

Ante Akrap

SUSRET – OTKRIVANJE BITKA

Encounter – revealing of being

UDK: 143.32:172

1 Buber, M.

1 Levinas, E.

Pregledni znanstveni članak

Primljeno: 10/2004.

Sažetak

Ovaj članak želi istražiti filozofsku misao Martina Bubera. Da bismo se približili njegovoj misli bilo je potrebno sučeliti ga sa pozicijama različitih autora, različitih vremena i pogleda. Za naše razmišljanje o dijalogici polazna točka jest pojam *ja* kao odnos, koji nam dozvoljava shvatiti antropološku stvarnost i izraziti svoj vrijednosni sud.

U povijesti antropologije zamjećujemo dvije linije, prvu koja promatra *ja* kao situirano i zaštićeno, ali izolirano i drugu koja pak ne priznaje *ja* ako nije u odnosu, uvijek prema onome koji mi stoji nasuprot. U toj i takvoj konstelaciji odnosa Buber s jedne, a Levinas s druge strane figuriraju bez sumnje kao dva simbolična izričaja velikog obrata u interpretaciji čovjekova života.

Uspoređujući dijalogiku i egzistencijalizam dolazimo do zaključka da pored zajedničkog cilja, ostvarenja čovjeka, postoji velika različitost u gledanju na čovjeka. U dijalogici susrećemo čovjeka naših dana, čovjeka u intelektualnoj i duhovnoj krizi, čovjeka koji preuzima u novom spokojstvu, svjestan, u punoj odgovornosti svoju sudbinu. Čovjek kojeg nam nudi egzistencijalizam jest čovjek beznađa, čovjek krize, čovjek straha i očaja, čovjek tjeskobe.

Martin Buber figurira bez sumnje kao značajan izričaj velikog zaokreta u interpretaciji ljudske egzistencije u suvremenoj antropologiji. Koristeći fenomenološku metodu Buber shvaća i otkriva prisutnost *ja* u trostrukom odnosu: *ja* u odnosu prema svijetu, čovjeku i odnos prema duhovnoj stvarnosti. Fenomenologija i ontologija dvije su paradigme koje uvjetuju čitavo istraživanje o apriornosti bitka, obrađenog kao odnos.

Buberov filozofski govor jest meditacija o bitku, o istinskom prihvaćanju bitka u svom neprestanom otkrivanju preko iskustva i relacije, na takav način da iskustvo i odnos postanu predznak objave prisutnosti, postojanja, ponašanje, artikulacije bitka u određenoj stvarnosti bića.

Nemoguće je u govoru o odnosu zaobići E. Levinasa čije umovanje ima sve karakteristike odnosne filozofije. Središnja ideja antropologije međuljudskog kod Levinasa je primat drugoga, označen kao 'epifanija lica'. Levinas ne ističe samo važnost odnosa s drugim, nego uspostavlja superiornost (premoć) *ti* u odnosu na *ja*. Za njega nije dostatna teoretsko-spoznajna međusubjektivnost, nego etička međusubjektivnost.

Levinas svojom antropološkom postavkom potvrđuje primat odgovornosti nad slobodom, primat etike u odnosu na ontologiju.

Za razliku od Levinasa u filozofiji J.P. Sartrea nema mjesta za drugost budući da nedostaje odnos. Temeljni problem Sartrea jest sloboda i samoostvarenje čovjeka. Njegova filozofija usmjerena na antropološko pitanje, koje u sebi uključuje i problematiku Boga. U Sartreovoj ontologiji odlučujuću važnost ima razlikovanje 'biće – po – sebi' i 'biće – za – sebe'.

Filozofija definirana kao dijalogizam dala je veliki doprinos u suvremenom antropološkom istraživanju. Gramatički prijedlog 'zwischen' zauzima u njoj centralno mjesto, toliko da se njegova filozofija može definirati kao 'ontologija između' - ontologija uzajamnosti.

U susretanju, čovjek susreće drugoga, njegov svijet, i upravo u nutarnjem susretanju čovjek nalazi transcendenciju, jer u svakoj sferi *ja-ti* dotičemo rub *Ti* vječnoga, u svakom *ti* imenujemo *Ti* apsolutni. Dakle, svaki istinski dijalog, svaki istinski odnos treba dovesti čovjeka do odnosa s *Ti* apsolutnim.

Ključne riječi: *dijaloška filozofija, egzistencijalizam, subjektivnost, ja – ti, susret, odnos, drugost, uzajamnost, dijalog.*

UVOD

Vrijeme u kojemu živimo obilježeno je nedostatkom pravoga dijaloga i osobne zainteresiranosti za komunikaciju. Usprkos tome što su ne tako davno pali "zidovi", urušile se granice koje

su pravno dijelile narode u svakidašnjem životu, u stvarnosti se susrećemo sa svijetom kojim vlada mentalitet zatvorenosti.

