

THEORIA 4
BIBLID 0351-274 : (1995) : 38 : p. 7-21

UDK 17 : 130.1
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Luis Saez Rueda
(Luis Saez Rueda)

ZA RAZLIKU KOJA NIJE RELATIVNA I DIJALOG KOJI NIJE PRINUDAN

APSTRAKT Ovaj rad predstavlja pokušaj da se pokaže da postoje razlozi za potvrđivanje razlike naspram identitetu i totalitetu, i to na kritički i nerelativistički način. U prvom odeljku se pokazuje kako se moderno promišljanje razlike pretvorilo u nekritičku disperziju i vrednosni politeizam. U drugom odeljku se izlaže i delom podržava Habermasovo i Apelovo gledište da duhovno jedinstvo ne može poticati ni iz metafizike ni iz religije. U trećem odeljku se kritikuje "dijaloško" rešenje ovih filozofa, a u četvrtom preispituje postmoderna alternativa. U petom odeljku izlaže se stanovište koje otvara mogućnost za nerelativističko promišljanje razlike i oslanja se na "tragičnu" koncepciju racionalnosti.

KLJUČNEREČI: *identitet, razlika, moderna, postmoderna, racionalnost*

U okviru filozofske diskusije o našoj epohi već je uobičajena tvrdnja da je Moderna u krizi. Opis ove krize je, u današnje vreme, veoma različit, ali bi se moglo reći da svi oni koji potvrđuju smrt modernog misle na smrt određenog tipa mišljenja i kulture koji su uvek tražili jedinstvo različitog, totalitet iza partikularnog, ili, uopšte uzev, identitet kao osnov razlike. Oni koji izazivaju Modernu, samim tim, predlažu afirmaciju različitog, heterogenog, kao oslobađanje od totalitarizma jedinstvenog logosa.

Iako se ovo pitanje nalazi u centru aktuelne teorije o racionalnosti i u akademskoj filozofskoj diskusiji, nije teško prepoznati njegovo prisustvo i u kulturnoj praksi i modernoj politici. Problem je, npr., poprimio formu suprotnosti između traženja kulturnog jedinstva (zasnovanom na bezuslovnom karakteru izvesnih vrednosti i ciljeva) i razlike u vrednovanjima i vizijama sveta koje pripadaju različitim kulturama i epohama.

Međutim, ovo pitanje predstavlja izazov. Ako su identitet i totalitet eliminisani u ime neukidive razlike, nećemo li onda takođe izgubiti i mogućnost da se pozivamo na univerzalne kriterijume kritike? Nećemo li pasti u relativizam u kome se pluralizam različitog preobražava u mešavinu udaljenih monada koje su, u najboljem slučaju, međusobno indiferentne?

U ovom radu ću nastojati da opravdam tezu da se rešenje ovog problema ne može sastojati ni u traženju novih totalizujućih vidova mišljenja ili kulture, niti u pragmatističkom i relativističkom prihvatanju pluralizma. Nastojaću da pokažem

da postoje razlozi za afirmisanje razlike i to na kritički i nerelativistički način. Radi toga ću pratiti sledeće korake u argumentaciji: Na prvom mestu ću nastojati da pokažem kako se degenerisalo moderno iskustvo razlike menjajući se pritom u nekritičku disperziju i vrednosni politeizam (I); Na drugom mestu ću, sa Habermasom i Apelom, braniti tezu da duhovno jedinstvo, kao izlaz iz ove situacije, ne može doći ni iz metafizike ni iz religije (II); Na trećem mestu ću kritikovati “dijaloško” rešenje koga podržavaju ovi autori i to zbog njegovog preteranog racionalizma (III); Zatim ću ispitati postmodernu alternativu i braniću tezu da Liotarova pozicija ukazuje na mogućnost nerelativističkog promišljenja razlike (IV); Najзад, predložiću sopstveno stanovište koristeći termin “tragične” koncepcije racionalnosti (V).

I. “Razlika” u dekadenciji moderne

Zahtev za kompatibilnošću između progressa ka racionalnom univerzalizmu – koji je započeo u modernom prosvetiteljstvu – i respekta u onosu na promenu vrednosnih perspektiva u “svetu života” danas se doživljava kao problematičan. Uprkos tome što je naša epoha predočila porast mogućnosti u komunikaciji, intenziviranje internacionalne politike i drugih fenomena usmerenih na mogućnost međukulturalnog dijaloga, možemo da konstatujemo da su kulturni prostori i vrednosna gledišta pokazali da poseduju svojstva koja se teško mogu spojiti i uporediti. Za mnoge je ovo poslednje znak da fenomen kriteriološkog razlikovanja moderne kulture sledi entropijski i ireverzibilan kurs, kurs koji oslobađa razlike i oglašava “decentrirano” i pluralno razumevanje sveta.¹

Opažanje fenomena “razlike” ima svoje poreklo u modernom iskustvu koje bih nazvao “faustovskim” i koje se, već od početka, određuje time što se suprotstavlja racionalističkom iskustvu, koje bismo mogli da okarakterišemo kao “kartezijansko” iskustvo “identiteta”. “Rasprava o metodi” je paradigma ovog poslednjeg iskustva, a Geteov “Faust” primer prvog. Oboje zadržavaju, već kao priče, jednu neuobičajenu distanciju. Dekart sumnja u čulnu izvesnost sveta života i u usamljenosti traga, putem racionalnog posmatranja ega, za jedinstvenom i univerzalnom istinom; Faust je nasuprot tome izgubio veru u razum, u intelektualno znanje i hoće da prevaziđe ego u pravcu beskonačnosti svetovnog iskustva; različitost likova ovog iskustva se u Faustu, kao što je poznato, pokazuje preko Mefista.

Ove priče impliciraju paradigmatična i suprotna iskustva Moderne. Prva izražava vokaciju koja se stalno vraća u modernom čoveku: da se samom sebi učini transparentnim, da pronade svoje “transcendentalno ja”, kao autonomni sud pred kojim treba da se pojavi pogrešni autoritet tradicije ili predrasude sveta života. Ovo kartezijansko iskustvo je u osnovi prosvetiteljskog traženja univerzalnog uma, bezuslovnog morala, ljudskih prava i ideala humanosti koji služi kao krajnji cilj progressa.

