

# RAZLIKOVANJE I AFINITET

---

## PROBLEM PRETPOSTAVKI INTERKULTURNOG RAZUMEVANJA<sup>1</sup>

---

### *Omeđenje interkulturnog razumevanja*

„Interpretacija bi”, veli Šlajermaher, „bila nemoguća kada bi životne manifestacije bile potpuno strane”, „a nepotrebna kada u njima ne bi bilo ničega stranog”; područje interpretacije leži između tih dveju ekstremnih suprotnosti”.<sup>2)</sup> Prema tome, interpretirati znači prevladati stranost ne sasvim stranog.<sup>3)</sup> Hermeneutika se dosada bavila prevashodno mogućnošću i prirodom tog *prevladavanja*. Onaj ko je trebalo da razume znao je da se nalazi u istoj tradiciji sa onim što je trebalo da razume, na primer, sa nekim tekstom koji potiče iz istog kulturnog kruga kao i tumač, ali je postao stran pre svega zbog *vremenske razdaljine*.

Kod „životnih manifestacija”, recimo, neke van-evropske kulture, takva tradicija se ne može podrazumevati. Onaj ko se bavi nekom u tom smislu stranom književnošću ima dvostruki zadatak. S jedne strane, „predmet” treba videti

<sup>1)</sup> Ovo je proširena verzija mog priloga za četvrti internacionalni letnji skup „Nemački kao strani jezik” koji je održan od 11. do 13. jula 1984. u Karlsruheu; nova verzija članka: *Affinität und Wechseldurchdringung*. U: *Doistu bungaku kenkyu* (Kjoto) H. 28, 1983, str. 29–54.

<sup>2)</sup> Citirano po: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt/M 1974, str. 278. Reči „životna manifestacija” i „predmet” su pod znacima navoda jer ih koristimo sa izvesnom rezervom. Prva se ne uzima u emfatičnom smislu „filozofije života”, a druga se ne koristi kao u filozofskim sistemima. Pod „životnim manifestacijama” se ovde podrazumevaju kulturna dostignuća koja proizilaze iz čovekove potrebe da se izrazi, tj. njegove volje za uobličavanje. „Predmet” ovde treba razumeti obično u smislu „predmeta istraživanja”.

<sup>3)</sup> Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965<sup>2</sup>, str. 365, 368.

sa gledišta kulture iz koje potiče (K 2); s druge strane, sa gledišta sopstvene kulture (K 1). Mora se, dakle, uspostaviti veza između *konteksta* čija je pozadina veoma različita.<sup>4)</sup> Sumnjivi pojam *stapanje horizonata* nije više od koristi; jer, po Gadameru, *horizonti se stapaju* upravo zato što su prethodno međusobno povezani u tradiciji.<sup>5)</sup>

Pitamo: Da li se odnos između razumevanja unutar jedne kulture (K1) i interkulturalnog razumevanja (K2) može približe odrediti? Pođimo od iskustva! Kako se, na primer, ponaša stranac u nama bliskoj sredini K1? I kako se mi odnosimo prema njemu? Važne uvide pruža Zimelov „Eksurs o strancu”.<sup>6)</sup>

#### *Stranac i „životna manifestacija” strane kulture*

Nasuprot stavu da je strano daleko, a svoje blizu, po Zimelu, svaki odnos sa nekim čovekom sadrži „jedinstvo blizine i udaljenosti”. To u slučaju odnosa sa *sunarodnicima* znači: onaj ko mi je blizu u isto je vreme i daleko od mene; a u slučaju odnosa prema strancu: onaj ko je daleko od mene istovremeno mi je i blizu. U njemu stranoj K2, stranac se odlikuje *pokretljivošću*, te upravo stoga potencijalno dolazi u dodir sa svakim od njenih elemenata (faktor *blizine*) jer ni sa jednim nije organski povezan (faktor *udaljenosti*). Na taj način se objašnjava strančeva veća *objektivnost*, njegova *sloboda*. On može da „doživi i tretira kao iz ptičje perspektive i ono što mu je blizu”. Tu suverenu objektivnost stranca (S) domaćini (D), s jedne strane, shvataju kao suviše veliku blizinu, recimo, nametljivost ili mešanje u tuđe stvari. Tako su prilikom pobuna vlastodršci oduvek tvrdili da su narod podboli „strani plaćenici i huškači”. S druge strane, odnos D prema S je zbog svog „apstraktnijeg karaktera” neobavezan-distanciran, i to utoliko više ukoliko je ono što im je zajedničko šire i opštije. Jer što je taj „krug” širi, to je sve više ljudi osim dotičnog D apstraktno povezano sa dotičnim S, to, dakle, sve više dolazi do izvesnog „razvodnjavanja efikasnosti zajedničkog”. Ukratko: odnos D prema S je isto tako apstraktan kao odnos S prema D (ptičja perspektiva). Njihov međusobni odnos se odlikuje „apstraktnijim karakterom”.

Po Diltaju, istorijska stvarnost, koja se manifestuje kao kulturna dostignuća, kao što je poznato, spoznajnom subjektu se zato ne prikazuje

<sup>4)</sup> „Pozadina” se ne shvata u opšte antropološkom, već u kulturno *specifičnom* smislu.

<sup>5)</sup> Eberhard Scheiffele: *Wege und Aporien der „Rezeptionsästhetik”*. U: *Neue Rundschau* 90, 1979, str. 520–541; str. 526 f. Gadamer, *ibid*, str. 277, 279.

<sup>6)</sup> U: Georg Simmel: *Soziologie*. Berlin 1968<sup>5</sup>, str. 509–512.

