

FENOMENOLOŠKI ASPEKTI EPISTEMOLOGIJE INTERKULTURALNOSTI

Šejla AVDIĆ

Filozofski fakultet u Sarajevu
sejla5avdic@gmail.com

ABSTRACT

U tekstu je izloženo fenomenološko zasnivanje epistemologije interkulturalnosti i naznačen značaj fenomenologije za socijalnu epistemologiju. Posebno je apostrofirano Waldenfelsovo razumijevanje fenomenologije kao filozofije iskustva i viđenje filozofije u perspektivi njenog utjecaja na društvenu zbilju. Epistemologija interkulturalnosti u tom smislu je predstavljena kao izraz djelatne misli i snage filozofije da utvrdi društveni smisao zbilje, objasni relacije unutar mreže životnih svjetova i pokaže realne konsenkvence duha u društvenim fenomenima.

Ključne riječi: fenomenologija, epistemologija, interkulturalnost, životni svijet, kultura, znanje

PHENOMENOLOGICAL ASPECTS OF THE EPISTEMOLOGY OF INTERCULTURALITY

The text presents the phenomenological foundation of the epistemology of interculturality and indicates the importance of phenomenology for social epistemology. Waldenfels' understanding of phenomenology as philosophy of experience and views of philosophy in the perspective of its impact on social reality is especially emphasized. In this sense, the epistemology of interculturality is presented as an expression of the active thought and the power of philosophy to establish the social meaning of reality, explain relations within networks of lifeworlds and show the real consequences of the spirit on social phenomena.

Keywords: phenomenology, epistemology, interculturality, lifeworld, culture, knowledge

1.0 Uvod

Pitanje interkulturalnosti u suvremenom mišljenju već odavno nije “problem tehničke adaptacije” ljudskog društva u okolnostima globalizacije društvenih odnosa. Još u Hegelovoj filozofiji, kroz pojam svjetskog duha, mnoštvo raznolikosti misli su u jedinstvu negacija koje daju jedan identitet. Taj identitet svakako nije jednoznačan, kako se to pokušavalo iskazati u lošim postmodernim kritikama, nego svoju puninu nalazi i zasniva upravo na različnosti i negaciji kao osnovi kretanja. Kretanje se u tom značenju kod Hegela može čitati kao realni način odvijanja životnih odnosa i artikulacija stvarnosti kroz djelovanje subjekta.

Važno je ne izgubiti iz vida značenje subjekta koje nije jednodimenzionalno, a koje je izvorno postavljeno u filozofiji njemačkog idealizma. Kasnija kritika “čovjeka jedne dimenzije”, kakvu preduzima Herbert Marcuse, uprkos tome što daje sliku pervertiranosti modernog društva, nije dovoljna za razumijevanje višeznačnosti i višedimenzionalnosti subjekta u filozofiji njemačkog idealizma. “Rast jednodimenzionalnog društva mijenja odnos između racionalnog i iracionalnog” (Marcuse, 1989, 227). Pri ovoj konstataciji se iracionalnom daje karakter spasonosnog, bez kritičkog sagledavanja same iracionalnosti. Jednako tako, iracionalnost se ne razumijeva u njenoj “racionalnoj” formi koja se pojavljuje kao dominantna totalitarizirajuća svijest.

Šta propušta Marcuseova kritika, može se vidjeti u interpretacijama Dietera Henricha, u kojima se zahtjev za djelovanje na pravcu prosvjetiteljstva i jedne vrste prosvjetiteljske transformacije u Kantovoj, Fichteovoj i Hegelovoj filozofiji razumijeva upravo na višedimenzionalni način, suprotno Marcuseovoj interpretaciji i uopće interpretacijama frankfurtske škole. “I to je istinski odlučujuće u kantovskom konceptu filozofije, po čemu se on razlikuje od svih drugih, u kojima se filozofija vrši kao kritika, a da istodobno nije razumljena kao integracija: obmane su kao takve racionalne, – ne samo u smislu da one spopadaju um, nego u smislu da proistječu iz uma kao takvog. Um se uopće treba misliti samo tako da on iza samoga sebe dolazi do konceptata, koji odbija da ih definitivno prihvati, kojima je također zabranjeno suprotstaviti se. I ukoliko ih razumije tako kako se ti koncepti nadaju i ukoliko ih prekoračuje, ukoliko ih poima u njihovoj povezanosti, on je kao kritika i ujedno s njom istodobno i filozofija kao integracija” (Henrich, 1991, 80). Henrich pokazuje na koji način se treba razumijevati filozofija njemačkog idealizma kao polazište suvremenih filozofskih, hermeneutičkih i fenomenoloških interpretacija i shvatanja.

