

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnullahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Uvod

Marjan Ivković
Željko Radinković

Temeljne pojmove u humanistici i društvenim naukama često odlikuje izvestan semantički višak, mogućnost da se u određeni pojam stalno ulivaju nova značenja tako što ga najrazličitiji akteri prepoznaju kao odrednicu koja na bitan način definiše njihovo delanje i u skladu s tim modifikuju njegovu postojeće značenje, odnosno artikulišu još jednu njegovu varijaciju. Taj proces ipak ne rezultira obesmišljavanjem i rastakanjem samog pojma — dolaskom do tačke u kojoj više ne bi bilo nikakvih „porodičnih sličnosti” u sadržaju njegovih brojnih varijacija — već naprotiv, njegovim obogaćenjem.

Složenost pomenutog procesa rasta i razgranavanja jednog ključnog pojma, u trenutku kada pokušamo da sinoptički sagledamo horizont njegove upotrebe i mapiramo njegove raznolike značenjske domene, može, međutim, učiniti da pomislimo kako imamo posla sa bezobalnim okeanom, haotičnim mnoštvom značenja koja najrazličitije struje vuku u potpuno suprotnim i međusobno nesamerljivim pravcima. To nas može navesti na (neretko preuranjen) zaključak da je dotični pojam najbolje ili odbaciti i zameniti ga korpusom užih, preglednijih i urednijih pojmova, ili pak da je potrebno drastično suziti njegov opseg značenja i zatim policijski strogo patrolirati njegovim granicama. Ne želimo, naravno, da tvrdimo da su ovi zaključci i sledstveni metodi pojmovne

sistematizacije uvek pogrešni u ovakvim slučajevima, ali svakako mogu biti posledica nedovoljno pažljivog i rigoroznog sinoptičkog pogleda, pre nego bezobalnosti samog pojma.

Kritika je nesumnjivo jedan od najplodnijih i istovremeno topografski najkompleksnijih pojmova, čiji značenjski preplet premrežuje područja akademskih disciplina, kulturne produkcije i najrazličitijih konteksta svakodnevnog govora. Usled toga pojam kritike je izuzetno podložan sumnjama u smislenost, upotrebljivost i bazičnu konzistentnost značenja u moru varijacija, i vrlo lako može postati žrtva pokušaja nepotrebne i umtrvljujuće sistematizacije i policijskog nadzora. Kritika se kao pojam pojavljuje u starogrčkoj misli pretežno označavajući umeće rasuđivanja ili odlučivanja (κριτική [τέχνη]), ali postoje i srodna značenja kao što je κρίσις i κριτικός kojima se označava prekretnica u toku neke bolesti. Kritika se u filozofiji po pravilu smatra sposobnošću ili metodom da se posredstvom uma pravi razlika između opravdanih i neopravdanih pretenzija na istinu. Pod uticajem stoicizma pojam kritike će svoju primenu naći i u filologiji u kojoj se, pored gramatičara (γραμματικός) i filologa (φιλόλογος), pojavljuje i kritičar (κριτικός). U katalogu učiteljskih zanimanja toga doba kritičar se pojavljuje kao učitelj književnosti. Međutim, s vremenom će doći do nestajanja razlike između pojmova gramatike i kritike, koja je još bila od ključnog značaja za rasprave vodene između Aleksandrijske i Pergamonske škole, pri čemu će se pojam kritike zapravo utopiti u pojam gramatike i donekle čak biti potisnut iz upotrebe.

U humanizmu dolazi od izvesne rehabilitacije antičkog shvatanja kritike u okviru čega kod niza mislilaca u upotrebu ulazi novi izraz *ars critica*, koji će Erazmo Roterdamski primeniti i na kritiku Biblije. Osim toga, *kritici* se shvataju kao tumači pesnika i uopšte dela drugih autora, što će s vremenom podleći raznim diferencijacijama shvatanja filološke kritike. Verovatno prvim modernim teoretičarem kritike smatra se Pjer Bejl (*Pierre Bayle*) koji će u 17. veku modifikovati pojam crkvene egzegeze, u kojoj su do tada bili objedinjeni nauka i religija, definišući kritiku kao

instancu kojom se razdvajaju razum i religijsko otkrovenje. Pritom se otvara mogućnost ne samo da se kritika religijskih spisa odvoji od dotične religije, nego i da se takav, u izvjesnom smislu sekularizovan, pojam kritike primeni i na druga područja. Približno u to doba ustanovljuje se termin *critica sacra* koji se pre svega odnosi na filološku kritiku Starog i Novog zaveta, koji dobija određeno značenje i u kontekstu konfesionalnih razmimoilaženja i sukoba utoliko što se na taj način dovodi u pitanje protestantsko načelo *sola scriptura*, odnosno interpretativna samoreferentnost protestantske vere i primata svetih spisa. Spinoza će tako formulisati potrebu da se razdvoje biblijska i racionalna teologija.

Na prelazu iz 18. u 19. vek Šlajermaher (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*) će kritičku aktivnost odrediti u odnosu na hermeneutiku tvrdeći da se potreba za kritikom javlja tamo gde hermeneutički pristup nailazi na probleme. Šlajermaher pravi razliku između filološke, „doktrinarnе” iliti „recenzentske” i istorijske kritike. Filološka kritika se bavi ispitivanjem autentičnosti spisa, doktrinarna/recenzentska ispituje odnos dela prema vlastitoj ideji ili književnom rodu, dok se istorijska kritika usredsređuje na ispitivanje relacija i činjenica. U modernim raspravama takođe će se pojaviti razlika između kritičko-refleksivnog i teoretsko-predmetnog stava, pri čemu se kod refleksivno-kritičkog stava polazi od toga da autentični kritički stav jeste samo onaj koji uključuje mogućnost kritičkog odnosa prema samom sebi. Tako će Hegel kritikovati Kantovu transcendentalnu kritiku spoznaje — da, uprkos kritici metafizičke postavke pitanja, izostavlja samokritiku uma, odnosno da ne tematizuje uslove mogućnosti vlastite kritike uma.

Priručnik kritike nastao je iz uverenja da su dotične sumnje i nastojanja u slučaju pojma kritike ipak neopravdana; uverenja koje, ako je na početku, kada je kao zajednički imenitelj okupilo dvadesetak istraživača raznovrsnih disciplinarnih zaleđa u Laboratoriju za društvenu kritiku Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, bilo pretežno

intuitivno, u prethodnih nekoliko godina svakako je dobilo solidnu argumentovanu osnovu kroz zajednički rad članova Laboratorije i njenih spoljnih saradnika. *Priručnik* predstavlja, dakle, pokušaj da se čitaocima ponudi jedan koliko god je moguće obuhvatan i istovremeno rigorozan sinoptički pogled na pojam kritike, odnosno na mnoštvo „kritika” koje su ipak međusobno povezane složenim, često nepravolinijskim i podzemnim nitima porodičnih sličnosti. Upravo iz tog razloga taj pogled ne treba da se prostire isključivo u prostornu (sinhronijsku) širinu današnje upotrebe, već mora istovremeno nastojati da prodre i u vremensku (dijahronijsku) dubinu značenja pojma kritike.

Sedamnaest poglavlja *Priručnika* čini stoga celinu koju ne treba shvatiti ni kao puko mapiranje različitih značenja niti kao istorijat pojma kritike, već pre kao jedan koordinatni sistem koji se konstituiše kada postavimo pitanje „Šta je kritika?”, i koji ima svoju sinhronijsku osu konceptualnih varijacija unutar različitih teorijsko-istraživačkih pravaca, kao i svoju dijahronijsku osu postepene evolucije i razgranavanja koncepcija kritike kroz socijalnu, političku i misaonu istoriju od antike do danas. Poglavlja *Priručnika* najbolje je u tom smislu shvatiti kao tačke unutar ovog interdisciplinarnog „koordinatnog sistema kritike” koje se formiraju na način da se određena „škola”, pravac promišljanja i praktikovanja kritike koji je tematizovan u određenom poglavlju, smešta unutar dvodimenzionalnog prostora u odnosu na pozicioniranje sopstvenih nosilaca spram temeljnih pitanja na kojima počiva i ono o značenju kritike — ontoloških, epistemoloških, normativnih i političkih.

Na taj način poglavlja se donekle grupišu u određene skupove (ili kako bi se danas reklo — klastere) tačaka unutar kojih je međusobna sila privlačenja zasnovana na porodičnim sličnostima nešto jača, dok između različitih klastera postoji složena dinamika sila privlačenja i odbijanja, koja ipak u konačnici drži na okupu čitavu veliku konstelaciju zvanu kritika. Moglo bi se u tom smislu reći, na primer, da poglavlja 1–4

(Dijalog i kritika, Prosvetiteljska kritika, Transcendentalna kritika i Kritički racionalizam) čine jedan klaster određene vrste; poglavlja 6–11 (Škola sumnje, Kritička teorija društva, Feministička kritika znanja, Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi, rasi i rodu, Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu i Postkolonijalna kritika) čine drugi, dok se 5. poglavlje, Istorijsko-materijalistička kritika, nalazi negde između i neka je vrsta mosta koji ih povezuje, ali je istovremeno i rastrzana njihovim različitim gravitacionim silama.

Tako bi, otprilike, trebalo sagledati ovaj zajednički poduhvat filozofa, sociologa, antropologa, politikologa i lingvista koji i sami predstavljaju jednu konstelaciju okupljenu oko Laboratorije za društvenu kritiku IFDT, ali nipošto svodivu na potonju. Međutim, u duhu osnovne teme *Priručnika*, ne bismo želeli ni ovo provizorno uputstvo za njegovo čitanje na bilo koji način da nametnemo čitaocima, već ih pozivamo da sami ispituju zasnovanost, opravdanost i strukturne odlike *Priručnika* (ili njihov nedostatak), te da procene da li je iole uspeo da odgovori na svoj pomenuti osnovni zadatak. Drugim rečima, pozivamo ih da čitajući stranice koje slede budu istovremeno i istraživači i praktičari *kritike*.

Dijalog i kritika

Željko Radinković*

Ivan Nišavić†

Od svojih početaka u starogrčkoj filozofskoj misli, filozofska pitanja promišljena su i u formi dijaloga. To se pre svega odnosi na Platonove dijaloge, ali su se dijalogom takođe koristili Ciceron, Sveti Avgustin, Didro (*Denis Diderot*), Hjum (*David Hume*), Šeling (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*), kao i moderni autori poput Paula Fajerabenda (*Paul Feyerabend*) i Ajris Mardok (*Iris Murdoch*). Međutim, mnogo važnije pitanje od dijaloga kao forme filozofskog izražaja jeste pitanje o dijaloškom karakteru same filozofije. Dakako, već izbor same forme dijaloga za filozofsku raspravu sugerije da postoji neka dublja veza između dijaloga i filozofske misli, ali promišljanje dijalogiciteta same filozofije otvara dodatne perspektive koje se tiču posredovanosti i procesualnosti filozofske argumentacije i istine. Kao što ćemo pokazati, veza između dijaloške forme i dijaloškog karaktera posebno je naglašena u Platonovim iliti „sokratovskim dijalozima”, dok se implicitni dijaloški karakter filozofske misli pre svega ističe u nekim modernijim konceptima poput Gadamerove (*Hans-Georg Gadamer*)

* Željko Radinković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

† Ivan Nišavić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

Filozofske hermeneutike, Buberove (*Martin Buber*) teorije intersubjektiviteta, Habermasovog (*Jürgen Habermas*) koncepta slobodne komunikacije itd. Ipak, i na ovom nivou konstitutivnosti dolazi do diferencijacije, utoliko što se postavlja pitanje o posebnoj vrsti (eksplicitno i implicitno) dijaloškog otkrivanja filozofske istine, koja se razlikuje od „monološkog” dijalektičkog pristupa.

Sokratov razgovor kao rađanje kritike

Sokrat, u većini Platonovih dela, svoje istraživanje istine sprovodi u dijaloškoj formi, odnosno kroz razgovor. Smatrao je da je dijalog, to jest razgovor ili „živa reč”, mnogo bolji put ili metod za doseganje istine, što je bio konačan cilj ispitivanja. Sokratov dijalog jeste oblik interakcije koja uključuje druge, i odvija se u formi pitanja i odgovora kako bi istraživao i razjasnio ideje i pojmove. Cilj nije bio tvrđenje određene teze, već podsticanje kritičkog razmatranja sopstvenih ili tuđih pretpostavki, uverenja ili stavova. Stoga, Sokratov metod (*elenchus*), iako prilično fluidan i neuhvatljiv koncept, možemo najpribližnije definisati na sledeći način:

[K]ao potragu za moralnom istinom putem argumentacije pitanja i odgovora među učesnicima rasprave, u kojoj se teza raspravlja samo ako je izneta kao verovanje onoga koji odgovara, i smatra se pobijenom samo ako se njeno negiranje dedukuje iz njegovih vlastitih uverenja. (Vlastos 1994: 4)

Uprkos tome što se u prethodnoj odrednici pominje *moralna* istina, mi to možemo, bez posebne zadržke, proširiti i na istinu uopšte. Svakako da je za Sokrata bilo značajno pomoći čoveku da se uzdigne do hvale vrednih i cenjenih moralnih visina, ipak su postojali izuzetno značajni oblici dijaloških rasprava koji za cilj nisu imali isključivo moralne reference, već i metafizičke ili epistemološke, da izdvojimo

samo neke od najvažnijih. S druge strane, i ono što je za nas u ovom trenutku važnije, tiče se, bez obzira da li se radi o etičkim ili nekim drugim istinama, Sokratov pristup analizi, istraživanju, jeste dijaloške prirode, to jest posredstvom razgovora, koji su se odvijali na prilično ustaljenim principima. Sokrat bi, poričući sopstveno znanje, podsticao sagovornika/e da mu razjasne ono što oni misle da znaju. Sam taj čin poricanja znanja jeste problematičan i dvosmislen. Sokrat odbacivanjem sopstvene stručnosti otvara put sumnji.¹ I njegovu poricanje znanja, to jest njegova ironija,² isto kao i sumnja, jesu samo sredstva za postizanje cilja, nikako cilj po sebi (*telos*). A cilj je bio na razumu utemeljeno i kritički pročešljano (sa)znanje. Sumnja nestaje ili prestaje kada nešto utvrdimo, odnosno kada nešto saznamo.

Nijedan čovek nije mudriji od Sokrata, bio je zaključak proročice iz Delfa, koji je Sokrat iskoristio kao alibi za propitivanje svih ostalih ljudi, posebno onih koji su mislili da nešto znaju ili pak onih koji su se predstavljali tako. Drugim rečima, shvatio je da je proročanstvo u pravu, ne zato što on sve ili najviše zna, već baš naprotiv, jer je sposoban da sumnja, ispituje, proverava, argumentuje i analizira. Njegova mudrost je, u stvari, ležala u tome što je jedino znao da nije mudar, znao je da ne zna, a želeo je da sazna. Upravo to ga je načinilo prvim *kritičarem* (primarno značenje pojma *kritika* jeste

- 1 U ovom trenutku važno je napomenuti da sumnja sama po sebi nije cilj, da je ona samo instrumentalne prirode — njome se koristi da bi, makar i u najmanjoj meri, pokušao da utvrdi neko znanje.
- 2 Koncept „sokratovske ironije” je vrlo diskutabilan i kontroverzan. Zadržaćemo se na jednoj opštoj predstavi pod kojom se pod tim konceptom podrazumeva Sokratovo tvrđenje da ne zna ništa (ili makar ništa važno), te da ima nameru slušati druge i učiti od njih. Ipak, tome je potrebno dodati da Sokrat konstantno upravlja razgovorom, vodi ga u smeru koji od sagovornikâ traži vrlo zahtevna promišljanja, duboke analize i izvođenja, i što ih najčešće dovodi do čorsokaka u misaonom toku, to jest paradoksa ili evidentnih kontradikcija. Čini se da tako nešto ne bismo očekivali od nekog ko za sebe tvrdi da ne zna ništa.

sposobnost suđenja, procenjivanja) ali istovremeno i najzaslužnijim za njegov neobičan ali slikovit nadimak: *atinski obad*. Svakako, to je zbog (metaforičkog) neumoljivog „bocanja” sagovornikâ koji su svoju egzistenciju zasnivali na čvrsto utemeljenim stavovima, kao i nepokolebljivim i dogmatskim shvatanjima. Sokrat dovodi do uzdrnavanja dogmatskih uverenja ne samo da bi ona bila porušena, već radi provere i učvršćivanja temelja na kojima su bazirana.

Pored toga, ono što je, doduše implicitno, bilo od presudne važnosti, jeste što su i Sokrat i Platon bili svesni značaja načina na koji se dolazi do saznanja. Metod ili, kao što smo ranije već napomenuli, *put*³ ka dostizanju saznanja, bio je podjednako važan kao i samo saznanje. Metodološki proces možemo prikazati kroz sledeća četiri momenta. Naime, polazimo od (1) zapitanosti ili začuđenosti, odnosno skepse, neprihvatanja neproverenih stvari kao izvesnih, prirodnih, opšteprihvaćenih. Drugim rečima, to je usprotivljenje dogmatskom načinu razmišljanja, bez obzira da li ono dolazi od božanskog ili ljudskog autoriteta. Dalje, Sokrat svojim (2) „neznanjem” dovodi sagovornika (a Platon čitaoca) u nezavidan položaj: sagovornik se oseća uzdrmanim i izmeštenim. Znanja koja je imao, za koja je čvrsto smatrao da su pouzdana, bivaju ugrožena i pokolebana. Sagovornik shvata da su njegove istine, do tada nepokolebljive, naprasno postale neutemeljene. Čitajući Platona danas, nismo sigurni da li Sokrat stvarno nije znao ono što je pitao sagovornike ili je pak, prikrivajući svoje znanje, samo glumio neznanje, i time imao opravdanje da besomučno propituje sagovornike na atinskoj agori. To nas uvodi u sledeći korak, a to je detaljna (3) analiza stavova i prihvaćenih ubeđenja koje posedujemo. Ta analiza je i jezička i činjenička, to jest vrši se raščlanjivanje pojmova na prostije elemente, što nam omogućava da jasnije uvidimo od čega se pojedinačna uverenja sastoje. Tada nam je mnogo jednostavnije da utvrdimo

3 Pojam metod (μέθοδος) u svojoj etimološkoj osnovi sadrži pojam put (ὁδός), te se može razumeti i kao put dolaženja do istine.

gde postoji problem i koje smo činjenice prihvatili kao takve a da nisu adekvatno potkrepljene ili iskustvom ili dubokim promišljanjem. Ovakva pojmovna analizama je koristila za (4) intelektualnu majeutiku: kao što babička veština pomaže majkama da se porode, tako isto je i Sokrat pomagao ljudima da dosegnu do duboko u sebi skrivenih, istinitih uverenja. Ovo takođe znači da je, prema Sokratu i Platonu, znanje u stvari u nama samima, to jest da je interiorizovano i da je potrebno da ga „porodimo” i jasno artikulišemo.⁴

Sokrat: Moja primaljska vještina odgovara uostalome onoj primalja, a razlikuje se time što se izvršava na muškarcima a ne na ženama i što pazi na njihove duše, koje rađaju, a ne na telesa. No najvažnije u mojoj veštini je to da može na svaki način ispitivati da li duša mladića rađa utvaru i laž ili čestito i istinito. Naime i ja imam zajedničko sa primaljama: to da sam sterilan u mudrosti, a što mi već mnogi prigovoriše da druge ispitujem, a sam ne dajem nikakav odgovor zato što nemam nikakve mudrosti, pravo mi prigovaraju. A razlog tome je ovaj što me bog prisiljava da budem primalja, ali mi je zaprečio radati. (Pl. *Tht.*, 150b–c)

U ovom kratkom isečku iz *Teetea* Sokrat nam govori o svom pozivu — veštini pronalaženja znanja u nama samima, ali nam ujedno priznaje sopstveno neznanje. Upoređujući sebe sa bobicama, insistirao je na tome da on „izvlači” iz ljudi znanje, dok mu bogovi nisu podarili mudrost (koju bi on, dakle, pronašao u sebi). Ipak, možemo pretpostaviti da je, ako ne u svim slučajevima, onda makar ponekad, Sokrat bio ironičan — želeći da, glumeći neznanje, podstakne raspravu i diskusiju. Bez obzira da li je on stvarno bio ironičan ili ne,

4 Ovako prikazan sokratovski metod dolaženja do znanja nema za cilj njegovu iscrpnu analizu. U ovom slučaju nam samo koristi za pregledan nacrt pojedinačnih koraka, samo u svrhu karakterisanja kritičkog pristupa koji je u fokusu rada.

svakako možemo smatrati da je neka vrsta ironije bila deo sokratovskog metoda. Naime, navodeći sagovornike da ispitaju, provere, obrazlože i utvrde svoja uverenja, Sokrat ih, uglavnom, dovede do stadijuma da uvide sopstveno neznanje. Drugim rečima, pokoleba im, inače do tada čvrsto utemeljena, dogmatska shvatanja, navodeći ih da sruše „kulu od karata” znanja koja je bila u potpunosti neosnovana. To je za posledicu imalo dve vrste reakcija. Jedna je bila takva da sagovornike navede da se osete rasterećeno, jer su uspeali da otvore sopstveni um i oslobode se predrasuda i zabluda. Druga vrsta je, pak, malo rigoroznija, i podrazumevala je ljutnju i bes sagovornika, to jest nezadovoljstvo što im se uzdrnava teškom mukom stečena tvrđava lažnih ubeđenja u kojoj su živeli u lažnoj sigurnosti. Sam Sokrat je, na njegovu nesreću, upravo bio žrtva ove druge vrste reakcija.

Isticanje metodološkog pristupa svakako nije bez razloga; ono bi trebalo da nam obezbedi pouzdanije dosezanje istine ili, kao što bi Platon radije rekao, spoznaju ideja. Skepticiizam (odnosno neuzimanje stvari zdravo za gotovo, obazrivost s onim što primamo posredstvom čula, pokušaj jasnog razgraničenja činjenice od uverenja ili evidencije od zablude), praćen jasnim i racionalnim promišljanjem (zdravim razumom ili logikom), dovoljni su za jedan novi ili drugačiji pristup u razvoju ljudskog mišljenja, koji možemo nazvati *kritičkim*. Vrlo je važno naznačiti da kritika u ovom momentu nije bila ograničena samo sumnjom i zadržavanjem na nemogućnosti (sa)znanja. Iako Platonova Akademija zauzima skeptički kurs dolaskom Arkesilaja na njeno čelo (oko 264. g. p. n. e.), ni Sokrat, a posebno ne Platon, nisu imali za cilj potvrdu nemogućnosti sticanja znanja.

Zapravo, cilj je bio upravo suprotan. Dolazak do znanja. Ipak, kao što znamo, većina Platonovih dijaloga završava se aporetično, i to ne zato jer je cilj bio da se dođe do nerešivih protivrečnosti ili paradoksa, nego što je sama pojmovna analiza toliko duboka i kompleksna, da je izuzetno teško, ako ne

i nemoguće, doći do konačnih, jedinstvenih i nepromenljivih odgovora.

Iako je dijaloški oblik formulisanja filozofskih dela oslabio ili makar primenjivan mnogo manje nego drugi, uglavnom prozni oblici filozofiranja, ipak sokratovski razgovor, kao princip, leži u osnovi mnogih filozofskih rasprava i samog procesa razvoja i napretka filozofije (pa i nauke uopšte). Možda taj razgovor nije živ i direktan kao nekada, ali se on nedvosmisleno odvija u jednom evoluiranom obliku: filozofi „razgovaraju” jedni s drugima komentarišući, pobijajući i kritikujući jedni drugima tekstove ili knjige. Sokratovski razgovor i dalje postoji, samo se odvija na drugačijem nivou od onog na koji smo navikli. Pored toga što se razgovarati može o tekstovima ili knjigama, razgovor je moguć i među epohama, to jest između prošlosti i sadašnjosti — tradicije i aktualnosti. Čak i u antičkim vremenima, uzmemo li za primer Aristotelovu *Fiziku*, koja nije ništa drugo do misaoni razgovor sa prethodnicima, u kom se, uglavnom, odvija Aristotelovo pobijanje filozofskog nasleđa. A to su bili sami počeci zapadne filozofije.

Temporalizacija dijaloškog načela i kritika

Hans-Georg Gadamer će 1960. godine u svom epohalnom delu *Istina i metoda (Wahrheit und Methode)* postaviti tezu o „hermeneutičkom primatu pitanja” (Gadamer 1990: 368). Dakako, Gadamer svoja razmatranja o odnosu onog Ja i Ti, to jest o univerzalnoj dijaloškoj strukturi razumevanja u okviru koje se postavlja teza o konstitutivnosti pitanja, formira kao deo širih razmatranja o ontološkom statusu razumevanja. Naime, polazeći od Hajdegerovog (*Martin Heidegger*) egzistencijalno-ontološkog shvaćanja razumevanja kao egzistencijala (Heidegger 1993: 142–153), odnosno egzistencijalne „kategorije”, Gadamer će postaviti pitanje o granicama metodološke svesti, koja, prema Gadameru, nije zavladała samo prirodnim naukama, nego je usled promašaja transcendentnog esteticizma kantovske provenijencije i

istorizma 19. veka svoju prevlast proširila i na duhovne i društvene nauke. Shvatanje razumevanja kao univerzalnog egzistencijalnog i povesnog određenja zapravo predstavlja uslov mogućnosti ne samo svakog sporazumevanja, nego i metodološke svesti uopšte. Prema tome, svako određenje i shvatanje umešteno je u cirkularnu strukturu razumevanja koja obuhvata određenu dijalektiku predrasumevanja i razumevanja. Razumevanje je strukturno uslovljeno vlastitim temporalnim karakterom, odnosno istoričnošću koja mu priključuje predrasumevanje i predmnjenje kao konstitutivne momente. Prema Gadameru, upravo je radikalno prosvetiteljstvo, nastojeći da se metodološki liši svakog balasta predrasuda, podleglo „predrasudi protiv predrasuda” (Gadamer 1990: 281). Kritička instanca ne može da bude aistorijska i apsolutna, nego treba da se zasniva na razlikovanju „legitimnih i nelegitimnih predrasuda”. Legitimne bi bile one koje svoju potvrdu stiču u samom procesu predanja, odnosno u okviru onoga što Gadamer naziva „povest delovanja” (Wirkungsgeschichte) (Gadamer 1990: 306 ff.). On će naglasiti da treba uzeti u obzir mogućnost da određene tradicije, predanja, svoj autoritet nisu stekli nekim činovima uzurpacije, nego da su opstali i ostali delotvorni upravo zato što su „istiniti”, odnosno zato što je reč o teoretskim, praktičnim, estetskim ili u nekom drugom smislu smislenim tvorevinama. U sklopu tih razmatranja, Gadamer uvodi pojam „klasičnog” koji upravo treba da naglasi mogućnost da neka istorijski postala tvorevina, dakle nešto što nema status nadistorijskog entiteta, poprimi normativni karakter. S druge strane, „povest delovanja” podrazumeva svest o istorijskoj situativnosti i perspektivnosti svakog pojedinačnog pogleda na proces predanja koju Gadamer obuhvata pojmom horizonta. „Povest delovanja” zapravo predstavlja neprekidan i nepregledan niz ili isprepletene nizove stapanja takvih horizonata, to jest pojedinačnih perspektiva određenih vlastitom istorijskom situacijom. Metaforom „stapanje horizonata” (Gadamer 1990: 311) Gadamer još jednom naglašava da se svako razumevanje i sporazumevanje odvija u istorijskim tokovima i da ni u ontološkom ni u metodološkom smislu ne postoji

pozicija refleksije koja bi se u potpunosti mogla izmestiti iz samog toka istorijskog predanja i međusobnog delovanja. To se odnosi i na metodološku svest koja ne bi trebalo da zapada u zablude istorijskog objektivizma — ni one koje su karakteristične za historicizam ni one koje odlikuju podvođenje istorije pod zakone prirodnih nauka — nego treba raditi na formiranju „hermeneutički školovane svesti” (Gadamer 1990: 273 f.). Razumevanje drugoga, bilo da je reč o drugoj osobi, istorijskoj epohi ili nekom drugom smisaonom sadržaju, ne zahteva da se metodološki suspenduju vlastite predrasude:

Već smo naglasili: istinska istorijska svest uvek uzima u obzir vlastitu sadašnjost, i to tako da samu sebe, kao i ono povesno drugo, vidi u ispravnim odnosima. Svakako, moramo uložiti poseban napor da bi stekli istorijski horizont. Nadajući se i strahujući uvek smo zaokupljeni onim što nam je najbliže i s takvom predrasudom pristupamo svjedočanstvu prošlosti. Stoga je stalni zadatak sprečiti prebrzo prilagođavanje prošlosti sopstvenim očekivanjima smisla. Samo onda ćemo predaju čuti onako kako je ona u stanju da se učini čujnom u svom vlastitom drugom smislu. (Gadamer 1990: 310)

S druge strane, nipošto ne može biti govora o radikalnom perspektivizmu, jer ovakav hermeneutički pristup zahteva da se i horizont prošlosti, odnosno drugosti, uopšte uzme u svom punom potencijalu, odnosno kao nešto što *može* biti istinito. Dakle, iako Gadamer naglašava normativni karakter onoga što se održalo u istorijskoj perspektivi, ovde je od ključnog značaja pojam *mogućnosti*, jer se i vlastiti i tuđi horizont pojavljuju kao potencijali smisla i značenja. Horizont interpretatora i horizont onoga što se interpretira susreću se u horizontalnoj ravni istorijskog dešavanja i stapaju se u proces razumevanja. Međutim, Gadamer naglašava da o različitim horizontima govorimo samo uslovno:

Dakle, horizont sadašnjice se uopšte ne obrazuje bez prošlosti. Nekog sadašnjeg horizonta za sebe nema, kao što nema ni istorijskih horizonata koje bi trebalo steći. Naprotiv, razumevanje je uvijek proces stapanja takvih navodno za sebe bivstvajućih horizonata. Snagu takvih stapanja poznajemo prije svega iz starijih vremena i njihovog naivnog ponašanja prema sebi i svom poreklu. U delovanju tradicije uvijek imamo takvih stapanja. Naime, tamo staro i novo neprestano srasta u živo važenje, a da se ni jedno ni drugo izričito ne odvajaju jedno od drugog. (Gadamer 1990: 311)

Prema tome, „stapanje horizonata” može da se posmatra i kao pokret jednog horizonta, kao istorijski pokret „istine”, iako će Gadamer naglasiti hermeneutički značaj govora o posebnim distinktnim horizontima koji se susreću i prožimaju u procesu razumevanja. Međutim, hermeneutički nužna distinkcija ne sme da se shvati kao izveštačen metodološki zahvat koji je neadekvatan samoj prirodi interpretativnih horizonata. Kao primeren hermeneutički „metodološki” momenat ovde se pojavljuje *subtilitas applicandi* kao onaj u modernoj hermeneutici Šlajermahera i Diltaja zanemareni deo trojstva *subtilitas intelligendi* (razumevanje), *subtilitas explicandi* (tumačenje) i *subtilitas applicandi* (primena). Rehabilitacijom momenta primene Gadamer zapravo naglašava situativni i istorijski karakter razumevanja. Ako je u okviru moderne hermeneutike stapanje razumevanja i tumačenja, pogotovo pod uticajem romantizma, dovelo do toga da se kao predmet razumevanja pojave „individualne opštosti” (Frank 1985), odnosno da se polazeći od partikularnog teži ka razumevanju neke opštosti, ovde se sad radi o razumevanju opštosti (npr. zakona) u primeni na konkretan slučaj. Na izvestan način, reč je i o vraćanju na same korene hermeneutičke misli kada je imala određeno mesto u teološkoj, sudskoj i filološkoj praksi. Ovakav pristup odbacuje interpretativnu kongenijalnost i razumevanje shvata kao produktivan

proces u kojem se u cirkularnim pokretima pomera prvobitni smisao i značenje i horizonta interpretatora i horizonta koji se interpretira. Tako stara hermeneutička formula koja kaže da smisao nekog teksta, iskaza ili neke druge smislene tvorevine uvek premašuje intencije svog autora i da je interpretator uvek u poziciji da bolje razume tekst od samog autora, sad dobija novo značenje utoliko što više nije reč o tome da se interpretativno nadmaši sam kreativni čin, nego se razumevanje shvata kao pomeranje i promena samog horizonta smisla: „Dovoljno je reći da se *drugačije* razumeva, ako se *uopšte razumeva*” (Gadamer 1990: 302). Hermeneutički krug u svom pokretu ima uvek novo ishodište. Jaz između horizonata razumevanja menja se zajedno sa horizontima, ali se nikada ne zatvara. Međutim, on se shvata kao „pozitivna i produktivna snaga razumevanja” (ibid.) koja zapravo ima temporalni karakter i korespondira samom temporalnom karakteru povesne egzistencije: „To odstojanje nije razjapljeni ponor, nego je ispunjen kontinuitetom porekla i tradicije u čijem svetlu nam se pokazuje sve predanje” (ibid.).

Dakle, možemo reći da Gadamer podvrgava sokratovski dijaloški model temporalnoj reinterpretaciji. Zaista, u poglavlju knjige *Istina i metoda* koje je naslovljeno *Hermeneutičko prvenstvo pitanja*, Gadamer ističe platonovsku dijalektiku kao uzor vlastite hermeneutičke postavke pitanja. Ovde je od ključnog značaja „hermeneutička struktura otvorenosti” (Gadamer 1990: 368). Otvorenost razumevanja o kojoj je reč strukturisana je kao pitanje. Logička forma pitanja je ono što određuje sokratovsko „znanje neznanja” (ibid.). Suština pitanja ispostavlja se kao usmerenost i otvorenost za smisao:

U suštini pitanja jeste da ima neki smisao. Međutim, smisao je smisao pravca. Prema tome, smisao pitanja je pravac u kojem jedino može da usledi odgovor, ukoliko će biti smislon, smislu primereni odgovor. Pitanjem se ono ispitivano postavlja u određenu vizuru. Pojava pitanja takoreći razotkriva biće onog ispitivanog. Utoliko je logos, koji razvija ovo

otvoreno biće, već uvek i odgovor. On sâm samo ima smisao u smislu pitanja. (ibid.)

„Komedijski motiv” Platonovih dijaloga, kada Sokrat prepušta drugima ulogu onoga koji postavlja pitanja dovodeći ih u situaciju definitivnog kolapsa vlastite argumentacije, zapravo pokazuje svu težinu i primat postavljanja pravih pitanja. Štaviše, reč je o „kritičkoj razlici između svojstvenog i nesvojstvenog govora”, jer nesvojstvenost govora onoga koji je ubeđen u ispravnost svojih stavova i insistira na tome da postavlja pitanja, pokazuje se upravo u tome što zatvara horizont pitanja navodnim posedovanjem pravih odgovora (Gadamer 1990: 368 f.). Svako svojstveno, autentično pitanje mora zadržati vlastitu otvorenost. Da pitanje ne bi bilo prividno pitanje, ono pitano mora da zadrži vlastitnu upitnost. Međutim, Gadamer naglašava da ta otvorenost nije proizvoljna i bezobalna. Postavljanje ili postavka pitanja upravo podrazumeva

izričito fiksiranje pretpostavki koje stoje i polazeći od kojih se pokazuje ono upitno, ono što je još otvoreno. Stoga i postavljanje pitanja može biti pravilno ili pogrešno, već prema tome da li seže u oblast istinski otvorenog ili ne. Pogrešnim nazivamo postavljanje pitanja koje ne doseže otvoreno nego ga krije pridržavajući se pogrešnih pretpostavki. Kao pitanje ono stvara privid otvorenosti i rešivosti. Međutim, tamo gde upitno nije — ili nije pravilno — izdvojeno od pretpostavki, koje zaista stoje, tamo ono nije istinski dovedeno u otvoreno, te se tamo stoga ni ne može ništa rešiti. (Gadamer 1990: 369)

S druge strane, „negativnost iskustva”, odnosno činjenica da se nametljiva moć mnjenja da ustanovi i petrifikuje vlastiti set odgovora na pitanja stalno *dovodi u pitanje* i otvara prostor za ponovno i novo postavljanje pitanja, pokazuje da je reč o nečemu što se kao sama struktura čovečije egzistencije uvek iznova pojavljuje ispod nanosa nesvojstvenog govora.

Prema tome, kada postavljamo pitanje, više participiramo u jednom procesu koji ima svoju vlastitu dinamiku nego što smo subjekti čina zvanog postavljanje pitanja. Gadamer će reći da je „pitanje više ponašanje nego činjenje”, odnosno da se nameće i ne dozvoljava slepo istrajavanje na vlastitom mnjenju (Gadamer 1990: 372). Tom „dešavanju istine” ne protivreči ni činjenica da je u sokratovsko-platonovskoj dijalektici postavljanje pitanja zapravo formirano kao svojevrсно umeće. Prema Gadameru, to umeće razlikuje se od onoga što stari Grci podrazumevaju kada govore o τέχνη. Naime, ono se ne može naprosto naučiti niti se njime može ovladati vežbanjem. Ono ne predstavlja umeće veštijeg argumentovanja, nego umeće da se ostane u otvorenosti samog pitanja:

Dijalektika se, kao umeće postavljanja pitanja, dokazuje samo u tome da onaj koji zna da pita ume da se drži svog postavljanja pitanja, a to znači: pravca u otvoreno. Umeće postavljanja pitanja je umeće daljeg postavljanja pitanja, a to znači, ono je umeće razmišljanja. Ono se zove dijalektika, jer je umeće vođenja istinskog razgovora. (Gadamer 1990: 372)

Otvorenosti i usmerenosti horizonta razumevanja, koje se zasnivaju na sokratovsko-platonovskoj paradigmi dijalektički određenog svojstvenog razgovora, korespondira jedan drugi hermeneutički momenat — „predhvat potpunosti” (Vorgriff der Vollkommenheit). On se kao interpretativno načelo javlja još u 18. veku u okviru hermeneutičkih razmatranja Georga Fridriha Majera (*Georg Friedrich Meier*) kao načelo „hermeneutičke primerenosti” (hermeneutische Billigkeit) ili *aequitas hermeneutica*, pokazujući određene sličnosti sa „principle of charity” koje pak pripada anglosaksonskoj analitičkoj tradiciji. Majer će tvrditi da je

[h]ermeneutička primjerenost (*aequitas hermeneutica*) [...] sklonost tumača da smatra istinitima ona značenja koja

se najviše podudaraju sa potpunosti autora znakova, dok se ne dokaže suprotno. Ta primjerenost, ako se posmatra u perspektivi prema Bogu, može se nazvati hermeneutičkim iskazivanjem počasti Bogu (*reverentia erga deum hermeneutica*). (Meier 1757: 39)

S druge strane, „predhvat potpunosti” iliti anticipacija potpunosti tiče se Gadamerove teze da je „razumljivo samo ono što stvarno predstavlja potpuno jedinstvo smisla” (Gadamer 1990: 302). Odričući se Majerovih teoloških premisa, Gadamerovo načelo potpunosti razumevanja tiče se formalnih i sadržinskih kvaliteta onoga što se razumeva (teksta, iskaza, govora i sl.). Formalna potpunost tiče se logičke i jezičke usklađenosti i korektnosti kao potrebnog uslova iskazivanja sadržinske potpunosti, dok se kod potonje radi o materijalnoj istinitosti iskazanog. Međutim, od ključnog značaja je zahtev da se zauzme afirmativan stav prema *moгуćnosti* da je dotični smisaoni sadržaj istinit. Onaj koji razumeva polazi od toga da predmet razumevanja načelno *može* biti istinit. Za razliku od toga, takozvana hermeneutika sumnje ili uopšte kritička „škola sumnje” ima obrnut pristup i fokusira se na mogućnost da nečiji tekst, narativ, iskaz ili gest sadrži momente neistinitosti.⁵ Anticipativno načelo potpunosti podrazumeva da se pitanje postavlja samo tamo gde se polazi od mogućnosti smislenog odgovora. To je predušlov za postavljanje pitanja i kritičku diferencijaciju u samom procesu razumevanja.

Međutim, Gadamerov univerzalistički hermeneutički pristup u prvim godinama nakon objavljivanja *Istine i metode* suočice se sa nizom kritika koje se uglavnom tiču pretpostavke da radikalna temporalizacija razumevanja, njena radikalna povesnost, sistematski potiskuje metodu stranu razumevanja, dovodeći do toga da se degradira i reflektivni, odnosno kritički potencijal

5 Videti tekst Škola sumnje u ovom *Priručniku*.

samog razumevanja. Ovo se pre svega tiče sumnji koje su izneli predstavnici Kritičke teorije, u prvom redu Jirgen Habermas (*Jürgen Habermas*). Poput Gadamera, Habermas je bio kritički nastrojen prema objektivističkim tendencijama u humanističkim naukama, ali se pritom manje oslanjao na fenomenološke i hermeneutičke pretpostavke, okrenuvši se psihoanalitičkoj i marksističkoj misli. Stoga u prvi plan njegovih razmatranja dolaze pitanja poput ideološki uslovljenih patologija jezika, perpetuiranja diskursa u jeziku i mogućnosti razotkrivanja i emancipacije od ideoloških primesa u jeziku. Njegova teorija komunikativnog delanja predstavlja pokušaj prevladavanja sistematski deformisane komunikacije.

Kritikujući Gadamerov univerzalni hermeneutički pristup, Habermas će naglasiti da Gadamerovoj hermeneutici nedostaje kriterijum na osnovu kojeg bi se mogla praviti razlika između perpetuiranja tradicija i samog hermeneutičkog naučnog pristupa, što bi, prema Habermasu, već trebalo da sugeriše činjenica da se u istorijskoj perspektivi hermeneutičke nauke pojavljuju upravo onda kada određene tradicije postaju upitne, odnosno kada se javlja potreba za preispitivanjem uslova u kojima razumevamo. Štaviše, brisanje razlike između procesa predanja i hermeneutičke refleksije o odnosu subjekata spoznaje i prakse, prema predanju dovodi do toga da povesni proces predanja poprima naturalističke i supstancijalističke karakteristike. U kontekstu tih razmatranja, pod posebnim udarom se nalazi Gadamerovo izjednačavanje autoriteta i („legitimnih”) predrasuda:

Autoritet i spoznaja nisu konvergentni. Izvesno je to da je spoznaja ukorenjena u faktičkom predanju; ona ostaje vezana za kontingentne uslove. Međutim, napor koji refleksija ulaže baveći se fakticitetom tradiranih normi, ostavlja traga. Ona je osuđena na naknadnost, ali, gledajući unazad, ona razvija retroaktivnu snagu. Na usvojene norme možemo da se osvrnemo tek nakon što smo naučili da ih najpre slepo sledimo pod uticajem neke spolja nametnute

sile. Međutim, na osnovu refleksivnog podsećanja na onaj put autoriteta na kojem su gramatike jezičkih igara dogmatski uvežbavane kao pravila shvatanja sveta i delanja, iz autoriteta može da se izdvoji ono što je u tradiciji predstavljalo vladanje i razreši u nenasilnoj prisili uvida i racionalne odluke. (Habermas 1971a: 50)

Prema Habermasu, apsolutizovanje povesnog hermeneutičkog iskustva i relativizovanje uloge metodološkog pristupa i kritičke refleksije dovodi do radikalnog kontekstualizma. Dovodeње u pitanje apsolutističkih pretenzija hermeneutičkog iskustva i reflesivne svesti zahteva jezičko-pragmatičko redefinisanje transcendentalno-filozofskog pristupa u kojem će sad jezik funkcionisati kao metaokvir i referentni sistem na osnovu kojeg će se preispitivati ideološki potencijali tradicije:

Takav referentni sistem ne bi smeo da tradiciju ostavlja neodređenom kao nešto obuhvatno, nego da tradiciju učiniti shvatljivom kao takvu i u njenom odnosu prema drugim momentima društvenih životnih veza, da bismo mogli da navedemo uslove van tradicije pod kojima se empirijski menjaju transcendentalna pravila shvatanja sveta i delanja. (Habermas 1971a: 55)

S druge strane, kao posebna vrsta kritike mogućnosti dijaloškog pristupa filozofskim problemima javlja se „dijalogika”, koju razvija Herman Levin Goldšmit (*Hermann Levin Goldschmidt*). Goldšmit će poći od razlike dijaloškog i dijalektičkog pristupa u filozofiji, smatrajući da dijalog uključuje načelnu otvorenost za protivrečnost, dok je dijalektika ipak teleološki ustrojena i stremljenju na monološko razrešenje protivrečnosti:

Ovo je ujedno i odlučujući korak dalje od monologije, u kojoj se dijalektika više ne hvali samo jednom istinom, otvorenom poput dijalogike, i usuduje se da prihvati kontradiktornu raznolikost suprotstavljenih pretenzija na istinu, ali

s druge strane ipak ne može da drži korak sa dijalogikom, jer dijalektičar nikada ne odustaje od toga da različitost pretenzija na istinu i svakojaku različitost uopšte niže samo na jednu nit, te posmatrano sa pozicije njihovog krajnjeg jedinstva, njegova dijalektika ne priznaje te protivrečnosti, koje se od sada pa nadalje rugaju svakom ujedinenju [...]. (Goldschmidt 1964: 145)

Dijalog kao načelo intersubjektivnosti

Kada je reč o filozofiji dijaloga, posebno mesto pripada Martinu Buberu i njegovom razmatranju dijaloga kao antropološkog načela čovekove egzistencije. U svom glavnom delu *Ich und Du* iz 1923. godine, koje je nastalo pod nedvosmislenim uticajem jevrejskog i hrišćanskog misticizma, ali i modernog egzistencijalizma, i koje karakteriše i religiozna i društvena dimenzija, Buber se bavi čovekovim odnosom prema bogu i drugim ljudima u trojakom smislu — kao egzistencijalnom, dijaloškom i religioznom. Dijaloško načelo tiče se izgradnje čovekovog identiteta u odnosu i razgraničavanju prema vlastitom okruženju:

Svet je čoveku dvojak prema njegovom dvostrukom stavu. Čovekov stav je dvojak prema raznovrsnosti osnovnih reči koje može da izgovori. Osnovne reči nisu pojedinačne reči, već parovi reči. Jedna osnovna reč je par reči Ja-Ti. Druga osnovna reč je par reči Ja-Ono; [...] Tako je i ljudski ego dvojak. Naime, Ja osnovne reči Ja-Ti razlikuje se od Ja osnovne reči Ja-Ono. (Buber 2008: 3)

Dakle, postoje dva nivoa odnošenja prema ljudskom i neljudskom okruženju: Ja-Ono i Ja-Ti. Odnos Ja-Ono na izvestan način predstavlja bazičnu relaciju iskustva i svakodnevnih prakse u kojoj se drugi ili drugo pojavljuje u redukovanoj, objektivizovanoj formi. S druge strane, ukoliko se okruženje javlja u manje indiferentnom modu kao živo okruženje,

možemo govoriti o odnosu Ja-Ti. Prema Buberu, ovaj odnos karakteriše određeni intenzitet i moguće ga je uspostaviti samo privremeno. Međutim, u okviru tog odnosa dešava se ono što Buber naziva „pravi razgovor” (Buber 2021: 289). Kao prvo, u ovakvoj formi razgovora obraćamo se drugome kao „partneru”, kao „personalnoj egzistenciji” (Buber 2021: 289). S tim u vezi, Buber govori o „obraćanju partneru u potpunosti istini, kao obraćanje suštine”. „Pravi razgovor” podrazumeva potvrđivanje drugoga kao osobe, mada ne nužno i odobravanje, napominje Buber. (ibid.) Osim toga, istinska forma razgovora uključuje ne samo priznavanje drugog Ja, nego i bezrezervno unošenje vlastite osobnosti u razgovor. Svaki učesnik u razgovoru mora biti spreman da u potpunosti izgovori ono što ima da kaže, što opet ne znači da treba proizvoljno govoriti sve i svašta.

Sve se svodi na legitimnost „onog što imam da kažem”. I naravno, takođe moram da pazim da ono što imam da kažem trenutno, ali još nisam izgovorio, prenesem u unutrašnju reč, a potom u glas. Kazivanje je priroda i delo, klika i tvorevina u isto vreme, a tamo gde se dijaloški pojavljuje u prostoru gde diše velika vernost, mora uvek iznova da upotpuni jedinstvo to dvoje. (ibid.)

Osim toga, potrebno je „prevazići privid” koji se uspostavlja tamo gde se učesnik u dijalogu usredsređuje na vlastito dejstvo i utisak koji ostavlja tokom razgovora. Svako nametanje nekog Ja dešava se nauštrb istinskog karaktera razgovora koji pripada „ontološkoj sferi, koja se konstituiše na osnovu autentičnosti bića” (ibid.). Reč je o momentu dijaloškog razumevanja koje naglašava i Gadamer kada govori o sekundarnosti subjektivnih momenata u istorijskom posredovanju same istine. Naime, za sam proces „dešavanja istine” nisu od ključnog značaja situativne partikularnosti samih učesnika u procesu razumevanja, pa makar se radilo o genijalnim pojedincima, nego stvar o kojoj je reč. Sam Sokrat je

sekundaran u odnosu na ono što ima da kaže u samom dijalogu i iznalaženju istine. Međutim, potrebno je naglasiti da se ovde ne radi o „objektivnosti” koju generalno zagovara metodologija prirodnih nauka, nego o zajedničkom učešću u dinamici pojavljivanja istine koja se ne može unapred odrediti. Bez obzira na to što razgovor ni formalno ni sadržinski nije proizvoljan i što

od samog početka poseduje svoj osnovni red, ništa se pak ne može aranžirati, tok je tok duha, i mnogi ljudi ne otkrivaju šta su imali da kažu dok ne čuju zov duha. (Buber 2021: 291)

Prema Buberu, „istinski razgovor” je posebno ugrožen, a uslovi pod kojima se on može odvijati pogrešno su shvaćeni, pre svega u okviru javnih debata, odnosno u sferi onoga što Buber naziva „pogrešni smisao za javnost” koji „toku duha” suprotstavlja vlastitu publicističku logiku. Štaviše, u svom delu *Ich und Du (Ja i Ti)*, Buber nastoji da razvije koncept dijaloga koji treba da prevaziđe okvire jezika tvrdeći da se razgovor može odvijati i bez upotrebe jezičkih znakova. Prema Buberu, samo tako je moguće voditi dijaloge u tišini, a pretpostavka za takve vrste dijaloških odnosa jeste poverenje u drugoga koga treba prihvatiti kao bližnjeg čoveka (*Mitmensch*) imajući u potpunosti u vidu njegovu posebnost.

Pitanje neposredne autentičnosti drugoga u međusobnom odnosu vraća nas na pitanja i zamerke koje su predstavnici Kri-tičke teorije upućivali Gadameru 1960-ih godina (vidi prethodno u ovom tekstu!). Nekoliko decenija kasnije, Aksel Honet (*Axel Honneth*) će se na izvestan način vratiti toj problematici tematizujući Gadamerovo shvatanje odnosa između Ja i Ti. Pritom će Honet tvrditi da Gadamerovo (a mogli bismo dodati — i Buberovo) izostavljanje nadređene instance nekakvog Trećeg svoje korene vuče iz Hajdegerove koncepcije sasveta (*Mitwelt*) iz *Bića i vremena* u kojem Hajdeger polazi od toga da postoje dva

ekstremna oblika brige za drugoga, odnosno skrbi (*Fürsorge*): uskačuće-vladajuća (*einspringend-herrschende*) i predskachuće-oslobađajuća (*vorausspringend-befreiende*) skrb. Razlikuju se prema tome da li drugome oduzimaju ili stavljaju na raspolaganje brigu o vlastitoj egzistenciji. U kontekstu Hajdegerovih egzistencijalno-ontoloških razmatranja, to znači da potonja, „istinska” skrb, ne tretira drugoga kao neko šta, nego mu pomaže da „postane sebi transparentan u svojoj brizi i da postane *slobodan za nju*” (Heidegger 1993: 122). Kao primer „neistinske” skrbi ne služe samo odnosi dominacije i autoritarni odnosi, nego i (hermeneutički) modeli „uživljavanja” u drugoga, jer je, prema Gadameru, zapravo reč o prenošenju vlastitog Ja u Ja drugoga, odnosno Ti, pri čemu se u procesu razumevanja drugi paternalistički interpretira isključivo na osnovu našeg vlastitog horizonta mogućnosti. Kao što smo već napomenuli, ono što Honet zamera Gadameru tiče se instance Trećeg koja uprkos svojoj apstraktnosti treba da omogući hermeneutičku otvorenost i prema „odsutnim” drugima. Za razliku od Habermasa, Honet nema u vidu neki od epistemoloških modela koji bi, poput psihoanalize, trebalo da omoguće bar minimalni upliv metodološke svesti i kritičke refleksije u spontani „prirodni” proces razumevanja (Honneth 2003). Kada je reč o Trećem, Honet se poziva na Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) i njegovo shvatanje poštovanja drugoga (*Achtung vor dem Anderen*) i to na način na koji Karl Levit (*Karl Löwith*) u svojoj habilitaciji *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*Individua u ulozi bližnjeg čoveka*) uključuje Kantovo shvatanje poštovanja i priznanja u problematiku intersubjektivnosti (Löwith 1962). Prema tom shvatanju, Kant određuje čoveka kao samosvrhovitost koju treba poštovati i to ne zato da bi se čovek utemeljio kao samostojna individua, nego upravo da bi se međusobnim priznanjem samostojnih osoba, to jest generalnim međusobnim poštovanjem tuđe individualnosti, ograničila prirodna samoživost (Löwith 1962: 153). S tim u vezi, uopšteno priznanje „autentične” samosvrhovitosti svake individue i njeno poštovanje zapravo bi trebalo da

predstavljaju uslov mogućnosti živog i neposrednog socijalnog odnosa i dijaloga autentičnih individua, o čemu govore Gadamer i Buber. U svom prikazu Levitovog teksta, Gadamer će odbaciti uvođenje poštovanja kao transcendentnog uslova intersubjektivnosti i označice ga kao jedan od oblika objektivizacije intersubjektivnih odnosa.

Kant nipošto ne može da bude oslonac Levitovoj postavki pitanja baš u njegovom duhu i neprimetno je pomera u drugom pravcu. Naime, poštovanje u kantovskom smislu je poštovanje zakona, odnosno fenomen poštovanja u sebi sadrži uopštavanje ljudskog a ne težnju da se prepozna Ti u njegovoj posebnoj vrsti i zarad ove posebne vrste. (Gadamer 1985: 239)

Međutim, Honet ukazuje na to da je Levit i te kako svestan problema refleksivnog distanciranja od međuljudskih veza i svodenja drugoga na predmet objektivnih atribucija, što predstavlja određeni vid patronišuće skrbi. Ipak, prema Honetu, Levit poseže za Kantovim pojmom poštovanja upravo da bi u intersubjektivne odnose ugradio moralnu instancu čije opšte uvažavanje treba da zaštiti subjekte od degenerativnih pojava intersubjektivnosti.

Poštivati jedni druge, što Levit očigledno želi da kaže, znači biti u mogućnosti da stupimo u intersubjektivne veze bez straha od njihovih potencijalnih pretnji; naime, stav poštovanja garantuje da drugi ostaje prepoznat kao autonomna ličnost, čak i kada počne da otkriva sopstvenu individualnost u intersubjektivnim događajima. (Honneth 2003: 17)

Prema Honetu, Gadamerovo odbijanje da uvidi opravdanost ove Levitove intervencije u korist refleksivnog momenta poštovanja može da se objasni uticajem Hajdegerovog viđenja intersubjektivnosti u kojem nema mesta za Trećeg kao

refleksivno generalizovane forme intersubjektivnosti. Naime, poistovećivanje autentičnosti shvaćene kao otvorenost za nesputanu individualnost drugoga s jedne i morala s druge strane, previđa apriornost treće, uopštenije perspektive u odnosima Ja-Ti. Kao što Honet ističe, i u najintimnijim odnosima uvek je uključena i nadređena instanca koja partnerima u dotičnom odnosu omogućava implicitno ili eksplicitno prosuđivanje i reflektovanje vlastite situacije. Pritom „konkretna” i „generalizovana” perspektiva ne moraju da se međusobno isključuju, jer se posebnosti pojedinačnog slučaja ne moraju redukovati na opštost prihvaćene generalizovane perspektive. Ono što je očigledno kada je reč o intimnim odnosima važi još više za komunikativne odnose koje često karakteriše anonimnost i međusobna distanciranost subjekata komunikacije. Komunikativne odnose karakteriše mogućnost razdvajanja moralne perspektive i hermeneutičke otvorenosti za posebnosti drugoga. Moralna perspektiva sad se pojavljuje u vidu prosuđivanja u skladu sa opštim načelima poštovanja. U ovakvim distanciranim komunikativnim oblicima dolazi do progresivnog raspada „idealnog jedinstva morala i autentičnog iskustva” (Honneth 2003: 20).

Bibliografija

- Buber, Martin (2008), *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam.
- Buber, Martin (2021), *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Frank, Manfred (1985), *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), „Ich und Du (K. Löwith)“, u Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke IV*, Tübingen: Mohr Siebeck, str. 234–239.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goldschmidt, Hermann Levin (1964), *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Habermas, Jürgen (1971a), „Zu Gadammers 'Wahrheit und Methode'“, u Jürgen Habermas, Dieter Henrich i dr. (prir.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 45–56.
- Habermas, Jürgen (1971b), „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, u Jürgen Habermas, Dieter Henrich i dr. (prir.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 120–159.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Honneth, Axel (2003), „On the Destructive Power of the Third: Gadamer and Heidegger's Doctrine of Intersubjectivity“, *Philosophy and Social Criticism* 29 (1): 5–21.
- Liddell, Henry George, Robert Scott (1940), *Određnica: μέθοδος*, u *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.

- Liddell, Henry George, Robert Scott (1940), *Određnica: κρίσις*, u *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.
- Löwith, Karl (1962), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Meier, Georg Friedrich (1757), *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle.
- Platon (2000), *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd: Plato.
- Prodanović, Srđan, Predrag Krstić (2021), *O čemu govorimo kad govorimo o neznanju: pohvala grešci*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju / Novi Sad: Sajnos.
- Radinković, Željko (2020), *Hermeneutika: istorija osnove i klasici razumijevanja*, Novi Sad: Akademska knjiga / Beograd: IFDT.
- Vlastos, Gregory (1994), „The Socratic elenchus: Method is All”, u Myles Burnyeat (prir.), *Socratic Studies*, New York: Cambridge University Press, str. 1–38.