarle skriva neko nujnost in v skladu s tem neko ključno protislovje. Namreč to, da subjektivitetna moč obvladovanja sveta, prav kolikor je voljna kulture, vendar zadeva na vsakokratno vladanje sveta samega, ne glede na to, koliko je tudi dejansko prizadeta z njim oziroma si prizadeva, da ne bi bila. Vendar kaj, če je to, v svoji temeljni nameri neobvladljivo obvladovanje sveta sproženo prav od tega zapostavljenega vladanja sveta?

Vladajoča sredina sveta, na podlagi katere je sploh možno sporazumevanje in srečevanje na način prihajanja skupaj v svetu, kaže, kot smo predhodno nakazali, v izvorno dogodevanje inter-razsežja interkulturnosti. Kolikor svet v odpiranju sredine spregovarja različno, smo zgodovinsko po-gojeni in s tem sploh na neki način

skupaj, tako da nam je svet skupen. Omenjena dihotomija znotraj multikulturalizma ne seže do samega izvorno razlikovalnega vzpostavljanja zanj zgolj predpostavljenih kulturnih razlik, ki je naznačeno v inter-raz-sežju interkulturnosti. Inter-razsežje kaže v *odpirajočo se sredino sveta*. Vzpostavljanje kulturnih razlik je povezano s tem, da »spregovarja svet«, s to »fenomenološko praevidenco«. *Svet kot skupen spregovarja različno.* V tem se *skriva* vsa evidenca razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturnostjo, pri čemer moramo vzeti na znanje *to skrivanje samo.* Drugače se upravičeno zdi, kako tu zgolj potrjujemo multikulturalistično načelo, da ni (ene) kulture, da obstajajo zgolj (mnoge) kulture. A kolikor to načelo sprejmemo, nujno nastopi vprašanje: kaj odpira razlike kultur, kaj razpira samo kulturo kot razliko, kakor tudi, kaj odpira razliko med kulturami. Če to vprašanje izostane, potem kljub načelnemu priznavanju pluralizma kultur pademo v *kulturni monolit.* Nujno mora biti podano tisto, skozi kar se vzpostavljajo razlike kultur in kar tvori ključni konstitucijski problem inter-kulturnosti. Kolikor tu izhajamo iz prafenomenološke evidence, »da spregovarja svet«, je ta konstitucijski vidik povezan s sredino sveta in njenim vsakokratnim posredovanjem v vmesju govorice kot izvornim *dogodevanjem, dajanjem, podarjanjem,* ki ga ne moremo vnaprej zaobseči v tej ali drugačni formi intersubjektivne komunikacije, ker je povsem samosvoja *zgodba* in *godba,* ki zadeva samo vrednost zgodovinskega kot takega, vključno z možnostjo njenega razvrednotenja.

Konstitucijsko vprašanje interkulturnega smisla bi lahko formulirali kot vprašanje, kako je možno *srečevanje* in *sporazumevanje* v kulturi in med kulturami, torej kot vprašanje *svetovnosti* in *jezikovnosti* kultur. A hkrati je potrebno uvideti, da je sleherna kulturnost spričo prej omenjenega »brisanja razlik« danes postala bistveno problematična v pogledu tistega, kar v sebi povezuje elementa svetovnosti in jezikovnosti, tj., v momentu *zgodovinskosti,* in to ne glede na to, koliko zgodovinsko se izkazuje neko kulturno izročilo oziroma ali je že izvorno ali samo po primerjavi zgodovinsko. Ni tudi jasno, ali ta problem vstopa ospredje iz izvorov samih ali zavoljo *globalnega izzivanja konca zgodovina v izničevanju izvornega.* Zgodovinskost danes nadomešča *medijskost,* tako kakor jezikovnost nadomešča informacijskost in svetovnost nadomešča globalnost, pri čemer je sam vidik *nadomestljivosti* določilen za humanost, ki v razpolaganju z nadomestljivim tudi sama postaja razpoložljiva kot nadomestljiva (pri tem seveda ni nujno misliti le na najbolj razvpito manipulacijo s kloniranjem). Kar ni nadomestljivo, danes ni, s čimer je ontološki red postavljen na glavo, kar pa bistveno olajša manipuliranje pri »upravljanju« *vsega brez razlike* s ciljem njegove podreditve. Kjer se *vse brez razlike* stavi na širjenje svetovnega gospodarstva, je vladanje sveta, torej predhodna razkritost sveta in z njo *pogojena zgodovinskost* človeškega prebivanja v svetu odstavljena s programa »za neke druge čase«. S tem pa je epohalno določena tudi kultura kot *brezzgodovinska globalna kulturalizacija,* ki zapostavlja svojo zgodovinsko pogojenost in se postavlja brezpogojno. Svet kot global ni več tisto vsemu skupno, marveč le še *skupek* vsega brez razlik. Tako se tudi globalna kultura ne dojema in jemlje kot skupna kultura, marveč samo kot skupek kultur – *multikulturnost.*

