

HERMENEUTIČKI PROBLEMI INTERKULTURNE GERMANISTIKE

Premda se počeci interkulture germanistike mogu pratiti unazad do sredine sedamdesetih godina, ona je tek pre nekoliko godina postala neka vrsta naučne institucije: tačnije, jula 1984, kada je na četvrtom Međunarodnom letnjem skupu „Nemački kao strani jezik” odlučeno da taj periodični skup preraste u „Društvo za interkulturnu germanistiku” („Gesellschaft für interkulturelle Germanistik”, skraćeno GiG). Onda je GiG izdao tri pozamašna zbornika radova — znači svake godine po jedan zbornik — održao svoj prvi kongres (od 1. do 4. jula 1987. u Bajrojt), a planira da bitno utiče i na okvirnu temu svetskog kongresa germanista 1990. u Tokiju. Pokretačka snaga osnivanja i svih aktivnosti „Društva za interkulturnu germanistiku” je hajdelberški profesor Alojz Viriaher (Alois Wierlacher), njegov predsednik i priređivač prvog i trećeg zbornika radova. Ako interkulture germanistika uopšte uspe da se održi u naučnim krugovima, onda će to biti velikim delom zasluga ovog izuzetno energičnog i prodornog čoveka.

Interkulture germanistika duguje svoj nastanak kako opštoj političkoj klimi tako i jednoj etničkoj specifičnosti: naime, posle perioda etnocentrične izolovanosti sa stalno potencijalno prisutnim osećanjem superiornosti u odnosu na germaniste iz drugih zemalja, nemačku germanistiku je zahvatio talas čežnje za prodorom u svet, za izlaskom iz sterilne samodovoljnosti i oplodavanjem kroz dodir sa stranim kulturama. Ta čežnja se u ostalom ogleda i u programu „Društva za interkulturnu germanistiku”: Tematski blok *Interkulture germanistika* uredio je i preveo Srdan Bogosavljević.

Kulturna istorija nam kazuje da jedna kultura uči od druge kulture a u isto vreme se i razgraničava od nje. Strano na taj način postaje ferment razvoja kulture. I germanistika može da iskoristi taj uzajamni odnos između stranog i svog ako, više nego što je to dosada bila, postane svesna kulturne raznovrsnosti svojih pretpostavki. Osim toga, interkulturalna germanistika može da doprinese prevladavanju etnocentrične izolovanosti tako što će pospešiti svest o hermeneutičkoj funkciji te raznovrsnosti. Ona uči da se poštuju kulturne razlike i da se uvid u njih koristi za bolje razumevanje kako sopstvene tako i strane kulture. Interkulturalna germanistika se na ovoj osnovi konstituiše kao deo primenjene nauke o kulturi.¹

Iako mnogo duguje Hansu-Georgu Gadameru i Hansu Robertu Jausu, interkulturalna germanistika ističe da je njena orijentacija sasvim drugačija od Gadamerove i Jausove. Dok su ovi isključivo zainteresovani za teorijsko otkrivanje pretpostavki razumevanja vremenski udaljenih elemenata nemačke tradicije, dotle se interkulturalna germanistika bavi prevashodno hermeneutikom stranog, tj. teorijskim utemeljivanjem razumevanja stranih kultura i književnih tekstova. Prihvatajući osnovni uvid moderne hermeneutike da razumevanje uvek polazi od predrazumevanja,² te da u svaku hermeneutičku situaciju ulazimo sa izvesnim kulturnim pretpostavkama,³ interkulturalna germanistika tim dvama elementima dodaje diferencijalnu dimenziju kulturno uslovljene različitosti, koju, međutim, ne shvata kao dodatni hermeneutički hendikep, već kao preimućstvo.

Ako je tačno da su, u slučaju nemačke književnosti, različita značenja, između ostalog, i funkcije razdaljine između recipijentove kulture i nemačke kulture, onda interkulturalna germanistika ne samo što mora da respektuje

¹) Alois Wierlacher: predgovor za zbornik radova: *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik* (Hg. Alois Wierlacher), München 1985, str. X.