1 Npr; Vattimo, G., *La società trasparente*, Milano 1989.

Za razliku koja nije relativna i dijalog koji nije prinudan

9

Faust, s druge strane, personifikuje ovo drugo iskustvo gubitka poverenja u moć koje se vezuje za razum u intelektualno jedinstvo ljudi. Ovo iskustvo se dinamizuje susretom u prerefleksivnom životu sa razlikom koja je mnogostruka i nepojmljiva i koja se živi sa užitkom da je prati naklonost demonske moći. Mefistu je strano hladno i formalno rasuđivanje; logos, ujedinjujuća moć koja mnoštvo ujedinjuje pod identičnim krovom se doživljuje kao prinudna snaga koja negira živost i pluralitet lokalnih, konačnih istina neposredne prakse. Sada se, nasuprot traženju identičnog, afirmiše razlika, kao afirmacija heterogenosti koja se ne može prevazići; fundamentalna klauzula ugovora između Fausta i Mefista obavezuje prvog da ostane veran “duhu zemlje” i da ukine svaku napast nepromenljivosti. Pod okriljem ove demonske snage Faust, kao heretik logosa, boravi u mnogim svetovima sa istovremenim zadovoljstvom i bolom da nigde ne može da nađe sigurno i trajno mesto. Mnoge priče imaju poreklo u ovom Faustovskom iskustvu. Ako se isključe razlike, Marks i Niče eksperimentišu sa novom realnošću Moderne kao sa vihorom vrtoglavice i opijenosti u kojem ništa ne ostaje; u neprekidnoj promeni socijalnih uslova i u stalnoj borbi volje za moć, sve ono što je sveto se profaniše, sve trajno se raspršuje i povrh toga, na heraklitovski način sve izgleda kao da u svojoj unutrašnjosti sadrži sopstvenu protivrečnost, ili da proizvodi demonske efekte: po Marksu, tehnički progres prouzrokuje ljudsku bedu; po Ničeju, traženje istine prouzrokuje iluzije, a traženje vrline izdaju života. Ovo faustovsko iskustvo ćemo takođe ponovo pronaći u hajdegerovskom pozivu da se istina razume kao nelagodni događaj u kome su “otvoreni” različiti “svetovi smisla”, kao i u suprotnosti koju uspostavlja Gadamer između “istine” i “metode”; pronaći ćemo ga i u pledoajeu Liotara, Vatima, Rortija i mnogih drugih koji danas proglašavaju smrt Moderne. I treba dodati da je fenomen razlike, kako u Geteovoj priči, tako i u Ničeovim, Marksovim i Hajdegerovim delima doživljen kao nešto produktivno i to time što širi mogućnosti iskustva i uništava granice koje ga stežu.

Ima razloga da se utvrdi kako je u savremenom svetu kulture i filozofije iskustvo razlike dovedeno do minimalizacije koja je promenila svoj izvorni smisao, a što je istovremeno i sa procesom redukcije “kartezijanskog” iskustva.

U stvari, ako ispitamo ovo poslednje, trebalo bi uzeti u obzir scijentističku devalvaciju pojma uma, devalvaciju koju je intenzivno analizirala čitava frankfurtska škola. Sakralizacija empirijskih, statističkih ili logičko-deduktivnih metoda dokazuje da razumevanje univerzalnog preti da se pretvori u naučno. Ovo poverenje u nauku i tehniku nadmašuje sopstveni okvir izvorne legitimnosti i nije preterano reći da logici njegovog razvoja pripada i pretenzija da se pretvori u novu viziju sveta u kome bi trebalo da se zasnje duhovno jedinstvo. Novi odnos između univerzalnosti i različitosti koga pokreće ova slika mogao bi dobro da se opiše koristeći Apelovu dijagnozu koja se naziva “sistemom komplementarnosti”, dijagnozu koja se bez obzira na razlike, u izvesnom smislu poklapa sa dijagnozom postmodernista kao što

je Lyotard:² pod “univerzalno valjanim”, pod “zajedničkim za sve”, moderna kultura je sklona da razume ono što se na metodičan način može učiniti objektivnim i što se pokazuje odbranjivim sa nesumnjive tačke gledišta; tako, npr., javno ima tendenciju da se identifikuje sa skupom objektivnih strateških pravila koja služe ili tehničkom i ekonomskom progresu ili održanju funkcionalne efikasnosti; ako je tako, onda se smer prakse uzda, u krajnjem slučaju, u tehničara kao poznavaoca pretpostavljene objektivnosti. Nasuprot tome, različita vrednosna gledišta individua, grupa, kultura, smatraju se subjektivnim; u vezi s njima nema racionalne diskusije jer su – kako se misli – izrazi iracionalnih preferencija. Vrednosno je relativno i ako je relativno, onda ne poseduje prenosnu snagu u usmerenju prakse.

Iz ovog ugla se degenerišu prosvetiteljski ideali zasnovani u kartezijskom iskustvu: originalni smer progressa prema racionalnom idealu se sada specifikuje kao smer tehničkog progressa; po istoj liniji, ego koji traži sopstveni identitet se preobražava u anonimni i postvareni ego; vrednosna univerzalnost više ne priziva finalnu ideju samorealizacije čoveka, već se ograničava na strateške minimume, s obzirom na drugog, kao uslov sopstvenog uspeha.