Toda ta brezpogojna brezgodovinskost, ki se uveljavlja v *vsem brez razlike,* je vendarle zgodovinski dosežek, ki se *kot tak prikriva.* V tem smislu je zgodovina prešla v globalizem, kultura pa v multikulturnost, in sicer, kakor da ni prehoda, kakor da vmes ni ničesar, kakor da nismo več pogojeni od sveta in se lahko postavljamo z njegovim brezpogojnim obvladovanjem vsega brez razlike. Tu pa se nedvomno kaže ključna zadrega Evrope, ko gre za konstitucijo njenega interkulturnega smisla, kolikor konec zgodovine ne le prizadeva njen izvor, marveč je zadeva tega izvora samega, ki je zgodovinski.

Kultura, če jo vzamemo v njenem evropskem oziroma zahodnem dojetju, je bistveno zgodovinska, *je zgodovina.* Zavzemanje za kako posebno kulturno identiteto Evrope, ki se pogosto oglaša, pravzaprav spregleduje, da je tisto, kar nosi identiteto Evrope *zgodovina.* Zgodovina pomeni zavest Evrope.[10] Ustrezneje bi bilo nemara reči, da je zgodovina *bila* zavest tistega, kar je zgodovinsko bila Evropa, kolikor tako modernistične kot postmodernistične teorije kulture že desetletja razglašajo *konec zgodovine* in z njo povezano spremembo kulturne paradigme, ki jo po postmodernem naziranju še najbolj zaznamuje sintagma »kulturnega pluralizma«. Temu ustrezno bi lahko multikulturalizem razglasili za globalistični način javljanja kulture po koncu zgodovine, oblikovanje kulture brez *zgodovinskega učinkovanja.* V takih »razvojnih perspektivah« z Evropo ni več nič. A to nam vendar nekaj pove, čeprav lahko sprejemamo to povsem indiferentno.

Mi, »dobri Evropejci«, če se poslužimo tega Nietzschejevega in Husserlovega samonaslavljanja, nemara nismo več zgodovina, smo pa *slej ko prej postavljeni pred vprašanje zgodovine,* ne samo in sploh ne samo zavoljo (moči) nas samih, marveč predvsem zaradi tistega, kar nas v razmerah globalizacije postavlja v razmerje do drugih in nas v interkulturnem smislu osmišlja kot *zgodovinski pogovor. Konec zgodovine je zato v resnici kraj začenjanja zgodovinskega pogovora.*[11] V smislu odpiranja tega pogovora je, da se pušča nagovoriti tudi tistemu, čemur se pod diktaturo subjektivitete, ki ne dopušča, da nagovarja še kaj razen nje in ne trpi nobenega ugovora glede uveljavljanja svojega diktata, odreka smisel.

Zadržati se v takem pogovoru in vzdržati v njem je bistvena naloga filozofije, ki ostaja zvesta svojemu epohalnemu zadržanju do odpiranja resnice. Fe-nomenološke evidence spregovarjanja sveta ne moremo posedovati tako kot vse drugo brez razlike s sedeža subjektivitete. V njegovem lagodju se danes »brišejo razlike«, kar sproža nelagodje glede »stanja sveta«, ki nas, kolikor ga epohalno vzdržimo, zgodovinsko zadrži kot tisto, o čemer mora v resnici steči pogovor.

