

КУЛТУРОЛОГИЈА МИХАИЛА
ЕПШТЕЈНА: МЕТАДИСЦИПЛИНА
ТРАНСКУЛТУРНОСТИMonash University,
Melbourne

Апстракт: Овај осврт на дефиницију и епистемолошку функцију транскултуре део је дискусије организоване у Институту за књижевност и уметност у Београду у јуну 2019. године као виртуелни састанак, на коме је учествовао и покретач појма транскултуре Михаил Епштејн. Аутор осврта се позива на тезе Епштејна и његовог саговорника, грузинског филозофа Мераба Мамардашвилија, о транскултури, које ставља у шири контекст постструктурализма. У осврту се даје критика појма транскултуре, у којој се долази до увида да је то трансценденталан појам који не може да се уврсти у било коју дисциплинарну методологију (попут тзв. *World Literature*, социологије или студија културе). По истој логици, појам културологије, који Епштејн уводи као неку врсту философије о култури и транскултури, као мета-дисциплина обухвата све дисциплине хуманистичких наука. По питању трансценденције појма „транскултура“, аутор осврта доводи у везу друга два трансцендентална појма: *différence* (разлика) и *Bildung* (образовање). *Différence* се повезује са структуром значења код постструктуралистe Жака Дериде, а *Bildung* се црпи из Хегелове мисли о негативитету, који је услов сваког духовног стварања. Појављује се паралела између *différence*, *Bildung* и траскултуре као позиције изван културе, измештености или аутсајдерства као идеалне позиције за транскултурна размишљања о култури.

Кључне речи: транскултура, аутсајдерство (*вненаходимост*), Михаил Епштејн, Мераб Мамардашвили, културна шизофренија, *différence*, *Bildung*

**Тезе Михаила Епштејна о култури,
културологији и транскултури**

За руско-америчког критичара и културолога Михаила Епштејна, који је био један од покретача руског постмодернизма у теорији као и у пракси од 1970-их година па надаље, транскултура почиње тамо где једна (национална) култура превазилази саму себе. За појам културе код Епштејна је битно да култура следи за цивилизацијом, која се обично темељи на технологији (в. Епштејн 1995: 282).¹ По

¹ Михаил Епштејн је професор емеритус на катедри Samuel Candler Dobbs, професор културне теорије и руске књижевности на Емори универзитету (Атланта, Џорџија, САД). Аутор је заједно с Александром Генисом и Слободанком М. Владив-Гловер књиге *Russian Postmodernism: New Perspectives on Late Soviet Culture* (New York: Berghahn Books 1999; друго, проширено издање 2016).

овом питању се Епштејн разилази с мишљењем немачког филозофа модернизма Освалда Шпенглера,² који је 1913. тврдио да је европска културна декаденција на крају 19. века уследила због притиска технолошке цивилизације, која је уништила културу. За Епштејна, култура следи за технологијом. Као пример, Епштејн узима америчко друштво, које је по њему било лишено културе у технолошки развијеном 19. веку, а културу у свим њеним формама је импортовало тек после Првог светског рата из Европе.

Културологија као теоретска дисциплина може да се схвати као нека врста еквивалента културних студија, с том разликом што је Епштејнова дефиниција категорична и дефинитивна, у чему се разликује од дефиниција културних студија, које су препуне разних идеолошких струјања и разноврсних садржаја (на трагу марксизма, Рејмонда Вилијамса, Џефа Луиса итд.). Културологија је за Епштејна проучавање културе као „интегралног система разних култура – националних, професионалних, расних, сексуалних итд.“ (Epstein 1995: 287). Тако је културологија „позвана да реализује идеал културне целине, у разоткривању релација и спона које се нису виделе кроз сепаратне дисциплине“. То значи да је за Епштејна културологија метадисциплина под коју спадају све друге дисциплине хуманистичких наука и уметности, о којима она може да говори у само-рефлексивном модусу. Оваква дефиниција подсећа на политичку науку, која је код Аристотела била дисциплина над дисциплинама; штавише, кад Епштејн говори о културама, као што су сексуална и расна, он говори о дискурсима у значењу које овом термину придаје Мишел Фуко.

