

Dejan Kos (Univerza v Mariboru)

Transkulturalnost dobesedno. Poskus apofatične estetike

Uvod

Transkulturalnost je pojem jasnega in enoznačnega izvora. V znanstveni diskurz ga je vpeljal Wolfgang Welsch (1997), odtelej pa na mnogih področjih (kulturne študije, pedagogika, izobraževanje, literarna veda) doživlja obsežno recepcijo in kreativno uporabo. Večinoma gre za polemiko s koncepti multi- in medkulturalnosti, ki pa se ji ta razprava ne bo pridružila. Bolj jo bodo zanimale doslej še neopažene spoznavne, etične in estetske implikacije obravnavanega pojma.¹

Welsch kulturo razume kot proces neizmernega proizvodjanja raznovrstnosti. Ta mehanizem bi naj bil po eni strani gonilna sila razvoja, po drugi pa žarišče konfliktov. Slednji postanejo akutni zlasti na tako imenovanih razsežnostnih ravneh (geografska, etnična, nacionalna), saj jih zaznamujeta težnja po notranjem poenotenju posameznih entitet in antagonizem v razmerju do drugih. Med žrtvami tega procesa je po Welschu tudi kulturološka refleksija, ki svojo eksemplarično podobo dobiva v Herderjevem krogelnem modelu kulture. Ker se lahko »krogle samo odbijajo«, so konflikti med kulturami neizbežni. Problema ne moreta razrešiti niti koncepta multi- in medkulturalnosti, saj naj bi fikcijo homogenosti predpostavila, ne pa je tudi presegla. Welsch se zato osredotoča na drugo plat procesa kulturne diferenciacije – na mehanizme transverzalnega, transgresivnega povezovanja kulturnih tradicij v hibridne entitete. Te pojave proučuje na vseh družbenih ravneh, pripisuje pa jim tudi emancipacijske potenciale. Šele z njimi naj bi se lahko civilizacije približale tudi idealu planetarnega bratstva (»Family of Man«).

Kot vsak teoretični koncept ima seveda tudi ta številne pomanjkljivosti. Kritiki med drugim ugotavljajo, da transkulturalnost – podobno kot multi- in

1 Prispevek je nastal v sklopu raziskovalnega programa št. P6-0265, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

medkulturnost – ne presega logike kulturnih dihotomij, da je Welscheva interpretacija Herderja površna ali celo zavajajoča in da je nedodelan tudi njegov koncept hibridnosti.² Zavajajoč pa je – kot se zdi – celo sam pojem transkulturnosti. Welsch se namreč ne sprašuje o prostoru *onstran kulture*, temveč se zavzema le za preseganje enega od kulturnih konceptov. Naposled pa velja opozoriti še na vprašljivost predpostavke o raznovrstnosti homogenih kultur kot izvoru konfliktov. Poznamo namreč številne primere miroljubnega sožitja takšnih skupnosti, kakor tudi številne primere krvavih konfliktov znotraj njih. Zavzemanje za kulturno prepletenost in hibridnost torej ne vodi nujno do ideala globalne pacifikacije.

Kultura in problem transgresije

Problem bo potemtakem treba premisliti na drugačen način. V nadaljevanju bomo izhajali iz predpostavke, da je etične dileme, o katerih govori Welsch, mogoče rešiti šele, ko izvora konfliktnih potencialov ne prepoznamo le v kulturni diferenciaciji, temveč tudi v primarnejših mehanizmih. Do medkulturnih konfliktov namreč ne prihaja iz abstraktnih razlogov, temveč iz občutkov ogroženosti, ki so izvorno vselej povezani s preživetjem.³ Ker je torej sleherna kultura v funkciji bioloških mehanizmov samoohranitve, je takšno tudi modeliranje predkulturnih instinktov: razen spodbujanja kolektivnih občutkov ogroženosti ga zaznamuje tudi fikcija lastne izhodiščnosti v razmerju do drugih. Vendar tu nimamo opravka le s problemom kulturnih antagonizmov, temveč z logiko mehanizmov, ki generirajo sleherni simbolni red: z ontologijo življenja in smrti in s kolektivno konstrukcijo vzročnosti. Te logike pa seveda ni mogoče preseči s kulturološkimi koncepti.

