

У чему је суштина правога дијалога

MARTIN BUBER, THE KNOWLEDGE OF MAN, SELECTED ESSAYS; EDITED WITH AN INTRODUCTION BY MAURICE FRIEDMAN; NEW YORK 1965.

УКОЛИКО технолошка моћ савременог друштва све јаче наглашава и своја добра и, такође, непожељна обећања, уколико се све више наглашава и потреба за јединством света; његова подељеност, или фрагменти ове подељености, једна стална историјска претња, данас је, баш због савремене светске необично високе технолошке моћи, све већа опасност. У таквом поднебљу најистакнутији мислиоци уложили су велике напоре како би се најреалније или што успелије успоставио потребан мир или основ једном увек перспективном јединству у слободи. Коначно то питање је и питање достојанства човека.

Међу мислиоцима који су дали највећи прилог решењу ове проблематике налази се и Мартин Бубер, истакнути филозоф, посебно, проблематике „односа човека према човеку“, односа ЈА према ТИ. Није претерано ако се каже да је његов прилог овој проблематици и такав да се као методолошки поступак сам својом природом уноси у питање васпитања, или метода васпитања, савременог човека, као класичан став који буди најосновнија питања у погледу и васпитања и кроз њега јединства света. Оваква једна „филозофија“, као што је Мартина Бубера, долази нам као одговор на став једног „секуларизованог“ света, света који се отуђио од својих метафизичких основа, и кроз овај напор ми сагледамо један сигуран ход, када се темељно мисли о човеку, повратка оним интелектуалним и метафизичким основама кроз које смо

и дошли или се успели на садашњи ступањ своје технолошке моћи.

Видећемо да је Буберова филозофија, филозофија иначе једног ортодоксног савременог јеврејског филозофа, тако дубоко метафизички продубљена, да у крајњим дубинама његове филозофије откривамо сву логику или рационалност ново-заветне филозофије тројичности, која се имплицитно толико наглашава да се логика хришћанске догматике савим природно онда очекује као закључак из свега оног што нам овај ванредан мислилац каже о човеку, о томе шта можемо о њему да знамо, или, једном речју у чему је суштина нашег „знања о човеку“. Филозоф Мартин Бубер, познати пионир филозофије „дијалога“, значајни светски радник за мир у свету, који је у дубокој старости умро у Израелу, пре неколико година оставио је иза себе значајно дело које у историји филозофије представља један посебан прилог филозофској антропологији и епистемологији, али и социологији уопште. Ова студија, коју ћемо да прикажемо, оцењена је и то је истакнуто у предговору овом издању од једног од најпознатијих познаваца и тумача његове филозофије, као збирка есеја која представља последње и најзначајније ступање у развоју Буберове филозофске мисли, његове анализе човековог „приступа бићу“, прихватања бића; нешто што се одиграва, како то налази Бубер, и што чини суштину његове филозофије, кроз „дијалог“, сусрет, али не кроз Платонове „облике идеја“, или

савремено, оживљено стојично схватање бића, као у случају Хајдегера, већ кроз „дијалог између човека и те „егзистенције“ која је „изнад према њему“. Морис Фридман, у свом предговору овом издању есеја Мартина Бубера, кроз које је Бубер, коначно, најјасније изразио свој став када је у питању тај његов толико добро познат појам — ИЗМЕБУ — однос ЈА — ТИ, каже да ћемо га најбоље разумети ако га прихватимо као „филозофског антрополога“, јер он се суштински задржава на првом месту на питању „шта је то што је хумано у човеку“, или то што је „човеково у човеку“, „шта је човек“; питања која се морају и поставити и на њих тражити одговор да би човек заиста то и био „пуноћа бића“, целина.

За Мартина Бубера два основна човекова става или односа јесу: ЈА — ТИ однос и ЈА — ТО однос. Човеково ЈА то постаје кроз изговор ове две речи, које су и његове прве речи; али његово ЈА тек то постоје кроз изговор ЈА — ТИ, тада говори пуноћом свог бића, иначе у изговору ЈА — ТО не изражава цело биће, односно никада то и не може да буде изговорено са целим бићем.

У овом односу ЈА — ТО, ово ТО може да буде и ствар, и он, и она, и нека животиња, и Бог, један однос у којем, како то подвлачи Фридман, тумачећи Бубера, може Ја и продужити да живи безбедно, међутим, ако он „само живи у том и таквом свету он, или ЈА, није човек“; човек се тек постаје кроз однос ЈА — ТИ. Према Буберу то опет значи, ТО је једна „вечна чаура“, ТИ „вечни лептир“; али оно што је у једном моенту било за ЈА ТИ може постати и ТО, и „заиста мора наставити да остане у том односу“. За овакав један развој мисли, Фридман каже да није „нити метафизика нити теологија већ филозофска антропологија, • проблем човека“. Али, видићемо, када сам Бубер излаже свој став, који је заиста и јасан, увек подстиче и увек један став односа, подстиче увек нову мисао.

Принуђени смо на закључак да је ова основна структура Буберове „филозофије дијалога“ нужно зависна од саме основне филозофије храшћанске догматике, или још боље да кажемо израз тражења најбољих смерова како би се из те своје савремене секуларизације доследније прихватили тих самих основа нашег живота на којем је наш свет

културе и постављен и развија се; када кажемо **доследније** мислимо на једно отвореније сагледавање својих извора. На ово би хтели да укажемо у овом приказу филозофије М. Бубера; али уколико би то можда изгледало једно сасвим произвољно гледиште, које се тако јасно не може сагледати, морамо да имамо на уму и то да је једна од омиљених тема овог филозофа и разматрање два облика или типа вере, старозаветног и новозаветног. Лако се закључује да је кроз њихов сусрет, или кроз испуњење старозаветног облика вере у новозаветном, дат и духовни подстрек једном новом свету, овом који је наш. Ми смо у том еволуционом односу „стварозаветног“ према „новозаветном“ облику вере. У једној логици развоја, или испуњења, развија се ова филозофија на коју овде желимо да укажемо као на једну од највећих прилога решењу најактуелнијих питања нашег времена. Филозоф Мартин Бубер није имао намеру да буде тумач сусрета ова два облика вере, већ једноставно он се развијао на току старозаветног облика веровања, и у једном логичном развоју, примећује православни богослов, то онда има своју природну упућеност према структури или начину мишљења хришћанске догматике. Јер, суштински у овој се филозофији коначно разматра питање човека као ограниченог бића у оквиру ипак безграничности; једна коначност, какав је човек, каже Бубер али са „учешћем у безграничном“, нешто што овај филозоф посебно наглашава да то нису „два квалитета“ постављена један поред другог, већ нешто као „двојна природа процеса у којим се само човекова егзистенција може распознавати“ у „њеној егзистенцији целине“. Овај положај човека, та његова могућност, или свест, о учешћу у исто време и у истим акцијама, у границама ограничености и у границама безграничности, чини га једино „целосним бићем“ у свету, и због тога јединственим, а то је и суштинска карактеристика човека као човека. Човек је за Бубера „кристализована потенцијалност егзистенције“, чије су акције непредвидљиве. Али се кроз ту потенцијалност потврђује и човекова слобода, као и реалност зла. Треба нарочито да обратимо пажњу на његово потврђивање да оно што је „јединствено“ у човековом бићу не налази се ни у „његовој индивидуалности“ нити пак у „колектив-

ном", већ се открива у сусрету ЈА и ТИ.

Личност је чињеница егзистенције само ако је у једном живом односу са другим личностима. Овај „агрегат“ је чињеница егзистенције утолико уколико се састоји од живих јединица односа, јер суштина човека, оно што је специфично његово, може се директно сазнати само у „једном живом односу“. ЈА живи само кроз однос са ТИ, које је такође за себе ЈА. Све научне дисциплине, свака поставља по неко питање о неком делу човека, али ниједна о човеку као целини. Јер научни метод и није ништа друго до само однос ЈА — ТО, али тај метод или пут сазнања је само делимичан. Целосност човека не може да открије научник-посматрач, удаљен од њега толико колико је то могуће, већ као „учесник“ који успоставља дистанцу према свом субјекту. Ово се све већ наглашава у самом предговору овог издања.