²) U hermeneutički termin „predrazumevanje“ (Vorverständnis) ima dvostruko značenje: predubedenje (Vorurteil) u skladu sa recipijentovim kulturnim pretpostavkama, sa kojim ulazi u svaku hermeneutičku situaciju, i očekivanje celine kao jedan od preduslova za razumevanje pojedinačnih elemenata predmeta spoznaje.

³) Suprotno svom osnovnom značenju „prednost“, u hermeneutičkom žargonu reč „Vorgabe“ označava skup kulturnih, socijalnih, psiholoških i čitalačkih datosti sa kojima recipijent prilazi predmetu spoznaje. Svi pokušaji da se u srpskohrvatskom za ovaj idiosinkrazijski termin nađe direktan ekvivalent završili su u čorsokaku nerazumljivog žargona (ne zadovoljava ni najnoviji pokušaj na hrvatskom govornom području da se „Vorgabe“ prevede kao „naputak“ premda reč doista prenosi jednu konotaciju, a to je: „usmeriti recepciju u izvesnom pravcu“). Zato je ovaj prevodilac pribegao kontekstualnim parafrazama kao što su: kulturne datosti, orijentir, ali i „preimućstvo“, što znači ono što recipijent poseduje (ima) pre ulaska u neku hermeneutičku situaciju, a što mu olakšava razumevanje (zbog čega on ima izvesno preimućstvo).

mnoštvo odrednica značenja zavisnih od određene kulture već mora i da ih omogući. Multikulturalnost može da oslobodi neispitana značenja teksta, i to ili indirektno, putem oneobičavanja čitalačkih navika i — često automatizovane — percepcije domaćeg recipijenta, ili direktno dodavanjem novog, „stranog“ viđenja teksta, verovatnom u okvirima izvesne kulture. Međutim, u našem izboru priloga interkulturalnoj germanistici, taj hermeneutički optimizam niti je potkrepljen empirijskim dokazima niti je svestan svojih ograničenja. Tako, nakon što je dao *immanentnu* interpretaciju Kafkine novele *Presuda*, Kruše izlaže različita kulturno-uslovljena viđenja opravdanosti presude a da pri tom ni u jednom trenutku ne nagoveštava kako te (u ovom slučaju vanevropske) perspektive mogu da osvetle neispitana značenja teksta. Doduše, sasvim je moguće da tekst jednog autora (kao što je Kafka sadrži dodirne tačke sa vanevropskim (tačnije, azijskim) kulturama, no da li to isto važi i za viđenje razloga za Hamletov konflikt od strane nekog afričkog plemena?)⁴⁾ Zar perspektiva potpuno određena kulturom dijametralno suprotnom kulturnim i psihološkim pretpostavkama nekog dela može da bude osnova za obogaćenje značenja teksta? Verovatno da ne može. S druge strane, multikulturalno viđenje nekog teksta može da bude od velike koristi ako tekst (kao što je slučaj sa Kafkinim i Muzilovim delima) uobličava značenja koja nisu deo glavnog toka nemačke, odnosno evropske kulture, već rjeni marginalni sadržaji. Tada spoljašnje viđenje, koje se poklapa sa takvim sadržajima, može da osvetli aspekte teksta teško dostupne čitaocima iz matične kulture.

Relativno ograničen domet „stranosti“ za interpretaciju tekstova, uostalom, i ne igra značajnu ulogu u osnovnom pragmatičnom zadatku interkulturalne germanistike: kako da uspešno posreduje između nemačkog teksta i stranog recipijenta. Ako se, da bi uopšte bio razumljiv, tekst mora dovesti u vezu sa čitačevom životnom situacijom, onda se svakako mora voditi računa o hermeneutičkoj situaciji stranog recipijenta. To praktično znači da se, s jedne strane, moraju pronaći dodirne tačke između nje i teksta, a, s druge strane, izdvojiti razlike u čitanju određene pripadnošću različitim kulturama.