---

kao strani ob-iectum jer ju je čovek sam stvorio.<sup>7)</sup> A za predstavnike filozofske antropologije čovekova kulturna dostignuća ne mogu se odvojiti od njegove prirode jer je on po prirodi kulturno biće. Imajući to na umu, Zimelove odrednice odnosa S prema D mogu se preneti na strančevo opštenje sa „životnim manifestacijama” neke njemu strane K2. Što je K2 udaljenija, to će, dakle, njeni pojavni oblici za S biti tako reći *ravnomerno daleki (pokretljivost)*, dok je D u K1 dalji od vremenski udaljenije prošlosti a bliži vremenski bližoj, jer on vidi istorijski. Drugačije od D, koji je u pogledu K1 manje-više svesno određen predlekcijom, odnosno odbojnošću, S je u svom odnosu prema njemu stranom „objektu” manje opterećen (*objektivnost*). On ima manje obzira prema K2 (tj. nego D prema K1): nesvesno se ogrešuje o tabue ako izgovori ono što je za D razumljivo samo po sebi (*sloboda*). Što je K2 dalja, to je širi krug „zajedničkog”, to je odnos hladniji, „indiferentniji” (*apstraktniji karakter*). Postoji, dakle, *principijelna* razlika između perspektive D i perspektive S. Prvi je *interno* povezan sa „objektom”, i nikada se ne može potpuno osloboditi te opterećenosti, dok onaj drugi, upravo zbog neopterećenosti pogleda spolja, samo uz veliki napor može da stekne *interniji* odnos prema istom „objektu”.

*Druga strana strančeve neopterećenosti: opterećenost svojim*

S, međutim, izgleda okretan, objektivan, slobodan samo iz perspektive D. Ako ga gledamo u kontekstu njegove K1, u okviru *njegovog* kulturno uslovljenog predrazumevanja, postaje očigledno da on nije manje opterećen od D, već je njegova opterećenost samo druge vrste. I on prema nekoj „životnoj manifestaciji” K2 ima izvesna očekivanja, potrebe i interese. Možda i ne bi hteo da razume strano; ako treba da ostane strano, ono je za njega nešto nerazumljivo, no privlačno (egzotizam). Ili odbija da se *zbratimi* sa stranim jer hoće da ga prisvoji a da se pri tom ne spusti ispod svog „nivoa” tako što će mu se približiti (osećanje kulturne superiornosti). Ili se S za K2 interesuje sa namerom da „pronađe” sebe u njoj; ili da u njoj nađe azil; ili: da se zaobilaznim putem privremenog otuđenja od sopstvenog vrati tom sopstvenom i da u njemu sada pronađe svoj identitet (pojam obrazovanja Hegela i Vilhelma fon Humbolta). U takvim slučajevima, K2 služi kao sredstvo, to jest, ona sama nije najvažnija. To isto važi i onda kada K2 treba da pruži zaštitu sopstvenom ili mogućnost asimilacije. U prvom slučaju strano služi samo kao korset sopstvenog; u drugom slučaju, za razliku od nekog prisvajanja, u odnosu prema K2 faktor blizine

<sup>7)</sup> Dilthey, str. 178; Gadamer, str. 209.

je potpuno usisao faktor udaljenosti. I ovdje predmet interesovanja nije strano samo po sebi. Poseban slučaj je razumevanje usmereno ka akciji koje je pod direktivom izvesne *misije*. U onoj meri u kojoj njegova religija polaže pravo na to da bude obavezujuća za sve ljude, recimo, misionar teži zajednici koja daleko prevazilazi okvire njegove K1. On ostaje organski vezan za svoju K1, no ipak pripada jednoj zajednici koja potencijalno obuhvata sve K2. Nešto slično se može reći i o onim političkim i društvenim pokretima čije je učenje namenjeno čitavom čovečanstvu. Sasvim drugačiji slučaj je sa osećanjem nacionalne ili kulturne misije. Tu se krug „zajedničkog”, u kome stranci treba da budu vođeni od „nazadovanja” ka „napretku”, poklapa sa sopstvenom kulturom, koja je unapred shvaćena kao superiorna u odnosu na K2.

A „nesebični” prilaz stranoj K2? *Empatija* bi, doduše, htela da strane „životne manifestacije” vidi iznutra, ali po cenu što većeg distanciranja od sopstvene kulture. No opšte je mesto hermeneutike da predrazumevanje uvek *prethodi* razumevanju. A ikada „objektivno” gledamo stranu kulturu, recimo, sa gledišta „egzaktne” nauke koje je izvan nje, tada već sama na rodna objektivnost mogućih iskaza unapred isključuje svako *interno* opštenje sa „objektom”.

Druga strana neopterećenosti S u odnosu na pojavne oblike K2 je, dakle, opterećenost svojim, interesom na čiju je strukturu odlučujuće uticala K1. Da li se, međutim, predispozicija D i predispozicija S mogu staviti u takav uzajamni odnos da se prvi udalji od „objekta” kome je suviše blizu, a da se drugi približi „objektu” od koga je suviše udaljen? Da li se to postiže *afinitetnim* razumevanjem?

#### *Kritika afinitetnog razumevanja*

Polazeći od Zimela, možemo da kažemo: susret-nemo li se sa nekom konkretnom „životnom manifestacijom” K2, ona nam je, upravo zbog toga što nam je njena K2 apstraktno daleka, bliska, tako reći kao sopstvena koža. Ona nam se — drugačije nego neki kao kulturno dostignuće konkretizovani pojavni oblik K1 — pojavljuje neposredovana. Sfera K2 se ovdje neposredno graniči sa sferom K1. To *graničenje* određujemo kao *afinitet* u bukvalnom smislu, a *afinitetno* razumevanje kao razumevanje u kojem se faktor udaljenosti u odnosu na strano, dakle, njegove neposredovanosti, prenebregava ili jednostavno preskače. Tako ima manifestacija veoma stranih kultura koje D „nešto kažu”, kod njega nailaze na *odjek* i uklapaju se u njegov svet na izgled „savršeno”.