Međutim, i to kao kao konsekvencija, podjednako se degenerisalo i faustovsko iskustvo, tj. percepcija fenomena razlike: ovo iskustvo napušta svoju početnu snagu, kao izvor ispunjavanja i promene rubova našeg razumevanja sveta; priznanje mnoštva, koje izvorno pripada ovom iskustvu, više se ne poklapa sa priznanjem specifičnosti koja je sposobna da obogati perspektivu svakog pojedinca; obrnuto, reč je o devalvaciji različitog koja se poklapa sa sakralizacijom onoga što se smatra svojstvenim; različito je sada samo emotivno i izolovano iskustvo; štaviše, više ne privlači, kao izazov i kao izvor saznanja, već u najboljem smislu služi u ime nezasićenog instinkta da se sve isproba.³ U savremenom procesu relativizacije vrednosti i slika sveta svako, kao što je utvrdio Veber,⁴ ima da izabere svoje bogove i to u pluralističkom prostoru monada koje su u interakciji zbog čisto strateških ciljeva.

II. Nemogućnost ukidanja “razlike” pomoću metafizike i religije. “Postmetafizička” i “dijaloška” alternativa

Pred degeneracijom iskustva razlike u Moderni, dolazi se u iskušenje da se obnovi ukidanje heterogenosti, pozivajući se pri tom na predmoderni potencijal: na jedinstvo, nekada upriličeno metafizikom – koja se shvata kao fundamentalno znanje,

2 Upor. npr. Apel, K.O. “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, u: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol.II; Lyotard, J.F., *La condition postmoderne*, Paris, 1979, 7.

3 Ono što je Heidegger nazivao “pomamom za novitetima”; Heidegger, M; *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 /36.

4 Weber, M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin, 1967.

kao prva filozofija – i religijom. Razlike – moglo bi se pomisliti – mogu da se integrišu pod jedinstvenom metafizičkom ili religioznom slikom sveta. Verujem da je nužno izbeći ovu tendenciju, jer bi ona, u svakom slučaju, rezultirala dogmatskim rešenjem. Da bih opravdao ovo stanovište uputiću na argumente teorije dijaloga koju sada brane Apel i Habermas.

Nasuprot razlikama u konkretnim aspektima, Apelova i Habermasova verzija nove prosvetljenosti se poklapaju u definisanju nove paradigme koju inagurišu kao “postmetafizičko” mišljenje. Već na prvim stranicama svoje *Teorije komunikativnog delovanja* Habermas oglašava smrt svih filozofija koje se odnose na celinu sveta, prirode ili društva, zato što sve one pretenduju na totalizujuće i supstancijalno (tj. ne samo formalno već i sadržajno) znanje. U odnosu na ovu optužbu upoređuje ontološka očekivanja da se omogući pristup celini realnog i da se odatle ponudi filozofska slika sveta. Ovo supstancijalno odnošenje prema svemu je ono što Habermas smatra fundamentalnom osobinom “metafizičkog mišljenja” koje treba nadamašiti “postmetafizičkim”.

Razlog zbog koga ne može da se, kao apsolutna i ujedinjujuća, brani metafizička slika sveta je sledeći: svaka totalizujuća koncepcija o realnosti sveta ili o sudbini društva konstituiše konačnu i determinišuću poziciju, zavisno od istorijskih i kulturnih prilika. Otuda ne može da se učini univerzalnim sadržaj metafizičke slike sveta. “Metafizičko mišljenje” pretpostavlja da čovek, kao “*imago dei et quasi alter deus*” može da pojmi svet u njegovoj totalnosti “*sub specie aeterni*”. Svojstvo ovakvog postupanja bi, konačno, bilo dogmatsko utemeljenje koje liči na predkantovske doktrine, kao što je ona koje govori o “*causa sui*”, logos svega što postoji, ili na kosmološka objašnjenja mitova.⁵

Sledeći Habermasa i Apela, trebalo bi reći da univerzalni logos poseduje pragmatički i formalni karakter: nije istina ili realnost po sebi, već ga konstituišu uslovi koji omogućavaju diskusiju o istini ili o realnosti. Radi se formalnim strukturama intersubjektivnosti, dijaloga; takve strukture poseduju “proceduralni” karakter: ne sadrže globalnost odnosa “sve – jedno”, tj. objektivni poredak stvari s kojim subjekat zalazi u svet, već jedinstvo formalnih procedura u vezi sa samim ophođenjem u odnosu na probleme sveta, bilo da su empirijski, bilo da su teorijski ili etički; iz ovoga formalnog znanja ne može slediti “filozofska slika sveta”, sa materijalnim sadržajem, koja bi usmeravala praksu, već orijentaciona pravila dijaloga, interpretacije i kritičke diskusije, pravila koja imaju da regulišu, u okviru područja gde se odigrava realni diskurs, argumentativno ispitivanje valjanosti samih “slika sveta”.

Isti argumenti su primenljivi i za slučaj religije. Pošto diskursivni princip prepušta učesnicima realnog dijaloga diskusiju o pitanjima sadržaja, religiozna uverenja individua i zajednica bi imala prostor u intersubjektivnom dijalogu pod uslovom da se

5 Upor. Apel, “Nichtmetaphysische Letztbegründung?”, u Karl-Rahner, (pr.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Keln, 27-49.

prilagodavaju tako što se ostvaruju kao dijaloške. Po ovoj liniji argumentuju Kambartel, Libe, Elmiler i Baumgartner.⁶ U istom smislu, Habermas priznaje kao napredak to što su se pojavile nove religiozne forme pod aspektom “civilne religije”, a to su forme koje su napustile svoje dogmatske pretpostavke i izlažu se intersubjektivnoj kritici, dopuštajući na taj način da se govori o tako nečemu kao što je “prosvedeći katolicizam”.⁷ Ali, u svakom slučaju, ovi novi prostori za religioznu veru bi trebali da se podvrgnu, ukoliko se priklonimo novom prosvetiteljskom pojmu uma, pravilima argumentovane diskusije i ja, u konkretnom slučaju, ne vidim kako ovo podvrgavanje ne bi izazvalo posledice u vezi sa onim što Habermas naziva “metodološkim ateizmom”,⁸ to će reći relativizaciju pretpostavki pojedinačnih tradicionalnih religija. Ove nove forme religioznosti su kompatibilne sa postmetafizičkim mišljenjem i danas se konfrontiraju sa nužnošću diskurzivnog razvodnjavanja svojih pretpostavki, što ih stavlja pred zahteve koji, na izvestan način, slamaju dogme hrišćanske crkve; kako upozorava Elmiler, hrišćanska religija bi, u ovom raspoloženju, trebala da prihvati dijaloško suočavanje sa drugim formama religioznosti, jer je odlučno pitanje u saznanju da li se to i može očekivati, s obzirom na netoleranciju i fanatizam koji su se pokazali tokom istorije.⁹

