

УТОПИЈА ТРАНСКУЛТУРНОСТИ – КУЛТУРОЛОШКЕ ИДЕЈЕ ВОЛФАНГА ВЕЛША

Институт за књижевност и
уметност, Београд

Апстракт: Средином 1990-их година филозоф Волфганг Велш формулише концепт транскултурности у намери да опише измењено стање друштвене и културне реалности касног двадесетог века. Велш промовише ову идеју као радикалну негацију „традиционалних“ културолошких теорија, базираних на представи о етничкој, социјалној и територијалној хомогености, као и на „чистоти“ и аутентичности појединачне националне културе. По Велшу, ни савременији концепти мултикултурности и интеркултурности не успевају да избегну главну замку уписану у старије културолошке теорије: „фаталну“ демаркацију између свог и туђег. Теорија транскултурности конституише се као нова културолошка парадигма према којој културе не постоје као одељене целине већ настају међусобним преплитањем и интегрисањем сопственог и страног, што модерна друштва чини структурно хетерогеним и хибридни. Идеолошки утемељена у теоријама друштвене и културне плуралности, транскултурност изазива на ново суочавање с питањима колективног и индивидуалног идентитета као и на питање њене применљивости у хуманистичким наукама, уметности и књижевности, на које често реферише. Као свака нова теоријска парадигма, и транскултурност улази у поље отвореног теоријског дискурса, на коме се проверавају њени стварни домети и валидност у опису и нормирању културне слике данашњице, што спада у један од главних циљева овог рада.

Кључне речи: култура, транскултурност, Волфганг Велш, индивидуум, идентитет, национални идентитет, трансдисциплинарност, културна политика, нормативна теорија

Транскултурност – манифест нове културне парадигме

По престижу и популарности, мало који појам у немачком језику може да парира појму „култура“. Но, популарност једне појаве не мери се толико квалитетом колико општом прихваћеношћу у одређеној средини, па се тако и немачки афинитет за термин „култура“ манифестује у широком кругу од високе теоријске рефлексije до употребе при означавању најразличитијих феномена свакодневице. На тај начин неколико стотина година расправа о културној историји, теорији и филозофији, као и тековине светске духовне културне традиције стоје у немачкој јавности раме уз раме с дискурсом о *Esskultur*, *Kochkultur* или *Klokultur* (култура исхране, култура кувања, клозетска култура). Овим се не жели рећи како за феномене свакодневице нема места у теоријима културе, нарочито у оним великодушно заснованим на постулату да је свако људско

дело – насупрот природно датим појавама – само по себи културни чин (у избегавању било какве дистинкције између цивилизацијског и културног наслеђа). Такође, свака априорна вредносна разлика између високе културе с једне и популарне културе с друге стране остаје ван интересног поља овог рада. Међутим, занимљива је за нашу дискусију околност да се „културом“ у немачком јавном говору – од медијског, преко рекламног до разговорног – обележава велики број често сасвим прозаичних појава. Тако вас с реклама у јавном превозу запљускују информације о педикирској култури, док интернет портал посвећен туризму извештава о „Int. Verein zur Förderung der Sauna - und Wellnesskultur“ (Међународно удружење за унапређење културе сауна и велнеса).¹ Да таква врста употребе појма може бити крајње карикатурална примећено је већ у самој немачкој средини. Кад се диригент лајпцишког Симфонијског оркестра (Gewandhausorchester, Leipzig) Швеђанин Херберт Блумштет својевремено пожалио на мањак културне духовности у Немачкој опаском да око себе примећује само пораст материјалне културе, познати новинар WAZ-а Кристофер Онкелбах му је у ироничном тону одговорио:

Aber Herr Blomstedt: Wir haben doch jede Menge Kultur. Wir haben die Lese-Kultur, die Schreib-Kultur, die Wohn-Kultur, die Lauf-Kultur sowie Fahr-, Sitz- und Sofa-Kultur. Wie haben die Spiel-Kultur und die Sprach-Kultur, des Weiteren die Schlaf-Kultur, die Ess- und Trink-Kultur, die Arbeits- und Büro-Kultur sowie die Haarschneide- und die Fußpflege-Kultur. Wir haben dazu Rock-, Hosen-, Krawatten- und Schuh-Kultur und sogar eine Socken-Kultur.

Wenn das noch nicht genügt, haben wir außerdem noch Bau-Kultur, Gegen-Kultur, Jugend-Kultur, Sub-Kultur, Unternehmens-Kultur, Industrie-Kultur, Alltags-Kultur, Kiosk-Kultur, Kneipen-Kultur und Karnevals-Kultur.

Was sagen Sie jetzt, Herr Blomstedt? (Onkelbach 2005)

Али, господине Блумштет: па, ми имамо културе колико желите. Имамо културу читања, културу писања, културу становања, културу трчања као и културу вожње, седења и културу софе. Имамо културу игре и језика, затим културу спавања, исхране и пића, радну и канцеларијску културу, као и културу фризерја и педикира. Уз то имамо и културу сукњи, панталона, кравата и ципела, па чак и културу чарапа. А ако и то није довољно, осим тога имамо још грађевинску културу, антикултуру, омладинску културу, супкултуру, предузетничку културу, индустријску културу, културу свакодневице, културу киоска, кафана и карневала. Шта сада кажете, господине Блумштет? (превод М. М.)

Да се популарност појма током протеклог века уопште могла развити до карикатуралних размера можда је само нуспроизвод

1B.:<https://www.tourismuspresse.at/pressemappe/11671/int-verein-zur-foerderung-der-sauna-und-wellnesskultur>

друштвеног престижа саме културе, као мешавине немачке ода-ности високој култури и еминентног статуса културолошких идеја у распону од културне историје, преко теорије и критике културе до културне филозофије. Током протеклих двеста и више година немачки говорни простор периодично су обележавале личности које су културолошку тематику издигле на највишу раван мисаоне ре-флексије. Стиче се утисак да је наслеђе Хердера, Хегела, Шпенглера, Ничеа, Фројда, Егона Фридела, у опсегу од романтизоване пројек-ције хомогене, чисте и аутентичне културе као спецификаума једног народа (Хердер), преко идеалистичке идеје културноисторијског прогреса човечанства с његовим специфичним *йелосом* (Хегел), до различитих видова културног песимизма (Шпенглер, Ниче, Фројд), толико снажно обликовало немачку колективну свест, да се, след-ствено свему што вреди, да би уопште вредело, морала налепити ва-лидацијска етикета „културе“.

Из те перспективе изгледа природно што се крајем двадесетог века јављају (свесне или несвесне) тенденције за спајањем угледа ви-соке културе и њених популаризованих облика, за спајањем прести-жа и популарности. Филозоф и социолог Волфганг Велш (Wolfgang Welsch) чини одлучујући корак ка том циљу, кад се средином 1990-их година укључује у традицију немачке културологије с идејом тран-скултурности (Transkulturalität). Жеља му је да постави теоријски фундамент појма културе који адекватно одражава по њему ради-кално измењено стање културне реалности касног двадесетог века.