Budući da interkulturalna germanistika mora prvo da dolaraia promisli svoje teorijske pretpostavke, takvi problemi ostaju u drugom planu, dok je najveći deo priloga posvećen teorijskom ute-

⁴⁾ Takvu recepciju Hamletovog konflikta opisuje Doris Bachmann-Medick u svom prilogu „Kulturelle Texte und interkulturelles (Miß-)Verstehen. Kulturanthropologische Herausforderungen für die interkulturelle Literaturwissenschaft“, u: *Perspektiven und Verfahren der interkulturellen Germanistik* (Hg. Alois Wierlacher), München 1987. str. 653–664.

meljavanju osnovnih kategorija sa kojima interkulturalna germanistika operiše. To su kategorija stranosti, kategorija alteriteta i kategorija razumevanja. Prve dve kategorije je relativno lako definisati, dok, kao što ćemo videti, treća kategorija predstavlja najveći problem.

U kulturološkom smislu, strano je skup „životnih manifestacija” neke kulture koje nemaju unapred datih dodirnih tačaka sa recipijentovom kulturom. Stepen stranosti se, dakle, ogleda u broju i kvalitetu kulturnih razlika.

To ne znači da sličnosti *ipso facto* olakšavaju razumevanje strane kulture; naprotiv, kao što Georg Zimmel ističe u svom „Ekskursu o stranocu”, što je širi krug „zajedničkog”, to je odnos između dve kulture apstraktniji, to su veće šanse da dođe da nasilnog *prisvajanja* stranog. No — time se približavamo kategoriji alteriteta — iako možda i postoji prirodna sklonost da se strano integriše u svoje, ta sklonost se mora nadvladati i strano se mora učiniti razumljivim i u svojoj razdvajajućoj i u svojoj spajajućoj različitosti. Alteritet, međutim, nije samo odrednica objekta. Fermentivna funkcija upoznavanja sa stranim kulturama počiva pre svega na promeni perspektive kako u odnosu na strano tako i u odnosu na svoje. Cilj je da se kroz doživljaj stranog stekne sposobnost da se, uz sva ograničenja data predrazumevanjem, i strano i svoje vidi i sopstvenim i tuđim očima. Alteritet je, dakle, i odrednica percepcije, a hermeneutika stranog „hermeneutika komplementarnosti kulturno različitih viđenja”, „hermeneutika komplementarne optike” (Virlaher).

U interkulturalnoj germanistici vlada duboko uverenje, tačnije verovanje, da je, i pored nezbežnih interferencija kulturno uslovljenog predrazumevanja, objektivna spoznaja strane kulture ipak moguća. No, neminovno se postavlja pitanje opravdanosti te premise, jer interkulturalna germanistika se još nije usudila da definiše ontološki karakter kulture, te se u njenoj, u osnovi racionalističkoj, koncepciji razumevanja predmet spoznaje, koji tek treba odrediti, pojavljuje kao neposredna datost.⁵⁾

Šta je u susretu kulture koju valja razumeti i onoga koji treba da je razume „predmet” spoznaje? Kultura je *jedinstvo* svih „životnih manifestacija” jedne zajednice, no mi je ne percipiramo odjednom kao celinu, kao što, recimo, percipiramo neki fizički predmet u svojoj okolini, već se postepeno upoznajemo sa *svim* bitnim pojedinačnim manifestacijama (poznavanje izvesnog broja značajnih manifestacija ni u kom slučaju nije dovoljno da bi se spoznala cela

⁵⁾ Doduše, priređivač nije imao prilike da se upozna sa Bausingerovom definicijom pojma kulture. Vidi: Hermann Bausinger: „Zur Problematik des Kulturbegriffs”, u: *Fremdsprache Deutsch* (Hg. Alois Wierlacher), München 1980, I, 57—69.

kultura). S druge strane, naše razumevanje neke strane kulture ne može biti mehaničko-aditivni skup svih percipiranih „životnih manifestacija“, već počiva na stvaranju oblika iz mnoštva poznatih elemenata. U skladu sa uvidima geštalt-psihologije, jasno je da tek spoznaja celine omogućuje „ispravnu“ percepciju pojedinačnih delova. To stvaranje oblika nije intuitivna vizija celine, nego konačno zgušnjavanje pojedinačnih spoznaja, koje, doduše, ne mora da bude mistični doživljaj, no ipak se odupire svakom pokušaju racionalne analize.