Тако нам Морис Фридман у овом свом предговору на првом месту напомиње колико Бубер наглашава „два покрета“ — прво успостављање дистанце, а затим, ступање у однос, што сам Бубер описује као „синтезирање опажања“, опажања једног бића и као јединства. Развој једног Ја се не постиже кроз човеков однос према самом себи, на првом месту, како се то обично мисли, већ кроз „однос према другом“. Међутим, у овој дијалектици успостављања дистанце, а затим односа, поставља се и питање непосредног, или истовременог, односа према себи. Бубер и говори о „само-осветљењу“. Јер нам Бубер напомиње да „само-реализација“ није циљ већ „уз-продукт“. „Циљ је употпуњавање дистанце кроз однос, а однос овде значи међусобна потврда, кооперација, и стварни, прави, дијалог“. Дистанца се може успоставити само кроз однос ЈА — ТИ, а не кроз однос ЈА — ТО. ЈЕР ЈА — ТО однос, уколико и предпоставља, онтолошки, дистанцу то је таква дистанца чија је огромност толика да и однос ту није одговарајући; овај однос, може се рећи, само предходи ЈА — ТИ односу. ЈА — ТО однос је однос субјект-објект, а ЈА — ТИ однос је однос субјекта према субјекту. Јер само за човека може да постоји једна независна супротност. А однос према тој опозитој егзистенцији није само извесно подручје, већ, као што ћемо то још видети, јесте један посебан свет, свет који

је изнад, свет чула, у једном погледу, али, не само чулних датости, већ реална могућност да се кроз то што је опажено доврши тим што може да буде опажено“. Бубер нам каже да само „животиње скупљају чињенице опажања“, али само човек иде даље, само он може да „лети изнад хоризонта и познатих звезда и хвата се целини“. То је могуће само кроз ЈА — ТИ однос. У ствари, у односу ЈА — ТО још не може да се ради о „личности“, већ о стању личности које је стање „пре-личности“, када још није постала личност, јер она то постаје кроз однос, кроз сусрет, а који мора бити ЈА — ТИ, субјект-субјект однос. На том ступњу односа тек је могуће схватање целине; нешто што је могуће да само човек достигне.

Овај ЈА — ТИ однос као и ЈА — ТО однос могу да се укрштају у свом односу, јер ЈА — ТО однос је однос испитивања и посматрања објекта, без ступања у однос; а ЈА — ТИ однос је стварни живи сусрет, однос субјекта и субјекта, а ЈА — ТО однос је однос субјекта и објекта.

У овом ЈА — ТО односу ради се прво о „посматрању“, а затим о „експлоатацији“; или „објективно посматрање“ води „субјективној експлоатацији“. Затим, морамо да сагледамо и ту Бурберову важну опомену термина „међуљудско“ и „социјално“; у првом се случају ради о међу односима у једној групи са заједничким искуствима и реаговањима, а у другом случају, када је реч о „социјалном“, о групи са истим или заједничким искуствима и реаговањима, али без личних односа. Бубер подвлачи: Колективизација прети „међуљудским“ односима; јер се у колективизацији више ради о изолацији личности, мада се предпоставља „јединство“ којег у ствари нема, јер нема ЈА — ТИ односа.

То баш и одликује човека да уђе у лични однос са светом, са стварима, и „да утисне у њих свој однос према њима“. Али, остаје проблем како доћи до тог динамичног центра једног човека, тог центра који оставља свој траг на свакој човековој акцији или ставу, његов видљив знак „једног“. Јер, „схватити човека значи схватити његову целину као личност дефинисану духом“. Прави разговор, и на тај начин стварно испуњење односа између људи, значи усвајање другог. То није могуће уколико се он

(други) посматра као удаљен предмет испитивања, као такав он неће изложити себе као целину нити „динамични центар те целине“. То постаје могуће, наглашава Бубер, када „он (други) постаје присутан за мене“.

На овој „присутности“ Бубер инсистира и она је и суштина његовог хуманизма, разумевања другог.

Али од тога се не може да пође, од „дубине људске индивидуалности“. Од тога што је „елементарно друго у другом“, већ се то потврђује кроз однос од једног бића до другог, кроз сусрет. А то значи како то увек наглашава Бубер, да „људски живот и човечанство постају „као реалност бића“ кроз реалност правог, инстинског, сусрета. Јер тек ту у том „правом сусрету“ човек сазнаје:

не само да је он ограничен другим човеком, упућен или бачен на његову сопствену ограниченост, делимичност, потребу за усавршавањем, већ и да његов сопствен однос према истини употпуњава се различитим односом другог човека према тој истини... Људима је потребно, и то им је дато, да потврђују један другог у њиховој индивидуалности посредством аутентичних сусрета. Али изнад потребе људи имају потребу, и то им је такође дато, да виде истину, коју душа стиче својим напором, светли другима, браћи, и чак тако и потврђена...

Шта се, према томе, постиже кроз сусрет? На првом месту да оно што није стварно, а што се појављује као стварно, да треба да изчезне. То што једном речју није истина, а приказује се као истина, што прави изглед тога, или како кам Бубер наглашава „то што јесте“ и то што се „приказује да јесте“, у ствари није то што јесте, треба да изчезне, и да засветли то што јесте, биће такво какво је, истина која нам је потребна; Бубер верује у саме силе живота, он верује у саму „снагу стварног живота“, која ће тај „дух“, то што се приказује да јесте а није истерати. Бубер је оптимиста, он је религиозни оптимиста, ако можемо тако да кажемо, јер наглашава да је „ексхорцизам овог духа могућ“; а тада ће се „дубине личног живота обратити једна другој“, а то је и моменат када човек схвата свог ближњег „као целину“, један другог, свако сваког у његовој целини. Бубер ово

зове и „имагинацијом реалног“, која је ограничена, мада је сама ова упућеност ка другом „акт храбрости“, јер није само ствар посматрања. Међутим, у томе је човек ипак ограничен. Он мора да призна да је то покушај, да није у могућности да сам изведе своју акцију, да зна целину. Човек испуњава себе, увек довршава своје ЈА, а помоћ коју људи дају један другом, у овом задатку „достати личношћу“, води живот „између човека и човека“ његовој висини.

Једно речју оно што је најважније јесте сусрет кроз који се усваја ова присутност. У поднебљу овог сусрета поставља се питање „човека као биће“. Какав је као такав, као и тог истог човека „како изгледа“, како се приказује, који се према томе и снажно формира према томе како жели да изгледа, „како жели да га други виде“. Он је сконцентрисан у ствари на то „шта други мисле о њему“, да „изгледа спонтан“, „искрен“, или ма шта друго са чим би задовољио „потврду других“. Али, ово тражење потврде других кукавичлук је, док стварно херојство се састоји у противљењу тој тенденцији.

За Бубера ово ступање у дијалог значи прихватање другог такав какав је, а што значи „усвајање“. То је акт кроз који се „други чини присутним“; а што значи потврда другог, партнера, као постојећег бића, чак и „када се не слажем са њим“. Ово треба да буде узајамно. Не значи идентификацију једног с другим, већ прихватање „његове способности, јединствености, кроз његов однос према другим, а њихова дистанца од њега довршава се његовом дистанцом од њих“. Ово постајање „присутним“ у ствари је „зајелничка или међусобна потврда“, међусобно усвајање. То значи имати мисаону реалну слику о другом, шта жели, осећа, разуме, мисли. То је храброст упутити се према другом, што је и ствар снажне акције, каже Бубер.