Свој концепт Велш први пут излаже 1992. године у програм-ском тексту „Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen“ (Транскултурност – животне форме након ишчезнућа култура) у часопису *Information Philosophie* (в. Welsch 1992). Током година следе бројне даље верзије, делимично измењене као резултат реакција на изворни текст, али суштина Велшових идеја заслужних за популаризацију транскултурности остаје мање-више иста.

Као што неретко бива, процес успостављања нове парадигме одвија се и код Велша као негација онога што јој на историјском и теоријском плану претходи. Тако и овај аутор сопствене идеје раз-вија кроз „обрачун“ с теоријама културе из даље и ближе прошлос-ти. У оштром, местимично и агресивном фронталном сукобу Велш не само да ове теорије стигматизује као анахроне у односу на по-стојећи профил културе већ им се директно супротставља и с по-литичко-идеолошке позиције. Она се, у својој суштини, ослања на следећи императив: појам културе треба темељно очистити од идеја хомогености и аутентичности и засновати га на супротним прин-ципима хетерогености и хибридности. Ако се оваква поставка као полазна основа можда и не чини претерано радикалном, сама ар-гументација води идеји да се феномени хибридизације и хетероге-низације из области описа пренесу на ниво културнополитичког

норматива, који излази у сусрет идеологији плуралности и хипериндивидуације као *conditio sine qua non* неолибералних политика постмодерних друштава.

По свом скромном обиму Велшово разматрање није систематски разрађена теорија већ нацрт или микроконцепт, док по дискурзивним карактеристикама такође није у првом реду теоријски спис него културноидеолошки и културнополитички манифест. Околност да је сачињен у (донекле мимикријској) форми манифеста Велшовом тексту парадоксално и одузима на озбиљности, али и даје на важности. Погледајмо како.

У Велшовом тексту постоји видна диспропорција између ограничене комплексности подухвата, с једне, и високе претензије да се њиме успостави нова културна парадигма, с друге стране. Другим речима, намера да се манифестним списом од петнаестак страна установи нови пожељни модел културног живота донекле оставља утисак теоријске преамбициозности. Манифест је, додуше, као опробано средство дискурзивног рушења старог и прокламовања новог поретка ствари управо онај жанр који савршено излази у сусрет Велшовој тежњи за проглашењем апсолутно новог културног поретка, и то *на дрисаном њросџору*, дакле, не само на рушевинама старог већ на његовом замишљеном ишчезнућу. Манифест је бескомпромисан. Теорија културе, филозофија културе, па и озбиљна културна политика подразумевају дубински рад. Такав рад, темељан и свеобухватан, макар у коначници био и ригорозан, увек подразумева дијалогски преплет с претходећим, минимални ризик компромиса, ослушкивање другога. Велшов програмски текст сигурно би добио на озбиљности да се у наставку борбе за транскултурни облик савременог друштва аутор подухватио фундаменталних истраживања у истом правцу. Јер, истраживање је, како сама реч говори, *ексџедисија*, закорачење у пределе неизвесног, „климавог“ сусрета с другим. Манифест је непомично „чврсто тло“, самодовољна (пре) потенција. Али управо такав, манифест је много непосреднији полемички изазов од расправе дугог даха. Велш је очигледно добро ослушнуо потребе и општи дух актуелног тренутка, који је већ био савршено припремљен за дебату покренуту његовим текстом. Том тренутку, том и таквом духу времена, није била потребна културноисторијска епопеја од више стотина страна. Био му је потребан згуснути полемички подстрек да изнесе на видело проблематику која се из позадине већ одавно наметала као незаобилазна и само чекала своје вербално уобличење. А то нас доводи до другог вида „плодне несразмере“ Велшовог рада.

Наиме, није мала ни диспропорција између обима Велшовог културног манифеста и његове ванредно плодне рецепције. За овај други вид несразмере не може се, међутим, окривити сам аутор. Напротив, очигледно је да својим поставкама о трансформацији

облика и циљева савремене културе Велш није само провокативно упро прстом у реално постојеће, а недовољно истакнуте културне феномене већ да се истим гестом дотакао проблематике од изузетне друштвене релевантности. Говорећи номинално о култури, Велш суштински највише говори о друштвеном уређењу, а говорећи о друштвеном уређењу, он говори о политичкој (ре)конфигурацији друштва. Немачки културни простор одавно је високо сензибилизован за тријаду култура-друштво-политика, те нимало не чуди што је Велшов прилог расправи изазвао ванредну заинтересованост. Тло за наставак дебате унутар омиљене тријаде било је већ припремљено.

Велш vs Хердер

Методолошки најбитније упориште Велшовог концепта је дистинкција између две димензије културе, *садржинске* и оне која се односи на *културно њростирање*. У првом смислу култура је збирни термин за све праксе којима човек успоставља типично људске животне облике: то су, између осталог, погледи на свет, уверења, свакодневне рутине, регулације друштвених односа. Међутим, кад говоримо о култури, увек имамо у виду и географско, национално или етничко простирање наведених пракси, чиме смо закорачили у њену другу димензију.

Концептом транскултурности Велш жели да изврши радикалну значењску ревизију друге димензије културе – оне која се односи на њено простирање. По његовој процени, тзв. *традиционалне културолошке теорије* развиле су модел међусобно јасно разграничених култура, апсолутно неодржив у поретку савременог света, према Велшу доминантно обележеног интензивним културним прожимањем изван граница националног, географског, етничког и сваког другог већег колективног оквира људске егзистенције, који би се могао назвати традиционалним.

У претежном делу излагања Велш се реторички ослања на уопштене термине као што су *старе теорије културе* или *традиционалне културолошке теорије*, али своју критичку стрелу заправо одапиње у правцу једне сасвим конкретне личности културолошког мишљења немачке „старе школе“ – у правцу Јохана Готфрида фон Хердера. (Ни на једном месту он изричито не помиње друге представнике по његовом мишљењу превазиђених културних теорија.) У средишту критике је Хердерова идеја националне културе, која у својој сведености на једноставне форме мишљења с данашњег становишта заиста јесте недвосмислено превазиђена. Хердерова замисао метафорички је посредована представом културе као кугле. Тај, како га Велш назива, *модел куле* за Хердера је значао да „свака нација средиште сопствене среће носи у себи самој, као свака кугла своје тежиште“ („jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit

in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ – Herder 1967, овде: Welsch 2010). Као најслабију и по последицама фаталну тачку Хердеровог модела Велш изолује разлагање на *мије* и *своје*, доведено до крајности. Такво изнуђено разграничавање директно је, сматра Велш, уписано у Хердерову теорију у виду два норматива. Један је критеријум унутрашње хомогености, по којем је свака национална култура етнички и територијално хомогена, или „чиста“, што је уједно и извор њене аутентичности, њеног спецификаума који је издваја међу осталим културама. Други Хердеров критеријум произлази из првог: замисао о сопственој националној, тј. народној ексклузивности подразумева повлачење ригидних граница према другим културама, замишљеним такође по моделу кугле.

Дакле, Хердеров концепт изнутра хомогене и аутентичне, а према споља омеђене националне културе је центар Велшове радикалне критике и негативна мотивација за формулисање идеје и пропагирање идеологије транскултурности.