Ako se, po ugledu na semiotiku, kultura shvati kao metatekst čija je struktura uslovljena kako značenjem pojedinačnih delova tako i sintaksom celine, to nam pomaže da kulturu pojмимо kao celinu regulisanu izvesnim kvazijezičkim pravilima, no ne omogućuje nam da odredimo ontički status sastavnih elemenata. Pitanje šta je zapravo „životna manifestacija“ neke kulture još uvek zbunjuje kulturologe, mađa su, naravno, na to dali najrazličitije odgovore. Polazeći od činjenice da su kulturne manifestacije spoljašnji izrazi unutrašnjih sadržaja, te da su stvoreni „predmeti“ lišeni intencionalnosti (jer ko bi mogao da bude njihov intencionalni tvorac?), ali obdareni značenjem, većina kulturologa (posebno poklonici semiotike) smatra da su kulturni fenomeni „tekstovi“ čije je značenje samo uokvireno, no ne i potpuno određeno njegovom strukturom, što znači da su, u granicama datim izvesnom strukturom, moguće i podjednako valjane različite interpretacije i kulture u celini i njenih pojedinačnih manifestacija. „Tekst“, dakle, nije unapred dat kao monolitni izvor značenja. Na tome posebno insistira *histoire de l'imaginaire* koja u potpunosti odbacuje uvreženu predstavu o pozitivnoj određivosti teksta. Nadovezujući se na ideju simboličnog interakcionizma da se značenje neke kulturne manifestacije iscrpljuje u njenom društveno uslovljenom značaju za nas, *histoire de l'imaginaire* je utemeljila saznanje da je svaka kulturna manifestacija ili predstavljanje (representation) nečeg — ontički neodređenog — „stvarnog“ (Dibis) ili pak skup svih diskursa vođenih o njemu (Le Gof). I predstavljanje i diskurs mogu se svrstati kao neka vrsta prevoda „stvarnog“ u kulturne manifestacije, koje, međutim, ne osećamo ni kao prevod ni kao „predmet“, jer niti je „original“ unapred dat, niti je prevod (kultura) neka od nas odvojena gola čatost u prostoru.

Ako je svaki fenomen unutar jedne kulture ili prevod nečega „stvarnog“ u vidljivi izraz ili posredni diskurs o nečemu, sledi da je naše razumevanje neke životne manifestacije strane kulture neminovno prevod prevoda ili diskurs o diskursu. To nas, kao što Krauze ističe, još više obavezuje da poređenja između kulture, implicirana u svakoj spoznaji strane

kulture, ne ograničimo na razmatranje sinhronih struktura, već da pokušamo da dopremo do izvesne tačke u dijahronoj ravni gde počinje prvi značajni prevod (diskurs). Drugim rečima: nije dovoljno znati da se neka „životna manifestacija“ strane kulture razlikuje od odgovarajućeg fenomena u našoj kulturi, već se mora spoznati i istorijski uslovljena funkcija te razlike; u protivnom, razumevanje stranog će se pretvoriti u (ne-)dobronamerno registrovanje divergentnih obeležja uz nepromišljenu pretpostavku da se iza njih „kriju“ određeni „psihički sadržaji“, odnosno „mentalitet“.