Sa ovim “postmetafizičkim” obrtom, nova nemačka filozofija izgleda da ide u pravcu priznanja razlike, jer je metafizičko mišljenje, koje je sada prognato, bilo mišljenje identiteta sa tendencijom da ukine razlike; u svemu je tražilo “jedno”, supstancijalno jedinstvo mnoštva, bilo da se ono misli kao bog, kao priroda ili kao biće.¹⁰ U stvarnosti, opet, susrećemo novu formu mišljenja identiteta. “Univerzalna pragmatika”, kao predlog “postmetafizičkog” mišljenja, ne napušta, kako tvrdi Habermas, odnos prema totalitetu koji je karakterisao metafiziku, već koristi različit koncept u odnosu na nju: univerzalne pretpostavke dijaloga, pravila komunikativne racionalnosti, koje filozofija treba da istraži, operišu sad u horizontu svakodnevice organizujući intersubjektivnost i udobrovoljavajući formalnim strukturama akcije i racionalnog diskursa. Time filozofija ima u vidu jedno novo “sve”: svet života kao totalitet predteorijskog karaktera.

Ono što u ovom formalnom i pragmatičkom “sve” ujedinjuje nije sam sadržaj pojedinih slika sveta, već činjenica da se u svakom ponaosob nalazi isti stav: a to je pretenzija na univerzalno važenje. U skladu sa tim, racionalnost je istovremeno i rastavljena na mnoštvo perspektiva i osuđena na jedinstvo. S jedne strane, pretenzije na važenje, koje se nalaze u svakom pojedinom razumevanju “istinitog” i “ispravnog”, ostvaruju se na osnovu konačnih uslova sveta života; sa druge strane, racionalnost

6 U Oelmuller, W. (pr.) *Diskurs: Religion*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1982.

7 Upor. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1991, 127-133.

8 *Ibid*, 133-140.

9 Upor. Oelmuller, W., *op.cit.*, 7.

10 Habermas, J., *Postmetaphysisches Denken*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1988.

određene pretenzije na važenje zavisi od činjenice da se njena odbrana ne zasniva na dogmi, već na argumentima i time na javnom prostoru diskursa. Pravila dijaloga, koji omogućava prednost perspektiva koje su bolje argumentativno utemeljene, sadrže tako univerzalne uslove statusa različitog, i to na način koji vodi računa o razlici. Takvi uslovi su uslovi simetrične raspodele uslova argumentacije za sve učesnike. U Habermasovom slučaju se radi o “idealnoj govornoj situaciji” a u Apelovom o “idealnoj zajednici komunikacije”. U oba slučaja se radi o kontrafaktičkoj anticipaciji koja pripada aktu argumentacije.

Ovo rešenje čini mogućim da afirmacija razlike ne implicira relativizam: na prvom mestu zato što je svaka konkretna životna forma izložena obavezi da traga, polazeći od sopstvene faktičnosti, isti kontrafaktički ideal, i to ideal prozirnog i pravednog dogovora; na drugom mestu zato što ovaj ideal služi kao selektivni kriterijum za odmeravanje statusa konkretnih gledišta.

III. Kritika dijaloške koncepcije “razlike”

I pore dovog krajnjeg postignuća u nerelativističkom priznavanju razlike, verujem da je nemačka ponuda Habermasa i Apela nedovoljna, jer završava na indirektan i paradoksalan način negirajući izvorni smisao heterogenog, što ću nastojati i da pokažem u onome što sledi.

Prethodna analiza je pokazala da dijaloški logos, na koga se odnose Apel i Habermas, čini kompatibilnim prihvatanje razlike i kritiku sa univerzalnih idealnih kriterijuma. Pod uslovom da ispunjavanje racionalnog implicira “centrirani”, situirani kompromis, trebalo bi, kao neizbežnu crtu istog logosa, dodati i mogućnost refleksivnog i kritičkog distanciranja, s obzirom na konkretne i različite sadržaje sveta života; drugu mogućnost je nastavio Apel sa onim što naziva “ekcentričnom pozicijom” racionalnog i to u kontekstu istraživanja dijalektike “s one strane materijalizma i idealizma”.¹¹

Prema zamisli Apela i Habermasa, slična “ekscentrična” mogućnost – koja dopušta da se partikularno kritikuje sa refleksione distance – ne pretpostavlja ponovni pad u idealizam koji ponovo negira realnost diferencije, jer, po njihovom mišljenju, ne pretpostavlja razdvajanje u odnosu na parcijalnost i konačnost naše kritičke prakse. Naše pretenzije na bezuslovno važenje i, otuda, naša racionalna usmerenost da sami sebe prevaziđemo u pravcu univerzalnog, se mogu realizovati samo u kontekstu naših jezika i naših faktičkih načina života. Anticipirana idealna zajednica, u kojoj bi bila ukinuta parcijalnost naših stajališta i utoliko razlika, je samoregulativni ideal kome realna zajednica može da se približi u beskonačnom progresu, ali koja u

11 Upor. Apel “Reflexion und meterielle Praxis”, u *Transformation der Philosophie*, Vol.II.

principu nema svoju istorijsku realizaciju. Zbog tog razloga u komunikaciji smo izloženi – kaže Habermas – “kretanju transcendencije” iznutra.¹²

Sad bih hteo da pokažem da, uprkos obe pretenzije, Habermasova i Apelova filozofija nisu pravične u odnosu na pojam razlike:

Razmotrimo na prvom mestu implikacije Apelove perspektive u odnosu na problem filozofske hermeneutike. Prema Apelu, uslovi idealne zajednice komunikacije se mogu iskoristiti kao regulativna ideja kritičke hermeneutike koja bi se ostvarila posredstvom kritike ideologija. Ova disciplina bi trebalo da demaskira ograničenja koja onemogućavaju potpuno razumevanje među ljudima – između kultura, naroda i različitih epoha – eliminišući ometanja u projektu univerzalne komunikacije. Ovaj poduhvat bi se ostvario uz pomoć objašnjenja u vezi sa preprekama za potpuni dijalog, objašnjenja koja bi se progresivno okrenula u korist potpunijeg razumevanja. Pribežište ovog dijalektičkog procesa objašnjenja i razumevanja bi bila idealna zajednica u kojoj bi se rasvetlile smislaone intencije ljudi i gde bi se tako postiglo intersubjektivno razumevanje koje je potpuno prozirno.¹³

Na drugom mestu ova perspektiva je u skladu sa Habermasovom tezom da je u samoj istoriji moguće pretpostaviti proces racionalizacije sveta života, po kome bi faktičke strukture komunikacije progresivno napredovale ka uspostavljenju formalnih uslova dijaloške racionalnosti. Ovaj proces implicira, između ostalog, desupstancijalizaciju slikâ sveta, to će reći progresivni porast refleksivne aktivnosti u odnosu na smer prakse, i to ne u odnosu na konkretne perspektive sveta života, već i u odnosu na rezultate intersubjektivnog dogovora.¹⁴

U oba slučaja se dešava to da je, na kraju krajeva, razlika razvodnjena u projektu dijaloške racionalnosti. Jer, iako se heterogenost smatra neizbežnim uslovom racionalnog, ona je to, u Habermasovom i Apelovom kontekstu, ne kao – pozitivna – dimenzija razvoja i konstitucije smisla, već – na negativan način – kao prepreka potpunog ostvarenja racionalnog ideala (koja se u celini ne može eliminisati, ali koju treba tendenciozno redukovati); razlika se misli kao veličina sa nedostatkom: ona je “još uvek neracionalna”, neudobna prepreka, spona gde svetlost istorijske racionalizacije može i treba da zadobije teren. Ova percepcija razlike između istorijskog fakticiteta (razlika) i idealnog (idealni dogovor) je i pored Habermasovih i Apelovih intencija, još uvek platonsko-teološka: izražava devalvaciju životnog sveta u kome um ima svoje mesto, time što ga preobražava u predvorje ideala, iako sad taj ideal nije više transcendentan. I nije pogrešno što se pod tim idealom na sekularan način nabrajaju motivi hrišćanske tradicije. Sam Pers, kojim se inspiriše Apel, se za svoju koncepciju zajednice istraživača inspirisao mišljenjem o “univerzalnoj crkvi”; ovaj ideal je u različitim prilikama povezo sa ciljem “*summum bonum*”, sa idealnim

12 Habermas, J., *Texte und Kontexte*, 127-157.

13 Upor. Apel, “Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik”, u *Transformation der Philosophie*, II.

14 Upor. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I.

ciljem “katoličkog konsenzusa” koji nije ograničen autoritetom, koji je bezgraničan i koji je otuda kao zajednica ljubavi.¹⁵ Otuda je pretpostavljeno postmetafizičko mišljenje Habermasa i Apela u stvari metafizičko: pretpostavlja idealističku metafiziku istorije koja nije opravdana.

Razlika ne može da se misli isključivo kao prepreka za ostvarivanje identiteta. Istorijska faktičnost, ljudska konačnost, pripadnost konkretnim kulturalnim uslovima (koji predstavljaju uslove razike) su takođe potencijali smisla, pozitivni izvori razumevanja sveta, kao što su nastojali da pokažu Gadamer, Riker i sam Merlo-Ponti. Svakako da su Habermas i Apel u pravu utoliko što je takođe potrebno utvrditi kriterijume kritike, jer bi u suprotnom slučaju razlika bila pojmljena na relativistički način. Kako misliti razliku na nerelativistički način i u isto vreme na neidealistički i racionalistički način, u stilu Habermasa i Apela? U onome što sledi ću razmotriti ovu “postmodernu” alternativu.

IV. “Postmoderna” alternativa

Na osnovu prethodnih razloga mogli bismo reći da novi prosvetiteljski ideal providnosti konstituiše prinudni ideal u ukidanju faktičnosti i eliminaciji razlike. Ova primedba je na različite načine postavljena počev od italijanskog “nemoćnog mišljenja” (Vatimo), francuskog “poststrukturalizma” (Liotar), američkog “neopragmatizma” (Rorti) i nemačke radikalne hermeneutike (Velmer, Šnedelbah i Valdenfelds, između ostalih).¹⁶ Sad ću slediti put ove današnje alternative, odnosno tzv. postmoderne alternative.

Sa Habermasovog i Apelovog stanovišta postmodernista je jednostavno rečeno relativista, jer odbija da utemelji univerzalne kriterijume za socijalnu kritiku. U onome što sledi ću se ograničiti na to da istaknem dve verzije postmodernog mišljenja, sa namerom da pokažem da afirmacija razlike nije, kao takva, sinonim relativizma. Po mom mišljenju, sada postoje dva modela postmoderne filozofije; jedan je ostvaren u pragmatizmu i odbacuje kritičko nasleđe filozofije kulminirajući tako u relativizmu (mislim da je Rorti paradigmatički primer); drugi je, nasuprot tome, znao da učini plodnim mišljenje razlike, u kontekstu kritičkog mišljenja (Liotarova pozicija je, po mom uverenju, primer ove linije).