Ширина и обим културологије одраз су ширине појма културе, која је, по Епштејну, „шира и дубља од друштва“:

While society encompasses all living people in their combined activity and the interrelations of their roles, culture embraces the activity of all previous generations accumulated in artistic works, scientific discoveries, moral values, and so on. The social level is but one horizontal section of culture, which in its totality permeates all historical worlds, as we see in the perpetual migration of texts and meanings from country to country, from generation to generation. Culture is the totality of objectified relations of human beings amongst themselves. (Epstein 1995: 288)

Док друштво обухвата све живе људе у њиховом узајамном деловању и повезаним улогама, култура садржи деловање свих пређашњих генерација, сабрано у уметничким делима, научним открићима, моралним вредностима и тако даље. Друштвени ниво је само један од хоризонтал-

² Видети: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Књига, која се појавила 1918. и 1922. и у којој је аутор описао целокупну историју европске културе с тачке гледишта њеног опадања, допринела је формирању сензибилитета културног песимизма с краја 19. века.

них слојева културе, која у свом тоталитету прожима све историјске све-
тове, што се види из непрестаног прелаза текстова и значења из једне
земље у другу, из једне генерације у другу. Култура је тоталитет опред-
мењених људских веза. (Превод С. В.-Г.)

Као тоталитет опредмењених релација између људских бића, култура је за Епштејна, као и за постструктуралисте Фукоа и Дериду, интертекстуалност која обухвата цитирање и превод. У поређењу с овим мислиоцима, Епштејновој дефиницији културе недостаје појам моћи. То је због тога јер се за њега култура не своди на социјалну димензију. За њега она не може да се сведе на политику идентитета или политику сексуалности или на било који други идентитет јер је култура отворена према свим временима у сваком синхронном моменту свога постојања. Овако схваћена, култура је памћење и свест о култури прошлих времена, што је у исти мах и чин слободе:

To live within society and to be free of it – this is what culture is about [...]

Culture is the porous and spongelike quality of a social body that enables it to breathe the air of all times. [...] It is an objectified form of freedom[...]. (Epstein 1995: 288; 296)

Живети у друштву и бити ослобођен од њега – у томе се састоји култура [...] Култура је као сунђер друштвеног тела који том телу омогућава да удише ваздух свих времена. [...] То је опредмењени вид слободе [...] (Превод С. В.-Г.)

Дакле, култура је процес превазилажења друштва у коме се живи. Култура су плућа друштва, која друштву дају могућност да дише и да упија дух свог времена и свих осталих времена историје. На крају крајева, култура је простор у коме сваки појединац има слободу деловања и живљења.

По Епштејновом схватању, културу стварају само они људи који су слободни од нужде, који поседују физичку и политичку слободу. Али он такође сматра да је у револуцијама 19. и 20. века култура била сила која је ослобађала народе више него што су то чиниле политичке револуције, попут Руске револуције. Култура модернизма на почетку 20. века била је попут вихора; она је као „божанствено лудило“ била „надахнута дахом свих пређашњих векова“, који су коегзистирали у полифоничној целини дијалогицитета. Оваква дефиниција културе, чини нам се, сама по себи је израсла из модернизма, у коме је француски песник Стефан Маларме евоцирао писање будућности као стварање ЈЕДНЕ КЊИГЕ, која би обухватила ЦЕЛУ културу.³

3 Стефан Маларме (1842–1898) је замислио поетско и визуелно саморефлексивно дело, *Le Livre (The Book)*, публиковано на француском тек 1957. године, као компендијум његовог целокупног поетског стваралаштва у новој, радикално експерименталној форми. Овакав модел обухватности естетске и философске мисли могао би да послужи као пример онога о чему је реч у транскултури, само не као пракса већ као аналогија.

