

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tine Breznik

Mentor: red. prof. dr. Frane Adam

KULTURNA IDENTITETA EVROPE

diplomsko delo

Ljubljana, 2004

## KAZALO

1. UVOD.....	4
--------------	---

### PRVI DEL:

2. POSTMODERNI PREOBRAT IN KRIZA SUBJEKTA.....	7
2.1. Moderna, rojstvo subjekta in racionalni princip.....	7
2.1.1. Descartes: utemeljitelj novoveškega subjekta.....	8
2.1.2. Kantov avtonomni subjekt.....	10
2.1.3. Podoba modernega človeka in sveta.....	11
2.1.4. Moderna med kritiko in krizo.....	12
2.2. Postmoderni izziv.....	13
2.2.1. Opredelitev postmoderne.....	13
2.2.2. Vprašanje subjekta v postmoderni dobi.....	16
2.2.2.1. Konec absolutne racionalnosti.....	16
2.2.2.2. Konec metafizike in vprašanje temelja.....	17
2.3. Konec subjekta in vprašanje identitete.....	19
2.3.1. Jezik, struktura in razlika.....	19
2.3.2. Kaj je hermenevtika?.....	24
2.4. Identiteta.....	28
2.4.1. Postmoderni jaz.....	30
2.4.1.1. Dekonstrukcija nacionalnih kultur kot namišljenih skupnosti.....	34
2.4.2. Hermenevtično posredovanje med lastnim in tujim.....	37
2.4.2.1. Kultura pristnosti, strogo vrednotenje in multikulturalizem.....	37
2.4.2.2. Ricoeur in hermenevtika sebstva.....	42
2.4.2.3. Identiteta v posredovanju.....	44
2.4.2.4. Enotnost v različnosti in medkulturno sporazumevanje.....	45

### DRUGI DEL:

3. PRISPEVEK HERMENEVTIKE K RAZUMEVANJU EVROPSKE KULTURNE IDENTITETE.....	48
3.1. Evropskost Evrope.....	48
3.1.1. Opredelitev Evrope.....	48
3.1.2. Evropskost Evrope kot kulturna drugotnost.....	50

3.1.3. Ustanovitveni vidiki evropskosti.....	52
3.2. Evropa kot prostor medkulturnega (spo)razumevanja.....	54
3.3. Od Evrope pogodb k evropski ustavi.....	55
3.4. EU med nacionalno državo in nadsacionalno politično skupnostjo.....	57
3.4.1. Spreminjanje vloge moderne nacionalne države.....	57
3.4.2. Državljanstvo Evropske unije kot potencialni temelj za vzpostavitev skupne evropske identitete.....	61
4. SKLEP.....	64
5. VIRI.....	68

## 1. UVOD

V pričujočem diplomskem delu bomo osrednjo pozornost posvetili vprašanju identitete sodobnega posameznika in družbe, pri čemer nas bo še posebej zanimala kulturna identiteta Evrope. Z vstopom Slovenije v Evropsko unijo se namreč tudi pri nas v javnih razpravah ob različnih temah vse pogosteje pojavljajo dileme glede identitete. Zgodovinsko gledano je vprašanje nacionalne identitete postalo aktualno s procesom osamosvajanja Slovenije. Takrat je bil problem slovenske nacionalne identitete ena od pomembnejših spodbud političnega osamosvajanja. S pridružitvijo Slovenije Evropski uniji pa je ta problem dobil novo zgodovinsko veljavo. Odraža se v vprašanju, kako uskladiti evropsko identiteto na eni strani in identiteto vsakega v njej združenega ljudstva na drugi. Tako smo danes pogosto priča zahtevam po ustvarjanju skupne evropske identitete, po drugi strani pa je prisotna bojazen glede ohranjanja oz. izgube slovenske (in vsake druge posamezne) kulturne identitete. V tej dilemi se kaže eden pomembnejših izzivov, s katerim se sooča današnja razširjena Evropska unija. Še posebej je ta problem navzoč v razpravah o evropski ustavi, ki bi morale najti zadovoljiv odgovor, kako enotnost ustavno opredeliti tako, da ta ne bo spregledovala različnosti. Odgovor na vprašanje kulturne identitete je za Evropo v dani situaciji ključnega pomena. Zmožnost sožitja in sporazumevanja različnih kultur je za Evropo eden glavnih izzivov, s katerim se bo morala soočiti in najti ustrezno rešitev, če noče postati žrtev notranjih partikularizmov ali očitkov drugih o evrocentризmu.

Namen tega diplomskega dela je torej izpostaviti problem identitete, ki se danes kaže tako v vzpostavljanju enotne politične skupnosti med različnimi narodi in kulturami Evrope kakor tudi v spremenjenem stanju današnjega človeka in družbe v času globalizacijskega pogona tehnološke in medijske produkcije. Skušali bomo potrditi domnevo, da če znotraj ti. postmoderne diskurza o krizi novoveškega subjekta in moderne racionalnosti sprejmemo hermenevtiko kot tisti interpretacijski model, ki namesto samogotovosti jaza predpostavlja razumevanje in odgovornost do drugega in pojmuje kulturo kot dejavnico zgodovinskega posredovanja med lastnim in tujim, lahko na tej podlagi ponudimo prepričljive odgovore na dileme evropske identitete, predvsem glede vprašanja priznavanja in ohranjanja kulturnih razlik ter omogočanja demokratičnega sobivanja in sporazumevanja evropskih ljudstev. Iz navedenih razlogov bi lahko temo tega diplomskega dela ožje opredelili tudi s podnaslovom *Hermenevtični pristop k razmisleku o krizi novoveške subjektivitete in vprašanju kulturne identitete Evrope.*

Omenjene problematike se bomo lotili tako, da bomo v prvem delu najprej skušali predstaviti bistvene značilnosti, ki so zaznamovale prehod moderne v ti. postmoderno dobo, pri čemer bomo skušali odgovoriti na vprašanje, zakaj govorimo o krizi subjekta in koncu moderne dobe ter kakšen vpliv ima to na današnjega posameznika in družbo. Kako krizo subjekta pojmujeta sodobna filozofija in družbena teorija bo vprašanje, na katerega bomo skušali odgovoriti v nadaljevanju. Zaradi omejitev pričujoče razprave bomo soočili zgolj dva, vendar po našem mnenju pomembnejša interpretacijska modela, ki vsak na svoj način pristopata k vprašanju identitete. Na eni strani je to poststrukturalizem z dekonstruktivizmom, na drugi pa hermenevtika, ki izhaja iz Husserlove fenomenologije in Heideggrovega mišljenja biti. Pri tem bomo skušali pokazati, da hermenevtični pristop, v nasprotju s poststrukturalističnim dekonstruiranjem, fragmentiranjem in reartikuliranjem sodobnih identitet, ponuja prepričljivejše odgovore na izzive, s katerimi se soočata današnji posameznik in družba.

V drugem delu se bomo posvetili vprašanju kulturne identitete Evrope. Zanimalo nas bo, kakšno spremembo prinaša hermenevtično razumevanje identitete kot posredovanja med lastnim in tujim v razmišljanje o evropski kulturni identiteti. Poudariti je potrebno, da se ne bomo osredotočali na trenutno geopolitično stvarnost Evrope, ampak bomo skušali predstaviti duhovno-zgodovinsko situacijo evropske kulture. Izpostavili bomo vprašanje evropskosti Evrope oz. ali in kako lahko opredelimo bistvene značilnosti evropske kulture. Na koncu bomo skušali ugotoviti, ali tovrsten (hermenevtični) pristop ponuja kakšno možnost konkretne aplikacije. V tem kontekstu se bomo postvetili vprašanju evropske ustave kot tiste podlage, na kateri lahko Evropa utemelji enotno politično skupnost, ki je primarno ne bodo vezali zgolj oz. predvsem gospodarski interesi.

Pričujoče razmišljanje o vprašanju identitete ne bo naravnano strogo metodološko, saj izhajamo iz prepričanja, da identiteta ni neka objektivna danost, ampak je ustanovitveni element človekove eksistence. Iz navedenega razloga je potrebno k temu vprašanju pristopiti na način razumevanja in ne pojasnjevanja. Odločili smo se za interpretativni pristop, kar pomeni, da bomo v razpravi soočili različne teoretske pristope in s pomočjo razumevanja temeljnih konceptualnih razlik med njimi skušali ugotoviti, kateri pristop po našem mnenju ponuja prepričljivejše odgovore na vprašanje identitete.

Zavedamo se, da vprašanje, ki se ga lotevamo, presega okvire tega diplomskega dela, zato si tudi ne domišljamo, da bomo prišli do celovitih in dokončnih ugotovitev. Bolj kot za to si bomo prizadevali, da bi ta razprava ponudila razmislek o filozofskih in drugih temeljnih značilnostih človekove identitete tako na ravni posameznika kot tudi na ravni družbe. Izhajajoč iz vprašanja 'Kdo sem?', temeljnega vprašanja filozofije, bomo skušali premisliti Evropo ter izpostaviti tiste osnovne strukture, ki sestavljajo osnovo njene kulturne identitete. Ne bo nas zanimala konkretna vsebina evropske kulture in njene identitete, ampak njen notranji dinamizem, njeno bistvo. Prepričani smo, da danes največja nevarnost Evropi ne preti od zunaj. Mnogo bolj je zanjo lahko usodna drža indiferentnosti, ki se kaže v nepripravljenosti, da bi se sploh še spraševala po lastnem bistvu. To bi namreč pomenilo, da je evropskost bodisi nekaj danega, česar ni potrebno vedno znova odkrivati in dosegati, bodisi nekaj, kar sploh ne vzbuja več zanimanja. S to razpravo želimo prispevati svoj delež k utrjevanju prepričanja, da temu ni tako.

## **PRVI DEL:**

### **2. POSTMODERNI PREOBRAT IN KRIZA SUBJEKTA**

#### **2.1. Moderna, rojstvo subjekta in racionalni princip**

Modernost kot pojem ima danes razmeroma jasen pomen in se nanaša na novo civilizacijo v Evropi in Severni Ameriki v zadnjih stoletjih, predvsem od začetka 20. stoletja dalje. Pripisujemo ji značilnosti kot so: kapitalizem, znanost, tehnologija, racionalizem, sekularizirana kultura, liberalna demokracija, individualizem, razvoj svobodnega trga, humanizem. S temi značilnostmi danes opisujemo procese modernizacije tudi v deželah, ki ne spadajo na Zahod (Jamnik, 1998: 257).

Pozitivno podobo moderne zahodne kulture je oblikovalo že razsvetljenstvo v 18. stoletju. To je civilizacija, ki temelji na znanstvenem spoznavanju sveta in racionalni postavitvi vrednot, ki zavzemajo najvišje mesto v življenju posameznega človeškega bitja. Ta civilizacija temelji na svobodi in zaupanju, da bo ta svoboda skupaj z racionalnostjo vodila v družbeni razvoj preko vrlin in samokontrole dela v boljše politično in intelektualno življenje vsakogar (Jamnik, 1998: 258).

O tem, kaj zaznamuje začetek modernega obdobja, obstaja več tez: protestantska reformacija v 16. stoletju s, razvoj humanističnega skepticizma pri Erazmu in Montaigneju; znanstvena revolucija Galilea, Hobbesa, Descartesa in Newtona v 17. stoletju; republikanske revolucije v ZDA in Franciji v 18. stoletju; industrijska revolucija v 18. stoletju. Ključno vprašanje pa ni, kdaj se moderna začne, ampak je bolj pomembno to, kakšna je narava, določitev in oblika tega novega načina življenja (Jamnik, 1998: 258-259).

Bernhard Waldenfels (1998) pravi, da je za moderno značilna nova forma reda, ki temelji na sprostitvi sil, in za katero je značilna ugotovitev, da je red, ki se zdi tako neomajen in vsezajemajoč, le eden od možnih. Če se je klasična forma reda odlikovala po tem, »da je človeku (a) zadana, da je (b) vsezajemajoča, da je (c) bolj ali manj trdno zamejujoča in (d) v svojih temeljnih potezah repetitivna /.../ pa popusti, ko vsezajemajoči red razpade v rede, ki so s svoje strani (a) premenljivi in (b) omejeni, (c) imajo pomankljive meje in (d) dopuščajo temeljite inovacije.« (Waldenfels, 1998: 14-15)

Moderna torej pomeni, da je človek na novi, drugačni poti, na poti k novim ciljem. Nove poti in cilji pa zahtevajo tudi nove, analitične metode. Novoveška, računajoča misel skuša odkriti in osvojiti ves svet. Na dan prihajajo novi izrazi: univerzum za svet kot celoto. Z novimi odkritji, z objadranjem sveta zemeljska obla šele prvič postane svet. Novoveški izraz za svet – univerzum - namiguje na enoto in enost. Gre za urejanje in poenotenje zaobjetega. To težnjo zasledimo tako v znanostih in filozofiji, ki se ozirajo na univerzum, kakor tudi v politiki, kjer gre za svetovno politiko. Moderna torej cilja na globalnost. Izraz, ki se danes uporablja v povezavi z ekonomijo, ima pomen, ki je že star, saj odraža samo bistvo moderne. Moderna se je z njim začela. «Kaj torej pomeni moderna? Moderna je globalizacija.» (Baruzzi, 2000: 284-286)

Osrednje mesto moderne zavzame človek kot subjekt v svoji individualnosti. Bistveno postane vprašanje spoznanja. »Zato o moderni ne moremo govoriti, ne da bi opredelili mesto subjekta, na katerem so osnovane ključne poteze modernosti« (Poler, 2001: 112). Če je v antiki subjekt istoveten s substancno, kjer pomeni nekaj, kar dejansko in samostojno obstaja, potem se v novem veku zgodi obrat v razumevanju resnice, ki je pritegnjena v notranjost subjekta. »Novoveški subjekt je suveren, absoluten, v popolni oblasti samega sebe in uteleša obče veljavno racionalnost: en razum – ena resnica – ena objektivnost.« (Poler, 2001:114) Pomembne, če ne kar ključne vidike in utemeljitve modernega subjekta lahko osvetlimo na primeru Descartesovega in Kantovega pojmovanja subjekta.

### 2.1.1. Descartes: utemeljitelj novoveškega subjekta

Za Aristotela in ves srednji vek je bila najvišja znanost teologija oz. theiologika kot teorija božanskega, z Descartestom pa to postane matematika, ki odslej nudi zanesljivejšo oporo za metodično iskanje resnice. Descartes se sprašuje po resničnih temeljih znanosti in jih najde v ti. 'objectum purum et simplex' matematičnih znanosti. To idejo resničnega védenja imenuje 'mathesis universalis'. V matematiki, ki je bila doslej le najstrožja znanost, ne pa tudi najvišja, odkrije Descartes metodo, ki bo postavila merilo možnega in gotovega spoznanja (Kalan, 1997: 212 – 213). »Univerzalna matematika je tako zajeta v metodi, ki jo tvorijo zanesljiva in pripravna pravila /.../ Bistvo matematične metode je zato zajeto v zelo enostavnem določilu: metoda je red in mera, ordo et mensura /.../ Mathesis universalis je torej formalna znanost o redu in meri« (Kalan, 1997: 214). Da pa bi Descartes lahko vzpostavil 'mathesis universalis'



kot fundamentalno znanost, mora najprej najti gotov in neomajen temelj, ti. 'fundamentum primum'. Tega se loti tako, da vse podvrže splošnemu rušenju oz. dvomljenju, kar ga privede do gotovega spoznanja o jazu (Kalan, 1997: 217-218). »Kar je nujno resnično, to pomeni gotovo, je neko načelo, ki je izraženo v tem stavku, hoc pronuntiam: jaz sem, jaz bivam, jaz obstajam, ego sum, ego existo. Ta stavek je prvo načelo filozofije, ki jo Descartes išče.« (Kalan, 1997: 218)

'Mislim, torej sem' je za Descartesa prvi princip nove filozofske metode, o katerem govori v *Principih filozofije* (Kalan, 1997: 218): »Nam ni mogoče, da bi podvomili o tem, da ne bi obstajali tedaj, ko dvomimo: to pa je prvo, kar spoznamo, če filozofiramo po redu, kakor je treba (ordine philosophando). – In zatorej je to spoznanje 'jaz mislim, torej sem' (ego cogito, ergo sum) izmed vseh prvo in najbolj gotovo, do njega pa pride vsakdo, ki metafizično misli v skladu z redom«. Tako postane človek kot subjekt podlaga za predstavljanje in podlaga za bistvo resnice. »Descartesovo mišljenje je dogodek, s katerim je človek nastavljen kot 'predstavljalca'.« (Kalan, 1997: 224)

Za novoveškega človeka ni več merodajna odrešenjska gotovost krščanskega nauka, temveč samogotovost, ki je lastna subjektu kot predstavljalcu. Predstavljanje in mišljenje je po Descartesu zaneslivejše, kakor vse drugo. Subjekt, ki v antiki pomeni predležečo stvar, postane ime za človeško misel, za človekovega duha. S tem, ko postavi subjekt v izhodišče, dobijo njegove predstave obliko objekta, predstavljanje kot tako oz. zbranost predstav pa postane zavest, samozavedanje ali subjektiviteta subjekta. Subjektiviteta je za Descartesa prva in najgotovejša stvar. Z vzpostavitvijo človeka kot sebe gotovega subjekta se spremeni bistvo znanosti; moderna znanost postane raziskovanje. Spremeni se tudi razumevanje sveta: svet postane podoba, zadeva človekovega oblikovanja. (Kalan, 1997: 227, 233, 235)

Subjekt se zaveda svojih predikatov kot objektov in sebe kot nečesa različnega od objektov. Tisto, na kar se subjekt usmerja, se vsakokrat menja, jaz pa ostaja pri tem veskozi en in isti. Jaz se zave mnogovrstnosti objektov kot svoje enotnosti; šele na osnovi te enotnosti ego cogito je možna mnogovrstnost cogitationes. Jaz je tisti stalni spremljevalec, ki v sebi enoti in združuje vse mnogovrstno (Komel, 1996a: 128).

Če so pri Platonu ideje nekaj, kar biva onstran človekovega sveta, se z Descartesom preselijo v človekovo notranjost. Človek postane subjekt, podlaga lastnih predstav. To mu omogoča naravna luč razuma, cogito kot zbiralnik vseh idej. »Nič se torej ne more izmakniti mojemu

predstavljanju oz. jazu kot nosilcu tega predstavljanja; vse, kar je, vse bivajoče, vključno z menoj samim, mi je po kartezijskem prvem počelu filozofije dostavljeno kot objekt.« (Hribar, 1995: 92)

### 2.1.2. Kantov avtonomni subjekt

Novoveška filozofija, začenši z Descartesom, temelji na ločitvi duha (*res cogitans*) in narave (*res extensa*). Tudi Kant sledi prevladujoči usmeritvi novoveške filozofije (ta usmeritev temelji na tezi, da je bivajoče, kar smo mi sami, neposredno in gotovo dano, medtem ko so objekti dani zgolj posredno), ko v izhodišče svoje filozofije postavlja jaz. Podobno kot za Descartesa je tudi za Kanta jaz tisti, ki misli, zaznava, je *res cogitans*, njegove realitete pa so predstave (Komel, 1996a:127). Kant razlikuje »tri elemente človeškosti: živalskost, človeškost in osebnost. Živalskost označuje kot nekaj živega, človeškost kot nekaj živega z umnostjo, osebnost kot nekaj umnega z zmožnostjo prištevnosti /.../ Ne animalnost ne umnost sami po sebi ne določata človeka v tem kar je, pač pa je to šele zmožnost odgovornega delovanja, *presonalitas moralis*.« (Komel, 1996a: 129)

Da zmore človek v svoji predstavi imeti jaz [das Ich], ga neskončno povzdigne nad vsa druga na zemlji živeča bitja. S te je oseba, poseduje enotnost zavesti, ob vseh spremembah, ki ga morda dolete, ena in ista oseba, tj., od stvari, kot so tudi nerazumne živali, s katerimi lahko ravna, kot se mu zljubi, po rangi vrednosti [Würde] popolnoma različno bitje; tudi če tega jaz še ne more izgovoriti; saj ga vendar ima v mislih: kot ga vsi jeziki vendar morajo misliti, če govore v prvi osebi, tudi če sicer te jaznosti [Icheit] ne izražajo prek posebne besede, kajti ta zmožnost (namreč misliti) je razum. (Kant, 1997: 34)

Človek kot bitje svobodne in umne volje je avtonomen subjekt, ki je sam svoj zakonodajalec. Njegovo ravnanje, v kolikor je umno, nima vzroka zunaj sebe, temveč učinkuje iz sebe. Avtonomni subjekt se samodoloča, to pomeni, da deluje zgolj v skladu z lastnim kategoričnim imperativom, zakonom, ki ga postavlja sam (Hribar, 1991: 116-117). Človekovo samospoznanje je torej že v izhodišču postavljeno v praktično-moralno sfero, saj naj bi se zavedanje človekove avtonomnosti naznanjalo preko kategoričnega imperativa dolžnosti, to je po najvišjem praktičnem umu (Komel, 1996a: 122). »Človek naj ne bo le izveden za vsako vrsto namenov, temveč naj dobi prepričanje, da bo izbiral zgolj dobre namene. Dobri nameni so tisti, ki jih mora vsak nujno priznavati; in obenem so vedno lahko tudi nameni vsakogar.« (Kant, 1997: 44)

V avtonomiji, sposobnosti človeka, da deluje v skladu z lastno umno voljo, je njegovo največje dostojanstvo, »da eksistira svobodno kot smoter na sebi in ne kot sredstvo za nekoga drugega« (Komel 1996a: 131). Vrhovno dobro, s katerim je narava obdarila človeka, je torej njegov um. Ta je tisti, ki mu omogoča, da se dvigne nad stvari in gleda samega sebe kot osebo (Komel, 1996a: 120).

S Kantom dobi etika novo osnovo. Nič več ni v ospredju vprašanje 'dobrega', kot je to značilno za antično in srednjeveško etiko. Izvor moralnih pravil postane človek kot avtonomni subjekt. Moderna doba postavi razum za temelj moralnega védenja. Takšna utemeljitev sloni na prepričanju, da so moralna pravila, v kolikor so razumna, lahko obvezujoča za vse. Gre torej za univerzalni etični kodeks, ki bi ga bilo moč utemeljiti v človeški umni naravi. Temeljni pogoj vsakršne etike pa je avtonomija posameznika. »To pomeni, da je v besednjaku moderne dobe svoboda na prvem mestu, etika oziroma odgovornost pa ji sledi.« (Poler, 2001: 122)

### 2.1.3. Podoba modernega človeka in sveta

Moderne poti in cilji so usmerjeni v človeka in v svet. Govori se o humanizmu. Vse mišljenje, vsa filozofija in znanost skušajo odgovoriti na vprašanje »Kaj je človek?«. Človek je torej na poti k samemu sebi. Humanizem in renesansa nista toliko preporod in obnova starih anitčnih spisov, ampak sta moderni dosežek, označujeta neko dobo in neko gibanje nove podobe človeka, ki je pravzaprav prvič podoba. Heidegger (Baruzzi, 2000: 286) govori o moderni kot o 'dobi podobe sveta'. Pvič ima namreč človek na voljo poti in metode, da si izoblikuje neko podobo sveta, da postavi in si predstavi celoto sveta. »To dejstvo občutimo na različnih ravneh /.../ Svet hočemo osvojiti na različne načine, predvsem skozi filozofijo in znanost. Moderna, novoveška filozofija in novoveška znanost postaneta svetovna znanost. Slednja se zrcali v novi temeljni vedi, v fiziki, ki nam podaja razliko med svetom mikroskopskih in svetom makroskopskih velikosti« (Baruzzi, 2000: 287). Ključni izraz moderne je 'volja' v smislu razlikovanja in oddaljitve od starega, pa tudi po odkrivanju in osvajanju novega. Volja postane tudi temeljna beseda moderne filozofije. Modernega človeka žene volja, da napreduje v svet in svet spelje k sebi. Vse, kar človek stori, od filozofije in znanosti do tehnike in ekonomije, je zvedeno na pojem in predstavo človekove volje (Baruzzi, 2000: 286-288).