Znašli smo se pred zapletenim problemom: kultura lahko izvorne razloge nedobrote odpravlja samo v transgresivnem razmerju do mehanizmov, ki jo vzpostavljajo. Kako naj torej obvladamo njeno uničujočo moč, ne da bi pri tem ogrozili njene samoohranitvene zmožnosti? Ali je z dobroto sploh mogoče preživeti? In čemu bi se naj pravzaprav biološki mehanizem

2 Prim. Juneja et al. 2013.

3 Ta ugotovitev izhaja že iz evolucijske logike. Ker kultura nastaja v interakciji kognitivnih sistemov, ki so podsistemi organizmov, je simbolni red v funkcionalnem smislu strukturno vpet v biološke programe. Temeljna funkcija kulture je torej *viabilnost* (prim. Glasersfeld 1997, 45).

lastnega preživetja preoblikoval v mehanizem preživetja drugega? Tega kultura ne more ugotoviti, dokler ne domisli svoje lastne logike.

Kultura in njena epistemološka brezpotja

V samospoznavnem obratu se najprej izkaže, da je vzpostavljanje simbolnega reda zaznamovano z neizogibnim redukcionizmom. V stiku s svetom pravzaprav nimamo opravka s svetom samim, temveč le s selektivnimi in arbitrarnimi odzivi našega telesa ter s prav takšnimi mehanizmi njihove interpretacije. To ne pomeni le, da je tudi ontološka in vzročna resničnost, v kateri prebivamo, lahko samo selektivna in arbitrarna, temveč tudi, da racionalne kriterije (vzajemne) orientacije proizvajajo kar racionalnost sama. Zato iz odzivov nikoli ne bomo mogli sestaviti sveta, na katerega se odzivamo. Zaupanje v popolnost razuma je popolnoma nerazumno.⁴

Strukturne aporije simbolnega reda pa imajo še usodnejše razsežnosti (prim. Kos 2018). Če njegovi lastni logiki sledimo do poslednjih izpeljav, postane problematičen celo njegov ontološki status. To se zgodi na ključnih mestih – ne le, ker je nemogoče uzreti točko, od koder gledamo, temveč predvsem zato, ker sleherno opazovanje predpostavlja ločenost opazovalca od predmeta njegovega opazovanja. Ta predpostavka je v enaki meri problematična, kot je samoumevna. V katerem svetu se nahajamo, ko opazujemo svet? Kje je točka, od koder opazujemo vesolje, če ni tudi ona sama vesolje? Pogled, v katerem je svet postal viden, torej ni evidenca razdvojenega sveta, temveč je skrivnost njegove enosti. Še več: ko opazovalec sprejme udeležnost v spremenljivem svetu in premisli tudi svoj lasten vzrok, mora ugotoviti, da se nahaja tudi *na koncu* vzročnih sosledij in ne le *v njihovem izhodišču*. V spoznavanju sveta izhajamo iz sveta, ki ga spoznavamo. Dosledna introspekcija torej nujno vodi do nerazumnega sklepa: izhodišče spoznavanja je hkrati tudi njegovo *neizhodišče*. Že tukaj in zdaj smo tudi neobstoječi.

Na enako nerešljivo protislovje naletimo tudi na drugem koncu sosledij – v dosledni *retrospekciji*. Kako naj se do vzroka svojega lastnega obstoja dokoplje vzročnost sama? Predpostavka o obstoju pred obstojem je enako

4 S »popolnostjo razuma« je mišljena v večini epistemoloških teorij sprejeta predpostavka, da ima razum popolno avtoriteto pri evalvaciji razlik med »resničnim« in »neresničnim«.

nevzdržna kot tista o nastanku obstoja iz neobstoja. Spoštovanje razumskih postulatov vzročnosti in ontološkosti ponovno privede do brezumne hkratnosti nasprotij. Tudi v prvem vzroku sta obstoj in neobstoj združena. Enost je večja od sveta.

Razum lahko torej ostane nepoškodovan samo v slepoti za svojo slepoto. Kultura, ki ima svoj temelj v njem, poslednjega odgovora nikoli ne bo mogla najti *v sebi*.

Apofatični temelj

Šele radikalni premislek o ontološko-kavzalnih mehanizmih, ki so proizvedli simbolni red, nas je potemtakem usmeril h kulturni transgresiji v dobesednem smislu. Dikcija se bo zato morala posloviti od običajnega diskurza.