Za Henricha, Kantova filozofija stoga jeste početak moderne filozofske misli. Ona nudi polazište u razumijevanju svijeta s aspekta umstvenosti kao izvorišta beskrajnih mogućnosti. “Nasuprot reflektiranosti u mišljenju rane moderne Kant je dostigao i definirao drugi stupanj reflektiranosti. Um je ne samo podloga svjesnoga života koji je samome sebi unutarnji i zato u stanju da prozre i razriješi zaplitanja. On je u odnosu na sebe ono što izgleda da je prije samo cjelokupni život, koji je svoju nadu u jasnost upravio na um: on je izvor, iz koga u jednakoj mjeri proistječu iluzija i uvid” (Henrich, 1991, 82). Henrichove interpretacije filozofije njemačkog idealizma pokazuju da se upravo iz ovog pravca trebaju razumijevati izvorišta interpretativnih mogućnosti i mišljenja današnje filozofije. Zato je odbacivanje višeznačnosti i “višedimenzionalnosti” subjekta kao metafizičke kategorije interpretativno nekorektno i za posljedicu ima nerazumijevanje glavnih tokova filozofije.

Subjekt u klasičnim djelima moderne filozofije nije shvaćen tek kao puka instanca, jedna jedina i neprikosnovena, teološki obavezujuća za čovjeka. Subjekt je, prije svega, interpretiran kao objektivacija mišljenja i kao takav je neuhvatljiv u “jednu dimenziju”. Samim tim, realni subjektivitet kakav nalazimo kod čovjeka nije svodiv na jednu kulturalnu dimenziju. On je uvijek u “inter” odnosu iz kojeg i konstituira vlastitu osobnost i identitet.

Pitanje identiteta time postaje problemom razumijevanja odnosa kroz koje se taj identitet gradi, a ne evidencijom etničkog, socijalnog ili ideološkog porijekla i pripadnosti. Ovi odnosi se razumijevaju kao dinamički i genealoški, bez definitornih obrazaca kojima se daje konačna istina o nekome ili nečemu u smislu epistemološkog ili sociološkog razumijevanja njegovog identiteta. Sagledavajući stvari iz perspektive filozofske tradicije, postaje jasnim da se višedimenzionalnost i “inter” karakter identiteta u današnjem mišljenju jednostavno ne mogu i ne smiju isključivati.

Time je pitanje interkulturalnosti došlo u središte razumijevanja modernog identiteta. Razumijevanje konstituiranja i opstojnosti interkulturalnosti u socijalnim odnosima i modernom svijetu dobija najveći značaj i postavlja se u središte pitanja o tome šta svijet danas jeste. Na ovaj način nezaobilazno važnim postaje način na koji se interkulturalnost može razumijevati, odnosno način na koji je možemo misliti i uopće uzeti u razmatranja.

Fenomenološki pristup razumijevanju interkulturalnosti nudi mogućnost razumijevanja ovog fenomena u načinu na koji se on nudi filo-

zofskoj percepciji. Razumijevajući fenomen na Heideggerov način, kao ono što se pokazuje samo-po-sebi, fenomenološki pristup se čini potpuno adekvatnim i u polazištu nesumnjivo najrelevantnijim. Fenomenologija pruža mogućnost uvida u interkulturalnost utkanu u mreže životnih svjetova, kako to razumijeva Waldenfels i dopušta fenomenu da sam govori o sebi.

Waldenfels pokazuje da pitanje kulture, u kojem se tematizira način na koji se odvija sam život, najbolji odgovor nalazi u fenomenološkom razumijevanju i dopuštanju da kultura sama o sebi govori, iskazujući se formom života koji obuhvata. Kulturu je potrebno shvatiti u njenom “neuhvatljivom” i “sirovom” značenju neracionaliziranog i otvorenog za razumijevanje. “U svakom kulturnom djelu i u svakoj kulturnoj radnji postoji rezervoar sirovog, neoblikovanog, nezrelog, jedan *sens sauvage* koji ne čeka na svoje racionalizovanje, a niti bježi od njega, nego ga održava živim. Kada bi nam uspjelo da ukrotimo sve ono goropadno što se odupire pravilima, igra bi bila završena” (Waldenfels, 1991, 116). Za Waldenfelsa fenomenološki pristup kulturi ne samo da je polazište nego je i način da se ona shvati u njenom “živom značenju”, u onome što je prije svake racionalizacije i da se, jednostavno rečeno, zahvati kao forma u kojoj život realno postoji.

Fenomenologija se stoga može uzeti za polazište epistemologije interkulturalnosti i osnovno stajalište filozofije kulture. Waldenfels pritom nije jedini koji može ukazivati na to, ali je možda najjasnije pokazao kako je fenomenologija u osnovi filozofija života, a samim tim i kulture kao forme u kojoj život realno opstoji. Uostalom, i njegov stav da je fenomenologija ili filozofija iskustva ili ništa, neposredno ukazuje na njenu ulogu polazišta u razumijevanju fenomena životnog svijeta, kakav interkulturalnost nesumnjivo jeste.

2. 0 Fenomenološko razumijevanje interkulturalnosti i problem metafizičkog subjektiviteta

Sve što subjekt čini, u užem značenju, može se odrediti kao stvaranje kulture, odnosno kao kulturno djelovanje. Zato se pitanje odnosa među subjektima u Hegelovom značenju pokazuje kao pitanje odnosa među kulturama. U osnovi ovo pitanje se sa Hegelom pojavljuje u fenomenološkom značenju. Pritom se ne treba gubiti iz vida da Hegel u svojim djelima ne spominje kulturu i djelovanje subjekta ne artikulira kao stva-

ranje kulture, nego ozbiljenje duha. Međutim, samo ozbiljenje duha se u krajnjem smislu može interpretirati kao kulturna objektivacija i stvaranje kulturnih dobara i kulturnog nasljeđa.