Према овом теоретичару, ни савременији концепти мултикултурности и интеркултурности не успевају да избегну главну замку повлачења граница између туђег и свог, уписану већ у Хердерову теорију. Иако то на први поглед није очигледно, и ови концепти не одмићу далеко од модела кугле као негативног хердеровског наслеђа. Разлика је једино у томе што мултикултурализам тај модел примењује на односе унутар једног друштва, а интеркултурализам на релације између друштава. Шта то, конкретно, значи? По Велшу, заговорници идеје мултикултурализма залажу се за постојање хетерогених култура унутар истог друштва, али их и даље третирају као острва међу којима нема комуникације. То је, једноставније речено, опстајање једних поред других, друштво у којем се максимум заједничког живота исцрпљује у толерисању културно другог. Гетоизација и паралелна друштва су по Велшу природна последица једне такве констелације. На другој страни, интеркултурализам као да иде корак даље јер инсистира на успостављању дијалога између културних заједница које у мултикултурно замишљеној орбити живе искључиво једне поред других, без додира, без дијалошког контакта. Међутим, и интеркултурализам чини теоријску омашку с негативним практичним последицама јер само у понешто измењеном виду пролонгира идеју о ексклузивној специфичности култура као острва, које тек дијалогом могу да ступе у какав-такав саоднос. Ни ту, као ни у мултикултурно замишљеном друштву не постоје основне карактеристике конститутивне за стварни културни лик данашњице: прожимање, пропусност, хибридноост и сви они елементи који су *заједнички* културама преко њихових националних, али и свих других граница унутар којих настају већи колективи – етнички, језички, регионални итд.

Већ сâм чин којим заговорници интеркултурности дијалогу додељују улогу међукултурног посредника Велш сматра прома-

шеним, то јест непотребним, јер се тај дијалог у савременом свету успоставља природним токовима. Основна је карактеристика друштава касног 20. века управо изражена пропустљивост граница између сопственог и страног и испреплетеност културних феномена преко („транс“) граница већих културних заједница. Управо ту, по њему драстичну пропустљивост културних садржаја и појава на глобалном нивоу, Велш фиксира у појму транскултурности. Ту појаву аутор види као природну последицу глобализацијских промена и проглашава је за доминанту како сваког већег колектива тако и културног идентитета појединца.

То су уједно и следеће две кључне речи Велшовог програмског текста. Макро и микро ниво транскултурности, то јест, *транскултурносћ* као *стање савремених култура* и као *културни идентитети појединца*.

Транскултурност – метакултурна стварност

Почнимо од макро структура. Данашње културе у смислу ширих заједница не постоје, према Велшу, као одељене целине већ настају у преплитању и интегрисању туђег и свог, преливањем феномена преко граница националних, етничких и државних формација. Док Хердер дефинише културу као затворену према споља, а изнутра хомогену, Велш радикално мења перспективу: савремене културе нису према споља затворене већ отворене, док интерно нису хомогеног већ хибридног карактера. Хердеровој тези о специфичности животних форми сваке појединачне нације Велш се супротставља тврђом да савремена друштва показују максималну екстерну отвореност јер културне праксе, то јест животне форме данас увелико прекорачују границе „појединачних култура“ – синтагма којој Велш прибегава у грчевитом покушају да сасвим избегне за њега скоро увредљив појам националне културе. Животни облици једног економисте, научника или новинара не поседују више немачки или француски печат већ, ако се уопште може говорити о униформности, европски или глобални карактер.

Ако су екстерно међусобно уланчане, интерно су савремене културе хибридног карактера. За сваку земљу, тврди Велш, културни садржаји других земаља постали су већ (манифестно или бар тенденциозно) сопствени, унутрашњи садржаји. Тај процес одвија се на свим нивоима друштвеног живота, на нивоу популације, економске производње и информација. Широм света у већини земаља живе и припадници других држава; све више, свуда постају доступни исти производи; уз то, електронским комуникационим техникама идентичне информације постају доступне на скоро свакој насељеној тачки света. Ова промена је по Велшу мултидимензиона. Она обухвата све сфере друштвеног, тј. културног живота, од свакодневних рути-

на до различитих облика високе културе. Велш наводи примере из медицине, спорта, музике. Посебно је занимљиво његово указивање да се процес транскултурације одражава и на фундаментална питања *индивидуалној и колективној саморазумевања*. Наиме, преко граница појединачних култура настају идентична *стања свесћи*, јављају се идентичне актуелне друштвене проблематике. Дискусије о људским правима, феминистички покрети, појачана еколошка свест, покрети за заштиту мањинских права, иако можда нису доспели у све крајеве света, тематизују горућа питања универзалног карактера, далеко изван националних, државних или других већих колективних оквира.

Сумирајући изложено, може се рећи, у дослуху с Хердером, да појединачна култура више нема тежиште у себи самој, дакле, у скупу феномена који јој дају какав-такав печат аутентичности спрам других култура. Њено тежиште, ако се уопште може говорити о том појму, налази се преко („транс“) њених граница, на тачкама укрштања и преплитања с културним појавама других појединачних култура. Ако се ова идеја изведе до краја, Велшове „појединачне културе“ (некадашње националне) представљају још само оперативни појам. Оне нису само изнутра хетерогене, а према споља пропусне, дакле, онтолошки „разлабављене“ већ се крећу у правцу сопствене дисолуције, деконституције, нестајања. Отуда њихове доминанте леже тако далеко изван њихових још увек установљених формалних граница, да се више не може говорити о *облику културе*, о њеном карактеру или, што је сасвим незамисливо, о обрасцу појединачне културе. Транскултурност не описује особеност, облик, или образац већ *стање* данашњих културних заједница, стање пропусности, децентрираности, хибридности. Укратко: уместо *облика* (националних) култура, транскултурност се јавља као *стање* с тенденцијом преображаја. На место *карактера* културе ступа перманентна *процесуалност* метакултурног стања.

На овом месту већ постаје видљива једна напрстина на концептуалном здању транскултурности. Шта је за Велша, у новим околностима, уопште „култура“ као шири контекст, као већи колектив, шта је култура на макро нивоу? Велш је одлучан да треба раскрстити с представом националне културе као битним оквиром колективног културног живота. Али његове идеје и даље подразумевају некакав шири оквир културне организације, који треба да заузме упражњено место хердеровских националних култура и које као велики колективи чине основ за макро ниво транскултурности. Велш врло изричито говори о „савременим културама“ („zeitgenössische Kulturen“, Welsch 2010), чија је одлика да су изнутра хибридне и вишеслојне, а према споља умрежене с другим „савременим културама“. Али шта су оне заправо, ако нису више националне? Анализа Велшове лексике показује да оквир „савремених култура“ није ни национални, ни