Čovek, međutim, samo na izgled ima *interni* odnos prema nekom „objektu” K2 kada ga afi-

nitetno razume. To proizilazi već iz Zimelove napomene da, što je opštiji krug „istovetnog karaktera“ koji K1 i K2 dele, to se sve više „razvodnjava“ „efikasnost zajedničkog“. To bi za naše trenutno razmatranje značilo: što je K1 realno udaljenija od K2, to je, tamo gde D afinitetno „razume“ „životne manifestacije“ K2, očiglednije da samo u njegovom *videnju* dolazi do parcijalnog graničenja stranog sa sopstvenim. To što on vidi kao granicu je sa gledišta K2 najverovatnije samo *mestimično* dodirivanje. Tako bi se, na primer, moglo objasniti interesovanje Nemaca za zen i Japanaca za Majstora Ekharta. Jer ono postoji ne iako, već *zato što* ni jedno ni drugo nije deo glavnog toka japanske, odnosno nemačke religioznosti i duhovnosti<sup>8)</sup> Kod afinitetnog razumevanja, dakle, imamo *optičku varku* da je dat *uzajamno* ravnomeran afinitet. Kao što je poznato, to često vodi verovanju u sveobuhvatnije afinitetne obrasce kao što su „mentalitet“, karakter naroda ili kultura.

Čak i tamo gde se misli da jedna kultura dopunjuje neku drugu kulturu, tako što prestaje gde ova počinje, prećutno se pretpostavlja da se K1 i K2 graniče jedna sa drugom. Takva „optička“ varka nam se, na primer, potkrada kada tvrdimo da bi budistički odgojeni studenti iz Sri Lanke mogli da pomoću upoznavanja sa njima stranim Geteovim shvatanjem prirode „razviju sopstvenu ličnost ... do njene konkvavne suprotnosti tako što će tu suprotnost najezaktnije osetiti“.<sup>9)</sup> Kad bolje pogledamo, i *konfrontativno* razumevanje, u kojem K2 ne dopunjuje K1, već se od nje ograničava, ima za pretpostavku *uzajamno* graničenje. Samo, u ovom slučaju linija dodira je krasta u koju se sopstveno stvrdlo u odnosu na strano: linija *fronta*.<sup>10)</sup>

Doista smo u afinitetnom razumevanju veoma daleko od K2. Jer mi je nesvesno uključujemo u naše predrazumevanje na koje je uticala K1. Upravo zbog toga što se ovde naš pogled zadržava, tako reći na licu stranog „predmeta“, na strani koju nam, zahvaljujući pravcu našeg gledanja, on okreće, čini se da njegova sfera „bez ostatka“ prelazi u krug naših predstava.

<sup>8)</sup> Vidi: Irmela Hijiya-Kirschnerreit: Was heißt: Japanische Literatur verstehen? U: *OAGaktuell*, Tokyo 1982.

<sup>9)</sup> Dietrich Krusche: Die Kategorie der Fremde. U: *Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie*. 2 Bände. Hrsg. Alois Wierlacher, München 1980, Bd. I, str. 46—56; str. 51.

<sup>10)</sup> Izraz „konfrontativno“ ovde ne znači da se ono što treba razumeti zatvara pred onim ko treba da razume (upor. Dieter Jähmig: *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*, Köln 1975, str. 78 f.). Ovde se onaj ko treba da razume sam ograničava od stranog kroz pre-naglašavanje posebnosti sopstvenog.

„Onaj ko hoće da razume mora da ispita i pozadinu onoga što je rečeno”.<sup>11)</sup> Ako je to potrebno i za razumevanje K1, onda je, na osnovu svega do sada izloženog, to i neophodna pretpostavka razumevanja K2. Stoga bi valjalo da se zanemari afinitetna *blizina*, te da se sopstvena perspektiva kritički razgraniči od neke „životne manifestacije” K2, i to u skladu sa njenom stvarnom udaljenošću od K1. To bi nam, takođe, pomoglo da postepeno razjasnimo sopstvenu poziciju, čijih pretpostavki po pravilu jedva da smo svesni. One su suviše srasle sa kulturnim tlom, koje se prostire tako reći u beskonačnost pod našim nogama i iza naših leđa.

Takav postupak ne bi, pak, značio distanciranje od samog sebe ili pokušaj da se dođe do „objektivnog” rastojanja. To bi bilo vraćanje na shvatanje da je strano daleko, a sopstveno ono što je blizu. Da mi je strano blizu kao nešto daleko, na tome i počiva moja sposobnost da, zanemarujući afinitetni odnos, uopšte percipiram strani „objekt” kao nešto što je stvarno *daleko* od mene. Bez te refleksije ostalo bi se ili na naivnoj inkorporaciji stranog u svoje (afinitetno „razumevanje”), ili na konfrontativnom otporu, ili jednostavno na pukom buljenju u potpuno strani „predmet”. Ako smo se već svesno razgraničili od na izgled afinitivnog „predmeta”, kako, međutim, da dopremo „iza” njega?

*Problematičnost prostornih metafora za „doživljaj stranog”*

Ako interpret i interpretandum pripadaju istoj K1, na primer, nekoj od evropskih kultura, onda „ispitivanje pozadine onoga što je rečeno” znači puku promenu gledišta u okviru jedne kulture, tako reći u istoj ravni. Zaći iza neke „životne manifestacije” K2 bi u tom slučaju značilo: napustiti svoje stanovište u *interkulturalnom* smislu, što se više ne da pokazati na jednom modelu koji možda i važi za razumevanje istorijski otuđene K1. Jer ovde bismo morali da budemo u stanju da istupimo iz sopstvene tradicije.

Da li je to uopšte moguće? Zar fraze kao što su „niko ne može iz sopstvene kože”, „niko ne može da preskoči sopstvenu senku” ne izražavaju opšte iskustvo da, izuzimajući možda mističku viziju, ne postoji neposredovano-neposredno razumevanje, da se nigde i nikada ne možemo osloboditi stečenih predstava? S druge strane, teško da bi bilo ko ko živi u stranoj zemlji, ili se intenzivno bavi manifestacijama neke strane kulture, porekao da strano doživljava na način koji čini da se ono dotada bliskovi u drugačijem svetlu. Pri tom, niti je

<sup>11)</sup> Gadamer, str. 352.

strano afinitetno inkorporisano u kontekst sopstvenog niti se jedno konfrontativno razgraničava od drugog. Još nešto: predrasumevanje onoga ko razume ne zanemaruje se naivno kao u slučaju „empatije”. Doživljaj o kome je ovde reč može se paradoksalno odrediti na sledeći način: zalazimo za „manifestaciju” strane kulture, ali ipak u isto vreme *ostajemo* vezani za svoje predrasumevanje.

