

## HERMENEUTIKA I INTERKULTURALNO SPORAZUMEVANJE U EPOHI GLOBALIZACIJE

*Apstrakt: Autor razmatra značaj interkulturalnog sporazumevanja u epohi globalizacije i ukazuje na ulogu koju Gadamerova hermeneutika igra u ovom tekstu. Autor prvo izlaže osnovne odlike globalizacije, uzimajući u obzir Gidensovo shvatanje savremene epohe kao radikalizacije modernosti i Hajdegerovo tumačenje savremenosti kao doba dovršavanja metafizike kao nihilizma. Autor ističe da pitanje o uslovima mogućnosti interkulturalnog sporazumevanja postaje važno pitanje filozofije u situaciji intenzifikacije među-kulturalnih susreta. On zatim pokazuje da Gadamerova filozofska hermeneutika, posebno njen pojam delatno-povesne svesti, nudi prihvatljivu osnovu za objašnjenje mogućnosti dijaloga među kulturama. Kako autor zaključuje, hermeneutika na taj način afirmiše značaj etike konačnosti u savremenom svetu.*

*Ključne reči: globalizacija, delatno-povesna svest, modernost, Gadamer, Gidnes, Hajdeger, interkulturalno sporazumevanje.*

### Uvod

Prema mišljenju mnogih, globalizacija je osnovno obeležje sveta u kome živimo. Prema Dejvidu Heldu (David Held), jednom od vodećih teoretičara globalizacije, ona se može odrediti kao širenje, intenzifikacija i ubrzanje međuljudskih integracija na svetском planu (Held 2005: 160)<sup>1</sup>. Reč je, međutim, o veoma kompleksnom procesu povezivanja ljudi i ljudskih zajednica na planetarnom

---

<sup>1</sup> Entoni Gidens (Anthony Giddens) određuje globalizaciju na sličan način: „Globalizacija se ... može definisati kao intenzifikacija društvenih odnosa na svetском planu, koja povezuje udaljena mesta na takav način da lokalna zbivanja uobličavaju događaji koji su se odigrali kilometrima daleko i vice versa (Gidens 1998: 68). Radi se o pojavi koja je, po njemu, „ne samo nova nego i revolucionarna“ (Gidens 2005: 36), budući da ona „menja strukturu našeg načina života, i to iz temelja“ (Gidens 2005: 31).

nivou koji podrazumeva niz vrlo diferenciranih, često međusobno protivrečnih aspekata. Pošto se ovaj, u osnovi, dijalektički proces povezivanja pripadnika različitih kultura odlikuje ne samo saradnjom već i manje ili više izraženim sukobima, pitanje o uslovima mogućnosti njihovog uzajamnog razumevanja i sporazumevanja kao načina iznalaženja odgovora na izazove koji se u globalizovanom svetu tiču svih sasvim prirodno iskrsava kao jedno od ključnih pitanja savremene filozofije.

Pitanje o pretpostavkama interkulturalnog sporazumevanja danas izbija u prvi plan utoliko pre što je pomenuta intenzifikacija društvenih odnosa najširih razmera opterećena brojnim napetostima, među kojima tenzije između pripadnika različitih kultura zadržavaju naročiti značaj<sup>2</sup>. Stoga pitanje o mogućnosti (spo)razumevanja pripadnika različitih kulturnih paradigmi poprima, po mnogim relevantnim autorima, status životnog, pa čak i neke vrste sudbinskog pitanja čovečanstva, s obzirom na to da ostaje neizvesno da li će dalje napredovanje globalizacije voditi međusobnom obogaćivanju kultura ili pre još zaoštrenijim sukobima koji bi u svetu koji obiluje sredstvima destrukcije kakvim nijedno ranije razdoblje nije raspolagalo, mogli imati i stravičnije posledice od svih koje je povest do sada proizvela<sup>3</sup>. Uz to, ukoliko se na pitanje o mogućnosti interkulturalnog sporazumevanja potvrdno odgovori, upitnim dalje postaje i to da li ovo sporazumevanje neizostavno vodi uniformisanju kulture ili pre nekoj vrsti harmonije razlika, te u kojoj meri eventualna harmonija razlika može biti jedna stabilna ili trajna tvorevina.

U ovom radu nastojaću da pokažem da nam za odgovor na postavljena pitanja od odlučujuće pomoći može biti Gadamerova (Gadamer) filozofska hermeneutika, i to kao *par excellence* praktična filozofija, i da njeni uvidi u konačnost svekolikog razumevanja

---

<sup>2</sup> Urlih Bek (Ulrich Beck) društvo u kojem živimo naziva rizičnim. „Živimo u društvu koje je zbog stalne verovatnoće da dođe do opasnosti svetskih razmera čvrsto prikliješteno tako da preispituje svoje vlastite osnove“, kaže Bek, ističući, uz to, da ćemo u uslovima „omniprezentne opasnosti“, suočeni sa globalnim rizičima biti prisiljeni da uzmemo u obzir one koji su kulturno drugačiji. „Fiksacija na rizik ima moć podsticanja zajedništva i to izvan nacionalnih granica“ (Bek 2007: 35–36).

<sup>3</sup> „Ako je tačno da će teroristi u nekoj fazi stvarno raspolagati oružjem za masovno uništenje, onda će biti isuviše kasno“, upozorava Bek (Bek 2007: 35). Poput mnogih drugih, i Bek smatra da se u globalnom dobu radi o pitanju opstanka i samog čovečanstva suočenog sa mnoštvom rizika.

impliciraju da je interkulturalno (spo)razumevanje svakako moguće, pa čak i nužno, ali da ono – kao svagda faktičko, tj. bitno konačno – nipošto ne podrazumeva put ka uniformnosti kulture. Zapravo, gradnja zajedničkog sveta koja bi se odvijala posredstvom međukulturalnog dijaloga, potenciranog ekonomskom, informatičkom i političkom globalizacijom, pre podrazumeva jednu vrstu dijalektičkog prevladavanja parcijalnih horizonata pojedinih svetonazora, prevladavanja shvaćenog, međutim, u smislu jednog beskonačnog procesa gradnje i razgradnje faktičkih sporazuma.

Pojam kulture, koji u ovom kontekstu igra važnu ulogu, zahteva jedno preliminarno pojašnjenje, budući da je u recentnoj literaturi u opticaju više njegovih značenja. Tako, kod nekih autora kultura označava višu ili duhovnu sferu u koju spadaju pre svega nauka, filozofija i umetnost, te religija, jezik, moral i običaji, dok se pod pojmom civilizacije podrazumeva ona oblast koja prevashodno obuhvata tehnologiju, građevine i sredstava za proizvodnju. U drugom pak slučaju ovi terimini se tretiraju kao sinonimi. Sam pojam civilizacije nastao je na Zapadu u 18. veku, dakle u doba prosvetiteljstva, i to pre svega da bi se istakla razlika između evropskih i tzv. primitivnih naroda s kojima su Evropljani došli u dodir u vreme kolonizacije. Adekvatno tome, on ističe specifičnost evropske kulture i može se shvatiti kao izraz evrocentrizama kojim se odlikuje moderna. Kao takav, on stoji u tesnoj vezi s nastojanjima da se civilizuju tzv. primitivni narodi, pri čemu se polazi od snažnog uverenja u superiornost evropskog svetonazora utemeljenog na racionalnom mišljenju novog veka, a koje je zapadnim narodima obezbedilo do sada neviđenu moć. Civilizacija bi se u skladu s tim mogla shvatiti kao *istinska* kultura, za razliku od onih kultura u kojima prevladaju „iracionalni“ pogledi na svet. Pojam civilizacije bi u tom slučaju predstavljao pojam užeg obima u odnosu na pojam kulture. Pod pojmom kulture se, naime, može podrazumevati ukupnost tvorevina i načina života koje je neki narod iznašao da služe samom životu protumačenom na samosvojan način.

U ovom radu uglavnom imam na umu šire značenje kulture, naime ono koje obuhvata i materijalnu i duhovnu kulturu, tj. koje podrazumeva zanemerivanje razlike između pojmova kulture i civilizacije; zapravo, značenje koje dolazi do izraza pre svega kod Arnolda Gelena (Arnold Gehlen), koji (nadovezujući se na Herdera

(Herder)) zastupa tezu da je čovek, kao delatno biće (*das Wesen*) (tj. kao neustanovljena životinja (Niče (Nietzsche))), po prirodi biće kulture. „Kultura je 'druga priroda' – što će reći: ljudska samovlasno obrađena priroda, unutar koje on jedino može da živi“ (Gelen 1990: 37), iz čega proističe da ne postoje narodi koji nemaju kulturu. Kao biće kulture, čovek je u isti mah biće-u-svetu budući da na mestu gde kod životinje stoji „okolni svet“ kod čoveka jeste svet (kulture), koji se stabilizuje zahvaljujući institucijama proizvedenim u složenom procesu jezički posredovanog komunikativnog delovanja. Sam pojam sveta predstavlja pojam nastao (odnosno koji stalno nastaje) putem jezički determinisane interpretacije tzv. realnosti po sebi. Budući da se, shodno Ničeovom uvidu, realnost tumači uvek iz određene perspektive, različite forme života se manifestuju kroz mnoštvo raznolikih svetova (kulture). Tako su onda pojedine kulture, nastale u različita vremena i na različitim mestima, u osnovi izraz duha određenih naroda (glas naroda, kako kaže Herder) u njihovom nastojanju da iznađu primerene odgovore na krucijalna životna pitanja. Kao produkt samog povesnog života, a u službi njega samog, one traju kroz vreme kao manje ili više stabilan sistem institucija, pri čemu je, po Gelenu, „jedinstveno unutarnje zadovoljenje grupe i njeno zatvaranje prema vani pretpostavka... svake stabilne tradicije“ (Gelen 1990: 424).