Међутим, овде треба правити разлику, због јаснијег разумевања овог мислиоца, између појмова „усвајања“ и „потврђивања“. У дијалогу са проф. Роџерсом, познатим америчким психологом, ова се разлика посебно нагласила. Роџерс сматра да лекар психијатар, на пример, у жељи да помогне свом пацијенту, нужно на неки начин треба да се идентификује са њим, да дође до осећања која он има, да држи ста-

вовe које његов пацијент има, да би тек онда могао да продре до тога „што је најдубље у пацијенту“. Једном речју лекар греба да буде то што је и његов пацијент. Бубер се не слаже са овим, јер сматра да му у том случају не може помоћи. Лекар ипак мора да буде одвојен, са одговарајућом дистанцом, од свог пацијента. Сам је пацијент у ствари подељен, раздвојен, који се бори са собом. Лекар треба да га усвоји, односно да прихвати тај део само његовог бића који води борбу са болесним делом, тим злим делом који је у њему. Лекар га у ствари „потврђује као таквог“, у целини са тим и што је болесно у њему, или зло; само то потврђивање има за циљ да га изведе из тог стања, да му помогне да изађе из тог стања.

Бубер наглашава да није срео човека који је потпуно зао, већ је увек нашао, у сваком, један добар део, и у сарадњи са тим делом могућа је помоћ да се зли део савлада. Бубер то наглашава да треба правити разлику између „усвајања“ и „потврђивања“. Ми усвајамо другог, али у исто време потврђујемо то што он јесте, само тако што тим извршујемо свој удео у том односу да тај други може да постане што треба. Међутим, ипак, док с једне стране Бубер наглашава потребу да се „усвоји само једна страна „пацијената“, а друга да се држи на дистанци, у пријатељству и љубави ово усвајање мора да буде међусобно и потпуно, а када се ради о помоћи онда то мора да буде делимично усвајање, само једне стране. Истина, и помоћ је љубав, или израз љубави, али она има свој реализам поступка. Јер, то је састанак, а у сусрету личне особине морају да остану на дистанци, мада састанак мора да буде ствар међусобног поверења, да је то баш акт заједнице и јединства. У лечењу, као и у васпитању, наглашава овај филозоф, рад је могућ само за оног „ко живи изнад према другом“. кроз шта се нужно мора да усвоји део другог. То се не постиже кроз „унутрашње сагледање“ или „анализу“ већ кроз сусрет, кроз усвајање и потврђивање. То је сагледавање другог такав каква је да би се постигло испуњење, пуноћа.

Занимљиво је да ипак Бубер, и поред тога што одбацује анализу, односно то што бисмо назвали, коначно, и као „унутрашње сагледавање“, он ипак када указује на сав значај „изговорене речи“, колико носи у себи реалност истине, или

тога“ за што стоји“, као и у свом разматрању порекла уметности која се такође рађа кроз сусрет уметника и света, тако да није ни копија објекта ни сама „слика“ уметника, већ нешто ново, греће, да тада Бубер указује на веру као највишу нашу могућност сазнања када је у питању наше „знање о човеку“. Јер када је реч и о потенцијалности код човека реч је о вери; Бубер наглашава да потврђивање и прихватање другог у његовој динамичкој егзистенцији, значи и потврђивање његових специфичних потенцијалности, али са ставом „ја га не усвајам да би га потврдио у том моменту као таквог, већ са вером да у „овој присутности лежи скривено то што може да постане“. Лечење не значи повратак на старо, већ обликовање новог. У лечењу се не постиже ништа када се изјављује: „Ја сам ти“, већ „Ја те усвајам такав какав си“. Јер једна душа није болесна сама, већ кроз то што је „међусобност“ једна ситуација која је „између“ те „међусобности“ и „једног бића“.

Бубер критикује у једном погледу филозофе **искуства**, реч која се толико много чује. У том погледу не слаже се ни са Виљем Џемсом, када је у питању „религиозно искуство“, „сазнање Бога“. Бубер коригује наше уобичајено разумевање „мистичног искуства Бога“; он више инсистира, свесно или несвесно, на јеванђељском — где су двоје или троје испуњени у моје име, ја сам ту“.

Бубер наглашава да смо ми сувише ограничени да бисмо могли да у свом искуству сместимо Бога, већ пре нас „обухвата Бог“, нас обухвата Дух; ту има своју улогу, у том сусрету, и наша љубав и вера, као највише потенцијалности човековог сазнања. То се све одиграва на путу „само-осветљења“, процес међутим, који се развија само кроз наш сусрет са светом. Тако да код Бубера има веома много једног посебног реализма вере, вере која има своје порекло у стварности самог света, Вера је потенцијалност човека кроз коју он постиже свој виши духовни план егзистенције. Али, полази се прагматистички, од ствари, од ТО, а што у овој дијалектици ипак и није први моменат, а затим ка Целини. Само време, процес развоја, недоследности, чини да оно што „јесте а није“ добије свој израз, покаже се као истина. Само то је ствар активности. Човек је има

као слободу. Због чега онда у коренима БИГА света јесте ипак то што коначно цвета као добро, то можемо да будемо МИ, ТИ, ЈА. То најзад остаје ствар вере. Она налази свој израз.

Према томе у једном аутентичном дијалогу долази до израза то да све што се каже речено је по једној унутрашњој потреби да се каже. Све лежи на легитимности тога „што ја морам да кажем“. Али то је нешто што расте, што се развија, у току разговора. То је у ствари једна „онтолошка сфера“ коју конституише аутентичност бића, сваки насртај тог „приказивања“, нешто што није, насртај тог „прављења изгледа“, мора оштетити ту онтолошку сферу. Због чега аутентичан дијалог не може бити „унапред уређен“, јер он има „свој основни поредак од почетка“, али „ништа не може да буде детерминисано“, цео ток је „ствар духа“, „нико не зна унапред шта има да каже“, неки „откривају шта имају да кажу тек када приме позив духа“.

Овде наравно има главну улогу „реч која је изговорена“, њена аутентичност. Све зависи од тачног тумачења речи. У питању је **искреност**, у односу према реалности која се разумела и сада се изражава, у односу према лицу коме се упућује, као и односу према самом лицу који је изговора, према његовој стварној егзистенци у целокупној његовој скривеној структури. Ради се несумњиво онда о томе да оно што је највише, или оно што се највише може очекивати, у људској егзистенцији, као нешто што је од пресудне важности, јесте сазнање „своје сопствене истине“, свог сопственог греха, несавршенства.

Бубер то изражава овим речима:

То су они велики моменти егзистенције када човек открива своју суштину или је поново сазнаје на једном вишем плану; када одлучује, и то одлучује увек изнова, да постане то што јесте и, као онај који то постаје, да утврди један адекватан однос према свету; када херојски одржава ово откриће и одлуку против своје свакодневне свести и подсвести...

Овде се ради, што такође напомиње Бубер, о васпитању, о уздизању „свести“ од нижих ступњева ка вишим, односно од „ниже опште свести ка свести — визије и овести — храбрости“, јер је то једна уну-

трашња одлика човека да се он може да уздиже ка вишем; овде се онда ради и о човековом распознавању својих прошлих дела, као и оних које смера да учини у будућности, управо о распознавању шта од тога може да одобри или усвоји а шта не. Наравно овде игра одговарајућу улогу и утицај средине, традиције. Бубер говори о скривеним критеријума који не коенцидирају увек са оним стандардом који човек прима од друштва или заједнице, већ је то нешто што припада Егзистенцијалном греху“. Шта је „егзистенцијални грех? Потребно је, каже Бубер, прикупљање свести за продор према њој, да се разуме или сазна да је ту, као реалност. Јер вулгарна свест то не сазнаје.

Егзистенцијални грех, каже Бубер, ту је када неко „врећа поредак људског света чије основе он познаје и признаје као своје сопствене егзистенције као и опште људске егзистенције“. Према томе „егзистенцијални грех превазилази подручје унутрашњих осећања и односи се према себи“. Али поредак људског света који неко врећа није нека апсолутна објективност: то је подручје међуљудског. Грех је суштински фактор односа личности према другим: грех у својој функцији води човека да жели да успостави ове односе какви треба да буду.