етнички, али да јесте – државни. Додуше, уместо термина „држава“ аутор користи синонимни, мада неутралнији израз „земља“, очигледно свестан да се појам државе и у измењеном контексту савременог света још увек асоцијативно повезује с идејом нације, а донекле можда и народа. И вероватно је на добром трагу: модерна држава по својим фундаменталним одликама баштини још увек много од традиције везане за нацију. Макар у европским оквирима модерна држава подразумева, поред постојања најутицајније националне групе, постојање етничких, верских, језичких и других мањина, постојање истих грађанских права за све поменуте групације. Другим речима, с некадашњом експлицитно националном државом, савремена држава дели принципе хетерогености и интегративности: етнички, верски, језички и политички хетерогено становништво повезано је осећањем припадности истом колективу, који, да би уопште био колектив, мора да се окупља око одређених фундаменталних заједничких вредности и интереса. Чини се да Велшова идеја транскултурности прихвата само интерну хетерогеност (националне државе, док се принцип интегративности уклања из видног поља. И наравно, принцип интегративности на нивоу националног или државног нужно је искључити кад се тврди да савремене културе (тачније: културе савремених држава) имају своје доминанте, а тиме и своје интегративне чиниоце, ван граница државе у којој настају. Међутим, сама чињеница постојања модерних држава које, хтели ми то или не, баштине карактеристике националне државе, па тако и интегративну димензију друштвеног живота, доводи у питање консеквентност Велшових поставки. На крају, ваља поменути аргументацијску недостатност која настаје одсуством темељнијег теоријског разликовања појмова експлицитно или имплицитно присутних у Велшовој дебати: народ, нација, држава, култура, друштво, национална држава, културна нација, државна нација и слично.

Инверзна хијерархија – индивидуум као носилац културе

Међутим, Велшово „позитивно“ интересовање и није примарно везано за културе на макро нивоу. Велике културне формације занимљиве су му *ex negativo*, из перспективе њихове дезинтеграције, с нагласком на пожељној тоталној суспензији националне културе и њеном превођењу у неутралнији вид „савремених култура“ једне „земље“, тј. државе.

Посматрано из ове перспективе не чуди да постоји вид транскултурности који Велшу далеко више лежи на срцу, а то је њен микро ниво, поље индивидуалног идентитета. Аутор експлицитно истиче да својим описима жели у први план да истакне интерну транскултурност индивидуа. Управо је савремени појединац за Велша главни носилац и гарант транскултурности, будући да се у њему

већ рођењем у шароликим заједницама сустичу различита културна порекла. Особе с мигрантском биографијом, људи двоструке или вишеструке етничке позадине, којима је транскултурност примарни и природни облик културне свести, чине већ знатан део целокупне популације многих земаља. Али разуме се да у савременим друштвима транскултурност није само привилегија „по рођењу“. Животом у мултикултурно обликованим друштвима појединац је додатно слободан да при формирању идентитета бира између мноштва елемената, да еклектички саставља свој културни идентитет по принципу личних преференција.

У Велшовој оптици шира друштвена заједница попут народа, нације или чак државе губи, дакле, привилегију носиоца и преносиоца културе. Уместо тога, полазећи од оперативног појма „појединачних култура“ као наследника некадашњих националних, Велш овај термин разлаже у цео низ мањих целина. Колективи попут политичких, социјалних или религиозних заједница задобијају статус култура. Исти статус у процесу даљег раслојавања припада још мањим целинама, као што су професије, научне или уметничке прекупације и сви могући облици испољавања практичног живота. Популарна култура, сасвим очекивано, улази у фокус Велшовог концепта равноправно са тзв. високом културом.

А индивидуални идентитет, то јест транскултурно обележени појединац, као нови стуб целокупног културног живота, формира се неминовно у сплету свих нивоа и видова културе: пракси појединачних културних колектива, али и укрштаја на још фрагментарнијем нивоу, на нивоу професионалних оријентација, животних навика, преференција, рутине. Са својом привилегијом да у личном животном оквиру селекује, комбинује и укршта елементе свих феномена којима Велш одобрава статус културе, појединац ступа на врх нове, инверзне културне хијерархије. У сценарију ишчезнућа културе као места сабирања вредности широког колектива, савремени појединац придобија улогу и моћ већу него што је икада припадала колективу: да се одрекне било какве споне с прошлостју, с традицијом шире културне заједнице којој барем по формалним параметрима још припада или којој је припадала генерација његових родитеља. Стојећи на врху нове (транс)културне хијерархије, индивидуални субјект, растерећен сваке одговорности према националном, етничком, верском или језичком наслеђу, у позицији је да се осећа као да свет почиње од њега.

Динамизам транскултурности – историја и савременост

Велшов концепт изгубио би много на уверљивости да се његов аутор не дотиче теме која се читаоцу и нехотице намеће већ од првих редова његовог списка, околност да транскултурност није историјски

нова појава. Елементарно знање о токовима историјског развоја човечанства пружа увид у настанак и еволуцију култура као производа утицаја, прожимања, претакања и хибридизације културних феномена. Велш егземпларно наводи античку Грчку, према њему својевремено погрешно стилизовану као извор западног света који кључа и рађа се из себе самог, а чију културу, напротив, није могуће замислити без утицајних уплива Египта, Азије, Вавилона и Феникије; такође и вековну традицију транскултурне размене на свим нивоима друштвеног живота, на чијим основама се формирао културни профил Европе.

Ако се Велш одважио да у средиште разматрања постави феномен одавно конститутиван за настанак култура и тиме делимично ризиковао да западне у теоријско „откривање топле воде“, он своју позицију брани ставом да је савремено доба оличење до сада непознатих размера транскултурности. Штавише, он позиционира транскултурност унутар грубе схеме три историјске развојне етапе човечанства. У првој, преткултурној фази отпочетој пре 150.000 година, Велш истиче оформљење људске природе праћено (генетском) једнакошћу људи. Други период, започет пре 40.000 година, обележен је испољавањем различитости, сада више не генетских већ културних, с врхунцем у културним национализмима 19. и 20. века. Садашње доба се оцртава као трећа велика етапа која на изванредан начин затвара круг, све већим ублажавањем културолошких разлика. Путања води од генетске једнакости преко културне диференцијације до културног нивелисања на крају 20. века.

Транскултурност и „Академија“

Продирање транскултурности у област уметности и универзитетско-академског живота Велш примећује, то јест, у складу с нормативном природом својих идеја, прижељкује на више нивоа. Онај најповршнији тиче се на Западу већ увелико присутне мултиетничности студентске популације, којој Велш нормативно додаје и пожељну мултиетничност предавача. Битнији аспект од етничког састава учесника у академско-уметничком животу за њега је транскултурна природа самих уметничких дела. Тако идеал транскултурности налаже да се етнички шаролики музички ансамбли поред извођења класичних Моцартових симфонија свесно усмеравају на композиције које већ изнутра спајају диверзне културне утицаје и тако уместо „монокултурно“ буду „транскултурно“ уобличене.

На пољу науке, а тиме имплицитно и науке о књижевности, Велш као академску реализацију транскултурног идеала промовише трансдисциплинарност. У овом аспектима његове идеје припадају доминантним тенденцијама актуелних академских истраживања, будући да трансдисциплинарна проучавања – бар номинално –

чине базични инвентар највећег броја универзитетских катедри и осталих научних институција Европе. С погледом на солидну заступљеност трансдисциплинарности у уметности и науци, чини се да су управо те области можда и најпријемчивије природном, а не наметнутом прожимању и хибридизацији. С друге стране, под великим је знаком питања у којој мери су трансдисциплинарни пројекти реално остварени, а колико заправо само прокламовани и на сва звона разглашени као иновативан и инспиративан академски правац. Реализација вредних трансдисциплинарних истраживања није нимало једноставан подухват јер подразумева ангажовање свестрано образованих и компетентних појединаца или веома добро уклопљених тимова стручњака. Отуда у овој сфери постоји још увек видан раскорак између прокламованог и оствареног.