#### 2.1.4. Moderna med kritiko in krizo

Kot smo nakazali v prejšnjih poglavjih, se je moderna začela z ločevanjem med starim in novim, med *antiqui* in *moderni* (Baruzzi, 2000: 283). Humanizem naznani in povzdigne novega človeka, ki odkriva novi svet. Svet postane univerzum, celota. Začne se globalizacija. Vse to omogoči samorefleksivnost in samogotovost novoveškega subjekta kot absolutnega kriterija resnice. Z Descartesovo 'mathesis univerzalis' in kantovo kritično filozofijo se moderna vzpostavi kot doba kritike. Komel (1996: 133-134) pravi:

Kantovo pripoznanje kritike kot temeljne poteze novoveškosti razodeva tudi gotovost svobode novoveškega človeka kot umno razsvetljenega bitja. Gotovost kot sebegotovost ni šele kak nasledek kritične svobode, ampak sam kriterij kritičnosti, ki osvobaja vse kritično védenje in vedénje /.../ Gotovost je potemtakem tista stopnja čistosti, luči, jasnosti in razločnosti v premišljevanju, ki ne potrebuje več nobenega nadaljnega razločevanja, raz-čiščevanja, razsojanja, raz-laganja ali dvo-umljenja in je v tem pogledu absolutno, z ničemer drugim pogojeno izhodišče vsakega nadaljnega presojanja.

Moderna je potemtakem doba kritike, ki se na vseh področjih človeškega delovanja trudi ločevati, povzdigovati, raziskovati, urejati in poenotiti.

Moderna pomeni kritiko in kritika je moderna. Vse se prevrača v drugo. Kritika in moderna in obratno. Razmišljati in filozofirati pomeni kritiko. Na to bi morali biti pozorni, ko govorimo o mišljenju *sub specie machinea* /.../ se pravi, da je Kant razumel kritiko v smislu stroja, *mechana*, namreč kot pomagalo in obenem silo, katere namen je zavladati mišljenju (Baruzzi, 2000: 291).

Toda pogled v zgodovino kaže, da je projekt moderne ostal neuresničen, ker ni zmožel premostiti prepada med svobodo in nujnostjo, zgodovino in sistemom, znanostjo in smislom. Novoveška samogotovost subjekta je namreč »od vsega začetka narejena po samohotni volji in prihaja s tem v nasprotje s svojo umnostjo, saj ji ravno njen um nareja, da resnica ne sme biti narejena, če naj bo resnica« (Komel, 2002: 9). Brez resnice pa ostane zgolj volja, ki ni več umna volja, ampak samovolja, ki totalitarizira in mobilizira vse v nenehen pogon.

Nezmožnost razuma, da bi zagotavljal gotovo resnico, privede do krize moderne in s tem do spoznanja, »da je z absolutno vladavino subjekta nekaj narobe.« (Hribar, 1991:224) Kriza se odraža v tem, da velike ideje in spodletele utopije 19. stoletja razkrinkajo fantazmo

modernega človeka, »ki se je brez ostanka poistovetil s seboj kot subjektom /.../ in ima zato vse bivajoče, skupaj z naravo, za sebi podrejeni objekt.« (Hribar, 2003: 82) Racionalna gotovost, ki je temeljila na kartezijskem dualizmu subjekt-objekt, je postala problematična. O tem nas prepričajo dela mislecev in umetnikov od konca 19. stoletja pa vse do danes. Kriza moderne dobe je vseobsegajoča, saj vključuje tako krizo človekove osebnosti in etike na eni strani, kot tudi krizo na številnih področjih družbenega življenja. Začetek kriznega razumevanja modernosti lahko najdemo že pri Nietzscheju in njegovi izjavi o 'smrti Boga', zagotovo pa pri teoretikih sodobnosti, ki pišejo o 'koncu zgodovine' (Francis Fukuyama), 'koncu znanosti' (John Horgan), 'koncu sveta' (John Leslie) in 'koncu ideologij' (Daniel Bell). »Pojavlja se konec zaupanja v moč napredka, v enosmerni tok zgodovine, v moč razuma ter neomajno moč znanosti in tehnologije« (Poler, 2001: 123-124). Kriza moderne dobe naznanja svoj konec, posledica tega je odprta in v današnjosti še nedokončana debata o obdobju, ki jo nasleduje. Nekateri avtorji jo imenujejo 'postmoderna' (Lyotard, Hassan, Vattimo), 'postindustrijska doba' (Bell), 'posttradicionalna družba' (Giddens) ali 'postzgodovina' (Gehlen), drugi pa raje govorijo o 'visoki oz. reflektivni moderni' (Beck), 'tekoči moderni' (Bauman). Obravnava tega obdobja bo tema naslednjih poglavij.

## **2.2. Postmoderni izziv**

### **2.2.1. Opredelitev postmoderne**

Pojem 'postmoderna' je v zadnjih desetletjih postal zelo aktualna tema, ki se pojavlja na vseh področjih intelektualnega, umetniškega in družbenega dogajanja. Prvič naj bi ga, navaja Jamnik (1998: 262), leta 1917 uporabil nemški filozof Rudolf Pannowitz, da bi, izhajajoč iz Nietzscheja, opisal nihilizem v zahodni kulturi. Kasneje (leta 1934) ga najdemo v delu španskega literarnega kritika Federica de Onisa, ki ga uporablja nasproti literarnemu modernizmu. Leta 1939 ga angleški zgodovinar Arnold Toynbee uporabi za opis družbenih razmer po 1. svetovni vojni. Debeljak (1989) ugotavlja, da se je na teoretski ravni polemika o postmoderni sicer pojavila že na začetku 60. let v Ameriki in je bila »omejena na specializirane umetnostne discipline.« Kot epohalni pojem, »ki sega čez posebne umetnostne artikulacije, saj meri na širšo duhovno-zgodovinsko strukturo« se je pojavila »še s polemiko med Jean-Francois Lyotardom in Jürgenom Habermasom na začetku 80. let.« (Debeljak, 1989: 75)

Dileme glede postmoderne kot duhovno-zgodovinske epohe in postmodernizma kot estetskega in teoretskega stila, ki ostajajo nezaključene, za našo razpravo niso tako pomembne. Postmoderno bomo razumeli v širšem smislu kot obdobje, za katerega razum ni več občeveljavni temelj in zato pomeni prelom z modernim kriznim obdobjem. »To je torej obdobje, ki je nadaljevanje moderne, obenem pa tudi prelom z njo.« (Kovač, 2000: 47)

Odločilen prispevek k tematizaciji postmoderne, ki v bistveni meri označuje obdobje zadnjih desetletij, še posebej pa sedanost, gre prištevati teoretskim premikom, »ki so se dogodili predvsem v nekem geografsko specifičnem (francoskem) okolju« (Stankovič, 2001: 153). Govorimo o intelektualnem gibanju 60. let v Franciji, ki se je izoblikovalo na tradiciji strukturalizma, za katerega je značilen poskus razgraditve ključnih filozofskih predpostavk zahodne znanosti. Mlajša generacija filozofov šestdesetih let v Franciji sprejme strukturalistično zavrnitev subjekta, zavrne pa strukturalistične znanstvene zahteve. Zanikajo vsakršno utemeljenost in objektivnost razuma. Imenujemo jih poststrukturalisti, najbolj vplivni med njimi so Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault in Jean-Francois Lyotard (Jamnik, 1998: 264-265).

Jamnik (1998: 269-272) navaja pet pojmov, ki so skupni večini postmodernistov:

1. *Predstavljanje in konstrukcija vs. navzočnost*

Postmodernizem zanika neposredno navzočnost, tj. dejanskost kot tako samo na sebi. Navzočnost se nanaša na vrednost neposredne izkušnje objektov, ki so neposredno prisotni. Namesto diskusije o stvari kot taki postmodernizem raje analizira predstave o stvari, govori o neodvisnosti znakov, jezika, interpretacije itd.

2. *Fenomen vs. izvor*

Za modernizem velja, da s pomočjo racionalne metode skuša odkriti izvor stvarnosti. To pomeni, da na podlagi racionalnega iskanja odkriva temelje onstran pojavov. Postmodernizem takšne možnosti odkrivanja izvorov, temelja oz. globlje stvarnosti zanika. V principu zanika vsakršno možnost odkrivanja globljih temeljev, zato raje ostaja na površini in gleda na pojave zgolj pozunanjeno.

### 3. *Pluralnost vs. enost*

Postmodernizem zagovarja tezo, da ni nič preprosto, neposredno navzoče. Vsakršna analiza je zgolj delna in neobvezujoča. Ni enotnega kriterija, obstaja pluralnost relacij med pojavi. Pluralnost je tudi osnova posameznika, saj oseba ni preprosta enota, ampak »mnogovrstnost moči, vplivov, različnih elementov.« (Jamnik, 1998: 271)

### 4. *Imanentnost vs. transcendentnost norm*

Modernizem zagovarja neodvisne, transcendentne norme delovanja, ki jih postmodernizem zanikuje. Resnica, dobrot, racionalnost in lepota niso več razumljene kot nekaj neodvisnega od procesa dogajanja, ampak so temu procesu imanentne. Postmodernizem poudarja pomen procesa razmišljanja, pri čemer noče postavljati novih norm, ampak govori o problematičnosti vseh normativnih zahtev, tudi svojih. Vrednote postanejo stvar interpretacije.

### 5. *Konstitutivna drugačnost*

Tu ne gre več za kritiko modernizma (kot to velja pri prejšnjih štirih pojmih), ampak za vpeljavo novega pojma, ki poudarja konstitutivno drugačnost pri analizi katerekoli (kulturne) vsebine. Gre za pozitivno metodo postmodernizma, ki zavrača vsakršno privilegiranje. Poudarek je na drugačnosti, predvsem nedoločenosti, bodisi da gre za branje besedil bodisi za medsebojne odnose v družbi. Vse je postavljeno pod vprašaj, ker merila za presojanje preprosto ni. Odtod tudi zavzemanje za marginalne teme in skupine.

Bistvene poteze postmodernizma torej »izhajajo iz interpretacije moderne kot dobe, ki ji vladajo: prvenstvo znanstvenega-metafizičnega razuma; ustvarjanje totalitarno naravnanih obrazložitvev sveta na podlagi dogmatičnih predpostavk (ideja filozofskega 'sistema', ideja 'velike pripovedi'); linearno pojmovanje časa, ki temelji na pojmu 'preseganja'; zaupanje v postopno izboljšanje človeštva na podlagi razvoja znanosti in tehnike.« (Cristin, 2002: 285-286)

### 2.2.2. Vprašanje subjekta v postmoderini dobi

Kriza modernosti, ki je zaznamovala prehod iz 19. v 20. stoletje, se je med drugim odrazila tudi v problematiziranju pojmov kot so resnica, morala, svoboda, subjekt, razum, zgodovina, kultura, norme itd. Različne filozofske usmeritve so ponujale vsaka svoj interpretacijski model, ki bi zadovoljivo odgovoril na kompleksen problem modernosti. Med prve mislece, ki so se soočili z vprašanjem kriznega razumevanja modernosti, vsekakor spada Friedrich Nietzsche (1844–1900). Njegovo »razkritje moralične narave vse logike je v filozofiji vsekakor revolucionarno. Ne toliko kritika morale same po sebi, marveč kritika moralične osnove logike je tisti prelom in spor, ki ga je Nietzsche vnesel v sodobno filozofijo« (Komel, 2002a: 32-22). Nietzsche je torej še vedno aktualen, saj je prav njegova kritična misel vplivala na postmodernizem, ki je izšel iz spora med eksistencializmom in strukturalizmom. Na koncu moderne smo priča drugačnemu razumevanju resnice, ki izhaja iz preobrazbe filozofije v smer filozofske interpretacije in samointerpretacije. Ta postane notranja logika sodobne filozofije. (Komel, 2002a: 23)

Gre torej za prelom znotraj filozofije, nekateri govorijo celo o 'koncu filozofije' (Urbančič, 1997), ki po Kovačevem mnenju vključuje več 'koncev': konec absolutne racionalnosti, konec metafizike in konec subjekta (Kovač, 1992: 50).

#### 2.2.2.1. *Konec absolutne racionalnosti*

Za moderno dobo je značilno, da je zaznamovana z racionalnim principom mišljenja, ki se odraža predvsem v znanosti in tehniki. Razum modernemu človeku omogoča, da se osvobodi tradicionalnega, se pravi religioznega in mitološkega pogleda na svet. To pomeni, da za moderno razum ni zgolj prevladujoči način mišljenja, ki bi kronološko nasledil tradicionalno mišljenje, ampak je odraz kognitivnega razvoja, višje stopnje zrelosti človekove racionalne sposobnosti. Če je do novega veka veljalo, da znanost, filozofija in teološko razmišljanje sestavljajo harmonično celoto, pride v moderni dobi do preloma med dejstvi, ki jih raziskuje znanost, in vrednotami, za katere se odloča človek. Posledica tega je instrumentalizacija razuma, ki se ne odraža zgolj v znanosti in tehniki, ampak tudi na drugih področjih življenja. Pri tem imamo v mislih masovno produkcijo, tržno ekspanzijo in posledično rast prihodkov, racionalizacijo življenjskih standardov, ki se odražajo v blagovni produkciji, v izvajanju



družbenih del, v političnih in ekonomskih izbirah, v odnosih med oblastmi in državljani (Cristin, 2002: 287).

Če je moderni svet ali moderni človek od renesanse sem kaj povelečeval, je bil to razum. Modernizem je zaupal v razum in njegovo zmagovalno moč. In ko naj bi ta vseobvladujoča sila človekovega duha dosegla svoj vrh in si podredila vse niti bivanja, se je razstreščila. Razum je prišel v položaj, ko si ne more sam pomagati. Razpada v postmodernem človeku in v strukturah, ki jih je postavil (Kovač, 2000: 63).

O nezadostnosti razuma, da bi zajel celoto vsega človeškega bivanja in spoznanja, sta med prvimi spregovorila že Schopenhauer in Nietzsche. Od njiju dalje lahko govorimo o krizi racionalnosti. Predvsem Nietzsche je tisti, ki je razkrinkal moralično oz. vrednostno podlago vsakršnega spoznanja, tudi znanstvenega, četudi se skriva za oznako objektivnosti. Razum ni več tisti brezpogojni temelj, ki bi določal red stvari in spoznanja. Govorimo o pogojenosti razuma in človeka. S krizo racionalnosti nastopi sprememba pojmovanja človeka. Različni filozofi, psihologi in antropologi so si vedno bolj enotni, da človekov razum pogojujejo različni dejavniki: nagoni, želje, jezikovne strukture, nezavedna hotenja, iracionalna volja itd. Nietzsche pa je pomemben še zaradi enega pojma, ki ga je uvedel v svoji kritiki moderne racionalnosti. Govori namreč o nihilizmu, ki ga vidi v tem, da je razum izgubil vrednote iz katerih je izšel. S tem razum ni več popoln, ampak je zgolj istrument (Kovač, 2000: 64-65). Na Nietzscheja se naslanja tudi postmodernizem, ko kritizira razum, ki je izčrpan od instrumentalnega preračunavanja. Namesto objektivnega znanstvenega spoznanja se v krizi moderne uveljavlja prepričanje, da obstaja zgolj pluralnost spoznavnih pristopov. Vsakršno spoznanje, menijo postmodernisti, je zgolj interpretacija. Bolj kot red in enotnost postaneta pomembni razlika in drugačnost (Smith, 1997: 16-18).

#### *2.2.2.2. Konec metafizike in vprašanje temelja*

Konec absolutne racionalnosti je sprožil vprašanje temelja, na katerem bi utemeljevali človekovo bivanje. Dosedanje metafizično utemeljevanje postane nezadostno. Govori se o koncu metafizike, o koncu utemeljevanja človekovega bivanja izven njega samega. Najbolj radikalno se to izrazi v Nietzschejevi izjavi o smrti Boga.

Filozofi, ki so se želeli ukvarjati s človekom kot takim, z njim samim in ne z njegovim ciljem zunaj njega, torej z Bogom, so začeli poudarjati, kako je temelj človeka izključno on sam. Njegovo bivanje, človekovo konkretno življenje ni odtujeno s ciljem zunaj njega, ampak je cilj, kolikor obstaja, v njem samem. Prva filozofija je potemtakem nauk o bivanju, je ontologija in ne nauk o preseganju tega bivanja. To se pravi, da ontologija ne more govoriti o človekovi odtujeni transcendenci ali onkrajnosti, o Bogu (Kovač, 1992: 53).

Vendar gre pri tem, poudarja Kovač, še vedno za metafiziko, človek je onkrajnost le speljal na sebe samega. »Boga torej ni več, je odsoten, toda človek je postal skoraj božanski« (Kovač, 1992: 53). Za moderno je značilen utemeljizem, ki se odraža na različnih področjih, tako v znanosti, filozofiji in umetnosti kot tudi v politiki. Povsod je moč zaznati potrebo po iskanju najglobljšega temelja in poslednje resnice, ki bi dajala smisel vsemu bivanju in ravnanju.

Postmodernizem pa, ravno nasprotno, zavrača vsakršno metafiziko. Odsotnost temeljev, meni Smith (1997: 18), ni znamenje napak, nepopolnosti ali neodgovornosti, ampak odraža zahtevo postmodernizma, da bi presegel vsakršno iskanje zadnje in temeljne resnice. Podobnega mnenja je tudi italijanski filozof Gianni Vattimo (1997), ki poudarja, da v postmodernizmu predpona 'post' pomeni tisto držo, ki sta jo vsak na svoj način vzpostavila Nietzsche in Heidegger nasproti izročilu moderne misli.

Z Nietzschejevega in Heideggrovega stališča /.../ lahko namreč moderno označimo za dobo vladanja ideje o zgodovini mišljenja kot postopnem 'razsvetljevanju', ki se razvija na podlagi vedno popolnejše prilastitve in vnovične prilastitve 'temeljev' – pogosto mišljenih kot 'izvorov', tako da se teoretske in praktične revolucije v zahodni zgodovini obravnavajo in upravičujejo predvsem kot /.../ vnovična rojstva vrnitve (Vattimo 1997: 8).

Nietzsche in Heidegger takšno mišljenje temelja radikalno postavita pod vprašaj. Tako se znajdetta v položaju, da morata po eni strani privzeti kritično distanco do zahodnega mišljenja temelja, po drugi strani pa tega mišljenja ne moreta kritizirati v imenu drugega, resničnejšega temelja. Zato se lahko po pravici imenujeta filozofa post-moderne.

Vattimo je mnenja, da je za sodobni čas, ki ga lahko imenujemo tudi post-metafizični, značilen razpad stabilnih struktur na vseh področjih življenja. Namesto mišljenja temelja postmodernizem poudarja postajanje, perspektivo in razliko. Nietzsche in Heidegger sta torej s svojo kritiko metafizičnih struktur biti odprla vrata postmodernizmu kot post-metafizičnemu mišljenju biti in resnice.

### 2.3. Konec subjekta in vprašanje identitete

Subjekt stoji v središču filozofskega vpraševanja vse od Descartesovih *Meditacij* dalje. Zaznamuje tako klasično obdobje od Descartesa do Kanta, kot tudi 20. stoletje, ki ponudi raznovrstne kritike subjekta. »Različni filozofski tokovi prejšnjega stoletja se ob vsem navzkrižju ujemajo v enem, namreč v kritiki subjekta kartezijansko-kantovske tradicije. Ta nauk najdemo pri vseh pomembnih mislecih. To velja za Husserla, Heideggra, Wittgensteina, Rylea, Levi Straussa, Foucalta, Derridaja in za številne druge – seveda pri vsakomur drugačnega kova« (Cosmus, 2002: 259). Ta vidik sodobne filozofske in družbene teorije označujemo kot konec oz. destrukcijo subjekta. Seveda to ne pomeni, da se filozofija in druge vede ne ukvarjajo več s človekom. »Destrukcija subjekta marveč pomeni: utemeljitev subjektivnosti, toda ne več v nekem enovito-avtonomnem subjektu. Z ozirom na celoten filozofski razvoj 20. stoletja se destrukcija subjekta v svojem rezultatu kaže kot depontenciranje njegovih dejavnih in spoznavnih dosežkov.« (Cosmus 2002: 259-260)

Vse od druge polovice prejšnjega stoletja smo priča ti. postmodernemu obratu, ki v koncu subjekta vidi novo priložnost, da na »odprto vprašanje človeka« (Komel, 1999: 331) odgovarja tokrat zunaj logike totalitete. Zaradi omejitev pričujoče naloge bi bil pregled vseh teorij, ki odgovarjajo na krizo subjekta, nemogoč, zato bomo v nadaljevanju izpostavili le nekatere. Omenili bomo strukturalizem, predvsem iz njega izhajajočo mlajšo generacijo avtorjev, »ki jih imenujemo poststrukturalisti oziroma (z nekaterimi drugimi poudarki) tudi postmodernisti« (Stankovič, 2001: 162). To postmodernistično paradigmo bomo nato soočili z naziranjem filozofske hermenevtike, ki sloni na Husserlovi fenomenologiji intersubjektivnosti in Heideggrovem mišljenju biti.

#### 2.3.1. Jezik, struktura in razlika

Strukturalizem je intelektualno gibanje, ki se je razvilo v prvi polovici 20. stoletja in je imelo največji vpliv med francoskimi avtorji. Izhaja iz strukture, predvsem jezikovne, v katero je vpet človek. To pomeni, da je človek predvsem 'zoon logikon' (govoreča žival) in ne 'animal rationale' (razumna žival). Sistem govornice je tista struktura, v katero je človek vključen od svojega rojstva in nanjo nima vpliva. »Vse to pomeni, da v človeku ni ne središča ne temelja

ne cilja, ampak je človek del sistemskega življenja, v katerem se znajde, ko začne živeti in govoriti.« (Kovač, 1992: 54)

Strukturalizem je torej predvsem teorija o jeziku. Pomemben vpliv na oblikovanje tega teoretskega premika na pomen jezika je imel švicarski lingvist Ferdinand de Saussure (1857-1913). Zanj je značilno, da je med prvimi naglašal arbitrarnost relacije med označevalcem (besedo kot znakom) in označencem (konceptom). Poudarjal je, »da znaki dobijo svoj pomen v relacijah diference, kar pomeni, da je za pomen neke besede bistvena njena razlika od neke druge besede« (Stankovič, 2001: 158). Jezik torej ni nevtrarno sredstvo komunikacije, ampak je kulturno specifičen ter vezan na sistem diferenc, ki je značilen za neko družbo (Stankovič, 2001: 160).

Pomemben predstavnik strukturalizma, ki je De Saussurova spoznanja prenesel na področje antropologije, je bil Claude Lévi-Strauss. Omeniti velja tudi Jacquesa Lacana (1901-1981), ki je strukturalistični pristop združil s psihoanalizo. Strukturalizem je prisoten tudi v delih marksista Louisa Althusserja (1918-1990) in literarnega teoretika Rolanda Barthesa (1915-1980) (Poler, 2001: 133-134; Struk, 1995: 317).

Strukturalizem relativizira novoveške predpostavke objektivne resničnosti, ki se reprezentira skozi jezik. Govori o »koncu človeka«, tistega človeka namreč, ki sta ga ustvarila renesansa in humanizem. Ukinja transcendentalni subjekt, ki ga je zasnoval Descartes in ugotavlja, da človek ni nosilec idej in pomemnov, ampak se ti skrivajo v govoricah in so odvisni od specifičnega mišljenjskega vzorca (Kovač, 1992: 54; Stankovič, 2001: 160-161).