Međutim, istorijsko razumevanje više ne može da polaže pravo na veću objektivnost od spoznaje „predmeta“ u sinhronoj ravni,⁶⁾ pošto se više ne može oslanjati na mehanički pojam kauzalnosti. Posebno u oblasti kulturologije, pojam pozitivno odredljivih uzročno-posledičnih veza ustupa mesto koncepciji diskursa, odnosno predstavljanja *povodom* izvesne istorijske situacije. Kako ni između dva sukcesivna diskursa (ili predstavljanja) ne postoje određene uzročno-posledične veze, već je jedan diskurs samo povod za sledeći, to se dijahrono razmatranje kulturnih struktura ograničava na posmatranje postepenog prelaska jedne strukture u sledeću strukturu, sa krajnjim ciljem da se sadašnja struktura spozna kao rezultat svih prethodnih.

Naravno, obaveza istorijskog razumevanja strane kulture povlači za sobom faktičku nemogućnost upoznavanja sa *svim* stranim kulturama. Stoga i ovako dovoljno mukotrpan upoznavanje sa jednom ili, u najboljem slučaju, nekoliko stranih kultura, može da ima samo metonimični karakter. Upoznavajući se sa jednom stranom kulturom, ne iscrpljujemo sve što nam je strano, već se kroz upoznavanje sa jednim delom potencijalno stranog izlažemo hermeneutički i ljudski plodonosnom iskustvu stranog kao takvog.

Afinitet prema nekoj stranoj kulturi nas svakako navodi da se upustimo u dijalog sa njom, no da li nam on *eo ipso* olakšava razumevanje te kulture? Dok Viriäher dopušta mogućnost relativne važnosti afiniteta za razumevanje, Šajfele je u potpunosti odbacuje. Afinitet, navodno, počiva na „optičkoj varci“ da je dat uzajamni odnos bliskosti, pri čemu se faktor udaljenosti (ili razlike) ili nesvesno zanemaruje ili svesno minimalizuje. Polazeći od Zi-

⁶⁾ Iako se po nekim stavovima sasvim približava — budućoj — antiintencionalističkoj estetici i estetici recepcije, Georg Zimel je, s druge strane, još odan pojmu kauzalnosti, te smatra da je istorijska spoznaja objektivnija od estetske spoznaje jer se zasniva na posmatranju uzročno-posledičnih veza. Vidi: Georg Simmel: „Vom Wesen des historischen Verstehens“, u: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Berlin 1984, str. 61—83.

melovog „Ekskursa o strancu”, Šajfele, osim toga, tvrdi da se u afinitetnom odnosu sve više razvodnjava „efikasnost zajedničkog” što je opštiji krug „istovetnog karaktera” koji strana kultura deli sa recipijentovom kulturom. To znači da razumevanje stranog mora počivati na jasnom izdvajanju razlika i sličnosti, a ne na neodređenoj, tj. paušalnoj i, u krajnjoj liniji, neobaveznoj privlačnosti. No zar afinitet ne olakšava početni pristup stranom stvarajući tako pozitivnu predispoziciju za njegovo dalje razumevanje. Zablude inherentne u afinitivnom odnosu kasnije se mogu ispraviti kroz sveobuhvatno upoznavanje.

Šajfele unapred odbacuje i uživljavanje kao sredstvo razumevanja stranog.⁷⁾ On pri tom ne daje dovoljno argumentovane razloge za svoju odbojnost prema uživljavanju, ostavljajući stoga utisak da se uživljavanje negira velikim delom i zbog stigme diletantizma kojom je ono obeleženo od kraja devetnaestog veka, doba istoricizma i virtuoznog poniranja u tuđe psihičke sadržaje. Po Šajfeleu, uživljavajući se u „životne manifestacije” strane kulture, mi ih ili nesvesno uključujemo u naše predrazumevanje ili se gubimo u njima, dok razumevanje stranog ne treba da počiva na „identifikaciji sa stranim uz iščezavanje rastojanja od njega, već [na] zbližavanju na distanci” (Helmut Plesner). Međutim, te iste opasnosti vrebaju pri svakom razumevanju stranog. Budući da svako razumevanje nosi znak svog predrazumevanja, kojeg možemo postati svesni putem refleksije, i uživljavanje može postati svesno svog predrazumevanja jer ni u kom slučaju nije lišeno mogućnosti refleksije. Isto tako, opasnost od gubljenja u stranom kulturi je samo trenutna; čovek koji se uživlja uvek se vraća sebi.