[10] Tako recimo Rémi Brague zatrjuje: »Samo v Evropi so kulturo razumeli kot zgodovino, in obratno, zgodovino kot kulturo« (Rémi Brague, »Evropska kulturna zgodovina«, *Phainomena* XV/55–56, 2006, str. 78). Trditev bi seveda bilo potrebno globlje preveriti, kolikor Brague govori s stališča kulturne identitete oziroma kulture kot identitete, ne pa toliko s stališča možnega interkulturnega pogovora.

[11] Bitnozgodovinsko vzeto se tu znajdemo pred zahodno-večernim pogovorom, ki nagovarja »evropsko jutro«; k temu Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*; Königshausen&Neumann, Würzburg 2004.

Konec zgodovine je možno napovedovati in razglašati zgolj tam, kjer nam *življenje v resnici in resnična kultura ne pove ničesar več,* kar ne vodi le v kako zgodovinsko nerazpoloženje, *marveč je privedlo do zgodovinske indiference.* Indiferentni brezrazpoložljivosti ustreza razpoložljivost vsega po vsem, ki smo ji danes globalno izpostavljeni. Ta izpostavljenost »nam Evropejcem« »*leze v dušo*« kot nuja in nujnost zgodovinskega pogovora s konca zgodovine, ki je kraj hkratnega zastiranja-odstiranja in v tem smislu tudi zgodovinski zastor razlikovanja med multikulturalizmom in interkulturnostjo.

Da prav tako »lezenje v dušo« nemara skriva epohalni izvor konstitucijske problematike interkulturnosti pa tudi izviranja filozofije, je na sledi Husserla in Heideggra pokazal Klaus Held s poskusom razvitja *temeljnega razpoloženja evropskosti.*[12] Sredina sveta nam prvotno govori ali pa ne govori v tem, kar vstopa vmes kot razpoloženje. Razpoloženjem se sicer lahko izogibamo, ne moremo pa se jim izogniti in tako vzgibava našo bit v svetu. Svet je v razpoloženju že vedno tu, a tako da v razpoloženjih dejavno stopamo vanj. Razpoloženje je to, kar poklanja evidenco sveta, toda ne na način kakega golega evidentiranja pojavnosti sveta, torej na način dejstev, marveč da sproža dejavnost, ki sama postaja očitna kot svet. Zato razpoloženja niso le individualna, pač pa tudi zgodovinska, epohalna. Na obeh ravneh se lahko sprevrže v nerazpoloženje ali celo indiferentno brezrazpoloženjskost, kot je ta, ki vlada danes, ko gre za to, kako nam svet spregovarja. V razpoložljivosti vsega brez razlike, se nam *odteguje* razpoloženjskost, v kateri svet prvotno spregovarja, tako da je svet pravzaprav *tisto zadnje*, kar – če sploh – prihaja do besede in v tem smislu nekaj velja. Ta odteg pa, vzet po sebi, se pravi, v svojem *di-fferere*, ni kar nič, marveč samo ni nič razpoložljivega in zato v svoji *neznosnosti* prinaša brezrazličnost razlike kot razpoloženje zgodovinske indiference. V tej razpornosti se vendar dviguje *spor sveta*, ki rabi *inter*-kulturnost kot kulturo v pogovoru.

Če smo torej spregovarjanje sveta označili kot prafenomenološko evidenco, v čemer je vsebovan temeljni problem resnice zgodovine, kakor tudi odpiranje možnosti zgodovinskega pogovora, potem lahko rečemo, da je fenomenologija sicer *brez* take zgodovinsko podane evidence in je tudi ne more kar konstruirati, vendar ravno ta »*brez*« daje misliti tisto, kar brezevidentnostno *skriva neznosno brezmoč* odprtosti *sveta. Tako se danes ne nahajamo le v krizi človeške vloge v svetu,* torej se ne soočamo le s krizo humanizma, marveč se srečujemo s *hipokrizijo (t. i. maskiranjem)* smisla humanizacije in s tem povezano grožnjo dehumanizacije, iz katere iščemo razsežje svetovnosti same, ne več zgolj naše vloge v njem. Ko govorimo o nujnosti konstituiranja interkulturnega smisla, ne zagovarjamo te ali one svetovne kulture in njene centralne vloge, marveč se pogovarjamo o kulturi *sveta*, ki se v svoji *sredini* odpira kot *kultura v pogovoru.* Ta se naznanja kot *pogovor iz govorice.*

[12] Klaus Held, »Evropa in medkulturno sporazumevanje«, v: Klaus Held, *Fenomenološki spisi*, prev. Alfred Leskovec, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 63–77.