Še korak naprej v artikulaciji omenjenih teoretskih inovacij, ki so značilne za strukturalizem, je naredila mlajša generacija francoskih intelektualcev, ti. poststrukturalisti. Ta skupina avtorjev je sicer prevzela nekatere strukturalistične koncepte, predvsem zanimanje za jezik ter zavrnitev subjekta, zavrnili pa so strukturalistične znanstvene zahteve razkrivanja univerzalnih vzorcev. Gre za gibanje, ki je imelo tudi politične implikacije, saj se je pojavilo kot odgovor na dogodke v Franciji leta 1968. Poststrukturalizem radikalizira nasprotovanje modernemu racionalizmu, utopizmu in utemeljizmu – poskusu postavljanja temeljev védenja in sojenja (Jamnik, 1998: 161-164; Stankovič, 2001: 162-161).

Omeniti velja, da imata poleg strukturalizma velik vpliv na poststrukturaliste tudi Heidegger, predvsem pa Nietzsche, ki se vedno znova, piše Paić (2002: 274), pojavlja v razpravah avtorjev kot so: Bataille, Blanchot, Foucault, Lyotard, Klossowski, Baudrillard, Derrida in Deleuze. Kljub razlikam med njimi vsi po vrsti soglašajo, da je Nietzschejeva misel še vedno aktualna<sup>1</sup>, seveda le, če lahko iz Nietzscheja razberemo svojevrsten odnos do moči jezika. »Premišljevanje o pomenu, ki ga ima pri Nietzschejevem obračunu z metafiziko subjektivnosti jezik, pokaže, da uporaba slogovnih figur aforizma, glose, fragmenta ali polemike ni nič zunanega, ampak gre pri tem za začetek drugačne jezikovne paradigme. Zato je treba vse njegove kritične obračune z idealizmom, resnico, moralo, spoznavo, umetnostjo in z jezikom tradicionalne metafizike prepoznati kot prebitje zaprte strukture same metafizike.« (Paić, 2002: 275)

Ugotovimo lahko, da osrednjo mesto v poststrukturalističnem pristopu zavzema analiza oz. dekonstrukcija jezika, s tem pa perspektivistično razumevanje resnice in zavračanje trditev o neodvisni zunanji realnosti. Dekonstrucijo kot analitični pristop je v filozofijo vpeljal Jacques Derrida, »verjetno ključna osebnost tega novega teoretskega obrata« (Stankovič, 2001: 163). Derrida poudarja, da so za zahodno družbo značilne vrednostno nabite dihotomije: prisotnost/odsotnost, narava/kultura, moški/ženska, centralen/marginalen, vzrok/posledica, pri katerih je prvi označevalec v paru bolj priljubljen in izključuje drugega. Ker pa vsak označevalec, kot trdi Derrida, nosi več pomenov, ki se spreminjajo glede na kontekst interpretacije, je naloga dekonstrukcije da pokaže, kako je domnevno manjvredni označevalec v osnovi le drugačen. »Derridajeva dekonstrukcija torej razkrinkava kulturno specifične hierarhije, ki prek binarnih opozicij organizirajo tekste v smiselne celote« (Stankovič, 2001: 165).

S problematiziranjem hierhičnih struktur, predvsem tistih, ki se pojavljajo v družbenih institucijah, se je ukvarjal tudi Michel Foucault, še eden od pomembnih predstavnikov poststrukturalizma. Njegove analize norosti in seksualnosti razkrinkavajo razsvetljsko zaverovanost v osvobajajočo in osrečujočo vlogo znanosti. Foucault pokaže, »da védenje ne samo, da ni posledica nekih nadčasovnih človeških esenc, ki imajo dostop do Resnice (kakor

---

<sup>1</sup> Nietzsche je sodoben, "ker so problemi, o katerih je pisal, postali šele 'danes' dejanski problemi sodobnega človeka – od nihilizma, določanja vrednot glede na perspektivo, resnice kot iluzije, razresničenja sveta z njegovim preobražanjem v tako imenovano virtualnost, s čimer izginja metafizika subjektivnosti, z njo pa tudi dualizem uma in telesa, vse do igre s pojmi vzvišenega v estetiki: te probleme skuša namreč postmodernizem obnoviti prav preko Nietzscheja, ne pa več preko Kanta." (Paić, 2002: 274)

opozarjajo že strukturalisti), ampak je tudi vedno generirano v družbenih institucijah v določenem času in določenem kraju. V tem kontekstu pa ni in ne more biti vrednotno nevtralnno, ampak vedno in nujno odraža določena realna razmerja moči.« (Stankovič, 2001: 169)

V kontekstu poststrukturalističnega problematiziranja novoveških predpostavk je nenazadnje potrebno omeniti tudi teorijo diskontinuitete in pluralnosti diskurzov, ki jo je v svojem odmevnem delu *Postmoderno stanje* (1979), vpeljal Jean-Francois Lyotard. Debeljak (1989: 77-78) navaja tri vire Lyotardove teorije. Podobno kot Foucault se tudi Lyotard v veliki meri naslanja na Nietzschejevo filozofijo, ki predstavlja radikalno kritiko kartezijskega subjekta, predvsem njegove homogenosti. Naslednji vir Lyotardove teorije je lingvistična paradigma, ki jo je poleg de Saussurea in Piercea najbolj izrazito izoblikoval Wittgenstein z obratom od reda predstav k registru jezikovnih aktov. Tretji teoretski vir predstavlja nova teorija znanosti, ki jo je – z znanim metodološkim načelom 'anything goes' – vpeljal Paul Feyerabend ter pomeni radikalni napad na uniformno in empiristično znanstveno paradigmo.

Lyotard predstavi postmoderno kot dobo, ki ukinja prevlado razsvetljskega racionalizma v obliki matematično analitične metode. Zavrača prevlado ti. 'velikih zgodb', ki so legitimizirale znanstveno iskanje objektivne resničnosti ter v imenu napredka in razuma pogostokrat tudi opravičevale nasilje. Na podlagi tega uvida v logiko delovanja velikih zgodb vpelje Lyotard koncept pluralnosti in heterogenosti 'majnih zgodb'. »Nihče več nima ustrezne kompetence, da bi vsiljeval svojo vednost kot absolutno vednost. Vse, kar šteje v kontekstu Lyotardovega zavračanja absolutnega gospostva 'velikih zgodb', je le še nek pluralizem diskurzov, od katerih je najvažnejši njihov performativni moment, dejstvo samega pripovedovanja kot takega, ki že zadošča, da se diskurz legitimira.« (Debeljak, 1989: 80-81) Bolj kot za konsenz, ki ga Lyotard vidi le kot začasnega, vezanega na določen diskurz, se zavzema za negotovi disenzus, ki omogoča odprt prostor za inovacije. (Debeljak, 1989: 82) Z vpeljavo koncepta 'majnih zgodb' Lyotard izpostavi razliko kot »ključni analitični konstrukt, ki omogoča preseganje diskriminatornih praks, naravnanih na totalitarne modernistične koncepte« (Stankovič, 2001: 171). S tem se seveda ukinja tudi kriterij, po katerem naj bi vrednotili različne diskurze. V ospredje stopi pravica do drugačnosti. Ni nevtralne pozicije, so le jezikovne igre, med katerimi nobena ne more zase zahtevati privilegiranega statusa.

Lyotard torej ponuja celovit vpogled v stanje postmoderne družbe, ki jo pojmuje kot odprt, razsrediščen prostor mnogoterih diskurzov, v katerih subjekt nima več vloge akterja. Stankovič (2001: 175) poudarja, da se Lyotardova misel ne usmerja več v dekonstrukcijo racionalnega novoveškega subjekta, saj je njegov konec zanj bolj ali manj nesporno dejstvo. Veliko večjo pozornost zato namenja raziskovanju implikacij tega teoretskega obrata.

S tem kratkim pregledom smo skušali predstaviti temeljne konceptualne novosti, ki jih v filozofsko in širšo družbeno teorijo prinese postmodernizem oz. poststrukturalizem, kot smo ga tudi poimenovali. Pokazali smo, da postmoderna teoretska paradigma zavrača pojem ti. kulturo-transcendirajoče resnice. Njene epistemološke predpostavke lahko ponazorimo z naslednjo shemo: vsakršno védenje je interpretacija, interpretacije so vedno podvržene vrednotenju, vrednotenje pa je izraz določenih nekognitivnih sposobnosti, procesov in dogodkov (želje, zgodovina, volja do moči); iz tega sledi, da so tudi resničnostne izjave zgolj izraz istih heterogenih in nekognitivnih procesov in dogodkov. S tem, ko postmodernizem razglasi, da je vsakršno védenje pogojeno s historično kontingentnim in kulturnim kontekstom, to ne pomeni zgolj tega, da ni objektivnih kriterijev resnice, ampak imajo te epistemološke predpostavke tudi etično-politične implikacije. Izjave, ki se legitimizirajo na kriteriju objektivnosti in racionalnosti, namreč vedno izključujejo druge; kriterij resnice postane sredstvo za uveljavljanje moči. Z zavrnitvijo teh kriterijev pa postmodernizem odpre prostor za uveljavljanje pluralnosti, heterogenosti in spoštovanje različnosti. Razum, poudarja postmodernizem, ni zgolj obubožal pred dejstvom različnosti, ampak je celo postal njen sovražnik. Kajti imeti nekaj za razumno pomeni podrejati to konceptom, s tem pa zanikovati razliko in vsiljevati enotnost. To je tudi razlog, zakaj postmodernizem ne ponuja jasno artikuliranih alternativ in velikih emancipatornih projektov, ampak govori zgolj o kontingentnosti socialnih, zgodovinskih, kulturnih in lingvističnih struktur. Bolj kot jasna artikulacija različnosti pride do izraza igra diferenc (Smith, 1997: 15-18).

Postmodernizem se povsem odpoveduje oblikovanju takšnih teoretskih nastavkov, ki bi nakazovali možnost veljavne reprezentacije resničnosti. Nasprotno, meni Stankovič (2001: 190), »postmodernizem ponuja teoretsko dekonstrukcijo, ki odpira vrata percepciji mišljenja kot neobveznega, zabavnega in estetskega poigravanja z različnimi postopki in perspektivami, ki nimajo nujno kakšnega zavezujočega pomena zunaj samih sebe.« Ta spoznavni pluralizem, ki ga spodbuja postmodernizem, naj bi bil tudi priložnost, da pride do glasu in stopi v ospredje še tako marginaliziran pogled ali skupina (Stankovič, 2001:190-191).

Pluralizem pomenov in resnic, ki ga afirmira postmodernizem, pa odpira vprašanje relativizma, skepticizma in subjektivizma. Z nasprotovanjem vsakršnemu utemeljevanju, z izgubo in zavračanjem občeveljavnih kriterijev vrednotenja prihaja do izraza »etična kriza postmodernosti«, ki jo Bauman vidi kot posledico negotovih in nezavezujočih moralnih meril sodobnega časa (Poler, 2001: 137).

Odrto ostaja še eno vprašanje, na katerega postmodernizem ne daje zadovoljivega odgovora. Gre namreč za položaj človeka kot posameznika v postmoderini dobi. Teorija pluralnih diskurzov, ki gradi mrežo brezosebnih procesov subjektivitete brez subjekta je, po Debeljakovem mnenju (1989: 87), sama na sebi prekratka, da bi razložila in uveljavila posameznika z vidika njegove eksistence.

Prav to odrto vprašanje posameznikove identitete bo tema, ki nas bo zanimala v naslednjih poglavjih, ko bomo z vidika filozofske in kulturne hermenevtike skušali nakazati nekatere možnosti za razumevanje sveta in človeka v njuni mnogovrstnosti in zgodovinskosti.

### 2.3.2. Kaj je hermenevtika?

Hermenevtika se kot veščina razumevanja in razlage (predvsem pesnikov za potrebe poučevanja) sicer razvije že v antični Grčiji, kot posebna filozofska usmeritev pa se izoblikuje šele v 20. stoletju. Najbolj prepoznavni avtorji hermenevtične usmeritve so W. Dilthey, M. Heidegger, H.G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Rorty itd. Etimološko izraz hermenevtika ne izvira iz imena grškega boga Hermesa<sup>2</sup>, ampak iz grških besed hermeneia (artikuliran govor, jezik, izraz, razlaga) in hermeneuein (sporočiti, oznanjati, izjaviti, razglasiti, obvestiti, razložiti). V tem pomenu najdemo ta izraz tako pri Platonu kot pri Aristotelu (Komel, 2002: 9).

Hermenevtiko se od antike in skozi ves srednji vek razume kot praktično veščino oz. umetnost, podobno kot umetnost govorjenja, pisanja in računanja. Šele z nastopom novoveške znanosti dobi določeno metodološko strogost. V tem obdobju je hermenevtika bolj

---

<sup>2</sup> Dvojnost prehajanja in posredovanja med odkritim in zakritim je sicer značilna tako za hermenevtično razlago kot tudi za posredništvo boga Hermesa. (Komel, 2002: 9; Gadamer, 1999: 9)



ali manj omejena na področje teologije, kjer predstavlja večino prave razlage Svetega pisma<sup>3</sup>. Kot večina razlaganja se uporablja tudi pri interpretaciji klasičnih tekstov in pravnih aktov. V teh okvirih ostane vse do začetka 19. stoletja (Gadamer, 1999: 9-13).

Prvi resnejši korak s področja biblične eksegeze k oblikovanju hermenevtike kot obče teorije razumevanja naredi Friedrich Schleiermacher (1798-1849). Podobno kot Kant s svojo *Kritiko čistega uma* išče zakonitosti, ki bi omogočile trdno strukturo spoznanja, skuša Schleiermacher to storiti na ravni razumevanja. Po njegovem je naloga hermenevtike v tem, da pride do splošnih zakonitosti na ravni govornice, hkrati pa upošteva tudi ustvarjalni prispevek posameznika (Vodičar, 2000: 188). Pri Schleiermacherjevem nauku o razumevanju je hermenevtika še vedno vpeta v novoveški spoznavno-teoretski okvir.

Nov premik v razvoju hermenevtike pomeni poskus utemeljitve duhoslovnih znanosti s pomočjo 'razumevajoče' psihologije, kot je hermenevtiko razumel Wilhelm Dilthey (1833-1911). Podobno kot nekateri drugi njegovi sodobniki (Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Marx, Brentano) je ugotovil, da pozitivistični pristop k raziskovanju, ki se je takrat uveljavljal, ne nudi zadostne podlage za razumevanje človeka in zgodovine. Namesto pojma pojasnjevanje, ki je značilen za naravo in eksperimentalne znanosti, naj bi hermenevtika kot metodološka podlaga znanosti duha izhajala iz pojma razumevanje. Diltheyevo poudarjanje historičnega konteksta človeškega izkustva že nakazuje kasnejši ti. »antropološki obrat«, ki je močno vplival tudi na razvoj filozofske hermenevtike v 20. stoletju (Komel, 2002: 10-12; Vodičar, 2000: 189-190).

»'Razumevanje' ne pomeni več neke dejavnosti med mnogimi, ki jih opravlja človeško mišljenje in jo je mogoče metodično disciplinirati ter oblikovati v znanstveni postopek, temveč jo označuje kot temeljno razgibanost človeškega bivanja« (Gadamer, 1999: 20). Ta pomemben korak v razvoju hermenevtike in filozofske tradicije nasploh je naredil nemški filozof Martin Heidegger. Izhajajoč iz fenomenologije Edmunda Husserla je razvil ti. 'hermenevtiko fakticitete', ki se več ne ozira po najustreznejši metodi, ampak odpira vprašanje o pogojih možnosti razumevanja biti kot take. Pomemben vpliv na preobrazbo filozofske hermenevtike ima Heideggrova vpeljava oznake 'tubit' ('Dasain'). »Tubit je bivajoče, ki ne

---

<sup>3</sup> Pogoj za to pa je, kot pravi Komel (Komel 2002: 10), "da se Sveto pismo sploh razklepa kot tekst, tj. kot smiselno tkanje, ki se ne odplete v enem branju, temveč se razpleta v zmeraj drugačna branja in v vedno različne prevode."

samo nastopa med drugim bivajočim /.../ Temu bivajočemu je lastno, da mu je bit razklenjena z njegovo bitjo in po njej. Razumetje biti je samo neka bitna določenost tubiti« (Heidegger, 1997: 32). S tem ko Heidegger na ontološki ravni zaostri vprašanje človeške eksistence omogoči hermenevtično destrukcijo novoveškega subjekta. Oznaka 'tubit' mu namreč služi v ta namen, da pokaže kako je človek več kot zgolj subjekt.

Človek je tubit, ne pa morebiti le neka določena zmožnost v njem, ki bit razume, recimo razum ali zavest. –To je pomemben razloček glede na subjektno filozofijo, kajti subjekt ni človek, temveč človek je več kot subjekt, človek je poleg tega še telo, človek je živo bitje, človek je žival. To v tradicionalnem razmisleku spada k *animal rationale*: biti subjekt in biti telo, biti živo bitje, biti žival. Heidegger pravi: človek ni tubit in poleg tega še telo, živo bitje, žival, temveč je človek kot celota in scela: bitni odnos, tubit. (Cosmus, 2002: 262-263)

Konstitutivni način človekove eksistence kot tubiti so po Heideggerju – poleg že omenjenega 'razumevanja' – še 'počutje' in 'govor' (Heidegger, 1997: 189).

Ti Heideggrovi ontološki uvidi so odločilno vplivali na odstiranje hermenevtičnega problema. Na sledi Heideggrove analitike tubiti ostaja tudi njegov učenec Hans-Georg Gadamer, ki pa se ne zadrži zgolj ob vprašanju možnosti izkustva kot takega in obstajanju bitja, ampak postavi v ospredje »vpraševanje o razumevanju bivajočega in o resničnosti njegove zgodovinske predaje, ki se dogaja v okviru jezika« (Vodičar, 2000: 193). Gadamer v svojem temeljnem delu *Resnica in metoda* iz leta 1960 spregovori o principu učinkujoče zgodovinske zavesti, ki je lastna hermenevtični dejavnosti. Pri tem je potrebno poudariti tudi pomen jezika, ki mu Gadamer pripiše osrednjo vlogo, saj pravi, da je vsaka zgodovinska situacija pravzaprav situacija pogovora. Gadamer torej prek Heideggra najde »gibalo nove prakse filozofskega mišljenja kot razumevanja in sporazumevanja v govorici« (Komel, 2002: 14). Gadamer pravi, da zgodovinskost ni nekaj, kar bi omejevalo um in njegove zahteve po resnici, temveč je pozitiven pogoj za spoznanje resnice (Gadamer, 1999: 20). Hermenevtične zgodovinskosti, kot opozarja Komel (2001:16), seveda ne smemo razumeti kot pozitivne historičnosti. Zgodovinskost v hermenevtiki namreč nastopa na ravni celote, v kateri se nam sporoča izročilo, in ne kot nizanje posameznih dogodkov.

Kajti ne živimo v tako imenovanem kulturnem izročilu, ki bi bilo sestavljeno le iz tekstov in spominkov in bi posredovalo jezikovno oblikovani ali zgodovinsko dokumentirani smisel, medtem ko bi realne determinante našega življenja, pogojev produkcije itd. ostale 'zunaj': nasprotno, komunikativno izkušani svet sam se nam kot odprta totaliteta nenehno predaja, *traditur*. To ni nič drugega kot

izkustvo. Le-to je navzoče povsod, kjer se svet izkuša, se dviga iz nepoznanosti, kjer se dogajajo razumevanje, uvid, prisvojitev, in na koncu je najodločilnejša naloga hermenevtike kot filozofske teorije v tem, da pokaže, da se lahko šele integracija vseh spoznanj znanosti v osebno vedenje posameznika imenuje 'izkustvo' /.../ (Gadamer, 1999: 29).

Gadamerjev poskus, da bi pokazal, kako ukvarjanje s tradicijo ne oži, pač pa širi horizonte za razumevanje naše lastne situacije, kar je eno ključnih pripoznanj hermenevtike, je sprožilo močno polemiko v sodobni filozofiji, ki traja do danes. »Tako se veljavnost hermenevtičnega problema danes ne preverja le ob Gadamerjevi *Resnici in metodi* in ob Hedegrovem opusu, pač pa tudi ob 'manj obvezujočih' delih Habermasa, Derridaja, Deleuza, Davidsona, Taylorja, Lyotarda, Rortyja, Virilia, Waldenfelsa in drugih« (Komel, 2002: 17).

Če torej strnemo ta naš poskus uvoda v hermenevtiko, lahko njene ključne značilnosti podamo z naslednjo shemo, ki jo predlaga Komel (2001: 13):

- razumevanje in razlaga,
- tekstualnost in jezikovnost
- časovnost in zgodovinskost,
- kultura in duhovnost

Hermenevtika pomeni večino razumevanja in razlaganja; oboje nas napotuje na tekstualnost in jezikovnost v najširšem smislu. Vse, kar je razumljivo in razložljivo, pa mora biti časovno umeščeno in predpostavlja zgodovinsko razdaljo. Časovnost in zgodovinskost se nadalje kažeta zgolj svobodni človeški eksistenci. Tako svoboda kot eksistenca namreč človeku nista dani samo po možnosti, ampak imata zmožnost izkazovanja v dejanski kulturi in duhovnosti. Predstavljena shema torej poveže osnovne hermenevtične pojme. Glede na to, da pa gre pri hermenevtiki predvsem za dejavnost, so to bolj hermenevtični dejavniki kot pa pojmi, opozarja Komel.

V vsakem od teh dejavnikov pride do izraza naslednjih pet značilnosti hermenevtične dejavnosti: integrativnost, razenotevanje, prestavljanje v drugo, odpiranje posluha in sporazumevnost. Hermenevtična dejavnost namreč cilja na integracijo izkustva, kar pa ne pomeni, da meri na poenotenje izkustva, saj le-to ni nikoli eno samo. Hermenevtika je, nasprotno, usmerjena v razenotenje. To pa predpostavlja odpiranje drugemu, zmožnost prestavitve v drugo. V tem se kaže tudi neka trpnost hermenevtične dejavnosti, ki omogoča

posluš in sprejemanje drugačnosti v sporazumevanju. »Iz tega naposled izhaja, da se hermenevtična integracija celote človeškega izkustva opira na zmožnost sporazumevanja kot konstituensa človeške skupnosti, ki sovključuje tudi razumevanje za to, kar biva preko človeškega, torej tako za tostranstvo naravnega kot za onostranstvo božjega.« (Komel, 1999: 14)

Četudi lahko zasledimo namero (še posebej pri Gadamerju), da bi hermenevtika postala podlaga humanističnim znanostim, pa velja pri tem izpostaviti, da tega ne gre razumeti v smislu metodologije, saj je prav pomanjkanje metode in kriterijev znanstvenosti prej prednost kot pa slabost humanističnih znanosti. Seveda pa to ne pomeni, da s tem prihajajo do veljave iracionalizem in relativizem ali radikalni skepticizem. Felix Duque (2000: 259) navaja tri razloge, zakaj hermenevtika v sebi ne skriva nobene od teh »groznih prikazni«:

- ker hermenevtika ne le posredno dokazuje nemožnost in nezaželenost dokončnega polaganja temeljev, ki bi si jih lastil razum. Namesto fundamentalizma zahteva hermenevtika razumevanje neizpodbitne drugačnosti.
- ker apelira na univerzalnost eksistencialne drže in vpraševanja, ki se kaže v izkušnji besedila.
- ker se opira na faktum življenja, ki ga ne tolmači metafizično, ampak v okviru njegovih konstitutivnih meja, »tj. ekspliciranega rojstva in implicirane smrti.«

Bistveni prispevek hermenevtike k tematizaciji krize modernosti, ki jo razumemo kot krizo občečloveškega izkustva, utemeljenega na enotnosti resnice, je torej v tem, da ne poudarja odsotnosti vsakršne resnice, ampak si prizadeva za odprto resnico izkustva samega. Z vidika hermenevtike postane resnica odprto vprašanje sveta in naše eksistence v njem. Takšno nemetafizično pojmovanje resnice pa odpira vprašanje načela identitete na katerem temeljita tako novoveška znanost kot tudi subjekt. Kako se s tem problemom sooča hermenevtika, bomo skušali pokazati v nadaljevanju.