Овакав синхронијски приступ писању и култури укотвио се у постструктурализму, где се култура проучава као текстуалност, у којој се свака појава третира као текст, а сви текстови који су икада произведени стављају у саоднос један према другом, и то у синхронном виду, чиме се јасно испољава интертекстуалност свих текстова који, захваљујући тој својој особини, ступају у дијалог један са другим.

Транскултура као противдејство културној шизофренији

Живећи већ неколико деценија у Сједињеним Америчким Државама, Епштејн је из прве руке искусио фрагментарност западног отвореног капиталистичког друштва, које не поседује хомогеност совјетског тоталитарног система, у коме је Епштејн провео младост. Хетерогеност капиталистичког демократског система се код европских левичарских критичара, попут Жила Делеза и Феликса Гатарија, схвата као културна шизофренија. Међутим, Епштејн није исте идеолошке оријентације као његови француски савременици, чије постојање он, изгледа, није регистровао за време писања заједничког пројекта о руском постмодернизму од 1994. до 1999. године. Епштејн не критикује капитализам с позиција марксизма, али се његов појам транскултуре до извесне мере додирује с појмом ризома или ризоматског модела културе, који се у исто време појављују и код њега (иако само имплицитно), и код Делеза и Гатарија.⁴ За Делеза и Гатарија ризом је противдејство једној едипализованој, хијерархизованој култури капиталистичке размене (размене новца, речи и ствари), чија моћ покорава; за Епштејна је транскултура противдејство распарчаној, хетерогеној културној продукцији:

Taken separately, all this [cultural diversity] can split and empty one's personality rather than enrich it. How should we respond to the threat of cultural schizophrenia? Transcultural development is necessary to bring humanity into the wholeness of culture [...]. Otherwise we may end up with hundreds of books, concerts, exhibitions, ensembles – but no culture at all. The transcultural approach inspires us to search the diversity of educational and professional spheres for some center that is culture itself. (Epstein 1995: 298)

Ако се узме посебно, цео овај културни диверзитет распарчава и празни личност уместо да је обогатије. Како се одупрети опасности културне шизофреније? Потребан је транскултурни развој да би се човечанство довело у здрав однос културе као тоталитета [...]. Иначе ризикујемо да завршимо са стотинама књига, концерата, изложби, ансамбала, али без културе. Транскултурни приступ нас инспирише да тражимо у диверзитету образовне и професионалне сфере неки центар, који би био сама култура. (Превод С. В.-Г.)

⁴ Ризом је метафора коју аутори употребљавају да опишу дифузну, недетерминсану и динамичну форму субјективности, способну за бесконачну трансформацију. Видети: Deleuze, Guattari 1987.

Тако, за разлику од савременог, политички коректног става према културном диверзитету (који укључује и мултикултуралност), овај појам за Епштејна означава нешто погубно, културну шизофренију у сасвим другачијем смислу од оног који овај појам има код Делеза и Гатарија. Масовна продукција књига и осталих културних објеката је за Епштејна слично што и културна индустрија (culture industry) за Адорна (в. Adorno 1975). Тако појам транскултуре садржи скривену полемику с масовном културом: све што је масовно није транскултурно. У савременом друштву, које можемо да схватимо као друштво масовне културе, масовног тржишта, као и масовних медија, култура је, по мишљењу Епштејна, фрагментирана. Због тога културни диверзитет није позитиван појам као биодиверзитет јер нас раздваја једне од других, испражњава нас као личности. Ово пражњење доводи до једне врсте културне шизофреније. Како да јој се одупремо? Кроз праксу или веру у културу. Култура може да се исцели, постане здрава и животворна преко транскултуре која може да нас доведе до неког центра, а то је култура сама по себи. Међутим, тај центар није нешто извесно, нешто опипљиво. Тај центар је једно *ништа*, једно *не-налажење*, једно *изван*. То је откриће Епштејна и транскултурног филозофа Мераба Мамардашвилија.⁵

У генеалогии културног месијанства, потеклог од Ничеовог „пророка“ Заратустре који је прогласио натчовека носиоцем културе симулакрума основаној на интерпретацији знакова, Епштејнов Транскултуралиста доноси поруку о не-припадању као најпожељнијој културној позицији. Он позајмљује термин *вненаходимост*, састављен од речи *вне* – изван и *находит* – налазити [се] – од Мераба Мамардашвилија, који се, са своје стране, ослања на руског транслингвисту Михаила Бахтина (в. Bakhtin 1993). Ова позиција аутсајдерства је по Епштејну идеална за транскултуру јер представља личност, која је изван својих националних, расних, сексуалних, политичких и других ограничења.