Могуће је открити то што би било „првобитан грех“ кроз свест целине живота без редукција, живота у којем је личност у ствари суштиноки везана за нешто друго него за себе...

„Ако закључаш могућности грешан си према ономе, или дужан, што ти је дато у твом пореклу, у твојој суштини... У овом егзистенцијалном положају задужености и греха налази се и извор грешних осећања... Дато нам је да можемо да деламо, да користимо своје потенцијалности, али правац кроз који треба да потврдимо аутентичност наше егзистенције није нам дат; њега откривамо кроз одлуке које увек обнављамо према захтевима стварне ситуације...“

„Када се осећамо грешни то није због тога што нисмо успели да разумемо наше потенцијалности, које ми не можемо знати у аспирацији, већ због тога што нисмо успели у коришћењу извора који нам стоје на расположењу у датом моменту као наш одговор на једну посебну ситуацију која се појављује. Ово значи да ми не можемо да будемо

прешни „а priori“ према некој идеално замишљеној личности, већ у односу према оним од момента до момента приликама које нам долазе у стварним ситуацијама, када можемо да потврдимо себе“.

Шта је могуће а шта није не може се унапред да зна. Снаге душе дозвољавају да буду измерене само кроз употребу... Наше потенцијалности не могу да буду раздвојене од открића наше личне упућености, правца делања, али ово се не дешава у сусрету човека са собом већ са другим људима.

Поредак егзистенције који човек врећа јесте његов лични поредак као што је и других, јер је основ и сам смисао човекове егзистенције, као нешто што је посебно, као своје ЈА.

Када испитујемо једно подручје морамо често да упућујемо своје погледе и изван његових граница на друга подручја да бисмо одржали одговарајући однос реалности према свом подручју рада. На пример, у психотерапији, лекар мора да зна доста у вези односа његовог пацијента са подручјима која су изван његовог, лекаревог домаћаја рада.

За Фројда* грех је више „грех у осећањима“ због прекршаја забране или „тога што је табу“ племена, друштва. За Фројда структура психе кулминира у „суперего“, које се по-

казује као то што репрезентује, са функцијом цензора, ауторитет друштва, заједнице. За Јунга то кулминира или се темељи у самом човеком ЈА, нешто што је „индивидуалност у свом највишем смислу“, и „формира најнепосредније искуство божанства које може да буде прихваћено у целини психологички“. Јунг, каже Бубер, не признаје уопште икакав однос између индивидуалне душе и другог постојећег бића које прекорачује границе психичког. Ни у Фројдовом материјализму, ни у Јунговом панпсихизму, нема места, каже Бубер, греху у онтолошком смислу, сем уколико није у питању однос човека према самом себи, то јест, када је у питању неуспех у процесу индивидуализације. Јер, у целом Јунговом делу, каже Бубер, ми не учимо ништа о греху као реалности у односу између људског лица и света који му је поверен у његовом животу.

То су највећи моменти једне егзистенције када човек открива и поново открива своју суштину на једном вишем плану... Лечење, каже Бубер, оног суштинског у човеку не може да буде ствар терапије, то „лечење суштинског у човеку, није ствар психотерапије, али са „куле посматрања којој је пацијент приведен, пацијент може да сагледа пут који је њему потребан. Доктор

*) Оно што је најважније, Бубер такође наглашава, јесте да се психички наши процеси не могу наћи у физичким. Постоји тачка њиховог сусрета, али, остаје велика разлика: физички процеси су ствар простора и времена, а психички само времена, што значи да бисмо разумели или дошли до физичког потребна нам је категорија простора и времена, а да бисмо дошли до психичког потребна нам је само категорија времена.

Од значаја је исто тако, баш у вези ове проблематике, да Бубер наглашава основну грешку Фројда који је веровао да може да одређује једно подручје ума које би могао да назове „подсвест“, али и да се у исто време односи према том подручју као да је његов „садржај“ једноставно „свестан материјал“ који је само потиснут и који се може повратити натраг, без икакве суштинске промене, у свет.

Несумњиво да Буберова критика Фројда треба да буде далеко више узета у обзир него што је то већ учињено. Јер, Бубер указује на то колико је Фројд, као и читава та школа, на једном погрешном правцу у прихватању „подспести“ као нечег једноставно „физичког“, а што би онда значило постављање „несвесног“ само „у“ једну личност, због чега се опет суштинска људска реалност сагледа више као нешто што је физичко а не „међуљудско“. Грешка је ове школе у томе, каже Бубер, што они уопште и не могу да испитају „подсвесно“, већ само изразе или манифестације подсвесног, а што опет значи да ми не можемо ништа да говоримо о самом подсвесном. Подсвесно према томе није нешто што можемо да примимо као феномен, појаву, и због тога не можемо ни указивати на то, као што се чини, да је то нека мешавина психичког и физичког, то није довољно, јер у том случају „термини“ ДУША и ТЕЛО долазе у односу према појму „подсвесно“ као последични термини, као „каснији појмови“, а „појмови нису никада реалност“. Према томе „какo можемо да разумемо овај појам“? Ако је то нешто НОВО откривено, то треба да има и нов термин, нову реч. Подсвесно не значи ништа за Бубера, и, он подвлачи, неосновано је тврдити да је то нешто што није ни „душа ни тело“.

Да разумемо опет на шта указује сам Бубер морамо увек да имамо целу његову филозофију пред собом, његов систем ЈА-ТИ однос кроз који се коначно може да разбере све друго на шта нам указује овај интересантни мислилац. Јер, између ЈА-ТИ односа постоји нешто што је „заједничко свима“, једно „суштинско ми“.

својом методом рада, залагањем, својим самим лечењем, сагледањем суштине недостатака и потреба, помаже. То захтева од доктора да често мора да напусти своје научне методе рада, само не да се предаје неодређеној интуицији, већ једном више директом сагледању ствари, према појединачним случајевима, који се не могу уопштити.

Сваки човек, каже Бубер, стоји у једном објективном односу према другим, тоталитет овог односа конституише његов живот као онај који стварно учествује у бићу света „... Када се врећа овај однос врећа се на том месту људски поредак бића.

Доктор не може указати свом пацијенту пут ка свету, он то мора тражити и наћи као свој сопствен лични закон. Доктор га може водити до места или тачке одакле он сам може да сагледа свој лични пут или бар свој почетак. Али, да би доктор то могао да постигне он мора нешто да зна о општој природи овог пута, о томе што је заједничко или опште свим великим делима или актима савести, као и о вези која постоји између природе егзистенцијалног греха и природе овог пута.

Три су различите сфере у којим се може постићи измирење од греха, прва је закон друштва, јавна исповест греха према којем друштво одређује казну „према закону“; доктор овде нема приступа, све до момента психичког стања пацијента, његове узнемирености због казне, суда, и бојкота друштва. То би била средина, као друга сфера, са којом психотерапија има одговарајућу везу; треће је подручје однос између „грешног човека“ и „његовог Бога“.

На овом средњем ступњу, када се ради о узнемирености ради се и о свести, односно савести. Савест је ту мерило, односно то је човекова способност да радикално прави разлику између онога што може да одобри а шта не када је у питању његова прошлост и његова будућност. Вулгарна свест не може да се пробије да сазнања или осећања греха, то може само да буде ствар „вишег човека“. Васпитање се састоји у уздизању човека, његове свести, од општег нижег ступња ка свести визије и свести храбрости.

Оно што је најважније овде јесте тај моменат када се „цела личност“, пробудена и неуплашена, уздиже из бола доњих подручја свести ка својим висинама и самостално влада материјалом који му се тада даје.