Pa ipak, s obzirom na to da pojedini narodi dolaze u dodir s drugim narodima ili kulturama, te da je svaki sistem jedna u sebi pokretljiva tvorevina, to onda neminovno dovodi do, manjih ili većih, brzih ili sporijih promena u svakoj od njih. Specifičnost savremene situacije očituje se, međutim, u tome što su ti susreti danas intenzivniji i podrazumevaju uspostavljanje sveobuhvatnijih odnosa među narodima nego ikada ranije, pa su samim tim i poprimili sasvim osobenu formu, i to pre svega zahvaljujući širenju zapadne, tj. moderne<sup>4</sup> kulture, čime su i nezapadne tradicije uvučene u vrtlog događanja karakterističan za Zapad.

S obzirom na to da je *situacija* u kojoj se nalazimo pre svega određena razvojem i širenjem moderne kulture – kojoj je, kako ću na to eksplicitnije ukazati u toku daljeg izlaganja, imanentan razvoj i ekspanzija – najpre ću ukazati na neke suštinske karakteristike same

---

<sup>4</sup> Stuart Hol (Stuart Hall) primećuje da se pojmovi Zapad i moderan u izvesnom smislu mogu izjednačiti. Up. Hol 2007: 44.

modernosti. Ovo treba da omogućí uvid u bitne aspekte savremenosti, koja zadatak interkulturalnog sporazumevanja nameće kao neka vrstu sudbonosne stvari u uslovima globalizacije.

### *Radikalizacija modernosti i dovršavanje metafizike: nihilizam*

Osnovne odlike modernosti izložiću oslanjajući se s jedne strane na Gidnesa, a s druge na Ničea i Hajdegera (Heidegger), čime će se u isti mah ocrtati delimična podudarnost, ali i komplementarnost njihovih shvatanja modernosti, čiji imanentni razvoj i proizvodi povesnu situaciju u kojoj pitanje o interkulturalnom sporazumevanju predstavlja neku vrstu odgovora na njene izazove, a koji, sa svoje strane, zahtevaju vremenu saobrazan odgovor.

U knjizi o posledicama modernosti Gidens globalizaciju izlaže kao bitnu odliku našeg vremena, ističući pritom da uprkos činjenici da je nesumnjivo istorijski osobena pojava, globalizacija ipak nije znak nove, postmoderne ere, već pre eksponent omniprezentne radikalizacije modernosti, a čije ishodište predstavlja misao 17. i 18. veka<sup>5</sup>. Modernost se, po njemu, pre svega manifestuje u izraženom procesu iskorenjivanja lokalnih premodernih kultura, za šta je specifično moderni fenomen razdvajanja predstava vremena i prostora i njihovo pražnjenje<sup>6</sup> jedna od ključnih teorijskih pretpostavki. Drugu važnu karakteristiku modernosti čini njena izrazita refleksivnost, inače svojstvena ljudskoj prirodi uopšte, koja u novom veku poprima razmere koje je suštinski razlikuju od svih oblika refleksivnosti što se daju uočiti u bilo kojoj premodernoj kulturi. Budući da podrazumeva stalno preispitivanje uslova opstanka, čiji rezultati povratno

---

<sup>5</sup> Up. Gidens 2005: 23. Up. takođe: „Novi vek se – nasuprot svim spornim izvođenjima i datiranjima – jednoznačno definiše nastajanjem novog pojma nauke i metode koji je najpre Galilej ostvario u jednoj parcijalnoj oblasti, a Dekart prvi filozofski utemeljio“ (Gadamer 2000: 11).

<sup>6</sup> Ukazujući na to da predstave praznog vremena i prostora igraju ključnu ulogu u razvoju moderne predstave sveta i da predstavljaju suštinsku pretpostavku modernosti, Gidnes, po svemu sudeći, polazi od Hajdegerovog tumačenja geneze tzv. vulgarnog pojma vremena iz izvornog vremena. Uobičajen pojam vremena se, prema *Bivstvovanju i vremenu*, zasniva na bitno teorijskom, tj. posmatračkom stavu prema stvarnosti. Hajdeger će ovo kasnije eksplicirati kao izraz metafizičke pozicije, koja stvarnost tumači kao predmet za spoznajni i delujući subjekt, pozicije na kojoj se temelji moderna epoha (up. Hajdeger 1982: 8).

određuju sam taj opstanak, refleksivnost samim tim snažno doprinosi učvršćivanju, ali i daljem napredovanju pomenutog procesa isko-renjivanja<sup>7</sup>. I upravo kao bitno refleksivna, modernost je imanentno dinamična i globalizujuća.

Dinamičnost i tendencija ka globalizaciji modernosti ispoljavaju se u četiri dimenzije. Pre svega, ona se manifestuje kroz dominaciju kapitalističkog načina proizvodnje<sup>8</sup>, ali i putem intenzifikacije i ekspanzije industrijalizma i birokratizma. Kao sistem robne proizvodnje za tržišta na kojima vlada konkurencija, a zasnivan na privatnom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju, kapitalistička proizvodnja se pre svega odlikuje akumulacijom kapitala koja, međutim, ne predstavlja krajnju svrhu ulaganja već stoji u funkciji daljih investiranja. Tako se suština kapitalističke proizvodnje pokazuje kao specifična pokrenutost koja se održava samo ukoliko se dalje razvija, i to upravo kao stalno obnavljan ciklus proizvodnje radi potrošnje, i obrnuto, pri čemu se ovo ciklično kretanje kapitala neminovno širi i ubrzava<sup>9</sup>.

Udružen sa industrijalizmom, čija je ključna odlika „upotreba neorganskih izvora materijalne energije za proizvodnju dobara, koja stoji u vezi sa središnjom ulogom mašinerije u proizvodnom procesu“ (Gidens 1998: 62), kapitalizam podstiče razvoj i ekspanziju i samog industrijalizma, što sa svoje strane implicuje nužnost permanentnih tehnoloških inovacija, a čemu služi moderna nauka.

---

<sup>7</sup> „Sa nastupom modernosti, refleksivnost dobija drugačiji karakter. Ona ulazi u samu osnovu sistema reprodukcije, tako da se mišljenje i delovanje neprestano međusobno osvetljavaju“ (Gidens 1998: 45).

<sup>8</sup> „S obzirom na svoje ekspanzionističke karakteristike, kapitalistički ekonomski život je samo u nekim aspektima sveden u okvire granica određenog društvenog sistema. Od samih svojih početaka kapitalizam ima međunarodne razmere“ (Gidens 1998: 63).

<sup>9</sup> Dinamičnost kapitalističkog načina proizvodnje bazira se na činjenici da je „celokupna ekonomska reprodukcija u kapitalizmu 'proširena reprodukcija', jer ekonomski poredak ne može ostati u manje ili više statičnoj ravnoteži, kao što je bio slučaj u većini tradicionalnih sistema“ (Gidens 1998: 66), a to onda nužno implicira ekspanziju i samih tržišta. Up. „Duh kapitala je duh reinvesticije. Kapitalističko blago ne treba prosto da se poseduje i da izaziva radost svojim prisustvom. Pravi kapitalista mora da oslobađa blago. To bi se moglo opisati i kao modernizovanje pohlepe: moderni vlasnik poseduje svoje vlasništvo na pravi način tek onda kad ga pošalje na put upotrebe, po nuždi u formi 'plivajućeg' kapitala: ono mora da obiđe svet da bi se sa znatnim uvećanjem vratilo na domaći račun“ (Solterdajk 2007: 5).

Bitna pretpostavka za to jeste uređena društvena organizacija proizvodnje, koja se javlja ka neminovnost „radi koordinacije ljudske delatnosti, mašina i ulaganja i proizvodnje sirovina i dobara“ (Gidens 1998: 62). Tako onda nužnost koordinacije ljudskih delatnosti zahteva nacionalnu državu, koja nužno teži da razvije maksimalno mogući sistem kontrole, tj. nadziranja delovanja podanika države<sup>10</sup>, a to, pored industrijalizma i kapitalizma, čini treću dimenziju modernosti, dok četvrtu predstavlja kontrola nad sredstvima prinude, tj. vojna moć<sup>11</sup>.

Ubrzavanje ovih procesa, koje je naročiti zamajac dobilo sa razvojem sistema telekomunikacija sredinom prošlog veka, dovelo je do toga da danas, kako Gidens ističe, „živimo u svetu u kojem se transformiše skoro svaki aspekt onoga što činimo. Bilo to dobro ili loše, upadamo u jedan poredak koji niko u potpunosti ne razume, ali čije posledice osećamo svi“ (Gidens 2005: 33). Naime, nasuprot optimizmu koje je egzaltirano negovalo doba prosvetiteljstva da će razvoj racionalnosti, tj. na nauci i tehnicu zasnovane zapadne kulture voditi ostvarenju ideala slobode, bratstva i jednakosti (u osnovi sekularizovanih hrišćanskih vrednosti), a time i sreće i blagostanja, danas, međutim, sve više bivamo svesni toga da radikalizacija modernosti na videlo iznosi njenu drugu, izrazito mračnu stranu. Zapravo, postajemo svedoci toga da globalizacija kapitalističkog načina proizvodnje pre vodi sve većem produbljivanju jaza između siromašnih i bogatih država sveta, kao i uočljivoj disproporciji u bogatstvu unutar pojedinih država. Sve izraženija povezanost na globalnom nivou rezultuje ograničavanjem, iako ne i potpunim ukidanjem suvereniteta nacionalnih država, pri čemu se ni za ovaj proces ne može reći da se

---

<sup>10</sup> Up. takođe: „Imao sam utisak da se u zapadnim društvima, paretno sa kapitalizmom, razvijao čitav niz postupaka kako bi se nadziralo i kontrolisalo ponašanje pojedinaca, njihovo držanje, način njihovog delovanja, njihovo stajalište, njihov stambeni proctor, sposobnosti, ali da suštinska funkcija ovih mehanizama nije bila zabrana. Oni su, naravno, zabranjivali i kažnjavali, ali suštinski cilj ovih formi moći – ono što je činilo njihovu efikasnost i postojanost, ležao je u tome da prisili pojedince da povećaju svoju efikasnost, svoju snagu, sposobnost, ukratko, da umnože sve ono što je bilo nužno u produkcionom aparatu društva: ljude dresirati, postavljati ih tamo gde su najkorisniji, obučavati ih da steknu ovu ili onu veštinu“ (Fuko 2007: 257–258).