U tom smislu će kao apoteozu u Turgotovom djelu Eugene Goodheart Hegela odrediti iznimno važnim mjestom razumijevanja artikulacije mišljenja kulture. (Goodheart, 1973, 98-125). Način na koji se pojam kulture može zasnovati u Hegelovom djelu u mnogome određuje i način zasnivanja interkulturalnosti. U značenju poimanja subjekata, interkulturalnost se može poimati kao jedna vrsta intersubjektivnog identiteta nastalog kroz odnos i negaciju dvaju i više subjekata u njihovoj unutar-svjetskoj odnošajnosti.

Subjekt nije moguć bez relacija sa drugim subjektima u kojim se on sam konstituira u tome kako jeste u realnom značenju. Fenomenologija duha pokazuje da sve što jeste, nastalo je i kao fenomen se zasniva na odnosima koje uspostavlja, pasivno ili aktivno, sa drugim fenomenima. Fenomen nije nešto što jednostavno postoji i pojavljuje se samo za sebe, potpuno nezavisno od drugih fenomena i svijeta u kojem nastaje i opstoji. Svaki fenomen zato treba biti razmatran kao fenomen u svijetu kojem pripada, odnosno u značenjima koja nosi sa sobom u svojim relacijama sa drugim fenomenima.

Unutarsvjetsku odnošajnost u ovom slučaju razumijevam kao, heideggerijanski rečeno, atribut određenosti *in-der-Welt-sein*, odnosno *atribut bitka-u-svijetu*. Način na koji se bitak-u-svijetu realno iskazuje u tom smislu je način na koji se artikulira identitet koji sintetizira svoje iskustvo svijeta i formira ga kao realni način egzistencije. Problematiziranje svijeta na taj način je, u uvjetima globalizacije odnosa i skoro potpune tehnološke određenosti komunikacije, razumijevanje svijeta u njegovoj premreženosti značenjima koja stvarno određuju smisao njegovih realnih referencijalnosti.

I prije nadvladavanja tehnologije u komunikacijama pitanje intersubjektivne odnošajnosti bilo je od temeljne važnosti za razumijevanje modernog svijeta. Moderna se u svom temeljnom značenju razumijevala u višeznačnosti i intersubjektivnoj premreženosti. Ne postoji ništa što se na tom horizontu može vidjeti kao ograničeno i čvrsto postavljeno značenje identiteta usidrenog u samog sebe. Istražujući problem *stranog* Bernhard Waldenfels će ukazati na to da se u zbilji modernog svijeta, premreženoj životnim svjetovima, nikakva zavičajnost u tradicionalnom smislu više ne može naći, niti postoji mjesto za nju. "Nikakav čisti zavičaj ne treba iščekivati, jer on više ne bi bio nikakav svijet u kojem se živi"

(Waldenfels, 1991, 208). Svijet jasnih i čistih epistemoloških stanja i odnosa nije stvarni svijet i vrlo često se zasniva iz pogrešnog razumijevanja i tumačenja temeljnih filozofskih značenja.

Upravo tražeći izlaz iz nesigurnih interpretacija zasnovanih samo na ubjedljivosti interpretatora i okolnostima u kojima se izlažu najvažnija značenja konkretnog nastojanja interpretiranja, filozofija se okreće fenomenološkom interpretiranju, nerijetko se izjašnjavajući kao fenomenološka hermeneutika ili fenomenološka epistemologija. Razlog za to navodi Waldenfels: “Ono što se ovdje ocrtava jeste radikalizovanje fenomenologije. Fenomenologija bi i dalje ustrajavala na onome što se pokazuje i pojavljuje, ali bi istovremeno pojačanu pažnju obratila na uslove pod kojim se nešto pojavljuje” (Waldenfels, 1991, 81). Time filozofija vraća pomalo izgubljenu stvarstvenost u svoje interpretacije zbiljnosti.

Razumjeti kulturu moguće je jedino u njenoj nedjeljivosti od prirode, u onome u čemu se i jedna i druga konstituiraju kao ono što obrazuje *Umwelt* (okolni svijet, okoliš). Sve što može ući u ovo određenje, ulazi na neki način i u neizostavnu pretpostavku razumijevanja kulture. Nijedna kultura nije neka kultura koja živi iz same sebe, koja se razvija iz same sebe ili počiva na samoj sebi. Kultura je u cjelini, gledajući i u njenom realnom stanju, interkulturalno određena. Zato nijedna u općem važenju ne može i interpretativno ne smije imati ekskluzivitet nad drugom, nijedna ne može biti nadređena drugoj, viša ili ekskluzivnija od druge.

