

MICHAEL HOFMANN

# **Interkulturalnost, stranost, različitost<sup>1</sup>**

s njemačkog preveo Krešimir Bobaš

Na samome početku naših razmišljanja, jednim od osnovnih zadataka interkulturalne znanosti o književnosti smatra se pitanje o razumijevanju „interkulturalnosti“. Kao ishodišna točka služi dinamički pojam kulture koji se odriče homogeniziranja i fiksacija, te na taj način želi prikazati otvorenost prema interkulturalnim susretima. Definicije su istovremeno i potrebne i problematične: pojmovi kojima baratamo moraju se razjasniti, no ujedno i utvrditi, kako bi se i protok fenomena uzeo u obzir.

## Interkulturalnost

Neka nam ishodište bude definicija pojma „interkulturalnost“ koju je predložio Ernest W. B. Hess-Lüttich:

Riječ *interkulturalnost* složena je izvedenica od prefiksa *inter-* (lat. *inter* = ispod, između) i imenice *kultura* (lat. *cultura* = poljoprivreda, njega [tijela i duha]). Metafora, koju je uveo Ciceron, u njemačkome se jeziku iznova počinje koristiti tek u kasnom humanizmu (Pufendorf), te se isprva koristi paralelno za poljoprivredu i upravljanje zemljištem s jedne, a za njegu duhovnih dobara (*cultura animi*) s druge strane. Iz drugoga značenja izrasta (od Herdera) uopćeniji pojam kulture kao oznake za cjelokupnost duhovnih i umjetničkih dostignuća jednoga društva koja se može konstitutivno shvatiti kao izgradnja vlastitoga identiteta kao socijalne grupe (političke nacije, jezične zajednice itd.). [...] Fenomenologija svijeta života pojedinaca kao socijalnih subjekata u kulturno definiranim socijalnim sustavima (Alfred Schütz) vodi k akademskome institucionaliziranju kulturnih studija, *cultural studies*, koji zauzvrat od 60-ih godina, za liberalnu programatiku filologija u sve više multikulturalno prikazanim Sjedinjenim Američkim Državama (*new ethnicity*), osvajaju konceptualizirajuće funkcije i u 70-im godinama doprinose etabliranju nastavnoga i znanstvenoga polja interkulturalnih studija, *intercultural studies*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Prevedeni tekst poglavlja su preuzeta iz knjige M. Hofmanna *Interkulturelle Literaturwissenschaft: eine Einführung* (München: Wilhelm Fink, 2006).

<sup>2</sup> U izvorniku: „Das Wort *Interkulturalität* ist eine zusammengesetzte Ableitung aus dem Präfix *inter-* (lat. *inter* = unter, zwischen) und dem Nomen *Kultur* (lat. *cultura* = Landbau, Pflege <des Körpers und des Geistes>). Die von Cicero eingeführte Metapher wird im Deutschen erst im Späthumanismus (Pufendorf) wiederaufgenommen und zunächst parallel gebraucht für Feldbau und Bodenbewirtschaftung einerseits, für die Pflege der geistigen Güter (*cultura animi*) andererseits. Aus der zweiten Bedeutung erwächst (seit Herder) der allgemeinere Begriff von Kultur als Bezeichnung für die Gesamtheit der geistigen und artistischen Leistungen einer Gemeinschaft, die für die Ausbildung ihrer Identität als sozialer Gruppe (politischer Nation, sprachlicher Gemeinschaft etc.) konstitutiv angesehen werden kann. <...> Die Phänomenologie der Lebenswelt von Individuen als sozialen Subjekten in kulturell definierten sozialen Systemen (Alfred Schütz) führt zur akademischen Institutionalisierung der *cultural studies*, die wiederum seit den 1960er Jahren für die liberale Programmatik der Philologien in den zunehmend als multikulturell dargestellten Vereinigten Staaten von Amerika (*new ethnicity*) konzeptualisierende Funktion gewinnen und in den 1970er Jahren zur Etablierung des Lehr- und Forschungsgebiets der *Intercultural Studies* beitragen.“ Prevo K. Bo. Ernest W. B. Hess-Lüttich, „Interkulturelle Medienwissenschaft und Kulturkonflikt“, u: *Linguistik online* 14 (2003), br. 2, 15 stranica, ovdje str. 1 (pogledano na [www.linguistik-online.de/14\\_03/hess-luettich.html](http://www.linguistik-online.de/14_03/hess-luettich.html), 31. kolovoza 2005. godine).

Nadovezujući se na Ortrud Gutjahr možemo navesti determinante pojma „kulture“ koje ukazuju u sličnome smjeru tako što naglašavaju dvije komponente toga pojma: s jedne strane činjenicu da je čovjek okružen svijetom simbola i značenja, a s druge strane činjenicu da se ta specifična mreža simbola i značenja može smatrati konstitutivnom za *identitet* grupe ili kolektiva.<sup>3</sup> Tako Clifford Geertz karakterizira „kulturu“ kao „mrežu značenja u koju je čovjek upleten“<sup>4</sup>; Terry Eagleton govori o „kompleksu vrijednosti, običaja i tradicije, uvjerenja i praksi koji čine način života jedne određene grupe“<sup>5</sup>; Doris Bachmann-Medick vidi „kulturu“ kao „konstelaciju tekstova koji su – izvan granica napisane ili izgovorene riječi – utjelovljeni i u ritualima, kazalištu, gestama, slavljinama itd.“<sup>6</sup>

Koliko god ova određenja bila istinita, svejedno se na definicijske napore lako nadovezuje problematičan statičan pogled. Iz toga bi se dalo zaključiti da se kultura jedne zajednice (nacije/države) može čvrsto definirati (esencijalizam) – određene vrijednosti, običaji i tradicije zasigurno bi mogli u kontekstu jedne nacije ili grupe biti karakteristični (u smislu pripisivanja poput „štedljivi Švabo“, „frivolni Francuz“ ili „disciplinirani Nijemac“). Takvom homogenizirajućemu pristupu može se prigovoriti da nameće iluziju homogenosti kultura i skriva *intrakulturalne različitosti i drugotnosti*. No kultura jedne zajednice, jedne nacije nije homogena; kod pojedinih su članova vidljive različite kulturne orijentacije, bile one diferencirane po ideološkim, socijalnim, poslovnim, spolnim ili drugim kriterijima. Pojedinaac je naposljetku vezan za kulturne konstelacije svoje domicilne zajednice, no istovremeno je i sposoban ponašati se suprotno konstitutivnim elementima navodnoga nacionalnog ili skupnog identiteta. U ovome su kontekstu također kritici izloženi pojmovi poput „kulturne raznolikosti“, pa čak i pojam „multikulturalnoga društva“. Iako se ovi izrazi upotrebljavaju s namjerom da bi se primjerice priznale kulture migranata i da bi one postale konstitutivnim dijelom useljeničkoga društva. No kod njih postoji i tendencija da se kulturni identitet migranata odredi kao „turski“ ili „afrički“, te da se time kulturna raznolikost razumijeva aditivno, tj. kao dodatak daljnjim (statički i homogeno percipiranim) kulturama jednoj (jednako homogenoj) većinskoj kulturi. Pod pojmom „kulturalizam“ podrazumijevamo konstrukciju, koja je ujedno bliska i problematič-

<sup>3</sup> Usp. Ortrud Gutjahr: „Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur“ U: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, ur. Claudia Benthien, Hans Rudolf Velthen (Reinbek bei Hamburg, 2002), 352. i dalje.

<sup>4</sup> Usp. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, (Frankfurt am Main, 1983), 9–12.

<sup>5</sup> Terry Eagleton, *Was ist Kultur?* (München, 2001), 51.

<sup>6</sup> Doris Bachmann-Medick, „Einleitung“, u: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, ur. D. B.-M., (Frankfurt am Main, 1996), 10.

na u pogledu na esencijalizam, kod koje se određenim kulturama pripisuju čvrste značajke i koje se upotrebljavaju kao demarkacije spram drugih kultura. U takvome bi modelu postojao interkulturalni susret u ponovnim susretima različitih kulturnih entiteta s čvrstim značajkama u kojemu ne bi došlo do pravoga susreta, već svega do sumiranja ovih značajki (otprilike u smislu da bi se pri spajanju Daimler/Chryslera američka dinamika „kombinirala“ s njemačkom pouzdanošću). Susreti kultura sastojali bi se u ovome misaonom modelu u jednome, zapravo apstraktnom, međusobnom priznavanju različitih homogenih kulturnih jedinica.

Nasuprot takvim konceptima, koncept „interkulturalnosti“, upotrijebljen u interkulturalnoj znanosti o književnosti, naglašava činjenicu da kulturni identitet ne koegzistira u rigidnome stanju jednakosti sâm sa sobom, što bi, prije svega, predstavljao kulturni identitet jedne zajednice i ponajviše jednoga pojedinca, tj. samo provizorni i privremeni rezultat jednoga nedovršenog procesa. Kulturna različitost, u ovome pogledu, nije stanje opisivo kao objektivno egzistentna razlika statičnih struktura značajkama koje imaju svoja imena, već upravo rezultat pripisivanja koje se odvija u procesu susreta:

Interkulturalna znanost o književnosti ne smatra kulturu, sukladno tome, čvrsto delimitiranim entitetom, već proizlazi iz interakcijskih procesa u kojima se s kulturnom različitosti postupno postupa kulturno-konstruktivno, upravo putem tih vrijednosti, običaja, tradicija i praksi. [...] Interkulturalnost dakle ne znači interakciju među kulturama u smislu razmjene kulturno vlastitoga, već cilja na polje posredovanja koje se, kao područje novih znanja, javlja u razmjeni kultura i tek se njime omogućuje uzajamna identifikacija različitosti. Istraživanje interkulturalne komunikacije odnosi se na komunikativne činove među osobama koje se putem kulturnih znakova identificiraju kao međusobno različite. Interkulturalna znanost o književnosti odražava se upravo na taj proces pripisivanja značenja.<sup>7</sup>

Kulturna različitost nije dakle iz epistemološke perspektive razlikovanje objektivnih značajki dvaju naroda ili zajednica, već upravo rezultat proučavanja koje se odvija pri