<sup>11</sup> „Kapitalistička proizvodnja, posebno kada je bila udružena sa industrijalizmom, omogućila je veliki rast ekonomskog bogatstva, a takođe i vojne moći. Kombinacijom svih tih činilaca dovela je do toga da zapadna ekspanzija postane naizgled nezaustavljiva“ (Gidens 1998: 68).

odvija prema proklamovanim načelima jednakosti i pravednosti. Polje ljudske slobode se, zahvaljujući sve izraženijem centralizovanju moći i razvoju sistema nadziranja, kontrole i manipulacija bezmalo svake vrste pre sužava nego što se širi<sup>12</sup>. Intenzivni razvoj industrijalizma, kao i njegova ekspanzija praćeni su brojnim ekološkim incidentima i uznemirujućom pretnjom od mogućih ekoloških katastrofa<sup>13</sup> neviđenih razmera, dok naučni i tehnološki razvoj otvara široko polje zlupotreba naučno-tehnoloških otkrića sa nesagledivim posledicama<sup>14</sup>. Ovo se u prvom redu odnosi na istraživanja na polju genetike, čiji rezultati oslobađaju mogućnosti nekontrolisane proizvodnje i zlupotrebe samog ljudskog materijala. U tom nizu opasnosti i rizika stoje i, nipošto zanemarljive, pretnje od upotrebe nuklearnog, hemijskog i biološkog oružja, koje bi u doglednoj budućnosti lako moglo doći u posed onih koji bi u nekom trenutku bili spremni i da ga upotrebe, što bi za posledicu moglo imati uništenje i samog čovečanstva<sup>15</sup>. Opasnost od terorizma, štaviše, zadobija sasvim specifičnu dimenziju u uslovima buđenja i jačanja religioznih fundamentalizma ili tradicionalizma, koji se dobrim delom javljaju kao reakcija na sve izraženiju globalizaciju ne samo ekonomije, tehnologije i politike, već i kulture u užem smislu, budući da lokalne kulture bivaju zahvaćene vrtlogom iskorenjivanja do te mere da se njihov puki opstanak dovodi u pitanje s krajnjom ozbiljnošću. Otuda se, kako ističe Gidens, „pokazalo da je modernost zagonetna u svom jezgru, i izgleda da nema načina na koji bi se ta zagonetnost mogla 'prevazići'. ... Opšta svest o ovoj pojavi prelazi u anksioznost koja pritiska svakoga“ (Gidens 1998: 54).

<sup>12</sup> „Mi zamišljamo vredan život kao američki život, gde je glasanje krajnji politički akt i gde su potrošačke slobode najvažnije slobode“ (Batler 2007: 79).

<sup>13</sup> Up. „Nikada ranije čovečanstvo nije posedovalo sredstva kojima može da onemogući sopstvenu egzistenciju na ovoj planeti – i ne samo jačajući vojnu moć. Celokupan tehnički i industrijski razvoj dostigao je u međuvremenu takve razmere da je sada ekološka kriza globalno dovedena do svesti a da mi još uvek ni ne znamo da li će čovečanstvo biti u stanju da je savlada“ (Gadamer 2000: 239).

<sup>14</sup> „Nauka i tehnologija, razume se, učestvuju u našim pokušajima da se takvim opasnostima suprotstavimo, ali one su doprinele samom njihovom nastanku“ (Gidens 2005: 30).

<sup>15</sup> „Industrijska revolucija... pretvorila se u talas koji nas sve preplavljuje i odnosi. U tom procesu je nepromenljiv zakon, gvozdena nužnost ne zaostati i na taj način stvoriti uopšte izgleda za život i za preživljavanje svih – ali je odjednom upravo taj zakon postao istovremno i pretnja životu i preživljavanju svih“ (Gadamer 1999: 7).



Epoha čiji smo savremenici, označena terminom globalizacija, pokazuje se, posmatrana sada kroz opitku, pre svega Ničeove i Hajdegerove filozofije, kao epoha nihilizma, čiju je neminovnost Niče predviđao još krajem 19. veka, videći ga kao nužnu konsekvencu metafizičke interpretacije stvarnosti. „Svekolika naša evropska kultura“, navodi Niče u *Volji za moć*, „već se odavno s neakvom torturom napona što raste iz desetljeća u desetljeće kreće kao prema nekoj katastrofi: nemirno, silno, pre naglo: poput rijeke koja hoće svom kraju, koja se više ne sabire, koja se boji svog sabiranja“ (Nietzsche 1988: 1).

Nastavljajući na tragu Ničea, Hajdeger povest Zapada takođe tumači kao povest nihilizma utemeljenog, po njemu, pre svega u Dekartovoj (Descartes) metafizici, a koja baštini temeljne pretpostavke platonizma. Posledice modernosti, kao što su ekološki problemi, kao posledica pustošenja Zemlje, pretnje koje sobom nose naučna istraživanja, pre svega u domenu genetike i atomske fizike, i njihova tehnološka (zlo)upotreba, totalitarističke tendencije modernosti u vidu težnje ka sveopštoj organizaciji bivstvjućeg (*das Seiende*), upravljanju i nadziranju, te uniformisanje kulture kao pre svega masovne kulture i sl. – aspekti su, po Hajdegeru, po svemu sudeći dugotrajnog procesa dovršavanja metafizike. Metafizika novog veka na kojoj se, po njemu, temelji evropska kultura, a koja je manje-više ozračila sve druge kulture, odlikuje se pre svega shvatanjem bivstvovanja (*das Sein*) kao stalne prisutnosti, tj. kao predmetnosti predmeta, a to znači kao objekta koji je postavljen naspram samosvesnog subjekta. Metafizičko tumačenje bivstvovanja kao puke postavljenosti za (samo)postavljajući subjekt, kako je protumačena suština čoveka (što je, inače, bitna odlika modernog humanizma) – u krajnjoj liniji za posledicu ima pretavaranje celokupne prirode (protumačene kao sistem materijalnih entiteta koji se kreću u praznom prostoru i vremenu), pa i samog čoveka (kao njenog dela) u materijal rada, tj. u resurs. Sam govor o ljudskim resursima, kako ističe Hajdeger, indikativan je sam po sebi i svedoči, zapravo, o osobenom karakteru modernog humanizma, koji se, može se dodati, manifestuje danas i kroz sve brojnije humanitarne intervencije kao sastavni deo realizacije suštine modernosti, tj. procesa dovršavanja metafizike. Na metafizici utemeljena suština tehnike kao pro-

izvođenja koje bivstvjuće raskriva kao raspoloživo stanje za ciklus dostavljanja radi daljeg proizvođenja, dokraja domišljena, ispoljava se kao volja za moć. Otud, po Hajdegeru, Ničeova metafizika volje za moć, u meri u kojoj volju za moć izlaže kao stalno sebezprevazilažeću aktivnost organizovanja i raspolaganja celokupnom stvarnošću kao predmetom rada, predstavlja ne neku ekstravagantnu misao izvesnog gospodina Ničea već pre izraz duha epohe.

Stoga se može reći da ono što se danas naziva globalizacijom korespondira uveliko s onim što Hajdeger tumači kao dugotrajni proces okončavanje metafizike (Hajdeger 1982: 8)<sup>16</sup>, tj. ostvarivanja filozofije kao platonizma, a to ovde znači: nihilizma, pa stoga tom svetu, koji je po njemu ne-svet, filozofija u tradicionalnoj formi nije više potrebna budući da je ima u svojim temeljima. Kao bitno određen „prazninom napuštenosti bivstvovanja“, ovaj proces se odvija kao grozničavo trošenje svega raspoloživog kao puke građe u procesima pravljenja svega što se može napraviti, pri čemu to korišćenje materijala u smislu iskorišćavanja neminovno „završava bezuslovnošću širenja i samobezbeđivanja“ i kao takvo ono zapravo „besciljnost ima kao svoj cilj“. Ovom cilju služe i sami ratovi budući da oni, u krajnjoj liniji, „teže obezbeđivanju stabilnosti forme iskorišćavanja“ (Hajdeger 1982: 31). Tako, dovršavanje metafizike podrazumeva planetarnu vladavinu njene suštine, a samim time i suštine tehnike, i upravo kao takvo ovo zbivanje predstavlja povešnu realizaciju nihilizma, a što pada u zadatak natčovečanstva ili potčovečanstva, tj. onog ljudstva putem kojeg se ispoljava lukavstvo uma kao *ratia*. Time obrtanje tradicionalne formule za suštinu čoveka, formule *animal rationale*, ispunjava svoje pravo značenje, a obrnuta metafizika se pokazuje kao istinska metafizika. Tako se, u isti mah, ispostavlja da se suština kapitala, tehnike, metafizike i subjekta stiču u pojmu volje za moć, koja kao aktivnost stalnog samozprevazilaženja predstavlja volju za volju.