Нажалост, ни сâм Велш не може овде да понуди много више од искреног и ентузијастичног залагања за једну нову научну парадигму, док њен теоријски лик даје само у наговештају. Такође, карактеристично је да Велш свој апел за трансдисциплинарним обликом хуманистике и природних наука не оснажује указивањем на неки репрезентативни модел остварен у пракси. У години настанка његовог списка нова парадигма била је очигледно још увек пре свега пројекција једног будућег развоја.

Међутим, буде ли се трансдисциплинарности приступило с озбиљношћу коју овај правац и методологија захтевају, можда би управо у области уметности (и наукама које се њоме баве) могли да се очекују највреднији продори и открића. Компаративна и интердисциплинарна истраживања у науци о књижевности као претходнице трансдисциплинарним показале су одавно специфичну гипкост својствену управо уметничким формама. Своју заводљивост оне великим делом дугују околности да се посматрачу откривају колико из себе самих толико и погледом са стране. Трансдисциплинарност била би за сада последњи ступањ развојне линије „погледа са стране“ на уметничка дела. Њена специфичност у односу на сличне претходне подухвате састоји се, *формално и методолошки*, у интензитету дисциплинарног преплитања, док идеални сценарио везан за *циљеве* трансдисциплинарних пројеката предвиђа да се овом врстом истраживања оствари суштински *интер*дисциплинарни помак, то јест: макар каква фундаментална промена и иновација унутар већ установљених оквира појединачне дисциплине. Аутентична *и*трансдисциплинарност, другим речима, подразумева *и*трансформацију унутар дисциплина које учествују у заједничком истраживачком процесу.

Während interdisziplinäre Ansätze vornehmlich darauf ausgerichtet sind, disziplinäre Erkenntnisgrenzen zu überwinden und mit der Ausbildung von Spezialisierungen entstandene Wissenslücken zu füllen [...] verfolgen Projekte, die sich einer transdisziplinären Herangehensweise verschreiben, einen

anders motivierten Ansatz: Hier geht es darum, unterschiedliche Zugänge auf einen gemeinsamen Gegenstand auszurichten, der disziplinäre Grenzen von vornherein in Frage stellt. Der Gegenstand beziehungsweise das Problem selbst verlangen in diesem Fall die Bezugnahme auf eine Vielfalt von Theorien und Methoden, die nicht aus einer Disziplin allein stammen können. Die Bearbeitung von in transdisziplinärer Perspektive gestellten Fragen hat somit das Potenzial [...] die »ursprüngliche Einheit der Wissenschaft«, verstanden als »Einheit der Rationalität, nicht der wissenschaftlichen Systeme«, wieder herzustellen und möglicherweise auch zur langfristigen Transformation der beteiligten Disziplinen beizutragen. (Hauser, Weber 2015: 10–11)

Док су интердисциплинарни приступи превасходно усмерени на прекорачавање дисциплинарних епистемолошких граница и на попуњавање сазнајних рупа насталих развојем уских специјализација [...], догле пројекти посвећени трансдисциплинарним приступима следе другачије мотивисану основну идеју: Реч је о томе да се различите стратегије усмере на исти предмет, који унапред доводи у питање дисциплинарне границе. Сâм предмет, то јест проблем изискују у овом случају реферисање на разноврсност теорија и метода, које не могу потицати искључиво из једне дисциплине. Обрађивање питања постављених из трансдисциплинарне перспективе има стога потенцијал [...] да поново успостави „првобитно јединство науке“, у смислу „јединства рационалности, а не научних система“ и да можда допринесе дугорочној трансформацији укључених дисциплина.

Због поменутог раскорака између прокламованог и оствареног, помало је незахвално издвајати успеле примере примене трансдисциплинарности као нове хуманистичке парадигме. Крећући се опрезно стазама њеног досадашњег развоја, могла би се као прото-пример (тада још теоријски неосвешћен) трансдисциплинарног продора издвојити опсежна монографија Карла Густава Јунга *Psychologische Typen (Психолошки типови, 1938)* (в. Jung 1921). У њој се Јунгова аналитичка психологија и немачка класична естетика на челу с Гетеом и Шилером стављају у релацију међусобног огледања, до мере у којој трансдисциплинарно преплитање доноси сазнајне помаке унутар обе области истраживања. Јунг дели психолошке типове човека према шеми „интроверсија vs екстраверсија“ с чиниоцима „мишљење, осећавање, осећање, интуиција“, који одређују подтипове унутар два наведена главна става свести. Његово „захватање“ у Шилерове (и општије) естетичке идеје само на први поглед изгледа као једнострано прикупљање грађе за потврду сопствених постулата. Заправо је реч о двосмерном, прото-трансдисциплинарном прожимању: колико Шилерова разматрања о основним нагонима, о наивном и сентименталном песништву, као и општији „типични ставови у естетици“ (Јунг 1938: 313) попут апстракције и уосећавања помажу Јунгу да дубље разуме, диференцира, класификује своје почетне претпоставке, толико се у срцу класичне естетике откривају

закономерности аналитичке психологије која је с Јунгом и другим представницима овог правца почињала да се уобличава у аутентичну научну дисциплину. Па ипак, овај приступ стављамо под етикету „прото“, преваходно због тога што се његов трансдисциплинарни продор „ограничава“ на област сазнања. Амбиције трансдисциплинарне теорије иду још корак даље и прижељкују дубља, структурална, методолошка и слична прожимања.

Кад је о књижевности реч, од старе велек-вореновске поделе на унутрашњи и спољашњи приступ књижевности, ова двострукост погледа на литературу потврђивала се у бројним варијацијама, од строге формалистичке експертизе и естетичке критике, с једне, до смештања књижевности у најразнородније („спољашње“) контексте и пројекција методологија и проблематика других дисциплина на књижевно дело или књижевност у целини, с друге стране. И без обзира на то којем се приступу литератури осећали интимно приврженим, тешко је порећи да и једним и другим не сазнајемо (још) нешто о књижевности, макар ти увиди на нашој личној скали вредности не заузимају високу позицију. Јер, управо у том „вишку“ сазнања долази до изражаја чиме се књижевност (и уметност уопште), а преко њих и мисао о њима, издвајају међу осталим гранама хуманистике и наука. Ни у једној од њих тоталитет сведочанства о човеку и свету није остварен у оној мери у којој је то случај с књижевношћу. А управо преко своје универзалности говора о човеку и свету, књижевност на суптилан начин хармонизује с транскултурним „јединством рационалности“, чија би дискурзивна целовитост требало да одговара тематском и сазнајном тоталитету књижевности.

Међутим, што важи за уметност, не важи у подједнакој мери и за друге облике културног, тј. друштвеног живота, чиме се долази до питања о границама транскултурног преобликовања шире културне свести.