<sup>7</sup> U izvorniku: „Interkulturelle Literaturwissenschaft denkt Kultur demgegenüber nicht als fest umgrenzte Entität, sondern geht von den Interaktionsprozessen aus, bei denen die kulturelle Differenz zwischen eben diesen Werten, Sitten, Gebräuchen und Praktiken als kulturkonstitutiv verhandelt wird. <...> Interkulturalität meint also nicht Interaktion zwischen Kulturen im Sinne eines Austauschs von je kulturell Eignem, sondern zielt auf ein intermediäres Feld, das sich im Austausch der Kulturen als Gebiet eines neuen Wissens herausbildet und erst dadurch wechselseitige Differenzidentifikation ermöglicht. Die Untersuchung interkultureller Kommunikation bezieht sich somit auf kommunikative Akte zwischen Personen, die sich mittels kultureller Zeichen als voneinander unterschiedlich identifizieren. Interkulturelle Literaturwissenschaft reflektiert auf eben diese Verfahren der Bedeutungszuschreibung.“ Preveo K. Bo. Gutjahr, *Alterität und Interkulturalität*, 353.

interkulturalnim susretima i kojim se te različitosti uopće generiraju. „Interkulturalnost“ se, prema tome, odnosi na konstelaciju susreta dvaju (ili više) subjekata koji u razmjeni konstituiraju različitost koja se u danoj konstelaciji percipira relevantnom. U fenomenu se interkulturalnoga opisuje međuprostor u kojemu navodno čvrste granice nestaju te se u procesu „pregovaranja“ mogu povući nove granice:

S interkulturalnom se znanosti o književnosti primjenjuje procesivan i dijaloški pojam kulture koji se temelji na mogućnosti autotematiziranja društva i istražuje kontekstualne promjene značenja i ljudi koji se lociraju situativno i višestruko. U ovomu osciliranju između različitih orijentacija radnje dolazi do raspuštanja i novoga stvaranja granica, odnosa moći i nasilja i spolnih uloga. Time se pojmom interkulturalnosti uzima u obzir prijelaz granice kod kojega ni unutrašnjost ni vanjština ne konstituiraju granicu, već upravo ono između, *inter*. Stoga je po srijedi način funkcioniranja određivanja različitosti koji podupire, mijenja ili iznova pokreće procese kulturacije.<sup>8</sup>

Ova koncepcija interkulturalne znanosti o književnosti kritički je suprotstavljena pozicijama koje proizlaze iz etnički homogene kulture ili književnosti. Nastajanje nacionalnoga identiteta kroz hipostatizaciju nacionalne kulture treba razumjeti kao proces koji se u 19. stoljeću podupirao legitimnim povodima, no koji je počivao na jednom modelu koji bi se danas mogao relativizirati kao imaginarna konstrukcija zajedništva.<sup>9</sup> Također treba napomenuti da se pojmovi „nacija“ i „etnička pripadnost“ skoro nikada, a pogotovo ne danas, ne mogu promatrati kao sinonimi. Etničko razmišljanje nije zastarjelo čak ni početkom 21. stoljeća; mnoge etničke manjine u SAD-u i u Europi svoj ponos čuvaju upravo time što svoj kulturni identitet definiraju u pogledu na svoju „izvornu kulturu“. Unatoč tome situacija je primjerice migranata u Njemačkoj, osobito tzv. druge i treće generacije rođene u Njemačkoj, nedovoljno dobro opisana kada ih se identificira kao „Turčine“ ili kao „Talijane“. Interkulturalna situacija u kojoj dotični žive ne bi se smjela definirati kroz navodno objektivno postojeće

<sup>8</sup> U izvorniku: „Mit der Interkulturellen Literaturwissenschaft kommt also ein prozesshafter und dialogischer Kulturbegriff zur Anwendung, der an der Selbstthematisierungsfähigkeit von Gesellschaft ansetzt und die kontextbezogene Veränderung von Bedeutungen und Menschen, die sich situativ und multipel verorten, untersucht. In diesem Oszillieren zwischen unterschiedlichen Handlungsorientierungen kommt es zu Auflösung und Neuschaffung von Grenzziehungen, Macht- und Gewaltverhältnissen und Geschlechterrollen. So wird mit dem Begriff Interkulturalität eine Grenzüberschreitung in den Blick genommen, bei der weder ein wie auch immer gefasstes Innerhalb oder Außerhalb der Grenze noch die Grenze zum eigentlichen Untersuchungs-gegenstand wird, sondern das *Inter* selbst. Mithin geht es um die Funktionsweise von Differenzbestimmungen, die Kulturationsprozesse abstützen, verändern oder neu in Gang setzen.“ Preveo K. Bo. Ibid, str. 352.

<sup>9</sup> Usp. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, (Frankfurt am Main, 1993).

kulturne različitosti između „izvorne kulture“ i „većinske kulture“; ona je puno više karakterizirana time što dotične osobe zapošjedaju „treći prostor“ u kojemu određuju relevantne razlike između njemačke i turske kulture i razvijaju hibridni identitet koji se odupire jednoznačnim pripisivanjima. Kao moguće se rješenje ne nudi opcija za jedan ili drugi navodno homogeni identitet, već se nudi spomenuto „pregovaranje“ o novome, fluidnom obliku identiteta koji predstavlja „kolaž“ zaprimljenih i obrađenih kulturnih perspektiva:

Subjekt je čvorište i raskrižje jezika, poredaka, diskurza, sistema jednako kao i percepcija, želja, emocija i procesa svijesti koji ga provode. [...] U praksi bi se prebacivanje na *višestruko kodiranje osobnih, jednako kao i kolektivnih identiteta*, moglo pokazati razumnim, ovisno o kontekstu, situaciji, referentnome okviru.<sup>10</sup>

Tako što se putem najrazličitijih utjecaja i referencija naglašava mnogoznačnost i dvosmislenost suvremene subjektivnosti, pokazuje se osobit afinitet *književnosti* prema problemima i mogućnostima interkulturalnoga susreta – i time specifično pitanje interkulturalne znanosti o književnosti. Prvenstveno treba, suprotno racionalističkim i jednodimenzionalnim tendencijama (društveno-)znanstvenoga promatranja interkulturalnih konstelacija, naglasiti mogućnost književnosti da stvori multiperspektivne, ambivalentne i mnogoznačne tekstove i time opravda kompleksnost policentričnoga svijeta:

Kulturalna vrijednost književnoga teksta [...] ne proizlazi iz njegova mnogostrukoga kodiranja unutar jednoga pluralno shvaćenoga svijeta. Na taj način intertekstualno obilježeno ophođenje s književnim tekstovima nudi model i prostor za vježbanje ophođenja s višestruko kodiranim, kompleksnim identitetima – imaginarnim zajednicama – koje se naseljavaju unutar pluralnoga okvira referenci zvanoga „svijet“.<sup>11</sup>

**10** U izvorniku: „Das Subjekt ist Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse, Systeme wie auch der Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen, Bewusstseinsprozesse, die es durchziehen. <...> In der Praxis wird es sich wohl als vernünftig erweisen, auf eine *Mehrfachcodierung von personaler wie kollektiver Identität* umzustellen, je nach Kontext, Situation, Referenzrahmen.“ Preveo K. Bo. Elisabeth Bronfen, Benjamin Marcus: „Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte“, u: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, ur. E. B., B. M., Therese Steffen, (Tübingen, 1997), 4 i 7.

**11** U izvorniku: „Der kulturelle Wert des literarischen Textes <...> ergibt sich aus seiner Mehrfach-codierung innerhalb einer plural verstandenen Welt. So bietet der intertextuell geprägte Umgang mit literarischen Texten ein Modell und Trainingsfeld für den Umgang mit mehrfach codierten, komplexen Identitäten – imaginären Gemeinschaften –, die sich innerhalb des pluralen Bezugsrahmens ‘Welt’ ansiedeln.“ Preveo K. Bo. Ibid, 7.

Iz ove sposobnosti književnosti slijedi, kao drugo, činjenica da ona ne predstavlja samo podređeni element unutar cjelokupnoga sustava kulture, nego što posjeduje i sposobnost *odražavati* fenomene i procese kulture. Interkulturalni se procesi, prema tome, ne prikazuju samo kao predmeti, već se i kritički odražavaju, pri čemu književni oblik predstavlja bitan trenutak ovoga odražavanja i naglašava višeznačnost i kompleksnost temeljne konstelacije. Književnost ne identificira; ona otvara prostore razmišljanja. Time što Drugo suprotstavlja „stvarnosti“, time što imaginira fiktivne svjetove koji su protstavljani empiričkoj stvarnosti izgledaju stranima, nudi mogućnosti odražavanja putem adekvatnoga ophođenja sa stranim i s interkulturalnim konstelacijama:

Pritom književnost u pogledu na kulturnu autorefleksiju zauzima jednu središnju poziciju jer simboličkim oblikovanjem jezika književnost ne želi samo stvoriti kulturne oblike izražavanja samopouzdanosti i predstavljanju, već ih ujedno želi i odražavati. Time se književnost i kultura nalaze u jednome specifično povezanom odnosu. Književnost učinkovito sudjeluje u procesu pisanja kanona simboličkih oblika izražavanja jedne kulture time što taj proces istovremeno odražava u njegovim uvjetima konstrukcije i drži otvorenim za obnove.<sup>12</sup>

## Stranost

Kao prvi, temeljni uvid u istraživanje stranosti trebao bi se u obzir u kontekstu rasprave o interkulturalnosti uzeti stav o tome da „strano“ nije objektivno svojstvo nekoga čovjeka ili predmeta, već da se radi o relacionalnome pojmu: A je strano prema B u pogledu na C; tako bi se ovaj relacionalni aspekt mogao formalizirati što govori u prilog tome da se stranost može pripisati jednome objektu iskustva jer on ne odgovara iskustvenome kontekstu i horizontu očekivanja nekoga subjekta.

Najproduktivnije bi bilo krenuti od jezičnih različitosti.<sup>13</sup> Njemačka riječ „strano“ izrazito je višeznačna što je već vidljivo po tome što se u drugim jezicima mora reproducirati putem različitih riječi:

1. Kao prvo i osnovno značenje može se zaključiti da je strano ono što se

<sup>12</sup> U izvorniku: „Dabei gewinnt Literatur für die kulturelle Selbstreflexion einen zentralen Stellenwert. Denn mit der symbolischen Formung von Sprache vermag Literatur nicht nur kulturelle Ausdrucksformen der Selbstvergewisserung und Repräsentanz zu erzeugen, sondern auch zu reflektieren. Somit stehen Literatur und Kultur in einem spezifischen Verweisungsverhältnis. Die Literatur schreibt wirkungsmächtig mit am Kanon symbolischer Ausdrucksformen einer Kultur, indem sie diesen zugleich in seinen Konstruktionsbedingungen reflektiert und für Erneuerung offen hält.“ Preveo K. Bo. Gutjahr, *Alterität und Interkulturalität*, 365.