Uobičajeno je da se „doživljaj stranog” ove vrste okarakteriše metaforičnim izrazima kao što su „proširivanje horizonta” i „proširivanje vidokruga”, a možda se slike prostorne percepcije i ne mogu izbeći kada se traži oznaka za „unutrašnje” viđenje. No „horizont”, i „vidokrug” su zamišljeni kao kružna linija koja se, doduše, može proširiti, ali uvek zadržava svoju središnju tačku: stanovište posmatrača. Za njih je, zatim, karakteristično da su, bar *in potentio*, vidljive. „Pred” u izrazu „predrasumevanje” pak implicira upravo to da se ne može videti do te granice. Čini se da „vidno polje” više odgovara onome što imamo na umu jer se ovim izrazom ne odlučuje unapred ko tu vidi, da li ja, da li mi, da li čovek uopšte. Doduše, baš zbog te otvorenosti značenja ne da se pobliže odrediti *kako* ono što je dato u interkulturalnom doživljaju ipak postaje moguće: da napustimo stanovište unutar svoje kulture, a da ipak nikada ne možemo da se oslobodimo stečenih predstava.

Problem nije rešen ako se pretpostavi da postoji ukrštanje horizonata oko D i S. Stanovišta se, doduše, približavaju jedno drugom, no oba ipak ostaju u sredini sopstvenog „horizonta”. Osim toga, sve dok postoji „ukrštanje” i još nije došlo do preklapanja oba kruga, ravan ukrštanja bi, kao njihov zajednički segment, bila *manja* od „horizonta” D, odnosno S. Ne bi, dakle, moglo biti govora o „proširenju horizonta”. Čak i tamo gde oba „horizonta” treba da se seku jedan sa drugim, ne bi se ništa moglo reći o *načinu* njihovog ukrštanja, jer po dvodimenzionalnoj slici izgleda kao da dolazi do preklapanja segmenata kruga.<sup>12</sup> Tako izgleda da vertikalne u jednom trodimenzionalnom modelu pre dozvoljavaju da se grafički diferencira *način* razumevanja stranog. Doduše, vertikalno razlikovanje uključuje i predstavu o „višem” i „nižem”, što je predrasuda koja bi, na primer, već strukturalno isključila mogućnost partnerskog odnosa prema stranom. Ni ovo nam, dakle,

<sup>12</sup>) Moje rezerve prema pojmu situacije interkulturalnog ukrštanja odnose se, pre svega, na interkulturalno razumevanje jednog „predmeta” K2. Nasuprot tome, pojam „situacija interkulturalnog ukrštanja” ima smisla ako se primeni na disciplinu. „Nemački kao strani jezik” u nekoj zemlji nemačkog govornog područja sa multikulturalnim grupama „učenika”. Vidi: Alois Wierlancehr: Mit fremden Augen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 9, 1983, str. 1–16; str. 3, u ovom tomu str. 3–28.

ne pomaže. Posle svega, moramo, ako već ne možemo bez prostornih metafora, da ipak koristimo takve metafore čije implikacije neće smetati onome što treba da se izrazi *pojmovno*.

D treba da svoje viđenje razlikuje od K2. Ali kako? Već sam pojam razlikovanje sugerise sledeće: „Svekoliko razlikovanje dopušta da postane vidljivo i ono od čega se nešto razlikuje.”<sup>18)</sup> Međutim, i D i S vide jedan „predmet” K1, odnosno K2 u skladu sa sopstvenim referencionim sistemom kao nešto *određeno*. Kako se onda može učiniti vidljivim i ono od čega se razlikujemo, pod pretpostavkom da biti „vidljiv” znači „onako kako se prikazuje”? Pitanje o pretpostavkama interkulturalnog razumevanja se sada može ovako formulisati: šta jedno razlikovanje u kome se sopstveno i strano uzajamno osvetljavaju znači za razumevanje neke „životne manifestacije” K2? Kao što će se pokazati pitanje ima veze sa „inter”- u izrazu „interkulturalni”.

#### *Razlikovanje kao osnovni pojam interkulturalne hermeneutike*

Preduslovi za interkulturalnu saradnju — recimo, konferencije i seminare — nisu nipošto razjašnjeni; štaviše, čini mi se da još nisu uzeti ozbiljno mi kao problem. Obično se razrađuju sličnosti i razlike u načinu gledanja. „Inter”- (i) u izrazu „interkulturalno” tu obično znači „između”, i to u linearnom smislu kao „granica” ili u prostornom kao „međuprostor” ili „zajednička sfera”.

Međutim, promašićemo smisao uzajamnog razlikovanja i onda kada pod i podrazumevamo sferu zajedničku D i S. Jer u ovom slučaju obojica se, figurativno govoreći, kreću jedan prema drugom utoliko ukoliko i jedan i drugi u drugoj K2 pronalaze tačku u kojoj se sopstveno može dovesti u vezu sa stranim kroz kontrastno ili komplementarno slaganje. Onaj deo K2 koji leži van te sfere ne *postaje* „vidljiv”. Međutim, upravo to se pri uzajamnom razlikovanju ne odstranjuje od sopstvenog *paušalno*, već samo u *određenim* aspektima. Da bismo uopšte mogli da zapazimo *specifičnu* različitost stranog, izgleda da je neophodna promena kursa: prvo moramo da pokušamo da se stavimo u situaciju K2, a onda da se otuda ponovo okrenemo ka K1; dakle, da K2 vidimo onakvu kakva se pokazuje, a da pri tom ne izgubimo iz vida K1.