Pod heterogenošću životnih formi Rorti, savremeni američki pragmatista, ne razume postojanje mnoštva monada koje ne mogu da komuniciraju. Ovakvo razumevanje bi samo konstituisalo obnavljanje Moderne u kojoj su se celina i jedinstveni

15 Upor. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1975, 58, 103-105, 128, 177, 327.

16 Vid. Vattimo, G., *op. cit.*, Lyotard, J.F., *op. cit.* 14; Welmer, A., *Ethik und Dialog*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1986, 97-102.

identitet odvojili u različite identitete. On bi heterogenost više voleo da opiše kao nestalni splet relacija bez centra. To, po Rortijevom mišljenju, poseduje kontingentniji izvor nego u Hajdegerovom razumevanju: nije reč o izražavanju bića koje se skriva već o prostoru koji je uvek otvoren – o socijalnim praksama.¹⁷ Rortijeva pozicija je pozicija pragmatičkog kontekstualizma.

Ako se sad “razumevanje sveta” i “socijalna praksa” dovode na tako kratku distanciju da se praktično identifikuju, ne vidim kako Rorti može da izbegne primedbu da onda ne računamo sa kritičkim uzorima kako bismo prosudili status jedne određene socijalne prakse. Štaviše, prema ovoj poziciji bi bilo legitimno sumnjati da je sam Rorti u stanju da raširi socijalnu praksu kojoj pripada, to će reći američki način života. U ime istine trebalo bi razmotriti Rortijeve agumente protiv primedbe kojom sam se poslužio. Osnova njegovih razloga, izražena u knjizi *Kontingentost, ironija i solidarnost*, je sledeća. Perspektive razumevanja sveta su nespojive, s obzirom na kontekstualnu zavisnost, u odnosu na “common sense” određenog društva. Ova heterogenost nije, međutim, uhvaćena niti u relativizam nesolidarnosti, što bi se moglo očekivati, niti u univerzalnu uporedivost različitog, već u “svojevrsno proširenje nas samih” koje se ostvaruje preko “imaginativne identifikacije sa drugim” i koja može da motiviše zajednički cilj “eliminisanja patnje”.¹⁸

Međutim, sadržaj ovog Rortijevog priloga više podseća na želju nego na opravdanu konsekvenciju njegove filozofske pozicije. U stvari, u pomenutom tekstu ova pozicija se naziva “liberalnom ironijom”. Idealni Rortijev čovek je “ironičar” utoliko što afirmiše razumevanje sveta kome pripada znajući pritom da je to razumevanje parcijalno, kontingentno i ograničeno, a liberalan je u meri u kojoj se uzda u plodnost “privatizacije” svake teorije o istinitom i ispravnom. Slična privatizacija se, po Rortiju, predlaže i na osnovu uverenja da svaka javna upotreba teorijskog mišljenja nije, na kraju krajeva, ništa drugo nego autoritativna namera da se nametnu određena gledišta. Ukupno uzev, filozofija i kritičko mišljenje imaju sada funkciju da služe za “samoostvarenje”. Jer, sa sličnim akreditivima ne može se videti kako su mogući solidarnost i kritika. Privatizovati filozofske koncepcije, konceptualizacije socijalnih odnosa, znači, po mom mišljenju, lišiti ih njihovih kritičkih potencijala. Ukoliko se ne shvati da “samoostvarenje” uvodi u igru takođe i “drugoga” onda se igra između razlikâ ukida u ime logike koja je slična ekonomskom liberalizmu: a to je preživljavanje onoga što je maksimalno korisno ili prevlast onoga što je najjače. Koliko se vidi, Rorti nije znao da iskoristi Sartrovu opomenu – jednog od učitelja koji nas poziva – da individuum, iako je osuđen da, na usamljen način, bira svoju

17 Vid. Rorty, R., “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”, u McGuines, B. (prir), *Der Loewe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1991.

18 Upor. Rorty, R. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989, pogl.9.

egzistenciju, ima odgovornost pred konsekvencijama svog izbora, konsekvencijama koje prevazilaze njegovu privatnu sferu i koje neizostavno upućuju na drugoga, jer, kao što je govorio Sartr, “birajući sebe biram čoveka”.¹⁹

Nisam uveren, međutim, da se možemo poslužiti sličnim prigovorom protiv Liotarovog gledišta, što je drugi slučaj na koji ću uputiti. Za njega heterogenost nije samo relacionalni pojam koji poziciju različitog definiše interno, već fenomen koji se dešava u samoj unutrašnjosti bilo kog zamislivog sveta života, ili, upotrebljavajući Vitgenštajnov pojam, u bilo kojoj “jezičkoj igri”; ovaj fenomen on naziva “razlikom”. Ovde postoji kompleksan i nepristupačan smisao ovog pojma prema kome ni jedan sadržaj konkretne lingvističke igre nije razumljiv kao element identičan samom sebi, jer na osnovu svoje neregularne pozicije u lingvističkoj igri istovremeno poseduje nepomirljiva značenja.

Napuštam ovu liniju i upućujem se ka drugom komplementarnom pravcu koga je Liotar koristio u razjašnjenju fenomena razlike i koji evocira Hajdegerovo mišljenje, ali ne na pragmatičan i reduktivistički način kao što to čini Rorti. Svaka konkretizacija onog što je saopštivo, svaka životna forma ili “jezička igra”, u svom realizovanju poriče druge moguće konkretizacije koje su tako osuđene na ćutanje. Postoji kopripadnost između bogatstva izrazivog i razumljivog s jedne strane i ograničenje izrazivog i razumljivog s druge. Pravi se greška “iracionalnosti” kad neka određena konkretizacija životne forme izgubi iz vida ovaj drugi lik svoje egzistencije koji postoji kad se poriče i prikriva, koji govori onda kad ćuti, koji vidi onda kad se pomućuje njen pogled.²⁰

Verujem da je ono što je rečeno dovoljno kako bi od Liotara odagnalo senku relativizma. Iz njegovih argumenata izvodim da postoje kriterijumi za procenjivanje statusa određene životne forme; naravno ne u smislu verzije o odnosima transcendentnih pravila, podesnih da odmere sve moguće životne forme, već u smislu određene odgovornosti: razumevanje sopstvenih granica treba, na prvom mestu, da ukoči nastojanje da se te granice na monadološki način apsolutizuju; a na drugom mestu, treba da promoviše otvaranje drugih vrsta iskustva koje u našem iskustvu ćute a što, kao što sam rekao, u izvornom smislu pripada onome što sam nazvao “faustofskim iskustvom”; najzad, mogućnost da se istakne razlika, tamo gde rasvetljava identično, može da se pretvori u moćno oružje kako bi se sprečila pretnja, koja je sve više prisutna, kolonizacije određenih svetova života od strane drugih. Sve ovo daje dovoljno razloga da se izbegne zaključak koga Dostojevski stavlja u usta jednog od svojih likova: ako je Bog mrtav onda je sve dozvoljeno. Dati prostora razlici (diferenciji), ne implicira indiferentnost.