## **2.4. Identiteta**

V enem od prejšnjih poglavij, kjer smo obravnavali postmodernizem (v ozir smo vzeli predvsem enega od pravladujočih postmodernističnih teoretskih pristopov, ti. poststrukturalizem), smo ugotovili, da ta zavrača metafizično pojmovanje resnice. Namesto

utemeljevanja razuma izpostavlja perspektivistično pojmovanje resnice in kontingentnost subjekta. V nasprotju z novoveškim pojmovanjem subjekta, katerega transparentnost samozavedanja temelji na predpostavki posedovanja resnice kot absolutne gotovosti in enosti, postmodernizem poudarja zgodovinsko in jezikovno pogojenost subjekta. Tako je vsakršna sodba, ki skuša izjavljati resnico, z vidika postmodernizma zgolj interpretacija. To pomeni, da ni ene resnice, ampak obstaja zgolj pluralnost interpretacij. Podobno kot postmodernizem tudi filozofska hermenevtika izhaja iz pripoznanja historične in zato kontingentne pozicije subjekta interpretacije. Postavlja se torej vprašanje podobnosti in razlike med tema dvema pristopoma. Na to bomo skušali odgovoriti z uvedbo dveh izrazov, ki jih predlaga Nicholas S. Smith (1997). Teoretske predpostavke postmodernizma, Nietzschejev perspektivizem in Rortyjevo hermenevtiko Smith združi pod oznako 'šibka hermenevtika' /*weak hermeneutics*/. S 'šibkostjo' je mišljen predvsem njen ontološki karakter, ki se odraža v njenih epistemoloških, etično-političnih in metafizofskih predpostavkah, oblikovanih na podlagi priznavanja kontingence. Podobno kot 'šibka hermenevtika' tudi ti. 'stroga hermenevtika' /*strong hermeneutics*/, katere glavni predstavniki so Gadamer, Taylor in Ricoeur, izhaja iz epistemološke krhkosti glede utemeljevanja resnice, vendar se pri obravnavi kontingentnosti ne odpoveduje ontološkemu vprašanju. Obe usmeritvi sta torej hermenevtični, ker njun epistemološki pristop, v nasprotju z novoveško znanstveno pozicijo, ki temelji na nekontingentnosti in objektivni racionalnosti, izhaja iz pripoznanja zgodovinske in jezikovne pogojenosti subjekta. (Smith, 1997: 14-34) Kljub temu pa obstajajo pomembne razlike med obema pristopoma, na katere bomo skušali opozoriti v nadaljevanju, in sicer preko obravnave problema identitete.

Pojem identitete ima svoje izvorno mesto v filozofiji, natančneje v ontologiji. Načelo identitete oz. istosti (*principium identitatis*) je eno od osnovnih načel logike (poleg načela istosti poznamo še načelo protislovja, načelo izključitve tretjega in načelo zadostnega razloga), ki z nastopom novoveške metafizike postane temelj mišljenja in znanstvenega oz. vsakršnega spoznanja. Metafizika kot prva filozofija, ki preučuje bivajoče kot tako in v celoti izhaja iz pojmovanja biti kot počela, ki se opira na načelo istosti. Prek novoveške metafizike je bit nekaj samo s seboj identičnega, logika jo prevzema kot temelj, ki ne potrebuje utemeljitve. Novoveško mišljenje oz. razum, ki predpostavlja logiko, pa postane odlikovana prednost človeka kot 'animal rationale'. Človek kot samogotovi in misleči subjekt je temelj, na katerega je poslej položena vsa gotovost in resnica. Jaz (*cogito sum*) postane bistveno določilo človeka in je podlaga stavka identitete ( $A=A$ ). To pomeni, da se načelo istosti, kar

zadeva človeka, nanaša na bitno istost bistva človeka v vseh njegovih mnogoterih načinih biti. Tako postane pojem identitete uporaben tudi v psihologiji in sociologiji za empirične raziskave in razlage posameznika in družbe. Kot pa smo že omenili, se v situaciji krize modernosti pojavi kritika metafizičnega pojmovanja resnice, utemeljene na načelu istosti. Sodobne teoretske usmeritve se opirajo na interpretativni pristop, s katerim se na novo odpira vprašanje enotnosti in različnosti pojavnega sveta in človekove eksistence v njem. Interpretacija se namreč postavlja preko bitne identitete, saj podpira svet postajanja, ki se pojavlja skozi razlike. Mišljenje, ki ne izhaja več z utemeljevalnega področja logike, ki sveta in resnice ne pojmuje na temelju enotnosti biti, omogoča drugačno razmerje do bivajočega kot takega, do človeka, narave in kulture (Kalan, 2000: 232-254).

#### 2.4.1. Postmoderni jaz

Moderno smo v enem od prejšnjih poglavij opisovali kot dobo, ki jo zaznamuje ideal poenotenja in izključevanje drugačnosti. Osrednji moment moderne dobe je racionalni subjekt, ki si s pomočjo znanosti, opazovanja, urejanja in napredka podredi najprej svojo, nato pa tudi vso ostalo naravo, ki jo pojmuje kot sebi razpoložljiv objekt za opazovanje in izkoriščanje. Z razvojem in napredkom znanosti se razvijajo tudi proizvodni procesi, spreminjajo se družbeni odnosi, sistem blagovne proizvodnje in menjave. Pojavljati se začnejo močne nacionalne države, birokratske institucije, ki omogočajo refleksivni nadzor nad socialnimi odnosi v nedoločenih prostorsko-časovnih razdaljah. Modernizacija pomeni vzpostavljanje abstraktnih sistemov (denarni sistem, moderna znanost), ki se vse bolj diferencirajo. Vsi ti procesi vplivajo tudi na spremenjene pogoje življenja ljudi moderne dobe. S tem se spreminja tudi pogled na posameznika, spreminja se njegova identiteta<sup>4</sup>. Za modernistično, novoveško predstavo človeka kot subjekta je značilno, da je ta predvidljiv, racionalen in intencionalen. Subjekt moderne je osvobojen tradicionalnih vezi pomenov in smisla in je lastnik lastnih sposobnosti, se pravi samega sebe. Ta subjekt je povsem avtonomen suveren, ki je monološko orientiran in ima poenoteno ter nedeljivo identiteto (Ule, 2000: 5-33).

---

<sup>4</sup> "Identiteta je okvir za samoprepoznavnje socialne enote kot identične v času in prostoru. Omogoča jezikovno nanašanje posameznika ali kake druge socialne enote na samega sebe. Identiteta je minimalna socialna institucija, ki definira subjekt za kompetentnega socialnega akterja. Omogoča socialno prepoznavanje posameznika ali kake druge socialne enote kot identične skozi različne socialne situacije. Je presečišče individualnega in družbenega, subjektivnega in objektivnega v in na subjektu. Identiteta postane tako socialni označevalec osebe ali socialne enote." (Ule 2000: 322)

Kot pa opozarja Uletova (2000: 29), moderno zaznamuje dvojni in v sebi razlomljen značaj, ki se odraža tudi na modernem sebstvu<sup>5</sup>. Gre namreč za vprašanje pluralnosti sebstva na eni strani in teženj po nedeljivi identiteti posameznika na drugi. Ta paradoks modernega subjekta je dolgo časa osatajal prikrit, koherentna in časovno povezana identiteta se je ohranjala s pomočjo discipline in s podrejanjem avtoritetam (državi, pravu, moralnim načelom). Se pravi, da kljub poudarjanju avtonomije in suverneosti moderna ni bila zgolj doba osvobajanja, »temveč tudi obdobje vseh mogočih sub-jektivizacij, tj. paradoksnih oblik sočasnega podrejanja realnim in simbolnim redom na eni ter osamosvajanja subjekta na drugi strani.« (Ule, 2000:31)

Pospešena modernizacija v 20. stoletju je to notranjo napetost modernega sebstva še dodatno zaostрила, tako da je prišlo do radikalnih kritik moderne in novoveškega subjekta. Eden od osrednjih konceptov, ki je bil deležen velike pozornosti s strani filozofije in družbene teorije zadnjih nekaj desetletij, je gotovo pojem identitete. Hall (1994: 274) je mnenja, da je modernistično pojmovanje identitete, ki temelji na enotnem in suverenem subjektu, v zatonu in da smo danes priča razsrediščenemu subjektu, katerega identiteta ni več enotna, ampak je fragmentirana in dislocirana. Hall navaja pet pomembnejših premikov v sodobni družbeni teoriji in humanističnih znanostih, ki so odločilno prispevali k dokončnemu razsrediščenju kartezijskega subjekta (Hall, 1994: 285-291):

1. Prvi pomembnejši premik pomeni ti. 'teoretični antihumanizem', ki izhaja iz Marxove filozofije zgodovine in zavrača kakršnokoli univerzalno bistvo človeka. Posameznik ni tvorec zgodovine, ampak zgolj deluje na osnovi zgodovinskih pogojev, ki so jih ustvarili drugi, in je tako zgolj uporabnik virov (materialnih in kulturnih), ki so mu posredovani od prejšnjih generacij. Eden pomembnejših predstavnikov ti. marksističnega strukturalizma je bil Louis Althusser (1918-1989), ki je poudarjal zgodovinsko pogojenost človekovega delovanja. Kljub temu, da so bile njegove ideje deležne številnih kritik, kot poudarja Hall, so imele velik vpliv na moderno misel.

---

<sup>5</sup> "Sebstvo je razumljeno kot neka od drugih oseb ločena, v sebi zajeta, neodvisna, konsistentna, enotna in zasebna celota psihofizičnih potez, značilnosti, nagnjenj in sposobnosti človeka. Poudarja zmožnost človeka, da jemlje samega sebe za predmet opažanja, razmišljanja, delovanja. Sebstvo je tudi notranja potreba in potencial. Povezano je z množico predstav posameznika o samem sebi in z mehanizmi samonadzora. Sebstvo definira, kaj oseba aktualno je. Identiteta je posameznikova percepcija in kognicija sebstva. Sebstvo je aktualno, identiteta je mentalno stanje." (Ule 2000: 324)

2. Naslednje pomembnejše 'razsrediščenje' zahodne misli 20. stoletja pomeni odkritje nezavednega, ki ga je v svoji teoriji psihoanalize razvil Sigmund Freud. Njegova teorija, ki poudarja, da je človekova identiteta veliko bolj kot pod vplivom razuma pogojena z nezavednimi, psihičnimi in simbolnimi procesi, je imela velik odziv. Eden pomembnejših mislecev psihoanalitične usmeritve je bil tudi Jacques Lacan. Z vidika psihoanalize je identiteta nezaključen proces, ki se oblikuje preko nezavednega in ni nikoli popolnoma enotna. Identiteta kot nekaj enotnega ni vrojena v zavest posameznika, ampak se izoblikuje sčasoma, predvsem preko odnosov z drugimi.
3. Tretje pomembnejše razsrediščenje je povezano s pojavom ti. lingvističnega obrata v filozofiji jezika. Strukturalizem (Ferdinand de Saussure) in kasneje predvsem poststrukturalizem (Jacques Derrida) izhajata iz pojmovanja jezika kot sistema pomenov, ki ni inherenten samemu avtorju, ampak ga presega. Pomen in s tem tudi identiteta se vzpostavljata zgolj v odnosu podobnosti in razlik.
4. Na razsrediščenje identitete in subjekta moderne so pomembneje vplivala tudi dela francoskega filozofa in zgodovinarja Michela Foucaulta. V svojih delih se je ukvarjal s ti. genealogijo modernega subjekta, ki jo je razvijal predvsem z raziskovnjem institucij kontrole. Ugotavljal je, da se s pospešeno modernizacijo, kolektivizacijo in organizacijo institucij pozne moderne povečuje tudi izolacija, nadzorstvo in individuacija posameznikov.
5. Kot zadnjega od pomembnih vplivov na razsrediščenje modernega subjekta Hall omenja pojav novih družbenih gibanj v 60. letih 20. stoletja. Še posebej velja izpostaviti feminizem, ki je preko odpiranja vprašanj o družbenem položaju žensk pomembno vplival na spreminjanje zavesti o problemu spolnih razlik pri oblikovanju družbenih in političnih identitet.

Ti konceptualni premiki, ki smo jih izpostavili, so torej prispevali k drugačnemu pojmovanju identitete, ki je odprta, razsrediščena, nedokončana, v sebi nasprotujoča, fragmentirana identiteta postmoderne subjekta. Povsem gotova, enotna in skladna identiteta postane



fantazija, kajti sistem pomenov in kulturnih reprezentacij, ki mu je podvržena, se nenehno spreminja. Posledica tega so zgolj začasne in pluralne identitete.

Postmodernistično pojmovanje identitete bolj ali manj temelji na anti-esencialističnem in anti-reprezentacionalističnem razumevanju jezika. Identiteta potemtakem ni univerzalna entiteta, ampak je kulturno specifična diskurzivna konstrukcija. Jezik ne reflektira neodvisnega, objektivnega sveta, kar pomeni, da jezik ne more neposredno predstavljati nekakšnega predobstoječega 'jaza', ampak se ta ('jaz') konstituira preko jezika in mišljenja, in sicer skozi proces označevanja. Anti-esencialistični pristop poudarja, da je identiteta nenehen proces postajanja, ki ga sestavljajo točke podobnosti in razlik. Vsakršna identiteta je potemtakem kulturno in jezikovno pogojena, je kulturna identiteta. Njeno bistvo oz. pomen je nenehen proces deskripcije (Barker in Galasinski, 2003: 28-31).

Hall poudarja (Barker in Galasinski, 2003: 40-41), da namesto o navidezni enotnosti identitete lahko govorimo zgolj o artikulaciji različnih in posebnih elementov, ki so v različnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah reartikulirani na bistveno drugačen način. Se pravi, da so identitete, ki jih naša kultura na splošno pojmuje kot enotne in večne, v bistvu zgodovinsko edinstvene in časovno arbitrarne oz. začasne stabilizacije pomenov. Hall uporabi pojem 'artikulacije', s katerim označuje možnost povezovanja različnih diskurzivnih elementov pod specifičnimi pogoji. To pomeni, da so posamezniki (tudi razred, spol, starost, rasa itd.) razumljeni kot edinstvena, zgodovinsko specifična artikulacija diskurzivnih elementov, ki so po eni strani kontingentni, hkrati pa tudi družbeno determinirani.

Podobno kot Hall tudi Rorty pojmuje mnogovrstnost in fragmentarnost identitet postmoderne subjekta kot posledico konstrukcije identitete preko označevalnih praks simbolične reprezentacije. Glede na nestabilnost in kontingentnost jezika sebstvo ni, kot poudarja Rorty, nič drugega kot zgolj »niz kontingentnosti« (Smith, 1997: 36). Rortyjeva teorija sebstva se v veliki meri nanaša na Freuda, ki je zastopal stališče, da ni nikakršnega skladnega in skupnega človekovega bistva, ampak lahko govorimo zgolj o naključnem zbiru kontingentnih potreb in želja, ki v kompetitivnem odnosu in v dani situaciji določajo človekovo delovanje. Kot naturalist, ki razume človekovo delovanje kot vsak drug vzročni proces v naravi, je Rorty mnenja, da brž ko razumemo vse človekove želje, prepričanja, potrebe in upanja, ni več ničesar, kar bi lahko še rekli glede sebstva. V tem smislu govorimo o sebstvu zgolj kot o enotni kavzalni mreži, ki vključuje različne (zavedne in nezavedne)

potrebe, prepričanja in želje. Vsakršno neskladje in nerazumljivost v človekovem delovanju Rorty pojasnjuje z izrazom 'kvazi-sebstvo', z mrežo drugačnih potreb in želja, ki jih reinterpreтира kot skladen del enotnega sebstva. Rorty identiteto sebstva torej pojmuje kot razsrediščeno mrežo potreb, prepričanij in želja, ki jo sestavljajo različna 'kvazi-sebstva'. Med njimi, poudarja Rorty, ni nikakršne vrednostne razlike; vsako sebstvo je zgolj drugačna mreža reinterpretacij. Takšno pojmovanje sebstva potrjuje Rortyjevo pragmatično naravnost, ki se ne sprašuje o utemeljenosti človekove identitete, njeni enotnosti in nespremenljivosti, ampak daje prednost kontingentnosti človekovega življenja, ki ga sestavljajo ad hoc zgodbe – vsa pomembna in trivialna dejanja, tudi tista najbolj neumna in kruta. Rorty je mnenja, da samozavedanje kontingentnosti sebstva spodbuja bolj ironičen, igriv in inovativen pristop k vprašanju identitete, ki ni obremenjen z utemeljevanjem, ampak je vedno znova odprt za drugačen oz. nov opis (Smith, 1997: 40-44).

Zavedanje in priznavanje kontingentnosti sebstva in jezika, ki nikoli ne zrcali dejanskega sveta, pomeni, da na vprašanje sebstva ne moremo nikoli dokončno odgovoriti, ampak lahko zgolj ponujamo nove, bolj uporabne, drugačne opise. Barker in Galasinski (2003: 42) poudarjata, da prav priznavanje različnih besednjakov, namenov, načinov delovanja in družbenih odnosov, ki so značilni za označevanje in razumevanje sodobne družbe, daje težo pojmovanju sebstva v njegovi mnogovrstnosti. Takšen pristop je tudi primerno izhodišče za priznavanja drugačnosti, vzpostavljanje kulturnega pluralizma in demokratičnih institucij. Pojmovanje identitete kot nenehen proces reartikulacije ima torej pomembne družbene in politične implikacije, saj prinaša možnost drugačnega razumevanja tako posameznika kot tudi vseh družbenih struktur (razred, spol, nacija, narod itd.).

#### *2.4.1.1. Dekonstrukcija nacionalnih kultur kot namišljenih skupnosti*

Značilnosti, ki smo jih v prejšnjem poglavju pripisali identiteti postmoderne subjekta, veljajo tudi za kolektivne identitete sodobnih družb. Ugotovili smo, da se identitete posameznikov oblikujejo v določenih kulturnih in družbenih okoliščinah, odločilno vlogo pri tem pa ima jezik. Zato smo tudi dejali, da so identitete diskurzivno-performativne konstrukcije, ki se nenehno spreminjajo. Barker in Galasinski (2003: 122-126) poudarjata, da so tudi kolektivne identitete (narod, nacija) nestabilne in negotove entitete, ki ne temeljijo na prvotnih vezeh ali univerzalnih kulturnih značilnostih določenih skupin, ampak so prav tako

nestabilne diskurzivne konstrukcije. To pomeni, da ne moremo govoriti o nikakršnem univerzalnem bistvu, ki bi ga lahko pripisovali določenemu narodu ali naciji. Narodnost in nacionalnost sta potemtakem relacijska koncepta, ki vključujeta kategorije samoidentifikacije, hkrati pa so konstitutivnega pomena tudi odnosi moči z drugimi skupinami. Hall (1994: 292) zagovarja stališče, da so nacionalne identitete sistemi kulturnih reprezentacij, ki niso zgolj politične entitete, ampak so predvsem simbolne skupnosti, ki ustvarjajo pomene, s katerimi se njihovi pripadniki lahko identificirajo.

Poudariti je potrebno, da so nacionalne kulture izrazito moderen pojav, ki se je izoblikoval v procesu pospešene modernizacije in industrializacije zahodnih družb. Postopno dvigovanje ravni izobraženosti in pismenosti ter pojav nacionalnih jezikov kot prevladujočega medija komunikacije so bili odločilni dejavniki, ki so vplivali na proces homogenizacije regionalnih in etničnih razlik. To je prispevalo k preoblikovanju prvotnih tradicionalnih skupnosti v moderne nacionalne države, ki so tako postale močan vir pomenov nacionalnih kulturnih identitet (Hall, 1994: 292).

Nacionalne kulture ne sestavljajo zgolj kulturne institucije, ampak tudi simboli in reprezentacije. Hall govori o oblikovanju nacionalne kulturne identitete kot o diskurzu, ki z ustvarjanjem pomenov vpliva tako na delovanje kot tudi na samozavedanje pripadnikov določene skupnosti. Nacionalne kulture so potemtakem 'namišljene skupnosti' (B. Anderson), ki ustvarjajo svojo identiteto na način pripovedi. Pripovedi, ki so izpovedane v nacionalnih zgodovinah, literaturi, medijih in popularni kulturi, ustvarjajo zgodbe, predstave, zgodovinske dogodke, oblikujejo pomen in pomembnost določene nacije. Poudarek teh pripovedi je na izvoru, kontinuiteti, tradiciji in večnosti. Pogosto so v takšno pripoved vključeni miti o izvoru in ideje o 'čistosti' in 'izvornosti' določenega ljudstva. Razlike, ki se pojavljajo med različnimi nacionalnimi kulturami, so posledica različnosti v načinu posredovanja pripovedi. Razlike pa se ne pojavljajo zgolj med kulturami, ampak se pojavljajo tudi znotraj nacionalnih kultur. Hall poudarja, da so moderne nacije sestavljene iz različnih kultur, ki so bile večinoma nasilno poenotene. Skoraj vse nacije sestavljajo različni družbeni razredi, religijske in etnične skupine. Zato težko govorimo o enotni nacionalni kulturi. Govorimo lahko zgolj o diskurzivnih sredstvih, ki predstavljajo razlike kot enotne oz. tvorijo enotno identiteto (Hall, 1994: 293-299).

Diskurzivni značaj oblikovanja sodobnih nacionalnih identitet označujemo s koncepti, kot so artikulacija, hibridnost in menjava kodov */code switching/*. Ti koncepti omogočajo pojmovanje radikalne kontingenčnosti identitetnih kategorij in razumevanje mnogoličnosti sodobnega posameznika in družbe. Koncept artikulacije se nanaša na oblikovanje začasnih povezav med elementi oz. kategorijami (razred, spol, narodnost) za katere ni nujno, da spadajo skupaj. V tem smislu lahko identiteto pojmujeemo kot edinstveno artikulacijo specifičnih diskurzov, ki se izmenjujejo pod določenimi kulturnimi in zgodovinskimi pogoji. Podobno velja tudi za koncept hibridnosti in menjave kodov, ki prav tako osvetlujeta mnogovrstnost sodobnih identitet. V primeru menjavanja kodov gre za situacije, kjer skušamo opisati sodobnega posameznika kot pripadnika različnih kulturnih tradicij v določenem času in/ali prostoru (npr. Italijan in/ali Američan), medtem ko gre pri hibridnosti za ustvarjanje novih identitet na podlagi zlivanja teh tradicij (npr. Italo-Američan). Pri tem je potrebno opozoriti, da ostaja koncept hibridizacije problematičen, v kolikor predpostavlja hibridizacijo kot mešanje povsem različnih in homogenih kulturnih sfer. Zavedati se namreč moramo, da so vse kategorije že same po sebi hibridi. V tem smislu lahko tudi današnje nacije razumemo ne kot enotne, statične entitete, ampak kot kulturne hibride. Koncept hibridnosti nam torej omogoča, da razumemo nacionalne kulture in njihovo raznolikost kot strateški rez oz. začasno stabilizacijo kulturnih kategorij (Barker in Galasinski, 2003: 156-159).