<sup>13</sup> Usp. s prikazom Bernharda Waldenfelsa, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, (Frankfurt am Main, 1999), 20 i dalje.

pojavljuje izvan vlastitoga područja. Ovdje je odlučan topografski aspekt koji također postaje vidljiv u etimologiji njemačke riječi: staronjemačka (althochdeutsch) riječ „fran“ značila je „daleko“. Iskustva sa stranim imaju veze s napuštanjem poznatoga područja, s putovanjima, osvajanjima, kolonizacijom, pa i ratovanjima. „Strani“ je, u ovome smislu, onaj koji dolazi izdaleka, na koga veći europski jezici upućuju riječima „externum“, „peregrinum“, „foreigner“ i „étranger“.

2. U drugome bi se značenju moglo formulirati ovako: strano je ono što pripada drugome pri čemu i aspekt nacionalnosti može igrati važnu ulogu. U latinskomu se i engleskomu jeziku, u ovomu kontekstu, upotrebljavaju riječi „alienus“ i „alien“.

3. Treće i izrazito važno značenje „stranoga“ moglo bi se protumačiti na sljedeći način: strano je ono što potječe od strane vrste i što je, prema tome, neobično. Ovdje se strano prikazuje kao nepoznato, kao nešto što je u svojoj pojavnosti, možda čak i u svojem „biću“, prepoznato kao nepoznato od subjekta koji ovo utvrđivanje provodi. U francuskomu i engleskomu se jeziku ovaj aspekt stranoga izražava jednom riječju koja je slična onoj iz prve značenjske varijante, ali joj nije potpuno istovjetna: „étrange“, „strange“.

Kao temeljno pitanje s obzirom na to da se već na jezičnoj razini evidentne problemske konstelacije u pogledu riječi „fremd“ javlja se razmišljanje mora li ili treba li strano ostati strano ili treba li, i ako da, u kojoj mjeri strano postati poznato i time prestati biti strano.

I u pogledu ovoga pitanja mogla bi se, nadovezujući se na Ortrud Gutjahr i njezina razmišljanja o čisto jezičnim determinantama, ispostaviti tri aspekta stranosti koji bi za interkulturalnu znanost o književnosti bili od presudne važnosti:

Stranost se, kao relaciju drugotnosti samoopredjeljenju, može u prostornoj perspektivi prikazati u trima osnovnim pojavnim oblicima: u prvomu, onostranom, onomu u osnovi neraspoloživomu i nedostupnomu; u drugomu, onomu nepoznatom što je izvana, što je suprotstavljeno poznatome prostoru, bio on u vlastitom tijelu, obitelji ili socijalnoj grupi; i naposljetku kao provala u unutarnji prostor koji definiramo kao vlastiti. U inscenaciji je ovih prostorno orijentiranih odnosa povezanosti književnost izgradila arhiv prototipskih likova.<sup>14</sup>

**14** U izvorniku: „Fremde als Alteritätsrelation zur Selbstbestimmung lässt sich unter räumlicher Perspektive unter drei prinzipiellen Erscheinungsformen fassen: zum einen als das Jenseitige, prinzipiell Unverfügbare und Unzugängliche; zum andern als das unbekannte Draußen, das dem vertrauten Raum, sei es in dem eigenen Körper, der Familie oder der sozialen Gruppe, entgegengesetzt ist; und schließlich als Einbruch in einen als eigen definierten Innenraum. In der Inszenierung dieser raumorientierten Beziehungsverhältnisse hat die Literatur ein Archiv an prototypischen Figuren aufgebaut.“ Preveo K. Bo. Gutjahr, *Alterität und Interkulturalität*, 360.



Važnim se čini upravo u pogledu na pojedine obrasce igre političke korektnosti, *political correctness* te također u pogledu na optimistične koncepte „interkulturalne komunikacije“ koja počiva na konsenzusu naglašavanja značenjske komponente stranosti koja proistječe iz iskustva nepremostivoga jaza. Kada netko kaže da već dvadeset godina živi u nekomu gradu i da mu je on uvijek ostao stran, onda je po srijedi situacija u kojoj su dotičnome ulice i građevine toga grada itekako poznate, no njemu nije uspjelo izgraditi odnos prisnosti s tim gradom i njegovim ljudima. Također smo upoznati sa situacijom da je nešto do tada prisno nekome postalo strano. Sve to govori u prilog tome da bi iskustvo stranosti, u svojoj relativno egzistencijalnoj dimenziji, trebalo shvatiti ozbiljno i da se ne bi trebalo olako operirati kategorijama „komunikacije“ i „razumijevanja“ u nadi da se stranost uvijek i principijelno može nadvladati. U slučaju da se razumijevanje vlastitoga omogućuje referencijom na strano, treba skrenuti pozornost na fenomene kod kojih, čak i pri susretu s Drugime, prevladavaju iskustva stranosti:

Strano, kao ono čovjeku u principu neprepoznatljivo i nedokučivo, zauzima regulatornu funkciju transcendentne cjelovitosti [...]. Strano opisuje transcendentno, vanjsko, metafizičko, ekstatično, ono što je pogledu, mislima, znanju i osjećanju u načelu nedostupno, no što temeljni odnos s životom gradi upravo putem te nedostupnosti. Prototipna je figura misli stranoga, koja sve figure stranosti prati kao njihov tajni dvojnik, prema tome, smrt. Između života i smrti konstituira se prostor kroz koji je pratrauma smrtnosti popraćena figurama sjećanja i besmrtnosti.<sup>15</sup>

Iako se čovjekov odnos sa smrću kao model radikalnoga iskustva stranosti ne može neposredno okarakterizirati kao interkulturalni fenomen, ipak je koncentriranje na osnovno značenje riječi „strano“ od presudnoga značaja jer u tome kontekstu postaje vidljivo da ophođenje sa stranim ne vodi uvijek k nadilaženju stranosti. Ovaj je aspekt – kao što će se pokazati – interesantan i za interkulturalne konstelacije jer upravo u europskoj perspektivi postoji tendencija koja stranost drugih kultura želi bagatelizirati i supsumirati pod univerzalistički model općenito-ljudskoga koji samo teško poriče svoje eurocentrično podrijetlo.

Međutim nije posrijedi samo ovo radikalno i ekstremno iskustvo stranosti.

<sup>15</sup> U izvorniku: „Das Fremde als das durch den Menschen prinzipiell Unerkennbare und Unfassbare nimmt die Ordnungsfunktion einer transzendenten Ganzheit ein <...>. Das Fremde bezeichnet das transzendente Außen, das Metaphysische, Ekstatische, das, was der Anschauung, dem Denken, Wissen und Fühlen prinzipiell unzugänglich ist, was aber in seiner Unzugänglichkeit das grundlegende Verhältnis zum Leben bildet. Die prototypische Denkfigur des Fremden, die alle Figuren der Fremde als ihren geheimen Doppelgänger begleitet, ist demnach der Tod. Zwischen dem Leben und dem Tod aber wird ein Raum konstituiert, durch den das Urtrauma der Sterblichkeit mit Figuren der Erinnerung und Unterlichkeit begleitet wird.“ Preveo K. Bo. Ibid.

S uvjerljivo najuvidavnijim aspektom iskustva sa stranim susrećemo se u kontaktu s još uvijek nepoznatim stranim, s još ne-znanim. Ovdje se rastvara široko polje recepcije stranoga, prevođenja stranoga u poznato i obogaćivanja vlastitoga stranim. U interkulturalnoj konstelaciji izgleda da je, za razliku od prvoga značenjskog aspekta, potreba za simpatetičkim razumijevanjem stranoga sasvim legitimna i izrazito potrebna. Široko polje interkulturalne hermeneutike, hermeneutike stranoga nalazi u ovome – ali zato samo u ovome – svoje utabane staze:

Strano kao još uvijek nepoznato odnosi se na ne-znano, ali također i na mogućnost znanja i upoznavanja. Kod ovoga insceniranja vlastitoga i stranoga struktura i topos putovanja za estetizaciju susreta s vlastitim i stranim postaju izrazito važni. Prototipske su figure avanturisti, otkrivači, istraživači, osvajači, naseljenici i kolonizatori koji se otiskuju iz zavičaja kako bi tražili strano. Čovjekova je potreba za odlazak u nepoznato da bi završio misiju pronalaženja samoga sebe, učinkovit je obrazac upisan u zapadnjačke književnosti od grčkoga epa, preko viteškoga romana pa sve do Bildungsromana.<sup>16</sup>

Prototipna situacija putovanja kao interkulturalna konstelacija vodi, prema tome, u jednomu međuprostoru ka konstrukciji koja razlikuje vlastito i strano, uspostavlja odnos među njima, no zatim vlastito proširuje kroz recepciju stranoga. Strano, kao još uvijek nepoznato, nadopunjavajući je oblik neupoznatoga, pri čemu se postavlja pitanje putem kojih kategorija i značenjskih obrazaca nepoznato postaje poznato. Upućivanje na putovanje kao topos ove vrste susreta s nepoznatim razjašnjava činjenicu da su se učestalost i intenzitet interkulturalnih susreta s proširivanjem tehnoloških mogućnosti od antike i srednjega vijeka, ali naravno i od vremena otkrića i početaka kolonizacije ranoga novog vijeka, povećali na jedan ekstreman način. I masovni mediji, prije svega internet, pridonose kontaktu sa stranim u tome smislu da virtualna putovanja mogu stupiti na mjesto realnih. Primanje stranoga u vlastito, otvorenost za razumijevanje stranoga i iskustvo stranoga trebali bi biti akceptirani kao ključne kvalifikacije svih suvremenih društava te je uvid u mehanizme recepcije stranoga od ključne važnosti za kompetentno sudjelovanje u društvenim, kulturnim, socijalnim i ekonomskim procesima.