Границе транскултурности?

У својој крајњој заострености, Велшова позиција показује предности и мане типичне за сваки екстремни мисаони поступак. Радикалност ставова омогућује му да искључивањем шире слике јасније истакне суштину новог културног феномена. А свођењем комплексне проблематике на њену суштину добија се, уз нужну заводљивост исказа, полемичка сугестивност којој се лако верује на реч. С друге стране, скептичнијем читаоцу управо аргументацијске напрслине као нужна последица радикалног становишта отварају врата за приговоре, допуне и оспоравања.

Велш наступа са специфичне социолошке позиције, која непосредно условљава његову дефиницију културе. Она се теоријски

заправо поистовећује с друштвом, док се под културним феноменима подразумевају најшире схваћене манифестације друштвених пракси. Ако би ово социолошко усмерење била дескриптивна равн Велшовог концепта, његова идеолошка укорененост у неолибералним огранцима постмодерних теорија друштвеног/културног плурализма формира нормативну димензију транскултурности на коју и сâм аутор отворено указује. Прокламовани културни идеал који треба да се издигне до нове друштвене норме „планетарних“ размера је превазилажење две супротстављене појаве од чијих се мрачних страна Велш, макар декларативно, подједнако дистанцира: глобализације и партикуларизације. Транскултурност треба да надиђе негативне аспекте како глобализације с њеном тенденцијом да агресивно неутралише културне разноликости и наметне унификовани глобални културни код, тако и партикуларизације као израза снажног поистовећивања индивидуа с националним и локалним традицијама.

Али иако чини декларативни отклон од обе по њему штетних форми друштвеног/културног живота, Велш према њима не заузима подједнако ригорозан став. Ауторов ангажман против глобализацијских културних трендова више је имплицитан и не претерано амбициозан, док се према феномену тзв. културне партикуларизације као осећању идентификовања с етничким и/или националним колективом поставља отворено непријатељски. Индивидуално осећање припадности националном културном корпусу или етничкој групи, као и изражена колективна свест о заједничком културном моделу као да представљају несразмерно већу претњу по транскултурност него што су то глобализацијске стихије унификације стварности и личних и колективних идентитета.

У напору да постави идеолошки темељ за једну анационалну културну теорију, Велш с отвореном намером „скандализује“ представу о националној култури. Ту намеру он од читаоца и не скрива већ аутолегитимизацијски објашњава да је у пропагирању новог апсолутно нужно реторички претеривати, да је неопходно до крајности затегнути аргументацијски лук, не би ли одапета стрела што сигурније погодила циљану мету. Његов речник и говор отуда имају смишљено политички тоналитет, као кад за негативни контрапример транскултурности проглашава *сейарайсџичке ѿенденције* традиционалних културних теорија (в. Welsch 2010; курзив М. М.).

Велш говори о „савременим“, то јест „појединачним културама“ мислећи на најшире друштвене облике попут државе, народа или нације, дакле, на оно што би се хердеровским језиком звало националном културом, али се нарочито од појмова народ и нација, кад несвесно кад свесно, и борбено ограђује: „Die vorgeblichen Nationalkulturen“ (Welsch 2010), дакле, „наводне националне културе“, пише Велш и тако једном као успутно пласираном опаском

феномен националне културе преводи у област чисте фикције. Због оваквог односа, он звучи неуверљиво и помало незграпно при покушају да и феномену националне културе додели место унутар концепта транскултурности. Како то изгледа на конкретном примеру?

Да би направио извештајни уступак идеји националног, Велш одобрава да на равни индивидуалне самосвести не само да може да буде изражено осећање националне припадности већ да то осећање може и да доминира идентитетском свешћу појединца. Поједностављено речено, транскултурност је стање културе као збира транскултурно обележених индивидуа, међу којима има и оних с израженијим осећањем за етничко порекло или националну свест. У таквим појединцима наставља да живи оно што Велш назива старим културним формама (мислећи на Хердера), али су и те личности, а с њима и традиционална перцепција националне културе, ипак подређене транскултурности као доминантом (мета)културном феномену. Иако се на овом месту наизглед приказује као великодушан према ономе што сам назива човековом *чужњом за домовином*, Велшов текст у целини негативно маркира појам националне културе и стигматизује га у маниру негативне митологије. Стога се његов уступак националном осећању, које може бити искључиво чинилац индивидуалног идентитета под широким кровом транскултурности, чини као лажно милосрдни гест према једном феномену чије се ишчезнуће на другом месту сасвим отворено призива.

Једна од основних теоријских грешака Велшових разматрања јесте неизговорени, али подразумевани постулат о *доброј и лошој истовешности*. Идентификовање појединца с вредностима и обичајима националног или народног колектива јесте по Велшу *лоша истовешност* јер априори садржи клицу зла као непријатељске настројености према другом. Насупрот томе, *добра истовешност* успоставља се трансверзално преко граница националног или етничког и под претпоставком моралне супериорности уједињује појединце на бази професионалних, политичких и идеолошких опредељења, свакодневних рутина, музичких укуса. Ова поставка, колико год у њој било похвалног пацифизма и експлицитног добротољубља, ипак је резултат сасвим произвољног мишљења. Јер, нити је осећање националне припадности само по себи улазница у свет националистичке аверзије према другоме, нити је транскултурна умреженост једног дела светске популације сама по себи гаранција мирног суживота.²

2 Довољно је, илустрације ради, осврнути се на актуелна дешавања у тренутку настанка овог рада (пролеће 2020. године). У доба глобалне пошасте изазване пандемијом вируса ковид-19, на проби основних видова хуманости подбациле су многе релације које су по Велшу недвосмислено транскултурне. Једна плански транскултурно формирана творевина попут Европске уније пала је на испиту солидарности за само неколико недеља, откривајући како се у кризним ситуацијама активирају поделе и трења далеко од сваког културног, цивилизацијског, а камоли транскултурног идеала. Донедавно

Штавише, Велшова имплицитна поларизација на добру и злу истоветност подстиче на питања општијег типа, питања о развоју и комуникацији култура, која на овом месту могу бити само у најкраћем дотакнута. Културе су настајале и даље се формирају, колико на основи трајних међусобних утицаја, толико и кроз трења, конкуренцију, сукобе. То су уобичајени, „природни“ историјски процеси, од настанка култура Месопотамије и Сумера, Египта, Рима, Грчке, да наведемо само неколико примера Старог света. Велш покушава да феномене повезане са сукобом култура вештачки анулира. А ту се испољава још једна фундаментална грешка у мишљењу. Као леви-чар-пацифиста он се залаже за брисање разлика кроз транскултурну „утопију“ (а за некога другог можда дистопију), под претпоставком да укидање различитих традицијских културних образаца на дуге стазе води уклањању међунационалних конфликта. Али то није ништа друго до идеолошки „wishful thinking“, пуштање идеолошкој машти на вољу. Довољно је осврнути се на трагични крај југословенског државног пројекта, где је принудно нивелисање националних разлика увелико допринело да *народи и народности* из социјалистичке утопије уђу директно у ратни сукоб.