19 Tema koja je naširoko diskutovana u poznatom Sartrovom delu “Egzistencijalizam je humanizam” (1946).

20 Upor. Lyotard, J.F., *Le Différend*, Les Editions de Minuit, Paris, 1983.

V. Razlika u okviru tragičnog pojma racionalnosti

Hteo bih da završim sugerišući put koji bi, po mom mišljenju refleksija trebalo da sledi u odnosu na postavljeni problem. Verujem da kako novo nemačko prosvetiteljstvo Apela i Habermasa, tako i postmoderna, treba da se odreknu dve zajedničke predrasude. Na prvom mestu mi se čini da, iako se prihvati plodnost Liotarovog gledišta, izgleda neopravdana sledeća postmoderna teza prema kojoj je totalitarna svaka pretenzija na univerzalno važenje. Liotarova perspektiva nadmašuje Rortijevu u meri u kojoj sugeriše da filozof prevazilazi konačnost “samoostvarenja” u pravcu kritičnog mišljenja. Povrh toga filozof bi trebalo da se odvaži da prosuđuje s one strane privatnog iskustva, što je njegova ekskluzivna nadležnost, to će reći u prostoru javnog. U ovoj samotranscendenciji se ostvaruje njegovo određeno razumevanje u formi koja je zadovoljavajuća “*en general*”, to jest, anticipirajući izvesnu univerzalnu konfiguraciju, ostvarujući čoveka. Ovim se podrazumeva da racionalnosti, na neizbežan način, pripada postavljanje univerzalnih pretenzija na važenje, koje se postavljaju pred univerzalnim auditorijumom. Na taj način kritički mislilac uvek anticipira ideal iako ga ne priznaje eksplicitno. Hteo bih da ovu crtu racionalnosti nazovem “ekscentričnom pozicijom”. U ostvarenju racionalnosti kritički mislilac vidi sebe nateranog da prihvati ekscentričnu poziciju ukoliko hoće takvo stanovište valjano za svaki zamislivi praktično životni kontekst, za svaki istorijski momenat i za svaku ljudsku kulturu. Plesner je, u kontekstu antropologije, dao fascinirajući naziv “ekscentrične pozicije” jednom od neizbežnih kompromisa racionalnog uslova čoveka kao samosvesne životinje; ova pozicija je odgovorna za refleksivnu “distanciju” koju čovek može da uspostavi između sebe i sveta.²¹ Ono što se suprostavlja ovoj ekscentričnoj mogućnosti refleksije su njeni praktični kompromisi, njen istorijski, telesni, čulni ili strastveni karakter, a to su sastojci koje treba uzeti u obzir u kritici Apelovog i Habermasovog tipa prosvetiteljstva.

U tom smislu, Apelov i Habermasov tip prosvetiteljstva treba da prizna da je anticipacija univerzalnog ideala, doduše, možda neizbežna, ali da je ta anticipacija uvek parcijalna, konačna, zbog čega bi trebalo da se odrekne argumenta na kome insistira i prema kome nemogućnost da se utemelje univerzalni kriterijumi koincidira sa nekritičkim prihvatanjem fakticiteta. Ono što izgleda univerzalno je akt anticipacije, a ne njegov sadržaj, i to u formi idealne zajednice komunikacije. Sadržaj anticipacije idealne situacije je sam po sebi istorijski promenljiv i to u funkciji

21 U stvarnosti, služeći se terminima nemačkog filozofa, čovek se kao istovremeno organsko i telesno biće nalazi i “u” svom svetu i “van” njega. Upr. Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin / Leipzig, 1928. Plesner pripisuje efekat kompenzacije ljudskim naporima da se izbegne ovaj nepodnošljivi uslov ekscentričnosti sopstvene suštine koja preti da ga ostavi u nagosti i neravnoteži; iz ovoga slede napori ponovnog uključivanja u centričnu poziciju i to putem kulture.

istorijskih i kulturalnih koordinata. Otuda, zajedno sa ekscentričnom pozicijom treba istovremeno pirznati da je racionalnost determinisana istorijskim fakticitetom, konačnošću i parcijalnošću ljudske egzistencije. Ovaj drugi pol bih, za razliku od prethodnog nazvao “centričnom pozicijom” u ostvarenju racionalnosti: ostvarenje racionalnosti je neizbežno centrirano u konkretnim kontekstima sveta života.