Do razlikovanja se, prema tome, ne dolazi na nekom neutralnom mestu između K1 i K2 sa kojeg bi one, recimo, bile uporedive. Ako se na K1 gleda sa stanovišta K2, i obrnuto, onda

<sup>18)</sup> Gadamer, str. 289.

specifična različitost stranog „objekta” može postati vidljiva, ne samo kako ona meni izgleda, već kako se sama od sebe pokazuje, i to utoliko ukoliko sam u stanju da tako reći od K2, koja se prostire „iza” stranog „objekta”, gledam unazad na svoju K1, i, pre svega, da joj se vratim, tako da se, posmatrana sa njenog staništa, K2 razlikuje u *određenim* aspektima. Pošto se tako ne razlikujem samo od drugog, već i za njega — „inter” znači i „jedno sa drugim” — i jednom i drugom postaju jasnija dosada većinom nesvesna predubeđenja na kojima se zasnivaju naše trenutne pozicije. Niče to ovako slikovito izražava; Covek odlazi na pučinu. Pogleda uprtog ka bezgraničnom okeanu, ostavlja svoje za sobom. Odatle gleda unazad ka obali, i „verovatno prvi put vidi njen oblik i ima, kada joj se ponovo približi, to preimućstvo da je u celini poznaje bolje od onih koji je nikada nisu napustili”.<sup>14)</sup>

Neki japanski germanista se, na primer, bavio nemačkim romanom o vaspitanju. U početku jedva da je razmišljao o tome da li i u kojoj meri je u izboru i u njegovom viđenju ovog „objekta” imalo udela i njegovo — kulturno uslovljeno — predrazumevanje. Ako zađe „za” „predmet”, ako pokuša da ga interpretira u kontekstu K2, možda će primetiti da ga taj „predmet” nije privukao iz „objektivnih” razloga; da se, na primer, poveo izvesnim afinitetom između japanskog romana u prvom licu i romana o vaspitanju. Tako će biti upućen na dosada neeksplicirane pretpostavke sopstvene pozicije, što mu olakšava da prevaziđe i inkorporativno-afinitetno i konfrontativno razgraničavajuće razumevanje. Pre svega, sada D može da S otvori novo viđenje „objekta” koje ovaj dosada nije mogao da ima, na primer, zbog istorije recepcije stranog dela u sopstvenoj K1, u čijoj je tradiciji i on sam. Setimo se samo japanske recepcije *Vertera* ili ranih romana Hermana Hesea.

Tek kada između D i S dođe do takvog dijaloga o nekom objektu K2, može biti govora o razlikovanju u interkulturalnom smislu, tek tada se postavlja pitanje o *samom* „predmetu” K2. Na taj način se može doći do *internijeg* razumevanja K2 i neopterećenijeg razumevanja K1, kako nikada ne bi uspeo ni sam D ni sam S. D u interkulturalnom smislu nije moguć uvid u „potencijal dejstva” neke „životne manifestacije” sopstvene kulture na meku drugu kulturu,<sup>15)</sup> a S upravo zbog tog potencijala dejstva ne može, u kontekstu svoje K1, da se u interkulturalnom smislu približi stranom delu. Kada u dijalogu sa D ne bi mogao da se, tako reći, otuđi od sopstvene tradicije, njegovo razumevanje bi uvek

<sup>14)</sup> Friedrich Nietzsche: *MAM I*, aph. 616 („Ljudsko, suviše ljudsko”).

<sup>15)</sup> Krusche, str. 55.

ostalo ograničeno na pozadinu i tlo njegovog predrasumevanja.

Uzajamna povezanost jednog interkulturno shvaćenog razlikovanja ima, dakle, karakter *dijaloškog zajedništva*.<sup>16)</sup> To jest, ono ne znači uzajamno davanje i uzimanje kao, na primer, u međunarodnoj trgovini. To nije da jedan daje ono što drugi nema, a dobija ono što njemu treba. Takva kvantitativna metaforika ne odgovara iskustvu da kroz razlikovanje, kao što smo ga ovde označili, tako reći dobijam u hermeneutičkoj kompetenciji. Pri tom ne moram da se lišim onoga što mi je dosada bilo poznato, kao što ne znači da ni kada zavolim neko meni dosada potpuno nepoznato jelo sada manje prija ono što sam voleo. Ne moramo da se lišimo onoga što nam je dosada „pripadalo”. No sada ga drugačije vidimo. I za to se sensorijum proširuje i produbljuje. Uzajamno razlikovanje, da se tako izrazim, „otvara” jedan „novi organ” u čoveku.<sup>17)</sup>

Značenje *i* kao što ga mi ovde upotrebljavamo, dakle, manje odgovara međusobnoj povezanosti kao u međunarodnoj trgovini nego specifično marksističkoj koncepciji internacionalizma. U njemu se kroz *i* naglašava ne toliko „između” koliko *zajednička sredina* u kojoj svi učestvuju tako što su *solidarni* u odnosu na nju. Ta sredina bi u našem slučaju bila mesto gde se susreću perspektiva D i perspektiva S.

„*Inter*” u slučaju interkulturnog razumevanja:  
„*jedan sa drugim*”!

No kako se predstava da se D i S susreću u jednoj takvoj zajedničkoj sredini može pomiriti sa principom da je svako razumevanje uvek već predodređeno izvesnim predrasumevanjem? To izražavaju i iskazi kao što su: „nešto mi izgleda *kao* nešto”; „nešto je *poput* nečega”; „nešto *podseća* na nešto”. Ono što je Diltaaj onako uzgred pomenuo, naime da „sve što razumemo” tako reći već nosi „znak poznavanja.”<sup>18)</sup> Heidegger je, kao što je poznato, u principu shvatio u smislu „predstrukture razumevanja [...] kao modusa interpretacije”.<sup>19)</sup>

U ovom radu treba da objasnimo *smisao* u kojem i D i S, svaki na svoj način, shvata nešto *kao* nešto. Pri tom se problematike predrasumevanja ne dotičemo ni na ontološkom ni na nivou filozofske antropologije. Na ovom drugom, gde se problem kulture pre svega ispituje pod as-

<sup>16)</sup> Viriher govori o „međusobnom razumevanju” (bel. 12), str. 11.

<sup>17)</sup> Johann Wolfgang Goethe. U: *Hamburger Ausgabe der Werke* 13. München 1981<sup>12</sup>, str. 38.

<sup>18)</sup> Dilthey, str. 178.