Мноштво култура у свету транскултуре разликује се од мноштва објеката културне продукције у границама једне културе. То мноштво култура у контексту транскултуре ослобађа личност од друштва. Овом тезом Епштејн имплицитно, једним потезом, нивелира „индустрију“ културних студија у западној академској заједници. Јер неприпадност култури и њеним струјањима означава крај

5 Епштејн ће се сагласити с тврдњом да су његова размишљања о транскултури потекла од сусрета с идејама грузинско-совјетског филозофа Мераба Мамардашвилија (1930–1990), који је као први совјетски мислилац увео варијанту постструктурализма у совјетски академски контекст. Критичко наслеђе Мамардашвилија почело је да се негује у постсовјетско време, док за време совјетске власти грузински филозоф није имао универзитетско место нити институционалну подршку. За живота Мамардашвилија није много публиковао. Износио је своје идеје на предавањима, која су касније обрађивали његови следбеници. Између осталог, треба погледати: Mamardashvili 1994, Mamardashvili 1993, 1999, 2001 и Mamardashvili 2004.

проучавању свакојаким културних идентитета. На место идентитета (сличности, истоветности), Епштејн, као и његов савременик, граматолог Жак Дерида, ставља појам *разлике* (*différence*) у центар дискусије о култури. За транскултуралисту Епштејна, појам *разлике* (*différence*) улази у структуру или профил транскултуре, у којој се превазилазе све парцелисане разлике кроз једну свеобухватну разлику, једну апстрактну, исконску мета-разлику. У оваквој дефиницији разлике, Епштејн се додирује с појмом *différence/différance* код Жака Дерида, који означава трансценденталну разлику или разлику као епистемолошку категорију (в. Derrida 1976), као *Ur-trace* или *arche*, од које почиње свако само-рефлексивно знање. Овако схваћена разлика доводи целокупну културу до крајњих граница, такорећи преврћући је наопачке да би се кроз њу створила позиција изван ње саме. Та позиција аутсајдерства је тачка гледишта на свет транскултуре, тј. транскултура је тачка гледишта из позиције аутсајдерства. Епштејн такође напомиње да је транскултура као производ разлике начин бивања (*modeofbeing*), што још једном потврђује да је транскултура метафизички појам, који има разне изражаје у култури, али који се увек корене на недетерминисаној, отвореној структури значења културних текстова.

Овде долазимо до мале дигресије усмерене на питање зашто национални корени треба да се одбаце у име транскултуре. Епштејн је о томе говорио кад је узео себе за пример транскултуралисте у теорији и пракси, правећи спону између своје матичне, руске, и прихваћене америчке културе, из позиције аутсајдерства. Достојевски, који је био органски повезан с Русијом, у којој је живео и стварао, још један је важан историјски пример како се национална култура превазилази с позиције нечег очигледно изван те културе, наиме Европе. Достојевски се, рекло би се, декларативно заузимао за своје националне корене; међутим, он их је превазишао иако му ни до дан-данас нико не верује да је то учинио. На пример, његов појам *почва* – „родно тло“, „родна грудa“ – до данас се у многим академским круговима тумачи као ретроградни појам његове тобоже националистичке настројености. Међутим, такозвана *руска идеја* Достојевског, која се повезује с његовим наводним националним настројењем и словенофилством, уопште није руског националног порекла већ је метафора за универзални појам уједињених нација будуће Европе у којој би словенске нације биле равноправне и чак водеће.⁶ Иако се Епштејн не позива на своје француске савременике, његов одговор