U prostornoj bi se perspektivi mogao imenovati još jedan, treći oblik isku-

<sup>16</sup> U izvorniku: „Das Fremde als das noch Unbekannte bezieht sich auf Nicht-Gewusstes, aber auch auf die Möglichkeit des Wissens und Kennenlernens. Bei dieser Inszenierung von Eigenem und Fremden werden Struktur und Topos der Reise für die Ästhetisierung der Selbst- und Fremdbegegnung maßgeblich. Die prototypischen Figuren sind Abenteurer, Entdecker, Forscher, Eroberer, Siedler und Kolonisatoren, die sich aus der Heimat aufmachen, um das Fremde zu suchen. Dass der Mann in die Fremde muss, um die Mission seiner Selbstfindung zu erfüllen, ist als wirkungsmächtiges Muster der abendländischen Literatur vom griechischen Epos über den höfischen Roman bis zum Bildungsroman eingeschrieben.“ Preveo K. Bo. Ibid.

stva stranoga, koji se odnosi na činjenicu da se u čovjeku poznatome prostoru pojavljuju nepoznate osobe, čija „receptija“ izgleda kao kulturni i socijalni problem:

Strano kao nepoznata unutrašnjost, prema tome, problem je starosjedioca koji ne znaju jesu li strančeve namjere dobre ili zle. Ova nesigurnost vapi za razjašnjavanjem pitanja tko je ili što je taj stranac; vapi za akutnim rješenjem problema različitosti. Prototipni su likovi ovdje oni koji nisu starosjedioci, oni koji traže egzil ili povratnici koji su za one, koji su ostali u domicilnoj kulturi, postali strani, ali i likovi dvojnika, putem kojih zastrašujuće prodire u sferu poznatoga.<sup>17</sup>

Interkulturalni susreti upravo u današnjim društvima nisu više nešto što se događa onima koji napuštaju zavičaj. Ne, i od onih koji u njemu ostaju očekuje se ili im se omogućuje susret sa stranim. Činjenica da stranac isprva izgleda prijeteće istovremeno može izazvati i fascinaciju očito pripada temeljnim konstelacijama fenomenologije stranoga. Prijeteće se nadvladavanjem nepoznatoga može neutralizirati znanjem; hoće li i treba li stranost stranoga u potpunosti nestati nije sigurno i tema je kontroverznih rasprava.

Pomisao na zastrašujuće koje može biti povezano sa stranim upućuje na četvrti oblik iskustva sa stranim koje bi se moglo opisati kao „iskustvo otuđivanja“ moderne i koje se sastoji od pretpostavke da čovjek samome sebi može postati stranac. Zastrašujuće je naime prema Freudu potisnuto vlastito, ono što nas zastrašuje i ono što, ukoliko nam se pruži prilika, projiciramo na Drugoga, osobito stranca. Ako možemo postati strani samima sebi, refleksija bi ovoga iskustva mogla postati važna podloga za prihvaćanje stranosti drugih. Činjenica da Ja uopće može postati strano samome sebi, ideološki-historijsko gledano, uvid je koji uvjetuje nadvladavanje idealističkih subjektivnih filozofija građanskoga razdoblja. Freudovim formuliranjem uvida da Ja nije uvijek gospodar vlastite kuće ova se mogućnost stranosti vlastitoga Ja artikulira kao osnovno iskustvo modernih društava:

Sa stranosti [...] ne susrećemo se samo u kontaktu s Drugima, već ona započinje u vlastitoj kući kao *stranost mene samoga* ili kao *stranost nas samih*. Tradicionalno rečeno, po srijedi je intrasubjektivna stranost u usporedbi s interkulturalnom stranosti. [...] Rimbaudova poznata formulacija „J'É est un autre.“, tj.

<sup>17</sup> U izvorniku: „Das Fremde als das unbekannte Drinnen ist demgegenüber ein Problem der Sesshaften, die nicht wissen, ob der Fremde in guter oder böser Absicht kommt. Diese Unsicherheit verlangt nach einer Klärung dessen, wer oder was der Fremde ist, verlangt nach einer akuten Lösung des Differenzproblems. Prototypische Figuren sind hier die Nichtsesshaften, die Exilsuchenden oder die Heimkehrer, die für die Daheimgebliebenen fremd geworden sind, aber auch Doppelgängerfiguren, mit denen das Unheimliche in Vertrautes einbricht.“ Preveo K. Bo. Ibid, str. 361.

doslovno prevedeno „JA je netko drugi.“ upućuje, putem agramatične sprege prvoga i trećega lica, na činjenicu da ne postoji samo jedan *alter ego*, već da postoji i *drugotnost ega* koja zaista zapečaćuje stranost. Ja se ne može bezuvjetno titulirati prvim licem jer se samo udvostručuje u *I* i *me*, u *je* i *moi*. „Ja“ onoga koji izgovara nikada se ne poklapa s „Ja“ onoga što je izgovoreno.<sup>18</sup>

Filozofija drugotnosti koju su razvili Bernhard Waldenfels i, naročito, Emmanuel Lévinas proizlazi iz ishodišne teze da susret s Drugim predstavlja prvobitno iskustvo bez kojega je konstitucija Ja nezamisliva. Suprotno tradicionalnoj filozofiji svijesti koja proizlazi iz egzistencije svijesti i koja zatim mora riješiti problem kako se Drugo i, ponajprije, drugi subjekti uopće mogu prepoznati, ova filozofska koncepcija obuhvaća zahtjev Drugoga kao fundamentalnu datost ljudske egzistencije i odgovor na Drugoga kao istovremeno konstituiranje vlastitoga. Tako se, u tome pogledu, stranost Ja spaja sa stranosti Drugoga i pri zajedničkom se susretu donekle otklanja. Istovremeno bi se trebala odbaciti pretpostavka susreta sa stranime koja tvrdi da se neko Ja, koje je u sebi identično i koje ne pokazuje nikakve znakove stranosti, uvijek susreće sa stranim Ja, koje također fundira kao tvar. S druge strane pretpostavka stranosti Ja ne bi smjela destruirati pretpostavku osobnoga identiteta. Gore skicirana pretpostavka jednoga višestruko kodiranoga Ja s pluralnim identitetom ne poriče ljudsku potrebu za izgradnjom identiteta, već naglašava njihov procesualni i u temelju beskonačni karakter.

### Ortfried Schöffter: Modusi iskustva stranoga

Ophođenje s iskustvima stranosti ostaje upravo u suvremenim društvima osnovni modus ljudskoga iskustva. Koji se uzorci tumačenja, koje se reakcije na stranost pružaju upravo iz predstavljenih aspekata stranosti, može se skicirati u sljedećemu. Ortfried Schöffter opisao je iz sociološko-antropološke perspektive četiri „modusa iskustva stranoga“ koji su kao temeljni načini odnosa sa stranim od temeljnoga značenja za interkulturnu znanost o književnosti.<sup>19</sup> U modelu, koji je on predložio, pokazuju se „pozitivni“ i „negativni“ stavovi prema stranome, tj. oblici otvaranja i zatvaranja prema onome što ljudi ne poznaju. No pokazuje se da otvaranje može značiti

<sup>18</sup> U izvorniku: „Fremdheit <...> begegnet uns nicht nur in Anderen, sie beginnt im eigenen Haus als *Fremdheit meiner selbst* oder als *Fremdheit unserer selbst*. Traditionell gesprochen handelt es sich um eine intrasubjektive Fremdheit im Gegensatz zur interkulturellen Fremdheit. <...> Rimbauds berühmte Formulierung „JE est und autre“, wörtlich also „ICH ist ein anderer“ weist in der agrammatischen Verschränkung von erster und dritter Person darauf hin, daß es nicht nur ein *alter ego*, sondern auch eine *Alterität des ego* gibt, die der Fremdheit erst ihr eigentliches Siegel aufdrückt. Das Ich läßt sich nicht umstandslos als erste Person titulieren, weil es sich *selbst in I und me*, in *je und moi* verdoppelt. Das 'Ich' des Aussagens deckt sich niemals mit dem 'Ich' des Ausgesagten.“ Preveo K. Bo. Waldenfels, *Topographie*, 28.

<sup>19</sup> Usp. Ortfried Schöffter, „Modi des Fremderlebens“, u: *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, ur. O. S., (Opladen, 1991), 11–42.

i prikupljanje te da se jedan reflektirani oblik odmaka prema stranome itekako može shvatiti kao prihvatljivi oblik reakcije. Moduse iskustva stranoga koje treba predstaviti u našem bi kontekstu trebalo shvatiti kao podloge konkretnim analizama tekstova u ovom svesku zato što svjedoče o kompleksnosti odnosa koji se mogu pojaviti u interkulturalnim konstelacijama.

Kao prvi oblik iskustva sa stranime mogla bi se uzeti konstelacija kod koje se stranost pojavljuje kao „odvojena izvornost“.<sup>20</sup> U ovom se modelu, u kojemu se stranost prikazuje kao rezonator vlastitoga, kreće od jednoga izvornog jedinstva koje se izgubilo kulturnim razvojem diferencijacije različitosti:

„Vlastito“ se pojavilo tek istupanjem, razdvajanjem ili „otpadanjem“ iz izvorne, nediferencirane cijelosti koja se sada zastranjuje kao vanjština i pozadina i time nudi antipod vlastitomu identitetu. U temporalnome se tumačenju strano prikazuje kao izvorno, nešto bez čega vlastitost ne bi mogla postojati, no od čega se tijekom razvijanja identiteta mora distancirati.<sup>21</sup>

Ovdje treba naglasiti dva temeljna aspekta ovoga oblika iskustva stranoga. Ponajprije, strano se percipira kao izvor, kao cjelina koja je isprva bila izgubljena i za kojom se čezne. Pritom je strano s jedne strane uzor jer se čini pošteđeno od razdvajanja koja predispozicioniraju vlastito u njegovoj različitosti; no strano je s druge strane zastarjeli stadij razvoja, upravo zato što se vlastito smatra diferenciranim i više razvijenim. Kontekst ovoga modela, centralnoga za zapadnjačku tradiciju, proizlazi iz temeljnih kršćanskih uvjerenja, ali i iz racionalizma prosvjetiteljstva. Fascinacija mnogih njemačkih mislilaca, kao npr. Herdera, Goethea i Friedricha Schlegela za „Orijentom“ treba promatrati iz kuta dijalektike nastavljanja i kritike ovoga koncepta, kao čežnju za izvorom jednoga automodernizirajućega europskog društva. Drugi aspekt koji treba uzeti u obzir leži u tome da se strano, upravo zato što je istoga podrijetla kao i vlastito, ne percipira kao radikalno strano, nego da se jedinstvo ljudskoga uzme kao pretpostavka razumijevanja stranoga:

Ovaj obrazac tumačenja u ophođenju sa stranim proizlazi iz premise temeljne razumljivosti svih ljudskih oblika izražavanja ako netko sâm pronade pristup kolektivnomu antropološkom temelju. Na teoretskomu se konstruktumu „psiholo-

<sup>20</sup> Ibid, 16.