Promatrajući odnos s drugim kao a priori bitka, naslov ovog članka stavlja naglasak na riječ "otkriti" što znači osloboditi od onoga što pokriva, dignuti poklopac, iznijeti na vidjelo, razgoliti bitak tajnovitosti i misterija i na taj način pokazati put koji vodi k punoj spoznaji i priznanju sebe i drugih. Susret, odnos jest temelj, osnova Buberove filozofije.

Osnovni cilj ovog članka sastoji se u približavanju Buberovoj misli sučeljavajući je s pozicijama različitih autora različitih vremena i pogleda. Složenost problema sugerira nam kako je potrebno napraviti sintezu različitih antropoloških vizija, pa i tamo gdje njihov susret često prerasta u sukob.

7

SUBJEKTIVNOST IZMEĐU EGZISTENCIJALIZMA I DIJALOŠKE FILOZOFIJE

Među pokretima i idejama koje su utjecale na povijest svakako značajnu ulogu igra i egzistencijalizam. Egzistencijalizam nije duhovni rezultat događaja pedesetih godina našega stoljeća, nego temelj svega što se dogodilo. Govoreći o egzistencijalizmu možemo slijediti razvojnu liniju koja vodi od Kierkeggarda do Jaspersa, od Jaspersa do Sartrea i Marcela. Osnovne se razlike mogu pronaći u različitome vrednovanju "ja". Jedna linija promatra "ja" kao situirano i zaštićeno, ali izolirano, druga pak ne priznaje "ja" ako nije u odnosu, uvijek prema onome koji mi stoji nasuprot.

Temeljna fraza egzistencijalizma jest: "Egzistencija prethodi esenciji".¹ Iz ove rečenice proizlaze nepreciznosti i poteškoće. Klasična metafizika razlikuje ova dva pojma. Egzistencija bi bila postojanje (*das so sein*), a esencija čista bit u sebi.

Pitanje koje ostaje jest kako dijalogika ulazi u ovu temeljnu frazu egzistencijalizma. Vrijedi li prethodna rečenica za Buberovu dijalogiku? Na ovo pitanje nije lako odgovoriti. Usprkos znanju da teza nije izrečena na ovakav način vjerujemo da ovaj princip vrijedi i za dijalogiku. Buberova filozofija se može uzeti kao «*Gang in Wirklichkeit*».² Buber ne razvija neku nauku nego želi

¹ "Die Existenz geht der Essenz voran." W. B. Goldstein, *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, Rubin Mass Jerusalem 1965., str. 13.

² M. Weinrich, *Die Entdeckung der Wirklichkeit im Personalistischen Denken*, Göttingen 1978., str. 56.

svojim radom pokazati na stvarnost. «Nemam nikakav nauk, samo nešto pokazujem. Pokazujem stvarnost, pokazujem nešto od stvarnosti, nešto što nije ili je malo viđeno».³ Na drugome mjestu piše «Tko očekuje od mene nekakav nauk što je drugačije od samoga pokazivanja (*Hinzeigung*) ... razočarat će se».⁴

U djelu “Danijel” kada govori o stvarnosti kaže: «Nerealno opstaje, sve dok nije realizirano», dok u svome glavnome djelu *Ja i ti* piše: «stvarnost je samo u djelovanju». ⁵... «Čisti odnos ne može biti sačuvan nego jedino potvrđen, može jedino biti pokrenut i uveden u život». ⁶

U svome glasovitom predavanju “Egzistencijalizam je humanizam” Sartre piše: «Želimo reći da čovjek nije ništa drugo doli jedan niz (serija) inicijativa, da je on zbroj, organizacija, zajedništvo odnosa koje sačinjavaju ove inicijative».⁷ Zatim nastavlja. «Čovjek nije ništa drugo doli svoj život».⁸ Sadržaj ove rečenice može značiti dijalošku filozofiju. S obzirom na pojam ostvarenja čovjeka dijalogika u usporedbi s egzistencijalizmom ima bitno različit smjer. Čovjek prema egzistencijalizmu jest svrha samome sebi, ostvaruje se sam, bez drugoga. Ovo je temeljna argumentacija u izlaganju Guida Ruggiera kada govori o egzistencijalizmu. «Njegova najveća čežnja jest jedan oblik narcizma...».⁹ Za dijalogiku se realizacija čovjeka ne nalazi u njemu samome, nego je njezino osnovno načelo naći se izvan sebe.