Jednako ovom, ne postoji ni hijerarhija vrijednosti kultura gdje bi se bilo koja forma identiteta mogla predstavljati kao posebna u nečemu što nadilazi određenja realiteta. Svaka je određena realnim, stvarnim relacijama u kojima se konstituiraju značenja i sadržaji implicirani odnosu spram stranog. U tome se nalazi kulturni kontekst i put zasnivanja identiteta. Pitanje stranog koje u kontekstu razmatranja fenomena kulture postavlja Waldenfels, stoga, jeste pitanje što se kreće u pravcu razumijevanja realnosti zbilje, koje je uvijek, fenomenalno, izloženo u značenjima kulture. Kultura u tom smislu ima posebnu važnost za Waldenfelsa, ali ne kao neka posebna, nacionalna, niti, nasuprot tome, anacionalna kultura, nego kao određena struktura vrijednosti na koju se naslanja cijeli realitet modernog svijeta.

Tematiziranje moderne, u krajnjem, uvijek upućuje na razumijevanje kulture, problematiziranje odnosa koji se u njoj pojavljuju i koji je čine. Odnos spram stranog, kao odnos koji se uspostavlja između kulturnih identiteta, karakterizira upravo ono što možemo nazvati modernom kulturom. Svaka kultura koja u svom polazištu ima ovaj odnos, koja se

oslanja na stranom kao *realnom obličju sopstva*, pripada modernom svijetu. Povijest moderne, odatle, jeste široko rasprostranjena slika ovog odnosa u čijem razumijevanju filozofija zauzima centralno mjesto.

Ali, to više nije ona filozofija koja traži konačne i jedinstveno obavezujuće istine, nego jedan otvoreni diskurs mišljenja za koji odlučnu važnost više nemaju pitanja nego *odgovori*.¹ Da ne bi bilo zabune, ovdje se nije toliko promijenila filozofija, koliko istina. Ovo će Waldenfels dodatno pokazati u svojim djelima koja tematiziraju problem stranog, razvijajući fenomenološku analizu stranog kao istraživanje interkulturalnih identiteta. On konstatira kako “budućnost više ne leži u svrsi, ne leži u planu”, nego u odnosima koji se ne mogu i ne smiju racionalno uvjetovati.

S aspekta razumijevanja interkulturalnosti, Waldenfels politiku tematizira kao područje kulture, jedne tradicije i, istodobno, kritičkog mišljenja. On želi pokazati kako avantura kritike ne treba da vodi ka teorijskom rješenju problema, nego potvrđivanju ovog rješenja u djelatnim rezultatima. Ti se djelatni rezultati moraju tražiti u onoj vrsti djelatnosti koja stvara uvjete za individualno oslobađanje i pretpostavke promjena koje, kako je još od Aristotela poznato, čini bit životnih odnosa. Politika je djelatnost u kojoj se stvaraju okvirne mogućnosti svake promjene ka slobodi i potvrđivanju individualiteta kao osnove životnih odnosa i tokova.

Jedna politika koja bi bila svjesna stranosti kao biti u kojoj se konstituira svaka sopstvenost perspektivistički je imperativ u kojem se prevladava svaka podvojenost teorijskog i praktičkog i gdje, konačno, istina gubi značenje “više vrijednosti”, ali dobija značaj realnog životnog smisla. Višedimenzionalnost koja proistječe odatle i koju Waldenfels stalno nastoji multiplicirati u najkraćem je razlog zbog kojeg se ovaj mislilac danas smatra najznačajnijim imenom savremene filozofijske misli.

Waldenfelsovo postavljanje višedimenzionalnosti ne treba uzimati otrgnutim ili potpuno odvojenim od višedimenzionalnosti subjekta koja se pojavljuje u njemačkom idealizmu. Interpretacije Waldenfelsove filozofije koje ukazuju na njegovu upućenost na Kantovu filozofiju² podupiru razumijevanje koje razvoj njegove misli preko Huserla povezuje sa Kantom, u krajnjem transcendentalnom, s filozofijom i njemačkim idealizmom, u prvom redu Fichteom.

¹Vidi: Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, 1994.

² Vidi: Samir Arnautović, *Filozofijska ishodišta moderne*, Zenica, 2004, kao i druge osvrtne na fenomenologiju Bernharda Waldenfelsa.

Djelatni karakter subjekta, koji sa Kantom i, posebno, Fichteom za modernu metafiziku dobija poseban značaj, poslužit će kao osnova za razumijevanje intersubjektivnog djelovanja, koje u kontekstu općih identiteta biva shvaćeno kao interkulturalnost. Povezanost metafizičke subjektivnosti i fenomenološke interkulturalnosti s ove pozicije više nije tako daleka i teško dohvatljiva. Waldenfelsova fenomenologija stranog, iz koje se razvija fenomenološka percepcija interkulturalnosti, nezaobilazno se postavlja kao vrlo važan faktor u zasnivanju epistemologije interkulturalnosti.