То је процес, од три ступња, такође: полази се од осветљавања мрака који се још обађија око учињеног греха, затим, чување или одржавање тога положаја уздигнућа, без обзира колико висок био, изнад греха, а што захтева „скромну идентификацију“ те „нове“ личности са оном „старом“ која је учинила грех, и коначно, као треће, рестаурација „поретка који је био посврећен“ кроз активан нов однос према свету; јер ране које су нанете „свету“ могу бити излечене на многим другим местима него тамо где су учињене“. Бубер то посебно наглашава, човек не може да учини зло целом својом душом, али добро може да чини само целом својом душом; опет, само тек када достигне своје сопствено ја тада добро цвета кроз њега.

Легално исповедање греха значи дијалог са претставницима друштва, религиозно исповедање греха значи дијалог са апсолутним божанским, али ова два ступња немају потребну пуноћу без оног трећег, осветљења своје сопствене суштине, а што се мора или једино може постићи кроз дијалог са самим собом.

Човек може признати свој грех пред друштвом, као и пред Богом, али уколико то није учинио кроз осветљење своје сопствене суштине, то није право признање, или одговарајућа исповест, а што опет остаје као чињеница због чега ни само уклањање греха није могуће и дијалог како са претставницима друштва или Богом није потпун, без овог „унутрашњег сагледања своје суштине“. За ово је савремен човек све мање способан, каже Бубер, и поред тога што се хвали да је боље сагледао унутрашњост човека од ранијих генерација. Јер, с једне стране га уче марксисти да не постоји грех већ само „грешна осећања“ а која су условљена историјском ситуацијом, уколико се та историјска ситуација отклони нема ни греха, као што га уче и присталице Фројда, да је грех само ствар оног „супер-его“, које се изгради, као ауторитет заједнице, онај „табу“ који заједница одреди као „забрањено“; уколико се то отклони отклањају се и „грешна осећања“.

Бубер, међутим, наглашава као што смо видели ту врсту „егзистенцијалног греха“ која се рађа кроз однос човека према човеку, али што је и реалност сама по себи, као што је и МИ реалност сама по себи, кроз изговорену Реч; тако да ма колико се Бубер у једном погледу удаљавао

од смисла првородног греха, он га веома потврђује, на свој начин, самим својим језиком и терминима, или односима појмова како их он користи да би нам указао на то што је и најважније у његовој филозофији — како доћи до оног што је најдубље у човеку, до тог највишег ступња осветљености, целине, кроз коју онда „цвета добро“, а што коначно и значи стварни прави разговор кроз који се сазнаје истина.

Овде се ипак признаје развој ка објективнијој истини, која коначно мора да има карактер апсолутности.

То се најбоље види из Буберовог става у објашњењу овог ступња — односа према себи — између друга два, признања пред законом, као и признања пред Богом, као нужног ступња сазнања себе, да би се добила целина неопходна за измирење, за савлађивање греха, односно, за лечење повреде која је тим грехом учињена поретку бића света.

Сазнање себе ипак нужно предпоставља мерило нечег као општег које Бубер у једном погледу не негира да не постоји као опште добро, јер тражи да то што нам је дато, што носимо у себи, користимо у одговору на дате ситуације у одбрану општег моралног поретка, само то остаје увек делимично неоткривено. Потребно је време да се то открије. То је откриће истине. По Буберу она само као да се не зна унапред према неком фиксираним лику. Али, с друге стране, већ само његово признање егзистенцијалног греха указује на апсолутност истине. Ова дијалектика је од посебне важности за разумевање Бубера.

Исто тако, Бубер нам указује на то да се овом „откривењу“ истине пружа отпор. То је опет у вези са егзистенцијалним грехом. Овде можемо да говоримо о ортодоксности и неортодоксности Буберове филозофије. Али, у сваком случају, ортодоксна је као припрема, као рад лекара, који није, како сам Бубер каже, у могућности да врши улогу свештеника, већ само да учини све за оздрављење, а онда личност сама налази свој закон живота. Разумемо то из ове филозофије. Модеран човек за овај ступањ још није припремљен. Деловале су снаге од којих се он разболео.

За илустрацију овог свог става Бубер нам даје једну ванредну слику кроз ликове из романа Достојевског „Зли дуси“ и Кафке „Процес“.

Ради се о једном ванредном упоређењу, о једном оштром запажању

које се ретко може наћи у светској књижевној критици. А реч је о греху и призању греха. Јунаци из романа Достојевског и Кафке, Ставрогин и Јозеф К., послужили су Буберу као примери „неспособности модерног човека да призна грех“. Реч је о оним сценама суда, када Ставрогин одлази код једног светог човека, а Јозеф К. пред суд једног неодређеног скупа, „лабирината“, одлазе, с једне стране, добровољно, али, с друге, оба са унутрашњим отпором да признају грех. Бубер то подвлачи како Ставрогин признаје свој грех, он говори о њему, садржај је исповести истинит, али, у исто време је и лажан. Због чега? Бубер каже због тога јер је „егзистенцијална исповест могућа само кроз велику акцију продора „високе свести у самоосветљењу“, чувајући при томе и своју самоидентификацију, као и однос измирења према свету. Бубер наглашава став православне догматике, преко Достојевског, запажајући да у очима овог великог писца човек се може искупити само када жели то искупљење, искупљење као такво, јер мора да учествује у том акту искупљења — а што је каже Бубер, „велики акт високе свести“, нешто за шта Ставрогин није имао снаге, јер је ишао на исповест са „унутрашњим отпором“.

Сличан стигор, само у нешто другом облику или смислу, приказује нам и Кафка у свом делу „Процес“: јер се ради о двема „основно различитим али блиско везаним ситуацијама људске историје у којим су се налазили и патили оба ова аутора, и Достојевски и Кафка“, примећује Бубер, и при томе истиче, као садржај обе ове слике из поменутих романа: појавиле су се неприродно чудне негативне извесности, јер смо сигурни да се људске вредности почињу да распадају, али друге које треба да их замене још су „неприродније неизвесне“, једном речју. Да ли смисао света и светски поредак још има икакву везу са свом овом бесмислености и овим и оваквим поретком људског света?“, а што је и једна „неизвесност која се јавља из ове негативне извесности“. У овом је полнебљу и Кафкин јунак Јозеф К. који нема снаге да се упутима где, он не зна за правац, то је стање бесциљности, али у којем се осећа тако да ипак коначно и има један циљ, а то је како да избегне суд, који му се намеће баш због тога положаја у којем се налази. Овај се Кафкин јунак романа „Процес“ због

тога и осећа пред судом крив, неодређено на неки начин, али ипак „бескрајно крив“. Његово стање је стање једног хаоса, само у којем се скрива неки свет који треба да изађе из тог хаоса, али нема опет никаквог знака да ће то бити космос, поредак бића, већ би се то што се појављује могло назвати само свет „суда“ и свет оптуженог, и свет који је око тога, као и неки лабиринт. На том суду „оптужени“ изјављује „Ја сам потпуно невин“, на то је овај јунак добио одговор од свештеника. „То изјављују сви грешни људи“.

Како избећи онда ову „неизвесност“ која се рађа из ове „негативне извесности“? За Бубера је то „процес“, процес самоосветљења. Нешто што се постиже кроз сусрет, а сусрет није само ЈА — ТИ однос, већ „тројичност“ ЈА — ТИ — МИ однос. У овој „тројичности“ МИ је реалност, реалност „лица“ као што су реална лица ЈА и ТИ по Буберу. Ово МИ је „осветљеност“, пламен „међусобности“ који произлази из ЈА, али само када се ради о постојању ТИ, јер је то ствар сусрета. То опет значи да постајање ЈА и рађање ТИ, као и произлажење „међусобног“ истовремен је процес; и Бубер несвесно, следећу једну логику развоја, усваја, или чини присутним, у својој филозофији, несвесно, и богословску дискусију која почиње крајем 9. века, потврђујући тачност става логике патријарха Фотија.