<sup>19)</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963<sup>14</sup>, str. 151.

pektom čovekove prirode kao kulturnog bića,<sup>29)</sup> naše pitanje bi bilo samo od sekundarne važnosti. Mi ovde, međutim, ne postavljamo pitanje šta je uopšte kultura ili šta od nje saznajemo o čovekovoј prirodi, već pokušavamo da opišemo kako D i S *pred-shvataju, osećaju ili, pak, manje ili više svesno razumu* interkulturalni problem. To što operišemo pojmovima „razumevanje” i „kultura” ne izvodeći i zasnivajući ih filozofski, to je, priznajem, metodološka slabost mog rada.

Stoga problem interkulturalnog razumevanja sada jednostavno formulišemo na sledeći način: Kako je moguće da zađem za ono *kako mi se pokazuje* „životna manifestacija” K2, u skladu sa čijim referencionim sistemom D nešto *pred-razumeva kao nešto*, a da pri tom ostanem vezan za referentni sistem K1? Do susreta tih dvaju *pravaca* razumevanja, kao što smo videli, dolazi u solidarno „hotenoj” zajedničkoj sredini D i S, koju obeležavamo, pravilno shvaćenim, i.

Pošto taj susret ima karakter razlikovanja, ovde se smisao u kome unutar-kulturno — u skladu sa svojim predrazumevanjem — nešto uzimam *kao* nešto određeno ne poklapa se, a kamoli gubi u jednom sveobuhvatnijem interkulturalnom smislu. Oba pravca se *ukrštaju*, kao što se označava izrazom *cross-cultural*. Ako se i ograniči na značenje „između” (iK1), to znači: Pravci gledanja D i S polaze od „strukture” odgovarajuće K1 i dotiču odgovarajuću K2 samo marginalno. Ako se, *pak, i* uzme u smislu „jedan sa drugim”, „zajedno”, onda to znači: u procesu razumevanja dolazi do razlikovanja u dvostrukom smislu. Ukrštajući se, perspektiva D i perspektiva S se *razlikuju jedna od druge*, no u izvesnom smislu i distanciraju od svoje dosadašnje unutar-kulturne uslovljenosti, jer pri razlikovanju nam takođe postaju jasnije pretpostavke sopstvene pozicije.

U smislu iK2, u interkulturalnom razumevanju dolazi do sledećeg misaonog procesa. Napušta se sopstveno stanovište u K1 i traži se novo „iza” „predmeta” K2, na njegovoj strani okrenutoj ka D. Zatim se ponovo udaljujemo od njega i, gledajući unazad na napuštenu poziciju kao i na privremeno primljenu poziciju u K2, pokušavamo da dođemo do stanovišta sa kojeg sfera „predmeta” iz K2 i za S i za D predstavlja *zajednički inter-esse*. Dok po iK1 i znači „između”, dakle, dodirivanje granica K1 i K2 ili njihovu zajedničku sferu, dotle je po iK2 i shvaćeno kao „jedno sa drugim”: sfera „predmeta” K2 je tada sredina za koju se

<sup>29)</sup> Ovde imam na umu filozofsku antropologiju u Geilensovom i Plesnerovom smislu. Upor. O.F. Bollnow: *Pädagogik in anthropologischer Sicht*. Tokyo 1971, str. 24 ff.

<sup>30)</sup> Heinrich Georges: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Hannover 1976<sup>4</sup>, stub. 355.

zajednički interesujemo. Ona *nije unapred data* kao sopstveno predrasumevanje, već postaje vidljiva tek kroz ukrštanje različitih pravaca razumevanja D i S.

Ako tumačiti znači pogoditi *smisao*, a „smisao” znači „bit stvari”, „sredina”,<sup>22)</sup> onda je jasno da naša razmatranja nisu namenjena samo posebnom slučaju hermeneutičke problematike već i jednom ekstremnom slučaju u kome se on radikalizuje.

Razlikovanje i ukrštanje i njihova vrednost za opis strukture „jedno s drugim”

Izraz „ukrštati se” je pogodan da objasni šta interkulturalno razumevanje koje se ne zadovoljava afinitetnim ili kontrastnim dodirivanjem granica *nije*. Ono nije unosenje u tuđu situaciju, jer se ovde gleda samo u *jednom* pravcu. Interkulturalno, dalje, ne eliminiše unutar-kulturalno, niti se obe sfere stapaju u jednu. Više od izraza *razlikovanje*, izraz *ukrštanje* naglašava da se dve kulturalne sfere ponovo rizi-laze nakon što su se susrele.

Koristimo oba pojma jer i jedan i drugi jasnije predstavljaju izvesne aspekte problema. *Ukrštanje* dočarava principijelnu različitost pravaca razumevanja. *Razlikovanje* podvlači dijaloški karakter ove uzajamnosti, što se ne očituje u slici „ukrštanja”. No *razlikovanje* samo nagoveštava ono što se u drugom pojmu pojavljuje kao konstitutivno za iK2: ponovo razilaženje oba pravca (ili više pravaca). Dok razlikovanje — u skladu sa Gadamerovim ishodištem unutar-kulturalnog dijaloga — izgleda da pretpostavlja zajedničku dijalošku *situaciju* u kojoj sagovornici u istoj ravni raspravljaju o predmetu od zajedničkog interesa (Gadamerova predilekcija za pojam horizont!), *ukrštanje* pre odgovara interkulturalnom problemu. Ishodište pravca razumevanja S, naime, leži u sasvim drugačijoj ravni nego ishodište D.

Ova tako reći *vertikalna* različitost stanovišta obeležava principijelnu razliku između unutar-kulturalne i interkulturalne dijaloške situacije. U prvoj se obično može poći od sličnih pretpostavki partnera, jer oni pripadaju istoj „tradiciji”. U drugoj situaciji, prvo moramo da razradimo zajedničko kroz napornu refleksiju koja se konstantno kreće između K1 i K2. Pri tom nipošto nije očigledno da bi se na kraju došlo do iste ravni od koje se može poći u unutar-kulturalnom dijalogu.

<sup>22)</sup> Vidi za hermeneutička istraživanja značajan rad Kazuo Muto: Die „Mitte” als hermeneutisches Prinzip und ihr Bezug zur „Entmythologisierung”. U: *The Kwansai Gakuin University Annual Studies* 28, 1979, str. 9–23; 16 f.