Polazeći od — tačne — pretpostavke da stranac samo uz veliki hermeneutički napor može da stekne prisniji odnos prema nekoj stranoj kulturi, Šajfele razvija praktičnu tehnologiju razumevanja, koja je opterećena mnogim sumnjivim pretpostavkama i predrasudama. Po njemu, prvi korak u razumevanju strane kulture je stavljanje u njenu situaciju. Ostaje pak nejasno šta „staviti se u situaciju neke strane kulture” ovde treba da znači (da li ipak uživljavanje?). Posle tog hermeneutičkog hokus-pokusa sledi ponovno okretanje sopstvenoj kulturi; stranu kulturu vidimo „onakvu kakva se pokazuje” (!), a da pri tom ne gu-

⁷⁾ Šajfele, štaviše, kritikuje Kruševu tvrdnju da budistički odgojeni studenti Sri Lanke mogu da pomoću saživljavanja sa njima stranim Geteovim shvatanjem prirode prošire sopstvenu ličnost do njene „konkavne suprotnosti”. Vidi: Dietrich Krusche: „Die Kategorie der Fremde”, u: *Fremdsprache Deutsch* (Hg. Alois Wierlacher), München 1980., I, 51.

bimo iz vida sopstvenu kulturu.⁸⁾ Razumevanje stranog, dalje, nije jednosmeran proces, već je u suštini dijaloškog karaktera: kroz napornu refleksiju koja se konstantno kreće između naše i strane kulture moramo da zajednički razradimo zajedničko. To zajedničko nije ni Gadamerovo „stapanje horizonta”, ni presek dveju kulturnih ravni, već zajednički „inter-esse” kao rezultat i dijaloške refleksije o razlikama između dveju kultura i ukrštanja sličnosti. Spornom ostaje pretpostavka da razumevanje stranog neophodno ima dijaloški karakter. Jer, na stranu to što, u slučaju da pripadnici strane kulture ne žele da se upuste u proces uzajamnog razumevanja sa stranom, ja nikada ne bih mogao da razumem tu stranu kulturu, postavlja se i pitanje da li je multi-kulturni hermeneutički dijalog lišen opasnosti prisutnih u svakoj vrsti interpersonalne komunikacije. To su, na primer, konflikt različitih predrazumevanja, mogućnost da sagovornik nesvesno pokuša da me „potkupi” da *njegovu* kulturu vidim u lepšem svetlu tako što će simulirati „zajednički inter-esse”, potencijalna strančeva spremnost na kurtoazne compromise i tome slično. Očigledno je da dijaloška tehnika interkulturalnog razumevanja nije ništa manje rizična od bilo koje druge strategije razumevanja stranog.

Čini se da je Virlaherova koncepcija razumevanja stranog bliža stvarnosti od Šajfeleove. Virlaher ne insistira na tobože dijaloškoj prirodi razumevanja već nudi jedan, da ga tako nazovem, „ludički” model, kojim se predlaže igranje „uloga razumevanja”, i u obliku promene perspektive i u manje-više histrioničkom smislu.⁹⁾ Pod zajedničkim imeniteljem igre kao kreativne aktivnosti, Virlaher, dakle, ostavlja mesta i za refleksiju i za uživanje. Time se indirektno implicira da je legitimno svako sredstvo koje će nam pomoći da se približimo stranom.

Da bi uopšte mogao da razume životnu manifestaciju strane kulture, spoznajni subjekt je automatski svrstava u izvesnu kategoriju ili klasu koja je velikim delom određena datostima njegove kulture; razumevanje uvek i neophodno počinje instinktivnim dovođenjem u vezu nepoznatog sa poznatim. Spoznajni subjekt zatim teži da поближе odredi klasu u koju je svrstao nepoznato, sužavajući je kroz povećanje broja poznatih članova, a broj članova se povećava kroz upoznavanje sa konk-

⁸⁾ Tvrdnja da strana kultura automatski postaje dostupna spoznaji „onakva kakva se pokazuje” čim spoznajni subjekt pokaže dobru volju da je „objektivno” razume, oslanja se — svesno ili nesvesno — na Hegela. U vezi sa kritikom Hegelove epistemologije, vidi Jürgen Habermas: *Saznanje i interes*, Beograd 1975, str. 32 ff.