Razmislek o postmodernističnem pristopu k vprašanju sodobnih identitetnih kategorij lahko strnemo z ugotovitvijo, da postmodernizem izhaja iz priznavanja radikalne in brezpogojne kontingentnosti. Postmodernizem razvije koncept identitete kot samozavedanje kontingentnosti. Paradigmatski obrat od subjektivitete k jeziku, ki je značilen za večino sodobnih teoretskih diskurzov, je pomembno zaznamoval tudi postmodernistično razumevanje identitete. Namesto samoosrediščenega subjekta moderne, ki razpolaga z možnostjo spoznanja resnice, postmodernizem v ospredje postavlja interpretativno naravo jezika, ki posamezniku odvzame zmožnost vsakršnega spoznanja fundamentalne resnice in ga naredi za bitje samo-interpretacije. Takšen pristop omogoča postmodernizmu, da zavrača vsakršno apriorno vrednotenje in spodbuja prostor pluralnih interpretacij, ki je nenehno odprt za različnost. Koncept različnosti je za postmodernizem osrednjega pomena in ima tudi pomembne praktične in politične implikacije, saj spodbuja zavest o kulturni raznolikosti in odgovornosti do drugačnosti. Kot pravi Zygmunt Bauman (1997: 89), žarišče postmoderne ni izgrajevanje enotne identitete, ampak odpravljanje njene nespremenljivosti.

## 2.4.2. Hermenevtično posredovanje med lastnim in tujim

### 2.4.2.1. *Kultura pristnosti, strogo vrednotenje in multikulturalizem*

Taylor (Smith, 1997: 36-40) postavi vprašanje identitete sebstva v okvir filozofske antropologije, ki si za izhodišče postavlja vprašanje človekove eksistence. Prvi princip filozofske antropologije je za Taylorja spoznanje, da je človek bitje, ki mu lastno bivanje ostaja odprto vprašanje. Kot teoretik stroge hermenevtične usmeritve pravi nadalje, da moramo na to vprašanje odgovarjati z ozirom na moralno identiteto, ki jo razume kot ideal. To pomeni, da Taylor predlaga omejitev kontingentnosti sebstva kot pogoj njegove identitete. Osrednja ideja Taylorjeve hermenevtike je pojmovanje človeka kot bitja, ki ne more brez pomembnih reči. Identiteta sebstva in razlaga posameznikovih dejanj ni možna brez interpretacije tega, kaj je za posameznika pomembno. Se pravi, da je posameznikova identiteta zelo odvisna od samointerpretacij. Identiteta sebstva je potemtakem bolj kot mreža nevtralnno opisanih razlikujočih se dejstev tisto, kar se preko interpretacij razkriva kot pomembno. Če se namreč interpretirajoče razkrivanje kaže na način artikulacije nasprotij, samointerpretiranja ne moremo razumeti kot kvalitativno nevtralnega. Taylor pravi, da je tisto, kar je pomembno, kot tako razumljivo le na podlagi kvalitativne diskriminacije. Kajti če je vse enako pomembno, ni pomembno nič. Narediti nekaj za pomembno zahteva artikulacijo razlike, razlikovanje med vrednim in manj vrednim, pomembnim in trivialnim. Taylor torej identiteto posameznika razume kot sposobnost ustvarjanja takšnih razlikovanj. Človek svojega življenja in dejanj ne zgolj interpretira ampak jih, vsaj do določene mere, interpretira kot dobre. Dobro zadeva tisto vrsto interpretacije, ki jo Taylor imenuje 'strogo vrednotenje' /*strong evaluation*/. Če za šibko vrednotenje velja tisto, ki pri odločanju upošteva zgolj zadovoljevanje dejanske želje oz. trenutne preference, gre pri strogem vrednotenju za upoštevanje standardov, ki niso kontingentni glede na dejansko željo. Strogo vrednotenje in identiteta sebstva sta pri Taylorju konceptualno močno povezana. Posameznik, ki se sprašuje o lastni identiteti, se namreč ne more izogniti vprašanju pomembnosti, neizogibno mora zavzeti neko stališče, ki pa mu je zagotovljeno le v okviru strogega vrednotenja. Identiteta, ki se konstituira na podlagi strogega vrednotenja, je v pomembnem smislu nekontingentna, saj se je v tem primeru želje mogoče razložiti na podlagi neodvisnega izvora vrednosti. Taylor zagovarja stališče, da posameznik ne more brez določenih horizontov pomena, ker bi to pomenilo, da je brez možnosti orientacije, in bi s tem zapadel v krizo identitete, ki pomeni

nezmožnost določanja manj in bolj pomembnega v življenju. Ko pa nastopi kriza identitete, vprašanje pomembnosti seveda ne izgine. Prav nasprotno, trdi Taylor, učinek krize zahteva odgovor na vprašanje, kaj je bolj ali manj pomembno, četudi situacija tega ne omogoča. Taylor iz tega izpelje, da se vprašanje identitet poraja neodvisno od zmožnosti odgovarjanja nanj. Že sama možnost krize identitete dokazuje, da se identiteta kot taka oblikuje na osnovi kvalitativnih razlik, v okviru katerih posameznik živi in izbira. Razlikovanje samo ni stvar izbire, ki bi jo določale želje ali preference. Strogo vrednotenje potemtakem ni predmet kontingentnosti, ki bi jo predstavljala takšna izbira. Taylorjevo razumevanje vprašanja identitete sebstva torej temelji na argumentu, da obstaja nekontingentno razmerje med samointerpretacijo in usmerjenostjo k dobremu. Pri tem je potrebno poudariti, da to še nič ne pove o sami vsebini dobrega. Njegova hermenevtika namreč odločno predpostavlja odsotnost tiste vrste metafizičnih temeljev, ki bi odpravili vsakršno kontingentnost sebstva. To, da je življenje usmerjeno k pristnosti, družinskemu življenju, nacionalni neodvisnosti ali univerzalni družbeni pravičnosti in hkrati podvrženo strogemu vrednotenju, je lahko kontingentno glede na zgodovinsko specifični horizont, neizogibno pa je dejstvo, poudarja Taylor, da se življenje kot tako orientira glede na enega od teh horizontov.

Taylor je mnenja, da ima retorika različnosti osrednje mesto v sodobni kulturi pristnosti. Opozarja pa, da govor o različnosti lahko zdrsne v afirmacijo izbire same, če se zanikuje obstoj predobstoječega horizonta pomena. S tem se odpira prostor ti. mehkega relativizmu, razmišljanju, ki skuša narediti vse možnosti enako vredne, če so te svobodno izbrane. To pomeni, da si izbira prisvoji in podeli vrednost. Toda »ko izbira postane odločilni upravičujoči razlog, je izvorni smoter, ki je bil zagovarjati enako vrednost /.../ subtilno frustriran. Različnost, ki jo tako zagovarjamo, postane nepomembna« (Taylor, 2000: 36). Če so namreč vse opcije enako pomembne, potem ideja samoizbiranja postane trivialna in nekoherentna. Samo v kolikor so nekatera vprašanja pomembnejša od drugih, ima samoizbiranje kot ideal nek smisel.

Povedano drugače: svojo identiteto lahko opredelim samo na ozadju stvari, ki so pomembne. Toda izločiti zgodovino, naravo, družbo, zahteve solidarnosti, vse razen tistega, kar najdem v sebi, bi pomenilo eliminirati vse kandidate za to, kar je pomembno. Samo če eksistiram v svetu, v katerem je zgodovina ali zahteve narave ali potrebe mojih prijateljskih človeških bitij ali državljanske dolžnosti ali klic Boga ali kaj drugega tega reda odločilno pomembno, se lahko netrivialno opredelim. Pristnost ni sovražnik zahtev, ki emanirajo iz jaza; ona predpostavlja take zahteve (Taylor, 2000: 38).

Značilnost človekove identitete, opozarja Taylor, je njen »fundamentalno dialoški značaj« (Taylor, 2000: 32). Zato se ne ustavi zgolj pri obravnavi posameznikove identitete, ampak se loti tudi poglobljene analize politične ureditve sodobnih družb. Leta 1992 je izšla njegova znana razprava *Politika priznavanja (The Politics of Recognition)*, ki obravnava vprašanje multikulturalizma. V njej predstavi in primerja dve obliki vladanja, ki sta značilni za sodobne liberalne demokracije. Prva se ne ozira na nobeno posebno kulturo. Njeno prizadevanje gre namreč v smeri zagotavljanja pravic in blaginje vsem svojim državljanom. Za drugo, ki jo zagovarja tudi Taylor, je značilno, da goji posebno kulturo, hkrati pa ščiti tudi temeljne pravice in blaginjo državljanov, ki niso predstavniki te kulture.

Identiteta ni nekaj, kar posameznik odkriva v izolaciji, ampak o njej razpravlja v javnem in notranjem dialogu z drugimi. S tem dobiva odločilno pomembnost priznanje; identiteta je namreč odločilno odvisna od dialoških odnosov posameznika z drugimi. Tudi na družbeni ravni se je zaradi takšnega – dialoškega – razumevanja identitete politiko enakega priznavanja začelo bolj poudarjati. Eden od temeljnih pogojev za zdravo demokratično družbo je univerzalno priznavanje različnosti. Vprašanje, ki se poraja, je, kako takšno priznavanje zagotoviti na politični ravni.

Taylor zavzame zelo kritično stališče do prevladujoče oblike demokratične ureditve sodobnih držav, ti. proceduralnega modela liberalizma. Njegov argument je, da proceduralni liberalizem omogoča zelo omejeno priznavanje različnih kulturnih identitet. Osnovna predpostavka, iz katere izhaja ta oblika liberalizma, je namreč spoznanje o enakem dostojanstvu in vrednosti vseh ljudi. Gre torej za pripoznanje univerzalnega človeškega potenciala, pojmovanje, ki ga lahko zasledimo že pri Kantu. Vsak posameznik ima status racionalnega akterja, ki je sposoben umsmerjanja svojega življenja z ozirom na določene principe. Ta potencial je torej tisto, kar je vredno spoštovanja. Takšno razumevanje dostojanstva priznava vsakemu posamezniku, da sam odloča o svoji predstavi dobrega življenja. V prizadevanju, da bi država vsem posameznikom zagotovila enakovredno obravnavo, mora ostati nevtralna glede predstave dobrega življenja. Temeljna zahteva proceduralnega liberalizma je torej ta, da liberalna družba ne sme sprejeti nobenega posebnega substantivnega nazora o dobrem oz. vrednem življenju. Bolj kot o vprašanju vrednot, ki naj zadevajo vsakega posameznika posebej, naj družbo združuje stroga proceduralna zaveza k obravnavanju ljudi z enakim spoštovanjem. Proceduralni liberalizem se

torej izogiba vsakršnemu favoriziranju določenih vrednostnih in kulturnih posebnosti, in se osredotoča zgolj na zagotavljanje enakih pravic. Zato ga lahko imenujemo tudi liberalizem pravic. Temeljno načelo proceduralnega liberalizma je, kako naj družba odgovarja in razsoja o tekmujočih zahtevah posameznikov. To vključuje spoštovanje posameznikovih pravic in svobode, načelo maksimalnih in enakih možnosti pa zaseda osrednje mesto v liberalni etiki. Se pravi, da opredeljevanje dobrega ni pomembno, ampak je zgolj procedura, kako uresničevati in zagotavljati dobrine glede na zahteve posameznikov, ki sestavljajo določeno družbo. Na prvem mestu so torej procedure odločanja (Taylor 1992: 37-61; Žalec 2000: 113-120).

Taylor je mnenja, da je politika enakega spoštovanja, ki je zasidrana v liberalizmu pravic, neprijazna do razlik, saj brez izjeme vztraja na uniformni uporabi pravil, ki določajo te pravice. Poleg tega je tudi nezaupljiva do kolektivnih ciljev. Princip enakega spoštovanja namreč zahteva, da se ljudi obravnava na način, ki je slep za razlike */difference-blind/*. Domnevno nevtralni splet teh principov politike enakega spoštovanja pa se na koncu izkaže za refleksijo ene od vladajočih kultur, ki manjšino postavlja v diskriminatoren položaj. Kritiki, predvsem tisti, ki zagovarjajo politiko priznavanja, trdijo, da je liberalizem pravic v bistu partikularizem, ki se skriva pod masko univerzalizma. Seveda liberalizma pravic ne gre obtoževati, da se trudi odpraviti vse kulturne razlike. Njegova neprijaznost do razlik je bolj v tem, da ne zagotavlja tistega, za kar si prizadevajo pripadniki različnih kultur, namreč za preživetje oz. obstanek. V ozadju je namreč zahteva po priznavanju enake vrednosti različnih kultur; ne gre zgolj za prizadevanje za njihov obstanek, ampak predvsem za priznavanje njihove vrednosti. Priznavanje enake vrednosti je tisto, kar zahteva politika priznavanja identitete. Taylor torej nasprotuje proceduralnemu liberalizmu, ki zavrača vsakršne kolektivne cilje in predlaga drugačno obliko liberalne ureditve. Po njegovem mnenju je družba lahko urejena tako, da upošteva neko določilo dobrega življenja, kar pa ne pomeni, da s tem razvrednoti tiste, ki imajo drugačen nazor. Politika priznavanja prav tako zahteva določene nespremenljive pravice. Razlikuje pa med temeljnimi pravicami in svoboščinami (pravica do življenja, svobode, enakosti pred zakonom, svobode govora in veroizpovedi itd.) ter privilegiji in posebnimi pravicami, ki so seveda pomembne, vendar se jih sme omejiti glede na kolektivne cilje. Takšna ureditev je pripravljena tehtati pomembnost določenih oblik enotne obravnave na eni strani, na drugi strani pa pomembnost kulturnega obstanka ter včasih izbrati v prid slednjega. Zaradi tega to ni proceduralni model liberalizma, saj temelji na



presoji o dobrem življenju, presoji, pri kateri ima integriteta kulture pomembno mesto. (Taylor, 1992: 59-61)

Zedinjenje o medsebojnem priznavanju različnosti – se pravi o enaki vrednosti različnih identitet – zahteva več kot skupno prepričanje v to načelo; imeti moramo tudi nekatere standarde vrednosti, po katerih se zadevne identitete izkažejo kot enake. Mora obstajati neko substantivno strinjanje o vrednoti, drugače bo formalno načelo enakosti prazno in hlinjeno. S praznimi besedami lahko laskamo enakemu priznavanju, vendar ne bomo imeli skupnega razumevanja enakosti, če ne bomo imeli skupnega nečesa več. Priznavanje različnosti, tako kot samoizbiranje, zahteva horizont pomena, v tem primeru skupnega (Taylor, 2000: 48).

Pri iskanju možnosti za sobivanje različnih kultur v sodobnih multikulturnih družbah Taylor izhaja iz domneve, da imajo vse kulture, ki se pojavljajo v družbi skozi daljše obdobje, nekaj pomembnega povedati vsem ljudem. Vendar do potrditve te domneve ali do spoznanja vrednosti ne moremo priti kar z vnaprejšnjo sodbo o enakosti vseh kultur, ampak na način, ki ga je Gadamer označil kot 'stapljanje horizontov'. Gre za proces razumevanja in proučevanja drugih kultur, ki s preoblikovanjem naših lastnih standardov in prestavljanjem v širši horizont pomena omogoča razumeti, kaj konstituira vrednost, ki je sprva nismo poznali. Kajti v primeru, ko skušamo domnevo o enaki vrednosti postaviti kot vnaprej zapovedano sodbo, se težko izognemo očitkom o etnocentrizmu. Takšen pristop namreč predpostavlja, da standardi za takšno sodbo že obstajajo.

Taylor je prav tako kritičen do tistega postmodernističnega pristopa, ki zavrača vsakršno pojmovanje vrednosti, saj naj bi le-to temeljilo zgolj na določenih vsiljenih strukturah moči. Tovrstna naziranja o multikulturalizmu, ki se pogosto navezujejo na Foucaulta in Derridaja, z razumevanjem vrednot kot ustvarjenih izrazov moči po Taylorjevem mnenju spregledujejo gonilno silo tistega pristopa, ki teži k priznavanju in spoštovanju. Kajti če so sodbe zgolj stvar človeške volje, problem opravičevanja odpade. S tem postane tudi razglašanje vrednosti drugih kultur nerazločno in trivialno. Vprašanje spoštovanja se zgolj z odločanjem za neko stran spremeni v stvar solidarnosti (Taylor, 1992: 69-73). Taylor pravi, da »kritika vseh 'vrednot' kot ustvarjenih neizogibno povečuje in utrjuje antropocentrizem. Na koncu pusti dejavno osebo, čeprav z vsemi njenimi dvomi o kategoriji 'jaza', z občutkom neovirane moči in svobode pred svetom, ki ne vsiljuje nobenih standardov, pripravljeno, da uživa v 'svobodni igri' ali da se prepušča estetiki jaza.« (Taylor, 2000: 55)

#### 2.4.2.2. Ricoeur in hermenevtika sebstva

Podobno kot Taylor tudi Ricoeur pri vprašanju identitete sebstva ne izhaja iz Descartesovega samozaverovanega subjekta, prav tako pa tudi ne sprejme popolnega ponižanja sebstva, ki ga srečamo pri Humu, Nietzscheju ter mnogih postmodernistih. Ricoeur namesto 'cogita' in 'anticogita' predlaga hermenevtiko sebstva, ki skuša odkriti subjekt in njegovo identiteto v procesu pripovedovanja (Smith, 1997: 49).

Ricoeurjev pojem sebstva nastaja v polju interpretacije, ki ruši predpostavke substancialne ontologije, hkrati pa skuša napraviti sintezo v razpršenosti interpretacij, s čimer vzpostavlja pripovedno identiteto subjekta. Samo preko raziskovanja pripovedi, meni Ricoeur, lahko odgovorimo na vprašanje 'Kdo?'. Prav nereduktibilnost vprašanj 'Kdo?' na vprašanja 'Kaj?' kaže na nekontingentne modalitete sebstva. To se kaže že v slovnici z dvoumnostjo izraza identiteta. Ricoeurju ne gre za substanco 'jaza', 'istega', ki označuje stalnost v času in jo označuje latinska beseda 'idem', ampak za 'sebstvo', latinsko 'ipse'. Sebstvo (ipseiteta), je preko ustvarjanja in spreminjanja obogaten subjekt. Ricoeurjeva hermenevtika sebstva se torej konstituira na zavračanju vsakršnega reduciranja 'sebstva' na 'istost'. Z vzpostavljanjem pripovedne identitete skuša Ricoeur pokazati na dialektični odnos med 'sebstvom' in 'istostjo' (Smith, 1997: 50-53).

Pripovedna identiteta kaže krožno razpetost subjekta, ki se tako kot se znajde pred tekstom oz. zgodbo, znajde tudi pred svojim življenjem in šele preko ustvarjalnega branja in delovanja lahko odgovarja na vprašanje 'Kdo?' ter tako postavlja sebe.

Po eni strani tu poteka samorazumevanje po ovinku skozi razumevanje znakov kulture, v katerih se sebstvo dokumentira in formira; po drugi strani razumevanje teksta ni samo sebi cilj, marveč posreduje razmerje subjekta do sebe, subjekta, ki smisla svojega življenja ne nahaja v kratkem stiku neposredne refleksije. Tako je treba enako odločno poudariti, da refleksije brez posredovanja znakov in del ni in da je razlaga prazna, če se ne utelesi kot posrednik v procesu samorazumevanja. Skratka, v hermenevtični refleksiji – ali v refleksivni hermenevtiki – sta konstitucija sebe in smisla hkratni. (Ricoeur, 1998: 295)

To pomeni, da pripoved ni zgolj nizanje nepovezanih in naključnih dejanj in dogodkov, ampak preko smiselne sinteze le-teh na način prisvojitve izziva bralca, se pravi subjekt, k biti

in delovati drugače. Da pa bi se sprememba biti in delovanja lahko izvršila, je potreben subjekt, ki je sposoben reči: 'Tukaj sem', kar predpostavlja poleg pripovedne identitete tudi etični vidik odgovornosti. Poleg tega pa je za jasnejšo podobo pripovedne identitete subjekta potrebno dodati tudi časovni vidik, ki ga Ricour vzpostavlja s pojmom karakterja. Karakter označuje tisti pol pripovedne identitete, ki omogoča vztrajanje v času in je podvržen nenehni sedimentaciji in inovaciji. Vsak karakter namreč skozi svojo zgodovino ohranja določene lastnosti, navade in druge karakteristike, ki ostajajo nespremenjene in omogočajo identifikacijo določene osebe v njeni 'istosti'. Pri karakterju gre za predmetnost osebe, za lastnosti ki so dane brez privolitve, in kjer se 'idem' popolnoma prekriva z 'ipse'. Vse, kar ostane človeku je, da sprejme svoj karakter in dane pogojenosti. S privolitvijo in z vztrajanjem v karakterju ter posledično v času se odpre možnost za pripoved in samorazumevanje. Vendar vztrajanje v karakterju še ne da dokončnega odgovora na 'Kdo?'. Sebstvo se pokaže šele s sposobnostjo 'držati besedo', z npr. stalnostjo v prijateljstvu. Z ohranjanjem zvestobe se pokaže še druga rešitev zahteve po permanentnosti v času, ki ne kaže zgolj na istost karakterja, ampak odkriva sebstvo, etični pol narativne identitete. Ricoeur s tem pokaže, da se šele prek etike, prek ustvarjalnega delovanja odpira dostop do sebstva. V dinamični razpetosti med 'istostjo' in 'sebstvom' se odpira prostor za drugačno ontologijo jaza, ki ne temelji na gotovosti 'cogita' niti ne zapada v golo arbitrarnost. Kar ponuja, je zgolj možnost potrditve sebstva, osnova za zaupanje, ki bi lahko zadoščala, vendar nikoli dokončno, za premagovanje dvoma. Z vidika hermenevtike se namreč vprašanje 'Kaj šteje?' poraja zgolj v sebstvu, saj nujno potrebuje tudi odgovor na vprašanje 'Komu?' (Smith, 1997: 53-54).

Pomembno vlogo v dialektiki sebstva in istosti pripisuje Ricoeur pojmu drugosti, saj potrditev ne prihaja zgolj iz sebstva, ampak mora dopuščati tudi svojo prepuščenost, pasivnost nasproti drugemu. Drugost za sebstvo ni le nekaj zunanjega, ampak nujna ontološka konstitucija, saj se subjekt lahko konstituiral preko posredovanja drugega. Ricoeurjevo pojmovanje drugosti prerašča Heideggerjevo ontologijo brez etike in Levinasovo etiko brez ontologije. Pri Heideggerju se drugi javlja kot protiutež tubiti v njegovi vrženosti v svet in je zgolj poziv k avtentičnemu bivanju. Podobno kot Nietzsche odreka možnost, da bi drugi nastopal v vlogi vesti, ki poziva k etičnemu ravnanju. Levinas v nasprotju z Heideggerjem potrjuje absolutno prednost etike pred ontologijo in prvenstvo drugega pred sebstvom, saj šele izpolnjevanje ukaza, ki prihaja od drugega, potrjuje etični subjekt. Ricoeur se za razliko od Heideggerja sicer strinja z Levinasom, da je za etičnost sebstva nujna potrditev, ki prihaja od drugega,

nasprotuje pa mu v zahtevi po radikalni eksteritorialnosti drugosti. Ricoeur namreč trdi, da drugost ni nujno navzoča v drugi osebi, saj je prav moralna zavest oz. vest tista, ki se v sebstvu javlja kot glas drugega. Dokončnega odgovora na vprašanje drugosti pa Ricoeur ne poda, saj se filozofski diskurz ustavi pred aporijo drugega (Smith, 1997: 54-57).

Ricoeur torej pokaže, da šele v pripovedi prepoznavamo samega sebe. S sprejetjem karakterja in z vztrajanjem v zvestobi ohranjamo podobo odgovornega subjekta, ki nujno potrebuje tudi potrditev drugega. Ricoeur tako pravi (Vodičar 2000: 195): »V nasprotju s tradicijo cogita in namero subjekta, da bi spoznal samega sebe z neposredno intuicijo, moramo priznati, da se lahko razumemo le po znamenjih človeškosti, ki so shranjena v kulturnih delih.«

#### 2.4.2.3. Identiteta v posredovanju

Hermenevtika, ki presega substancialno in subjektivno utemeljevanje identitete, izhaja iz odprtega vprašanja človekove eksistence.