Posle svega što smo rekli, mnogo toga ide u prilog tvrdnji da početna situacija u drugom slučaju i — bez obzira koliko je napredna — krajnja situacija u prvom slučaju ne mogu da porede jedna sa drugom. Jer interkulturalna dijaloška situacija se unapred razlikuje od unutar-kulturne dijaloške situacije: po mogućnosti da se dela sopstvene K1 upoznaju u svojoj polivalentnosti u K2, gde ih možemo shvatiti na jedan sveobuhvatniji i objektivniji način, naime, i sa stanovišta K2 i sa sopstvenog stanovišta. Ovo drugo nam je postalo jasnije upravo u interkulturalnom dijalogu. Prednost interkulturalne dijaloške situacije ne samo da je ravna vrednosti unutar-kulturnog dijaloga već je i prevazilazi. Kao što je rečeno, ovde ne dolazi samo do razmene već potencijalno i do proširivanja i produbljivanja *hermeneutičke kompetencije* svih učesnika.

Svoje zaziranje od prostornih metafora kao što su *horizont* ili *vidno polje* objasnili smo time što postoji opasnost da zbog njihovih implikacija postane nejasno ono što treba pojmovno razjasniti. S druge strane, kao što rekosmo, kod razumevanja imamo „unutrašnje“ viđenje koje teško da se može označiti ako se zaobiđu prostorne slike. Da bismo razradili strukturu iK2, upotrebili smo figurativne izraze relativno slobodne od nepoželjnih implikacija: *razlikovanje* i *ukrštanje*. Oba su nam podjednako važna. Svaki je na svoj način pogodan za označavanje strukture iK2. Sada ćemo rezimirati dosadašnje izlaganje i komentarisati ga pomoću nekoliko primera.

Poreklo i pravac razumevanja su kod D i S veoma različiti. Njihov susret ima karakter dijaloga. Taj susret je usmeren ka ponovnom razilaženju. Pošto je, uprkos veoma različitom poreklu pravaca razumevanja, mesto susreta obostrano interesantna sredina u kojoj se oni međusobno *prožimaju*, i jedan i drugi ga napuštaju promenjeni na *specifičan* način. Pod pretpostavkom da je „amerikanizacija“ velikog dela današnjeg sveta u samim SAD ostavila tragove tog interkulturalnog susreta ili dijaloga, to bi bio dobar primer. S druge strane, što se tiče „amerikanizovanih“ zemalja, specifičnost razilaženja posle susreta dveju kultura da se u svakom slučaju pokazati, a pre svega u zemljama koje — kao Zapadna Nemačka i Japan — pripadaju veoma udaljenim kulturnim krugovima. Amerikanizacija u Japanu ima sasvim različit oblik od one u Nemačkoj.

Ishodište razumevanja S leži u drugoj ravni od ishodišta razumevanja D. Stoga njihov interkulturalni dijalog ne može poći od iste dijaloške *situacije*. Taj nedostatak se neutrališe preimućtvom dijaloga da uzajamno prožimanje perspektiva S i D proširuje i produbljuje ni-

hovu hermeneutičku kompetenciju na način koji bi i jednom i drugom bio nedostižan u unutar-kulturnom dijalogu. I za to dajemo jedan primer. Šta Ajhendorfova lirika ili Šilerova drama znače u kontekstu K1 domaćina? S teško da bilo kada može da otkrije njihovu „vrednost“ bez pomoći D. S druge strane, i za D postoje poprilične barijere u razumevanju. I on sam je deo istorije recepcije tih više od sto godina epigonalno imitiranih dela. Isključiti to iskustvo i potpuno „neopterećeno“ rekonstruisati ono što je u tim dramama nekada bilo neobično „sveže“, to je verovatno samo teorijska mogućnost. Tu je „neopterećenom“ S lakše. D može da kroz dijalog sa njim dođe do uvida koji dosada nisu bili mogući zbog suviše velike blizine.

*Moguća primena na interkulturnu germanistiku*

Ovo je prilog problematiki osnova discipline *Nemački jezik i književnost kao filologija stranog jezika*. Stoga se samo po sebi razume da smo samo marginalno mogli da se dotaknemo važnih aspekata danas širom sveta aktuelnog pitanja interkulturnog razumevanja. No razmatranje tih aspekata moglo bi se sa lakoćom nadovezati na ono što smo, na primer, rekli o *i kao jedno sa drugim*. Naše napomene o interkulturnom dijalogu upravo iziskuju pitanja kao što su: može li se dijalog proširiti u globalni interkulturni polilog? Da li bi na taj način postala moguća interkulturna zajednica humanističkih naučnika? Jedna potencijalno neograničena *komunikacijska zajednica*,<sup>23)</sup> kakva je u slučaju prirodnih nauka već u začetku? Ili bi pokušaj — u smislu dosadne debate o objašnjavanju, odnosno razumevanju — morao da propadne već iz metodoloških razloga? Ili: da li bi u jednom takvom polilogu potencijalno neograničene komunikacijske zajednice elemenat kritičke i samokritičke hermeneutike, kojim se, verujemo, interkulturno razumevanje odlikuje, iz političkih, religioznih ili ideoloških obzira ipak bio potisnut u korist lenjog mira onoga „sve razumeti znači sve oprostiti“? Zatim: da li se traženje one zajedničke sredine, koje bi trebalo da omogući *naučno* interkulturno razumevanje, uopšte može odvojiti od solidarnog interesovanja za jednu komunikacijsku zajednicu lišenu represije? Ukratko: da li se upravo u slučaju interkulturnog razumevanja akademsko uopšte može odvojiti od političkog?<sup>24)</sup>

Naša problematika nas, međutim, ne tera samo da se ostavimo razmatranja takvih gorućih

<sup>23)</sup> Vidi: Karl-Otto Apel: *Die Transformation der Philosophie*, Bd. II (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*). Frankfurt/M 1973, str. 358—435.