Бубер прави разлику између „суштинског ТИ“ и „примитивног ТИ“. Ово „примитивно ти“ претходи „суштинском“ које је ступањ „само-бића“, као „примитивно“ оно то није, односно није свесно своје индивидуалне извојености. Тако постоји и „примитивно МИ“ које само претходи истинитој индивидуалности и независности, док се „суштинско МИ“ појављује када независан свет ступа заједно и директно у суштински однос. Ово „суштинско МИ“ укључује ТИ потенцијално, јер „само људи који су у могућности да кажу заиста ТИ један другом могу тек онда заиста и рећи и МИ у заједници“. Јер према Буберу човек тек може сачувати себе, своју личност, не кроз издвајање, већ кроз истинито јединство, заједницу. Затим оно што је најважније, и што Бубер такође наглашава, ово „суштинско МИ“ није нешто од секундарне или само инструменталне вредности, већ то је такође „основа егзистенције“, и као такво је извор вредности. Јер

ово МИ, ово суштинско МИ може да се узме и као ЈА, у свом јединству, које онда стаје пред ТИ, које може бити „ТИ других народа“, ТИ друге историје“, или ТИ које је БОГ, које је у исто време ЈА. Овде је важно да приметимо да МИ, као суштинско МИ, тек омогућава постојање личности, посебности. Мистицизам источњачких религија негирајући личност, утапањем у „безпостојајност“, у стање у којем се то као стање и не распознаје као положај, као „место“, негира тако и само МИ, то опште, за које се предпоставља да је нешто у које се ЈА утапа, или у којем нестаје; у том случају нестаје и самог МИ, тог општег, а што у ствари треба да буде нека врста стања или положаја у које излизава „личност мистика“. С друге стране, ово је од највеће важности у Буберовом ставу, Хераклитово учење о „логосу“ и „космосу“, став овог античког филозофа према томе што налази да је „опште“, које се према Хераклиту мора да следе, Бубер усваја кроз оштру критику. Хераклит, на пример, каже: Буђење је нешто што је опште“, или сваки се човек буди из сна, то је нешто опште. Али, Бубер наглашава да код Хераклита нема „трећег“, и због чега његов свет нема ни целине. Код Хераклита се не налази појам о „МИ“. Без овог МИ човек је само фрагмент. Јер код Хераклита у овом „општем“, што је сан, нема односа Ја према Ти.

Право „МИ“ треба да се разуме као „објективна егзистенција“, јер постоји као чињеница суштинског односа између лица и лица, или између ЈА и ТИ, увек очигледна, како каже Бубер, као „стварно и потенцијално постојање“. Јер „реч се увек јавља кроз однос једног ЈА према ТИ, дијалог у којем је свако ТИ, такође, ЈА, а то јављање Речи јесте у ствари елеменат из којег МИ prima свој живот, управо то је говор, заједнички говор ове ситуације „између“. За Бубера ово МИ није „група“, или какав „колектив“, већ је то посебност, као што је и свако ЈА посебно. Тако да онај који не сазнаје ТИ не може ни да сазна МИ, а што опет значи ни своје ЈА у довршености лица. Ми је „између“, као посебна реалност, исто тако, као што су реалности и лица ЈА и ТИ.

Овог МИ нема код Хераклита као и у мистичним источњачким религијама. Морис Фридман напомиње да Мартин Бубер, сасвим на супрот, на пример, Хајдстеру, не прихвата Хо-

раклитово указивање на „логоса“ као на „индивидуални однос према бићу, који се пре сваког говора или речи скрива као биће у егзистенцији, Бубер напомиње да Хераклит и поред тога што указује да „опште“ постоји међу људима, не указује на МИ, већ се Ја, логос, изражава као индивидуалност, као друга крајност мистичном утапању у опште, или у нешто што је без положаја, или места. Код Хераклита нема, напомиње Бубер, оног што је „изнад према општем“, нема дијалога са Ти, односно оног библијског дијалога са Богом, кроз шта индивидуалност постаје личност. Ја сам, подвлачи Бубер, **за личност а против индивидуалности**. Логос и космос, космос који постаје кроз однос људи, кроз оно што им је опште и што као опште, како напомиње Хераклит, треба да следује, код Хераклита су „самодовољна“ реалност, јер овде не постоји ништа „изнад према“ том „општем“ кроз шта би било могуће искупљење, из тог положаја „самодовољности“, што није довољно да се буде у целини постојања. Јер, каже Бубер, „нема изгледа спасења за нас... ако нисмо у могућности поново да „станемо пред лице Божије“ у реалности као МИ.“ Ове реалности као Ми нема код Хераклита. Отуда Бубер види да се кроз библијску мисао јавља то спасавајуће, као веза између **ОПШТЕГ И ПОСЕБНОГ**, као МИ, да бисмо достигли пуноћу живота, његово прихватање и били у њему као присутној реалности у односу према томе што је „изнад према“, за пуноћу, или да бисмо били то што треба или можемо да будемо.

Бубер нам и то подвлачи, да онај ко „бежи у колективизам или у индивидуализам подједнако бежи од ситуације да саслуша другог“. Тада, у таквој ситуацији или положају, губи и истинитост свога ЈА, губи оно суштинско ЈА, могућност довршења, развоја, и појављује се као „примитивно ЈА“. Јер, у тој ситуацији за ово ЈА друго, или Ти, јавља се као објект којег он само посматра, експлоатише. Бубер то снажно подвлачи да се кроз неко осећање припадања групи, заједници, не постиже стварно јединство, већ кроз спремност да се други саслуша. То је говор са смислом, и као такво јесте и вредност по себи. Вредности, наглашава се такође у овом ставу пред најосновнијим питањима људске е-

зистенције, нису само садржај, изграђени блокови из говора, оне постоје у најреалнијем смислу, у томе што је „између“, у дијалогу између човека и човека. Једном речју, како то сам Бубер каже: „Вредност говора зависи од стварног, правог, истинитог дијалога, али не зависи од споразума или само разумевања. „За Бубера чак и погрешно разумевање, неспоразум, јесте нешто само по себи плодно, јер је основ на којем се увек једно ново, обострано разумевање може да постигне. Бубер указује да је то од посебне важности да баш данас када се толико речи које се изговарају погрешно разумеју, од суштинског је значаја да „истинитост говора и егзистенције као што је МИ, буде поново пронађена као „право МИ“. Јер ово „МИ мора бити нешто као ЈА“.

То би било „треће ЈА“ у овој „тројници у јединици и јединици у тројници“ кроз које се развија живот заједнице и самог човека, а што нас приморава да у једној аналогiji сагледамо овакво једно разматрање према догматском систему Цркве, односа „почетности према безпочетности“, или вечног рабања, јер без МИ не може ни да постоји ЈА у његовој целини и назначењу. Мартин Бубер није хтео, у то смо сигурни, да развија свој систем филозофије према догматском систему филозофије Цркве, већ је само следовао један свој унутрашњи логичан развој мишљења који се, као што видимо, развија нужно у овом облику; односно према законитости мишљења саме догматике Цркве, да би могао да мисли ову мисао о могућности правог дијалога. Он завршава своју филозофију са указивањем на неопходност **ТРИ ЛИЦА** да би се могао да води прави дијалог, а из којег се појављује или открива **ИСТИНА** која се тражи; тако да се **ИСТИНА** тек открива у једном разговору, у једном истраживању, ако се што доследније следује јединство **ЈА-ТИ-МИ** односа, а што значи ако смо отворени према **ДУХУ** који треба да „нас обухвати“.

У оваквом једном систему разматрања, као што смо видели да и сам Бубер то наглашава једно **ТИ** у разговору може да буде и један народ, или Бог, а што значи да је то и само **ЈА**. **ЈА-ТИ** однос може да буде однос између два друштва, две културе, два народа.