Z vprašanjem *kdo sem* (se) začenja filozofija, 'historiografsko' v Strari Grčiji, 'biografsko' pa pri slehernem izmed nas, kajti vsakomur od nas se v njegovi faktični slehernosti postavlja to vprašanje, čeprav v vsakdanjosti, kot jo doživljamo, izrecno sploh nikoli ne nastopi. Vprašanje *kdo sem*, je, čeprav nevsakdanje, tisto vprašanje, iz katerega vsak-*kdo* pričakuje samega sebe, in je zato izrazito vprašanje mene samega, na katerega odgovarjam le na način prehoda, torej tako, da postajam to, kar sem. (Kornel 2002a: 64)

Na vprašanje 'Kdo sem?' ni dokončnega odgovora. Ta odprtost spreminja odnos do resnice. Resnica sama postane odprto vprašanje, ki se odpira iz naše eksistenčne vrženosti v svet<sup>6</sup>. V tej postavljenosti pred vprašanje se mišljenje, ki se utemeljuje na pojmih, znajde na prehodu v govorico. Govorica je namreč tista, ki nas že spočetka nagovarja in nam omogoča, da sploh postavljamo vprašanje resnice. Gadamer pravi, da »p/rvo, s čimer razumevanje začenja, je, da nas nekaj nagovori. To je najvišji vseh hermenevtičnih pogojev.« (Gadamer, 1999: 42)

---

<sup>6</sup> S pojmom sveta je mišljen svet kot pomensko stičišče. Gre za fenomenološko konstitucijo svetovnosti sveta, ki jo je prvi podal Husserl preko vpeljave intencionalnosti zavesti. "Hermenevtični dialog pa prav v nasprotju s prevladujočo logiko spoznavanja poudarja, da je sleherna izjava, ki cilja na resnico, že odgovor na vprašanje in da se vsako spoznanje odpira v seznanjenju s svetom, se pravi s horizontom sveta, kot se prvotno odstira prav z govorico sveta samo. *Svet in govorica* sta prarazsežji hermenevtičnega dialoga. K temu nas neposredno navede prav Husserlovo odstrtje intencionalnosti, kolikor ga privedemo do njegove razvidnosti, ki je poudarjeno konstitutivna v smeri pripoznanja, da videnje omogoča spoznanje, govorica pa poudarjeno to, kar daje videti" (Kornel, 2002a: 103)"

Govorica sveta, meni Komel (2002a: 106-108), je neke vrste identiteta sredi različnosti, v kateri se izpolnjuje življenje, medtem ko se odpira svet. Prav odprtost sveta je tista nam vsem skupna sredina, v kateri se enotnost in različnost stikata v odpiranju možnosti srečevanja. »Sredina sveta kot to stičišče-srečevališče ni postavka uma, marveč izhodišče tiste umnosti, po kateri si vsi delimo svet in lahko (so)delujemo v njem. To je umnost razumevanja sveta in sporazumevanja v njem.« (Komel, 2002a: 108)

#### *2.4.2.4. Enotnost v različnosti in medkulturno sporazumevanje*

Vprašanje, kako naj filozofija posreduje enotno razumevanje življenjskega sveta ne da bi pri tem prezrla različnosti, ki ga opredeljujejo, in zunanost, na katero meji ter kako je mogoče sporazumevanje v svetu, ki že spočetka vodi v nesporazum, kolikor nima nobenega razumevanja za drugega, je poseben hermenevtični problem sodobne filozofije, s katerim se srečujemo v vseh njenih usmeritvah. Kolikor filozofija izhaja iz čudenja nad tem, kar je, iz vprašanja po bivajočem kot takem v celoti, potemtakem že spočetka učinkuje medkulturno. To pomeni, da filozofija postavlja kulturo kot dejavnico posredovanja, pri čemer »kulture ne postavlja kot 'našo' in 'vašo', marveč v tistem posredovanju med 'lastnim' in tujim', ki se ne polašča tujega zavoljo lastnega potrjevanja, niti ne izloča tujega zavoljo obrambe lastnega bistva. 'Bistvo', in to pomeni tudi 'identiteto' kot način prebivanja, se ohranja samo v zmožnosti lastnega posredovanja, drugače se samo sebi odtuji in ga zgrabi strah pred potujitvijo.« (Komel, 2002: 12)

Filozofsko spraševanje o bivajočem kot takem v celoti odpira horizont sveta in pomeni tudi odprtje lastne kulture. S tem postane namreč lastna kultura vprašljiva in nastopi potreba po njeni definiciji. Prav preko odprtja horizonta sveta izstopi tudi problem razmerja med različnostjo in enotnostjo. Filozofija, v kolikor razkriva bit kot tako, išče enotnost v različnosti. Komel opozarja (2002: 14-16), da filozofija danes postavlja različnost pred enotnost, vendar se je potrebno pri tem zavedati, da razlika in različnost nista nekaj 'na sebi', ampak 'glede na'. Misliti razliko zunaj relacije je možno zgolj kot razlikujoče eno, ki je brez primerjave. Ni namreč dovolj zgolj razlikovati med različnim in enotnim, ampak je potrebno tudi priznati razliko vmes. Brez razlike, in ne brez razlik, ni množstva. »Če razliko formuliramo zgolj v množstvu razlik, ni nobene razlike več. Eno torej vstopa v igro sredi

razlike. To seveda ni kako (onto)logično dejstvo, marveč predvsem hermenevitično določilo, ki ga je potrebno razviti v razsežju medkulturnega vmesja in ki filozofijo tako rekoč potisne v medkulturnost.« (Kornel, 2002a: 137)

Enotnosti in različnosti ne gre razumeti na spoznavnoteoretski način kot določilo spoznanja v smislu stvarnosti in predmetnosti. Spoznanje namreč predpostavlja subjekt, samogotovi jaz; s tem pa zastremo sredino sveta, ki edina ponuja stičišče enotnosti in različnosti. Svet je nekaj, česar si ne moremo izmisliti, konstruirati, je nekaj konstitutivnega. Nahajanje v svetu omogoča razumevanje in srečevanje. V vsakem načinu razumevanjskega nahajanja v svetu sta prisotni enotnost in razlika. Ti nista šele fakta spoznanja, ampak »že pred tem tvorita fakticiteto seznanjenosti z njim na podlagi situativnega razumevanja naznanjujočega se smisla, ki je svetno konstitutivno. Ta ugotovitev pa nas ne privede nič manj kot do drugačne kulture, ki upošteva razsežje naše pozabe sveta in se ne spozablja nad njo. Taka kultura sveta je interkulturnost.« (Kornel, 2002a: 110)

Medkulturnost, kolikor izhaja iz odprte resnice sveta, odpira možnost srečevanja in (spo)razumevanja v kulturah in med kulturami. Pomembno pri tem je, da ločimo med medkulturnostjo in multikulturalizmom. Medkulturnost sicer priznava kritiko kulture kot središča, iz katere izhaja multikulturalizem in pri tem poudarja množstvo kultur nasproti enotnosti ene kulture ter hkrati pripoznava tudi različne ravni razlike (kulturne, razredne, spolne...). Vendar množstvo kultur v nasprotju z eno kulturo ni konstitutivna predpostavka medkulturnosti, saj nasprotuje multikulturalizmu, ko v imenu pluralizma kultur obenem zanika tisto, kar posreduje množstvo v prehajanju med lastnim in tujim. Medkulturnost namreč izhaja iz odprte sredine, pri čemer sredina ni isto kot središče, saj se ne vzpostavlja na podlagi poenotenja, temveč skozi razlikovanje. »To omogoča dojeti 'skupno sredino' brez opiranja na enotno središče. Za medkulturno posredovanje zato ni pomembno zgolj pripoznavanje tistega, kar ni mogoče poenotiti, ampak tudi preseganje vse-enosti in indiferece v budnosti za razliko, ki tujosti ne zgolj premaguje, marveč v njej pri(po)znava lastne meje in zaprtost v dopušcanju drugega, ki jih običajno skriva prav žargon splošne človekoljubnosti, ki obožuje človeka, ne trpi pa (določenih) ljudi.« (Kornel, 2002a: 138)

Kolikor filozofija (v) medkulturnosti vztraja onkraj protipostavljanja monizma resnice pluralizmu resnic in namesto tega pripoznava odprtost resnice v srečevanju in sporazumevanju v svetu, to dejansko pomeni 'politiko priznavanja', kot jo je formuliral

Taylor (1992). Politika priznavanja namreč nakazuje različno dogajanje svetovnosti sveta ne da bi se pri tem odpovedovali skupnosti sveta. Kultura ne nastopa šele na simbolični ravni in tudi ni nekaj substancialnega, temveč se konstituira v sredini srečevanja in odpiranja sveta v medčloveškem sporazumevanju (Komel, 2002a: 140-145). Prav medkulturnost je eno bistvenih določil evropske kulturne identitete, kar bomo skušali pokazati v nadaljevanju.

## **DRUGI DEL:**

### **3. PRISPEVEK HERMENEVTIKE K RAZUMEVANJU EVROPSKE KULTURNE IDENTITETE**

#### **3.1. Evropskost Evrope**

##### 3.1.1. Opredelitev Evrope

Preden se lotimo vprašanja kulturne identitete Evrope je potrebno odgovoriti na vprašanje, na kaj sploh mislimo, ko govorimo o Evropi. Pri iskanju odgovorov na to vprašanje se bomo naslonili na ugotovitve, ki jih je v svoji knjigi *Evropa, rimska pot* (2003) podal Remi Brague. Avtor poudarja, da geografsko gledano Evropa kot celota sicer ima svoje mesto na nekem točno določenem kraju na našem planetu, ki ga ni težko na hitro skicirati, vendar se pojavijo težave, ko želimo podati natančnejšo opredelitev. V izogib zapadanju v 'esencializem' Brague kot merilo za opredelitev Evrope, ki kot stvarnost izhaja iz zgodovine in zemljepisa, izbere zavest pripadnosti. Tako pravi, da je Evropejec »tisti, ki ima zavest, da pripada neki celoti« (Brague, 2003: 12). To tudi omogoča, da si pripadnost Evropi predstavljamo kot pojem, ki je prožen in odprt za razvoj. Ker meje Evrope niso trdno določene in so izključno kulturne, Brague predlaga vrsto dihotomij, s katerimi skuša umestiti evropski prostor v neko mrežo razločevanj. »Mrežo moramo stisniti in zapreti okoli usedline, ki je Evropa« (Brague, 2003: 13).

Evropa kakršno poznamo danes je rezultat cele vrste dihotomij, do katerih je prišlo predvsem na dveh oseh. Prva gre od severa proti jugu in deli Vzhod od Zahoda, druga pa poteka horizontalno in sicer od vzhoda proti zahodu in deli Sever od Juga. Zgodovinsko gledano so se omenjene dihotomije začele že pred davnimi tisočletji in si sledijo v naslednjem zaporedju (Brague, 2003: 14-19):

- Prva dihotomija, ki se začne že v stari Grčiji in se nadaljuje z rimskimi osvajanji, poteka po osi sever-jug in ločuje sredozemski prostor (Zahod) od preostalega sveta (Vzhod). Pri tem moramo opozoriti, da to, kar povezujemo v sklop 'Vzhod' nikakor ne moremo pojmovati kot neke celote, ki bi sama sebe opredeljevala v odnosu do druge celote.



- Naslednja delitev se zgodi znotraj sredozemskega prostora na osi vzhod-zahod. Ta delitev na Sever in Jug se zgodi z muslimanskimi osvajanji južnega Sredozemlja v 7. stoletju. Meje teh dveh območij so se brez večjih sprememb ohranile vse do danes. Islam je torej močno vplival na oblikovanje evropskega prostora, saj se je razvijal v nenehnem stiku z njim. »Kar zadeva Evropo, je prostor, kjer se je rodila /.../ prav severno Sredozemlje« (Brague, 2003: 17). Seveda se ni omejila nanj, ampak se je razširila tako na zahod, z velikim odkritji tudi na drugo stran Atlantika; in na vzhod, po kopnem, vse do Srednje Azije in Sibirije. Pri tej delitvi je potrebno poudariti, da krščanskega sveta ne gre zamenjevati z grško-rimsko kulturo, saj je islam prav tako v veliki meri njen dedič.
- Tretja delitev se je zgodila znotraj krščanskega sveta, ki je na osi sever-jug ločila katoliški zahod od pravoslavnega vzhoda. Začetki te ločitve segajo v 10. stoletje, ohranila pa se je vse do danes.
- Zadnja delitev se je zgodila na osi vzhod-zahod in je posledica reformacije v 16. stoletju. Do te delitve je prišlo izključno znotraj zahodnega krščanskega sveta, pripeljala pa je do ločitve protestantskega in katoliškega prostora.

Na splošno velja, da se kultura opredeljuje v odnosu do narodov in do pojavov, za katere meni, da so njeni 'drugi'. Podobno bi lahko ugotovili tudi za Evropo, vendar gre v tem primeru za mnoge 'druge', ki jih ni mogoče posplošiti. »Drugačnost Evrope v odnosu do vsakega posameznega njenega 'drugega' je vsakokrat drugačna« (Brague, 2003: 23). Evropa torej nikoli ni bila vnaprej opredeljen prostor, ki bi že vnaprej obstajal in znotraj katerega bi se razvila neka kultura. Kot prostora Evrope ne opredeljujejo prepričljive naravne meje, ampak se je opredelila sama, in sicer tako, da se je odcepila od preostalega sveta. Trenutek, ki bi ga lahko imenovali 'rojstvo Evrope' je, ko so 'Evropa' začeli imenovati neko kulturno stvarnost in ne neke smeri neba ali nekega zemljepisnega prostora. Ta trenutek sovpada z ločitvijo tega prostora od Bizanca in islama. »Evropa je nastala v srednjem veku, tako da se je ločila od svojih različnih 'drugih'.« (Brague, 2003: 167)

Brague meni (2003: 30-31), da se v odnosu Evrope do tistega, kar ji je lastno, skriva nekašen paradoks. Evropa kot celota namreč ne vsebuje samo enega elementa, ki bi zagotavljal njeno kulturno enotnost, ampak njena kultura izvira iz dveh elementov, ki ju simbolizirata imeni dveh mest: Atene in Jeruzalem. Na eni strani gre torej za izročilo antičnega poganstva, na drugi strani pa za judovsko izročilo in pozneje krščansko. Ob razmišljanju o Evropi pa velja

opozoriti še na tretji element, ki ga Brague izpostavi kot najpomembnejšega. Predlaga tezo, da Evropa ni samo grška, niti samo hebrejska, ampak prav tako rimska. Sam pravi, da »smo in moremo biti 'grški' in 'judovski' le zato, ker smo najprej 'rimski'.« (Brague, 2003: 32).

### 3.1.2. Evropskost Evrope kot kulturna drugotnost

Brague trdi, da se Evropa od drugih kulturnih svetov loči po čisto posebnem načinu odnosa do tistega, kar ji je lastno. Ta odnos imenuje »rimska drža /.../ kot drža tistega, ki se zaveda svoje poklicanosti, da obnovi staro« (Brague, 2003: 39). Vse, kar se na splošno priznava rimskosti je to, da je bogastvo grškega in hebrejskega izročila razširila tako, da sta se ohranila vse do danes. Edina prava novost, ki jo je odkril Rim, je pravo. Če sprejmemo dejstvo, da je pravo namenjeno urejanju transakcij ugotovimo, da je tudi v tej novosti skrita tista središčna rimska izkušnja, ki obravnava kulturo kot prenos vsega prejetega. Rimljani torej niso naredili nič drugega, kakor da so prenesli kot novo to, kar je bilo zanje staro. »Biti 'rimski' pomeni, občutiti se Grka v odnosu do vsega barbarskega, hkrati pa barbarskega v odnosu do vsega grškega. To pomeni: vedeti, da nekdo tistega, kar kot izročilo prenaša dalje, nima sam od sebe in komajda more reči, da to sploh ima, saj je zelo krhko in le začasno« (Brague, 2003: 44). Dinamika, ki jo označuje ta potencialna razlika med klasičnim in barbarskim je tisto, kar poganja in oživlja Evropo. Gre torej za položaj kulturne drugotnosti, ki ne pomeni zgolj tega, da je Evropa dedinja tistih kultur, ki so nastopile pred njo, ampak predvsem to, da je bila evropska kultura v toku neprekinjenih rojstev vedno usmerjena proti viru, ki je zunaj nje. V tem smislu lahko govorimo o razsrediščeni identiteti Evrope, ki označuje kulturno zgodovino Evrope kot zgodovino posvojitvev v nasprotni smeri. Evropejci namreč niso v ničemer dediči antike, kolikor z izrazom 'dedič' razumemo nekoga, ki je že z rojstvom prejel vse materialne in kulturne dobrine svojih staršev. Kulturna revščina, meni Brague (2003: 125), je za Evropo bolj kot ne sreča, saj jo je primorala, da je delala in si izposojala od drugih.

Dejstvo, da je kultura za Evropejca pot, ki vodi k nekemu tujemu viru, je njena sreča in možnost. Kajti kultura ni nek vir, ki ga imamo v lasti, ni 'naša', saj takšno razmišljanje lahko vodi v prikrito sovražnost tako do sebe kot do drugih. Spominjati se slavne preteklosti ter iskati razloge, zakaj davne veličine ni več, nas namreč hitro lahko privede, da razloge za to začnemo iskati pri 'drugih'. Če pa je vir, ki naj bi ga posnemali, zunaj, je veličina, ki naj se je spominjamo, veličina drugega. Vprašanje evropske kulturne identitete je torej neločljivo

povezano z vprašanjem o odnosu Evrope do drugih civilizacij. Odnos do sebe namreč poteka prek odnosa do drugega. Takšen odnos omogoča, da identiteto Evrope pojmuje kot okvir oz. posodo, ki se zaveda svoje vsebine, vendar se nikoli popolnoma ne identificira z njo. »Vsebina Evrope je prav to: biti posoda, biti odprt za univerzalno.« (Brague, 2003: 137)

Waldenfels (1996: 239) poudarja, da je rojstvo rodbine, naroda in kulture podobno kot rojstvo posameznika dogodek, ki ga nikoli ni mogoče preobraziti v kak sedanji, lastni akt. Vsak praznačetek je namreč vedno že narejen in dopušča zgolj nove začetke, ne pa začetka. Izvorno rojstvo učinkuje dalje v obliki renesans. Evropa potemtakem ni nič identičnega in nastaja zgolj z identifikacijami in samoidentifikacijami tistih, ki se v tem prepoznavajo. »Tujost lastnega porekla se kaže vse tja do imena: tako kot posameznik tudi Evropa prihaja prepozno, da bi si sama sebi nadela ime« (Waldenfels, 1996: 239). Zato evropskost ni nekaj, kar je mogoče dedovati, ampak lahko zgolj delamo na tem, da bi si to pridobili. Evropa ni nič drugega kot stalen proces avtoevropeizacije, proces ki poteka znotraj Evrope in jo hkrati ustvarja (Brague, 2003: 139).

Da bi se izognili evrocentризmu<sup>7</sup>, ki je močno zaznamoval sodobno zgodovino Evrope, je po Waldenfelsovem (1996: 237-244) mnenju nujna obravnavna kontrasta med lastnim in tujim. Tuje, ki se odpira v lastnem izvoru, namreč prežema naše celotno izkustvo. Odnos med lastnim in tujim je ireduktibilen, saj se tuje vedno izmika prisvojitvi, hkrati pa ga tudi ni moč zaobjeti v neko celoto. Sprejeti ta kontrast pomeni sprejeti

*mejno občevanje*, ki se odvija na pragu lastnega in tujega in tudi na pragu narave in kulture, občevanje, ki premika meje, vendar jih ne ukinja, prelamlja s tistimi gibanji napredka in zalezovanja, ki se izgublajo v neskončnem, brezmejnem in-tako-naprej /.../ Iz tujosti naposled sledi to, da sleherna kulturna in družbena pogodba vključuje moment obljube, kredit, ki ga pogodbeno pravila nikoli povsem ne pokrijejo in poravnajo. Med tujim in lastnim obstajajo prehodi, ni pa nobenih nosilnih mostov, po katerih bi se poljubno sprehajali tja in sem (Waldenfels, 1996: 241-242).

Kar zadeva podobo Evrope, poudarja Waldenfels (1996: 244), je priporočljivo sprejeti slepo pego kulture in se s tem odreči dokončni samodefinciji. Kajti Evropa ni najprej ideja, podoba ali telos, ampak neki ustvarjalni odgovor na izzvanost s tujim. »Da bi govorili o Evropi brez etnocentrizma in brez kulturnega narcizma, bi morali istočasno spregovoriti o ne-evropskem,

---

<sup>7</sup> «Evrocentrizem predstavlja rafinirano obliko etnocentrizma, namreč neko mešanico etno- in logocentrizma, veselja na odkritjem in pohlepa po osvajanju, misjonskega duha in izkoriščanja. V celoti gledano živi od pričakovanja, da se lastno samo skozi tuje polagoma izpostavi kot *celota* in *občost*» (Waldenfels 1996: 237).

o ne-evropskem znotraj in zunaj Evrope. Kraj, iz katerega odgovarjamo na tuje, nam ne pripada, je eksteritorialen, bela pega na zemljevidu in v zgodovinskem koledarju. To je porok za neko anonimno Evropo, ki je svoje ime – kot sleherni izmed nas – prejela od nekod drugod« (Waldenfels, 1996: 244).

### 3.1.3. Ustanovitveni vidiki evropskosti

Na človekovih pravicah utemeljena moderna demokracija in novoveška znanost skupaj s tehniko so danes samoumevno razumljeni kot nekaj izvorno evropskega. Spričo svetovne razširjenosti teh fenomenov se postavlja vprašanje smiselnosti razpravljanja o njihovem evropskem poreklu. Kljub temu pa mora človeštvo, opozarja Klaus Held (1998: 79), na začetku novega tisočletja priznati, da je za neutajljive napredke, ki sta jih prispevala znanost in demokracija, plačalo visoko ceno. Na eni strani smo namreč priča globalnemu uničevanju okolja, ki ga je v glavni meri povzročila tehno-znanstvena revolucija, pri moderni demokraciji na drugi strani pa je vedno navzoča totalitarna perverzija političnega. Held (1998: 80) meni, da če želimo spoznati prave korenine nevarnosti, ki danes ogrožajo okolje in javno skupno življenje, nimamo na razpolago nobene druge možnosti orientacije kot razmislek o ustanovitvenem poreklu znanosti, tehnike in demokracije za vzpostavitev evropske kulture.

Znanost in demokracijo so iznašli Grki v 6. in 5. stoletju. pr. Kr. Za evropskega ta dogodek ne štejemo zgolj zato, ker se je dogodil v geografskem prostoru Evrope, ampak predvsem zato, ker je bila s tem utemeljena tradicija iz katere se je kasneje razvila evropska kultura. Held (1998: 80-92) ugotavlja, opirajoč se na nekatere Heraklitove izreke, da obstaja nekakšna notranja sovisnost med razvojem polisa v demokracijo in razkritjem sveta kot 'kosmosa' – tistega skupnega v množtvu prikazujočega. Da bi lahko premagali ujetost v lastno (idion) je namreč potrebno uzreti in razodeti razmerja sopripadnosti, kar v grščini označuje beseda 'logos'. Grška praustanovitev evropske kulture se torej začne z razkritjem sveta kot skupnega 'življenjskega sveta'<sup>8</sup> po logosu.