<sup>24)</sup> Značajne uvide pruža Krusche u: *Den Frieden als das Fremdste suchen* (tiposkript).

pitanja. Ona je usmerena ka *pretpostavkama*. Stoga je ovaj rad relativno teorijski koncipiran. Čini mi se da bi bilo kratkovidno kada bismo hteli da njegove rezultate *neposredno* primenimo na *praksu* discipline. Umesto toga, naša razmatranja ću dovesti u vezu sa mogućnošću jedne *nauke o književnosti kao filologije stranog jezika* uopšte, što je posredno od važnosti i za *interkulturnu germanistiku*. Naši rezultati se ovako mogu poentirati u obliku teza:

(1) S je *potrebna* saradnja sa D. Nije dovoljno proučavanje primarne i sekundarne literature iz K2. Možemo da se „učitamo“ u nju a da nikada ne napustimo naše unutarkulturno stanište. Priča o dijalogu *sa delima*, a ne o njima je suviše lepa da bi bila istinita.<sup>25)</sup> Tekstovi ne govore. Oni se mogu materati da govore, ali često i da čute. Oni se ne mogu braniti. Oni će se najpre realizovati u interkulturnom dijalogu jer on najviše uzima u obzir polivalentnost njihovog značenja.

(2) Ovo se, u stvari, razume samo po sebi, ali još nikako nije očigledno: Istraživanje „potencijala dejstva“ dela K1 i u veoma udaljenim K2 za nauku o književnosti ne znače poseban slučaj. Ono, štaviše, u celini utoliko povratno deluje na nauku o književnosti ukoliko može da pomoću — u kontekstu K1 sasvim nezamislivih — stranih primera recepcije i delovanja osvetli i precizira domet polivalentnosti dela.<sup>26)</sup>

(3) D ima *izvesne* prednosti u odnosu na S. Ali i suprotno je tačno. Nedopustivo je da se zbog veće „horizontalne“ blizine „predmetu“ D smatra kompetentnijim od S, kao što je — još uvek — ne tako redak slučaj na interkulturnim konferencijama germanista.

(4) Tek u interkulturnom dijalogu opisane vrste (još bolje: u jednom takvom polilogu) mogla bi se ostvariti „Istorija svetske književnosti“ u kojoj bi svaka pojedinačna književnost bila viđena kao *strana književnost*, čak i književnost domovine samog autora. Mislim da se samo po sebi razume da bi takav poduhvat bio izvodljiv samo u opisanoj kulturnoj uzajamnosti, na mestu s one strane unutarkulturne perspektive D i spoljašnje perspektive S.

(5) Prikazivanje stranih kultura u sopstvenoj književnosti moglo bi se odgovarajuće istražiti samo kao „predmet“ interkulturnog razlikovanja, tj. tako što naše interesovanje ne bi bilo ograničeno na *fiktivnu* sliku stranog već bi je dovelo u vezu i sa *stvarnošću* sopstvene kulture

<sup>25)</sup> Harald Weinrich: *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, str. 27.

<sup>26)</sup> Krusche (bel. 9), str. 55.

(aspekt teorije recepcije) i sa stvarnošću strane kulture (aspekt „poznavanja zemlje“.<sup>27)</sup>

(6) Trebalo bi da se sa stanovišta interkulture nauke o književnosti ispita da li komparatistička istraživanja operišu isključivo po uobičajenoj shemi analogiziranja ili kontrastiranja. Ne tako retko „i“ u naslovima *Rilke i haiku* ili *Bašo i Gete* služi samo kao afinitetno premošćavanje onog „najmanjeg procepa“ koji se, po Zarastustri, može „premostiti tek na kraju“.<sup>28)</sup>

(7) Tek sa stanovišta interkulture nauke o književnosti mogli bi se pronaći kriterijumi za argumentovani sud o prevodima iz dalekih literatura. Da li je prevodilac našao onu zajedničku sredinu? Da li je uspeo da učini neobičnim ono što je čitaocu poznato, a poznatijim ono što mu je strano?<sup>29)</sup>

Ni afinitetno ni konfrontativno razumevanje nisu primarno zainteresovani za sam „predmet“ K2. Pokušali smo da pokažemo da je to slučaj samo ako „inter“ u „interkulture“ shvatimo kao „jedno sa drugim“. Pojam horizonta nije valjan ni u ovom pogledu. On označava kružnu liniju koja leži naspram posmatrača u sredini kruga uvek kao — premda „pokretna“ — granica vidljivosti. Time se ne prevazilazi „inter“ u smislu „između“. Ako smo „jedno sa drugim“ objasnili pomoću „hermeneutičkog principa sredine“, onda je sam taj postupak primer interkulturenog razlikovanja. Na to sam došao kroz misaonu tradiciju i jezik jedne veoma daleke zemlje. Spontani uvid da bi interpretirati značilo pogoditi srž, sredinu stvari, to se u Japanu razume skoro samo po sebi, jer tamo „pogoditi“ u isto vreme znači „centar mete“ (tekichu), a reč „čovjek“ znači „između“ (ningen).<sup>30)</sup> Primer kako interkultureni dijalog sa strancem koji se upoznao sa tradicijom moje kulture pruža priliku da se sopstveno vidi drugim očima, sveobuhvatnije, a možda i oštrije.<sup>31)</sup> Sada svoje postaje vidljivo kao nešto što se istovremeno otvara i meni i strancu.

<sup>27)</sup> Sledeća dela bi bila pogodna za jedno takvo interkultureno istraživanje: Shuzaku Endo: *Schweigen* [Chinmoku]. Prev. Ruth Linhart. Graz 1977; Adolf Muschg: *Im Sommer des Hasen*. Frankfurt/M 1982; *Bayun oder die Freundschaftsgesellschaft*. Frankfurt/M 1983.

<sup>28)</sup> Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Das Nachited*.

<sup>29)</sup> Upor. Geteove primedbe o Fosovoj prevodilačkoj praksi. U: Goethe: *Hamburger Ausgabe der Werke* 2. München 1981<sup>2</sup>, str. 256: „Neprocenjivi Fos isprva nije mogao da zadovolji publiku dok se ona nije postepeno navikla na novi stil“.

<sup>30)</sup> Muto, str. 13, 16. Vidi i: Takashi Morita: *Zur Bollen-Rezeption in Japan*. U: *Pädagogische Rundschau* 1983, str. 623—627; str. 626.

<sup>31)</sup> Upor. Wierlacher (bel. 12).