Ona se odvija putem postavljanja vrednosti kao uslova njenog održanja, uvećanja, što neminovno vodi nihilizmu u smislu obezvređivanja nekada vodećih vrednosti Zapada, što Niče iskazuje u čuvenim rečima Bog je mrtav. Stoga je, kako Hajdeger kaže, naše

---

<sup>16</sup> Up. „U svim svojim oblicima i na svim istorijskim stupnjevima, metafizika je jedina, a možda i neminovna kob Zapada i pretpostavka njegove planetarne dominacije. ... Razvoj bezuslovne dominacije metafizike tek je na svom začetku“ (Hajdeger 1982: 14).

doba, a to znači doba globalizacije kao procesa okončavanje metafizike – oskudno doba, svetska noć. Njena pojava je, dakle, konsekvencija modernog, metafizičkog svodenja bivstvovanja na *positio*, a to znači na puko Ništa, čime je i utemeljena suštinska bezavičajnost modernog čoveka kao izraz istinske suštine nihilizma.<sup>17</sup> Suočavanje čoveka sa nihilizmom, tj. sa onim „Ništa“ Hajdeger je u *Bivstvovanju i vremenu* označio rečju teskoba (*die Angst*), eksplicirajući je kao uslov mogućnosti da samo bivstvovanje postane upitno, a samim tim i kao uslov vraćanja iz propadanja. Teskoba se i nakon tzv. obrata pojavljuje kao ključni fenomen, s tim što je sada reč o tome da se, kako Gidens kaže, danas „svi pomalo osećamo anksiozno“.

Uzimajući u obzir upravo iznete stavove o suštini novog veka, da se uočiti da se Gidensovo i Hajdegerovo i Ničeovo tumačenje modernosti, odnosno sagledavanje njenih posledica u bitnom podudaraju ili dopunjuju. Otuda onda Gidens može reći: „Prihvatljiviju početnu tačku možemo da tražimo u 'nihilizmu' Ničea i Hajdegera. Uprkos razlikama između ova dva filozofa, postoji stanovište u kojem se oni približavaju. Obojica sa modernošću povezuju ideje da 'istorija' predstavlja sve veće prisvajanje racionalnih osnova znanja. ... Modernost u njihovim delima dolazi do samorazumevanja“ (Gidens 1998: 53).

Razumevajući sebe kao mislioca sutona (pasivnog nihilizma) koji nagoveštava novu zoru, Niče je svojim „nesavremenim razmatranjima“ nastojao da pripremi preokret u pravcu aktivnog nihilizma, u smislu oslobađanja stvaralačkih potencijala u čoveku. Konstatujući da živimo u doba svetske noći<sup>18</sup>, dakle u nihilizmu, kao procesu dovršavanja metafizike, i Hajdeger je sebe video kao mislioca prelaza, ali kao mislioca koji (u nadi da preboljeva Ničeovo

---

<sup>17</sup> Up. „Od samih početaka, napor metafizike da dosegne *arche*, prvi princip, bio je nadahnut željom da se vlada ukupnošću stvari. Kroz razvoj filozofije i nauke u istoriji Zapada ta želja je postala sve konkretnija i delotvornija: racionalni poredak sveta, koji su metafizički mislioci vekovima očekivali i postulirali, sada je postao stvaran, barem načelno, u modernoj tehnologiji. To ostvarenje predstavlja i kraj metafizike, ne samo zato što je njen projekat sada ostvaren, nego i zato i pre svega što stvarna racionalizacija sveta kroz nauku i tehniku otkriva pravo značenje metafizike: volju za moć, nasilje, uništenje slobode“ (Vatimo 2008: 26).

<sup>18</sup> Interesantno je da Gidens kao moto svoje knjige o suštini modernosti navodi reči Džona Douna (John Donne): „Šta ako je ova sadašnjost samo poslednja noć sveta“ (Gidens 1998: 9).

zaplitanje u metafiziku) misli u susret *dogadaju*, kao ponovnom uzajamnom prisvajanju bivstvovanja i čoveka, i to kao načinu prevladavanja novovekovnog humanizma ili subjektizma. Sam Gidnes, uočavajući izvesne nagoveštaje postmodernog doba, ukazuje na nužnost jednog utopijskog realizma, koji računa sa preobražajem subjektivnosti i otvorenošću za nove načine rešavanja zagonetki stvarnosti koju on poredi sa zmajevim kočijama. Manje-više, sva trojica ukazuju na nužnost proširivanja horizonata našeg sveta, što podrazumeva otvaranje prozora koji gledaju ka drugim mogućnosti bivstvovanja odnosno drugim kulturama.

### *Globalizacija i susret kultura*

Već je rečeno da modernost po svojoj suštini podrazumeva neku vrstu iskorenjivanja. U epohi radikalizacije modernosti, kao dobrim delom vesternizacije, to se pre svega manifestuje u sve izraženijoj unifikaciji kulture, kao posledici snažnog uticaja zapadne, u prvom redu američke kulture. „Zapadni, a posebno američki kulturni uticaj vidljiv je svagde – na filmu, televiziji, u popularnoj muzici i u drugim oblastima“ (Gidens 2005: 18). Imajući na umu intenzitet i obim ovih kulturnih uticaja, neki teoritičari (pre svega tzv. antiglobalisti) skloni su stoga da govore o kokakol(on)izaciji i mekdonaldizaciji kulture, podrazumevajući pod tim pre svega dominaciju zapadne masovne kulture, koja preti da dovede do potpunog iščezavanja lokalnih kultura. Otuda, po njima, globalizacija uopšte, dakle i politička, i ekonomska, i tehnološka, ali i kulturna nije ništa drugo do savremeni oblik stare zapadne kolonizacije nezapadnih svetova života, pa je u tom smislu globalizacija kao navodno nova pojava, zapravo, samo novi vid ispoljavanja starog imperijalizma Zapada.

U sferi duhovnih nauka ovo se ispoljilo kroz fenomen orijentalizma, fenomen koji je najcelovitije osvetlio Edvard Said (Edward W. Said) u knjizi *Orijentalizam*. Sam orijentalizam, kako ga Said tumači, i nije ništa drugo do vid ispljavanja zapadne volje za moć u (samo)prikriivenoj, dakle ideološkoj formi, i to kao osobeni način legitimacije kolonijalizma i stvaranja pretpostavki za vladavinu Zapada nad nezapadnim kulturama. Oslanjajući se u osnovi na Ničeovu tezu da uvek interpretira volja za moć, Said nastoji da pokaže kako je sam pojam orijenta nastao kao plod interpretacije zapadne

volje za moć tzv. orijenta po sebi. „Orientalizam je stil mišljenja, zasnovan na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji koja se povlači između „Orijenta“ i „Okcidenta“. ... Orientalizam se ... shvata kao zapadni stil dominacije, restrukturisanja i posedovanja vlasti nad Orijentom“ (Said 2000: 11). To, međutim, ne znači da orijentalizam „predstavlja i izražava neku opaku imperijalističku ’zaveru’ koja treba da potlači ’orijentalni’ svet“, niti je diskurs koji stoji u neposrednoj vezi sa sirovom političkom moći, već „on jeste određena volja ili namera – pre nego izraz volje ili namere – da se razume, manipuliše, čak i primi u sebe jedan očigledno različit (ili alternativan i nov) svet“, diskurs koji „se stvara i postoji u nejednakoj razmeni s političkom moći..., moći intelekta..., moći kulture..., moralne moći. U stvari ... orijentalizam je određena dimenzija – a ne samo da reprezentuje dimenziju – moderne političko-intelektualne kulture i, budući takav, ima manje veza sa Orijentom nego sa ’našim’ svetom“ (Said 2000: 23–24).

Pa ipak, kao što je gore nagovešteno, ono što se u epohi globalizacije događa ne može se jednostavno podvesti pod fenomene kao što su orijentalizam i puka uniformnost kulture. Stvari su danas ipak umnogome složenije, pored ostalog i zbog sve prisutnijih nastojanja (i u samoj evropskoj kulturi) da se ide „s one strane orijentalizma“, ali i uočljivih pokreta koji vode u pravcu izraženije diferencijacije u oblasti kulture. Pokazuje se, naime, da su vidne tendencije ujednačavanja na polju kulture samo jedna strana duboko ambivalentnog procesa o kojem je reč. Naime, kako primećuje Gidens, iako su težnje ka „standardizaciji u kulturi“ neporecive, ipak će dublji efekti globalizacije biti veće kulturne raznolikosti, a ne homogenosti (Gidens 2005: 18), budući da globalizacija, „zahvaljujući tome što „dejavuje ’naniže““, po svojoj biti „teži promovisanju i obnavljanju lokalnih kulturnih identiteta“ (Gidens 2005: 18). Tu pojavu neki teoretičari nazivaju neologizmom „glokalizacija“.

Reč je, naime, o procesima izrazite fragmentacije, koja se u znatnoj meri javlja kao reakcija na uniformišuće tendencije globalizacije, što se ispoljavaju u snažnim nastojanjima da se afirmišu posebne tradicije, i to pre svega u nezapadnim društvima koja su već uveliko usvojila određene aspekte zapadne kulture, pre svega njenu nauku i tehniku. No, ova činjenica je sama po sebi od globalnog značaja, budući da u sebi krije rizike koji se mogu ticati svih, s

obzirom na to što, kako Gadamer na jednom mestu upozorava, „uprkos širenju evropske racionalnosti – i upravo nadovezujući se na nju – posvuda nastaju novi nacionalizmi i regionalizmi i gomila se novi konflikti materijal“ (Gadamer 2000: 242).