6 За анализу тематике „родне грудe“ (*почва*) видети: Slobodanka Vladiv-Glover, *Dostoevsky and the Realists: Dickens, Flaubert, Tolstoy*. New York: Peter Lang Publishing Inc. 2019, 53–72; поглавље 3: ‘Dostoevsky’s “Pochva” (“Soil”) and the ‘Genealogy’ of Russian History in *The Possessed*’. Ранија верзија у: Slobodanka Vladiv-Glover, ‘Dostoevsky’s “Pochva” [“Soil”] and “Russian Identity” in Phenomenological Perspective: A Reading of the 1860 “Notice” to “Vremia”’. *The Dostoevsky Journal: A Comparative Literature Review*, Vols. 14–15 (2014), 52–64.

на питање о одрицању националних корена у корист транскултуре је у духу критике Делеза и Гатарија о ризомској структури друштва, које жели да превазиђе ограничења свог друштвеног система, у њиховом случају (али не и код Епштејна) – капитализма. Епштејн до ове позиције долази самостално, али је његов одговор ипак у духу појма о шизофренији едипализованог и хијерархизованог друштва, о коме су Делез и Гатари писали у контексту капиталистичког система, док је код Епштејна реч о сваком друштву, било које економске структуре.

Бити изван свог места у својој култури значи бити изван сваког омеђеног дискурса те културе: националног, расног, политичког, генерацијског, сексуалног итд. Мамардашвили, од кога Епштејн црпи инспирацију, тај духовни и културни простор дефинише као једну исконску негативност:

Треба сачувати право на живот изван културе, на ивици или граници културе, да се издигне изван сопственог културног, националног окружења за љубав ничега. Не за љубав неке друге културе већ за љубав ничега, трансцендирање у ништа. У стварности је ово живи центар целог људског универзума. Ово је исконски метафизички чин. (Епштејн 1995: 303)⁷

Међутим, и поред савета да се искорачи у ништа, Мамардашвили у пракси искорачује у филозофију Декарта и у целу традицију феноменолошког мишљења, али на свој начин. Да се Мамардашвили пита у чему је разлика између класичног и не-класичног знања, његов одговор био би мешавина феноменологије и мање познате руске трансценденталне филозофије Александра Пјатигорског. Својим филозофским истраживањима која су прилично несистематизована, што је можда и суштина транскултурног мишљења, Мамардашвили поставља питање о онтологији знања у савременом друштву. Под утицајем тоталитарне идеологије, којој се супротстављао у току целе своје каријере у Совјетском Савезу, до своје смрти 1990. године, Мамардашвили савремени тип знања пореди с „класичним“ типом знања, под којим подразумева углавном Декарта. Кроз критику „класичне“ онтологије, под којом подразумева не толико самосвесну личност колико (идеолошки) освешћену свест или *cogito*, Мамардашвили развија појам транскултуре на основу разних феноменолошких теорија перцепције и знања, као и структуралистичког (Фројдовога) модела психе (личности).⁸

Под утицајем Мамардашвилијеве филозофије транскултуралности, у којој водећу епистемолошку и херменутичку улогу има модернички текст *À la recherche du temps perdu* (У потрази за изгубљеним временом) Марсела Пруста (в. Мамардашвили 1995), Епштејн

7 На овом месту Епштејн цитира Мамардашвилија.

8 За даље излагање посткласичне онтологије Мамардашвилија видети: Vladiv-Glover 2006.

с транскултурне филозофије прелази на транскултурну књижевну критику. Он тврди да култура следи за технолошком цивилизацијом. Као потврду за своју тезу да култура следи за технологијом, Епштејн наводи пример руске културе 18. века. Он сматра да је појава нове руске књижевности, односно културе коју је утемељио Пушкин, била резултат реформи Петра Великог које су се сводиле на импортовање европске цивилизације, технологије, градње, моде, демократије итд. Овоме се може додати да је Пушкин створио нов дискурс у савременој руској књижевности који се разликовао од образаца националне културе 18. века, али који је те обрасце апсорбовао и трансформисао. То су славизми којима је проткан нов говорни језик којим је Пушкин писао. Такође се може додати да се Пушкин угледао на моделе писања бајроновске поеме, књижевности других нација, енглеске и француске, и да је те форме применио на националне, урођене теме.