3.0 Fenomenološko značenje interkulturalnosti

Na tom pravcu se interkulturalnost počinje razumijevati u fenomenološkom značenju. Epistemologija interkulturalnosti dobija oblike jedne *fenomenologije životnog svijeta*, kako bi to rekao Waldenfels. Interkulturalnost ne može biti izvan života, tako da i njeno razumijevanje mora biti izvedeno iz konteksta razumijevanja životnih svjetova. Pritom se ne smije izgubiti iz vida, kao što je već napomenuto u osvrtu na Waldenfelsovu fenomenološku misao, da fenomenološke postavke razumijevanja životnog svijeta svoje osnove imaju u Kantovom zasnivanju razumijevanja znanja i moći spoznaje. Filozofska tradicija na taj način ostaje prisutnom u cjelovitom i potpunom razumijevanju životnog svijeta, koji se u svojoj premreženosti pojavljuje u fenomenu interkulturalnosti i transidentiteta.

Fenomenološke interpretacije modernog svijeta upućuju na to da identitet u značenju "čistog smisla", kakav nalazimo u temeljnoj literaturi od Fichtea (čak i ranije) do danas, nije stvarno održiv. Bernhard Waldenfels će u razgovoru sa Samirom Arnautovićem iz 2003. god. insistirati na tome da svijet o kojem govorimo, svijet koji interpretiramo, jeste neminovno prisutan. "Stav da je svijet jednostavno tu, nama sugerira ne samo da se trebamo distancirati od već nominiranih značenja tradicije, nego i da trebamo postaviti određeni poredak, i to bez strukture koja je već pretpostavljena kao obrazac interpretacije. Tu se onda uspostavljaju i određene kulturne varijable, koje ne žele pretpostaviti nikakva značenja. Zato se vraćamo nastojanju legitimiranja, pitanje legitimiranja postaje najvažnijim pitanjem. Taj relativitet koji se uspostavlja, odgovara samoj stvari, on nije nametnut subjektivitetom, ili ne želi biti njime nametnut. Pokušava se razumjeti šta stoji kao sama stvar, a sve polazeći od svijeta koji se ne može niti ignorirati niti učiniti konačnom istinom s obzirom na njegovu

činjeničnost” (Waldenfels, 2003, 52). Ono što fenomenologiju u značenju razumijevanja interkulturalnosti zanima jeste ova varijabilnost koja vodi drugačijem načinu razumijevanja zasnivanja identiteta.

Pokazuje se da se i Fichteovo *Ja*, uspostavljeno kroz odnos sa *Ne-Ja*, treba razumijevati u trans-identitetskom značenju. Način na koji se ovdje uspostavlja novi identitet način je na koji se i u stvarnosti uspostavlja identiteti određeni komunikacijama i odnosima sa stvarnom negacijom onoga što je već uspostavljeno. U realnim okolnostima globaliziranog svijeta, gdje su komunikacije ubrzane do temporalnog raspona od sada do sljedećeg sada, identitet nije ni moguć nego kao trans-identitet.

S identitetom, međutim, uspostavlja se i diferencija na kojoj i počiva mogućnost inter-identiteta, odnosno inter-kulturalnosti. Osnove za ovakvo razumijevanje daje Martin Heidegger, koji je pokazao da identitet nije moguće misliti bez razlike, diferencije. *Identitet i diferencija* na ovom će pravcu kod Heideggera biti mišljeni u zajedničkoj pripadnosti. Stav identiteta nalazi se u formuli $A = A$, koja u metafizici postaje najviša misaona instanca. Formula, kaže Heidegger, imenuje jednakost, ona govori o jednakosti i imenuje *A* kao takvo. Već u slijedećem koraku Heidegger će reći da stav identiteta govori o bitku bića (Heidegger, 1996, 283-296). Kao zakon mišljenja, stav vrijedi samo ukoliko je i zakon bitka, što znači da svakom biću kao takvom pripada identitet kao jedinstvo sa njim samim.

Ali stav $A = A$ također pokazuje i da se sopstvenost ovdje pojavljuje kao zajednopripadnost. Zajedničko se odatle određuje iz pripadnosti, samo ono što je pripadno i nekom drugom pojavljuje se kao zajednopripadno. Stoga za Heideggera čovjeku neminovno pripada bitak i njegova egzistencija je neodvojiva od njega. U kontekstu realnih socijalnih relacija, samim tim i kulture pripadaju jedne drugim i neodvojivo i nezauzavljivo su upućene jedna na drugu, povezane jedna sa drugom.

Zato je fenomenologija autentičan iskaz ontologije, na njoj se zasniva razumijevanje bitka u otvorenosti. Odatle se izvlači da je i samo ovo razumijevanje vezano za egzistenciju, *ono je samo s obzirom na apriorne uvjete egzistencije uopće*. Podsjetimo se da se fenomenologija kod Husserla izlaže kao “prava i autentična ontologija”, drugim riječima “konkretna logika bitka”. Na tragu razumijevanja Husserlove filozofije i Heidegger će filozofiju odrediti kao fenomenološku ontologiju, vezujući ontološki diskurs za fenomenalno kao mjesto izlaganja bitka.

Kada se već ima u vidu Husserl, onda treba voditi računa o tome da se fenomenologija u njegovom smislu bitno redukcijski shvata, odakle

se razlikuju dvije redukcije: fenomenološka i eidetska. Zato se, s druge strane, za njegovu filozofiju kao najspecifičniji problem fenomenologije otvara konstitucija. Ona se razumijeva s obzirom na dvostrukost redukcije na koju je fenomenologija upućena. Na ovom su pravcu ona istraživanja Husserlove filozofije koja govore o Platonu kao mjestu započinjanja fenomenološkog diskursa.