U egzistencijalizmu se čovjek ostvaruje kao «*Vollmensch*», «*Hochmensch*» ili «*Übermensch*»¹⁰, dok u dijalogici jednostavno kao «*Mitmensch*» - bližnji¹¹. Unatoč temeljnoj različitosti ovih dvaju pravaca ostaje ipak zajednički cilj – ostvarenje čovjeka. Egzistencijalizam kao i dijalogika govore o čovjeku u određenom i konkretnom stilu o čovjeku kao osobi, čovjeku današnjice

³ W I., *Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München - Heidelberg, 1962. str. 1114.

⁴ W III., (*Schriften zum Chassidismus*) str. 1261.

⁵ W I., str. 138.

⁶ W I., str. 156.

⁷ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, str. 57.

⁸ J.P. Sartre, *Ibid.*, str. 57.

⁹ “Its higher aspiration is a kind of narcissism ...” Guido de Ruggiero, “*Existentialism*”, *edited and introduced by Rayner Heppenstall*, Secker and Warburg, London 1946., str. 52. Citat uzet od: W. B. Goldstein, *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, str. 17.

¹⁰ Dva pridjeva (atributa) “voll” e “hoch” i jedan prijedlog “über” sa svojim značenjem: pun, visok - velik (pitanje časti) i iznad vjerno opisuju egzistencijalističko poimanje čovjeka - osamljen, zatvoren i narcisoidan.

(*der Mensch von heute*), čovjeku ničega (*der Mensch dem Nichts*) postavljenom u razoreni prostor svih prethodnih vizija o svijetu, čovjeku straha, kako kažu egzistencijalisti, čovjeku bez boravišta kako veli Buber u svome djelu «Problem čovjeka».

Postoji još jedna točka u kojoj se egzistencijalizam i dijalogika susreću. Oba pravca potiču preplašenog čovjeka da nadiđe nesigurnost i da se susretne u punoj odgovornosti.¹² U eseju «Pitanje upućeno pojedincu», Buber piše o odgovornosti kao esencijalnom temelju: «Odgovornost je pupčana vrpca koja nas veže sa stvorenim».¹³ Ključne riječi nalaze se na kraju ovoga eseja gdje piše: «Jedna istinska zajednica kao i čovjek zajednice ostvaruju se u onoj mjeri u kojoj su istinski pojedinci i u kojoj se egzistencijalna odgovornost obnavlja kao opća dimenzija».¹⁴

U istome stilu Sartre piše: «Ako uistinu egzistencija prethodi esenciji, čovjek je odgovoran za ono što jest. Tako prvi korak egzistencijalizma jest posvijestiti čovjeku to što jest i učiniti ga potpuno odgovornim za svoju egzistenciju».¹⁵ Ako analiziramo ove postavke, ostaje nam pitanje što znači da je čovjek odgovoran za svaki svoj korak?

Puna odgovornost pojedinca jest logična stvar za filozofe židovskog porijekla, Rosenzweiga, Cohena i Bubera. Ako čovjek živi u vlastitom grijehu, umire, to je temeljna postavka židovstva. Niti čovjek niti Bog nisu u stanju umanjiti odgovornost čovjeka, pojedinca.

Za Sartrea čovjek se treba osloboditi židovskog poimanja odgovornosti ali i kršćanskog po kojemu čovjek nije samo odgovoran za svoja djela nego i za svoje misli i želje. U ovoj poziciji dominira zlouporaba kategoričkog imperativa, zato je hitno, po mišljenju Sartrea, pristati uz humanizam egzistencijalizma koji ima kao cilj potrebu «da čovjek pronađe samoga sebe kako bi se osvjedočio da ga ništa ne može spasiti od sebe, pa ni vjerodostojan dokaz opstojnosti Božje».¹⁶

Egzistencijalizam i dijalogika imaju na kraju kao zajedničku temu - slobodnu volju. Sartre piše: «Čovjek je slobodan, čovjek je sloboda ... čovjek je osuđen biti slobodan. Osuđen budući nije tvorac samoga sebe, što ne znači da je manje slobodan, jednom

¹¹ Usp. W. B. Goldstein, *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, str. 18.

¹² Usp. W. B. Goldstein, *Ibid.*, str. 18-20.

¹³ W I., str. 216.

¹⁴ W I., str. 265.

¹⁵ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, str. 30.

¹⁶ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, str. 87.

bačen u svijet odgovoran je za sve što čini. Egzistencijalizam ne vjeruje u moć strasti». ¹⁷

Govoreći o odgovornosti pojedinca u svom eseju «Pitanje pojedinca» Buber piše: «Vrtoglavu slobodu (omaglici) prošle generacije slijedi živa želja za vezama sadašnje u nevjerničkome zanosu i histerije. Samo onaj tko se zna vezati uz mjesto podrijetla – doista je slobodan preuzeti vlastitu odgovornost – i vjeran je Jedinom koji jest». ¹⁸

Evidentno je da obje nauke ističu punu slobodu ljudske volje, slobodu odlučivanja kao potrebu individualnosti.