⁹⁾ Upor. Alois Wierlacher: „Kulturverstehen und Spiel”, u: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8, 1982, str. 102–230.

retnim obeležjima „predmeta”. U procesu definisanja klase spoznajni subjekt se pak neminovno suočava sa dva hermeneutička problema. Prvi se sastoji u načelnoj nemogućnosti razumevanja pojedinačnih delova pre nego što se razume celina, i obratno (hermeneutički krug), a drugi problem proizilazi iz činjenice da, pokušavajući da definiše klasu u koju je svrstao neku životnu manifestaciju strane kulture, spoznajni subjekt često dolazi do neprijatnog saznanja da se obeležja „teksta” koji valja razumeti samo jednim, i to obično manjim delom, poklapaju sa opsegom date klase, te da, kako bi adekvatnije definisao klasu, mora da se približi psihičkim sadržajima čiji je spoljašnji izraz precizirana životna manifestacija. To u krajnjoj liniji znači da je prevashodni zadatak spoznajnog subjekta da u sebi rekonstruiše kulturne datosti koje su uslovile izvesnu životnu manifestaciju, a kako su te datosti velikim delom proizvod dijahronih procesa, on mora da se upozna i sa tim procesima.

Izražen rečnikom Huserlove epistemologije, problem razumevanja životnih manifestacija strane kulture — i u sinhronoj i u dijahronoj ravni — može se odrediti na sledeći način. Ako je svaka životna manifestacija strane kulture intencionalni predmet, svoljeni proizvod niza intencionalnih činova¹⁰⁾ ili činova svesti, i alko se intencionalni predmet ne može poistovetiti sa intencionalnim činom, onda jedan intencionalni predmet može biti proizvod — nikada identičnih — intencionalnih činova različitih subjekata. Zadatak spoznajnog subjekta se, dakle, sastoji u tome da se *približi* psihičkim *sadržajima* datog intencionalnog čina kako bi svoljio dati intencionalni predmet.

Približavanje odgovarajućim sadržajima može da počiva samo na njihovoj imaginativnoj rekonstrukciji, a ova se zasniva na sposobnosti uživljavanja. Uživljavanje, međutim, nikada nije ni prvi ni jedini korak u procesu razumevanja stranog. Ono počinje tek nakon što je završeno početno upoznavanje sa bitnim spoljašnjim obeležjima „teksta” koja predstavljaju percipirani smisao. Uživljavanje bez prethodnog znanja, i bez stalne kontrole realija i refleksije, beznadežan je i opasan poduhvat.

Naravno, ovom kratkom skicom mogućeg modela razumevanja stranog samo variramo izvesna opštevažeća hermeneutička rešenja. Kao uostalom i ceo priređivačev uvod, ona služi samo kao pomoćno sredstvo i orijentir za razumevanje šest priloga koji bi trebalo da pred-

¹⁰⁾ Insistiramo na množini („činovi”) jer, razume se, ni za recipijenta intencionalni objekt „životna manifestacija strane kulture” ne može biti proizvod intencionalnog čina samo jednog subjekta.

stavljaju reprezentativan uzorak teorijskih i pragmatičnih nastojanja interkulture germanistike. Prvi prilog se zasniva na predavanju profesora Zorana Konstantinovića održanom 5. 4. 1988. na Filološkom fakultetu u Beogradu; sledeća tri priloga (Virlaher, Sajfele i Kruše) potiču iz prvog zbornika radova „Društva za interkulture germanistiku” („Strano i Svoje”, Minhen 1985), a poslednja dva priloga (Krauze i Turk) iz trećeg zbornika radova („Perspektive i postupci interkulture germanistike”, Minhen 1987).