Ali značaj fenomenologije nije ni u kakvim ontološkim rješenjima, niti se ta rješenja od fenomenologije očekuju. Ono čime fenomenologija doprinosi filozofijskom mišljenju, ono u čemu je njen utjecaj nenadoknadiv jeste – *otvaranje mogućnosti*. “Ono veliko u otkriću fenomenologije ne leži u faktički zadobijenim rezultatima koje je moguće procijeniti i kritizirati i koji danas jesu urodili bitnim preoblikovanjem pitanja i rada, nego u tome da je *ono otkriće mogućnosti istraživanja u filozofiji*. Jedna se mogućnost, u najvlastitijem smislu, ispravno shvata ukoliko je uzeta kao mogućnost i ukoliko se održava kao mogućnost. Održati je kao mogućnost ne znači učvrstiti je i pustiti da se skruti u nekom slučajnom stanju istraživanja i tematike kao u konačno zbiljskom, već držati otvorenom tendenciju *k stvarima samim* i oslobađati je od neprestano nadirućih nepravih spojeva koji skriveno djeluju. Upravo je to značenje motta *k stvarima samim*, pustiti da se vrati natrag na samoga sebe” (Heidegger, 1996, 184). Relevancija fenomenologije na ovaj način se jasno naznačuje u njejoj snazi da istraje na vlastitom zahtjevu: *interpretaciji bitka u fenomenalnom karakteru svjetskosti*. Sva njena nastojanja, u usmjerenosti na *privid*, u tom smislu se prepoznaju kao nastojanja interpretacije bitka. Jer fenomenološko pitanje privida jeste, zapravo, pitanje *čega* tog privida. I tek kada se otvori ovaj problem, moguće je vidjeti kako to “čega” nije ništa što se nalazi “iza iskustva”, nego jeste *bit privida*. Pitanje bitka nije stvar umišljaja niti naše logičke produktivnosti u proizvođenju konstrukcija koje su misaono održive, nego razumijevanja onoga suštinskog u predmetnoj prirodi svjetskosti svijeta.

U takvom realitetu zbilje interkulturalnost se pojavljuje kao suština svake kulture. Mreže životnih svjetova i životni svijet u cjelini određen je interkulturalnošću, koja je sama bit stvarnosti životnih formi. Heidegger i Husserl tako daju osnov Waldenfelsovoj fenomenologiji. Mada za Waldenfelsa Heideggerovo djelo nema poseban značaj, povijesna upućenost ovdje iskazuje svoju važnost i kontingenciju nezavisno od htijenja autora i sudionika te povijesti.

U tom smislu ni kultura nije moguća drugačije nego kao inter-kultura, kao kultura koja nema čisto stanje, još manje čista značenja i čija se

stvarnost u realnim okolnostima životnog svijeta uvijek potvrđuje kroz inter-kulturalnost kao stvarnost životnih odnosa jedne, sasvim određene kulture. Ovdje se, drugim riječima, stvarnost odvija u negaciji i uspostavljanju identiteta kao relativne kategorije. Relativnost tog identiteta ne znači njegovu nepostojanost ili nepouzdanost. Naprotiv, ona se potvrđuje u negaciji koja se na ovaj način uspostavlja kao stvarna, potpuno ozbiljena duhovnost, u onom značenju kako se duhovnost misli kod Hegela.

Waldenfelsovo razumijevanje modernog svijeta nije važno samo za njegovu fenomenološku koncepciju životnog svijeta nego i za razumijevanje filozofske tradicije. U ovom slučaju to se posebno odnosi na Hegelovu filozofiju, ali i druge osnove razumijevanja epistemoloških pretpostavki interkulturalnosti. Fenomenologija se u ovom nastojanju pokazuje kao *filozofija iskustva*, onako kako je Waldenfels određuje, koja filozofsku misao čini neraskidivom sa realitetom zbilje. Na taj način joj obezbjeđuje legitimitet mišljenja zbilje i relevantnost interpretativnog uvida u njenu stvarnost.

Iz tog konteksta fenomenologija, kako pokazuje Waldenfels u svojoj studiji *Homeworld and Alienworld*, dolazi do razumijevanja multiplciteteta životnog svijeta. Taj multiplicitet nije određen "upojedinjenom esencijalnošću", nego razumijevanje životnog svijeta u njegovoj jedinstvenosti i neponovljivosti. Waldenfels pokazuje da se ovaj multiplicitet spoznaje već kod Husserla, ali se jasno artikulira u Merleau-Pontyjevom djelu. U osnovi on je određen neponovljivošću i ne-racionaliziranošću svijeta iskustva, koji se u fenomenološkom shvatanju artikulira kao životni svijet.