<sup>21</sup> U izvorniku: „Das 'Eigene' ging erst durch ein Hinaustreten, durch eine Trennung oder einen 'Abfall' aus der ursprünglichen, undifferenzierten Ganzheit hervor, die nun als Außenseite und Hintergrund verfremdet wird und hierdurch der eigenen Identität die Kontrastfläche bietet. In temporaler Deutung erscheint hier das Fremde als das Ursprüngliche, ohne das die Eigenheit nicht möglich wäre, zu der sie jedoch im Verlauf einer Identitätsentwicklung in Distanz treten muß.“ Preveo K. Bo. Ibid.

fzičkoga jedinstva čovječanstva“ naposljetku i temelji mogućnost „interkulturalne hermeneutike“. Pozivanjem na „egzistencijalna transkulturalna iskustva“ stranost se druge kulture ili ličnosti može iskusiti na zajedničkoj podlozi općenito ljudskoga, jednako kao što je, u načelu, svaki hermeneutički postupak uvjetovan zajedničkim „predrazumijevanjem“ kao podlogom razumijevanja stranoga.<sup>22</sup>

Ovdje predstavljeni model postulira načelnu mogućnost nadvladavanja bilo kakve stranosti, jer bi na temelju zajedničkoga temelja „bivanja čovjeka“ svaki pokušaj pridavanja smisla i svake kulturne prakse za drugoga čovjeka naposljetku trebao biti razumljiv. Činjenica da spominjanje općenito ljudskoga možda apsolutno uvjetuje elemente vlastitoga i da se ovo odvija ponajprije u eurocentričnoj perspektivi, u korespondenciji s ljudima iz izvaneuropskih kultura, pripada problematici ove pozicije te ujedno i granicama interkulturalne hermeneutike. Upravo se za razdoblje prosvjetiteljske, klasične i romantične njemačke književnosti ovaj model nikako ne bi smio podcijeniti.

Kao drugi bi se modus iskustva stranoga mogao opisati suprotan stav u kojemu se stranost interpretira kao svojevrsan pandan. Strano se, u ovom slučaju, percipira kao negacija vlastitosti u smislu međusobne inkompatibilnosti. Ovaj se obrazac mišljenja i iskustva ne bazira na referiranju na zajednički temelj, već na povlačenju jedne jasno definirane granične crte koja uzrokuje jasno razdvajanje vlastitoga i stranoga koji se tek definiraju povlačenjem ove crte pri čemu latinska riječ „finis“ čini pomisao na granicu plauzibilnom. Tako što se integritet vlastitoga mora očuvati, strano se čini izopćenim, kao nešto što „u biti“ ne pripada vlastitome, kao „besmislica“, zastrašujuće, ne-obično, ne-vlastito. Zamisli o čistoći i intaktnosti kontrastiraju s fantazmama prljavoga i abnormalno-bolesnoga. Time što se vanjština definira kao nešto što se ne može susresti u unutrašnjosti, strano se percipira kao latentno ugrožavanje vlastitoga, pri čemu se i ovdje javlja ambivalencija jer Drugo kao moguće raskoljeno vlastito može pridonijeti zatomljenoj fascinaciji. „Ovime strano pridobiva sve konkretnije značenje nedopustive alternative reduciranom vlastitom, dobiva prošireno značenje u vezi s izvorno difuznim poljem značenja nepravilnoga, nedopustivoga, grešnoga, bestijalnoga ili nezamislivo strašnoga.“<sup>23</sup>

**22** U izvorniku: „Dieses Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit beruht auf der Prämisse einer grundsätzlichen Verstehbarkeit aller menschlichen Ausdrucksformen, sofern man nur selbst Zugang zur gemeinsamen anthropologischen Basis fände. Aus dem theoretischen Konstrukt einer 'psycho-physischen Einheit der Menschheit' begründet sich schließlich auch die Möglichkeit zu einer 'interkulturellen Hermeneutik'. Indem man sich auf 'existenzielle transkulturelle Erfahrungen' beruft, wird die Fremdheit der anderen Kultur oder Persönlichkeit auf der gemeinsamen Grundlage eines allgemein Menschlichen erfahrbar, so wie grundsätzlich jedes hermeneutische Vorgehen ein gemeinsames 'Vorverständnis' als Grundlage von Fremdverstehen voraussetzen hat.“ Preveo K. Bo. Ibid, 18.

**23** U izvorniku: „Hierdurch erhält das Fremde über den ursprünglich diffusen Bedeutungshof des Ungehörigen, Unzulässigen, Sündhaften, Bestialischen oder undenkbar Schrecklichen hinaus die zunehmend konkretere Bedeutung einer verführerischen unzulässigen Alternative zur reduzierten Eigenheit.“ Preveo K. Bo. Ibid, 20.

Unatoč ovome ograničenju, kod modusa iskustva stranoga, po srijedi je, pod *Leitmotivom* pandana, esencijalističko tumačenje vlastitoga i stranoga, pri čemu su oba pojma jasno definirana i potpuno razgraničena jedan od drugoga. Čini se plauzibilnim pojava nacionalizma i rasizma pripisati ovom fenomenu. Pritom bi se moglo argumentirati da bi se jedan takav obrazac iskustva ponajprije mogao učiniti plauzibilnim onda kada individue i zajednice imaju malo ili nemaju nikakvih kontakata sa stranime. Nasuprot tome, može se ustvrditi da se tumačenje stranoga kao pandana često evocira onda kada su individue i kolektivi izloženi iskustvu krize čije je nadvladavanje sputano velikim poteškoćama. Tada može doći do prisjećanja na strogo definirano vlastito koje u tome obliku možda nikada nije ni postojalo. Pozivanje na „imaginarnu zajednicu“ (Benedict Anderson) nacije ili na navodno nesumnjivi temelj vjere u fundamentalizmu može se interpretirati kao izmišljotinu rigidnoga identiteta koja proizlazi iz toga da se dotične individue i kolektivi pomoću preglednih obrazaca poretka suprotstavljaju kompleksnosti automodernizirajućega i time u pokret stavljenoga svijeta.

Treći Schäffterov eksponirani modus iskustva stranoga definiran je sasvim različito. On se upravo poziva na sve veću kompleksnost automodernizirajućega svijeta i stranost tumači kao nadopunu. Subjekti i kolektivi ovdje prepoznaju opasnost da bi ustrajanje na jasno definiranim vlastitome za sobom moglo povlačiti zatučnost koja bi mogla dovesti do neprimjerenoga odnosa prema svijetu. „Produktivnost ove *kulture poretka* ne počiva dakle u proizvodnji interne jednoznačnosti i zaštitnoga razgraničavanja vlastitoga prema van, već u kontroli procesa internalizacije vanjštine i time oslobađanja unutrašnjosti od vanjštine.“<sup>24</sup> Vlastito se više ne percipira kao statična veličina, već se na njega gleda kao na nešto što se razvija; i za ovaj je razvoj odlučujuća recepcija stranoga. „Strano poprima, u jednoj dinamičnoj strukturi odnosa, „funkciju eksternoga prostora za igru“, koji pomaže u dokučivanju impulsa koji potiču razvoj i strukturalnih prigoda za učenje te u kojemu su mogući nepredvidljivi razvoji.“<sup>25</sup> Putem ovoga načina doživljavanja individue i kolektivi, u iskustvu sa stranime, istovremeno otkrivaju potisnuto vlastito; iskustvo sa stranime omogućuje spoznaju vlastitoga, čak i u smislu otkrivanja praznina i pogreški. Mogućnost da se za vlastiti razvoj otkrije relevantno strano postaje temeljnom kompetencijom u tako protumačenoj interkulturalnoj konstelaciji. Problematika ovoga obrasca tumačenja leži u tome što se naposljetku strano svodi na funkciju obogaćivanja vlastitoga i poticanja njegova razvoja; strano se instrumentalizira upravo za razvoj vlastitoga. Ova bi

<sup>24</sup> U izvorniku: „Die Produktivität dieser *Ordnungskultur* beruht daher nicht auf der Herstellung einer internen Eindeutigkeit und in der schützenden Abgrenzung des Eigenen nach außen, sondern in der Regelung von Prozessen einer Verinnerlichung des Äußeren und einem Entäußern von Innerem.“ Preveo K. Bo. Ibid, str. 22.

<sup>25</sup> U izvorniku: „Das Fremde erhält für ein dynamisches Ordnungsgefüge die *Funktion eines externen Spielraums*, der entwicklungsfördernde Impulse und strukturelle Lernanlässe erschließen hilft und in dem auch unvorhersehbare Entwicklungen möglich werden.“ Preveo K. Bo. Ibid, 22. i dalje.

zamjerka mogla postati aktualna ako se argumentira da bi ova relacija mogla počivati na principu uzajamnosti i ako bi se interkulturalni susret shvatio kao međusobno obogaćivanje. Međutim jedno utilitarističko svojstvo ovoga modela svejedno ostaje egzistentno, što uostalom recepciju stranoga prilično površno shvaća u kvantitativnome smislu naime kao nakupljanje podataka, informacija i vještina koji bi mogli biti od koristi vlastitomu razvoju. Kao sljedeća imanentna problematika ovoga modela trebala bi se spomenuti i opasnost gubitka vlastitoga kojemu prijeto gubitak iskustva vlastitoga identiteta zbog dalekosežne asimilacije stranoga. Ova se perspektiva odnosi ponajprije na to da se od migranata očekuje da se bezuvjetno i potpuno otvore kulturi „zemlje domaćina“. Otvaranje prema stranomu bez znanja o posebnosti vlastitoga zasigurno ne može voditi primjerenomu poštivanju vlastitoga i stranoga.