Na opasnosti koje proizilaze iz kulturne fragmentacije na poprilično dramatičan način ukazao je Semjuel Hantington (Samuel Huntington) u kontroverznom delu *Sukob civilizacija*, decidirano braneći tezu da savremeni svet neizostavno stremi ka situaciji u kojoj će rastući značaj kulturnih razlika neminovno stvoriti konflikte među različitim civilizacijama, i to, kako ističe, kao neku vrstu otvorenog ili prikrivenog rata sviju protiv svih (Hantington 2000: 30). Štaviše, iako manje dramatična, tenzija na temelju kulturnih razlika može se, po njemu, i sada uočiti, ne samo između pripadnika različitih civilizacijskih krugova već i između država i regija unutar iste civilizacije, pošto regionalističke tendencije, čiji je osnovni cilj očuvanje i afirmacija sopstvene kulturne specifičnosti, ubrzano jačaju i unutar pojedinih država Zapada, inače nastalih mimo bilo kakvih jasnih geografskih, etničkih i ekonomskih kriterijuma.

S druge pak strane, nemali broj teoretičara ne deli Hantingtonove sumorne prognoze da će globalizacijom intenzivirani susreti kultura nužno okončati u njihovoj konfrontaciji, iako u osnovi i sami dele njegovu viziju da će u nadolazećem razdoblju kulturne razlike igrati jednu od ključnih uloga u kreiranju sveta. Tako Frensis Fukujama (Francis Fukuyama) misli da je Hantington u pravu kada tvrdi da će kulturne razlike od sada pa nadalje biti od ogromne važnosti i da će sva društva ubuduće morati mnogo više da vode računa o kulturi, pošto se ona ne suočavaju samo sa unutrašnjim problemima već i sa spoljašnjim svetom. „Hantingtonova argumentacija, međutim, manje je uverljiva onda kada tvrdi da će kulturne razlike nužno biti izvor konflikata. Nasuprot tome, rivalitet koji nastaje iz interakcije različitih kultura može voditi i kreativnim promenama“, tvrdi on, ističući da su već sada jasno uočljivi „brojni primeri takvih kulturnih stimulacija“ (Fukujama 1997: 15).

Da kulturna fragmentacija i rastući značaj kulturnih razlika sami po sebi ne impliciraju neminovnost ostvarivanja katastrofičnih scenarija, stanovište je koje brani i Gidnes. Jer, iako svet u kome živimo niko u potpunosti ne razume niti tok događaja iko može u celosti da kontroliše, to po Gidensu ne znači da je opravdano govo-

riti o nužnosti sukobljavanja i rešavanja problema silom (iako se to po njemu ne može uvek isključiti), niti podrazumeva, kako neki autori misle, totalno ukidanje subjektivnosti, već je pre reč o procesu „istovremene transformacije subjektivnosti i globalne društvene organizacije, na uznemirujućoj pozadini rizika s teškim posledicama“ (Gidens 1998: 168).

Pored toga, Gidens primećuje da se globalizacija samo delimično podudara sa vesternizacijom, s obzirom na to da ima sve više slučajeva tzv. obrnute kolonizacije, tj. uticaja nezapadnih kultura na zapadnu, pri čemu se sve to odvija u uslovima evidentnog opadanja zapadne moći nad ostatkom sveta, a što je na teorijskom planu praćeno svešću o principijelnoj nemogućnosti da se moderna paradigma tumačenja sveta utemlji kao evidentna istina, tj. sa sve jasnijim uviđom da je ona samo jedna moguća interpretacija sveta i života, što je posebno snažno do reči došlo u Ničeovoj tezi da je svekoliko tumačenje perspektivističko, tezi koju bezmalo svi potonji relevantni mislioci uzimaju s dužnim uvažavanjem. Ali i u Hajdegerovom delu, gde se povest Zapada sagledava kao realizacija samo jedne mogućnosti bivstvovanja, a nipošto jedine prave mogućnosti.

Otuda, kako je svojevremeno odlučno ukazivao i Edgar Morin (Edgar Morin), imanentni razvoj evropske kulture, koji je na teorijskoj ravni rezultirao gubitkom poverenja u nekada vodeće ideje progresa, nauke, civilizacije i uma, a na praktičnom nivou svet suočio sa pomračenjima i ludostima samog uma, doveo je do toga da je sama Evropa počela gubiti „evropocentičku nadmenost“ (Morin 1989: 80), što onda ovu kulturu sve više prisiljava da preispita svoje tumačenje i odnos prema drugim svetonazorima. Budući da sada „temeljni problemi života, kulture, etike dobijaju univerzalni značaj“, Evropa tako dospeva u situaciju da mora da se „odlučnije otvori prema pluralizmu svetskih kultura“<sup>19</sup> (Morin 1989: 144).

---

<sup>19</sup> Dalmejr (Dallmayr) ukazuje na dva glavna faktora ili događaja koji su odredili sadašnje stanje: „jedan je otvorenije politički, dok je drugi lagodniji i intelektualan. Politički, jedan od najdramatičnijih događaja protekle polovine veka bio je stalno napredovanje globalizacije, tj. tržištima i informacionim probojima podržavano pojavljivanje nečega poput kosmopolisa ili 'globanog sela'. U novoj i ošamućujućoj kopernikanskoj revoluciji, evrocentrički pogled na svet sa svojim posledicama kolonijalizmom i 'orijentalizmom' zamenjen je ili u najmanju ruku izazvan pomaljanjem globalne arene u kojoj su neevropske kulture i društva sve više aktivni učesnici u oblikovanju budućnosti sveta“ (Dallmayr 1996: ix).

U takvoj situaciji, kako na jednom mestu naglašava Vatimo (Giani Vattimo), „izgleda da nema drugog puta osim puta etike eksplicitno izgrađene na konačnosti“ (Vatimo 2008: 66).

Reč je, dakle, o procesu koji podrazumeva univerzalnu otvorenost, a upravo je teorijske pretpostavke zahtevane otvorenosti naročito razvila Gadamerova hermeneutika, inače nastala pod presudnim uticajem Hajdegerove hermeneutike faktičnosti.

### *Gadamer: Delatno-povesna svest i interkulturalno (spo)razumevanje*

Pogledajmo sada izblize koje mogućnosti nudi Gadamerova filozofska hermeneutika kada je reč o uslovima interkulturalnog dijaloga. Već sam pomenuo da je u ovom kontekstu od ključne važnosti Gadamerov pojam delatno-povesne svesti sa njemu pripadajućim aspektom otvorenosti, koji zauzima jedno od središnjih mesta u celokupnoj njegovoj filozofiji. Pojam delatno-povesne svesti Gadamer u *Isitni i metodi* razvija prevashodno u cilju rasvetljavanja uslova mogućnosti razumevanja tekstova evropske predaje, i utoliko se onda opravdano može tvrditi da je u fokusu njegovog interesovanja pre svega prošlost, i to u prvom redu evropska tradicija. Pa ipak, kako ću nastojati da pokažem, uvidi do kojih on dolazi u svom glavnom delu relevantni su i za razumevanje onoga što dolazi iz nama stranih, dakle neevropskih tradicija<sup>20</sup>, tj. za interkulturalno sporazumevanje što se u vremenu globalizacije nameće kao svojevrsni imperativ<sup>21</sup>. Ovo svoju potvrdu nalazi na više mesta u tekstovima

---

<sup>20</sup> Na ovo, pored ostalih, ukazuje Dalmejr kada kaže: „Gadamerova hermeneutika nije relevantna samo za egzegezu tekstova u uskom smislu već isto tako dublje zrači u prostranu arenu socijalnih i političkih interesa. Kao što se njegovi rani eseji o dijaloškoj republici odnose na političku scenu u vajmarskoj (a kasnije u fašističkoj) eri, tako se i njegovi kasniji spisi o hermeneutičkom razumevanju tiču „globalnog grada“ koji se pojavljuje u naše doba, tj. pomaljajućeg svetskog poretka označenog sukobljavanjem među kulturama i rastućim otporom prema jednostranoj zapadnoj hegemoniji“ (Dallmayr 1996: 49). Up. takođe Clarke 2003: 12–13, kao i Halbfass 1988: 165.

<sup>21</sup> „U drugoj polovini dvadesetog veka ne afirmiše se samo, kao zajednički jezik zapadnjačke kulture, antropološki strukturalizam Levi-Strosa, nego se činjenično potvrđuje kraj evroceničnog kolonijalizma. 'Druge' kulture uzimaju reč i ispoljavaju svoju vrednost samostalnih pogleda na svet s kojima Evropljani moraju da uđu u dijalog i koje više ne mogu da jednostavno 'civilizuju' ili 'preobrate'“ (Vatimo 2008: 76).



nastalim nakon *Istine i metode*, a naročito u onim s kraja prošlog veka u kojima sam Gadamer eksplicitije govori o potrebi stupanja u dijalog s drugim kulturama. Valja dodati da ovde sam pojam teksta treba uzeti u najširem smislu tako da obuhvata svaku „autentično kazujuću reč“, a koja, upravo kao takva, „postavlja zahtev za važenjem“ (Gadamer 2002: 146).