Вреди се запитати није ли концепт интеркултурности по овом питању ипак реалнија основа за плодну и мирну коегзистенцију култура, управо стога што позива на разумевање, истраживање и прихватање другог у његовим дистинктивним особинама. Насупрот Велшовим тврдњама, у идеји интеркултурности страна култура не доживљава се као туђин чија је другост препрека комуникацији и разумевању. Напротив, другост је ту покретач жеље за другим. Интеркултурност увелико подстиче интересовање за аутентичност културе *као друге*, али не у негативном смислу туђинског ексклузивитета већ атрактивне необичности, док доследно изведена Велшова идеја транскултурности укида другост у корист (добре) истоветности. А тиме она већим делом укида и могућност аутентичне комуникације, чији је предуслов једноставна антрополошка потреба: знатигељна неизвесност сусрета с другачијим и другим.

Због свега наведеног, Велшово залагање за нивелисање претећих тенденција глобализације и партикуларизације кроз *ипрећи иуи* понуђен у његовој теорији транскултурности донекле остаје на нивоу прогласа јер открива идеолошки зазор од свих облика традиционалних колективних идентитета, попут чвршће националне свести или наглашенијег осећања етничке припадности, док се према глобализацијским изазовима поставља далеко галантније.

незамислив сценарио поделе на богати Север и сиромашни Југ постао је вртоглавом брзином реалност Европске уније чије су имућне земље погазиле прокламовани идеал транснационалне подршке и својим угроженим јужним чланицама ускратиле хитно потребну финансијску помоћ. Наспрам тога, национално и културолошки Други у лику Кине и Руске Федерације појавио се, без околишења и калкулисања, као преко потребан партнер у невољи.

Такође, Велшов концепт у целини радикално умањује значај културе као колективног феномена и тежиште културног живота премешта у област (хибридног) индивидуалног идентитета. По њему, не треба чак пренаглашавати тзв. *cultural diversity*, тј. околност да савремена друштва укључују у себе хетерогене културне моделе. Нагласак треба да буде на томе да појединци у себи носе многострукост културних елемената. Наравно да се ствар може сагледати и тако, али се поставља питање да ли је описани модел културе заиста остварен у пракси. Чини се да није и да је његов основни недостатак то што се недовољно репрезентативна присутност транскултурних облика егзистенције покушава надоместити нормативом о таквом моделу културе. А то нас води кључном слабом месту Велшових разматрања.

Централна проблематична тачка Велшовог концепта, из које проистичу остале мањкавости, јесте нормативна апсолутизација транскултурности као неприкосновеног новог културног модела, била она схваћена као стање свести савременог појединца или као нов, изнутра крајње хетероген културни профил ширих колектива, национално, етнички, верски максимално ослабљених. Велш није крио да поред дескриптивног његова потрага за новом културном парадигмом има нормативни карактер:

Ich suche einen Kulturbegriff, der deskriptiv der Verfassung unserer heutigen Kulturen angemessen ist und der darüber hinaus auch den normativen Erfordernissen der Gegenwart Rechnung zu tragen vermag. (Welsch 1994)

У потрази сам за појмом културе који дескриптивно одговара стању наших данашњих култура и који осим тога успева да узме у обзир и нормативне захтеве садашњости. (Превод М. М.)

Као социјалнотеоријски концепт Велшов појам транскултурности свакако тачно маркира видљиве промене и померања тежишта у савременом свету, промене од изузетне релевантности: изразиту умреженост и пропусност културних феномена и пракси по свим дијагоналама географске мапе света.

Међутим, недостаци овог концепта највише су везани за реалну, а не теоријску валидност једног тако самоуверено постављеног норматива. Наиме, насупрот Велшу стоји тешко оспорива чињеница да ни појединци ни савремена друштва нису у подједнакој мери подложни транскултурацији, као и да се њене реалне размере не могу сагледати без изузетно опсежних експертских анализа и истрајног „теренског рада“. Био би то, у професионалном смислу, вероватно животни подухват читавих стручних тимова. До таквих студија остаје да се забележи оно што се и голим оком може сагледати, а што противречи Велшовим поставкама. У многим срединама културну доминанту и даље представљају национално, етничко и верско наслеђе – најчешће су то друштва која из дубоко укореваних тра-

дицијских разлога нису отворена за било какав виши степен транскултурности. Овде није потребно наводити само екстремне примере културно „непробојних“ средина попут теократских држава законски заснованих на шеријатском праву или малих домородачких скупина без контакта с осталим светом. Занимљивије би било утврдити у којој мери су национално-традицијски културни образци релевантни управо у месту настанка Велшових идеја – у Западној Европи, и у којој мери као такви чине реалну противтежу транскултурним идентитетским моделима. (в. Nissen 2004; Pöhle 1998).

Велш, додуше, и сâм констатује да и те како постоје заједнице које се тврдокорно одупиру транскултурној стварности. Али императив нормативности наводи га да преко тих феномена прелази као преко нужног изузетка, с изразима поуздања у догледну трансформацију преосталих острва традиционалних облика културног живота. Наравно, овакве прогнозе могу бити израз нужне вере у сопствени друштвени идеал, али не и поуздано предвиђање културноисторијског развоја човечанства.

Психологија културе

Пажљиво читање показује да су код Велша радикално супротстављене културне теорије подједнако удаљене од реалности савременог света: И хердеровска идеја *чистије културне нације*, стерилно одвојене од света изван хоризонта описаног сопственим тлом и етносом и *нормативнo-иранскултурносћи*, који сваки вид традиционалних културних формација, био он национални, етнички, државни или неки други, третира као имагинарни конструкт, као једном засвагда превазиђен и латентно политички опасан облик културне свести.

Велшове идеје могле би се стога допунити на следећи начин. Као што постоје транскултурно снажније и слабије обележене индивидуе, тако постоје и друштва која су у изразитој, знатној, слабој или једва приметној мери обележена транскултурношћу. На глобалном нивоу, управо овакав модел би, иако нужно схематизован, могао да буде полазиште једне доследно плуралистичке теорије културе – напоредо постојање транскултурности (пропусности граница и ризомске умрежености) и индивидуалних и колективних животних форми, које су у већој мери непропусне, окренуте себи.³

3 Последње не важи само за модел националне културе већ и за много мање групације. О том проблему говори Давид Унтерхолцнер: „Wie steht es mit bestimmten Interessensgruppen, die sich im gewissen Maße auch als ‘Kultur’ verstehen, wie z. B. Frauengruppen, Protestorganisationen, Minderheiten und Interessensgruppen? Es scheint mir unumgänglich, dass sie sich, nicht nur begrifflich, gegenüber ihren Opponenten abgrenzen müssen. Abgesehen von der Wichtigkeit eines inneren Zusammenhalts, ist ein ‘Übergang’ schlichtwegs unvorstellbar. Die Bewegung würde sehr viel an strategischer Finalität verlieren.“ (Un-

Шта се може рећи у одбрану тезе да се аутентична културна плуралност савременог тренутка јавља као напоредо постојање два принципа: транскултурно освешћених појединаца и друштава и заједница и индивидуа културолошки конзервативнијег, „опрезнијег“ понашања? Можда се оваква констелација може објаснити залажењем у област психолошке антропологије, према чијим увидима човековим психодинамичким светом владају два основна импулса, подједнако јака, а међусобно фронтално сукобљена: потреба за слободом и жеља за заштитом. О овој проблематици говори Владета Јеротић у својој познатој књизи *Човек и његов идентитет*:

Несумњива је чињеница да је сâм почетак развоја детета обележен оштрим дуалитетом збивања, који се састоји, с једне стране, у знаку готово апсолутне зависности од мајке, касније и од других људи [...] и, с друге стране, његовом исто тако раном потребом за тражењем сопственог идентитета, односно развојем свога индивидуалног Ја. Овај сукоб, који се изгледа не може никако избећи, рађа агресију [...] и то агресију која постаје „слободно лебдећа“. Судбина ове количине слободне агресије, настале из сукоба који ће трајати целог живота између потребе за зависношћу и прихватањем, свеједно да ли припадања родитељима или њиховим супституцима, групи, племену, некој идеји, неком вођи или Богу, и потребе да се буде самосталан, слободан и свој – остаће трајан проблем човека. Пред решењем тога проблема, за чију дефинитивност или трајност постоје само теоријски изгледи, човеку је отворено неколико путева.“ (Јеротић 2003)

Као темељни конфликт унутар људске психе, ова антиномичност разрешава се тек кад личност успе да успостави баланс између опозитних чежњи за слободом и заштитом. Другим речима, најповољнији од неколико отворених путева за укидање тог основног конфликта јесте по Јеротићу онај у коме је „успостављена релативна хармонија између основних инстанци човековог психичког живота“. (Јеротић 2003)

Није незамисливо пренети динамизам ове структуре из области индивидуалне психологије на општији ниво културе и друштвених односа. Другим речима, сасвим је могуће да културе на макро-нивоу показују особености које одређују сваког од њихових припадника понаособ. Да се у психологији културе рефлектује психологија појединца. Космополитска осећајност као аналогон импулсу за апсолутном слободом избора и чежња за домовином као метафорички пандан исконске жеље за заштитом у оквирима познатог и наслеђеног

terholzner 2004) („Како стоји ствар с одређеним интересним групама које саме себе у извесној мери такође доживљавају као ‘културе’, као што су нпр. женска удружења, протестне организације, мањине и интересне групе? Чини ми се неминовним да ове групације, и то не само појмовно, повлаче границе према својим опонентима. На страну важност унутрашње кохезије, било какав ‘прелаз’ једноставно је незамислив. Покрет би тиме изгубио веома много у погледу стратешког циља.“ [Превод М. М.]

присутне су и данас – како у индивидуалној егзистенцији тако и на нивоу ширих заједница – у својим најразличитијим видовима. Није их потребно насилно супротстављати, нити априорно вредносно квалификовати. И појединци и друштва свој културни идентитет још увек траже у широком луку од транскултурне слободе избора до „отаџбинске“ заштићености. Као и у човековом душевном простору, и у простору ширег колектива психо-културолошка зрелост настаје кад је између ових опозитних тежњи начињен одређени баланс.

На крају, замисао да култура као велики организам живи, опстаје и развија се по правилима сличним индивидуалним могла би из архива културне историје да изнесе и оживи већ помало заборављену и за многе у својој романтичарској идеализацији превазиђену идеју о реципрочности макрокосмоса и микрокосмоса. За разлику од транскултурности која појединца ставља изнад заједнице, идеја повезаности макрокосмоса и микрокосмоса, у знаку релационе психологије, човека и његово културно окружење смешта у однос темељне и природне зајамности.

ИЗВОРИ

- Welsch, Wolfgang. „Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen.“ *Information Philosophie* 20 (1992), 2:5–20.
- Welsch, Wolfgang. „Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder.“ In: *Europäisches Kultur- und Informationszentrum in Thüringen* (Hrsg.) VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, H. 20. https://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf
- Welsch, Wolfgang. „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ In: Darowska, L. – Lüttenberg, T. – Machold, C (Hrsg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zur Kultur, Bildung und Differenz*. Bielefeld: transcript, 2010: 39–66.

ЛИТЕРАТУРА

- Јеротић, Владета. Човек и његов идентитет. 2003. <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11971>
- Јунг, К. Г. *Психолошки типови*. Београд: Геца Кон 1938.
- Hauser, Susanne; Weber, Julia: „‘Windows on Architecture’. Zur Einführung“. In: Susanne Huser, Julia Weber (Hg.): *Architektur in transdisziplinärer Perspektive. Von Philosophie bis Tanz. Aktuelle Zugänge und Positionen*. Bielefeld: Transcript 2015. Jung, C. G. *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher Verlag 1921.

- Nissen, Sylke. „Europäische Identität und die Zukunft Europas“, <https://www.bpb.de/apuz/28109/europaeische-identitaet-und-die-zukunft-europas?p=all>, 10. 4. 2004.
- Onkelbach, Christopher. *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* 23. Juli 2005, <http://aba-fachverband.org/index.php?id=382>
- Pöhle, Klaus. „Ist europäische Identität unmöglich?“, <https://library.fes.de/pdf-files/ipg/ipg-1998-3/artpoehle.pdf>
- Unterholzner, David. „Zum Begriff der ‘Transkulturalität’ bei Wolfgang Welsch“. Universität Wien, 2004.

Milica Mustur

Utopie der Transkulturalität. Wolfgang Welschs kulturwissenschaftliche Ideen

Zusammenfassung

Die Arbeit befasst sich mit dem Mitte der 1990er Jahre vom deutschen Soziologen und Philosophen Wolfgang Welsch entwickelten Konzept der Transkulturalität, welches die veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse des ausgehenden 20. Jahrhunderts einzufangen versucht. In Abgrenzung zu und in Konfrontation mit früheren, „traditionellen“ Kulturtheorien, insbesondere jener von Johann Gottfried Herder, sowie mit neueren Konzepten der Multi- bzw. Interkulturalität setzt sich Welsch für ein neues Kulturparadigma ein, welches Verflechtungen, Heterogenität und Hybridität jenseits („trans“) nationaler, ethnischer, religiöser usw. Grenzen zu Determinanten des zeitgenössischen Kulturzustands erklärt. Im ersten Teil der Arbeit wird Welschs manifestartiges Schreiben möglichst detailliert vorgestellt, während der zweite Teil die theoretische und praktische Reichweite und Validität des Vorhabens untersucht. Es wird festgestellt, dass Welschs theoretische Ansätze über die transkulturelle Prägung moderner Gesellschaften einerseits neue kulturelle Phänomene von relativ großer Relevanz zum Vorschein bringen, andererseits auch Schwachstellen aufweisen. Letztere betreffen vor allem die theoretische Absolutsetzung und ideologische Normierung der Transkulturalität, begleitet von der simplifizierten und nicht gerechtfertigten Konfrontation einer „guten“ transkulturellen gegen eine „böse“ nationale oder ethnische Identität.

Schlüsselwörter: Kultur, Transkulturalität, Wolfgang Welsch, Individuum, Identität, nationale Identität, Transdisziplinarität, Kulturpolitik, normative Theorie

Примљено: 9. 1. 2020.

Прихваћено: 15. 10. 2020.