Ми можемо да се замислимо или да поведемо „дијалог“ са Бубером, као богослови, када је у питању његово разумевање појма „егзистенцијалног греха“ и богословско тумачење „првородног греха“, или Буберово разумевање светског поретка да није „апсолутна објективност“, као и његово потврђивање да не можемо да будемо „а приори“ грешни према „некој идеално замишљеној личности“, али, у оваквим ставовима Бубера ми само откривамо једну посебну врсту његовог прагматизма или реализма, полажења од стварно датог, чулно опаженог, напора да се избегне метафизика, и остане у домену заиста једног антрополошког става или разумевања човека, с једне стране; међутим, с друге стране, то је несумњиво пун ход ка човековом поднебљу, када процес човековог развоја, само-осветљавања, кроз сусрет са другим, при чему се рађа и однос човека према самом себи, и кроз шта опет оно МИ, у односу према другом, Бубер прати према висинама апсолутне истинитости, једне апсолутне објективности поретка, према нечем најсавршеније могућем, оно у чему можемо да дођемо као до лика савршенства, а што онда потврђује да је ова филозофија само припрема, или оно руковођење до оне границе када се прима Откривење према којем се живи, а што је ствар саме личности да то лично за себе усвоји. Када каже: Ја сам за личности, а против индивидуалности“, Бубер потврђује оно што је суштинско хришћанско, важан став у његовом одбијању и мистичне безличности источњачких религија и античке индивидуалности дохришћанске филозофије.

Од посебног је значаја да обратимо пажњу на врсту дијалектичке ортодоксности када Бубер указује на егзистенцијални грех да је увек ту где се „врећа поредак људског света чије основе познајемо и признајемо као своје и опште људске егзистенције“, када се и „превазилази подручје унутрашњих осећања“, јер грех није само осећање, већ, како Бубер наглашава нешто што се односи „само према себи“; а што опет тера човека да ради на томе да буде оно што треба да буде. То је процес који он назива, као што смо видели, „само-осветљење“, које онда сија и према другом, према „браћи“; Ово је заиста **ортодоксност**

тесно везана за Откривење; а посебно када нам Бубер наглашава да је грех ту када се не користе ове снаге које су нам дате, које носимо у себи, у нашем пореклу, које закључавамо као могућности у односу према потребама које се појављују у односу ЈА-ТИ; један став у којем има таквог ванредног реализма да се ово само по себи намеће као нешто што је класичан став у једном ортодоксном васпитању или бризи у развоју човека. Јер корен је човека добро, дато као добро.

Пошли смо и од тога, а што и Бубер наглашава да једно ЈА може да буде „народ“ у дијалогу, заједница, друштво, због тога и ствар међународних или међунационалних односа; али и посебно да то значи и могућност грешења самих народа или људских заједница у целини, као и потребе, саме потребе њиховог само-просвећења или осветљења, њихове реконструкције или потврђивање њихове индивидуалности посредством аутентичних сусрета.

Пригодно је да се овде сетимо и једног запажања из оног дела научног рада, посвећеног антрополошким студијама, нашег научника Јована Цвијића када каже да је „човеков дух изложен погрешкама, које су везане не само за личне особине и за нарочите прилике његовог живота, већ и за особине групе или народа коме припада“, а што потврђује и саму могућност, што нам је из историје толико добро познато, егзистенцијалног греха „самих народа када „врећају поредак људског света чије основе тај народ познаје и признаје као своје сопствене егзистенције као и опште људске“.

Због тога можемо да кажемо да су то и велики моменти егзистенције и једног народа када „открива своју суштину или је поново сазнаје на једном вишем плану“. Овде је реч несумњиво о „акцији карактера једног народа“, што је необично важно за међународне или међунационалне односе. Јер и као појединац, једно ЈА, тако и цео један народ стоји у једном објективном односу према сваком другом народу, а „тоталитет овог односа конституише његов живот као онај који стварно учествује у бићу света“.

Ово су ванредне мисли филозофа Бубера нешто од толиког значаја да уколико се не би водило рачуна о овом искуству несумњиво да

је морални поредак света у питању. „Повеља уједињених нација“ једно је велико МИ, или „пламен“ нашег времена, наш одговор у борби за морални поредак света. или у борби против егзистенцијалног греха. Али, како је „егзистенцијални грех“ нешто што се односи према самом себи, као посебности, јер је посебност, то се поредак света увек врећа и мора да брани. То је нешто што се показује као основно у животу једног човека, као и народа, да брани морални поредак света. Наравно као што и човек, то нам и Бубер наглашава, није у могућности да сам себе подигне на један виши план“, јер је то ствар напора развоја кроз „односе“, тако исто и народи морају да се у свом развоју ослањају једни на друге; реч је о међународној заједници људи. Ванредно је то потврђивање: „... када се врећа овај однос врећа се на том месту људски поредак бића“.

Можемо због тога да говоримо и о „егзистенцијалном греху“ народа, као и суда над њима, али и о „измирењу“, кроз признање греха, пред законом, пред Богом, као и самим собом, што је ствар „унутрашњег односа“ или „само-осветљавања“ — али, нешто што је могуће кроз рад и однос према свету. Једна реконструкција при којој посебну улогу игра савлађивање оног унутрашњег отпора према признању оне повреде која је нанета моралном поретку света. Има народа који су то могли да чине вековима, као и оних који су за то добили прилику у последњим ратовима, или тек последњем. Када се ради о „вулгарној свести“ која не може, како каже Бубер, да се пробије до сазнања или осећања греха, јер је то ствар „вишег човека“. Ради се о могућности „рестаурације поретка који је повређен“; та се могућност даје народима. Али, природа егзистенцијалног греха је таква да се јављају повреде тог поретка, што условљује ратове, и наглашеност греха у њима. Савлађивање овог греха ствар је „дијалога“. Али, ако је то врста отпора, када се не сагледа оно што се учинило, или сагледа али се унутар себе то не признаје, односно нема храбрости за то, ради се несумњиво о „вулгарној свести“ и када су у питању међународни односи то је и ствар међународних дијалога: нешто што исто тако може да буде и предмет међу-вероисповедних од-

носа, које „савремено“ називамо и покретима „екуменизма“. Али, то није ствар „бескрајна“, већ је, како би Бубер рекао, задатак „уздицања изнад греха“ кроз ону скромну „идентификацију нове личности са старом“, што условљује активни однос према свету, стварно место рада, изговорену реч. Али, не на начин како ју је изговорио поменути јунак романа Достојевског или Кафке, јер то води увек, тако изговорена реч, злочину, новим повредама моралног поретка света.

Бубер је наглашавао своју веру у човека, да у сваком има увек довољно добра или снаге да победи у њему оно што није доследно добро. Улога „лекара“ се састоји онда у томе да идентификује себе са тим делом кроз који може да помогне свом ближњем да савлада своје зло. Ово се сасвим очигледно веома лепо илуструје и у међунационалним односима. У овом ставу Бубер доследно изражава систем хришћанске догматике, овај став је нека врста њене секуларизације; али у смислу да би се лакше прихватила, јер се према богословским или метафизичким системима, данас, често, заузима „а приори“ став одбијања, отпора, према хришћанској догматици, јер се не разуме њен језик. Бубер је ванредан у овом свом ставу, толико реалан. Они који познају иначе његов практични хуманизам, личну доброту и залагање за достојанство човека, често се питају — како то да Бубер није хришћанин; наглашава се то и у овој књизи као питање једног студента. Али, ово питање може да се постави и када је у питању његова оријентација у самој структури мишљења „теоретски“, или формално, изложена.

У сваком случају кроз овакву једну студију о природи или суштини правог дијалога боље разумемо вековну историју свог народа који се формира кроз сусрет са Црквом према једном „духовном плану“? О томе можемо лако да се обавестимо кроз студију своје историје, колико се ту радило и колико подносио терет одбране моралног поретка света, као и колико смо, до данас, увек ступали у уједињење на плану међународних односа, са оним деловима других који су изјављивали да желе реконструкцију повређеног моралног поретка. Оно најреалније у Буберовој филозофији јесте дијалог, активност, храброст у

тој активности, само време открила истину; међутим, то није безгранични процес, он има своју одређеност моралне одговорности; неуспех да се одговори, према ономе што ситуација захтева, ствар је греха, егзистенцијалног греха". Јер дооро нам је дато да развијамо. То се дешава. Због тога не можемо индиферентно чекати да процвета добро. Видели смо природу дијалога, он тражи рад, а рад је манифестација или израз оног централног или најдубљег, у нама. Овде смо опет пред питањем суда и над народима.