Po mom mišljenju, pomiriti ova dva aspekta kritičke refleksije, neizbežnost anticipacije univerzalne perspektive i parcijalnost i kontigentnost koji, uopšte uzev, pripadaju svakom ostvarenju racionalnosti, konstituiše jedan od fundamentalnih izazova savremene filozofije. Uveren sam da bi rešenje trebalo da poštuje sledeći uslov: između centrične i ekscentrične pozicije racionalnosti ne postoji unilateralna relacije, tj. ne možemo da smisao jednog od ovih polova redukujemo na drugi. Nova nemačka prosvetiteljnost redukuje, kao što sam nastojao da pokažem, smisao centrične pozicije na ekcentričnu jer, u krajnjem slučaju, fakticitet egzistencije (a time i razlike) razume kao nešto što “još nije racionalno”, kao pol čija je sudbina da progresivno nestaje u korist uspostavljanja “kontrafaktičkog” ideala; ova perspektiva pretpostavlja idealističku metafiziku istorije. S druge strane, radikalna francuska postmoderna, i pored svojih vrednosti koje sam prethodno nastojao da pokažem, redukuje ekscentričnu poziciju u korist centrične, jer u krajnjem slučaju smatra da je svaka pretenzija na univerzalnost prinudna, pa zato afirmiše potpunu nesamerljivost, različitost životnih formi i razumevanja sveta; ova perspektiva je nedovoljna jer zaboravlja da sama pretenduje na univerzalno važenje. Mislim da bi pred ovim formama redukcionizma trebalo nastojati misliti suprotnost između “centrične” i “ekscentrične pozicije” (ili, drugim rečima, između fakticiteta i idealiteta, između razlike i pretenzije na univerzalnost) kao suprotnost između polova koji su uzajamno nesvodljivi. Pošto je ova suprotnost s jedne strane neizbežna, a s druge strane nerazrešiva, hteo bih da je nazovem “tragičnom suprotnošću”. I to tragičnom ne u pežorativnom smislu, kao da konstituiše nesretni uslov ljudske egzistencije, već u pozitivnom smislu, zato što smatram da ova tenzija dinamizuje egzistenciju u svim njenim dimenzijama.

Ali, kako bismo mogli da mislimo razliku u okviru ove tragične koncepcije racionalnosti? U okviru ove tragične koncepcije treba razmotriti postojanje dva zahteva: s jedne strane, ne možemo da apsolutizujemo “centričnu” perspektivu, tj. ne možemo da prihvatimo koncepciju u kojoj se razlika razume samo kao sklop izolovanih monada koje su podjednako vredne i podjednako opravdane, to će reći treba da se odrekemo relativističke perspektive; ali, s druge strane znamo da ne raspoložemo univerzalnim kriterijumima koji su potpuno utemeljeni i otuda ne možemo da razumemo istoriju kao kretanje razlika u pravcu buduće homogenizacije. Pa kako onda? Verujem da odgovor može da se dá u kontekstu nove koncepcije progresiva. Umesto da se progres u istoriji shvati kao napredovanje u pravcu ideala identiteta i jasnosti, kao kontinuirano približavanje vrhuncu za koga filozofija smatra

da može da ga odredi *a priori*, progres možemo shvatiti kao negativni proces: putem našeg filozofskog napora da se dođe do univerzalnih pravila, u meri u kojoj je to moguće, određujemo granice koje upućuju na ono što nije racionalno, ali ostavljaju otvorenim ono što to može da bude. Istoričnost razuma tako ide, kao što misli Velmer, ne u pravcu progresivnog povećanja smisla, koje reguliše taj vrhunac, već u pravcu eliminacije besmisla.²² Unapred ne posedujemo idealne uzore kritike i samorazumevanja, ali na putu možemo da eksperimentišemo sa blokadama i preprekama i možemo da nastojimo da ih eliminišemo. A da bi se odredile ove blokade i prepreke, mogu da se iskoriste kako kritičko-prosvetiteljsko postupanje, tako i kritičko-postmoderni postupanje: u prvom slučaju se radi o eliminisanju prepreka komunikacije koje su prouzrokovane nedovoljnošću u odnosu na jednakost mogućnosti za dijalog, odnosno, radi se o tome da se izbegne postojanje razlike u identičnim mogućnostima egzistencije; u drugom slučaju radi se o tome da se eliminišu prepreke koje se pojavljuju kad određeni svetovi života osvoje druge i svedu ih na ćutanje, odnosno, radi se o tome da se izbegne da ideal identiteta redukuje razliku. U oba slučaja poštujemo razliku između različitih kulturalnih stanovišta i istorijskih tradicija, ali ne na relativistički način jer postavljamo granice slobodnoj igri različitog; s druge strane, omogućavamo neprinudni dijalog jer se on sad ne određuje unapred, i to od strane ideala sa kraja istorije, niti je usmeren idealom racionalizacije koji nastoji da uguši razlike. Pomoću ove negativne koncepcije progressa, po mom mišljenju, uvažili bismo ono što sam nazvao tragičnim karakterom racionalnosti jer bi, u isto vreme, trebalo da uvedemo u igru i respekt za faktičnost, s jedne strane, i respekt za ekscentričnu refleksiju, sa druge, koja je uvek kritička.²³ Time bi, verujem, mogao da se povрати izvorni smisao modernog iskustva razlike, i to smisao koji sam na početku nazvao faustovskim iskustvom: u razlici je neophodno prepoznati ne pretnju nečeg stranog, već mogućnost obogaćenja i ispunjenja rubova našeg iskustva sveta.

Luis Saez Rueda
Univerzitet u Granadi,
Oktobar 1995.

S španskog rukopisa preveo
Miroslav Milović

22 Upor. Wellmer, A., *Ethik und Dialog*, 220.

23 Detaljnije sam razvio ovo stanovište u svom radu "Faktičnost i ekscentričnost uma" u: Blanco Fernandez, D./Perez Tapias, J.A./Saez Rueda, L. (prir.) *Discurso y Realidad*, Madrid, ed. Trotta, 1995.

Luis Saez Rueda

For Non-Relative Difference and Non-Coercive Dialogue
(Summary)

The aim of this article is to show that there are reasons for affirming the difference against the identity in a critical and non-relative way. First, the author explains how the modern thinking of difference led to pluralism and relativism. Then he exposes Habermas' and Apel's thesis that "spiritual unity" cannot stem neither from metaphysics nor from religion. He criticizes their "dialogical" solution and examines postmodern alternative. Finally, he defends his own, non-relativistic view which relies on the so-called "tragic" conception of rationality.

KEY WORDS: identity, difference, Modern, Postmodern, rationality

Filozofija je od početka postojala kao jedna od mnogih različitih vrsta misli. Taj glas, bilo da se radi o filozofiji, bilo da se radi o religiji, bilo da se radi o istovremeno bio da nekadašnja i savremena filozofija, bilo da se radi o književnosti, ni danas ne ostaju bez svojih nemaju nikakve veze. Međutim, "život" koji se živi danas...