Svojo neizogibno protislovnost lahko razum preseže samo tako, da se ji ne izogne. Ko protislovja vzame nase, mu preostane le še zlom. Samo onstran razuma je spoznanje: kjer sta obstoj in neobstoj izenačena, ni več niti obstoja niti neobstoja. *Le še izenačenost ostane*. Njena skrivnost je enako popolna, kot je popoln obstoj, ki je zanikal popoln neobstoj. V njej, ki še preden je karkoli bilo, ni bila neobstoječa, se tudi minevanje izenači z mirujočim. Ta enačba je čezsmrtna. V sprejetju svoje brezumnosti se razum zlomi v svoj brezumni izvor. Neskončni tok je negiben. Ničesar ne vemo o njem, razen tega, da se podarja.

Tako zlom razuma vrne v svet to, od koder se je vrnil svet. Samo v njem dobrota spozna lastno darovanost in samo v njej je tudi darovanost sveta spoznana. Kako bi lahko bilo sicer življenje prenapolnjeno? Zato se modrost zloma ne ozira niti na preživetje. Doma je tam, iz česar se še smrt rojeva. Izničenje, ki se je utelesilo v nas, izniči tudi sebe. Zdaj vemo, da je skrivnost rojstva in smrti razodeta v nesmrtnosti nerojenega. In da je snov prosojna podoba milosti. Nikjer nismo skrivnosti bližje kot v spominu na privid lastnega obstoja. Na koncu in na začetku samospoznanja je nekdo drug. V brezumni jasnini smo tudi od smrti, tudi od življenja neločeni. Spomin na smrt je razodetje živega Spomina. Odpravljeni so razlogi nedobrote.

Učinkovitejša strategija kot transgresija kulturnih razlik se tako zdi transgresija razlike med kulturo in njenim izvorom. V samorefleksivnem zlomu kavzalno-ontološke konstrukcije simbolnega reda se razkrije globlja

resnica kulturne raznovrstnosti: *edini smisel oddaljenosti je dostopnost Bližine*. Kajti vse kar smo, je zgrajeno iz tega, kar nismo. Zato je pogled samo v drugi zenici izenačen s tem, kar je v njem postalo vidno. Zato smo samo v izročitvi svetu, iz katerega smo izšli, izročeni temu, iz česar je izšel svet. Zato smo samo v drugem tudi mi sami naš neskončni izvor.

Presežna in profana estetika

Premišljanje o vzročnih in ontoloških predpostavkah je v izvoru kulturnih razlik predpostavilo apofatično nerazlikovanost, ki se ji lahko približamo le v preseganju slehernega vzročno-ontološkega predpostavljanja. Ključno vprašanje na tem mestu se zato glasi: katera pot vodi do te izročeniosti?

Antična misel je poznala odgovor: lepota. Na paradigmatičen način je njena transgresivna moč opisana v Platonovem *Simpoziju*,⁵ kjer svečenica Diotima Sokratu pripoveduje o vzponu erosa k presežnemu. Na začetku poti človek prepozna lepoto v telesu sočloveka, nato pa tudi v katerem koli telesu. Tako se lahko že kmalu dokoplje do temeljnega spoznanja o *sorodnosti vse lepote same s seboj* – do spoznanja, ki se ob vzpenjanju k abstraknejšim ravnem (dušam, opravičilo, zakonom, védenju) še izčisti. Zadnji, odločilni korak pa napravi šele, ko se v celoti odpove služenju oblikam posameznega lepega in se obrne k lepoti sami. Takrat se razpre razsežnost, ki se izmika ontološkim in kavzalnim opredelitvam – absolutno Lepo ni udeleženo v ničemer, »česar so deležni telo, svet in nebo«, temveč »večno biva samo po sebi, enooblično s seboj, vse druge lepe stvari pa so udeležene v Njem« (Platon, 520).