Od temeljnoga je značenja za interkulturalnu znanost o književnosti, koja se bavi konstelacijama globaliziranoga svijeta i koja pritom analizira postkolonijalne migracije i njihove artikulacije u književnosti, četvrti Schöffterov opisani modus iskustva stranoga u kojemu se stranost tumači kao komplementarnost. U prvome i trećemu ovdje opisanom modelu strano se percipiralo kao nešto što se, u principu, uvijek može integrirati u vlastito i time ne može nikada biti radikalno strano. „Strano se ne ostavlja po strani u njegovoj posebnosti, konfrontacija s njime se ne odvija partnersko-dijaloški, već se sva drugotnost najkraćim mogućim putem razumijeva kao ipak-vlastito.“<sup>26</sup> Svijet je postmoderne s druge strane globaliziran i postkolonijalno policentričan i time se modeli interkulturalne komunikacije koji se svode na razumijevanje i konsenzus te time na jednu totalizirajuću perspektivu ne čine suviše primjerenima:

Time se za naš današnji svijet može rekonstruirati realističnija slika „polikonktexturalnoga“ svemira, tj. jedne stvarnosti koja se sastoji od mnogih autonomnih pojedinačnih centara. Iz pregršti samostalnih perspektiva koje se više ne može poricati i jednako toliko „mogućih“ interpretacija svijeta postaje vidljivo da ponovnim susretima različitih referentnih sustava na raspolaganju ne stoji nikakav nedvojbeni fundament niti svemu nadređena referentna točka koji bi o njima odlučivali. Zamisao jedne univerzalne racionalnosti postaje upitna jednako kao i zamisao o univerzalno promotrivome empiričkom svijetu.<sup>27</sup>

Ovaj modus iskustva stranoga propituje određene spontane zamisli kojima je navod-

<sup>26</sup> U izvorniku: „Das Fremde wird nicht stehen gelassen in seiner Besonderheit, die Auseinandersetzung damit geschieht nicht partnerschaftlich-dialogisch, sondern alle Andersheit wird auf dem kürzestmöglichen Wege als Eben-doch-Eigenes vereinnahmt.“ Preveo K. Bo. Ibid, 25.

<sup>27</sup> U izvorniku: „So läßt sich das für unsere heutige Welt realistischere Bild eines 'polykontexturalen' Universums, d. h. einer Realität aus vielen autonomen Einzelzentren rekonstruieren. Aus der nicht mehr zu leugnenden Vielzahl eigenständiger Perspektiven und gleichermaßen 'möglicher' Interpretationen der Welt wird erkennbar, daß im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Bezugssysteme kein unbestreitbares Fundament und kein allem übergeordneter Bezugspunkt zur Verfügung steht, um über sie zu entscheiden. Die Vorstellung einer universellen Rationalität wird ebenso fragwürdig, wie die einer universell beobachtbaren empirischen Welt.“ Preveo K. Bo. Ibid.



no zdrav ljudski razum naučen pristupati problemu interkulturalnih susreta. Postojanje antropoloških univerzalija, tj. određenih obrazaca ponašanja, vrijednosti i potreba koji bi trebali biti zajednički svim ljudima problematizira se tako što se skreće pozornost na to da su fundamentalni činovi kao jedenje, spavanje, ljubav u različitim kulturnim konstelacijama dodijeljeni potpuno različitim kategorijama smisla. Možemo li kao Europljani razumjeti indijsku tradiciju spaljivanja udovica ili ubijanje blizanaca o kojemu nam svjedoči Chinua Achebe<sup>28</sup> iz plemena Ibosa? Trebamo li ove prakse ozlojeđeno odbaciti i očekivati provođenje „civiliziranih“ maksima? Ili se možemo u tolikoj mjeri poistovjetiti sa stranom kulturom da bi mogli shvatiti, možda donekle čak i prihvatiti spomenute prakse? U svakome je slučaju vidljivo da prihvaćanje određenih obrazaca ponašanja i normi ne ovisi nužno o tome razumiju ili prihvaćaju li ih Europljani. (Da poštovanje pred stranom kulturom implicira prihvaćanje spomenutih navika time, naravno, nije rečeno.) U svakome slučaju, na mjesto postulata interkulturalne komunikacije stupa u okviru ovdje opisanoga modusa iskustva stranoga koji je orijentiran na razumijevanje i konsenzus zahtjev za poštovanjem stranoga u njegovoj stranosti. „U obrascu tumačenja komplementarne stranosti granična se iskustva više ne percipiraju kao iskušenje obuhvatnomu i time naposljetku inflacijskome proširivanju unutrašnjosti, već kao prisila na radikalno priznavanje „međusobne različitosti“ kao senzibilnost za međusobnu stranost.“<sup>29</sup> Ovo nas iskustvo stranoga stoga dovodi do granica razumijevanja:

Stoga upravo kod intenzivne konfrontacije s nerazumljivosti Drugoga u određenome trenutku više nije moguće govoriti o elastičnoj akomodaciji, već o konstataciji o „ne-razumljivosti“. Pritom se nikako ne radi o odbijanju razumijevanja, već o priznavanju graničnoga iskustva u smislu značajnoga uvida u konkretnu granicu vlastitih mogućnosti iskustva. Ovo tumačenje vuče posljedicu iz iskustva da postoje eksterna područja koja, u temelju, nisu prilagodljiva te se stoga moraju realno (a ne iz etičkoga uvjerenja) poštivati u svojoj autonomnoj svojstvenoj vrijednosti.<sup>30</sup>

U velikoj je mjeri razlikovanje ove vrste iskustva stranoga pandan modusu stranosti.

**28** Chinua Achebe (r. 1930. kao Albert Chin u al u mug u Achebe), nigerijski pisac, pjesnik, profesor na američkom Sveučilištu Brown te kritičar. Njegovo najpoznatije djelo *Svijet se raspada* (*Things Fall Apart*) iz 1958. godine smatra se temeljnim djelom moderne afričke književnosti. (op. prev.)

**29** U izvorniku: „Im Deutungsmuster komplementärer Fremdheit werden Schwellenerfahrungen nicht mehr als Verlockung zu einer umfassenden und dadurch letztlich inflationären Ausweitung des Innen aufgefaßt, sondern als Zwang zur radikalen Anerkennung einer gegenseitigen Differenz, als Sensibilität für gegenseitige Fremdheit.“ Preveo K. Bo. Ibid, 26.

**30** U izvorniku: „Folglich wird gerade bei intensiver Auseinandersetzung mit der Unverständlichkeit des Anderen von einem gewissen Punkt ab nicht mehr mit elastischer Akkomodation geantwortet, sondern mit der Feststellung von 'Nicht-Verstehbarkeit'. Es handelt sich dabei keineswegs um eine Verweigerung von Verstehen, sondern um die Anerkennung einer Grenzerfahrung im Sinne einer bedeutungsvollen Einsicht in eine konkrete Grenzlinie eigener Erfahrungsmöglichkeiten. Diese Deutung zieht somit die Konsequenz aus der Erfahrung, daß es externe Bereiche gibt, die prinzipiell nicht aneignungsfähig sind und daher realistischerweise (und nicht nur aus ethischer Überzeugung) in ihrem autonomen Eigenwert respektiert werden müssen.“ Preveo K. Bo. Ibid.

Tamo se strano pojavljivalo kao Drugo vlastitoga i instrumentaliziralo za razgraničavanje i time ujedno za definiranje vlastitoga. Strano je, jednako kao vlastito, bilo u jednakoj mjeri poznato i utvrdivo. U modusu stranosti kao komplementarnosti nemogućima se čine definicije i fiksirajuće odluke. No iz ovoga slijedi da radikalno izdržana stranost stranoga uzrokuje i nedostajuću transparentnost vlastitoga. Vlastito se može činiti stranim, strano se može činiti atraktivnim i istovremeno odbojnim; može se zaključiti da je po srijedi konstantni pokret koji ne vodi smiraju i time krutoj fiksaciji stranoga i vlastitoga:

Poredak živi od permanentnoga „osciliranja“ između pozicija vlastitosti i stranosti koje se međusobno prizivaju u uzajamnome kontaktu. Karakteristično je za njihovu otvorenost dakle „međuovisnost“ i dvosmislenost trenutaka koji se sami od sebe ne mogu smiriti i time ne dopuštaju etabliranje čistoga svijeta unutrašnjosti ili vanjštine, čiste vlastitosti ili stranosti.<sup>31</sup>

Ovaj kompleksni modus iskustva stranoga koji karakterizira migracijske pokrete našega globaliziranoga svijeta može izazvati strahove i otpor. Nacionalizmi se i fundamentalizmi mogu razumjeti upravo kao suprotstavljanje oblicima iskustva stranoga koji isključuju „jednostavno“ izgrađivanje identiteta i vide kako pojedince, tako i cjelokupne kolektive u konstantnome pokretu između vlastitoga i stranoga. Značajni modeli promišljanja njemačke i europske tradicije, kao što su Hegelove i Marxove teorije, zalažu se za raspuštanje otuđivanja i time podupiru teoriju da se stranost naposljetku može nadvladati razumijevanjem svijeta i Drugih pomoću kategorija vlastitoga. Metoda bi dijalektičkoga razmišljanja trebala upravo proturječja učiniti provizornima i prividnima te ih naposljetku nadvladati. U suprotnosti s ovim modelima razmišljanja za „posthermeneutičke“ koncepte karakteristično je da izdržavanje različitosti transformiraju u svoje osnovno načelo i postuliraju poštivanje stranosti za interkulturalne susrete.

## Program interkulturalne znanosti o književnosti

Dosada je izloženo kako se pojam interkulturalnosti razvija u kontekstu jednoga proširenog razumijevanja kulture, kako se iskustva drugih kultura i iskustva stranosti

<sup>31</sup> U izvorniku: „Die Ordnung lebt dabei von einem permanenten ‘Oszillieren’ zwischen Positionen der Eigenheit und der Fremdheit, die sich im wechselseitigen Kontakt gegenseitig hervorrufen. Charakteristisch für ihre Offenheit ist daher eine „Wechselbezüglichkeit“ und Ambiguität der Momente, die in sich selbst nicht zur Ruhe kommen und keine Etablierung einer reinen Innen- oder Außenwelt, einer reinen Eigen- oder Fremdheit zulassen.“ Preveo K. Bo. Ibid, 25. Prema: Bernhard Waldenfels, „Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten“, u: *Phänomenologische Forschungen*, ur. B. W., (München, 1976), sv. 2, 127.

moгу interpretirati na različite načine u svijetu koji stremi razmjeni i susretima sa stranim. Pri tome je postalo jasno da se interkulturalne konstelacije ne odvijaju u skloništu oslobođene vladavine, već u području sukoba koje je od početka modernoga doba obilježeno prije svega fenomenom kolonijalizma, tako da se interkulturalne konstelacije moraju shvatiti ujedno i u kontekstu postkolonijalnoga. Također je bilo prikazano kako važne struje književne i kulturne teorije, svaka na svoj način, žele interpretirati interkulturalne konstelacije, tako da uz bok hermeneutici stranoga stupa kritička refleksija o povijesti kulture kroz kritičku teoriju i naglašavanje slobodne igre kroz dekonstrukciju. Kao sljedeće će se zaoštavajuće pokazati kako treba odrediti koherenciju interkulturalnosti i književnosti.