U kontekstu životnog svijeta, strano i sopstvo uspostavljaju se kao jedinstvo. Waldenfels pokazuje da strano nije tuđe, da ono pripada sopstvu i nužno spada u sopstvo identiteta. "Strano je ekstraordinirano par excellence. U ovom viđenju svaka egzistencija ima sigurne aspekte izvanzakonitosti, disidentstva, bezkućništva, što će biti akceptirano. Ništa nije potpuno kod kuće, *chez soi*. Svijet stranog ne počinje s onu stranu svijeta doma, nego sa njim. Mi smo ono što odgovara drugom. Izvan toga mi nećemo biti ništa drugo do kopija nas samih" (Waldenfels, 1998, 87). Prevedeno u odnose općih identiteta, kultura ne postoji bez interkulturalnosti. Samim tim, interkulturalnost ne počinje dovršetkom opsega jednog kulturnog identiteta, nego sa njim, ona se nalazi u samom pojmu kulturnog identiteta i kulture.

Zato se pitanje mogućnosti interkulturalnog razumijevanja postavlja kao temeljno pitanje ne samo razumijevanja interkulturalnosti nego i

konkretnih fenomena svijeta života. U tom smislu Rulun Zhang upozorava na to da filozofija, posebno fenomenologija životnog svijeta, ne smije pratiti pravac prirodnih znanosti. Na tom pravcu se nalazi temeljna greška, koja se ogleda u nerazumijevanju neponovljivosti koju sa sobom nosi kulturni kontekst ljudske egzistencije. “Doista, prirodne znanosti, uprkos kulturno-historijskim razlikama, pretpostavljaju temeljno singularno normalno ljudsko iskustvo prostorno-vremenske realnosti osjetilnih tijela. Ove empirijske verifikacije će biti iznošene od članova partikularnog životnog svijeta i u principu će biti shvaćana pravo prirodnih znanosti (kod posljednje potencijalnosti) na univerzalnu intersubjektivnost” (Zhang, 1998, 15). Po ovom prirodoznanstvenom principu, kultura i interkulturalnost se ne shvaćaju kao primarno stvar interpretacije i razumijevanja. Eksplicitnije rečeno, kultura se ne shvata kao tvorevina duha, nego kao dio materijalnog svijeta, koji je u potpunosti određen jedino i isključivo zakonima prirode.

Prevesti kulturu u područje “prirodnog” ideja je koju su prihvatili samo totalitarni, represivni režimi. Ova je ideja uvijek bila fiktivno opravdanje za činjenje zla. Njena epistemološka osnova, sama po sebi, nije nešto što je usmjereno na stvaranje zla, ali je po svojoj suštini dehumanizirana. Interkulturalne relacije podstiču humanističku osnovu i razgrađuju nastojanje stvaranja od kulture neke vrste ideologije i apsolutne istine.

Kultura se, međutim, ne smije otuđivati od prirode. Ekološki pokreti su izraz borbe protiv tog otuđivanja. Oni su u osnovi kulturni, a ne prirodoznanstveni pokreti. Herman Lübbe, tematizirajući ekološke probleme u kulturalnoj mijeni, upozorava upravo na to da se kultura ne smije otuđivati od prirode, kao što ne smije ni biti svedena na neki “prirodni princip”. “Za individue važi da za njihovo slaganje sa sobom, za njihovu djelotvornost a time i za njihovo preživljavanje postoji jedno mjerilo, naime mjerilo sopstvene prošlosti za koju vjerujemo da će se moći produktivno vezati za sopstvenu budućnost. Ono što tako vrijedi za individue vrijedi i za institucije, čak i, u principu, za cijele kulture. Ako je to tačno, onda možemo procijeniti šta bi za budućnost naše civilizacije moglo značiti ako se pridržava rezultata u principu kobne povijesti kulturalnog otuđenja od prirode” (Lübbe, 1990, 27). Epistemološko razumijevanje interkulturalnosti u tom smislu upozorava na obavezu uvažavanja i jednog i drugog principa kulture. Time se osigurava mogućnost uspostavljanja otvorenih relacija između kulturnih identiteta i razložnijeg sagledavanja kulturnih osnova svakog pojedinog identiteta.

Fenomenologija, mišljena u husserlijanskom kontekstu metode, načina posmatranja kulturnih fenomena, ima ulogu svojevrstne osnove

epistemologije interkulturalnosti. Waldenfelsova fenomenologija životnog svijeta nesumnjivo je ukazala na ovu osnovu. Kultura se razumijeva kao forma životnog svijeta, način na koji se životni svijet u svom konkretnom značenju uobličava.

Rainer Thurnher na istom pravcu razumijevanja odnosa fenomenologije i hermeneutike ukazuje na nužnost razumijevanja metode kao pitanja intencionalnosti. To je kontekst u kojem se fenomenologija, kako je naznačeno ranije, pojavljuje kao osnova epistemologije interkulturalnosti, postavljajući se kao filozofija svijeta života i iskustva. "I predodžba da nam bilo koja metoda omogućuje izravan dodir s onim 'po-sebi', potpuno oslobođen subjektivnih upletanja, pokazuje se, imamo li u vidu intencionalnost svijesti, kao iluzija: jer svaka se metoda može ostvarivati jedino u intencionalnim činovima. Tako se intencionalnost skriva u samoj metodi, i valja vidjeti da će sve što god joj je dostupno putem neke metode uvijek biti relativno prema njoj i njezinim implicitnim postavkama" (Thurnher, 2004, 11). Metoda na ovaj način dobija karakter aktivnog djelovanja u razumijevanju svijeta u cjelini.