»Praustanovitev Evrope se je pričela z dvojnimi prevladanjem skritosti sveta kot sveta po ustreznem logosu: komplementarno z razkritjem sveta kot *kosmos* po eliti redkih mislečih izstopi svet kot svet tudi za kopico mnogih, s tem ko

---

<sup>8</sup> Izraz življenjski svet srečamo v Husserlovi fenomenologiji, kjer označuje "en, vsem ljudem skupni horizont, ki oklepa vse partikularne horizonte." (Held, 1998: 81)

življenjski svet prvič stopi iz skritosti hiše in postane skupno življenje v polisu javno, tj. preide v demokracijo. Potemtakem verjetno ni naključje, da sta tako znanost kot demokracija nastali pri istem narodu in skorajda ob istem času.« (Held, 1998: 83)

S tem, ko je za Grke svet kot celota prikazujočega se v svoji mnogoterosti izstopil iz svoje 'naravne naravnosti' in postal tema čudenja, je bila odprta pot za razvoj znanosti. Kajti čudenje nad zagonetnostjo sveta je tisto, ki človeku vzbuja radovednost, iz katere se lahko razvije dolgoročneje poizvedovanje oz. motrenje, kar je Aristotel imenoval 'theoria'. Pri tem je potrebno poudariti, da pobuda za prekinitve samoumevnosti sveta ne prihaja od človeške volje, ampak se dogajanje prikazovanja dogaja samo po sebi. Po Heldovem mnenju prispemo do praustanovitvenega smisla znanstvenega mišljenja in s tem evropske kulture s pripoznanjem dvojne naloge mišljenja, ki je v tem, da svet napravimo za temo v njegovi netematičnosti, kar z drugimi besedami pomeni, da mišljenje praobičajnosti odvzame njeno samoumevnost, ne da bi zapadlo v hibridno domnevo, da jo je mogoče odstraniti. (Held, 1998: 87). Prav razpoloženje čudenja (thaumazein) je tisto, ki omogoča takšno zadržanje do sveta. Z razvojem moderne naravoslovne znanosti, ki je izrazito tehnično naravnana in ki izkorišča vse kot material za človeško napravljanje, je tovrstna zadržanost pozabljena. Na to nas opozarjajo različne ekološke krize, dileme glede genske tehnologije itd.

Nekaj podobnega se dogaja tudi na področju javnega skupnega življenja. Kot smo že omenili je prehod iz polisa v demokracijo temeljil na spremembi značaja skupnega mestnega življenja, ki je v tem, da se slišijo glasovi vseh meščanov. Demokratično soočanje mnenj (logon didonai) o kaki zadevi (pragmata) predvideva, da mora ta, ki hoče, da se prisluhne njegovemu mnenju, že od začetka upoštevati oz. predpostavljati mnenja drugih. To pomeni, da mora obstajati nekaj skupnega, nekaj, kar ne more imeti značaja mnenja. Takšna pravila skupnega življenja imajo značaj običaja, ethosa. Za razliko od zadržanja v razpoloženju čudenja pred prikazujočim, ki je odtegnjeno vplivom volje, je v praktično-političnem logosu udeležena volja človeka, vendar ima le-ta pri nastanku političnega sveta svojo mejo v etosu. Se pravi, da tudi politični svet predpostavlja neko običajnost, ki je odtegnjena tematizaciji in napravljanju. Razpoloženje, ki omogoča takšno držo, so Grki imenovali 'aidos', 'strahospoštovanje' oz. 'spodobnost'. Gre za občutek nedotakljivosti naravnega običaja, ki se kaže v držbi oz. odnosu do drugih. Ta drža omogoča demokracijo, saj nas pripravi, da spoštujemo druge, tako da upoštevamo njihova stališča pri oblikovanju mnenj. V tem smislu strahospoštovanje ustreza zadržanju pred rečmi v 'theoria', ki izhaja iz razpoloženja čudenja (Held, 1998: 85-90).

Podobno kot je človeštvo s pozabo tega razpoloženja prek razvoja moderne znanosti izpostavljeno različnim nevarnostim in krizam, tudi moderni obliki demokracije grozi, da bo z izgubo strahospoštovanja vse postalo diskutabilno. S tem bi se tudi na področje političnega naselil duh napravljajanja, kar je bilo še posebej opazno v totalitarnih perverzijah minulega stoletja, ki so vse po vrsti izgubo skupnega običaja skušale nadomestiti z nasilnim uveljavljanjem umetnega etosa. Held torej meni, da ustanovitveni smisel evropske kulture temelji prav na teh dveh razpoloženjih, razpoloženju čudenja na področju mišljenja in razpoloženju strahospoštovanja na področju javnega skupnega življenja. Obe ustanovitveni razpoloženji se zdita v današnji demokraciji in moderni tehno-znanosti pozabljeni in bi jih bilo spričo groženj ekoliških, totalitarističnih in terorističnih nevarnosti potrebno znova obuditi. Held pravi, da se v pretresenosti od ekološke groze še vedno »javlja možnost zadržanja do reči, v političnem upor, ki ga spremlja zgroženost, pa strahospoštovanje do ljudi in njihovega običaja. Tako je tudi še v naši dobi in prav danes spet možen razmislek o evropski praustanovitvi demokracije in znanosti.« (Held, 1998: 92)

### **3.2. Evropa kot prostor medkulturnega (spo)razumevanja**

Spoznanje, da je svet, v katerem živimo, en in skupen nam vsem, odpira prostor oz., kot navaja Komel (2002a), posredujočo sredino medkulturnega sporazumevanja. To spoznanje 'enotnosti v različnosti' je po njegovem mnenju »utemeljujoči dogodek evropskosti in zahodnosti, ki ni znotrajkulturen /.../ marveč izrazito medkulturne, kolikor se na njegovi podlagi razvijeta evropska zgodovina in zahodna civilizacija in kolikor lahko prek njega pride do stika in prežemanja med kulturami« (Komel, 2002a: 82). Razumevanje evropske kulturne identitete kot vzpostavljanja medkulturnega sodelovanja in posredovanja med lastnim in tujim je še kako aktualno danes v dobi izrazite razdrobljenosti in kompleksnosti sodobne družbe. Zahteva pa seveda spremembo pojmovanja kulture, ki se oddaljuje tako od modernističnih teorij kulture kot tudi od postmodernističnih teorij multikulturalizma. Takšno spremembo prinaša hermenevtični pristop k obravnavi kulture, ki v postavljenosti pred vprašanje odprte resnice izkustva sveta dojema kulturo kot dejavnico posredovanja med različnimi družbenimi sektorji. Gre torej za spremembo pojmovanja kulture kot nosilke identite, predvsem nacionalne identitete, v kulturo, ki prevzema posredovalno vlogo in s tem vzpostavlja nekakšen prostor artikulacije. Samo na takšni osnovi lahko govorimo o skupni evropski kulturi, ki pa kot skupna nikoli ni enotna.

Skupna evropska kultura ne pomeni ne enotne kulture ne enotnosti kulture, marveč odprtost za srečevanja različnih kultur, vključno z zunajevropskimi. Ni enotno središče, je pa odprta sredina, ki omogoča, da kulture prihajajo skupaj ena sredi druge. To ne pomeni le, da se kulturna identiteta oblikuje edino sredi drugega, marveč tudi, da je kultura ta sredina sama, brez katere niso mogoče povezave med različnimi sektorji moderne družbe v njeni globalni viziji, kot so gospodarstvo, politika, izobrazba, ekologija, religija, socialna skrb itn. (Komel, 2002a: 100)

V pogledu sedanjega in prihodnjega evropskega združevanja in sodelovanja ima lahko kultura v smislu medkulturnega sporazumevanja izrazito konstitutivno vlogo. Kultura sama pomeni konstitucijo, če se vzpostavlja iz tradicije, kar pa ne pomeni, da ostaja v njej in jo ohranja, ampak jo prestopa in jo s tem potrjuje kot prenos in posredovanje. Ne govorimo torej o osvobajanju od tradicije ampak o svobodi kot tradiciji. Tako namreč postanemo sproščeni do tradicije in s tem sprejemljivi za drugo.

Obstajajo pa tudi povsem konkretni vidiki, ki jih medkulturnost lahko prispeva v svojem konstitutivnem smislu. Gre za politični proces evropskega združevanja, ki si mora prizadevati za skupno ustavo, če želi potrditi skupno evropsko bivanje. Ustanovitvenost namreč v političnem smislu vključuje proces dogovarjanja, ki posledično privede do ustave.

### **3.3. Od Evrope pogodb k evropski ustavi**

Proces vedno tesnejšega sodelovanja in združevanja evropskih držav v obdobju po drugi svetovni vojni je temeljil na pogodbah. Tako lahko govorimo o Evropi pogodb, skupek vseh pogodb pa do neke mere predstavlja nekakšno evropsko ustavo. Kljub očitnemu razvoju evropskih pogodb v smeri ustavnopravnih rešitev pa o pravi ustavi še vedno ne moremo govoriti. Natančnejši pogled na razvoj ustanovnih pogodb, ki se začne z ustanovitvijo Evropske skupnosti za premog in jeklo (1951) in se nadaljuje z ustanovitvijo Evropske gospodarske skupnosti (1952) ter se kasneje (1992) preimenuje v Evropsko unijo, pokaže, da je evropskemu združevanju botroval primarno gospodarski interes. Baruzzi (1999: 132) meni, da je gospodarstvo alfa in omega vse evropske politike in prava. Z vedno tesnejšim sodelovanjem se je tudi preko evropskih ustanovnih pogodb sprva zgolj gospodarski vidik dopolnjeval z vedno širo politično in pravno dimenzijo evropskega sodelovanja. Lahko tudi

rečemo, da je razvoj evropskega združevanja naredil določen prehod od gospodarstva v smer političnega, nenazadnje celo ustavnopravnega področja. Kljub vsemu pa gospodarski interes v ozadju ostaja primaren, saj se večji del evropske politike in prava še vedno ukvarja prav z zagotavljanjem stabilne denarne unije. Priznati moramo, da je dosedanji razvoj Evropski uniji omogočil hiter gospodarski razvoj. Istočasno pa lahko ugotovimo, da je na področju političnega pri ustanavljanju prave politične skupnosti naredila bistveno manj. Evropa pogodb je bila in še vedno je Evropa gospodarskih pogodb, kar pomeni, da je v ospredju pretežno gospodarska politika in ne politika v celoti, četudi se govori o zunanji, varnostni in še kakšni drugi politiki. V uvodnem A. členu Maastrichtske pogodbe<sup>9</sup> lahko preberemo: »Ta pogodba označuje novo stopnjo v procesu oblikovanja vse tesnejše zveze med narodi Evrope, v kateri se odločitve sprejemajo v kar najtesnejši povezavi z državljani. Unija temelji na Evropskih skupnostih, dopolnjenih s politikami in oblikami sodelovanja, ki jih uvaja ta pogodba. Njena naloga je dosledno in solidarno urediti odnose med državami članicami in njihovimi narodi.« Barruzi (1999: 131- 133) se v zvezi s tem sprašuje, ali se zgolj na podlagi pogodbene ureditve prebivalci Evrope lahko prepoznajo kot resnični evropski državljani. Da bi se to res zgodilo, je po njegovem mnenju nujen prehod od Evrope pogodb oz. Evrope gospodarskih pogodb k evropski politični skupnosti, ki bo utemeljena na ustavi.

Evropa pogodb je Evropa posameznih držav. Pravno gledano so nosilci teh pogodb namreč države. Postavlja se vprašanje, kolikšno vlogo ima pri sprejemanju teh pogodb ljudstvo, ki naj bi v modernih državah imelo oblast. Bojazen, da v nasprotju s težnjo po sprejemanju odločitev »v kar najtesnejši povezavi z državljani« prihajajo v primeru evropskih pogodb, ki so kot že rečeno v pretežni meri gospodarske pogodbe in jih sprejemajo vlade posameznih držav, do veljave zgolj partikularni interesi posameznih vplivnih skupin, je namreč povsem upravičena. Temeljni problem je torej udeležba ljudstva pri sprejemanju odločitev (Barruzi, 1999: 137).

Baruzzi (1999: 138-145) meni, da če Evropa želi postati resnična politična skupnost, ki bo zagotavljala svobodo in enakost svojim državljanom in ne bo temeljila zgolj na gospodarskem interesu, ampak bo izhajala iz vloge posameznika, potrebuje utemeljujoči element, ki ga vidi v ustavi. Kajti le tako bo postala 'politeia' v klasičnem pomenu besede. Evropa pogodb je namreč zgolj Evropa posameznih ustavnih in pravnih držav. To sicer zadostuje, da Evropa

---

<sup>9</sup> Tudi v kasnejših revizijah te pogodbe ostaja ta formulacija bolj ali manj nespremenjena.



postane prepoznaven gospodarski igralec na svetovnem tržišču, ne zagotavlja pa tiste enotnosti, ki jo Evropa danes nosi v svojem imenu, 'Evropska unija'. Kajti resnično enotnost je moč doseči le, če pravo ni zgolj v službi zagotavljanja in urejanja lastniških pravic ali delitve dobička, ampak pravičnosti in skupnega dobrega.

### **3.4. EU med nacionalno državo in nadsacionalno politično skupnostjo**

Glede na to, da s procesom vse tesnejšega povezovanja evropskih držav prihaja do prenosa številnih pristojnosti, ki so bile doslej izključno pod nadzorom nacionalnih držav, na raven EU (oblikovanje monetarne unije, pristojnosti EU na področju pravosodja, notranje in zunanje politike), se na eni strani zastavlja vprašanje o spreminjanju suverenosti držav članic EU, na drugi strani pa vzpostavljanje politične Unije na nadsacionalni ravni odpira vprašanje demokratične participacije državljanov, ki ne bo vezano na nacionalno osnovo. Nekatere vidike te problematike bomo skušali predstaviti v naslednjih dveh poglavjih.

#### **3.4.1. Spreminjanje vloge moderne nacionalne države**

Eden pomembnejših evropskih izumov je gotovo izoblikovanje moderne nacionalne države, ki se je kot model uspešno uveljavila tudi v svetovnem merilu, saj danes velika večina držav na svetu bolj ali manj zvesto sledi temu modelu politične ureditve. Poudariti je potrebno, da je pomembna novost moderne evropske države v pojmovanju posameznika kot nosilnega elementa politične ureditve. To pomeni, da posameznik ni več vezan na podedovane vloge, ki so mu jih v predmodernih političnih tvorbah določale rodovne zveze, klani, kaste in družine, ampak ima možnost svobodno in neposredno kot posameznik stopati na prizorišče družbenega in političnega dogajanja. Načelna dostopnost vseh družbenih vlog slehernemu posamezniku, ki je ena bistvenih značilnosti moderne države, kaže na njen v osnovi liberalen in demokratičen značaj. Poleg tega velja izpostaviti tudi to, da so moderne države politične skupnosti, v katerih večinoma prevladuje en narod, zaradi česar pogosto govorimo o nacionalnih oz. enonacionalnih državah. Ugotovimo lahko, da se narava naroda in države močno prepletata. Na eni strani namreč govorimo o narodih kot državotvornih skupnostih, ki so potencialne države (npr. slovenski narod), na drugi strani pa tudi moderne države težijo k oblikovanju novih narodov (npr. Francija, ZDA, Argenitna) (Brecelj, 2003: 140-141).

Adam in Makarovič (2003: 218-219) poudarjata, da je nacionalna država v klasičnem pomenu »teritorialno-upravna enota z jasnimi mejami, jasno jurisdikcijo posameznih državnih organov, obveznostmi in pravicami državljanov. Obenem je država politična entiteta z vsemi pripadajočimi telesi in institucijami, od strank do parlamenta in vlade. Država pa je tudi nacionalnokulturna skupnost, ki temelji na skupnem izročilu in identifikaciji članov te 'imaginarne skupnosti' (Anderson).« Nadalje avtorja (Adam in Makarovič, 2003: 219) izpostavljata naslednje pomembnejše funkcije države: ekstraktivna (fiskalna politika), redistributivna (socialna politika), regulativna, razvojnostrateška, varnostna, delodajalska in integrativno-akomodacijska. Če upoštevamo tako strukturno-funkcijske sestavine države kot tudi vse dejavnike, ki jih določajo, lahko govorimo o suverenosti oz. avtonomnosti moderne nacionalne države.

Moderna nacionalna država ima v primerjavi s predmodernimi političnimi tvorbami kljub vsem svojim pridobitvam še vedno nekatere pomankljivosti. Moderne države so sicer samozadostne skupnosti, vendar so zaradi ozemeljske omejenosti soočene s drugimi avtonomnimi državami, ki potencialno pomenijo grožnjo njihovi zunanji varnosti. Brecelj (2003: 142) meni, da ta hiba še posebej pride do izraza pri liberalnodemokratskih državah, »ki jih vodi načelo, da je treba spore med ljudmi razreševati pač demokratično, ob spoštovanju njihove svobode in enakopravnosti.«

Problem zunanje varnosti, suverenosti in nadzora nad drugimi strukturnimi elementi modernih nacionalnih držav pa se še posebej zaostri s pojavom globalizacije in z vzpostavljanjem nadnacionalnih integracij, kakršna je tudi Evropska unija. Globalizacija, tako gospodarska kot tudi kulturna, ni le bistveno zaostriła problema varnosti modernih nacionalnih držav, ampak postaja očitno, da zaradi nje moderne države vse bolj izgubljajo sposobnost nadziranja gospodarskih, kulturnih in drugih procesov, kar spodkopava njihovo bistveno lastnost – suverenost. Brecelj (2003: 145-146) tako navaja primer, da razvite države vse težje izterjajo davke od velikih podjetij, predvsem multinacionalnih. Ker zato razpolagajo z vse manjšimi sredstvi, posledično vse težje vodijo učinkovito socialno politiko. Dogaja pa se tudi to, da je porast številnih vladnih, nevladnih in podobnih organizacij, ki so se v zadnjem desetletju pojavile na mednarodnem političnem prizorišču in ki vse bolj vplivajo na zunanjo in notranjo politiko modernih držav, sprožil vprašanje o legitimnosti, transparentnosti in demokratičnosti sprejemanja odločitev.

Vse spremenjene okoliščine, ki smo jih navedli, spreminjajo poslanstvo in vlogo države. Adam in Makarovič (2003: 219, 230) poudarjata, da bodo evropske nacionalne države v obdobju globalizacije in nadvladane integracije (EU) prisiljene postati bolj prilagodljive in prepustne. S prenosom nekaterih pristojnosti na raven odločanja v okviru teles EU se bodo nacionalne države morale odpovedati delu svoje suverenosti, ki bo odslej bolj razpršena, ter prevzeti prožnejše metode delovanja. Ob upoštevanju stališč pomembnih teoretikov, ki se ukvarjajo s to problematiko (Castells, Giddens, B. Anderson), Adam in Makarovič (2003: 220) tudi navajata, da bo nacionalna država predvsem z vidika socialne integracije in kohezivnosti kljub vsem spremembam še vedno ostala nepogrešljiva. O tem, kako velik vpliv ima še vedno nacionalnokulturna identiteta, se lahko prepričamo, če si ogledamo nekatere javnomnenjske raziskave, ki potrjujejo, da se ljudje na prvem mestu še vedno identificirajo z nacionalnokulturno skupnostjo (prim. Adam et. al., 2002). To pomeni, da je bolj malo verjetno, da bi se bili državljani nacionalnih držav pripravljeni popolnoma integrirati v nadvladano državno tvorbo.

Pri vprašanju prilagajanja novim globalnim razmeram velja posebno pozornost nameniti majhnim državam (med katere spada tudi Slovenija), ki so še posebej ranljive. »Majhnost sistema namreč po eni strani zmanjšuje možnosti za samozadostnost in sili k večji odprtosti ter s tem tudi večji ranljivosti za dejavnike v okolju, po drugi strani pa je majhen sistem praviloma manj kompleksen /.../ Majhen sistem mora zato nujno najti način za to, kako se 'opremiti' z dodatno kompleksnostjo za spopadanje z izzivi okolja, če se hoče po eni strani izogniti osamitvi, ki neizbežno pomeni najmanj resno stagnacijo, po drugi strani pa entropičnemu zlitju z – za sistem preveč kompleksnim okoljem.« (Adam in Makarovič, 2003: 223) Eno od možnosti za zagotavljanje dodatne kompleksnosti in s tem manj tveganim soočanjem z izzivi okolja Adam in Makarovič (2003: 223) vidita v reguliranem povezovanju manjših sistemov, kakršnega v veliki meri predstavlja prav Evropska unija, ki pomeni »poskus (nadvladane) povezave načel prostega trga z načeli politične regulacije.«

Vprašanje, ki se zastavlja na tem mestu, je seveda, koliko pristojnosti in avtonomije ostaja državam v nadvladani integraciji in ali to v konkretnem primeru Evropske unije pomeni konec evropskih nacionalnih držav. Glede na naravo pristojnosti, ki jih ima EU, lahko ugotovimo, da ta ne ukinja vloge nacionalnih držav, saj EU razpolaga zgolj z omejenimi pristojnostmi. Pravica do uporabe sile ostaja v izključni pristojnosti posamezne države, EU

tudi ne zagotavlja socialne varnosti državljanov, zakonodajna funkcija EU pa je bolj kot na evropski parlament vezana na nacionalne države. EU torej nima klasičnih administrativnih pristojnosti, ima pa ključno vlogo na področju normativne regulacije, ki je prilagojena veliki kompleksnosti organov EU in je izrazito kontekstualna, kar pomeni, da temelji na pogajalskemu načinu iskanja rešitev. Tak način iskanja rešitev skuša upoštevati tako avtonomijo posameznih držav kakor tudi vidik celote (Adam in Makarovič 2003: 225-228).

Ugotovimo torej lahko, da v kontekstu Evropske unije kot transnacionalne integracije nacionalne države sicer ohranjajo pravico do suverenosti, vendar je ta pravica omejena oz. relativizirana. »Posamezne države in narodi ostajajo bistvena občestva, univerzalne skupnosti, le da je njihova univerzalnost relativna, kontekstualna, situirana.« (Brecelj, 2003: 163) Namesto izrazito hierarhične in centralizirane strukture bo morala država prevzeti bolj moderatorsko vlogo in na ta način omogočiti sodelovanje ter partnerski odnos med vladno, nevladno, lokalno in regionalno sfero. Le tako bo namreč sposobna obvladovati povečano kompleksnost odločitev (Adam in Makarovič, 2003: 229). Pri tem pa je potrebno zagotoviti, da manj formaliziran način vodenja in upravljanja ne bo povečeval problema odgovornosti in transparentnosti. Več kot očitno je namreč, da povečana kompleksnost in spremenjena vloga nacionalnih držav, še posebej v kontekstu povezovanja v nadnacionalne integracije, odpira tudi vprašanje participacije posameznega državljana pri sprejemanju odločitev. Problem ti. demokratičnega deficita, ki se vse pogosteje kaže pri sprejemanju odločitev na ravni EU, bomo skušali osvetliti v naslednjem poglavju, in sicer prek razmisleka o vprašanju državljanstva Evropske unije.

Omeniti velja tudi to, da intermediarno usmerjanje oz. moderatorska vloga, ki omogoča povezovanje različnih družbenih sfer, ni pomembna le na ravni posameznih držav, ampak je relevantna tudi v širšem kontekstu evropskega povezovanja. Poleg že omenjenih sistemskih vidikov kontekstualne regulacije imajo pri preseganju medkulturnih nasprotij, predvsem pri oblikovanju skupne evropske identitete, pomembno vlogo intelektualci. So namreč tista družbena skupina, ki »lahko nastopa v vlogi mediatorja med različnimi družbenimi sloji (razredi), zaradi svoje kulturne odprtosti in senzibilnosti pa kot posrednik informacij in idej med lastno kulturo in drugimi kulturami.« (Tomšič, 2003: 312) Nemara bi lahko celo trdili, da bi k vzpostavljanju evropske civilne družbe intelektualci lahko prispevali odločilni delež.

