

DRAGAN PROLE  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## DIJALOGIKA I ONTOLOGIJA Uzajamnost i usamljenost kod Martina Bubera

**SAŽETAK:** Filozofski prodor Buberovog dijaloškog principa ogleda se u reviziji ontološke sukcesije. Ona tvrdi da neposrednost čulne raznolikosti, odnosno konkretnog, ali nedovoljno određenog sveta opaženih objekata prethodi naučnom i filozofskom načinu posmatranja. Inverzija ontološke sukcesije na temelju dijaloga vodi ka tezi, da svako filozofsko izlaganje (kao i svaki naš susret sa svetom objekata) u sebi nosi pečat dijaloga. Međutim, kada se Buberova određenja odnosa Ja-Ti i Ja-Ono misle na planu konkretnog iskustva, postavlja se pitanje da li je nepomirljiva napetost među njima doista održiva, te da li Buberova revizija dijaloga može podneti konkretne posledice njihove rascepljenosti?

Ključne reči: ontologija, dijalog, jezik, revizija, princip

### 1. DIJALOŠKA FILOZOFIJA I ISTORIJA FILOZOFIJE

Slava literarne forme u kojoj su izlagana Platonova egzoterična učenja dugovečna je poput filozofovog imena. Tokom istorije ona nije brižljivo čuvana na način na koji se brinemo o retkim dragocenostima, već je iznova osvežavana, što pokazuju helenističko-rimski i novovekovni varijeteti ovog specifičnog modela filozofskog izraza. Uprkos nesumnjivom diskontinuitetu, viševekovno prisustvo dijaloga na filozofskom tlu deluje kao teško osporiv zalag za uverenje, da je između dijaloga kao takvog i filozofije odavno uspostavljena saradnja i međusobna potpora. Dovoljno je prisetiti se da dijalog kod Platona nije postao povlašćeni zabran, rezervisan samo za filozofe, nego da je, naprotiv, faktički funkcionisao kao forma podobna za obostrano proširivanje i uključivanje – kako u pogledu mogućnosti da se nefilozofska svest upozna i uputi u teme i sadržaje filozofije, tako i u suprotnom pravcu, tj. omogućivši da nefilozofsko razumevanje postane eksplicitna tema filozofskog poimanja. Kada se ukrštanju filozofske i nefilozofske svesti na niti vodilji dijaloga doda i tematizovanje pozadine dijaloške relacije - odnosa između dva pojedinca kao gotovo neizostavne teme etike, onda se kompletira utisak da je, sa istorijsko-filozofskog stanovišta, od dvadesetovekovnog potenciranja dijaloga u filozofiji bilo teško očekivati postignuća koja bi bila u stanju da afirmišu dijalog u sasvim novom svetlu.

Utoliko više zbunjuje nelagodnost dijaloške filozofije dvadesetog veka koja je posebno naglašena kada je trebalo da identifikuje vlastite preteče i da se prepozna u okvi-

rima filozofske tradicije. Paradoksalno, dijaloška filozofija nije pokazala spremnost na dijalog sa celinom tradicije filozofije, a nasuprot inkluzivnom karakteru platoničke tradicije dijaloga, ona se radije predstavljala u ekskluzivnoj auri novine u filozofiji. Umesto priključka sa tradicijom, ona je ponudila stav u kojem pretežno dominira distanca, prećutkivanje, nepomirljivost, odbacivanje, što su bez sumnje odlike suprotne načelnim pretpostavkama dijaloškog filozofiranja.

Tipičan primer takvog postupka predstavlja Buberov pozni tekst *Ka povesti dijaloškog principa* (1954). Naime, očekivanja čitalaca koje je prevashodno privukao naslov teksta moraju biti izneverena. Pomenuti princip se u tekstu ne izlaže povesno, već hronološki, pri čemu Buber selektivno navodi neke od autora koji su Ja-Ti odnos prepoznali kao više ili manje merodavan, bez obzira da li se radi o filozofima - Jakobiju, Fojerbahu, Koenu, Jaspersu, ili teozozima - Ebneru, Bartu, Gogartenu. U Buberovom tekstu nema ni traga hijerarhije, tj. svrstavanja autora prema značaju koji Ja-Ti princip zauzima u pojedinim stanovištima, niti se međusobno odmerava funkcija tog principa u filozofiji u odnosu na, primera radi, teologiju, psihologiju ili književnost. Uzgredno spominjanje heterogenih razmišljanja o važnosti dijaloga ne izjašnjava se ni o svom odnosu prema središnjim likovima istorije filozofije, niti filozofski osporava domete onih, kod kojih je vanredno važna vrsta svesti izostala. Zaokružujući skicu o operativnoj (ne)zastupljenosti dijaloga u istoriji filozofije Buber ipak donosi nešto umereniji sud: »U svim vremenima slutilo se da je uzajamni suštinski odnos između dva bića označava prašansu bivstvovanja ... te da je upravo time, što stupa u suštinski odnos, čovek objavljen kao čovek, da tek time dospeva do sebi pripadnog, važećeg učešća u bivstvovanju« (Buber: 1962a, 293).

Ambivalentnost Buberovog zaključka zahteva podrobnije razmatranje. S jedne strane, dijaloškom principu je priznat zavidan povesni kontinuitet (»u svim vremenima«). Konstantno prisustvo neminovno obesmišljava drsku tvrdnju da je dijalog dugo bio istorijska nepoznanica, pa se onda u jednom trenutku iznenada preporučio kao najelementarnija forma međuljudskih odnosa. Ipak, maglovita »prašansa bivstvovanja« do sada nikada nije iskorišćena, što implicira da, ukoliko je ovde opravdan govor o istorijskom smislu, onda je svakako pre reč o milenijumski dugom fijasku. O njemu *se slutilo*, ali kada se dometi slutnje odmere prema potencijalima vlastite filozofske ostvarenosti, postaje jasno, da povesni efekti slutnje više nalikuju nejasnim nagoveštajima, nego opipljivoj suverenosti baštine dijaloške filozofije. S druge strane, Buber se ipak ne upušta u čvršće vezivanje sa onim što je slućeno, niti se upušta u osnaživanje srodnosti sa pretećama, što bi moglo pružiti plodan povesan priključak i čvršću istorijsko-filozofsku legitimaciju dijaloške filozofije. Doduše, iz perspektive povesne dijagnoze prema kojoj se tradicija identifikuje sa propuštanjem šanse za ostvarivanje bivstvovanja nije moguće očekivati neko naglašeno poverenje u ishod vlastitog obraćanja prošlosti. Takav odnos kao da jednim potezom diskvalifikuje celokupnu prošlost i, što je još gore, ne oseća se posebno obavezan ni da podrobno dokaže i potkrepi vlastiti postupak.

Argumentujući u odbranu dijaloške filozofije mogli bismo zapaziti da postoje izvesne pretpostavke njenog obraćanja tradiciji, te da one moraju biti uvažene i prilikom kritičkog sućeljavanja sa svim njenim reprezentima, a time i sa Martinom Buberom. »Klasićno« ćitanje dijaloške filozofije na niti vodilji kategorizacije, odnosno ispitivanja srodnosti i

odstupanja u odnosu na filozofske preteče, te uvida u unutrašnju geneologiju - koincidiralo bi sa ignorisanjem tih pretpostavki. Učinak takvog čitanja u sebi bi integrisao rizik »fundamentalne greške htenja da se ta filozofija po svaku cenu klasifikuje« (Cohen-Levinas: 2006, 9). Međutim, ma koliko se trudili da prihvatimo prigovor da se dijaloško filozofiranje ne može učiniti pristupačnim dokle god se striktno sledi logika interpretacije čija pravila odstupaju od poslušnog implementiranja dijaloškog principa kao takvog, moramo priznati da se iza zahteva za »immanentnim« čitanjem koje dijalošku filozofiju izlaže iz nje same – ponovo krije nagoveštaj ekskluzivizma. Nelagoda koju on izaziva sastoji se u jednostranom odbijanju da se prizna mogućnost kompetentnog dijaloga sa filozofijom koja taj princip promovise, ukoliko strana koja stupa u dijalog sa njom unapred ne prihvati sve njene uporišne tačke. Jednostavno rečeno, distanca od dijaloškog principa ne mora da znači i njegovo apriorno odbacivanje. Uz to, filozofija čiji napori su bili usmereni ka emancipaciji od potčinjenosti znanju i objektiviranju ne mora nužno biti deformisana ukoliko se i sama nadje pod lupom objektiviranja. Naprotiv, s dobrim razlozima se može očekivati da upravo iz komunikacije sa tim, njoj suštinski »stranim medijumom« mišljenja proizađe i svest o legitimnosti njenih inovativnih potencijala. Trud da se dijaloška filozofija promisli iz sfere koja je prekoračuje, svakako nije uzaludan, pre svega zbog toga što misli iz rakursa koji neutrališe ekskluzivizam imanencije koji dijaloška filozofija nehotično nosi kao deo vlastitog filozofskog prtljaga.

## 2. ANTROPOLOŠKA I POVESNA USAMLJENOST

Optužba za eksplicitnu nenaučnost u slučaju Buber (ali i gotovo celokupne njegove generacije) može biti odbačena kao neosnovana samo ako se uzmu u obzir povesni učinci Prvog svetskog rata. Jedan od najmarkantnijih našao je mesta i među najdubljim Buberovim uverenjima, naime, da je zamisao istorije kao jedinstvene smislene celine duboko i nepovratno odbačena od strane same realnosti. U pozadini Buberovog istorijskog čula leži svest da rat demantuje ideju jedinstvene teleološke celine, hteli to filozofi da priznaju, ili ne. *Mišljena kao čedo vlastitog vremena, dijaloška filozofija predstavlja pokušaj izbacivanja iz destruiranog istorijskog sveta*. Pritom, ona ne gaji nimalo optimizma u pogledu njegove obnove. Dijaloški princip nema nameru da iznova preuređuje krhotine prošlosti, već se radije obraća sadašnjosti, bez sklonosti za njeno ulepšavanje: »Rat nas obavezuje da istorijsko vreme posmatramo u samoj njegovoj realnosti: kao juktapoziciju međusobno kvalitativno različitih momenata koji se, kao takvi, ne mogu totalizovati. Prošle patnje ne mogu se abolirati putem budućnosti...« (Mosčs: 1992, 23)

Stoga ne treba nimalo da začuđuje da uprkos mogućih prednosti bližeg vezivanja uz tradiciju filozofije, dijaloška filozofija nastoji da se situira defanzivno, odstupajući od oba pravca filozofiranja, koji su sa njene strane prepoznati kao vodeće matrice filozofskog mišljenja. Naime, sa stanovišta dijaloga, istorija filozofije može se interpretirati kao grandiozni sled čovekovih pokušaja da pobegne od vlastite usamljenosti. Pritom, nije reč o usamljenosti filozofa kao pojedinca, koji se dobrovoljno odriče sveta za ljubav transcendencije, niti o subjektivnom psihološkom osećaju, već o specifičnom, antropološko-povesnom faktumu.

Antropološkom, budući da, poput Plesnerove ekscentrične pozicioniranosti čoveka, poput Šelerove otvorenosti za svet - i kod Buberu »pradistanca odlikuje čovekovu situaciju« (Buber: 1962b, 416). Kao antropološka konstanta, distanciranost čoveka je u svim vremenima zahtevala uspostavljanje odnosa sa vlastitom okolinom, a naročito sa bližnjima, koji su takođe prirodom »bačeni« u isto stanje distanciranosti. Biti distanciran samim tim ne znači i biti povlašćeno biće u odnosu na ona bića koja su prirodno uronjena u vlastitu okolinu. To što stvari dobijaju svoje mesto u svetu zahvaljujući čoveku, čija distanciranost mu omogućava da ih izmesti iz prirodne ukorenjenosti i dodeli im određenu samostalnost, samom čoveku ne olakšava vlastitu situaciju, već mu je, naprotiv - otežava.

Odsustvo prirodne centriranosti, odnosno distanciranost, jesu prirodni čoveku, ali nisu istinski ljudski. Buberov pojam distance raskida sa tradicionalnim aristotelovskim načinom definisanja. Drugim rečima, distanciranost jeste čovekova *differentia specifica* u odnosu na ostala bića, ali samim tim nije i ono što ga čini čovekom. Paradoksalno formulisano: ono čime se čovek razlikuje od drugih bića ujedno jeste i ono što ga odvaja od ljudskosti. Razmak koji me deli od drugih bića biva transponovan u razmak koji mi preostaje do ostvarivanja onog ljudskog u meni. Pritom se ne radi o mehaničkoj analogiji prema kojoj bi se čovekova distanca od prirodno bliskih vrsta neobjašnjivo preslikala u distancu koja onemogućuje njegovo pomirenje sa samim sobom. Buberov nehotični doprinos teoriji definisanja sastojao bi se u tvrdnji da je tek posredstvom prevladavanja čovekove *differentia specifica* moguće dopreti do njegovog istinskog pojma. Takva tvrdnja počiva na uverenju da je ono što omogućava očovečovenje čoveka upravo bliskost, a ne distanciranost. Usled toga što je začeta u distanciranosti, čovekova bliskost je sasvim drugačijeg karaktera od one bliskosti koja postoji među ostalim bićima. Imamo li to u vidu, onda postaje izvesno da Buberova korekcija ipak ne cilja ka sugestivnom, ali i ispraznom postuliranju svejedinstva nauštrb diferencija koje postoje kako između čoveka i drugih vrsta, tako i među samim ljudima.

Uprkos svojoj distanci u odnosu na istoriju filozofije, Buberovo temeljno stanovište je situirano u središtu tradicije koja započinje u antičkoj filozofiji, a oličena je i u judeo-hrišćanskoj religioznosti. Ona bi se mogla iskazati u sintagmi o »drugoj prirodi«, tj. u stavu da čovekove prirodne predispozicije predstavljaju nužan, ali ne i dovoljan uslov da bi se čovek ostvario kao čovek. Čovekovo samoostvarenje nije kontingentno, i ne događa se samo od sebe, dosezanjem određene dobne zrelosti. Da bi se ono dogodilo, potrebna je i čovekova vlastita inicijativa. I u tom aspektu Buber je saglasan sa tradicijom, s tim, da saglasje biva narušeno kada je reč o načinu na koji se »druga priroda« uspostavlja. Prema klasičnom razumevanju »viši život proističe iz transformacije volje« (Taylor: 1989, 21), pri čemu je naglasak stavljan na individualno čovekovo postignuće, dok je za Buberu reč o uspešnom uspostavljanju odnosa između dva pojedinca. Pritom valja imati u vidu da dijaloška verzija konstituisanja druge prirode nije naprosto ravnodušna spram uverenja da volji valja prepustiti ključnu ulogu u čovekovom transformaciji. Naime, Levinasovo pitanje o mogućnosti »dovođenja u pitanje nespornog prava *conatus*-a kao takvog« (Levinas:1982, 77) moglo bi se čitati i kao Buberovo. Ono ne samo da nije spoljašnje Buberovom mišljenju, već osvetljava neizričitu antinomiju koja ga prati kao senka. Transformacija putem volje svoje životno otelotvorenje nala-

zi u koaliciji *države i moći*, dok nasuprot njima Buber veruje u mogućnost društvenosti koja se ostvaruje *s one strane moći*, a samim tim i volje bez koje, kako nam je pokazao Niče, moć nije zamisliva.

Antropološku usamljenost, izazvanu prirodnim položajem, čovek ne može niti izbeći, niti zaobići, ali je može ontološki prevazići, uspostavljajući vlastiti svet građenjem dijaloškog odnosa sa drugim čovekom. Međutim, izgrađivanje dijaloga za Buberu nije prepušteno volji, već predstavlja apsolutnu nužnost.

Kada dijalog, kao vodilja »druge prirode« izostane, onda čovek ne ostaje nepomično zarobljen u ravni svog prirodnog stanja, već mu se dešava nešto još gore, jer mu umesto antropološke usamljenosti sleduje ontološka usamljenost, izdvojenost iz sveta i bivstvovanja. Takva vrsta usamljenosti nije karakteristična samo za neke pojedince, već i za pojavne *povesne* likove ljudskog roda, što Buberu daje za pravo da govori o obuhvatnim epohama usamljenosti, u kojima je čovek postajao tuđin u svetu. Uzroke onoga što se konvencionalno naziva krizom, Buber pronalazi u permanetnom izostanku istinskog dijaloga, usled čega pojedinac više nije mogao istinski susresti sa pojavama i likovima vlastitog sveta.

Za razliku od antropološkog, koji počiva na uvidu u specifičan položaj čovekovog bivstvovanja, *povesni* faktum usamljenosti Buber je nastojao da pokaže strpljivom i rigidnom kritikom vlastitog vremena, do koje je dolazilo kad god bi se savremeni fenomeni tematizovali naočigled zahteva dijaloškog mišljenja: »Fundament bivstvovanja čoveka-sa-čovekom dvostruk je i jedan: želja svakog čoveka, da bude potvrđen kao ono što jeste i ono što može postati, i čoveku urođena sposobnost, da svoje bližnje upravo tako potvrdi. Činjenica da je ta sposobnost neizmerno zapuštena sačinjava istinsku slabost i upitnost ljudskog roda; aktuelnog čovečanstva svagda ima samo tamo, gde se ta sposobnost razvija.« (Buber: 1962b, 419/20). Moderne političke institucije, parlamentarna demokratija, javne debate, sve one, prema Buberu, samo simuliraju spremnost na dijalog, a zapravo licem nisu okrenute drugom licu, već bezličnoj javnosti.

Buberova osuda savremenog sveta nije moralizatorsko lamentiranje nad sveprisutnim licemerjem, već istinska filozofska osuda. Pritom, traganje za korenima savremene krize ne razlikuje se od istraživanja razloga koje valja prepoznati kao odgovorne za izostanak dijaloga. Monološki okret sebi izraz je nedostatka poverenja, a ono se ne bazira na subjektivnim iskustvima razočaranog pojedinca, već u sebi krije nešto dublje – nespremnost čoveka za ontološko nadilaženje vlastite distanciranosti. Odricanje od drugog u svom krajnjem ishodu svodi se na odricanje od smisla, sveta i bivstvovanja. Čovekovo povlačenje u sebe, odnosno obraćanje drugom *povrh* drugog, rezultiraju u njegovom odustajanju od samog sebe: »Krizu čoveka, koja je u našim danima postala prepoznatljiva, najrazgovetnije se saopštava kao kriza poverenja ... poverenje naprosto jeste ono, što čovek našeg doba sve više gubi ... Taj nedostatak poverenja u bivstvovanju, ta nesposobnost za bezostatno ophođenje sa drugim ukazuje na unutrašnje oboljenje smisla u bivstvovanju.« (Buber: 1963, 42)

Buberova kritika modernog načina života u mnogo čemu nalikuje tipično dvadesetovekovnom nepoverenju u umnost kolektivnih subjekata. Premda u osnovi nije ni dovoljno ekstenzivna ni dovoljno originalna, u njoj se nalazi momenat vredan pažnje. Reč je o tezi da specifičnost modernog odnosa prema kolektivnom, prema institucijama, obi-

čajnosti - ne podstiče i ne snaži uzajamnu bliskost među pojedincima, već je prevashodno onemogućava. Nasuprot Aristotelovom određenju, prema kojem predodređenost čoveka za političku zajednicu predstavlja nezaobilazan preduslov njegove ostvarenosti kao čoveka, Buber je uveren da politički život zapravo ne spaja ljude, već ih razdvaja, uključujući tu i odnose među takozvanim istomišljenicima.

Život određen politikom u svojoj suštini je okrenut ka svrhama, ciljevima, planiranju, rečju ka pragmatizmu koji se u potpunosti kosi sa pretpostavkama dijaloga. Pritom, Buber ovde ne misli na profesionalne političare, već na svojevrsan pečat koji politika unosi u čovekovu svakodnevicu, bez obzira na stepen njegove političke angažovanosti. Taj pečat se utiskuje u načelni stav pojedinca prema pojedincu. Politički život je unapred oblikovan tako da sprečava otvorenost u obraćanju drugom: »Kolektivno zajedništvo smera na obuzdavanje naklonosti prema ličnom međusobnom obraćanju.« (Buber: 1962d, 270)

Apriorni disbalans, odnosno mogućnost uspostavljanja međusobne ravnoteže kada je reč o odnosu prema kolektivnom i odnosu prema drugim individuama bez sumnje predstavlja temu za čije promišljanje Buber daje inovativne podsticaje. Njegove dijagnoze se, međutim, mnogo više usmeravaju ka ukazivanju na uzroke i operativne učinke jaza između zajednice i pojedinaca, nego ka mogućnostima njegovog uklanjanja. Ne treba posebno ni napominjati da naprosto nije moguće jednostavno napustiti institucije modernog političkog života, jednako kao što nije moguće funkcionalnost tog života zasnovati na striktnom poštovanju dijaloške spontanosti, nesvrhovitosti i bliskosti. Buberova odgovornost je utoliko veća, što *teret dokaza* za neophodnost uspostavljanja novih oblika zajedništva ne može biti olakšan demonstriranjem činjenice da postojećim oblicima zajednice ne možemo biti zadovoljni, ma koliko ta demonstracija delovala opravdano i uverljivo.

Strogo uzevši, ako je prihvatljiva Buberova teza da se dijaloško se *ne može* graditi na kolektivnom, onda ništa manje nije prihvatljiv ni stav da se kolektivno *ne sme* graditi na dijaloškom. Takva konstelacija zaslužuje posebnu pažnju budući da praćenje teorijskih tragova koje su za sobom ostavile Buberove refleksije o relaciji političkog i dijaloškog ukazuje na povesnu delotvornost njihovih obrisa. Štaviše, oni nas ne vode samo do Levinasa, kao Buberovog povlašćenog čitaoca, a preko njega i do Deride, već njihovim tragom dospevamo i u iznenađujuću blizinu Fukou, koji, istražujući diskurzivne prakse koje se odigravaju između reči i stvari, ne samo da je preuzeo motiv *između*, nego je i svojim pojmom moći, kao onim što nas menja, proučavao institucionalne prakse koje su od nas načinile upravo ono što jesmo. Izazov tematizovanja oblikovnih moći institucija na naš odnos prema drugima ipak ne rekapitulira i ne zaokružuje aktuelnost Buberovog mišljenja. Naprotiv, njegova umreženost u splet misaonih motiva i tendencija savremene filozofije sa tom temom tek započinje.

### 3. JEZIK KAO INDICIJA SAVREMENOSTI DIJALOŠKOG MIŠLJENJA

Odnos dijaloške filozofije prema tradiciji ne svodi se na puko negiranje filozofske baštine. Buberovo odbijanje da u dijalogu prepozna prvorazredni učinak mišljenja ne

znači da njegova filozofija svesno nastavlja tradiciju Ničeovih »nesavremenih razmatranja«. Naprotiv, u pogledu osnovnih tendencija svog filozofiranja Buber je itekako savremen, a naročito u konsekvencama teze da objektivirajuće mišljenje nije izvorni, već izvedeni stav mišljenja, da nije objektivacija ono što oblikuje ostale momente svesnog bitka, već ono što je oblikovano. Buberova osnovna filozofska upitanost nesumnjivo je u skladu sa vodećim pitanjima savremene filozofije, ali na netematski i neizričit način. Stoga njegovo mesto u okvirima savremene filozofije mora biti naknadno rekonstruisano, pri čemu se postavlja opravdano pitanje da li bi Buber bio spreman na istorijsko situiranje njegovog mišljenja. Premda bi njegov odgovor na to pitanje verovatno bio negativan, Levinas pretpostavke Buberovog mišljenja s pravom stavlja u problemsku ravan sa Bergsonom i Hajdegerom: »Utoliko što se Ja-Ti razlikuje od Ja-Ono, ono označava odnos koji nije intencionalan, a u Buberovom mišljenju uslovljava intencionalnost. U skladu sa bergsonizmom, a pre Hajdegera, istraživao je strukture što prethode onima koje konstituiše objektivirajući intelekt.« (Levinas: 1976a, 34).

Dakako, srodnost Buberova i njegovih savremenika može biti označena samo kao formalna, tj. mišljena na temelju osnovnih motiva kojima se iznova nastoji promisliti pitanje filozofije. Ona postaje sporna čim se konkretizuje pozadina na kojoj se nastoje nadmašiti nedostaci objektivirajućeg mišljenja. U toj perspektivi, Frojdovo nesvesno je Buberu jednako neprihvatljivo kao i Bergsonova intuicija. Njihova zajednička osobenost je da, mimo vlastite namere, intenziviraju distancu koja postoji između mene i drugog. Vladavina nesvesnog i instikata zamagljuje moj dijaloški odnos, budući da poreklo drugosti i stranosti drugog pronalazi u nesvesnim strukturama mene samog. Na taj način se ključ susreta sa drugim ne traži u samom susretu, već u inverznom obraćanju samom sebi, čime se devalvira dijaloško zajedništvo dve ličnosti *qua* ličnosti. S druge strane, Bergsonova intuicija, pokušavajući da prodre u unutrašnjost drugoga, koja mi bez nje nije dostupna, greši utoliko što drugog konstituiše kao predmet mog saznanja, te ga, u pokušaju da mu priđe na neposredan način, zapravo objektivira, i time se od njega nepovratno udaljuje: »Praproblem protivrečnosti između bivstvovanja i saznanja postaje najjasniji u svom vitalnom karakteru kada se ispostavimo realnosti naših odnosa prema drugim živim bićima, a naročito prema našim bližnjima ... ono opaženo, s moje strane 'saznato' biće nikada nije i ne može biti identično sa bićem sa kojim sam ostvario kontakt.« (Buber: 1962e, 1075)

Međutim, »podzemna« korespodencija savremene filozofije i Buberovog dijaloškog mišljenja ogleda se i u potenciranju *jezika*, koji više nije jedan problem među drugim filozofskim problemima, već ravan u kojoj se prelamaju najmarkantnija pitanja filozofije. Buber prećutno preuzima tradiciju herderovsko-humboltovske antropologije tvrdeći da je »tajna postajanja jezika jedno sa tajnom postajanja čoveka« (Buber: 1962c, 449). Ako je tako, onda se jezik ne svodi samo na otisak u kojem se ogleda stepen realizovanosti dijaloga. Budući da je dijaloški stav preduslov »druge prirode«, jednaka izvornost postajanja jezika i čoveka ukazuje da je ono istinski ljudsko strukturirano kao *do- gađanje jezika*.

Kao što dijalog ne predstavlja jednosmerno sameravanje drugog prema meri vlastitog Ja, već se to Ja rađa upravo oslovljavanjem onog Ti, tako i jezik ne izražava jedinstveni, u sebi dovršeni monolitni blok, sa kojim učesnici u dijalogu treba da uspostave

što je moguće produbljeniju srodnost. Kada Buber tvrdi da je »jezik funkcija zajednice, on ne može iskazati ništa drugo nego ono zajedničko« (Buber: 1921, 17), onda zapravo sugerira da dijalog ne podrazumeva obostranu participaciju sagovornika u jeziku kao transcendentnoj zajednici koja nadilazi pojedinačno i posebno. Naime, zajedništvo nije ostvareno u jeziku, nego se jezik *ostvaruje kao zajedništvo*. Na jednostavno pitanje *šta se dešava u dijalogu?* – naizgled prostodušan odgovor glasilo bi *ništa se ne dešava* (Lang: 1963, 50), dok bi njegova produbljena dopuna glasila da istinsko zajedništvo zapravo i ne postoji izvan dijaloga, jer se upravo u njemu rađa *smisao u zajedništvu*. Pridvidno odsustvo događanja tako se preobražava u inicijaciju smisla koji je prema Buberu uvek zajedničko postignuće a nikada stvar uspeh misaonih napora pojedinca.

Dakako, jezik postoji i pre aktuelizacije u dijalogu, ali ne kao jednoznačna tvorevina dovršenog smisla, nego kao obilje višeznačnosti. Jezik je pretpostavka dijaloga i zbog toga, što omogućava da heterogena značenja stupe u međusobni kontakt, i da, štaviše, iz njihovog susreta proistekne novi smisao. Međutim, sa druge strane, dijalog je pretpostavka jezika jer je upravo on instanca koja, takoreći, održava jezik u životu. Bez dijaloškog susreta jezik postaje ukočen i beživotan, što dokazuje i savremena oznaka starogrčkog i latinskog jezika kao »mrtvih«. Jezik koji iznutra nije aficiran dijalogom zapravo i nije »živ«, pa Buber zato s pravom potcrtava razliku između dijaloškog jezika kao »ispunjenog«, »živog«, i pervertiranog jezika, pri čemu se misli na jezik pukog tehničkog sporazumevanja, jezik medija, politike, ali i jezik nauke. U njima se, uprkos načelne mogućnosti da budu dijaloški vitalni, može prepoznati jednak stepen nekomunikativnosti i »umrtvljenosti« kao i u slučaju jezika kojima se više ne govori. Izmešten iz dijaloškog zajedništva, jezik prestaje da bude samosvojan, a stupajući u službu u kojoj dominira bezličnost, objektivacija i kalkulisanje, on se povlači iz saobraćanja ljudskog sveta sa drugim ljudskim svetom i, umesto da ističe njenu višeznačnost, zapravo »rastače suštinu celokupne stvarnosti« (Buber: 1962e, 197).

Sve glasniji predlozi unifikovanog jezika jedinstvene *mathesis universalis*, pomodnost esperanta, ideja stvaranja reči spiritualne vrednosti koje bi bile na jednak način mišljene u svim zapadnjačkim jezicima, sve su to bili konkretni izazovi sa kojima se Buber suočavao u vlastitom iskustvu. Svi oni su sa njegove strane bili odlučno odbacivani i interpretirani u svetlu pokušaja da se reči »oslobode« od višeznačnosti. Uveren da diktirano i nametnuto zajedništvo iznutra potkopava i ubija životom stvoreno zajedništvo, Buber u svakom pokušaju unifikacije značenja reči, čije učinke uočava u mnogim sferama savremenog života – prepoznaje efekat ispražnjenog značenja. Taj efekat koban je utoliko, što čovekov život lišava smisla, koji se ne uspostavlja u tvrdoglavom insistiranju na jednoznačnosti vlastitog životnog projekta, već u sučeljavanju različitih značenja, u susretu onoga *za mene* i onoga *za drugog*.

Buberovo shvatanje jezika moglo bi se odrediti unutar zamisli *dijalektičke dijalogike* budući da jezik, s jedne strane, ne živi od niveliranja i ujednačavanja, već od napetosti, čija pomirenost, s druge strane, ne briše, nego čuva i održava razlike: »Prema svojoj suštini jezik je sistem mogućih napetosti – a mišljenje nije 'govorenje sa samim sobom' upravo zato, što ono oskudeva u realnim napetostima ... živi jezik ne konstituiše jednoznačnost reči, već njihova višeznačnost ... Višeznačnost reči, koju bih ja smeo da imenujem njenom aurom, u izvesnoj meri već mora postojati, kada ljudi u svojoj ra-



znovrsnosti stupe jedni prema drugima, ispoljavajući je tako, da joj ne naškode.« (Buber: 1962c, 446) U prećutnoj saglasnosti sa Fregeom, Buber se uvrštava u promotere revidiranog pojma smisla. Naime, Fregeove logičke analize razlike između *smisla* i značenja dovele su ga do uvida da se smisao zapravo uspostavlja između subjektivnosti predstave i objektivnosti predmeta: »Značenje vlastitog imena je sam predmet koji njime označavam; predstava koju pritom imamo jeste sasvim subjektivna; tu između leži smisao, koji više nije subjektivan poput predstave, ali ipak nije ni sam predmet.« (Frege: 2002, 27)

Sagledan iz Buberove perspektive, Fregeov zaključak uviđa da se smisao konstituiše u sferi *između*, s tom razlikom, da se s jedne strane ne nalazi subjektivnost predstave naspram nesubjektivnog i nemog objekta, nego je ta sfera pozicionirana između dve subjektivne predstave. Same po sebi, stvari nemaju smisao koji bi u njima bio otkriven, niti je smisao apriorni pronalazak pomoću kojeg subjektivnost svesti presvlači svet oko sebe.

Jezički doprinos dijaloškog mišljenja stoga valja sagledati u inventivnom promišljanju pojma smisla. On se najpre dijaloški oblikuje unutar susreta dve subjektivnosti koje odlikuju različiti sistemi značenja, da bi se, kao rezultat njihovog susreta, novokonstituisani smisao uvek iznova transponovao u prostor koji me deli od sveta objekta i drugih bića. Stoga se može priznati da zasluga dijaloškog mišljenja »bez sumnje počiva u tome da je istaknuta apriornost drugog, nasuprot njegovog pukog ponižavanja u transcendentalizmu« (Wimmer: 1988, 194). Time Buber kao da revitalizuje Hegelov prigovor Kantu da je samosvest rezervisana za intersubjektivne relacije, a ne za sazajno-teorijsko samopropitivanje subjekta. Uprkos sličnih motiva, Buberov argument nikada ne bi prihvatio Hegelove pretpostavke – mada je uvek nastala u susretu sa drugim, samosvest biva neumitno deformisana ukoliko se taj susret situira u okviru *borbe*, pa makar ta borba u svojoj pozadini sadržavala i neophodnost *priznanja Ja od strane Ti*.

#### 4. DIJALOŠKI ODGOVOR NA USAMLJENOST

Premda se odvijao u mnoštvu varijacija, povesni niz filozofskih stanovišta pod lupom dijaloga markira dva osnovna pravca. Prvi se svodio na traženje utočišta u opštostima, pojmu, idejama, dok drugi nosi pečat egoističnog intimizovanja sa samim sobom, tj. uzmaca u svagda-vlastiti svet pojedinca. Posmatraju li se dva modela u svom ishodu, njihov rezultat je začuđujuće podudaran: »Ali od jedne epohe usamljenosti do naredne vodi put na kojem je svaka usamljenost hladnija, stroža nego prethodna, a spas iz nje teži je nego iz prethodne« (Buber: 1938, 292).

Drugim rečima, filozofski izlaz iz epohalnih usamljenosti ne može se odvijati isključivo filozofskim sredstvima. Imamo li to u vidu, postaju razgovetniji i motivi za distanciranje dijaloške filozofije od tradicije. Doduše, Buberovim osvrtima bi se moglo prigovoriti da istu tu tradiciju niveliraju, da u njegovim prikazima ona biva krajnje svedena i uprošćena. Njegovo viđenje istorije filozofije bliže je filozofskoj epopeji nego merodavnim istorijsko-filozofskim prikazima, a pojedina filozofska stanovišta interpretiraju se u maniru Diltajevih pogleda na svet, s tim, što im se odriče jednako važenje i pripri-

suju im se učinci suprotni od proklamovanih. S druge strane, pretpostavke tog neobičnog čitanja nisu unapred obrazložene, čime je i zadatak njihovog interpretiranja zakomplikovan utoliko, što se Buber ograđuje kako od sistemskog, tako i od povesnog tumačenja filozofske tradicije.

Poput Kjerkegora i Ničea, Buber poziva na napuštanje filozofskog sistema, ali više ne u ime ostvarivanja pojedinačne ljudske egzistencije, niti zbog moralne neiskrenosti koja se otelovljuje u filozofskom sistemu. Naprotiv, Kjerkegorovo i Ničeovo stanovište Buberu su jednako tuđi, jer se kod prvog potencira odnos pojedinca prema Bogu, kojem suštinski odnos prema drugom pojedincu može izgledati samo kao prepreka, dok projekt Ničeovog natčoveka koji stavlja sam sebe neminovno vodi do »*humanosti bez bližnjeg*« (Barth: 1967, 14). Uzeto samo po sebi, napuštanje sistema ne donosi ništa, ukoliko se ne odvija unutar uspostavljanja dijaloškog odnosa. Izlaženje-ka-drugom, dospavanje-do-drugog, boravljenje-pri-drugom, samo su varijacije čovekovog pra-odnosa koji Buber imenuje *suštinskim*. Dakako, takav pojam suštine ne odlikuje se bezvremenosti tradicionalnog pojma sa kojom je raskinuo već Hegel, ali u sebi još uvek zadržava nešto od njegove *stalnosti i nužnosti*.

Kao suštinski, dijaloški odnos mora biti stalan i posedovati habitualnu čvrstinu Husserlove etičke epoché, dok njegova nužnost proističe iz nužnosti očovečovenja, postajanja čovekom. U tom segmentu Buber je sledbenik Hermana Koena jer na mikroplanu individualne egzistencije razvija uvide do kojih je Koen došao na makroplanu kulturalne povesti. Buberovo mišljenje moglo bi se shvatiti kao poziv svakom pojedincu na uporno ponavljanje onoga što Koen naziva čudesnim otkrićem čoveka. Naime, u nklonosti prema strancu Koen je prepoznao stvaralački momenat koji je inicirao otkrivanje pojma čoveka kao bližnjeg, nazvavši takav odnos prema strancu autentičnim događajem povesti kulture: »Prva, najvažnija pomoć koju je stranac imao da pruži, odnosila se na otkriće čoveka. Čovek još uvek nije bio tu ... *Stranac-doseljenik otkrio je pojam čoveka.*« (Cohen: 1888, 62)

Ljubav prema bližnjem prestaje da igra ulogu preduslova za dijalog, budući da se dijaloška otvorenost iskazuje kao njena pretpostavka. Isto tako, ona prestaje da bude fraza, kada bližnji više nisu samo odomaćeni, poznati i prisni, nego, naprotiv – nepoznati, strani. Političko licemerje jezičkih konstrukcija poput »stranog tkiva« i »stranog narodnog elementa« moraju biti razobličeni, jer a priori unose hijerarhiju u sferu, koja počiva na nepretpostavnosti i odsustvu hijerarhije. Kulturalno-povesna pretpostavka insistiranja na otkriću čoveka usred dijaloškog zajedništva počiva na obesnaživanju nasleđenog identiteta stranca i neprijatelja, koji svakog ko dolazi izvan zatvorenog kruga porodice, prijatelja ili nacije beznađežno svodi na »tuđina« sa kojim nemam i štaviše, *ne treba ni da imam* ništa zajedničko. Na taj način Buberovo mišljenje demonstrira vlastite integrativne potencijale, jer priprema jedinstveno polazište za pristup kulturalno-povesnim i eminentno filozofskim temama i problemima, što dolazi do izražaja i pri tematizaciji pojma sistema.

Razlog za Buberovo napuštanje sistema ne krije se u činjenici pukog nepoklapanja suštinskog odnosa prema drugom i sistemskog mišljenja, već u hijatusu koji ih razdvaja. Taj hijatus nije moguće premostiti, jer čim započnem suštinski odnos, pozicioniram se u sferu asimetrije, dijahronije i nekoherentnosti, a ukoliko započnem sistemski da mi-

slim, istovremeno sam nepovratno iskoračio iz dijaloškog odnosa. Ono što mi se događa u dijaloškom odnosu je svojevrstno oslovljavanje sveta, s tim, što to *bivanje-oslovljenim* ne sme biti objektivirano u interesu provođenja vlastitih svrha i za ljubav ostvarivanja vlastite autentičnosti. Objektiviranje je istovetno distanciranju od oslovljavanja, iskorenjivanju iz sveta i napuštanju dijaloga. Za razliku od niza značajnih filozofa, koji su u subjekt-objekt odnosu videli elementarnu strukturu ljudske svesti, Buber zastupa uverenje, da se u korenu tog odnosa krije ne samo deformisanje svesti, već izobličavanje temeljnog *conditio humana*. Naime, objektiviram li oslovljavanje sveta ili drugog pojedinca, ja ne samo da više nisam kadar za kazivanje Ti, što predstavlja osnov postajanja čovekom, već se i iskorenjujem iz samog događanja sveta. »Neobjektivno- bivstvovanje je ono odlučujuće« (Buber: 1962d, 271), ali ne zbog želje za gašenjem ljudske subjektivnosti, već upravo zbog njenog buđenja.

Poput Blanšoovog pisanja, i za Bubera je dijalog ono što nas menja. Ono što jesmo proističe iz dijaloga, što znači da je dijalog mnogo više od razmene misli, ili od poželjne korekcije naših stanovišta. Buberova zamisao dijaloga kreće se s one strane saznanja, što znači da njegova poenta nije u proširivanju, obogaćivanju ili čak hermeneutičkom napuštanju znanog u ime znanja onog drugog za koje smo ustanovili da je validnije i uverljivije od našeg. Rečju, napor dijaloga ne svodi se na napor mišljenja, niti na međusobno odmeravanje dva sazajna stava. U tome se sastoji polazna osnova Buberovog odstupanja od tradicije. Platonov dijalog, ali i svi ostali pokušaji filozofiranja u formi dijaloga tako su prekriveni stigmom prikrivenog monologa, gluvog spram telesnog faktuma drugosti. Na tragu Buberovih središnjih sugestija mogli bismo zaključiti da se u Platonovim dijalozima ne može prepoznati izlaganje dva stava te da, uprkos neporecivom prisustvu neposrednog susreta u njima - primat ipak zadržava ispitivanje *jednog* filozofskog stava u različitim mogućnostima njegovog određivanja i definisanja, što se ipak svodi na monolog u kojem samo formalno učestvuju dva sagovornika.

Nadalje, napor dijaloga ne leži ni u pokušaju transpozicije u stanovište drugog. Lipsovo, Diltajevo i Huserlovo uživljavanje bi ovde bili od neznatne pomoći. Čak i kada bih mogao da, pored vlastitog, do tančina položim račune i o toku misli drugog subjekta mišljenja, te da na taj način potpomognem bolje razumevanje same stvari, to bi za Bubera više ličilo na tehničko sporazumevanje, nego na dijalog. Budući da se osnovna struktura dijaloga iskazuje u vidu neukidive asimetrije, njegovo ishodište se opire pozicioniranju u vlastitosti ega ili u metasubjektivnoj opštosti. Tradicionalno, upravo su se ta dva puta nametala kao dominantni modeli relacije sa drugim: prvi se začinjao *preko mene samog* i meni *vlastitog*, a drugi je počivao na *zajedničkom*, na logosu koji nas ujedinijuje i prekoračuje sve razlike. Premda, poput samog logosa, i dia-logos počiva u zajedničkom činu, osobenost dijaloga je ugrožena kada se drugi svodi na moj duplikat, na *alter-ego*. Nasuprot opšte uvreženom mišljenju savremenih psihologa da dijalog opstaje ili propada u zavisnosti od naše iskrenosti prema drugom, čiji sastavni segment predstavlja i *moje mišljenje o drugom*, Buber je uveren da istinski dijalog propada kada se u komunikaciju probije i moje mišljenje *o drugom*.

To naravno ne znači da je mnogo bolje biti neiskren prema drugom, već u sebi sadrži značajan uvid o kojem psiholozi po pravilu ne vode računa: kada mislim o drugom, ja ga opredmećujem, čime napuštam ravan dijaloga i prelazim na ravan objektivirajućeg

mišljenja. Manjkavost objektivirajućeg mišljenja sastoji se u onemogućavanju dijaloškog posredovanja, u brisanju dragocene sfere *između ja i ti*, koja biva ispunjena mojim proračunima, procenama i stavljanjima. Dijaloški stav ne znači da ja ujedno mislim i »o drugom«, već da mislim »*polazeći od drugog*«. Stoga Valdenfels, sledeći Buberove intencije, preporučuje markiranje »trećeg puta«: »Mi se najpre ne vraćamo na Se (Man), niti uskačemo direktno u sferu Ti, već joj se indirektno približavamo *dijaloškim zajedništvom*. Ti hoće da kaže: drugi je u svojoj jedinstvenosti ovde već prisutan, ako kao *sakonstituišući* za ono što me susreće, on kao Ti još ne stupa direktno pred mene.« (Waldenfels: 1971, 54)

U paradoksu iščezavanja objektivnog-bivstvovanja koje ujedno ne vodi i do nestanka subjekta sažima se izazov koji je Buber uputio filozofiji. Uz to, paradoks je značajno osnažen posredstvom teze da je iščezavanje objekta istovetno samotranscendiranju subjekta, a protivno njegovom zatvaranju u vlastitu sferu. Situativna podloga subjekta u dijalogu podrazumeva njegov izlazak iz sebe, ali tako da on ne rezultira konstitucijom novog objekta, što znači da se subjekt mora održati u sferi ispražnjenoj od objekata a da pritom tu prazninu ne ispuni samim sobom, što bi značilo da dijalog biva žrtvovan u ime samoobjektivacije. To nas vodi do pitanja kako i gde se subjekt uopšte pozicionira ukoliko se prethodno u celosti odrekne stavljanja objekata, odnosno nije li njegov izlazak iz sebe fiktivan, ukoliko pred sobom najpre isprazni svaki mogući sadržaj?

Prema Buberu samo-transcendirajući subjekt ipak nije prepušten vakuumu bezobjektivnog sveta, već se izlaže *susretu sa drugim*. Budući da susret pada u zamku objektiviranja ukoliko ga anticipiram, odredim prema vlastitim svrhama ili željama, dijalog se mora začeti u neposrednosti i, štaviše, iz nje ne sme izlaziti: »Tek tako, verni trenutku, iskušavamo život, koji je nešto drugo od sume trenutaka. Odgovaramo trenutku, ali ujedno odgovaramo i za njega« (Buber: 1962e, 190). Neposrednost dijaloškog trenutka lišena je svrhe. Kontinuirano nizanje trenutaka stoga ne upućuje ka kultivisanju ličnosti, niti ka predstavi o dijalogu kao unapred zacrtanom, individualnom životnom projektu. Jedino merilo koje preostaje za određivanje dijaloga tiče se uzajamnosti, recipročnosti i naspramnosti: »pravi dijalog – svejedno, da li rečit ili nem – gde svaki učesnik drugog ili drugu istinski misli u njihovom bivstvovanju i takobivstvovanju i okreće se ka njima u nameri da se između njega i njih utisne živa uzajamnost« (Buber: 1962e, 192). Utiskivanje te uzajamnosti ipak ostaje problematično ukoliko se insistira na *neposrednosti* dijaloškog susreta. Trajnija postignuća dijaloga sa drugim teško su zamisliva ako u njemu ne dođe do izvesnog stepena *saglasnosti*, pa makar ona podrazumevala i saglasnost u vezi sa onim oko čega nema saglasnosti, što samo po sebi podrazumeva kretanje posredovanja.

Stoga bi Buberovo stanoviše bilo uputno korigovati sa Huserlovim upozorenjem da razumevajuće Ja dijaloga ne objektivira drugog kao drugog, već »ono što on kaže«, što predstavlja preduslov da »ja razumem i 'preuzmem'« (Husserl: 1932, 109) ono što on ima da mi kaže. Nije nimalo slučajno da Deridira kritika Levinasove neposrednosti u susretu sa drugim, koja bi jednako mogla biti adresirana i ka Buberu, daje prednost posredovanju, sadržanom u Huserlovoj teoriji analoške prezentacije: »Ako ne bih išao prema drugom preko analoške prezentacije, ako bih ga dosezao neposredno i izvorno, u ćutanju i preko sjedinjavanja sa njegovim sopstvenim doživljajima, drugi bi prestao

da bude drugi ... Druga crta drugosti uopšte, koju stvari dele sa Drugim, jeste da se u njima, takođe, uvek nešto skriva i naznačava se samo anticipacijom, analogijom i aprezentacijom.« (Derida: 2001, 70)

S druge strane, upliv monološkog stava, a time i istovremeno razaranje dijaloga može se uočiti kada se recipročnost simulira u interesu imanencije subjekta, kada *uživam u drugom*, kada *me drugi uveseljuje*, *čini zadovoljnim* itd. Dijalog se situira povrh suprotnosti egoizma i altruizma, jer je ova prema Buberu lažna, budući da u pozadini poze altruizma, humanitarnog rada i pomaganja bližnjem itekako može ležati *Lustprinzip*, zadovoljenje vlastitog ega i umirivanje vlastite savesti. Altruista postaje Ja dijaloga tek kada mu pođe za rukom da u potpunosti prenebregne vlastitu poziciju moći koja proističe kada drugog posmatra kao zavisnog od njegove pomoći, te kada se drugom bezuslovno obrati kao ravnopravnom biću, u bliskosti i životnosti odnosa lišenog nadređenosti i podređenosti. Stavom da je dijalog svojevrsno *davanje* koje ne počiva na posedovanju onoga što biva dato Buber anticipira markantan motiv savremene fenomenologije davanja Žan-Lik Mariona koji potvrđivanje putem davanja određuje »ne zbog toga što [Ja] poseduje sebe, već zato što ono napušta sebe, ne uzdržavajući se« (Marion: 2002, 60).

## 5. PRODUKTIVNOST I GRANICE DIJALOGA

Jedno od uporišnih mesta dijaloške filozofije, u kojem se mogu prepoznati i njen novum, ali i njene manjkavosti, leži upravo u odnosu dijaloškog i monološkog, tj. rečeno Buberovim rečnikom, u odnosu između osnovne reči Ja-Ti i osnovne reči Ja-Ono. Dijaloško, odnosno Ja-Ti, predstavlja »duhovni oblik prirodne povezanosti«, dok bezličnost odnosa Ja-Ono poprima inverzne crte »duhovnog oblika prirodnog razdvajanja«. (Buber: 1977, 78) Prirodno razdvajanje za Buberu je identično sa objektiviranjem. Do samosvesti ego dospeva po cenu stavljanja razlike u odnosu na druga bića, dok dijaloški princip doprinosi brisanju te razlike. Kada je reč o ontološkom poretku među njima, tu za Buberu nema sumnje – primat pripada reči Ja-Ti, kao živom relacionom procesu, dok Ja-Ono na individualnom planu iskazuje svojevrsan egoizam bića hermetički zatvorenog u vlastiti svet, a na širem planu kulture predstavlja dekadenciju ukrućene i izveštačene ljudske zajednice. Život lišen odnosa Ja-Ti odvija se u znaku razdvajanja, odnosno ignorisanja drugog, apstrahovanja od njega, čime čovek ne samo da gubi svoju ličnost, već ostaje i bez povezanosti sa svetom. Ono što mu preostaje, jeste samoća, ali ne u smislu gnoseološkog solipsizma, nego samoća u vidu ontološke samoizolacije od drugih bića. Motiv Buberovog dijaloga sastoji se u pružanju odgovora na tu samoću, i jedino moguće sučeljavanje sa njom, ali je njegova pozadina znatno dublja, jer iskazuje inovativne kapacitete unutar same filozofije: »[Odnos] 'Ja-Ti' otvorio je novi horizont i sasvim nas je približio onom suštinski ljudskom, odveo nas je ka reviziji, štaviše ka napuštanju mnogih uobičajenih pojmova ...« (Minkowski: 1957, 54)

Filozofski prodor Buberovog dijaloškog principa ogleda se u reviziji ontološke sukcesije, prema kojoj neposrednost »čulne raznovrsnosti«, odnosno konkretnog, ali nedovoljno određenog sveta opaženih objekata prethodi naučnoj i filozofskoj tematizaciji koje se na njega neminovno oslanjaju. Primat neposrednog susreta sa svetom ob-

jekata više nije ugrožen primatom posredovanja kao kod Hegela i Huserla, koji su nastojali da dokažu kako svaka neposrednost sledi hod posredovanja, već drugom vrstom neposrednosti – ogoljenom uzajamnošću dijaloga sa drugim, u koji se stupa bez svrha, ciljeva i sredstava.

Inverzija ontološke sukcesije na tragu dijaloga vodi ka tezi, da svaka naučna i filozofska tematizacija, jednako kao i svaki naš bezazleni susret sa svetom objekata, u sebi zapravo nose pečat dijaloga. Ako »uslovi mogućnosti« moje bliskosti sa svetom ili mog odsustva iz njega izrastaju kao ishodi iz uzastopnosti i recipročnosti dijaloškog susreta onda, bez obzira na svoju monološku strukturiranost, svaki čin objektivacije, bez kojeg konkretno iskustvo nije zamislivo, biva iznutra oblikovan i iznesen na videlo kao posredovanost dijaloškog odnosa. Celovitost naših predstava o »objektivnom« svetu na taj način gubi samoreferencijalnost spoznajnog čina i poprima karakter naličja, vođenog i iniciranog autentičnim likom dijaloškog stava. Međutim, kada se Buberova određenja odnosa Ja-Ti i Ja-Ono misli na planu konkretnog iskustva, postavlja se pitanje da li je nepomirljiva napetost među njima doista održiva, te da li Buberova revizija opstaje pod pretpostavkom njihove rascepljenosti?

Drugacije rečeno, odsustvo anticipacije može i mora biti prihvaćeno kao pretpostavka i preduslov dijaloškog odnosa, ali se anticipativni učinak Ja-Ti na Ja-Ono ne sme ukinuti, ukoliko povezanost sa svetom, uspostavljena dijalogom, ne želi da se odrekne svake trajnosti i dubine. Briše li se u Ja-Ono svaki trag Ja-Ti, onda Ja, mišljeno kao *bivstvovanje-u-susretu*, rizikuje da poprimi formu histeričnog nizanja spona i raskida, a svet, kao zalag susreta biva multiplikovan u mnoštvo međusobno nesvodivih i neuporedivih treptaja za koje je Ja uvereno, da je upravo u njima ostvarilo svoj kontakt sa metasvetskom, kolektivnom povezanošću.

Između intimnosti samoiskušavanja, objektivirajućeg iskustva i iskustva stečenog u dijalogu sa drugim ne sme biti stavljen znak disjunkcije, budući da su svi ti modaliteti iskustva konstituenti celokupnog iskustva. Drugog je ne otkrivam samo u dijaloškoj među-sferi, već i u sebi samom. Ima li se to u vidu, onda indirektni prekorač Buberovog mišljenja upućen fenomenologiji, koji se sastoji u stavljanju u pitanje Huserlove metode redukcije koja sve svodi na sferu vlastitosti, na transcendentalnu čistotu onoga »za mene«, mora postati upotrebljivi korektiv i u obrnutom pravcu, u pravcu njegove vlastite filozofske pozicije. Naime, ako je u mojoj vlastitosti utisnuta uzajamnost susreta sa drugim, onda je jednako neprihvatljiv i reduktivan povratak na čistotu »jedno za drugo«. Rečju, isključivost potenciranja na sferu »jedno za drugo« boluje od iste boljke kao i totalizovana redukcija na sferu »za mene«.

Ako se filozofska produktivnost dijaloške filozofije opravdano traži na osnovu Buberovog uvida da je pravi razgovor ontološka sfera, za koju je Levinas utvrdio da zapravo »prethodi svakoj ontologiji« (Levinas: 1976b, 32), ipak valja ispoljiti opreznost da njen izlazak iz usamljenosti, u koju nas smešta filozofija kao egologija, ne završi u drugoj vrsti usamljenosti. *Dijaloškom susretu stalno pretila opasnost da uzajamno otvaranje prema drugom ne završi u prebrzom pomirenju.*

Prepoznatljiva mera opreza prema idolopoklonstvu u odnosu prema drugom, do kojeg itekako dolazi ukoliko se njegovoj drugosti unapred pripíše aura poželjnosti koju po svaku cenu valja prigrliti – pre svega se krije u pojmu priznanja. Drugosti drugog može

biti pripisano preimućstvo, ali samo načelno, što znači da ono ne sme biti poslednja reč dijaloga, već samo prvi korak u njegovom uspostavljanju. Istini za volju, Buber nije izostavio značaj *priznanja*, već ga je, štaviše, situirao u razlikovanju međuljudskog ophođenja u odnosu na međusobne relacije drugih bića: »Dozivanje je zajedničko čoveku i mnogim životinjama, a oslovljavanje mu je suštinski svojstveno. Oslovljavanje se temelji na stavljanju i priznavanju samostalne drugosti drugog.« (Buber: 1962b, 420)

*Međutim, može li uopšte doći do priznanja naočigled neposrednosti?* U to je teško poverovati, jer da bih bio kadar da prepoznam posebnost drugosti, tj. drugog u njegovoj razlici, ja ravan neposrednosti uvek moram ostaviti daleko iza sebe. Pored toga, čak i kada bi bilo moguće, neposredno priznanje drugosti neminovno vodi bezodnosnoj drugosti, apsolutno separatoj razlici sa kojom, uprkos svojoj eventualnoj benevolentnosti, ja ne mogu uspostaviti nikakav kontakt, a da ne govorimo o uzajamnosti i bliskosti koje Buber postulira kao imperativ dijaloškog odnosa.

Rečju, strogo pridržavanje zahteva koje Buber stavlja pred dijaloško oslovljavanje drugog isporučuje nas unapred postuliranom, bezuslovno afirmativnom priznavanju drugosti, koje je sasvim formalne vrste, pa umesto da uspostavi bliskost i tako prevlada našu urođenu distanciranost, zapravo nas potiskuje u još dublju vrstu usamljenosti. Ona je još problematičnija od »prirodne«, antropološke usamljenosti utoliko, što ovaj put nastupa kao izraz naše slobode i dijaloške otvorenosti. Kada je ishitrena i forsirana, spremnost na dijaloški susret se zapravo kreće po nestabilnom terenu recipročnosti, što uprkos prividnoj socijalnoj funkcionalnosti, kao rezultat ostavlja samo prikrivene asimetrije, ignorisane napetosti i fingiranu harmoniju ljudskog sveta. Laž dijaloški ostvarenog sveta ne sastoji se u glorifikovanju i preuveličavanju drugosti, već u odsustvu njenog istinskog priznanja, do kojeg dolazi usled činjenice, da je ona uvek već unapred priznata.

Imajući u vidu ovu mogućnost, Husserl je favorizovao dijalog koji ne počiva na prestabiliranoj harmoniji, već na »komunikativnoj saglasnosti iz nesaglasnosti« (Husserl: 1954, 464). Međutim, priznanje istine do koje se došlo dijalogom može biti filozofski održivo jedino ukoliko je izbegnuta naivnost inherentna dijalogu kao takvom. Kao zahtevi dijaloga, uzajamnost, otvorenost i predavanje drugom doista mogu pospešiti postajanje čovekom, ali isto tako mogu rezultirati krajnje svedenom i uprošćenom istinom. Do nje dolaze oni učesnici u dijalogu, koji za ljubav uzajamnosti iz sveta brišu njegovu stranost, i minimalizuju drugost Drugog. Monološka usamljenost egološke filozofije tada je samo dopunjena drugom vrstom usamljenosti – usamljenošću dijaloškog para koji je izolovan u svojoj samodovoljnosti, a time i neosetljiv za polimorfnost vlastitog sveta.

Naposletku, konačni uspeh dijaloške filozofije označio bi i konačni kraj filozofije kao takve. Njen prvi i poslednji uvid sazeo bi se u formi neprekidnog apela na nužnost dijaloga, nakon čega bi se filozofija morala povući u stranu i svoje mesto ustupiti nesvrhovitoj, ali i nepresušnoj težnji za dijaloškom bliskošću. A njoj filozofija ne bi mogla biti ni od kakve pomoći. Aporija dijaloškog *ostvarivanja (a time i ukidanja) filozofije* nije bolna stoga što nagoveštava rastanak sa milenijumskim trajanjem čovekove misaone dispozicije, već zato što odricanjem od svog porekla u korist postulirane recipročnosti između Ja i Ti rizikuje opasno približavanje monološkom vidu konstituisanja zajednice.

Potencijalnu kontraproektivnost dijaloškog prelaska u sferu *ne-filozofije* naglašava i činjenica da je upravo ona *simulaciju dijaloga* uočila i odlučno kritikovala kao neprihva-

tljivi aspekt tradicije. Stoga se dijaloška filozofija radije preporučuje kao neophodan korektiv u reviziji nekih neodrživih pojmova, a naročito u neutralisanju učinaka stvorenih potenciranjem figure neprijatelja, te apsolutizovanjem stranosti i stranca – nego kao uspešan supstitut koji suvereno zauzima mesto »prve filozofije«. Ovoj dijagnozi se može glatko prigovoriti da je iznesena sa stanovišta (dijaloški prokazanog) objektivirajućeg mišljenja. Možda i zbog toga, što ono sa dijaloškom filozofijom može deliti čežnju za novim oblikom zajedništva, ali nije u stanju da ga misli. Onda mu preostaje samo da i dalje pokušava da ga živi, povučeno u sferu neme prisnosti.

DRAGAN PROLE  
Faculty of Philosophy, Novi Sad

## DIJALOGIK UND ONTOLOGIE Gegenseitigkeit und Einsamkeit bei Martin Buber

Zusammenfassung: Der philosophische Durchbruch Buber'schen dialogisches Prinzips spiegelt sich in der Revision der ontologischen Sukzession. Sie behauptet, dass die Unmittelbarkeit der sinnlichen Vielfältigkeit, beziehungsweise der konkreten, aber ungenügend bestimmten Welt der wahrgenommenen Objekten, geht der wissenschaftlichen und philosophischen Betrachtungsweise voraus. Die Inversion der ontologischen Sukzession aufgrund des Dialogs führt zur These, dass jede philosophische Auslegung (als auch jede unsere Begegnung mit der Welt der Objekten) in sich einen Stempel des Dialogs trägt. Trotzdem, wenn wir die Buber'sche Bestimmungen des Verhältnisses Ich-Du und Ich-Es auf die Ebene der konkreten Erfahrung denken, stellt sich die Frage, ob die unversöhnliche Spannung zwischen ihnen wirklich haltbar ist, und ob die Buber'sche Revision des Dialogs die konkrete Folge ihrer Entzweiung erträgt werden kann?

*Grundbegriffe:* die Ontologie, der Dialog, die Sprache, die Revision, das Prinzip

### LITERATURA:

1. Barth, Karl (1967) *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen
2. Buber, Martin (1921) *Ekstase und Bekenntnis*, u: Ekstatische Konfessionen, Leipzig
3. Buber, Martin (1938) *Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers* u: *Philosophia* Vol 3, Beograd
4. Buber, Martin (1962a) *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, u: *Werke I*, Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg
5. Buber, Martin (1962b) *Urdistanz und Beziehung*, *ibid*



6. Buber, Martin (1962c) *Das Wort, das gesprochen wird*, ibid
7. Buber, Martin (1962d) *Elemente des Zwischenmenschlichen*, ibid
8. Buber, Martin (1962e) *Zwiesprache*, ibid
9. Buber, Martin (1962f) *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, ibid
10. Buber, Martin (1963) *Die Kraft zu Leben. Bekenntnisse unserer Zeit*, Gütersloh (S. 38-44)
11. Buber, Martin (1977) *Ja i Ti*, Beograd, Prev. Jovica Aćin
12. Cohen, Hermann (1888) *Die Nächstenliebe im Talmud*, u: Der Nächste. Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums, Berlin 1935
13. Cohen-Levinas, Danielle (2006), *Une philosophie à l'épreuve de l'hétéronomie*, u: *Levinas*, Paris
14. Derida, Žak (2001) *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*, Beograd, Prev. Sanja Todorović
15. Frege, Gottlob (2002) *Über Sinn und Bedeutung*, u: Funktion – Begriff – Bedeutung, Hrsg. Mark Textor, Göttingen
16. Husserl, Edmund (1932) *Transkription. A »Mundane Phänomenologie«* V 5, Husserl Archiv Leuven
17. Husserl, Edmund (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Band VI, Den Haag
18. Lang, Bernahrd (1963) *Martin Buber und das dialogische Leben*, Bern
19. Levinas, Emmanuel (1976a) *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, u: *Noms Propres*, Montpellier
20. Levinas, Emanuel (1976b) *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, Sarajevo, prev. Nerkez Smailagić
21. Levinas, Emmanuel (1982) *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris
22. Marion, Jean-Luc (2002) *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, Transl. by Jeffrey L. Kosky
23. Minkowski, Eugčne (1957) *Rencontre et dialogue*, u: For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology, The Hague
24. Mosčs, Stephané (1992) *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris
25. Taylor, Charles (1989) *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Massachusetts
26. Waldenfels, Bernhard (1971) *Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag
27. Wimmer, Michael (1988) *Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung*, Berlin