U ovom kontekstu ključni pojam delatno-povesne svesti razvijen je, zapravo, u pokušaju prevladavanja novovekovnog pojma subjekta, čiju je suštinu Hajdeger na tragu Ničea eksplicirao kao volju za moć. Pojam delatno-povesne svesti Gadamer, naime, gradi nadovezujući se na Hajdegerovo čuveno otkriće predstrukture razumevanja, i s tim u vezi na njegovu eksplikaciju fenomena razumevanja kao egzistencijala, tj. suštinskog aspekta uvek faktičke egzistencije, čime je prilično uverljivo pokazana neoklonjiva, svagda prisutna predrasudnost svakog razumevanja. Time je u isti mah i učvršćena podloga za prevazilaženje dva bitna fenomena evropske tradicije mišljenja bitno određenog modernom, kartezijskom metafizikom: istorijske svesti, s jedne strane, i orijentalizma s druge, pri čemu je u isto vreme izbegnuta opasnost od pretećeg relativizma. Naime, otkriće predstrukture razumevanja, i pre svega snažnog pozadinskog delovanja samorazumljivih ontoloških pretpostavki novovekovnog mišljenja uopšte, omogućilo je da se težnja za objektivnim saznanjem prozre kao prikrivena volja za moć, tj. da se u duhovno naučnom objektivizmu – koji je bitno determinisan metafizičkim pojmovima subjekta i objekta – prepozna odnos vladavine.

Zapravo, sam pojam delatno-povesne svesti u osnovi predstavlja svojevrsnu eksplikaciju i dalju razradu potencijala Hajdegerovog pojma *Dasein* (tu-bivstvovanja), kao bačenog projekta, tj. kao vremenski određenog bivstvovanja čoveka. Naime, određenje ove svesti kao delatne upućuje (kao, uostalom, i kod Gelena kada čoveka određuje kao bitno *delatno* biće) na budućnost kao, po Hajdegeru, primarnu ekstazu vremenitosti (tj. izvornog vremena kao smisla bivstvovanja tubivstvovanja); njeno određenje kao povesne ukazuje, s jedne strane, na njenu neotklonjivu određenost tradicijom, tj. povešću kojoj pripada, iz koje izrasta, i s druge strane na njenu upućenost (upravo polazeći od budućnosti, tj. od zainteresovanosti za samu stvar razumevanja i(li) delovanja) na ono što je *bilo* a što se, iz sadašnjosti posmatrano, pojavljuje kao strano i nerazumljivo; dok

njen karakter svesti upućuje na njenu (ostalim ekstazama određenu) prijemčivost za ono što se sada i ovdje otvara kao datost; utoliko je svaka datost hermenutički fenomen. Pored toga, delatno povesna svest je reflektivna svest o pomenutim određenjima i, upravo kao takva, ona predstavlja doslednu svest o sopstvenoj konačnosti.

Dosledna svest o sopstvenoj konačnosti, tj. o svagdašnjoj faktičnosti upravo omogućava ovoj svesti specifičnu vrstu *otvorenosti*. Ova otvorenost za ono drugačije ili strano, tj. za ono što se najpre pojavljuje kao nerazumljivo i što, kao takvo, priziva hermeneutiku<sup>22</sup>, predstavlja nužnu pretpostavku istinskog razumevanja, koje sada nije shvaćeno kao objektivirajuće saznanje tekstova ili govora drugog kao pred-meta, već pre predstavlja učinak procesa sticanja iskustva o stvari o kojoj tekstovi, u gore pomenutom širem smislu, hoće nešto da kažu. I upravo kao takva, ona predstavlja vid prevazi- laženja istorijske svesti koja se odlikuje previdom sopstvene kulturno-povesne određenosti, a što snažno dolazi do izražaja upravo u njenom zahtevu za objektivnošću saznanja po uzoru na prirodnonaučno saznanje, čime se ona, kako Gadamer nastoji da pokaže, zapliće u prosvetiteljske predrasude protiv predrasuda. Na taj način se ona u isti mah odaje kao izdanak subjektizma moderne i u krajnoj liniji teži da popredmeti predaju i tako njome zagospodari. Na taj način se, zapravo, očituje da se zahtev za objektivnošću saznanja u duhovnom naukama temelji na a priori projektu bivstvovanja tekstova kao pred-meta razumevanja, projektu koji njihovu specifičnost, kao kazujućih reči, previđa i na taj način vodi ukidanju svake moći predaje.

Uz to, njen zahtev za odbacivanje svih sopstvenih mnjenja, kao pretpostavke objektivnog, nepristrasnog istraživanja, pokazuje se kao jedan, u osnovi uzev, naivan nalog, budući da je a priori odricanje od sopstvenih mnjenja načelno nesprovodiv zahtev; i ne samo to, već, kako ističe Gadamer, takvo nešto, čak i kad bi bilo u principu moguće, nije poželjno, s obzirom na to da su upravo sopstvena predmnjenja, tj. predrasude neophodan, štaviše produktivan preduslov uspešnosti svakog razumevanja. U tom smislu Gadamer snažno ističe: „Nije uopšte tačno da, ako nekog slušamo ili nešto čitamo, moramo zaboraviti sva predmnjenja o sadržini i sva

---

<sup>22</sup> Sama reč hermeneutika izvedena je iz grčkog glagola ερμηνεύειν. „Ερμηνεύειν je bilo 'ono izlaganje koje donosi vest utoliko što omogućava da se čuje neka poruka'“ (Hajdeger), vidi Gronden 2010: 157.

sopstvena mišljenja, ili sebe prema njima“ (Gadamer 1978: 301). To, naravno, ne znači da razumevanje podrazumeva dogmatsko istrajavanje na sopstvenim uverenjima o nekoj stvari, već naprotiv: onaj ko hoće da razume tekst *treba da* bude „spreman je da dopusti da mu ovaj nešto kaže“ (Gadamer 1978: 302). On, naime, treba da bude prijemčiv za ono što tekst hoće da saopšti. „Takva prijemčivost, međutim, ne pretpostavlja stvarnosni 'neutrallitet', niti čak samopotiranje, već uključuje ograničeno prihvatanje sopstvenih predmnjenja i predrasuda. Treba biti svestan pristrasnosti da bi se tekst sam pokazao u svojoj različitosti i time dobio mogućnost da iskaže svoju stvarnu istinu naspram sopstvenog predmnjenja“ (Gadamer 1978: 302). Jasno je, otuda, da ovde nipošto nije reč niti o odricanju od sopstvenih shvatanja niti o tvrdoglavom istrajavanju na njima već pre svega o potrebi za postojenjem naročite vrste refleksivnosti, koja je svagda svesna svoje neukidive predrasudnosti, kulturno-povesne uslovljenosti. A to onda za posledicu ima da se samo tumačenje sprovodi strogo kontrolisanim ubacivanjem u igru sopstvenih predrasuda, što predstavlja način ispitivanja njihove primerenosti tekstovima kao stvarima<sup>23</sup>, s jedne strane, i s druge sticanja iskustva o stvari o kojoj je u tekstovima reč, a što onda vodi i proširivanju sopstvenih horizonata.

Ako se ova načela, kojih se Gadamer drži i u svojim kasnijim delima, primene na problem sporazumevanja među kulturama, onda je očito da otvorenost za koju se pledira u procesu interkulturalnog sporazumevanja nipošto ne podrazumeva otuđivanje od sopstvene tradicije<sup>24</sup>, kao što ni u bilo kojem procesu razumevanja ili sporazumevanja individua spremnost da se uvaži drugi ne znači da se time odričemo sebe, već naprotiv: na taj način upravo vodimo računa o

---

<sup>23</sup> Ilustrativan primer za to predstavlja pre svega Hajdegerova destrukcija povesi ontologije, tj. njegovo tumačenje evropske predaje, koje se odvija kao svojevršno prevođenje iz jednog konteksta kazivanja u naš, ali takvo koje podrazumeva da mi prethodno sebe prevedemo na mesto sa koga se izriče ono što treba protumačiti, pri čemu ovo ne podrazumeva odricanje od sopstvenih predmenja već njihovo ubacivanje u igru obnavljajućih pokušaja.

<sup>24</sup> Na ovo odlučno skreće pažnju i Halbfas. „Zbilja, mi pripadamo evropskoj tradiciji koja ima svoje izvore u Grčkoj. Ali ova tradicija ima svoje moduse otvorenosti i samotranscendiranja. Unutar same evropske tradicije postojalo je „stapanje“ različitih kulturalnih horizonata – grčkog, rimskog, jevrejskog itd. To što smo povezani sa drugim tradicijama, ne implicira da smo otuđeni od 'svoje vlastite' tradicije“ (Halbfass 1988: 165).

sopstvenom, utoliko ukoliko se otvorenost pre svega tiče same stvari, problema ili pitanja za koje smo i sami zainteresovani, a o čemu, bar u načelu, drugi može imati nadmoćniji uvid. A to ujedno pokazuje da kod Gadamera, uprkos stavljanju u prvi plan prošlosti, odnosno stranosti, dimenzija ili, tačnije, ekstaza budućnosti igra primarnu ulogu, a samim tim se očituje suštinska zainteresovanost za samu stvar a ne naprosto za tuđe mišljenje kao takvo.

Štaviše, kao teorija razumevanja, hermenutika zapravo osvećuje uslove mogućnosti ispoljavanja same umnosti (koja je širi pojam od novovekovnog *ratio*), ali sada u smislu neke vrste kritičke racionalnosti koja se na osoben način ispoljava kao delatno-povesna svest, i s druge strane, kao praktična filozofija, ona doprinosi samoj praksi razumevanja, u tom smislu što na određeni način kultiviše volju upletenu u svetska zbivanja. Jer, kako Gadamer na jednom mestu naglašava, mi „ne ’delamo’ tako što izvodimo planove po sopstvenom slobodnom nahođenju, već to moramo da činimo jedni s drugima i da svojim činjenjem saodređujemo ono do čega nam je zajednički stalo“ (Gadamer 2000: 45).