На пример Епштејна може да се надовеже још један пример искорачавања из сопствене културе у ништа: случај аустралијске књижевности и сликарства у 19. веку. На крају 18. века писци и сликари који су се настанили у британској колонији Нови Јужни Велс (New South Wales) стварали су по обрасцима своје матичне енглеске културе. Нарочито се у сликарству видела приврженост начину гледања карактеристичном за енглеске живописце 18. и раног 19. века. Први покушаји колонијалних писаца и сликара били су потпуно неумесни јер нису производили аутентичне слике амбијента Аустралије већ су представљали копије енглеске природе из далеке прекоморске домовине. Тек после неколико деценија колонијални писци и уметници „прогледали“ су и засновали нову књижевност и ново сликарство, чији мотиви нису личили на било шта из Енглеске, Ирске или Шкотске, а и ни на шта друго на свету. Њихова дела садржала су, између осталог, и позајмице из мало познате уметности аустралијских урођеничких стваралаца, који су колонијалним уметницима пружили нову транскултурну призму. Овакве транскултурне чинове теоретизују и Епштејн и Мамардашвили.

Поставља се питање да ли транскултурност може да производи своју уметност, да ли, на пример, новонастала дисциплина светске књижевности (World Literature) може да буде представник транскултуре, као неки нов тип књижевности који превазилази границе изолованих, појединачних књижевности. Транскултурна теорија се позива на културну поруку Гетеа Екерману о томе да „национална књижевност не значи много у данашње време. Дошло је време за еру светске књижевности и свако мора да се труди да ту еру доведе до убрзања“. Шта значи светска књижевност за Гетеа? Да ли је исто оно што Организација за светску књижевност (World Literature Association – WLA) означава термином World Literature? Ако постоји World Literature, шта спада у њен канон? Још једна изрека за

коју се може рећи да евоцира питање о транскултури јесте позната изјава Достојевског да је Пушкин имао тако велику моћ емпатије, да је могао да се уживи у сваку страну националност. Ове мисли нас доводе до питања о транскултури као пракси и о светској култури или светској књижевности као историјској перцепцији.

Ако се транскултура разуме као модел свести, као што би се могло закључити по размишљањима Мамардашвилија, она се додирује с моделима свести феноменологије и модерне психоанализе. Међутим, иако утемељена на постулатима феноменологије перцепције, транскултура није конкретна методологија истраживања свести, заснована на истраживању језика и текста. Другим речима, транскултура није пракса и не своди се на структуралну анализу текста. По логици Епштејнових теза о транскултури, пракса води у свођење транскултуре на методологију једне дисциплине. Транскултура никако није замишљена као дисциплинарни смер било које науке или поетике. Зато транскултура није метод, а ако није метод, није ни дисциплинарно знање, нити смер истраживања, као што је структурална анализа. Транскултура није херменеутика већ трансцендентални модел културе. Она наводи на размишљање о културним поступцима као искорачавању из дисциплинарне у интердисциплинарну сферу.

Код другог питања, да ли постоји светски канон, тзв. канон светске књижевности (World Literature), потребно је поставити потпитање: да ли та светска књижевност спада у једну те исту културну парадигму која обухвата једно те исто време, један те исти историјски тренутак? Како се разликује поетика Муракамија, од, на пример, поетике Уелбека? Како се јапански модернизам разликује од оног другог (односно првог, историјског), који је Јапан усвојио да би дошао до своје поетике модернизма? Одговор на ова питања даје сама пракса светске књижевности као академске дисциплине, која се институционализовала прошле деценије оснивањем Организације за светску књижевност (WLA), с центром на Универзитету Харвард. На првом конгресу WLA, одржаном на Универзитету у Пекингу 2011. године, јасно се видело да је *транскултура* као перспектива нове дисциплине редукована на методологију. То је емпирија чистог упоређивања текстова разних времена, изван историјског контекста, најчешће кроз призму социологије, па чак и статистике. И поред тога што је пленарни говорник на првом конгресу 2011. године била Гајатри Спивак, интердисциплинарно истраживање, које је основа упоредне књижевности (Comparative Literature), с анализом типа граматологије једног Дериде, или типа транслигвистике једног Бахтина, појам је који се не уклапа у методологију дисциплинарне сфере с називом World Literature.