Почели смо овај приказ са освртом на већ доста понављању мисао да нам је јединство потребно, и све потребније уколико наша технолошка моћ расте. Мислиоци дају свој прилог овом напору рада. Ово дело Мартина Бубера је заиста драгоценост. Заслужује у нашој преводилачкој активности да га што пре преведемо. Био би то значајан прилог далеко дубљег продора у низ питања који се тичу и наших међунационалних и међународних односа, као и исто тако значајан прилог нашој педагошкој литератури, јер ово дело несумњиво има и тај свој карактер. Бубер верује у саме силе живота, он верује у саму „снагу стварног живота“, која ће тај „дух“, то што се приказује да јесте а није, истерати, а што је и тријумф истине, Духа истине.

Наша национална историја, целокупан њен развој, према овој филозофији, онда, велика је једна педагошка читанка, јер се у тој историји открива, баш тај „акт храбрости“ окренутости другом. његово прихватања као „присутног“, и после неуспеха, или отпора другог у свом сопственом савлађивању „егзистенцијалног греха“; али смо сведоци да сам живот и истина живота тријумфује над тим отпором. То има своју реалност искуства, о којој мора да се води рачуна, јер дијалог није нисаква индиферентна бескрајност, он има своју одређеност, кроз коју треба да „цвета добро“, као што је и човек одређен у бескрајности целине моралног поретка света.

Из света што смо видели или нагласили из филозофије Мартина Бубера, из ове збирке његових есеја, истиче се потреба на првом месту једног посебног система васпитања у којем мора да буде укључено све оно искуство које спасава овај однос ЈА — ТИ као однос кроз који се потврђује МИ. То заиста захтева ре-

лигиозно васпитање. Бубер нас доводи до њега. Јер нас опомиње да се човек креће увек на иници опасности или од оног мистицизма, када се личност потпуно губи, изчежава у безположајност, као у случају источњачких религија, или од античко-грчког индивидуализма, Хераклитовог „логоса“, личности, као вечно живе ватре, из које се издаја или раба мисао, логос, човек, али без могућности ступња МИ, јер је то подручје ватре, материје, вечно само-довољне; ту не постоји ништа као „изнад према“ којем се човеков логос управља, његова реч или мисао. За Бубера ове две стране су две опасности које нас воде или колективизму или грубом индивидуализму, две опасности, јер се ради и у једном и у другом случају о губљењу личности. Личност се према Буберу може сачувати само у тројичном систему односа ЈА, као Логоса, Речи, према ТИ, у развоју, ка Богу; овај однос је могућ, јер да би ЈА то постало постоји за њега могућност баш самог тог односа према ТИ, ова међусобност је опет једна своја посебност, према којој се посебност ЈА, или Логоса, односи као и према ТИ; у ствари ова међусобност је баш тај „пламен“ односа, који произлази из ЈА — ТИ сусрета. Како је пак свако ТИ и ЈА, посебност, то се онда овај „пламен“ међусобности раба уствари из ЈА, вечно рабање, не из ЈА И ТИ, већ коначно само из ЈА, активност прихватања а затим потврђивања долази само из ЈА; али, то је необично занимљиво Буберово излагање, све је овде у процесу једне нужне логике тројичности, јер нема ЈА без односа према ТИ. То је исто времен однос.

Ово нам је опет сасвим довољно за потврду да је Буберова мисао логички зависна од тројичног система хришћанске догматике, али догматике у којој је наглашена ортодоксност. Логика за коју се залагао патријарх Фотије. То опет значи да у нашем задатку да схватимо другог, као што смо то видели, Бубер наглашава то мора да буде „схватање целине као личности дефинисане духом“, морамо да се крећемо у овом догматском систему Тројичности. Тајна ове догме се овде наглашава, заиста веома очигледно као позив Духа, на који се коначно Бубер и позива када је у питању разговор кроз који се раба истина.

Једном речју проблем „доласка до центра“ једног човека, или једног народа, ствар је концентрације сна-

ге човека, али она има видимо свој тројични систем одређености. У догматици се Цркве увек наглашава „савршена Тројица“, „савршено јединство“, а Бубер наглашава да „људски живот и човечанство постају „као реалност бића“ кроз реалност правог, истинитог, сусрета. Али, иако Бубер наглашава да то нема свој узор, као идеално замисљен лик, према којем се „равњамо“, овде се наглашава ипак вера у могућност „истинског сусрета“ а што је и ствар вере и поверења, код Бубера се ова логика „тројичности“ јавља сама по себи, произлази из логике једног доследног и дубоког захвата проблематике света у његовој целини. Несвесно се онда морамо да служимо „тројичним системом“ да бисмо дошли до „правог, истинског, сусрета“, лако откривамо како се у томе открива и „савршенство догме о Св. Тројици“, њена логика, као облик егзистенције, што носи несумњиво и назначење Њеног садржаја. А ту је и извор и вери у „стварне снаге живота“ у могућност „висине човека“, у које верује и овај ванредни мислилац, који нам указује на нужност утврђивања једног адекватног односа према свету, нешто што открива и што треба херојски да одржава; али, видимо да то мора да буде у оквиру једног тројичног система, који нам је откривен. Мора да се мисли према њему, када и постављамо тезу да не постоји нешто као унапред одређено према којем треба да саглашамо своје откриће. Али, с друге стране можемо да закључимо и то да не можемо да планирамо какву „уравниловку“, свега и свачега, или да се идентификујемо са свим и свачим, јер је то педагошки неодговарајуће. Усвајање је нужно, видели смо, као и потврда тога што се усвојило, али са циљем да то буде што треба да буде. У противном и сами вређамо „људски поредак бића“. То смо често склони да радимо, из идеолошких разлога, или којих других, али тим се не брани морални поредак света, или „људски поредак

бића“, и ако можда прагматистички задовољава само нама савремен моменат времена. Али, снага једног друштва лежи у његовом залагању за морални поредак света. Нове повреде „општег“, видимо, како то можемо да закључимо из реализма ове филозофије коју смо приказали, спречавају се једним далеко дубљим планским односом према бићу света; и као што видимо он има облик „тројичне законитости“. Све мора да се развија из оних дубина човековог хуманизма, који му је дат, у суштини као добро, то је ствар напора, активности. Мора се веровати у корене света да су корени добра. Уколико није тако, у том недостатку вере и отворености ЈА према ТИ у присуству МИ, принуђени смо, што видимо из историје, на површна домишљања кроз која легализујемо, у ствари, вређања људског поретка бића.

У филозофији Мартина Бубера налазимо једну мудрост, реалност и топлину, која нас заиста доводи до одговарајуће границе једног положаја одакле јасно видимо шта треба да учинимо.

Кажу нам социолози и филозофи, на пример. Ласвел и Каплан, да су људски односи сувише компликовани да бисмо их могли да сведемо на извесну теоретску упрошћеност, али видимо и из филозофије Мартина Бубера да у једном погледу то и можемо имајући испред себе за образац савршену „Тројицу у Јединици и Јединицу у Тројици“, једно савршено Јединство у слободи, пример сваком јединству и односу. Запажамо то из ове филозофије да се све ово наглашава баш кроз свођење наших односа на „теоретску упрошћеност“ једног „тројичног“ односа, али где је облик, форма, ту се ради само о томе да се учини напор и открије и садржина. Видимо, једном речју, да се овој догми приближавамо, не само као унапред прихваћеној истини, вером, већ кроз рад, полазећи од чињеница, од свакодневног искуства.