Zdi se, da misel tukaj doseže skrajno točko, do katere se lahko vzpne, ko govori o nemisljivem. Kako naj si sploh še zamislimo to, kar samo ni udeleženo v ničemer, mi sami pa smo lahko udeleženi v njem? Še več: kako si naj zamislimo, da smo udeleženi v tem, česar v svoji telesnosti *nismo deležni*? Diotimi preostane le še negativna teologija: božansko Lepo je »na koncu ljubezenskih reči« in ne biva »na način zlata, obleke, lepih dečkov in mladeničev«, ni »polno človeškega mesa, barv in [...] umrljive ničevosti«, ne »poraja prividov«, »ne nastaja niti ne propada, ne

5 Platon: *Zbrana dela*. Prevod in spremna beseda Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004

raste niti ne pojema«, »ni v enem oziru lepo, v drugem grdo«, »ne biva v razmerju do nečesa drugega«, se ne pokaže »kot kakšno obličje«, tudi ne kot »kakšna beseda«, kot »kakšno vedenje« ali kot nekaj, »kar biva v čem drugem« (Platon 519, 520). Tudi tam, kjer sfera presežnega ni naslovljena z negacijami, jo imenujejo pojmi, ki so onstran predstavne moči. Zdi se potemtakem, da smo tega, kar samo ni v ničemer udeleženo, deležni le v lepoti izničenja prividov življenja in smrti.

Platonova vizija Lepote in njene kasnejše izpeljave so spričo svoje metafizične razsežnosti osrednje mesto ohranile zlasti v teističnih diskurzih. Sicer pa so v evropskih kulturnih izročilih pogostejši drugačni estetski koncepti. Že Aristotela so bolj kot transgresije zanimali nemetafizični vidiki poezije in drugih umetnosti – denimo njihove etične, politične in terapevtske funkcije ali pa zvrstna tipologija. Ko se v novem veku posameznikova pozornost preusmerja k notranjim svetovom zaznavanja, doživljanja in mišljenja, se »profano« razumevanje lepote uveljavi kot prevladujoča estetska paradigma: v obdobju humanizma je bila lepota že individualizirana, čeprav še vedno postavljena v metafizični okvir, razsvetljenstvo jo je zatem v celoti ponotranjilo, sledi metafizike pa ohranilo kvečjemu v njeni brezosebni sublimaciji, v romantiki je nato estetska izkušnja postajala vse bolj intimna, čutna in partikularna, dokler je slednjič subjekt v modernih in postmodernih časih ne doživlja predvsem kot (nemetafizični) korektiv svoje razpadajoče simbolne strukture.

Proces sekularizacije se seveda ne odvija naključno, temveč je neposreden rezultat tako imenovane funkcionalne diferenciacije (Luhmann 1977). Korporativne, hierarhične in metafizično utemeljene strukture stanovskih družb se v novem veku preoblikujejo v nehierarhično povezane funkcionalne družbene sisteme brez skupnih »ortodoksnih resničnosti«. Posameznik mora v svoji zavesti izoblikovati nabor neenotnih verzij sveta, pri tem pa mu kot poslednja točka njihove legitimacije služi le še lastna zmožnost vzpostavljanja koherence. Tako je vzpostavljen »avtonomni subjekt«, ki svojo notranjost doživlja kot prostor neskončnih možnosti razvoja lastnih potencialov (»samouresničitev«). Ker pa tovrstne odprtosti v funkcionalnih sistemih ne more izživeti, ustvarja s pomočjo estetskih konvencij fikcionalnosti in večpomensкости samoreferencialno okolje, v katerem kavzalni in ontološki mehanizmi niso zavezujoči. Po tej poti se izoblikuje družbeni

sistem umetnosti, ki svoje sistematično alternativno razmerje do ostalih družbenih sistemov definira kot estetsko avtonomijo.

Na tem mestu se zastavlja vprašanje o razmerju med obema tipoma estetike. Problem je zapleten, saj zahteva refleksijo o lastni perspektivi opazovanja. Ta je dandanes kljub razpadu velikih zgodb večinoma pod vplivom sekularne emancipacijske doktrine, kar pomeni, da ima presežno razumevanje lepote pretežno status arhaičnega pojava, ki si zasluži kvečjemu položaj na obrobju estetskega polja. Metafizična razsežnost bi naj bila namreč neskladna z estetskim konceptom semantične odprtosti. Vendar pa podrobnejši pogled pokaže drugačno sliko. Sodobni koncepti imajo s svojo odprtostjo precej več težav kot ahistorični vzpon k absolutnemu:

- avtonomija subjekta ne rešuje problema redukcionalizma, temveč ga še zaostri. Kolikor bolj je posameznik »osamosvojen«, toliko težje uzre notorično dejstvo, da se ne nahaja le na začetku vzročnosti, temveč tudi na njenem koncu. Da je tudi *neizhodišče*. Ker se avtonomni subjekt ne odpira silam, ki so ga ustvarile, postane prav ideja o subjektiviteti kot odprtem prostoru neskončnega samouresničevanja ujetništvo neuresničene subjektivitete.
- Nič manj omejen pa ni niti koncept estetske avtonomije. Težave se kažejo že na funkcionalni ravni: avtonomna estetika išče utemeljitev svojega obstoja v osvobajanju od družbeno sprejetih verzij resničnosti, nato pa te utemeljitve ne more najti v svoji osvobojenosti, temveč prav v verzijah resničnosti, od katerih se je osvobodila. To protislovje se še zaostri v logičnem smislu: premisa o ločenosti umetnosti od diskurza o dejanskem svetu je lahko izšla samo iz diskurza o dejanskem svetu, od katerega je umetnost ločena. Velja pa tudi obratno: če drži, da umetnost spodbuja vpogled v poljubno naravo tega diskurza, potem mora spodbuditi tudi vpogled v poljubno naravo svojih lastnih predpostavk. Ideja avtonomije je potemtakem enako veljavna kot ideja neavtonomije. Nobena ideja pa ne bo poslednje lepote našla v sebi *nezlomljena*.

Sodobna koncepta subjekta in estetike lahko najbrž pot iz teh protislovij najdeta samo tako, da v sebi odkrijeta apofatični temelj. Videli smo, da se ta nujnost pokaže v doslednem obratu vase – bodisi v samospoznavnem

na ravni subjekta, bodisi v samoreferencialnem na ravni estetike. O prvem smo razpravljali zgoraj, drugi pa terja premislek o skrajnem dometu estetskih konvencij. Fikcionalnost in večpomenskost, temeljni počeli sodobne estetike, ne skrbita le za razvoj subjektivnih kognitivnih in komunikacijskih potencialov, temveč z mehanizmi deontologizacije in dekvazalizacije zaostrujeta zavest o poljubnosti ontoloških in kavzalnih svetov (Šlibar 1997, 24). Z razkrajanjem temeljev simbolnega reda se razkrajajo tudi ovire, ki subjektu preprečujejo stik z neontološko in nekavzalno silo, iz katere je izšel.

Tako lahko sklenemo: avtonomna estetika se ne more približati absolutni lepoti, dokler je slepa za protislovnost lastne avtonomije. Ko pa to protislovnost v radikalni samoreferencialni gesti vzame nase, se mora tudi ona zlomiti vanjo. Šele v tej *absolutni odprtosti* dobijo estetske konvencije kenotično moč, ki se ne ustavi pred fikcijo subjektive izhodiščnosti. V razgradnji privida lastne avtonomije se tudi umetnost razgradi v skrivnostno hkratnost obstoja in neobstoja. Estetsko preseganje kavzalnosti in ontološkosti priključuje nadkavzalno in nadontološko presežnost. Sleherni lepota torej v slehernem času oznanja nadčasno bližino. Našo resničnost razgrajuje zato, da bi mi sami postali resnični v Njej. Osvobaja nas vsega, česar smo deležni v svetu, da bi postali deležni svobode Neudeležene, v kateri je ves svet udeležen. Šele ko trans-kulturni praizenačenosti dopustimo, da vstopi v telo, se lahko v polju kulturne raznovrstnosti, izhajajoče iz teles, vzpostavljajo nova ravnovesja med preživetjem in življenjem. Diotima je živa. *Onstran kulture* je Odgovor.

Literatura

- Glaserfeld, Ernst von (1997): *Radikaler Konstruktivismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Juneja, Monica/Falser, Michael (2013): „Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung«. V: Monica Juneja, Michael Falser (ur): *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*. Bielefeld: Transcript, str. 17–34.
- Kos, Dejan (2018): »O izvoru poezije«. V: *Primerjalna književnost*, 41.1, str. 161–173.

- Luhmann, Niklas (1977): »Differentiation of Society«. V: *Canadian Journal of Sociology*, 2.1, str. 29–53.
- Platon (2004). *Zbrana dela*. Prevod in spremna beseda Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Šlibar, Neva (1997): *Im Freiraum Literatur: deutsche Literatur im DaF-Unterricht*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolsvo.
- Welsch, Wolfgang (1997): »Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen.« V: Irmela Schneider, Christian W. Thomson (ur.): *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand, str. 60–90.