Светска књижевност (World Literature) као нова академска дисциплина такође није иста она светска књижевност (Weltliteratur)

коју је описао Гете. Иако нико не оспорава да Гетеова дела припадају немачкој националној књижевности, она су такође део једне шире европске културе краја 18. и почетка 19. века. Сâм Гете је почео да искорачује из свог (уско) национално схваћеног немачког амбијента у Италију и тиме у један нов сензибилитет у поезији. Овакво искорачавање не запажа се у дисциплини по називу World Literature, која се своди на превођење, на изучавање технике превођења дела писаних на националним језицима и на неку врсту социологије културе. Појам „светска књижевност“ нема универзално значење, не обухвата у пракси оно што транскултура обухвата у теорији. Сваки појам праксе сужава транскултуру на друштвене науке неисторијског типа. А сваки покушај да се транскултура сведе на било какву праксу доводи до њеног омеђивања, уводи извесне границе, које би се могле описати као границе транскултуре. Међутим, транскултура нема границе, њен постулат је недетерминисаност као таква или, виђена кроз појам разлике (*différence*), транскултура је стално прелажење границе (в. Foucault 1977) и трансгресија у стварању нове свести.

На крају мали *postscriptum*, који се односи на дефиницију Хегеловог термина *Bildung* (образовање). У чланку Марине Бикове (в. Vukova 2020), уреднице часописа *Studies in East European Thought*, говори се о дефиницији *Bildung*-а код Хегела, а управо Хегелов појам *Bildung*-а, чини се, као да је основа дефиниције транскултурности. Реч је, наравно о негацији. Чим говоримо о Хегелу, ради се о негацији и о другости, а другост отвара видике појединца и пружа му могућност да се окрене према другим тачкама гледишта. Другост је саставни део *Bildung*-а и није само разлика већ и контрадикција, и као таква, извор напетости. Код Хегела је други не само другачији већ и контрадикторан. Срж контрадикције је негација, а негација је мотор који покреће и ставља у погон образовање, тј. *Bildung*. Енкултурација (*enculturation*, како је Марина Бикова превела *Bildung* на енглески) је процес трансформације у којем се личност издиже изнад или изван свог партикуларног друштвеног историјско-културног контекста путем негације. То је искорачавање из културе слично оном у дефиницији транскултуре код Епштејна. Међутим, негација није анихилација, уништење већ негација негације – дупла негација. Код Мамардашвилија је та негација негације – искорачавање у ништа, не за љубав неке друге културе већ у ништа без заинтересованости или користи или агенде. Ова незаинтересованост може да се замисли по аналогији с Кантовим појмом контемплације лепог (*das Schöne*), који он дефинише као „циљ без циља“ или „сврха без сврхе“ (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Чињеница да други не дели моје мишљење тера ме на рефлексију која ме доводи до спознаје да има више универзалних тачака гледишта. На крају, Хегел описује *Bildung*, тј. образовање као чисту негативност зато што оно негира сваку партикуларну тачку гледишта, што му придаје универзалност

као неопипљиву категорију трансценденције. Симетрија појмова Bildung и транскултуре у овом погледу значи да је Bildung – образовање – најсигурнији пут у транскултуру.