A pošto svaka svest ima strukturu refleksivnosti, svaka svest je, barem u načelu, kadra da se takoreći izdigne iznad same sebe, pa je shodno tome svaka svest potencijalno delatno-povesna svest. Ovo utoliko biva belodanije ukoliko, kao Gadamer (i ne samo on), delimo Heraklitovo (Ἡράκλειτος) uverenje da je *logos* svima zajednički iako se svi ponašamo kao da svako poseduje sopstveni *logos*. Zapravo, mada svako ima svoj *logos* otelotvoren između ostalog u određenoj kulturi, u mnogim slučajevima tako da su različite objektivacije *logosa* međusobno nesvodive, ipak je reč o objektivacijama *istog* *logosa*, pa je shodno tome sporazumevanje principijelno moguće, što dakako ne znači da je ono samim tim i poduhvat lišen ozbiljnih teškoća, budući da se vlasti konvencija nikada ne možemo u potpunosti osloboditi: „U svakoj kulturi na snazi je niz samorazumljivosti koje potpuno izmiču njenoj sopstvenoj svesti, a čak je i u najvećem rastakanju običajnih i moralnih formi i navika samo prikriveno u kom stepenu zajedničkosti još uvek sve određuju“ (Gadamer 2000: 45). Pa ipak, budući da se situacije menjaju, s njihovom promenom se mogu stvoriti pretpostavke za neko faktičko sporazumevanje. Delatno-povesna svest kao refleksivna svest o sopstvenoj konačnosti tome služi, i kao takva otvara mogućnosti za jednu avan-

turu razumevanja, pre svega sopstvene tradicije, ali i tradicija koje su nama skoro u potpunosti strane, jer kako ističe Halbfas, imajući na umu samog Gadmera, „upravo kao što i pristup tekstu na stranom jeziku, pristup stranoj tradiciji predstavlja prosto ekstremni slučaj hermeneutičke teškoće, tj. stranosti i njenog prisvajanja“ (Halbfass 1988: 165).

Dakle, za razliku od objektivirajuće svesti, koja se ispoljila kao istorijska svest, kada je reč o razumevanju tekstova zapadne tradicije, odnosno kao orijentalizam, kako je to nastojao da pokaže Said, kada je reč o razumevanju Istoka, a koja je vodila popredmećivanju a time i nekoj vrsti falsifikovanja govora drugog, delatno povesna svest (kojoj je svojstvena otvorenost, zasnovana na izrazitoj refleksivnosti) drugost, fenomenološki primerenije, priznaje kao jedno kazujuće „ti“, i upravo na taj način razumevanje pretvara u jedan proces sticanja iskustva, i to proces koji je zasnovan na etičkoj dimenziji razumevanja.

Razumevanje se, dakle, pokazuje ne kao saznanje nekog subjekta saznanja koji se, s jedne unapred zauzete nadmoćne pozicije, prema tekstovima odnosno drugom odnosi kao prema objektima već ih uzima kao jedno kazujuće „ti“, po čemu se ono pokazuje kao par excellence moralni fenomen<sup>25</sup>, i kao takvo ono predstavlja jednu vrstu *dogadanja* kao procesa sticanja iskustva o stvari o kojoj tekstovi govore a za koju je i sam interpretator potencijalno zainteresovan. Kao proces sticanja iskustva kroz proces stapanja različitih kulturnoistorijskih horizonata, razumevanje tekstova, kao govora drugog, ima bitno dijalektički karakter, s obzirom na to da predstavlja stalno preobražavajuće kretanje obelodanjivanja smisla kazanog, a koje može voditi uvidu da „dotad nismo pravilno videli stvari i da sada znamo bolje kako je s njima“. I upravo stoga do izražaja dolazi to da je sama otvorenost za reč dugog primarno otvorenost za samu stvar, kao zajedničku stvar, a koja na videlo treba da izađe tokom razumevanja kao vrste dijaloga delatno-povesnih svesti<sup>26</sup>. A time se ne samo

---

<sup>25</sup> Gadamer ovde misli na Kantovu (Kant) drugu formulaciju kategoričkog imperativa, prema kojoj drugog čoveka nikada ne treba da uzimamo samo kao sredstvo već uvek i kao cilj po sebi.

<sup>26</sup> „Temeljni model sveg sporazumijevanja jest razgovor, dijalog. Kako je poznato, razgovor nije moguć ako jedan od partnera vjeruje da je bezuvjetno u nadmoćnoj poziciji u usporedbi s drugim, recimo na taj način da tvrdi kako posjeduje prethodno znanje o predrasudama u koje je drugi zapleten. On se time zatvara u

teorija već i njome posredovana gradnja zajedničkog sveta (koja je, s obzirom na suštinsku jezičku posredovanost tumačenja i samog sveta, istovremeno i dolaženje do zajedničkog jezika) – ispostavlja kao nešto što je više akt primanja a manje stvar ovladavanja, čime se, zapravo, prevazilazi i metafizički pojam istine, tako što se on sada rekonceptualizuje, u tom smislu što se istina shvata kao pojavljivanje onoga što važi putem etički zasnovanog dijaloga, razgovora koji se sada temelji na odnosu priznavanja, tj. kao pojavljivanje važećeg, omogućeno jednom etikom konačnosti, a u čemu se očituje i njena pragmatična dimenzija<sup>27</sup>.

Iako se prilikom eksplikacije hermeneutičkog fenomena umnogome oslanja na Hegelov (Hegel) pojam iskustva, Gadamer, za razliku od Hegela (kod koga se proces sticanja iskustva okončava u „nauci“ kao znanju apsoluta, i time ukida), nastoji da sačuva bitni negativitet iskustva i na taj način pokaže kako je bit hermeneutičkog iskustva *otvorenost* za sticanje novih iskustava, a to znači da je razumevanje i sporazumevanje jedan beskonačan proces. U tom smislu se istinski karakter hermeneutičkog fenomena shvata polazeći od modela onoga koga nazivamo iskusnim: „Onaj koga nazivamo iskusnim nije postao takav samo zahvaljujući iskustvima, već je i otvoren za iskustva. ... Iskusni se ... pokazuje više kao radikalno nedogmatičan, koji je, upravo zato što je stekao tako mnogo iskustva i naučio iz iskustva, posebno sposoban da stiče nova iskustva i da uči iz iskustva. Dijalektika iskustva se ispunjava ne u nekom zaključenom znanju, već u onoj otvorenosti za iskustvo, otvorenosti koju samo iskustvo omogućuju“ (Gadamer 1978: 390).

Sasvim u skladu s tim, Gadamer u jednom poznijem spisu ističe „svoju pristrasnost, svoju ispunjenost željama, nagonima, nadama, interesima moramo toliko držati pod kontrolom da onaj drugi ne postane niti ostane nevidljiv. Da se drugom može dati za pravo, da se u odnosu na sebe i svoje interese može ne biti u pravu, to nije lako uvi-

---

vlastite predrasude. Dijaloško sporazumijevanje u načelu je nemoguće ako se jedan od partnera u dijalogu zbilja ne oslobađa za razgovor. ... Partnerstvo na kojemu počiva društveni život, u takvu je slučaju razoreno. Upravo na putu iznad konačnosti, partikularnosti našeg bitka, koja postaje vidljivom i u različitosti jezika, na putu ka istini, otvara se beskrajni razgovor, koji mi jesmo“ (Gadamer 2002: 89).

<sup>27</sup> Up. „Rortijev slogan: 'Vodi računa o slobodi a istina će se već pobrinuti za sebe', sugerije da smo mi zajednica istorijski uslovljenih interpretatora, a da je 'istina' ono o čemu se slobodna, pragmatična zajednica može saglasiti“ (Vatimo 2007: 227).

deti. ... Moramo naučiti da poštujemo drugog i drugo. U to spada i to da moramo naučiti da ne budemo u pravu“ (Gadamer 1999: 19–20).

Kao sticanje iskustva u naznačenom smislu, (spo)razumevanje se, dalje, pokazuje kao specifično *događanje* uporedivo sa *igrom* u kojoj istinski subjekti nisu sami igrači (tekst i interpretator), već sama stvar koja je u tekstu kazana a koju do reči treba ponovo da dovede hermeneutički napor tumačenja kao prevladavanja stranog, čime se hermeneutičko posredovanje između prošlog i sadašnjeg, vlastitog i tuđeg, zbiva kao karika u lancu povesti, koji se nikada ne okončava, odnosno kao moment odvijanja samog života, permanentni proces gradnje zajedničkog sveta. Ta gradnja svakako podrazumeva stvaralaštvo, koje, međutim, nikada nije samoniklo već izrasta iz određne tradicije, što se uvek održava njenim prisvajanjem iz svagda faktičke situacije. A, kako ističe Moren, „stvaralačke sposobnosti društva u celini ispoljavaju se u vreme krize i... u tom trenutku postoje šanse za stvaranje novog sveta čiju prirodu ne možemo predvideti“ (Moren 2009: 41)<sup>28</sup>.

### *Završna razmatranja*

Ako se razumevanje odvija kao prisvajanje stranog i nerazumljivog, primerno hermeneutičkoj situaciji, onda se sada može govoriti o uzajamnoj asimilaciji, koja bi se događala tokom interkulturalnog dijaloga kao procesa sporazumevanja o stvarima koje se tiču zajedničkog opstanka svih u svetu koji, zahvaljujući neumitnoj globalizaciji, sve više postaje *jedan* svet, pri čemu gradnja jednog sveta predstavlja proces gradnje zajedničke sudbine putem sporazumevanja kao dijaloga delatno-povesnih svesti. No, da bi sudinici ovog dijaloga zaista bili svi i sve tradicije<sup>29</sup>, neophodan uslov za to je

---

<sup>28</sup> „Globalni razvoj može izbeći da se sunovrati u globalnu noćnu moru samo ako se udruži s kultivacijom dubljih ljudskih potencijala i aspiracija nagoveštenih na različite načine u pluralnosti kulturalnih tradicija. Ovi potencijali takođe sadrže ključ za istinsku među-kulturalnu hermeneutiku čiji pravac su utvrdili H. G. Gadamer, J. L. Mehta i drugi“ (Dallmayr 1996: xxii-xxiii).