Karakter fenomenologije kao epistemološke osnove razumijevanja interkulturalnosti na ovom se pravcu rasvjetljava i sama fenomenologija se još čvršće vezuje za iskustvo. Waldenfelsov stav da fenomenologija mora biti ili filozofija iskustva ili ništa time samo dobija na težini. Iskustvo se, međutim, u kontekstu kulture kao forme života ovdje mora razumijevati mnogo šire od egzaktnog razumijevanja utemeljenog u prirodnim znanostima.

Fenomenologija na taj način nije teorijska, nego praktična filozofska disciplina. Možda čak i više od toga, ona se može razumijevati kao epistemološka osnova svijesti koja više nije određena vještačkom podjelom na teorijsko i praktičko. U pravcu razmatranja interkulturalnosti, ona se jasnije, nego na nekim drugim, više teorijskim problemima, postavlja kao važan oslonac razumijevanja svijeta premreženog interkulturalnim relacijama.

Korak dalje od toga, ona pokazuje interkulturalnost kao glavnu mogućnost "svjesnog života" (Henrich). Fenomenološke interpretacije pokazuju da je razumijevanje interkulturalnosti i novo razumijevanje kulture svojevrsan angažman, praktička djelatnost koja je usmjerena na re-definiranje, re-oblikovanje svijeta života. Sama činjenica da nije riječ o "svijetu iskustva" nego o *svijetu života* pokazuje neizbrisiv utjecaj koji je fenomenologija ostavila na razumijevanje svijeta i zbiljnosti u cjelini.

U tom smislu fenomenologija u odnosu i značaju za epistemologiju interkulturalnosti predstavlja i svijetao put neke vrste izlaska filozofije u

svijet života. Filozofija ne samo da se nameće kao važan faktor za razumijevanje zbiljnosti svijeta života nego ovim nužno sebe stavlja na put mišljenja transformacije i reformiranja mišljenja. Interkulturalnost kao činjenica globaliziranog svijeta, istovremeno i kao odbrana pred sve agresivnijom informatizacijom svijeta života, fenomen je koji za filozofiju nema samo teorijski značaj nego i putokaz u reformi koju treba preduzeti s osnova tradicije na koju se naslanja fenomenologija kao polazište epistemologije interkulturalnosti.

Waldenfels ovdje ima nesumnjivo veliki značaj. Njegovo djelo, insistiranje na fenomenologiji kao filozofiji iskustva, kao i definiranje svijeta života kao područja realnih životnih odnosa osnova je sa koje treba razumijevati epistemologiju interkulturalnosti. Naravno, to nije jedina osnova ove epistemologije, ali je izvjesno njena glavna poveznica sa tradicijom na koju se, u konačnom, naslanja i sama interkulturalnost. Odatle fenomenološke aspekte epistemologije interkulturalnosti treba uzeti kao osnove sa kojih se razvija cijeli ovaj epistemološki kontekst.

4.0 Zaključak

Fenomenološko promišljanje nije jedini put razumijevanja interkulturalnosti, ali predstavlja osnovu i polazište epistemologije interkulturalnosti. Mada fenomenologija sasvim sigurno nema ekskluzivitet u interpretiranju fenomena interkulturalnosti, a posebno ne u pogledu određenja epistemoloških odrednica ovog fenomena, ona ostaje polazište sa kojeg su se razvile kasnije interpretativne osnove i mogućnosti. U tom smislu razumijevanje interkulturalnosti bez uvida u fenomenološke interpretacije može imati veoma problematične posljedice po pokušaje koji bi nastojali zaobići fenomenološki značaj.

BIBLIOGRAFIJA

1. Goodheart E. (1973), *Culture and the Radical Conscience*, Massachusetts: Cambridge,.
2. Heidegger M. (1996), *Stav identiteta*, u: Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naklada Ljevak
3. Heidegger M. (2000), *Prologomena za povijest pojma vremena*, Zagreb: Demetra.
4. Lübbe H. (1990), *Ekološki problemi u kulturalnoj mijeni*, u: Hermann Lübbe i Elisabeth Ströker (prir.), *Ekološki problemi u kulturalnoj mijeni*, Sarajevo: Veselin Masleša
5. Marcuse H. (1989), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša
6. *Razgovor sa Bernhardom Waldenfelsom. Fenomenologija kao filozofija iskustva*, Dijalog, Sarajevo, 2003.
7. Thurnher R. (2004), *Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, Zagreb: Demetra
8. Waldenfels B. (1998), *Homeworld and Alienworld*, In: Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung (ed.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg/München: Springer
9. Waldenfels B. (1991), *U mrežama životnog svijeta*, Sarajevo: Veselin Masleša
10. Zhang R. (1998), *Lifeworld and Possibility of Intercultural Understanding*, in: Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung (ed.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg/München: Springer