### Kulturna i poetička drugotnost

Norbert Mecklenburg ovome je pitanju dao fundamentalan doprinos svojim esejem *O kulturnoj i poetičkoj drugotnosti. Osnovni kulturni i književnoteoretski problemi interkulturalne germanistike*<sup>32</sup> iz 1987. godine čiji će osnovni elementi u pogledu na specifičan doprinos književnosti i znanosti o književnosti, o problemima interkulturalnih konstelacija ovdje biti prikazani.

Norbert Mecklenburg izvorno se zauzima za to da interkulturalna znanost o književnosti treba očuvati fleksibilnu otvorenost u pogledu na i u ovoj knjizi opisanu napetost između partikularnosti i univerzalnosti koja se teoretski manifestira u sukobu između hermeneutike i dekonstrukcije:

Sigurno je da se ne može vjerovati svim univerzalističkim zamislima čak i onda kada svoju – često eurocentrično-modernističku perspektivnost žele kritički i refleksivno sustići i otvoriti svoje izvješće moderniziranja. Na taj način i imponirajuća, vrlo uviđavna zamisao logičnoga razvoja univerzalizma Jürgena Habermasa pati od manjkave spremnosti razumijevanja za racionalnost životnih oblika drugih kultura koje marginalizira kao „neprozirne oblike“ i „bizarne izjave“.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> U: *Hermeneutik der Fremde*, ur. Dietrich Krusche, Alois Wierlacher, (München, 1990), 80–102. U izvorniku: *Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik*.

<sup>33</sup> U izvorniku: „Gewiß ist allen universalistischen Entwürfen zu mißtrauen, selbst wenn sie ihre – meist eurozentrisch-modernistische – Perspektivität kritisch-reflexiv einzuholen und auch die Verlustrechnung der Modernisierung aufzumachen versuchen. So krankt der imponierende, an Einsichten reiche Entwurf eines entwicklungslogischen Universalismus von Jürgen Habermas an einer mangelnden Verständnissbereitschaft für die Rationalität fremdkultureller Lebensformen, die als 'opake Gestalten' und 'bizarre Äußerungen' von ihm marginalisiert werden.“ Preveo K. Bo. Ibid, 85. Oba citata prema Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (Frankfurt am Main, 1981), sv. 2, 588.

Univerzalistička perspektiva time promašuje područje iskustva strane kulture koje je izuzetno važno i za književnost 19. i 20. stoljeća te koje pritom uvjetuje temeljnu refleksiju deficita europskoga procesa modernizacije:

Posljedica je da takva teorija kulture dalekosežno isključuje područja kao što su odnos s prirodom, tjelesnost, kreativnost, osjećajni život, međuljudskost u kojima se upravo pomoću razumijevajuće, ako već ne i nekritične rasprave s neeuropskim i predsuvremenim oblicima života mogu dokučiti perspektive alternativne našoj suvremenoj kulturi. Ulančavanje racionalnosti i destruktivnosti u suvremenoj zapadnoj kulturi prisiljava nas na učenje o stranim kulturama i na stalno nepovjerenje prema našim vlastitim, univerzalnim anticipacijama.<sup>34</sup>

S druge strane Mecklenburg skreće pozornost na to da je rasprava sa stranim kulturama moguća samo pod pretpostavkom da različito postane vidljivo samo pred pozadinom zajedničkoga. Kulturna je antropologija u vezi s ovime razvila znanja koja ukazuju na to da nije uvijek moguće razumjeti strano, no da je bitno da se neobično i strano *objasni*, tj. dovede u kauzalni slijed, u okviru određenih društvenih i socijalnih odnosa. Umjesto nejasnoga i neznanstvenoga pojma „čovjek“ referiranje na uopćene uzorke i strukture u smislu moderne znanosti o kulturi itekako je legitimno:

Kada se u igru dovedene strukture, kodove i uzorke kao teoretske konstrukte ne shvaća poput realnosti kao takve, ne postoji razlog zašto ne bismo mogli prizvati raznovrsne *univerzalije* koje prihvaća moderna znanost o kulturi i za razumijevanje kulturne drugotnosti. To ne bi bile samo univerzalije koje posreduje kulturna antropologija, a koje se odnose na životni ciklus, tjelesnost, seksualnost, izražavanje osjećaja, socijalne spona, religioznost itd., već i semiotičke, lingvističke, kognitivne, estetske, poetske univerzalije. [...] Univerzalije nisu apsolutne, apriorne veličine, već empirijsko-hipotetski determinirane interkulturne invarijante relativno velike vjerojatnosti. I varijacija može podleći jednomu (univerzalnom) pravilu, a kulturna različitost postoji rjeđe u nejednakim obilježjima koliko u različitome položaju jednakih obilježja.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> U izvorniku: „Die Folge ist, daß von solcher Kulturtheorie Bereiche wie Natubeziehung, Lieblichkeit, Kreativität, Gefühlsleben, Zwischenmenschlichkeit weitgehend ausgeschlossen werden, in denen sich gerade mit Hilfe einer verständnisvollen, wenn auch nicht unkritischen Auseinandersetzung mit nichteuropäischen und vormodernen Lebensformen alternative Perspektiven für unsere moderne Kultur erschließen lassen könnten. Die Verkettung von Rationalität und Destruktivität in der westlich-modernen Kultur zwingt uns gerade zum Lernen von fremden Kulturen und zu stetem Mißtrauen gegen eigene universale Vorgriffe.“ Preveo K. Bo. Mecklenburg, *Über kulturelle und poetische Alterität*, 85.

Kada se na ovaj način kulturna drugotnost može protumačiti u području sukoba između različitosti i univerzalizma, pokazuje se da je književnost posebno važna za razumijevanje kulturne različitosti i interkulturalnih konstelacija jer se područje fenomena književnoga zauzvrat konstituira kroz diferencijaciju prema iskustvima i diskurzima svakodnevnoga empirijskoga života. Zahvaljujući Mecklenburgu, može se govoriti da poetska drugotnost, koja obilježava književnost, predstavlja preduvjet posebnomu statusu koji joj u kontekstu kulturne drugotnosti dolazi u susret.

Koncept poetske drugotnosti može se uopćeno protumačiti činjenicom da književnost konstituira autonomnu sferu značenja s onu stranu empirijskoga svijeta. Čitatelj i čitateljica književnosti doživljavaju drugotnost tako što se upućuju u jedan drugi svijet koji je različit od njihova uobičajenoga života. Mecklenburg ovu drugotnost književnosti objašnjava s obzirom na te različite teorijske modele. Formalističko-strukturalistička koncepcija tako upućuje na to da se književnost prikazuje kao upotreba jezika koju karakterizira odstupanjem od norme koja recipijentu književnosti posreduje iskustvo stranoga. Očudenje, prominentan pojam Brechtove dramske teorije, koji se u različitome obliku može naći u ruskome formalizmu, može se razumjeti kao svjesna refleksija na ovaj karakter stranoga književnog jezika. Estetika recepcije svoje tumačenje stranoga osniva sa stajališta recepcije i naglašava da je recepcija književnosti karakterizirana upravo stvaranjem vlastitoga svijeta u interakciji između djela i recipijenta. U poststrukturalističkoj je perspektivi drugotnost poetskoga karakterizirana beskonačnom igrom signifikantnoga, a time i primatom različitosti koji smo istaknuli u našoj diskusiji o dekonstrukciji. Fenomenološko-hermeneutička koncepcija naglašava fikcionalni karakter književnosti i ističe da književni jezik posjeduje moć koja ne samo da tumači svijet već ga i zaokružuje, pa čak i stvara; koja vodi k tome da se fiktivni svijet književnosti može suprotstaviti „stvarnome“ svijetu svakodnevnih iskustava. Iz ovoga dijalektička teorija književnosti u kontekstu kritičke teorije izvodi zaključak da se kod poetske drugotnosti radi i o društvenome odnosu. Kroz estetsku se različitost i poetske autonomije stvara, prema koncepciji Theodora W. Adorna, mimetička referenca na svijet koja stvara nenasilnu sintezu heterogenih elemenata i time posreduje utopijsko viđenje svijeta, polemički suprotstavljeno otuđenoj društvenoj stvarnosti.

**35** U izvorniku: „Wenn man die dabei ins Spiel gebrachten Strukturen, Codes, Muster als theoretische Konstrukte, nicht als Realität an sich nimmt, dann gibt es keinen Grund, die verschiedenartigen von den modernen Kulturwissenschaften registrierten *Universalien* nicht auch für das Verstehen von kultureller Alterität heranzuziehen. Das wären nicht nur die von der Kulturanthropologie vermittelten Universalien in bezug auf Lebenszyklus, Leiblichkeit, Sexualität, Gefühlsausdruck, soziale Beziehungen, Religiosität usw., sondern auch semiotische, linguistische, kognitive, ästhetische, poetische. <...> Universalien sind nicht absolute, apriorische Größen, sondern empirisch-hypothetisch ermittelte interkulturelle Invarianten von relativ großer Wahrscheinlichkeit. Auch Varianz kann einer (universalen) Regel unterliegen, und kulturelle Differenz besteht seltener in ungleichen Merkmalen als in dem unterschiedlichem Stellenwert von gleichen Merkmalen.“ Preveo K. Bo. Ibid, 87.