<sup>29</sup> „Ljudska solidarnost koju predočavam nije globalna uniformnost već jedinstvo u različitosti. Moramo naučiti da cenimo i tolerišemo pluralitete, višestrukosti, kulturne razlike. Hegemonija ili naupitna moć bilo koje pojedinačne nacije ... jeste opasnost za čovečanstvo. To bi bilo protiv ljudske slobode. Jedinstvo u različitosti, a ne unifromnost ili hegemonija, to je nasleđe Evrope. Takvo jedinstvo-u-različitosti

globalizacija refleksivnosti kao globalizacija jednog aspekta evropske kulture, čime na novom nivou evropska kultura opravdava svoj zahtev za univerzalnošću. Ovo se umnogome podudara sa zahtevom i same hermeneutike za univerzalnošću.

Jedan od bitnih aspekata ovog procesa jeste svakako *dobra volja* na kojoj insistira Gadamer, ali se time ne isključuje mogućnost da sama dobra volja, genealoški posmatrano, niče iz volje za moć, s tim što sada volju za moć treba shvatiti ne toliko kao volju za ovladavanje već primarno kao volju za potvrđivanje života, a ovo potvrđivanje života jeste stvaralačko građenje uslova opstanka na Zemlji uz očuvanje same Zemlje, tj. upravo ispoljavanje volje za moć kao stvaralačke snage<sup>30</sup> koja proizvodi kulturu kao ukupnost uslova opstanka bića koja su po prirodi bića kulture.

No, svakako bi bilo odveć naivno verovati da će se stvoriti neki idealni svet sveopšteg razumevanja dobrih volja. Kao delovanja individua, koje jesu volja za moć (a u individualitete valja uvrstiti i pojedine kulture), neka vrsta strateškog delovanja, ispoljavanja volje za moć, kao volje za vladanje, i dalje će biti na delu, a po svemu sudeći to će uvek i ostati. Samim tim podela na prijatelje i neprijatelje neće zadugo biti ukinuta, ako će ikada i biti. Pa ipak, delovanje koje podrazumeva delatno-povesne svesti kao svesti koje se refleksivno odnose prema sebi i spremne su da uvažavaju druge, i samim tim svesne nužnosti da se sopstvena volja obuzdava (što je takođe odlika čoveka kao slobodnog bića i bića kulture) – ostaje čini se imperativ koji se svagda mora obnavljati<sup>31</sup>. U svakom slučaju, to stoji kao jedna mogućnost. Kao mogućnost ona podrazumeva odgovornost, a ova u vreme globalizacije i sama zadobija globalne

---

treba da se proširi na ceo svet da uključi Japan, Kinu, Indiju, a takođe i muslimanske kulture. Svaka kultura, svi ljudi imaju nešto osobeno da ponude za solidarnost i blagostanje čovečanstva“ (Gadamer u intervjuu s Tomasom Pantanom (Thomas Pantham), u Dallmayr 1996: xxii-xxiii).

<sup>30</sup> Naime, kako sam nastojao da pokažem u tekstu „Volja za moć kao *physis*“ (Savić 2010: 63-67), Ničeov pojam volje za moć ne može se svesti na metafizičko značenje, kako Ničeovu misao, samo delimično s pravom tumači Hajdeger, već podrazumeva pre svega stvaralačku volju za afirmaciju života.

<sup>31</sup> „Razgovor koji nastavljam u sopstvenom mišljenju i koji se možda u našim danima obogaćuje novim partnerima iz nasleđa čovečanstva koje se raširilo po čitavoj planeti, trebalo bi svuda da traži partnere – a posebno ako su oni potpuno drugačiji. Onaj ko mi na srce položi dekonstrukciju i ostaje pri diferenciji, stoji na početku razgovora, a ne na njegovom cilju“ (Gadamer 1996: 138).



dimenzije. U tom smislu stoje Gadmerove reči: „Moramo da naučimo da razmišljamo ekumenski. (Jer) nije samo evropska raznolikost ta koja će možda hteti da se sklopi u jedinstvo. To mora da učini čovečanstvo na ovom globusu, kako bi naučilo da živi zajedno, a tako možda i odgodilo samouništenje ili ga čak izbeglo nekakvim svetskim uređenjem podložnim kontroli“ (Gadamer 2000: 241).

A živeti zajedno podrazumeva, kako iz dosadašnjeg izlaganja proizilazi, stalno ulaganje napora da se izgradi zajednički svet, čiji je uslov mogućnosti *otvorenost* u čijoj je osnovi volja za bivstvovanje svesna sopstvenih granica. I upravo svest o sopstvenim granicama zahteva „pogled i za drugu stranu – ne samo za ono što nekom lebdí pred sopstvenim očima, već i za to što drugi misle“. A drugi u našem pluralističkom svetu, ističe Gadamer, „obuhvata i tuđe kulture i daleke sustanare ove zemlje. Ovo ćemo u budućnosti imati sve više i više da učimo. Naš ljudski cilj, štaviše, ne može biti da na sve vršimo pritisak tehničkom civilizacijom koja je nama ili nekom drugom predata i koja nas je sve odredila u našem ukupnom životnom ustrojstvu. Tek kada u te nove zadatke unesemo sposobnost razumevanja i obostranog uvažavanja, što će naš svet uvesti u ravnotežu i u njoj održavati, stvorićemo nove poretke. Odnegovati te sposobnosti, tome među svim naukama najviše doprinose takozvane duhovne nauke. One nas neprestano konfrontiraju sa čitavom bogatom skalom ljudskog – i isuviše ljudskog“ (Gadamer 2000: 143).

Primljeno: 5. april 2011.

Prihvaćeno: 13. jun 2011.

### *Literatura*

Batler, Džudit (2007), „Dehumanizovanje neprijatelja“, u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 67–87.

Bek, Urlih (2007), „Svetsko rizično društvo“, u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 33–40.

Clark, John James (2003), *Oriental Enlightenment (The Encounter Between Asian and Western Thought)*, London and New York: Routledge.

Dallmayr, Fred R. (1996), *Beyond Orientalism: Essay On Cross-cultural Encounter*, Albany: State University of New York Press.

- Fuko, Mišel (2007), „Hrišćanstvo i pastirska moć“, u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 237–260.
- Fukujama, Frensis (1997), *Sudar kultura*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gadamer, Hans Georg (1978), *Istina i metoda*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Gadamer, Hans-Georg (2006), *A Century of Philosophy (A Conversation with Riccardo Dottori)*, New York: Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Philosophical Hermeneutics*, Los Angeles: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), *Čitanka*, Zagreb: Matica Hrvatska.
- Gadamer, Hans Georg (1999), *Evropsko nasleđe*, Beograd: Plato.
- Gadamer, Hans Georg (2000), *Um u doba nauke*, Beograd: Plato.
- Gadamer, Hans Georg (1996), *Pohvala teoriji*, Podgorica: Oktoih.
- Gronden, Žan (2010), *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad: Akadem-ska knjiga.
- Gidens, Entoni (1998), *Posledice modernosti*, Beograd: Filip Višnjić.
- Gidens, Entoni (2005), *Odbegli svet*, Beograd: Stubovi kulture.
- Hajdeger, Martin (1982), *Mišljenje i pevanje*, Beograd: Nolit.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europa*, Albany: State University of New York Press.
- Hantington, Semjuel (2000), *Sukob civilizacija*, Podgorica: CID.
- Held, David (prir.) (2005), *A Globalizing World*, London and New York: Routledge.
- Hol, Stjuart (2007), „Gde je i šta je 'Zapad'“, u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 43–50.
- Morin, Edgar (1989), *Kako misliti Evropu*, Sarajevo: Svijetlost.
- Moren, Edgar (2009), „Tamo gde raste opasnost, raste i spasonosno...“, NIN, 16. april, str. 40–42.
- Nietzsche, Fridrich (1988), *Volja za moć*, Zagreb: Naprijed.
- Said, Edvard V. (2000), *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Savić, Mičo (2010), „Volja za moć kao *physis* (Niče i Aristotel)“, *Theoria* 53 (4): 51–72.
- Solterdajk, Peter (2007), „Odgovor gnevne civilizacije“ u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 3–16.
- Vatimo, Đani (2008), *Nihilizam i emancipacija*, Novi Sad: Adresa.
- Vatimo, Đani (2007), „Osvrt Đanija Vatima i Santijaga Zabala“, u D. Aničić (prir.), *Fragmenta philosophica* I, Loznica: Karpos, str. 226–229.

Mičo Savić

HERMENEUTICS AND INTERCULTURAL UNDERSTANDING  
IN THE AGE OF GLOBALIZATION

*Summary*

In the article the author considers the relevance of intercultural understanding in the age of globalization and points out the role which Gadamer's hermeneutics plays in this context. First, the author presents the main characteristics of globalization, taking into account Giddens' understanding of the contemporary epoch as a radicalization of modernity and Heidegger's interpretation of the contemporary era as the ending of metaphysics as nihilism. The author emphasizes that the question about conditions of possibility of intercultural understanding becomes an important question of philosophy in the situation of intensification of cross-cultural encounters. Then he argues that Gadamer's philosophical hermeneutics, especially its conception of effective-historical consciousness, provides an acceptable ground for explanation of possibility of cross-cultural dialogue. As the author concludes, the importance of the ethics of finality is affirmed in that way by hermeneutics in the contemporary world.

*Key words:* globalization, modernity, Gadamer, Giddens, Heidegger, intercultural understanding