

POGLA

ČASOPIS ZA KULTURU, UMETNOST I DRUŠTVENA PITANJA

NOVI SAD – GODINA XXIX – CENA 40 DINARA

januar

'83

broj 287

TEME BROJA:
DJALOG
POSTMODERNIZAM
PESNICI UJ SYMPOSIONA

vretenasti

simon grabovac

obuće papuče dvoje papuče
papuče nisu baš male
kolika je tek njihova želja
i izade u vrt
noge njegove nisu baš velike
ni telo
telo mu je vretenasto tako da
nikako odelo mu skrojiti
ne mogu
niti ga obući
glavu mu pokriti kapom
popnem se na drvo na vrh krošnje
ali i tamu stoji čeka me
stoglaví neuspeh
godinama već sedim u pred soblju
i čekam papuče da skine
tako će možda moći
nešto učiniti

dijalog i interes za istinu

milan damnjanović

Gовори се о потреби дијалога ради решења неке ситуације у свакодневном животу, ради доношења одлуке о неком практичном пitanju u političkom, društvenom i kulturnom животу. Misli се да је дијалог као такав већ отворен, што зnači: добар put за решење teškoča, нesporazuma i sukoba u međuljudskom комуникацију i da представља неку pozitivnu vrednost u наšem животу.

Ста зnači takav говор i takvo мnjenje, на чemu почиња, да ли одговара самом феномену? Откада, заиста, та добра cena дијалога i да ли се она стварно одржава u pomenutim situacijama i odnosima? Sta se ту kritički može реći s gledišta filozofije dijaloga? Није, dakle реč o логичкоj analizi upotreblnih governih обриja u svakodnevном језику, jer se таква анализа не мора brinuti за сам феномен, а пуну стварност дијалога. Но, ако сам дијалог припада језицкоj стварности, онда критичко пitanje које полази од svakodnevног говора i мnjenja, i postupa prema логичким критеријумима, може задовољити захтеве filozofije dijaloga ukoliko uzima u obzir sve dimenzije tog феномена.

Gовор о потреби дијалога, најpre, сведоčи о неком deficitentnom stanju u vođenju dijaloga, ali dijalog ni inače nije idila, kako o tome s правом суди B. Waldenfels (Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl, Reihe: Phaenomenologica, Bd. 41, M. Niijhoff, Den Haag, 1971*), već u svim svojim dimenzijama može biti i јесте борба једног partnera protiv другог, што уствarostи dijaloškog ponašanja vodi jednostranoj aktivnosti ili pak jedno-



viana manuel, portugal

BABIĆ ● BENJAMIN ● BOŽOVIĆ ● BREJC ● DAMNjanović ● GRLIĆ ● JEROTIĆ ● KOTESKI ●
LOVRENOVIĆ ● LUKIĆ ● NAKIĆ ● PETROVIĆ ● RADOJKOVIĆ ● RUFUS ● SIVERI ●
LAO ŠE ● ŠOPENHAUER

stranoj poslušnosti, podređivanju personalnosti drugog čoveka i dr., čime se on (dijalog) remeti, narušava, potiskuje, onemogućuje.

Otuda treba u samom fenomenu dijaloga kritički razlučiti ono što prati njegovoj biti od onog što narušava tu bit, i to predstavlja filozofski zadatak ispitivanja suštine, ali i u običnom i naučnom mišljenju iz patološkog stvarni saznavanju o normalnom. Ako dijalogu kao takvom u njegovim različitim dimenzijama (prema Waldenfelsu, op. cit.), u međusobnom odnosu partnera kao subjekata u dijalogu pripada ne samo držanje jednog prema drugome kao ophodenje jednog s drugim u svetu, već i pristupanje jednog drugome, pa vezanost jednog za drugog, ali i borbe jednog protiv drugog, i to u svim dimenzijama, onda nam može izgledati da je dijalog nedovoljan ne samo u nekim nesrećnim slučajevima, u nerešenim meduljudskim odnosima, već da je kao takav, tj. načelno, deficijentan. Števiše, dijalog o krajnjim stvarima, o pravoj stvarnosti, o onom što je najizvornije, izgleda, nije ni moguć, već zbog jezičkog zastajanja pred nelzrecivim. O tome prvi svedoči Platon kao začetnik filozofije u dijaloškom obliku, za koga je već logos uvek dijalog.

Krajnje stvari se ne pojavljuju samo u metafizičkom mišljenju, već u osnovi našeg opstanka kao pitanje ukorenjenja vrednosti, i to različitim vrednostima u različitim religijskim pogledima na svet, pa filozofski obrazloženim sistemima vrednosti, najzad u ideologijama, među čijim zastupnicima, opet, izgleda, nema dijaloga, već tu vlaže logika protivrečja i borbe što prekida i onemogućuje dijalog. Iz svega toga, na izgled neочекivano, zaključujemo da dijalog formalno nije ni moguć, što uneškolo potvrđuje psihologija meduljudskih odnosa i o čemu ubedljivo svedoči književnost, naročito dramska, u našem vremenu. Tako nam dijalog više ne izgleda kao neka egzistencijalna vrednost po sebi, čime opovrgavamo ono što se o dijalogu nekritički govori i misli.

Ali, kao što se iz velike dramske književnosti, primerice iz dela S. Becketta (Beket), može razabrati ne samo uzaludnost i nemogućnost, već i neophodnost dijaloške egzistencije, tako od tog uviđanja treba poći i u filozofskom razmatranju dijaloga. Ishodište u onom što se o dijalogu govor i misli pokazalo se kao neprihvativljivo zato što je nekritičko, jer samo iz predrasude uzima da je dijalog kao takav neka pozitivna vrednost i, sledstveno, da je uopšte moguć.

To ishodište nije dovoljno ni zato što kritički ne razmatra razliku, koju je uveo M. Buber, između meduljudskih (zwischenmenschlich) i socijalnih odnosa: naime odnosa dva subjekta ili partnera u dijalogu, odnosa Ti prema Ja i odnosa mnoštva subjekata prema nekom zajedničkom klijentu, koji ih povezuje u Mi, u određeni socijetet. U okviru socijalnih odnosa mogu se pojavit meduljudski odnosi, pa dakle i dijalog kao personalni odnos jedne osobe prema drugoj. Prema toj razlici, koju kritički treba ispitati da li odgovara stanju stvari, dijalog nije socijalni odnos, dijalogom se ne rešavaju društvena pitanja, politički problemi, već partneri u razgovoru, koji zastupaju pojedine socijetete (nacionalne, političke, verske, Ideološke i dr.), u stvari, zastupaju interese tih socijeteta, a ne svoje licične interese, pa takav razgovor nije dijalog kao personalni događaj. U političkom životu se, ipak, pridaje značaj razgovorima »u četiri oka«, u kojima se može učiniti više nego što se očekuje prema rasporedu političkih snaga: time se praktično priznaje razlike između meduljudskog i socijalnog. Camus (Kamil) je otuda smatrao da možemo mrzeti samo apstraktne neprijatelje, koga ne susrećemo i koga uzimamo kao predstavnika nečeg opštег, nekog nacionalnog, verskog ili političkog interesa u socijalnom odnosu, dok susret lični, pogotovo u nekoj »graničnoj situaciji«, u ugroženosti i nevolji što pogoda ova partnera, zamenjuje apstraktno neprijateljstvo u meduljudski odnos, saosećanja, u zajedništvo i oteolvjenje.

Ako ishodište filozofije dijaloga ne nalazimo u onome što se govor i misli, onda je kritički u smislu transcendentalnog početka mogućno poći s Husserlom od drugog kao tuđega Ja (alter ego, fremdes Ich), od gledišta koje se nužno završava u solipsizmu i ekosimizmu (prema Tehnusenu i Waldenfelsu) ili pak, s M. Buberom, poći od neposredne stvarnosti personalnog Ti (vid. naš prev. M. Buber: *Ja i ti*, »V. Karadžić«, 1977), ali se ni to gledište ne može prihvati (ono se, prema tipologiji M. Theunissena, nalazi na suprotnom polu u odnosu na transcendentalnu fenomenologiju; vid. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie*, Berlin, 1964), već se dijalektički mora zahtevati posredovanje i, u principu, dopustiti »treći put«, koji polazi od Mi, i to u »prirodno-komunikativnom stavu«: Polazim u refleksiji od prirodnog sveta i zajedničkog života, sebe nalazim usred sveta i s drugim, u Mi, što je izvornje od Ja. Tako se iz »ontologije zajednice« otvara smisao dijaloške egzistencije i suština samog dijaloga (Waldenfels).

Tako smo ocrtili tri osnovne pozicije u filozofiji dijaloga, čije obrazloženje ne prikazujemo i koje dalje ne diskutujemo, već nas interesuje suština samog fenomena, iz koje pokušavamo razjasniti da li borba jednog subjekta (partnera) protiv drugog kao logika protivrečja dijalektički nužno vlaže dijalogom, što nelzbežno dovodi do prekida dijalogu ili dijalektično mišljenje, upravo kao dijalektičko, prozire svoje granice i osloboda dijalog logike protivrečja radi uzajamnog priznanja partnera u dijalogu iz bitnog interesa za *Istinu*. Tada se istina otkriva kao nešto što kao celina obuhvata i preuzezla gledište partnera u dijalogu, kao »meducarstvo« koje »ne pripada nikome i koje pripada svima«. Istina se tako otkriva kroz dijalog i samo kroz dijalog; otuda ona ima konstitutivni značaj za vodenje dijaloga.

Ako ishodište filozofije dijaloga tražimo u socijalnom Mi, a ne u pra-Ja Husserlovom, ako izvorno nalazim sebe s drugim, s Ti u svetu iako, najzad, dijaloški odnos Ja prema Ti kao meduljudski predstavlja genuino socijalni odnos, onda to ne znači da se nekritički postavljamo na filozofsko gledište koje apsolutizuje socijalne odnose i ljudsko društvo, kao ni na naučno gledište što prihvata socijalno Mi kao datost koju empirijski istražuje, na gledište sociologije. Izvorna dijaloška stvarnost izbija s ubedljivom snagom iz Beckettovih reči u *Srećnim danima* (prvi čin): »Ah da, kad bih samo to mogao da podnesem, da budem sam, mislim tako da za sebe brbljam, a da me ne čuje neka ljudska duša. Ne, ne nalazim da ti mnogo čuješ, ne, VIII, bože sačuvaj. Ima možda dana kada uopšte ne čuješ. Ali i dana kada odgovaraš.

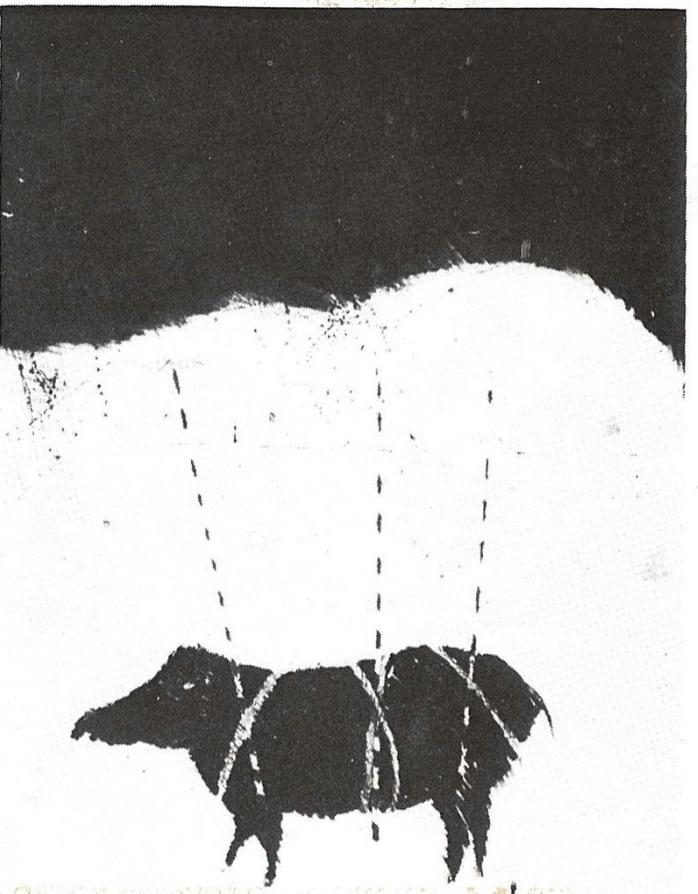
Tako da uvek mogu sebi reći: nešto od toga će se čuti, ne govorim samo sebi samom, ne govorim u pustinji, što mi je uvek bivalo nepodnošljivo – s vremenom«.

Iz Beckettovih reči zaista se može razabrati prvočitna povezanost Ja i Ti, pripadanje zajedničkom životu u svetu, telesno pripadanje (po pračinjenici moja rođenja), bitna ljudska povezanost u govoru (logos/gos) koji se mora čuti (dakle, čulno, telesno shvatiti) i saslušati (iz duhovne otvorenosti i spremnosti za razgovor) da bi se uopšte vodio razgovor (dialogos). Ako su usamlijenost i komunikacija samo dva momenta jednog istog fenomena (M. Merleau – Ponty), onda je svaki monolog genuino dijalog.

All dijalog nije samo brbljanje radi razonode (kao Pascaleov divertissement), već stvarnost samog mišljenja, put ka *istini*, što se vidi već iz toga što pojedinačne načini istinu. Ako ustanovimo da je govor usamlijenog već razgovor (dijalog), onda moramo dalje pitati o smislu razgovora ili dijaloge (razgovor u kojem sudjeluje veći broj pojedincaca, dakle plurilog, uvek se svodi na dijalog s prisutnim ili odsutnim zastupnikom jednog gledišta). Ako je dijalog, kao što Platon misli, put ka istinu, onda je pitanje kako možemo kročiti tim putem ako ne postoji primarni interes za istinu, ako sagovornici nisu ubedeni da istina postoji, da se ona može saznati i saopštiti. Platonov *Sokrat* je znao da je za vodenje dijaloga neophodno da obe partnera budu »saveznici onog što im se prikazuje kao najistinitije« i da se istina kao smisao razgovora pojavljuje kao obuhvatna celina, što preuzezla pojedina gledišta sagovornika.

Iskusili smo u svome vremenu nešto drugo. Ne brine nas to što učesnici u dijalogu nisu »saveznici« istine kao zastupnici nekog univerzalnog interesa što obavezuje obe partnera, kao i sve moguće partnerne u razgovoru, već, naprotiv, smatramo da se dijalog drugačije ne može ni voditi do poteze od partikularnih interesa sagovornika. Uzimamo pluralizam vrednosti kao nužnu i potpunu relativnost gledišta i tako apsolutizujemo partikularne interese u totalnoj vlasti ideologije. Smatramo da i naučna saznanja izražavaju svamu posebnu praktičnu interesu. Samo iz »zle vere« (mauvaise foi) može neko sebe smatrati zastupnikom univerzalne istine, samo zato da bi prikrio sopstvenu poziciju itd. Otuda, uglavnom, dijalog nema *Onaj ko se ne interesuje za istinu ne vodi dijalog*.

Možda samo ono što je protiv interesa ova partnera u dijalogu i sto je protiv interesa svih pokazuje da ima opštetevečih instancija i da je dijalog u današnjem svetu neophodan. Ali to već načelno menja celu položaj. Jer se dijalog onda mora voditi iz uzajamnog priznanja partnera na zajedničkom potu otkrivanja istine. Istina ne postoji pre dijalogu ili bez dijalogu, već se upravo otkriva u toku vođenja dijaloga (pojedinačne ne otkriva istinu): istina ima mene (personalno Ja, subjekt), a ne ja nju, kao što istorija ima čoveka, a ne čovek istoriju.



pacheco ana maria, brazil