Kada se sva ova određenja poetske drugotnosti udruže, može se odrediti i specifični interkulturalni potencijal književnosti na sljedeći način:

Književnost sadrži i posreduje (1) kulturne uzorke, tj. ona istovremeno dezintegrira kulturnu stranost koju sadrži. Pored toga, književnost posreduje prvenstveno (2) osjetljivost za kulturne različitosti uopće. (To može neizravno također dezintegrirati stranost tako što se naizgled interkulturalne razlike prozru kao intrakulturalne.) Naposljetku književnost, kao zastranjajući odnos sa znakovima, (3) senzibilizira poimanje različitosti uopće, i to može, iznova posrednički pridonijeti boljemu razlikovanju elemenata stranoga i poznatoga i u interkulturalnoj komunikaciji.<sup>36</sup>

*To što se književnost prikazuje kao ono Drugo, suprotstavljeno poznatoj stvarnosti čitatelja i čitateljice, može se shvatiti kao uvježbavanje iskustva drugotnosti i različitosti uopće. U smislu izložene napetosti između univerzalizma i mišljenja o različitosti književnost može biti posredovatelj ophođenja s drugotnošću, stranim i različitošću – i to opet u skiciranim dvama pravcima: ona može, u određenim slučajevima, iz stranosti načiniti prisnost, no ona može i strano kao takvo učiniti spoznatljivim. Može skrenuti pozornost na strano u vlastitome i na vlastito u stranome, no ona može i strano prikazati stranim i time pojačati razgraničenje između vlastitoga i stranoga – i ona naposljetku može posredovati iskustvo različitosti, pri čemu elementi različitoga i stranoga srastaju u igru koja svoju draž temelji upravo na varijaciji formi i sadržaja. Trenutak simulacije, pokusa i igre koji je sastavni dio umjetnosti uopće time je od centralne važnosti za interkulturalnu znanost o književnosti jer se književnost na ovaj zaigran i eksperimentalno-simulatorički način uvodi u iskustvo interkulturalnosti i stranoga, a time pripomaže u sprečavanju toga da kulturne različitosti u socijalnoj praksi prerastu u nasilne okršaje. Norbert Mecklenburg zaključno skreće pozornost na to da ophođenje s heterogenim, koje Theodor W. Adorno koncipira kao utopijski trenutak umjetnosti, ujedno predstavlja i etički model za interkulturalnu znanost o književnosti jer i za književnost vrijedi da se ona razlikuje od empirijskoga svijeta prakse tako što je u njoj razlučivo ophođenje s Drugim koje se odriče nasilnoga sraštavanja razlika: „Stanje pomirenja nije strano anektiralo filozofskime imperijalizmom, već, nasreću, ostaje u određenoj blizini strano i različito, s onu stranu kako heterogenoga, tako i vlastitoga.“<sup>37</sup> Time što književnost oblikuje iskustvo interkulturalnosti*

<sup>36</sup> Ibid, 96.

<sup>37</sup> U izvorniku: „Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“ Preveo K. Bo. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, (Frankfurt am Main, 1966), 192. Usp. Mecklenburg, *Über poetische und kulturelle Alterität*, 98.

u kojemu strano bez nasilja i podčinjavanja može prikazati svoju relativnu prisnost, jednako kao i svoju trajnu stranost, poetska drugotnost postaje modelom ophođenja s interkulturalnim konstelacijama u kojima se može odreći vladavine i nasilja i njihova transponiranja u sferu razmišljanja.

### **Interkulturalna znanost o književnosti kao poredbeno razvojno istraživanje**

Kada sada promatramo konkretne zadatke interkulturalne znanosti o književnosti i u našem današnjem svijetu globalizacije i kada pri tome sagledamo kao izvanredne interkulturalne konstelacije susret europsko-američkih i nezapadnih kultura i književnosti, javlja se problem kako se eurocentrična perspektiva u tim, za nas stranim književnostima i kulturama, uopće može prevladati. Pritom se iskazuje da je centralni trenutak eurocentričnoga pogleda vidljiv u povijesno-filozofskoj perspektivi koja put europske modernizacije ne smatra samo ireverzibilnim, već i razvoj tzv. Trećega svijeta pripaja na model industrijskih zemalja i time naposljetku na europski model. Ako je istina da je svjetska gospodarska politika uvjetovana ovakvim pogledom koji je vukao korijene iz naprednoga razmišljanja europskoga prosvjetiteljstva i u Hegelovim i Marxovim historijsko-filozofskim sistemima, onda se u književnosti i kulturi ipak mogu razaznati tendencije kojima ljudi industrijskih zemalja mogu i žele učiti iz kulturnih tradicija i iskustava izvan europskih zemalja. Promatra li se ova tendencija ozbiljno i uzme li se pojam autorefleksije europske moderne, može se zaključiti kako su književnost i umjetnost na tehničko, industrijsko i ekonomsko moderniziranje, već od njegovih početaka, gledali s kritičke distance. Ako je danas, kao što je ranije izloženo, zamisao postala opće dobro, ako su „napredak“ i moderna povezani s destruktivnošću i iskustvima gubitka, onda iz toga proizlazi dvoje: prvo, književnost se može, retrospektivno, najranije od 18. stoljeća naovamo, promatrati kao (samo)kritičnu refleksiju europske modernizacije, a kao drugo, tekstovi se izvan europskih kultura mogu na njima svojstven način promatrati kao refleksije procesa modernizacije koji je karakteriziran sličnostima i razlikama s onim europskim. Zanimanje Europljana za suvremene izvan europske književnosti može se opravdati time što bi u interkulturalnoj konstelaciji bilo moguće razaznati alternative deficitarno percipiranome europskom procesu modernizacije. Obrnuto bi njemačka i europska književnost od prosvjetiteljstva naovamo bile osobito zanimljive izvan europskim čitateljima i čitateljicama jer se u njima mogu razaznati refleksije o iskustvima s modernizacijom koja su današnjim društvima izvan europskih kultura itekako relevantna.

Iz ovih je razmišljanja Leo Kreutzer razvio zanimljiv koncept interkulturalne književnosti kao poredbenoga razvojnog istraživanja koje bi proizlazilo iz uvjerenja da

književnost sadrži specifično znanje o društvenim razvojjima. Ovo bi u interkulturalnoj perspektivi moglo biti itekako plodonosno, a kontrastivno bi se moglo proširiti iskustvima različitih oblika, etapa i brzina. Kreutzer je svoje koncepcije razvio ponajprije iz susreta germanistike s frankofonom supsaharskom Afrikom. On je kao polazište uzeo iskustvo da zanimanje za njemačku književnost vapi za novom legitimacijom u trenutku kada se europska kultura i europski razvojni model više ne mogu neupitno uzeti u obzir kao uzori. Književnost se zalaže protiv prijetećega preoblikovanja svijeta kroz globalizaciju, zalaže se za „samovolju“ kultura i za znanje o očuvanju ljudskih potreba u problematskim procesima jednoga naizgled naprednog razvoja:

Ono što zastarjeli procesi modernizacije donose ljudima u cijelome svijetu završava u istome; ono što im oduzimaju u ime univerzalnohistorijske asimilacije, njihovu „samovolju“ međutim razlikuje se regionalno. Književnost govori o različitostima u asimilaciji i u tome leži njezino jedinstveno, ljudsko znanje o razvoju: ona se zalaže za *razvijanje razlika u asimilaciji*, za sinkretističkim, a ne univerzalnim rješenjima. Tako mi se trenutno čini da bi interkulturalna znanost o književnosti, kao utvrđivanje estetike društvenoga procesa modernizacije, mogla završiti u projektu istraživanja i ispreplitanja jednoga polivalentnog estetskog sinkretizma.<sup>38</sup>

Kultura je Afrike na primjer sasvim sukladno razmišljanjima postkolonijalnoga teoretičara Homija Bhabhe razvijala književnost koja svoje stimulanse crpi iz urođeničkih tradicija usmenoga prepričavanja i europske književnosti i pritom se stvara sinkretističko, treće mjesto, koje se ne može shvatiti ni kao produžetak lokalnih tradicija ni kao oponašanje europskih uzora. Afrički se proces modernizacije uvelike razlikuje od europskoga:

Oblik koji je europski roman poprimio u 19. stoljeću nastao je u sukobu s jednim relativno dugoročnim procesom društvene modernizacije koji je književno vrijedećoj, građanskoj individui, s vremenom sve više oduzimao „pri-

<sup>38</sup> U izvorniku: „Was die jeweils fälligen Modernisierungsprozesse den Menschen bringen, möchte weltweit auf das gleiche hinauslaufen; was sie ihnen zugunsten einer universalgeschichtlichen Angleichung nehmen, ihr 'Eigensinn', ist hingegen regional unterschiedlich. Von den Unterschieden in der Angleichung spricht die Literatur, darin besteht ihr einzigartiges menschenfreundliches Entwicklungswissen: Sie plädiert für eine *Entwicklung der Unterschiede in der Angleichung*, für synkretistische, nicht für universale Lösungen. So scheint mir gegenwärtig eine interkulturelle Literaturwissenschaft, als Ermittlung einer Ästhetik gesellschaftlicher Modernisierung, auf das Projekt der Erkundung und Verflechtung eines vielgestaltigen ästhetischen Synkretismus hinauslaufen zu können.“ Preveo K. Bo. Leo Kreutzer, „Eigensinn und Geschichte. Überlegungen zu einer Literaturwissenschaft als interkultureller Entwicklungsforschung“, u: *Wie international ist die Literaturwissenschaft? Methoden- und Theoriediskussion in den Literaturwissenschaften: kulturelle Besonderheiten und interkultureller Austausch am Beispiel des Interpretationsproblems (1950–1990)*, ur. Lutz Danneberg, Friedrich Vollhardt, in Zusammenarbeit mit Hartmut Böhme und Jörg Schönert. (Stuttgart, Weimar 1996), 595. i dalje.



povjednu nit“ pri raspolaganju vlastitom životnom pričom i romanom. [...] [U Africi] se u prividno istome književnom rezultatu izražava fundamentalno različito iskustvo moderniziranja, dramatično iskustvo gubitka tradicionalnih životnih svjetova unutar *jedne* generacije.<sup>39</sup>

Interkulturalna znanost o književnosti kao poredbeno razvojno istraživanje opisuje i način kako različite književnosti oblikuju različite procese modernizacije i kako recepcija jednoga stranog iskustva modernizacije, npr. za europske čitateljice i čitatelje, može obogatiti samokritičnost vlastite modernizacije i vlastitih iskustava sadašnjosti. Nova je svjetska književnost postkolonijalna i time, na jedan fundamentalan način, interkulturalna – i ona nudi usporedbu različitih putova ka suvremenosti – usporedbu koja je u stanju započeti diskusiju o stanju ove suvremenosti. Može li nova svjetska književnost ujedno i promijeniti svijet, čini se upitnim; ona, u svakome slučaju, može pokrenuti globalnu diskusiju o stvaranju globaliziranoga svijeta i pritom barem zauzavati homogeniziranje svijeta i nakupljanje svjetskoga kapitala.

<sup>39</sup> U izvorniku: „Die Form, die der europäische Roman seit dem 19. Jahrhundert anzunehmen hatte, entstand in der Auseinandersetzung mit einem vergleichsweise langgezogenen Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung, der dem als literaturfähig geltenden, also bürgerlichen Individuum zunehmend die Verfügung über seine Lebensgeschichte und dem Roman auf Dauer unwiderruflich den ‘Faden der Erzählung’ entzog. <...> <In Afrika> drückt sich im scheinbar gleichen literarischen Resultat doch eine fundamental andere Modernisierungserfahrung aus, die dramatische Erfahrung des Verlusts traditionaler Lebenswelten innerhalb *einer* Generation.“ Preveo K. Bo. Ibid, 598.