### 3.4.2. Državljanstvo Evropske unije kot potencialni temelj za vzpostavitev skupne evropske identitete

V prejšnjem poglavju smo ugotovili, da prilagajanje nacionalnih držav globalizacijskim procesom in nadnacionalnim integracijam zahteva spremembo njihove vloge in pojmovanja suverenosti. V kontekstu evropskega združevanja je tako prišlo do prenosa številnih pristojnosti na raven EU, kar pomeni, da so bile te s tem odvzete demokratičnemu nadzoru s strani državljanov držav članic. Kot poskus reševanja tega problema je bil ustanovljen institut državljanstva Unije, ki naj bi predstavljal tesnejšo vez med državljani in EU. Vzpostavitev politične Unije namreč zahteva tudi opredelitev določenih pravic in dolžnosti državljanov te Unije. Tako lahko v uvedbi državljanstva prepoznamo tudi prizadevanje, da bi se EU razvila iz zgolj gospodarske skupnosti v 'Evropo državljanov', kjer bi državljanke EU povezovala zavest skupne pripadnosti in skupne identitete.

V 17. členu Pogodbe o Evropski skupnosti, ki je ustanovila državljanstvo Unije, lahko preberemo: »S to pogodbo se uvede državljanstvo Unije. Državljanji Unije so vse osebe z državljanstvom ene od držav članic. Državljanstvo Unije dopolnjuje in ne nadomešča nacionalnega državljanstva. Za državljanke Unije veljajo pravice in dolžnosti po tej pogodbi.«

Ta člen torej izrecno določa, da so državljani Unije zgolj tisti, ki imajo državljanstvo katere od držav članic. S tem vprašanje državljanstva ostaja v izključni pristojnosti vsake posamezne države članice. To pa nadalje pomeni, da kot kriterij za članstvo ni bilo postavljeno nekaj, kar je državljanom skupno oz. kar bi jih povezovalo, ampak nekaj, kar jih deli na 25 različnih skupin. Upravičeno se torej zastavlja vprašanje, ali tovrstna koncepcija državljanstva predstavlja tisto vez, ki posameznike povezuje na osnovi skupnega imenovalca. Več kot očitno je, da takšna formulacija državljanstva Unije, kakršna je zapisana v 17. členu, ne omogoča razvoja avtonomnega nadnacionalnega evropskega državljanstva. Uvedba takšnega državljanstva bi namreč zahtevala prenehanje pojmovanja nacionalnosti kot konstitutivnega in nujnega elementa državljanstva.

Sodobno pojmovanje državljanstva predvideva tri konstitutivne dimenzije: članstvo, iz katerega izvirajo civilne in socialne pravice ter dolžnosti in participacija oz. politične pravice. Podlaga za državljanstvo je članstvo, ki je osnovano na pripadnosti in medsebojnem zaupanju. V zgodovini razvoja evropskih demokracij se je uveljavila nacionalnost kot tisti prevladujoči kolektivni element, ki edini zmore zagotoviti zadosten občutek pripadnosti. Nacionalnost je

torej predstavljala primeren institucionalni in politični okvir za razvoj države. S tem je prišlo do navezovanja državljanstva na nacionalnost. O tem se lahko prepričamo, če danes pogledamo po Evropi, kjer prevladujejo pretežno (eno)nacionalne države (Dovžan, 2003: 190-191).

Vztrajanje pri pojmovanju državljanstva, kjer nacionalnost edina zmora zagotoviti zadosten občutek skupne pripadnosti, se v kontekstu EU glede na to, da evropski narod ne obstaja, nemara lahko uveljavi prepričanje, da državljanstvo Unije ni možno. Kot pa opozarja Dovžan (2003: 192), članstva kot konstitutivnega elementa državljanstva ne gre utemeljevati zgolj kulturno, ampak tudi politično. »Članstvo naj bi predstavljalo družbeno pospeševalno vez, ki zmora združiti in medsebojno povezati posameznike z različnimi partikularnimi interesi in prioritetai. Ta vez v prvi vrsti ni zaznamovana s kulturno-nacionalnimi vsebinami (etnos), ampak predstavlja predvsem skupne vrednote in skupna pravila igre za življenje v določeni skupnosti.«(Dovžan, 2003: 192) Vztrajanje pri tezi, da se državljanstvo lahko razvije le na temelju naroda, tudi ne more razložiti nastanka držav kot sta npr. Belgija in Švica, ampak obsoja vse kulturno raznolike družbe na nezmožnost razvoja demokratičnega državljanstva.

Pokazali smo torej, da je za državljanstvo bolj kakor nacionalni državni okvir, konstitutivnega pomena pripadnost skupnim vrednotam in interesom ter medsebojno zaupanje, ki lahko temelji tudi na priznavanju najpomembnejših ustavnih načel, ki veljajo v določeni skupnosti. Takšno razumevanje je tudi v skladu z modernim pojmovanjem demokratične države, ki bolj kot na narodu temelji na od vseh državljanov priznani ustavi. (Baruzzi, 1999: 135) Glede na to, da tudi na ravni EU lahko opredelimo tiste temeljne vrednote, ki so skupne vsem državam članicam (skupna pripadnost načelom svobode, demokratičnosti, spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter varovanje pravne države), bi članstvo kot konstitutivno dimenzijo državljanstva Unije lahko zgradili na osnovi pripadnosti skupnim ustavnim načelom. To pomeni, da za državljanstvo Unije ne bi bilo več predpogoj državljanstvo ene od držav članic. Na ta način pa bi se izognili tudi diskriminaciji. Kot poudarja Dovžan (2003: 196), so namreč vsi tisti ljudje, ki nimajo državljanstva ene od držav članic, pa kljub temu že dolgo časa zakonito bivajo na ozemlju EU in s svojim delom prispevajo k blagostanju družbe (ravno tako kot državljani Unije), vrednote skupnega ustavnega izročila pa so že zdavnaj ponotranjili, vseeno izključeni iz državljanstva Unije. Poraja se torej vprašanje, ali ne bi moglo kot zadostno jamstvo za pridobitev državljanstva Unije namesto državljanstva katere od držav članic EU obveljati dolgoletno zakonito bivanje v kateri od njih. Na ta način bi prišlo

tudi do večje konsistentnosti pri določanju pravic, saj je za nekatere pravice, ki jih predvideva Pogodba o Evropski uniji, že doslej veljalo, da niso utemeljene na državljanstvu, ampak na kraju prebivališča (Dovžan, 2003: 196, 203).

Če upoštevamo dejstvo, da je tudi v nedavno sprejeti Ustavni pogodbi, ki naj bi nadomestila vse dosedanje primarno pravo Evropske unije, koncept državljanstva ostal nespremenjen, lahko zaključimo, da EU za zdaj še vedno ostaja bolj ali manj skupnost držav. Korak naprej k resnični 'Evropi državljanov', ki bi temeljila na občutku skupne pripadnosti oz. identitete, bi po našem mnenju pomenilo utemeljevanje državljanstva na skupnih ustavnih principih. Morda bi lahko kot velik napredek in izziv za nadaljnji razvoj demokracije v Evropi lahko ocenili Listino temeljnih pravic, ki predstavlja drugi del Ustavne pogodbe, saj večina pravic v njej ni omejena zgolj na državljane članic.

#### 4. SKLEP

V naši razpravi o vprašanih kulturne identitete Evrope smo najprej razmišljali o značilnostih moderne dobe. Ugotovili smo, da se moderna kot duhovnozgodovinska epoha začne s koncem srednjega veka. Zaznamujejo jo odkritja novih celin, pojav novih znanstvenih metod, spreminjanje družbene ureditve, pojav sekularizma itd. Med drugim je za moderno značilno tudi spremenjeno pojmovanje človeka. Novoveška filozofija prek Descartesa, Kanta in drugih mislecev človeka namreč naredi za samogotovi subjekt, kar pomeni, da temelj za spoznanje resnice ni nekaj zunanjega oz. presežnega, ampak postane človek kot subjekt absolutni kriterij resnice. Novoveški človek je za nedvoumni temelj gotovosti in nosilca vseh določil postavil svojo zavest. Posledica tega je, da subjekt postane gospodar oz. posestnik narave. Tudi vprašanje morale postavi moderna prek Kanta na novo podlago. Za kriterij moralnosti odslej velja razum. Subjektiviteta, ki se v novem veku uveljavi kot načelo mišljenja in delovanja je tista osnova, na kateri je kasneje, v času razsvetljenstva, nastala tudi prva deklaracija človekovih pravic, ki so bile tudi kasneje podlaga za sodobno demokracijo. Ne glede na vse visoke humanistične ideale pa moderno obvladuje nek paradoks, ki se je v vseh svojih razsežnostih pokazal v spodletelih utopijah in političnih totalitarizmih prejšnjega stoletja ter se še vedno kaže v ekološki ogroženosti planeta. S tem je bila razkrinkana iluzija modernega človeka, ki se je pretirano poistovetil s seboj kot subjektom. Racionalna gotovost ni prinesla samo neslutene napredka, ampak je postala tudi problematična. Prav ta problematičnost novoveške instrumentalne racionalnosti je vzpodbudila zavest krize, ki je zaznamovala prejšnje stoletje in smo ji podvrženi tudi v novem tisočletju. Vseobsežnost te krize, ki vključuje tako krizo človekove osebnosti, etike in življenjskega sveta kakor tudi krizo na drugih področjih družbenega življenja, od kulture do politike, naznanja konec moderne dobe, nasledila pa naj bi jo nova, postmoderna epoha. Poudarili smo, da če je za moderno značilno prvenstvo znanstveno-metafizičnega razuma, ki brezpogojno zaupa v moč napredka na način nenehnega preseganja obstoječega stanja, kar omogočata znanost in tehnika, potem je za postmoderno značilno ravno obratno: konec metafizike, konec absolutne racionalnosti in konec subjekta. Namesto enovitosti, totalnosti in objektivnosti stopijo v postmoderni v ospredje pluralnost, subjektivnost in interpretativnost.

Izhajajoč iz sedanje perspektive to seveda ne pomeni, da so značilnosti, ki smo jih pripisovali moderni, v današnjem času povsem izginile. Izpostaviti namreč velja, da je uniformacija življenjskih stilov in svetov, ki smo ji priča danes in ki jo pospešuje globalizirana



tehnološka in medijska produkcija, po svojem bistvu nasledek moderne težnje po poenotenju sveta. Prav zaradi tega menimo, da je razmislek o teh vprašanjih še kako aktualen za sodobnega posameznika in družbo.

Glede na to, da je za postmoderno značilna izrazita razdrobljenost različnih teoretskih pristopov, smo se odločili, da bomo zaradi omejitev te razprave izpostavili zgolj dva pristopa in sicer poststrukturalizem in filozofsko hermenevtiko. Oba interpretacijska modela smo soočili z vidika njunih različnih pristopov k obravnavanju vprašanja identitete. Poudarili smo, da je tako poststrukturalizmu kot tudi hermenevtiki skupno zavračanje novoveške znanstvene pozicije. Obema je skupno tudi poudarjanje historične in jezikovne pogojenosti subjekta, ki nima več dostopa do objektivne resnice, ampak mu ostajajo zgolj interpretacije. Poststrukturalizem gre po našem mnenju v tem kontekstu, s poudarjanjem fragmentarnosti sodobnih identitet ter zavračanjem kakršnihkoli kriterijev vrednotenja, predaleč in se mu zato upravičeno očita popolno relativizacijo in subjektivizacijo. To ima namreč z vidika priznavanja razlik lahko celo povsem nasprotne učinke od želenih, saj z odsotnostjo vsakršnih meril vse razlike postanejo enake in s tem enako nepomembne. Prav pretirano poudarjanje kontingentnosti je razlog, da smo pri obravnavanju vprašanja identitet namesto poststrukturalizmu dali prednost hermenevtičnemu pristopu, ki identitete ne pojmuje kot nekega konstrukta, ampak mediativno kot tisto, kar nas povezuje in se posreduje znotraj določene tradicije. Prek obravnave Taylorjevega koncepta 'strogega vrednotenja' in Ricoeurjevega razlikovanja med 'ipse' in 'idem' identiteto lahko ugotovimo, da je za resnično priznavanje razlik potreben skupni pogovor, ki pa predpostavlja odgovornega posameznika. Strinjali bi se tako s Taylorjevo zahtevo, da je za vzpostavitev identitete potreben določen horizont pomenov kot tudi z Ricoeurjevo razlago, ki vidi v odnosu zvestobe/prijateljstva edini pogoj za potrditev sebstva in vzpostavljanje pravične družbe. Za potrditev lastne samopodobe namreč ne zadostuje gola samozavest, ampak je potrebno medsebojno (spo)razumevanje. Iz tega lahko sklepamo, da je polje identifikacije vedno že oblikovano družbeno okolje oz. skupnost. Priznavanje in potrjevanje drugih, ki to priznanje tudi vračajo, je prvi in nujni korak v procesu iskanja lastne podobe. Vprašanje identitete se tako pojavlja vedno najprej na ravni konkretnega posameznika, ki pa v iskanju odgovora vedno tudi naleti na skupnost. Tudi skupnost, bodisi na narodni ali celo nadnarodni ravni, se sooča s svojo identiteto prek soočanja s svojimi posamezniki. V tem nenehnem procesu spraševanja, srečevanja, razumevanja in priznavanja se oblikujejo tudi kriteriji razumnosti, normalnosti in pravičnosti, ki predstavljajo nujni pogoj za delovanje vsakršne institucionalno urejene skupnosti. Še

posebej naj bi to veljalo za sodobne institucije, ki svoje demokratičnosti ne bi smele graditi zgolj na skrbi za večino, ampak bi morale omogočati vsakemu, da se v njih prepozna. Poudariti moramo, da pri tem danes pomembno vlogo igrajo predvsem mediji. Vendar iskanje odgovora na vprašanje, ali mediji kot posredniki javne razprave v resnici prispevajo svoj pomemben delež k vzpostavljanju pravičnih institucij in družbe oz. ali z iskanjem nepotrebnih konfliktov prej zavirajo kot spodbujajo takšno razpravo, presega okvire te naloge.

Če sedaj vprašanje identitete z vidika hermenevtike navežemo še na vprašanje evropske medkulturnosti oz. njene kulturne identitete, lahko naše razmišljanje zaključimo z ugotovitvijo, da hermenevtični pristop, ki smo ga srečali pri Taylorju, Ricoeurju, Gadamerju in Komelu, sicer zavrača metafizične postavke, ne zavrača pa vprašanja smiselne izpolnitve človekove eksistence v iskanju lastne podobe. Identiteta namreč ni nekaj, kar se konstruira na način samoidentifikacije, ampak se vseskozi vzpostavlja v smiselni in odgovorni skrbi zase, za bližnje in pravično družbo. Vidik družbenosti je po našem mnenju zelo pomemben. Ta ne predstavlja zgolj agregata posameznikov oz. množstva nepovezanosti, ampak je prostor srečevanja različnega. To bi veljalo upoštevati tudi pri iskanju evropske kulturne identitete. V zvezi s tem smo poudarili, da o skupni evropski kulturi lahko govorimo le, če jo pojmuje kot odprtost za srečevanje različnih kultur, tudi zunajevropskih. Evropa je potemtakem brez identitete in je s tem odprta za vzpostavljanje identitet. Na tem mestu se seveda zastavlja vprašanje, na katerega ta razprava sicer ne daje zadovoljivega odgovora in bo zato ostalo odprto za nadaljnje razmišljanje: Kako v luči dogovarjanja o skupni evropski prihodnosti zagotoviti enotnost v različnosti brez bojazni, da bi po zgledu Amerike, ali nemara celo v želji po tekmovanju z njo, Evropa prehitro zašla v retoriko multikulturalizma, ki sicer na deklarativni ravni sicer priznava različnosti, v resnici pa narekuje uniformacijo življenjskih form.

Enega od možnih odgovorov na zgoraj omenjeno dilemo smo skušali poiskati v smeri medkulturnosti kot ustanovitvenem smislu evropskosti. Po našem prepričanju pojmovanje kulturne identitete v smislu medkulturnosti, ki smo ga srečali v fenomenološko-hermenevtični filozofiji Deana Komela, Klause Helda in Arna Baruzzija, ponuja prepričljivo podlago za razmišljanja o evropski prihodnosti in njeni identiteti. Medkulturnost namreč pokaže, da smisel evropskosti ni v enotni evropski kulturi, ampak da se evropska identiteta ustanavlja v srečevanju in sporazumevanju z drugimi. Ravno v zanimanju za druge, v srečevanju kultur in v kulturi se po našem mnenju izkazuje zavest, da evropskost v medkulturnem smislu zadeva

vsakogar izmed nas. Na ta način se tudi Evropa v duhovnem in političnem smislu potrjuje kot skupnost prebivanja. Brez tovrstne skupnostne dimenzije se lahko Evropa v današnjem času globalne multiplikacije hitro izgubi v multiklurnosti in multiidentiteti ter s tem postane brezbržna tako do lastnega kot do drugega, o čemer se lahko prepričamo, če pogledamo raziskave o medsebojnem (ne)poznavanju Evropejcev, ali pa podatke o udeležbi na zadnjih volitvah poslancev v Evropski parlament. Prepričani smo, da če si Evropa tudi na politični ravni resnično prizadeva, da bi se vzpostavila kot skupnost oz. unija, potem to lahko stori le, če svojo enotnost utemelji na ustavi. Potrditev skupne ustave bi predstavljala nek globlji oz. solidnejši temelj, na podlagi katerega bi se Evropa preobrazila iz do danes zgolj denarne v pravo politično skupnost, ki ne bi medse sprejemala le tistih, ki dosegajo določen življenjski standard, ampak bi si v občutljivosti za druge prizadevala za dobrobit vseh, saj solidnost, kot pravi Baruzzi, temelji na solidarnosti.

Za konec velja poudariti tudi to, da medkulturnosti ne smemo zoževati zgolj na evropski kontekst, ampak le-ta predstavlja tudi model za soočanje kultur na globalni ravni. Ta vidik, ki ga v naši razpravi sicer nismo obravnavali in zato ostaja na voljo za nadaljnja razmišljanja, je še kako pomemben v današnjih razmerah, ko se svet sooča s problemi terorizma, ekološke ogroženosti in globalizacije, vendar rešitve teh problemov ne gre iskati z nadaljnjo ekspanzijo hegemonizma in imperializma Zahoda nad Vzhodom.

## 5. VIRI

- Adam, Frane in Matej Makarovič (2003) Nacionalna država in EU: demontaža ali fleksibilna prilagoditev. V: Niko Grafenauer (ur.), *Evropski izziv*. Posebna izdaja mesečnika Nova revija, 218-233. Ljubljana: Nova revija.
- Adam, Frane et al. (2002) Public Conceptions and Images of the European Union: The case of Slovenia. *Innovation* 2(15), 133-147.
- Barker, Chris in Dariusz Galasinski (2003) *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage.
- Baruzzi, Arno (2000) Kritika moderne. *Phainomena* 33/34(9), 283-294.
- Baruzzi, Arno (1999) *Europas Autonomie*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Bauman, Zygmunt (1997) *Postmodernity and its Discontents*. Washington Square (NY): New York University.
- Brague, Remi (2003) *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Cosmus, Oliver (2002) Heideggrova destrukcija subjekta. *Phainomena* 41/42(11), 259-272.
- Cristin, Renato (2002) Razum in subjektiviteta po postmoderni : k hermenevtiki moderne kot neskončnega načrta. *Phainomena* 39/40(11), 275-302.
- Debeljak, Aleš (1989) *Postmoderna sfinga: kontinuiteta modernosti in postmodernosti*. Celovec in Salzburg: Wieser.
- Dovžan, Gašper (2003) O retoriki državljanstva Evropske unije. *Dignitas* 17/18, 187-209.
- Duque, Felix (2000) Prispevek k španski poti v hermenevtiko. *Phainomena* 33/34(9), 247-266.

Gadamer, Hans-Georg (1999) *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Hall, Stuart (1994) The Question of Cultural Identity. V Stuart Hall, David Held in Tony MacGrew (ur.) *Modernity and its futures*, 273-327. Cambridge in Oxford: Polity Press.

Heidegger, Martin (1997) *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Held, Klaus (1998) *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Hribar, Tine (1991) *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.

Hribar, Tine (1995) *Fenomenologija. 2, Heidegger, Levinas, Lacan, Derrida*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hribar, Tine (2003) Globalizacija, evroslovenstvo in humanistika - univerzalno, univerzitetno in nacionalno. *Nova revija* 252/253(22), 62-87.

Jamnik, Anton (1998) *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Kalan, Valentin (1997) Heidegger in Descartes: znanost in resnica v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti. *Phainomena* 19/20(6), 187-241.

Kalan, Valentin (2000) Logični aksiomi in pesniško mišljenje. *Phainomena* 31/32(9), 231-260.

Kant, Immanuel (1997) O pedagogiki. *Phainomena* 19/20(6), 36-44.

Komel, Dean (1996) Dvom in razbor. *Phainomena* 17/18(5), 131-149.

Komel, Dean (1996a) *Razprtost prebivanja: o razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.

- Komel, Dean (1999) Samorazumevanje Slovencev v perspektivi evropskega sporazumevanja. V: Niko Grafenauer (ur.), *Sproščena Slovenija*. Posebna izdaja mesečnika Nova revija, 323-340. Ljubljana: Nova revija.
- Komel, Dean (2001) Smisel evropskosti kot stanje duha. *Nova revija* 232/233(20), 1-13.
- Komel, Dean (2002) Smisel evropskosti in konstitucija "enotnosti v različnosti" : pripis k predavanju Renata Cristina Evropska kulturna identiteta in prihodnost Evropske unije. *Nova revija* 237/238(21), 11-19.
- Komel, Dean (2002a) *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Kovač, Edvard (2000) *Oddaljena bližina*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kovač, Edvard (1992) *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Mihelač.
- Paić, Žarko (2002) Nietzsche in postmoderna kritika uma: (dva pristopa: Gilles Deleuze in Peter Sloterdijk). *Phainomena* 41/42(11), 273-285.
- Poler, Melita (2001) *Mesto subjekta v sodobni novinarski etiki: doktorska disertacija*. Ljubljana, FDV.
- Ricoeur, Paul (1998) Kaj je tekst? : pojasniti in razumeti. *Phainomena* 25/26(8), 281-301.
- Smith, Nicholas H. (1997) *Strong Hermeneutics : Contingency and Moral Identity*. London in New York: Routledge.
- Sruk, Vladimir (1995) *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stankovič, Peter (2001) *Družbena struktura in človekovo delovanje: kaj prinaša sinteza dveh pristopov sociološki teoriji?* Ljubljana : ZPS.

- Tomšič, Matevž (2003) Med kulturo in politiko: dileme vzhodno- in srednjeevropskih intelektualcev na poti "vračanja v Evropo". V: Niko Grafenauer (ur.), *Evropski izziv*. Posebna izdaja mesečnika Nova revija, 298-314. Ljubljana: Nova revija.
- Taylor, Charles (1992) The Politics of Recognition. V: Amy Gutman (ur.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 25-75. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Taylor, Charles (2000) *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana : Študentska založba.
- Ule, Mirjana (2000) *Sodobne identitete: v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: ZPS.
- Urbančič, Ivan (1997) O študiju filozofije danes - na koncu filozofije. *Phainomena* 19/20(6), 111-123.
- Vattimo, Gianni (1997) *Konec moderne*. Ljubljana : Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Vodičar, Janez (2000) Paul Ricoeur. V: Paul Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Waldenfels, Bernhard (1996) Evropa spričo tujega. *Phainomena* 17/18(5), 233-245.
- Waldenfels, Bernhard (1998) *Želo tujega*. Ljubljana: Nova revija.
- Žalec, Bojan (2000) Posameznik v skupnosti, perspektive sodobne družbe. V: Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba.