

<https://doi.org/10.18485/analiff.2023.35.2.11>

141.319.8 177.2

14 Бубер М.

Комуникативни аспекти узајамности: концепт дијалога у делу Мартина Бубера

Зорица П. Томић*

Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Семинар за друштвене науке

 <https://orcid.org/0009-0002-8515-3905>

Кључне речи:

комуникација,
дијалог,
узајамност,
сусрет,
монолог,
критика културе

Апстракт

Дијалог је једна од најинтригантнијих тема како у филозофији и комуникологији, тако и у осталим хуманистичким дисциплинама. За разлику од Сократа који дијалог разуме и представља пре свега као метод, односно као *μαθητική τεχνική*, у делу Мартина Бубера дијалог се појављује као форма суштинског односа, као сусрет, у чијем је средишту категорија *узајамности*. Значај ове категорије у Буберовом делу потврђује и чињеница да су многе савремене филозофске, комуниколошке, политиколошке, психолошке и психоаналитичке студије указале на различите аспекте и присуће изучавању овог феномена.

Полазећи од Буберове филозофске антропологије у чијем је средишту теза о човеку као „бићу комуникације“, као и од његове „филозофије дијалога“, у овом раду се истражују комуникативни аспекти феномена узајамности. Буберова теза је да је човек увек у релацији са светом или у релацији са другим људима у позицији саговорника, будући да се ради или о односу Ја-Оно, или о односу Ја-Ти. Дијалог се појављује као „разлика која чини разлику“, односно, као феномен који представља кардиналну одредницу људскости. Наиме, док релација Ја-Ти, као интерперсонални однос, подразумева узајамност као *conditio sine qua non* својеврсне интерпенетрације перспектива која се одвија у току комуникације, дотле то није случај у релацији Ја-Оно.

У раду се излажу комуниколошки релевантне тезе Мартина Бубера о дијалогу и узајамности, као и о суштинској разлици између дијалога и монолога, темпоралности и симетрије. Такође, Буберов концепт Ја-Оно односа разматра се као могући инструмент критике савремене (медијске) културе, у којој је, будући да се не рачуна са *сусретом*, и сам дијалог доведен у питање. (*примљено: 1. септембра 2023; прихваћено: 25. октобра 2023*)

<https://analifil.bg.ac.rs>

Дијалог је једна од најинтригантнијих тема како у филозофији и комуникологији, тако и у другим хуманистичким наукама. За разлику од Сократа који постулише дијалог као филозофски метод, односно, као својеврсни *μαθητική τεχνική*, Мартин Бубер у свом чувеном делу *Ја и Ти* интерпретира дијалог као суштински однос два бића, у којем се дешава њихов *сусрет*. Значај Буберовог концепта узајамности која се остварује у дијалогу потврђује се и чињеницом да су многе савремене филозофске, комуниколошке, политиколошке, социолошке и психоаналитичке студије указале на различите аспекте и приступе изучавању овог феномена.

У свом изворном значењу, „као моћ пролажења кроз [сметње и незнање], као пробијање између речи како би се стигло до истине“, дијалог је комуникативна пракса, у којој се „испољава суштина *говора*, која се за старе Грке не састоји само у казивању [...] већ у истинитом казивању“ (Томić, 2014: 263). Полазећи од Сократовог учења, дијалог се може дефинисати и као процес стицања до смисла за оба учесника комуникације. За његовог ученика Платона, који прави разлику између дијалектике и еристике, дијалог је основна форма излагања филозофских идеја. Дијалог је, међутим, истовремено и модус интересубјективног сусрета који се остварује „на разини два субјекта, од којих сваки има своју историју, и који се, дошавши из два различита правца, труде да у свом сусрету заједно изађу на онај пут који води истој перспективи из које се сагледава истина“ (Levy-Valensi, 1989: 413). Како примећује Мерло-Понти, у том процесу заједничког стицања до смисла, могућно је препознати и смер „необичне филијације која другог заувек претвара у мог *алтер ега*“ (Merlo-Ponti, 1989: 319). Али то трагање за неком формом средишње тачке у којој ће се појавити, открити или наслутити смисао, често остаје и изван речи, будући да се одвија у простору који „трепери између саговорника, у ономе што се прећути, што је неисказано, у ономе што остаје у сфери невербалног“ (Томić, 2014: 267).

Како примећује Пол Мендес-Флор (Mendes-Flohr, 2015), као интерпретативни метод, дијалог има два различита, али истовремено и конвергентна вектора. У једном смислу ради се о усмерености субјекта на слушање и „истраживање“ гласа саговорника, при чему се у отвореном дијалогу рачуна са суспензијом предрасуда и концепата који се могу имати о другој особи. У другом смислу, спремност на дијалог представља својеврсну спремност на ризик, јер када се „искрено слуша други – била то особа, текст или уметничко дело – може се збиља бити промењен, трансформисан когнитивно и егзистенцијално“ (Mendes-Flohr, 2015: 3).

Дијалог је, према Буберовом мишљењу, много више од метода који резултује објективношћу у погледу садржаја онога о чему се говори, будући да представља и метод трансдисциплинарног приступа изучавању различитих културних (и људских) феномена. Како наглашава Јорам Билу, (Bilu, 2015: 141), апартно од теолошке димензије Буберове студије, дијалог је темељ на којем почива и концепт културне антропологије као поље истраживања комуникације међу културама, и то барем из два разлога. Најпре, дијалогска антропологија,

полазећи од Буберовог концепта човека као креатора света кроз дијалог, мора оперисати са категоријом „појављивања“, будући да се социјални и културни простор креирају пре свега кроз комуникацију. Као друго, језичка значења која се помаљају у перформативности говора (комуникације) као социјалне праксе, потврђују значај интра и интеркултурне комуникације као предмета дијалогске антропологије (Bilu, 2015: 149).

У раду се најпре излажу комуниколошки релевантне тезе Мартина Бубера о дијалогу и узајамности, о суштинској разлици између дијалога и монолога, као и о проблемима темпоралности и симетрије. Такође, Буберов концепт Ја-Оно односа, разматра се као потенцијални инструмент критике савремене (медијске) културе, у којој је, будући да се не рачуна са *сусретом*, и сам дијалог доведен у питање.

*

У свом најзначајнијем делу *Ја и Ти*, Мартин Бубер (Buber, 2000), артикулишући тезу о дијалогу као о *сусрету*, заправо отвара питање о комуникативним димензијама људске егзистенције. Наиме, у његовом концепту филозофије *дијалога*, изложеном у овом делу, средишње место чини идеја човека као бића комуникације, односно, теза о људском животу као својеврсном егзистенцијалном *дијалогу*.

Апартно од религијске димензије студије *Ја и Ти*, у којој се интерперсонална релација са Богом као вечним Ти интерпретира као простор у којем се структурише својеврсна лингвистичка мрежа релација, за филозофију комуникације је од посебне важности Буберово поимање дијалога, пре свега зато што, одређујући дијалог као подлогу на којој се остварује (краткотрајни) *сусрет* два људска бића, он као централну уводи категорију *узајамности*.

За Бубера, дијалог представља облик *аутентичног сусрета* два бића, сусрета који се остварује у партнерским, љубавним или пријатељским односима. Али ако сусрет већ претпоставља *дистанцу* коју ваља прећи, може ли да се каже да је дијалог са категоријом узајамности у свом средишту „облик непрекинутог и двосмерног пулсирања приближавања и удаљавања од другог“ (Томић, 2014: 268), а тиме и да је својеврсни ток/форма „непрекинутог пристизања“? Да ли је, уосталом, та дистанца, та *одвојеност* два независна и аутономна бића, први услов да се успостави *однос*?

Иако теза према којој се човек разликује од животиње по томе што се *односи*, док је животиња *безодносна*, односно непосредно стопљена са природом и са својом животном активношћу (Томић, 2001: 30), није нова, Бубер помера тежиште са делатног субјекта, оријентисаног ка искоришћавању и преобликовању света објеката, на категорију својеврсног *партнерског односа* који Ја развија са светом и са другима. Иако своје односе људско биће гради најпре у *животу са природом*, потом у *животу са другим људима* и коначно у *животу са духовним бићима* (Buber, 2000: 88), према Буберовом мишљењу, у основи „свет је за човека двојак“ (Buber, 2000: 5), будући да се темељи на два типа односа, који креирају

два типа тзв. „основних речи“, односно, два пара категорија. Прва „основна реч“, представља пар ЈА-ТИ, а друга, пар ЈА-ОНО.

Основне речи изговарају се бићем.

Када је речено Ти, изговорено је Ја, из пара речи Ја-Ти.

Када је речено Оно, речено је Ја из пара речи Ја-Оно. (Buber, 2000: 5)

Не постоји никакво Ја по себи. Будући да се Ја конституише искључиво из *односа* (у *односу*) или према Ти, што је према Буберовом мишљењу или друго људско биће или Бог, или према Ономе, што представља неки објекат или ствар (посматрања), то Ја се појављује у двоструком модалитету. Наиме, док релација Ја-Ти као интерперсонални однос, претпоставља *узајамност*, као *conditio sine qua non* интерпенетрације *перспектива* у којој се остварује сусрет, дотле то није случај у релацији Ја-Оно. Штавише, упућујући на својеврсни *нагон за контактом*, у чему се испољава урођено Ти, Бубер категорију односа одређује као *егзистенцијални априори*, а дијалог као форму у којој се тај *априори* потврђује. У дијалошком односу Ја-Ти, у њиховом стварном сусрету, други престаје да буде објекат добијајући право на самосталност и идентитет, тако што постаје сапутник и партнер у комуникацији. У том односу, централне категорије *саговорништва* и *узајамности* темеље се на симетрији, а пре свега на симетрији погледа, што никако не може бити случај у релацији Ја-Оно. У релацији Ја-Оно субјекат посматра објекат, и будући да нема узвратног погледа, не може бити ни *узајамности*. Другим речима свет као *искуство* припада пару Ја-Оно, док пар „Ја-Ти заснива свет односа“ (Buber, 2000: 9).

Како примећује Хабермас (Habermas, 2015), субјекат који каже Ја, налази се у двострукој позицији: он је или *актер*, или *посматрач*. Као *учесник/актер*, субјекат који каже Ја, улази у интерперсоналну релацију са другом *осо-бом* тако што у њој учествује преко говорног акта. Због чињенице да су субјекти који улазе у комуникацију отворени један за другог, будући да не посматрају један другог као објекте, они се срећу у простору дијалога који је лингвистички и социјално одређен, што ће рећи да постају *наративно укључени* у приче једно другог. Два субјекта који улазе у однос Ја-Ти заузимају исто место у социјалном и историјском простору само онда када један другог срећу као друго лице (као Ти) у овој *перформативној настројености*.

За Бубера, дијалог као форма односа представља *присутност* другог у његовој „*целовитости*“, будући да се „*основна реч Ја-Ти може изговорити само целим бићем*“ (Buber, 2000: 5). Ово „*чињење другог присутним*“ у његовој *целовитости* као особе упућује пре свега на то да је наша пажња усмерена на оно што је *суштинско* за саговорника, а не на неку од његових *посебности*, као што је случај у релацији Ја-Оно. Другим речима, „*основна реч Ја-Оно, никада се не може изговорити целим бићем*“ (Buber, 2000: 5), зато што је, за разлику од статуса *актера*, у релацији Ја-Оно субјекат у позицији *посматрача*, иако не и у потпуности *пасиван*. Али релација између две особе, релација која одговара пару Ја-Ти, не разликује се само од релације Ја-Оно (када је у питању објекат), већ и

од односа у којем се појављује трећа особа – или као субјект који посматра, или као објект (предмет разговора) прве двојице. Наиме, како наглашава Хабермас, у процесу објективирајуће настројености према објекту, перформативни акт у потпуности нестаје иза самог објекта, то јест, иза теме у којој је објект центриран, или, пак, иза суда о њему. Другим речима, субјект као посматрач мора да занемари своју позицију, будући да фокусиран на објект себе мора да изузме из социјалног простора или историјског времена.

У стварности, међутим, појављује се проблем онда када због јаког Ега, уместо да комуникација са саговорником буде артикулисана у форми дијалога Ја-Ти, долази до радикалне трансформације у којој се друга особа третира као објект, инструментално и партикуларно, а сам субјект се од учесника/актера трансформише у посматрача. И управо тада се, према Буберовом мишљењу, одиграва најрадикалнија промена, у којој се *дијалог* первертира у *монолог*.

Иако се Буберово разликовање дијалога (сусрет/ангажованост са другим) и монолога (одсуство сусрета и ангажовања) може ставити у погон као функционалан инструмент за критику савремене културе, а посебно с обзиром на чињеницу да се монолошка форма комуникације појављује као доминантан модус општења у потрошачком друштву, Буберова елаборација монолога функционализује се пре свега као показатељ онога што дијалог није. Бубер је пре свега заинтересован за дијалог као форму остварења аутентичног односа, за комуникацију лицем у лице – пријатељску, партнерску, љубавну – јер само у отворености оба субјекта се остварује сусрет у аутентичном заједништву. И управо у тим перформативним аспектима комуникације, који су иначе скривени темом или садржајем разговора, то „како“ људског бивања у свету представља темељ онога што је Хабермас детектовао као „*комуникативно конституисање*“ људске егзистенције (Habermas, 2015: 13).

За разлику од *аутентичног дијалога* - као највише форме људске комуникације коју одликују непосредност, отвореност, искреност, узајамност и духовна блискост душа – и који се може одвијати и изван речи, у ћутању и тишини (зато он и јесте сусрет) и ослушкивању вибрирања бића другог, према Буберовом мишљењу, постоје још и *технички дијалог* и *монолог*. *Технички дијалог* настаје из потребе да се обезбеди обострана добит у размени информација. Технички дијалог се темељи на спољашњим правилима (језика или друштва), а у његовом средишту је ефикасност, а не сусрет. У *монологи*, који се често скрива и у форми дијалога, суштинска није потреба за сусретом са другим, већ потреба да се сами потврдимо као субјекти. Ради се наиме о томе, да у монологу, не само да један учесник може да узурпира комуникативни простор, него се, уместо важности релације, као кључно појављује его-центрирање, које не само да субјекта одваја од других људи, него га одваја и од њега самог. У аутентичности дијалога, што је за Бубера ствар унутрашњег искуства, субјект, његова душа и *одговорност* морају бити присутни како би се реализовао један виши ниво егзистенције.

Отуда се може рећи да је полазна тачка у Буберовој филозофији дијалога, феномен *адресовања*, односно, онога на шта Мерло-Понти упућује када каже

да се „говорење и слушање не могу разликовати“ (Merlo-Ponti, 1989: 324). Бити адресован значи, како примећује Хабермас (Habermas, 2015: 13), бити сучељен са саговорником на двоструки начин: наиме у чину обраћања, субјекат се суочава са саговорником на начин Ја-Ти релације, али стовремено мора да заузме став према ономе што други говори, у форми „да“ или „не“. Чињеница да нам се други обраћа (или ми њему) значи да се обоје излажемо не-објективизујућем присуству саговорника, препознајући га као не-представљиви извор аутономних тврдњи. Ова реципрочна замена улога учесника у комуникацији даје дијалошкој релацији изван егалитаран карактер (што пре свега обезбеђује поглед).

Одговорност на коју реферира Бубер односи се заправо на спремност да се прихвате *дијалошке обавезе* које намеће други, а које су истовремено и егалитарне (оба учесника у комуникацији су истовремено и у улози говорника и у улози слушаоца) и индивидуалистичке. Штавише, у најинтимнијим односима, други мора бити схваћен озбиљно у својој појединачној природи, као што мора да буде препознат у својој радикалној другости. Управо у тој потреби да се балансирају оба ова контрадикторна очекивања, како примећује Хабермас, Бубер, говорећи о „експанзији ка сопственом бићу и окретању ка вези“, идентификује извор нелагодности у овој врсти комуникативне социјализације (Habermas, 2015: 14).

Сваки стварни однос у свету почива на индивидуацији... јер само она омогућава да се међусобно сазнају различити, али она је и његова граница, јер онемогућава потпуно сазнање и сазнатост [...] у чистом односу је латентност само предах актуелности у којем Ти остаје присутним. Вечно Ти је Ти по својој вечној бити. Једино је наша бит приморава да је увучемо у свет Оног и језик Оног. (Buber, 2000: 87)

Ако узимање другог озбиљно у његовој индивидуалности представља први корак у остваривању не само аутентичног дијалога као сусрета два бића, већ и у актуализацији оба субјекта, морамо да се запитамо, позивајући се на Буберову тезу да живот са људима претпоставља и „обраћање и узвраћање, Ја и Ти не стоје само у односу, већ и у непоколебљивом међусобном поштењу“ (Buber, 2000: 89), шта значи категорија узајамности.

Најпре, ако категорије обраћања и узвраћања, преко којих Бубер заснива своју филозофску антропологију, недвосмислено упућују на концепт човека као бића комуникације, упутно је ставити у фокус и категорију „поштења“. Ако, као што је већ било речено, аутентично живљење подразумева однос који се остварује комуникацијом у дијалогу, у модусу отворености за Другог, односно, у излагању себе Другом, и ако је наспрамност погледа и лица оно што нас потврђује као субјекте у том подухвату, да ли је „поштење“ кључ разумевања узајамности?

У нашем језику реч *узајамност* садржи и реч *зајам*, као и реч *јемство* (*јамство*). Отуда се узајамност може разумети као стање у којем два субјекта један другом дају себе у зајам, гарантујући целим својим бићем оно што нуде у

залог. Категорија поштења овде претпоставља и веру оба субјекта у могућност „сусрета“, у „пристизање“, будући да једино у сусрету постоји „као непорецива стварност, гледање и гледаност, сазнавање и сазнатост, љубав и вољеност“ (Buber, 2000: 89).

Узајамност, међутим не подразумева нужно и *једнакост*, будући да ниједан однос не може да се темељи на једнакости (знања, рањивости, моћи или улога). Узајамност, према Буберовој концепцији дијалога, није исто што и реципрочност, што луцидно примећује Каплан када тврди да реципрочност представља однос у којем једна особа чини нешто за другу или другој, очекујући да ова узврати истом мером, док се у узајамности ради о односу „у којем заједно чинимо нешто, што ниједан од нас не би могао понаособ“ (Каплан, 1969: 97). Другим речима, иако је реципроцитет користан, само је узајамност оно што нам допушта да постанемо још више „потпуно људски“. Узајамност није напросто јединство или истоветност, чак није ни сводива на чин окретања ка Другом, колико представља искуство самог односа као сусрета.

Концепт узајамности у дијалогу, међутим, отвара и важно филозофско питање на које упућује Хабермас (Habermas, 2015: 15). Наиме, шта је примарно: самосвест, односно епистемичка релација са самим собом, или комуникативна релација са другима? На овом питању се у основи темељи Буберово разликовање монолога, као релације самосвести са самом собом, и дијалога, као релације са Другим. Отуда се с правом може поставити питање – да ли је рефлексивност по себи изведена из узајамности, или је обратно?

Менталистички аргумент примат даје саморефлексији, тврдећи да она претходи узајамности. Наиме, да бисмо препознали узајамност, претходно је нужно имати свест о Ја, будући да је субјект који је у стању да каже Ја тим чином већ изузео себе из света и од других субјеката. Тај акт диференцијације повлачи/подразумева епистемичку релацију са собом, будући да субјекат не може да се дистанцира од другог субјекта, а да претходно није препознао себе као субјект. Дакле, ако су људи пре свега когнитивна бића, будући да најпре морају да успоставе однос према себи кроз саморефлексију, са истим објективишућим ставом који имају када посматрају неки објект (или другу особу), онда је управо самосвест *differentia specifica* људског. Али ако се свест о себи јавља тек у контакту са другима, у комуникацији (односно, у дијалогу, како би то рекао Бубер), онда није самосвест, него је пре свега језик, кореспондентна форма комуникативне социјализације.

Како је за Бубера човек не само мислеће и осећајно, већ пре свега практично биће које мора да улази у комуникацију са другима, способност да се дистанцира од себе, али не у смислу самообјективације у форми Ја-Оно односа, већ у смислу способности да преузме позицију *посматрача*, представља својеврсну комуникативну константу, што се потврђује и чињеницом да се дијалог заправо увек одвија у тријадичној структури, будући да два субјекта увек разговарају о неком предмету (Habermas, 2015: 15). Отуда тек у дијалогу „особа постаје свесна себе у дељењу бића, у коегзистенцији“ (Buber, 2000: 12), зато што је пре

сваке експлицитне саморефлексије субјекат ухваћен у мрежу релација, најпре постајући себе свестан *перформативно*, кроз говор. Препознајући узајамност, и прихватајући перспективу другог према себи, „ја које се појављује, свесно је себе, али не на начин објекта“ (Buber, 2000: 52). Тако се дијалог појављује као форма *ко-конструкције* стварности за учеснике комуникације, будући да на посебан начин печати везу између мислећих субјеката, као субјеката који улазе у комуникацију.

Категорија узајамности, која представља централно место Буберове филозофије дијалога, постала је важан топос и у оквиру психоаналитичког и психотерапијског дискурса, посебно након што је Карл Роџерс, чувени амерички психотерапеут, ефективни моменат психотерапијске праксе препознао као облик Ја-Ти односа¹. Надовезујући се на Буберов концепт дијалога, Роџерс је детектовао транспаренцију, прихватање и емпатију као услов за ефикасну терапију, утемељену ка концепту узајамности. Међутим, његово уверење да је психотерапијски контекст својеврстан простор на којем се остварује релација Ја-Ти, мада само у „молекулским моментима“, увела је у оптицај проблем *темпоралности*. Према његовом мишљењу, узајамност у психотераписком сетингу претпоставља најпре препознавање јединствености друге особе са којем се повезујемо у дијалогу, искрено прихватање и потврђивање једнаког статуса саговорника као људског бића, као и аутентично узајамно одношење у комуникацији која не може да се антиципира. Штавише, за Роџерса је кључни аспект терапијског дијалога моменат заједничког искуства „инвентивног изненађења“, дакле, тренутак у којем и терапеут и клијент, истовремено примећују узајамно окретање једног ка другом. То је *кратак* тренутак свести о прихватању другости другог и разлика које симултано трансцендирају саме себе. Елаборирајући Роџерсов концепт краткотрајности *сусрета* у терапији Шраг (Schrag, 1969) упућује на разлику између „егзистенцијалног момента“ и „хронолошког инстанта“. Егзистенцијални моменат представља схватање садашњости као тренутка избора у „интерпенетрацији садашњости и будућности“, будући да је „садашњост скоро будућност, а скоро будућност могућност која се представља у садашњости“ (Schrag, 1969: 58). Да ли је управо у томе и садржана вредност сваког стварног дијалога, будући да „речи другог имају снагу да ме баце [...] према значењу које ни он ни ја нисмо имали раније“ (Merlo-Ponti, 1989: 325)?

За разлику од Роџерса, Бубер је у току њихове дискусије остао при ставу да су ти „моменти сусрета“ тренуци у којима се помаља Бог, односно да се у стварним разговорима узајамност појављује само ретко, у краткотрајним епизодама у којима се саговорници један другом „догађају“. Штавише, у свом поговору књизи *Ја и Ти*, Бубер наводи да „пуна узајамност није инхерентна заједничком животу људи“ (Buber, 2000: 1119) а када се и догоди, она је својеврсна „милост“.

1 Бубер и Роџерс су се срели 1957. године на Универзитету Мичиген у оквиру конференције о Мартину Буберу. Њихов разговор је снимљен и представља основу на којој је могућно пратити сличности и разлике између два теоријска концепта (Cisna/Anderson, 1994).

Ограничавање узајамности у нормативном смислу Бубер види управо у односу терапеута и пацијента, будући да је поменуто „лечење“, могућно „једино у живој, а ипак удаљеној конфронтацији“ (Buber, 2000: 113).

Ограничено важење узајамности у психотерапијском контексту односи се пре свега на базичну *неједнакост* позиција терапеута и пацијента/клијента. Анализирајући дијалог између Роџерса и Бубера, Цисна и Андерсон (Cissna/Anderson, 1998) извели су неколико принципа који су присутни у психотерапијском контексту, а који могу да буду присутни и у свим осталим формама *неједнакости* дијалога.

1. Један субјект (терапеут) је активнији и он креира услове за дијалог, а тиме и за могућност узајамности.
2. Ефикасан комуникатор (терапеут) даје дозволу другом да буде то што јесте. На тај начин се живот чини могућним за друге, макар само за тренутак.
3. Узајамност се може развити у ситуацији неједнакости као што је терапијски сетинг, будући да терапеут чини нешто како би клијента (макар само на тренутак) учинио једнаким себи.
4. Моменти узајамности у терапијском сетингу трају врло кратко. И док су за Роџерса то моменти које искушавају оба учесника у комуникацији, за Бубера је управо њихова краткоћа највећи показатељ ограничености (терапијског) дијалога.
5. Када је клијент у стању да искуси узајамност односа са терапеутом, терапија је углавном завршена.
6. Узајамност се потврђује и онда када се терапеут мења.

Надовезујући се на Буберово уверење да је пуна узајамност у психотерапијском контексту немогућа, Фридман (Friedman, 1976) наглашава проблем *неједнакости* позиција учесника комуникације, будући да укључује и питање „улоге и функције“ (Friedman, 1994: 53). Наиме, по његовом мишљењу, питање је структурално важно будући да, када једна особа тражи професионалну помоћ, њихова комуникација, ма како била отворена, не може да се гради на темељима једнакости и узајамности у правом смислу речи. Стога се као суштинско поставља питање о томе како се може помоћи другоме, ако га објективирамо у самом процесу.

*

Питање о објективацији другога представља централно место критике културе која се позива на Буберов концепт разлике између дијалога и монолога. Иако је дијалог за Бубера форма идеалне комуникације коју је тешко достићи, прагматизам комуникације у савременој култури представља најеклатантнији доказ промењене природе релација у којима се други третира као објекат, а комуникација трансформише у инсценирају дијалога. Штавише, Буберов

концепт егзистенцијалног дијалога као идеала са једне стране, односно монолошке форме комуникације која се појављује као нека врста социјалне обавезе са друге, у доба „крајње фазе персонализације“ (Lipovecki, 1987) може да буде важан предлозак за критику савремене дигиталне културе.

Отуда се, полазећи од ових теза, може рећи да у масовном потрошачком друштву јединке живе у заједницама својеврсних *не-односа*, отуђени и анонимни, руковођени само својим егоистичним потребама и интересима, исто као што се и људски живот концентрише око такозваних *неместа* (Оже, 2005). Савремени технолошки бум у толикој мери модификује људске односе, да се све мање рачуна са Буберовим идеалом сусрета у дијалогу, а све више са препорученим и калкулисаним одржавањем дистанце. Дијалог у дигиталном добу постаје дисфункционалан, пре свега зато што се данас, у ери медија, површности и инстант комуникација, одвија превасходно путем слике, па се и Буберово разликовање аутентичног живота као живота у дијалогу, и неаутентичног живљења у егоцентрираности монолошке праксе, може одредити и као избор између „постојања и изгледања“ (Brown/Hersey, 2019).

Сагласно Буберовој студији, свака критика савремене културе морала би да започне детектовањем проблема који се помалају на плану интерперсоналне комуникације, која се радикално трансформише захваљујући виртуалном комуникативном простору, ширењу социјалних мрежа и све интензивнијој употреби електронских помагала. Ради се, наиме, о томе да детектовање кризе односа Ја-Ти није ништа друго до маркирање кризе у конституисању људске егзистенције. Ако је, следствено Буберовим тезама, неаутентична егзистенција само пуко битисање, онда је одсуство стварног сусрета у дијалогу Ја-Ти не само пут који води ка губљењу идентитета, већ и пут који води и до постепеног растакања друштвеног.

Без обзира на утопијску ноту коју је могућно детектовати у Буберовој идеји узајамности и аутентичног живљења у дијалогу, као и извесне конзервативистичке црте које је могућно препознати у критици савремене културе из перспективе Буберових идеја, питања која његова студија и данас покреће нису без значаја, посебно у ери у којој се трансхуманизам славодобитно највљује као следећа фаза „људскости“.

Литература

Оже, М. (2005). *Неместа – увод у антропологију немодерности*. Београд: XX век.

[Ožje, M. (2005). *Nemesta – uvod u antropologiju nemodernosti*. Beograd: XX vek]

Bilu, Y. (2015). Dialogic Anthropology. In P. Mendes-Flohr (Ed.), *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception* (pp. 141–157). Berlin: De Gruyter.

Brown, M. A., Hersey, L. (Eds.). (2019). *Returning to interpersonal Dialogue and Understanding Human Communication in the Digital Age*. USA: IGI Global Information Science Reference.

- Buber, M. (2000). *Ja i Ti*. Beograd: Rad.
- Cissna, K. N., Anderson, R. (1994). The 1957 Martin Buber-Carl Rogers Dialogue, as Dialogue. *Journal of Humanistic Psychology*, 34(1), 11–45.
- Cissna, K. N., Anderson, R. (1998). Theorizing about Dialogic Moments: The Buber-Rogers Position and Postmodern Themes. *Communication Theory*, 8(1), 63–104.
- Friedman, M. S. (1976). *Martin Buber: The life of dialogue*. Chicago: Chicago University Press.
- Friedman, M. S. (1994). Reflections on the Buber-Rogers dialogue. *Journal of Humanistic Psychology*, 34, 46–65.
- Habermas, J. (2015). A Philosophy of Dialogue. In P. Mendes-Flohr (Ed.), *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception* (pp. 7–21). Berlin: De Gruyter.
- Levy-Valensi, E. A. (1989). Fenomenologija dijaloga, Beograd, *Treći program*, 82/83, 409–437.
- Lipovecki, Ž. (1987). *Doba praznine*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Merlo Ponti, M. (1989). Opažanje drugog i dijalog, Beograd, *Treći program*, 82/83, 315–336.
- Mendes-Flohr, P. (2015). Introduction: Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. In P. Mendes-Flohr (Ed.), *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept - Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception* (pp. 1–7). Berlin: De Gruyter.
- Schrag, C. O. (1969). *Experience and being*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Tomić, Z. (2001). *Muški svet*. Beograd: Zepter Book World.
- Tomić, Z. (2014). *Razumevanje i nesporazumi*. Beograd: Čigoja.
- Tomić, Z. (2018). *Knjiga o ćutanju*. Beograd: Čigoja.

Zorica P. Tomić

Summary

COMMUNICATIVE ASPECTS OF MUTUALITY: THE CONCEPT OF DIALOGUE IN THE WORKS OF MARTIN BUBER

Dialogue is one of the most intriguing issues, not only in philosophy or communication theory, but in other humanities disciplines as well. Unlike Socrates, who understands dialogue as a method, i.e., as *μαιευτική τεχνική*, Martin Buber identifies dialogue as a form of a substantial *relation*, as an encounter based upon the phenomenon of mutuality. The significance of mutuality in Buber’s philosophy of dialogue is confirmed by various interdisciplinary approaches to this phenomenon.

Starting from Buber’s philosophical anthropology and the idea of a human as a “being of communication,” this article explores the communicative aspect of mutuality. Buber’s thesis is that a person is always in a relationship with the world, or in a relationship with

other people in the position of an interlocutor, since it is either in an I-It relationship or an I-Thou relationship. Dialogue appears as a “difference that makes a difference,” i.e., as a phenomenon that represents a cardinal determinant of humanity. Namely, while the I-Thou relation, as an interpersonal relation, implies mutuality as the *conditio sine qua non* of a kind of an interpenetration of perspectives that takes place during communication, this is not the case in the I-It relationship.

This paper presents Buber’s communicatively relevant theses on dialogue and mutuality, as well as the essential differences between dialogue and monologue, temporality and symmetry. In addition, Buber’s concept of the I-It relationship is considered as a possible instrument of criticism of the contemporary (media) culture, in which, since encounter is not accounted for, dialogue itself is called into question.

Key words:

communication, dialogue, mutuality, encounter, monologue, critique of culture