Pred tak pogovor je danes postavljena tudi Evropa, kolikor se, zaverovana v pridobivanje moči,[13] noče izneveriti zgodovinsko posredovanemu interkulturnemu smislu v *razliki* z multikulturalizmom. Gre za temeljno vprašanje svobode, ki ni zvezana zgolj z avtonomijo subjekta, marveč seže k *nomosu* sveta, to pomeni, k temeljnemu načinu izročanja in sporočanja sveta, ki smo mu izročeni. V igri torej ni svoboda od zgodovine, ki je dospela na svoj konec, marveč, če vstopamo s tega konca, *svoboda za zgodovinskost* kot *izročanje v sporočilno posredovanje sredine sveta.* To bi bila interkulturnost, ki se razlikuje od multikulturalizma v tem, da to *razliko* sprejema vase kot *lastno izročilo* in je na način *odprtega in v tem smislu resničnega pogovora* sprejemljiva za različno spregovarjanje sveta. Prav zato, ker to razlikovanje pogreša zagotovilo evidence in je v izgotavljanju obvladovanja vsega brez razlike zgodovinsko brezmočno, jemlje svojo sporočilnost iz izročila in s tem pripoznava svojo izročenost spregovarjanju sveta. V multikulturni nivelizaciji in nihilizaciji tako tudi ne smemo videti zgolj odpadništva od konstitutivnega odpiranja resnice, marveč hkrati tudi neko izvorno pripadnost, iz katere je možno padanje v izničevanje, zaničevanje in uničevanje izvornega, vse do zanikanja zgodovinskosti. Multikulturna nivelizacija in nihilizacija sta *izvorno* nasledek *konca zgodovine*, pri čemer pa ostaja prikrito, da je ta konec epohalni dosežek odpiranja resnice v uresničevanju neke človeške vred-nosti, vključno z njenim razvrednotenjem, ne pa že kar neka resnica in vrednost na sebi.

Kaj bi to utegnilo pomeniti v zvezi z možno konstitucijo interkulturnega smisla Evrope, ki je soudeležen tudi pri konkretnem političnem in gospodarskem oblikovanju Evropske skupnosti? To kaže izrazito nasprotujoče si tendence brez zagotovil, da jih je mogoče povzeti v neko višjo enotnost. Evropa hoče kot družba znanja postati najrazvitejše globalno gospodarstvo, pri čemer pa je očitno, da ta proces dobivanja moči hkrati pomeni brisanje izročila, iz katerega je nenazadnje sam izšel in zadeva ravno *filozofijo*, tako kot je to opisal Husserl v znamenitem dunajskem predavanju. Če se bo Evropa brez zgodovinskega pogovora podredila zahtevi subjektivističnega prirejanja svetovnega reda in ekspanziji moči subjektivitete, lahko na lastnem terenu pričakuje hude konflikte, ki ne zadevajo le trenutno medijsko aktualnih točk družbenih in političnih trenj. Temeljni konflikt je vsebovan v sami možnosti humanizacije, ki, kolikor bo prepuščena stihiji družbene moči kot nasledku golega pridobivanja na moči, nujno vodi v dehumanizacijo. Razlikovanje med interkulturnostjo in multikulturnostjo nas samo po sebi ne more obvarovati pred takim razvojem in ga tudi ne smemo razumeti kot kako moralistično odločitev, marveč preprosto kot korak nazaj k fenomenološki zadevi sami in s tem njeni razločitvi, ki zase rabi našo pripravljenost za pogovor: *da svet različno spregovarja.*

[13] Prim. v zvezi s tem članek Cathrin Nielsen, »Martin Heidegger: Evropa in Zahod«, *Phainomena* XIII/49–50 (2004), str. 19–38.