ЛИТЕРАТУРА

- Мамардашвили, Мераб. *Лекции о Прусте*. Москва: Ad marginem, 1995.
- Мамардашвили, Мераб. *Картезианские размышления*. Прир. Юрий П. Сенокосов. Москва: Прогресс, 1993.
- Мамардашвили, Мераб. *Работы Мераба Мамардашвили*. Том XIII и XIX. Прир. Алиона Мамардашвили. Москва: Логос, 2004.
- Мамардашвили, Мераб. *Классические и неклассические идеалы рациональности*. Москва: Лабиринт, 1994.
- Adorno, Theodor. "Culture Industry Reconsidered." *New German Critique* 6 (1975): 12–19.
- Bakhtin, Mikhail. *Towards a Philosophy of the Act*. Tr V. Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Bykova, Marina. "Hegel's Philosophy of Bildung." *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism. M. Bykova, K. Westphal (eds). Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*. Tr. Brian Massumi. University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1976.
- Epstein, Mikhail. *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.
- Epstein, Mikhail, Genis, Alexander, Vladiv-Glover, S. M. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Late Soviet Culture*. New York: Berghahn Books, 1999; друго, проширено издање 2016.
- Foucault, Michel. "Preface to Transgression". *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ed. Donald F. Bouchard. Tr. Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Cornell University Press and Oxford: Blackwell, 1977.
- Scherer, Jacques. *Le «Livres» de Mallarmé*. Premières recherches sur les documents inédits. Première parution en 1957. Préface d'Henri Mondor. Nouvelle édition revue et augmentée en 1978. Paris: Collection Blanche, Gallimard.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Erster Band: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien, Leipzig: Braumüller, 1918; zweiter Band: *Welthistorische Perspektiven*. München: C. H. Beck, 1922.

Vladiv-Glover, Slobodanka. "What is classical and non-classical knowledge?" *Studies in East European Thought* (Springer). Special Issue on Merab Mamardashvili. 58 (2006): 205–238.

Vladiv-Glover, Slobodanka. "Dostoevsky's 'Pochva' ('Soil') and the 'Genealogy' of Russian History in *The Possessed*". S. Vladiv-Glover, *Dostoevsky and the Realists: Dickens, Flaubert, Tolstoy*. New York: Peter Lang Publishing Inc., 2019. 53–72.

Vladiv-Glover, Slobodanka. "Dostoevsky's 'Pochva' ('Soil') and 'Russian Identity' in Phenomenological Perspective: A Reading of the 1860 'Notice' to 'Vremia'". *The Dostoevsky Journal: A Comparative Literature Review*. 14–15 (2014): 52–64.

Slobodanka Vladiv-Glover

*Mikhail Epstein's Culturology:
A Meta-Discipline of Transculture / Transculturality*

Summary

In this discussion of the concept of transculture, which originated with the Russian-American critic Mikhail Epstein in conjunction with the Georgian philosopher Merab Mamardashvili (who unofficially introduced post-structuralism into Soviet thought in the 1980s), the present author places the concept into a wider context of European thought on the production of meaning in culture. The concept of transculture is defined by *difference* which is privileged as the arche of meaning and self-reflexive thought in poststructuralism (Derrida), and which resonates with Mikhail Bakhtin's concept of the "outside" (*vne-nahodimost'*). This leads to the deduction that the the position of the "outsider" is the ideal transcultural position of meaning. For Epstein, transculture is "a mode of being" at the "cross-roads of cultures". The effect of this is that transculture frees humanity from culture itself. It is, according to the present author, from such a position of freedom that the transculturalist resembles Hegel's phenomenologist, whose starting position in *Bildung* (education) is a double negativity. For, according to Epstein and Mamardashvili, the "centre" of transculture is the notion of "non-belonging". Thus, all forms of identity (identity politics, nationalism, racisms, ethnicities, etc.) are alien to the mode of being of transculture. Ultimately, it is concluded, transculture is a transcendental concept irreducible to an empirical dimension such as a methodology or a discipline (for example, World Literature or Cultural Studies).

Keywords: transculture, concept of the "outside" (*vne-nahodimost'*), Mikhail Epstein, Merab Mamardashvili, cultural schizophrenia, *différence*, *Bildung*

Примљено: 9. 1. 2020.

Прихваћено: 1. 12. 2020.