10

No, ostaje velika zbunjenost kada analiziramo srž postavki dijalogue krećući od Rosenzweiga do Ebnera. Ne postoji «ja» ne – odnosan (unverbundenes Ich), ja je isključivo ja odnosa, ja situacije, proživljenog događaja. Ovo je pozicija Rosenzweigova u djelu «Zvijezda otkupljenja». ¹⁹ U isto vrijeme Ebner potvrđuje u «Fragmentima»: «Ja i ti opstoje samo u međusobnom odnosu, nije moguć jedan ja bez ti, kao što nije moguć jedan ti bez ja».

Buber kaže gotovo istu stvar u svom temeljnom djelu «Ja i Ti»: «Ne postoji nikakav ja po sebi, nego samo ja u osnovnoj riječi ja-ti i ja u osnovnoj riječi ja-ono. Kada čovjek govori ja, on misli na jedno o to dvoje. ... Osnovna riječ ja-ti gradi svijet odnosa». ²⁰ Ja epohe «Hauslosigkeit» (beskućništvo) obilježen je nesigurnošću, strahom pred životom, nije izoliran od poremećenog stanja prošlih vizija svijeta. Dijalogika obuhvaća sve ovo osnovnom riječju ja-ono. Današnji svijet označava «Welt der Wirrsals», a prevodi se kao svijet nereda, svijet sa savršenom organizacijom zbrke.

Terminom odnos (*Beziehung*) Buber označuje isključivo odnos između ja i ti. Osnovna riječ «ja-ti» utemeljuje svijet odnosa. «U početku je odnos», ²¹ ovo je odlučna afirmacija kojom Buber označuje ono što je prema njemu jedini put kojim se može ići u antropološkom istraživanju. Samo polazeći od čovjeka ukoliko «biće koje mi stoji nasuprot» «biće u odnosu» može se razotkriti esencija. Ja osnovne riječi ja-ti jest osoba, ti je sučelnik, osoba koja stoji nasuprot (*gegenüber*), onaj kome ja upravljam riječ i koji odgovara. Iz ovoga slijedi s jedne strane Buberova negacija

¹⁷ J.P. Sartre, *Ibid.*, str. 41- 42.

¹⁸ W I, str. 250.

¹⁹ Usp. W. B. Goldstein, *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, str. 26.

²⁰ W I, str. 79, 81.

²¹ W I, str. 90.

ja «po sebi»²² i s druge strane Feurbachovo svođenje bitka na «čistu egzistenciju, evidentirajući cjelovitost odnosa s drugim».²³

Buber razvija svoju misao polazeći od temeljne spoznaje: «čovjek postaje ja u dodiru sa ti».²⁴ Čovjek se ostvaruje budući da se «produžene linije odnosa sijeku u vječnome Ti».²⁵ Sartreova pozicija je dijametralno oprečna: «Egzistencijalizam nije ništa drugo doli jedan napor da se svi zaključci izvedu iz jedne dosljedne ateističke pozicije ... Egzistencijalizam ne želi biti ateistički na način da se iscrpi u dokazivanju kako Bog ne postoji; radije potvrđuje: i kad bi Bog postojao, to ne bi ništa mijenjalo; ... Nije da vjerujemo kako bi Bog opstojao, ali mislimo da problem nije njegova egzistencija».²⁶ Ignorirajući problem opstojnosti Božje, eliminirajući most istinskog ljudskog susreta, Sartre povjerava ostvarenje čovjeka odgovornosti, potvrđujući i proširujući odgovornost s pojedinca na sve ljude.²⁷ Čovjek nadvisuje subjektivizam kad se izabire, jer izabirući se, izabire za sve ljude.²⁸

Iz ovoga proizlazi pitanje: kako je moguće da čovjek bude odgovoran za čovjeka kada je živo posredništvo eliminirano? Nije nam u potpunosti jasna ova Sartrova postavka budući da ne povezuje čovjeka nego ga apsolutno izolira, dijeli od ti i od cijele prirode.²⁹ Temeljna postavka dijalogike potvrđuje: «Tri su sfere u kojima se gradi svijet odnosa. Prva je život s prirodom. ... Druga je život s ljudima. ... Treća je život s duhovnim bićima».³⁰ Ovo može biti ovako budući da opstoji jedno živo središte. «U svakoj sferi, zahvaljujući svakoj stvari koju uočavamo, pogledom dotičemo rub vječnoga Ti, iz svake osluškujemo njegov dah, u svakom ti oslovljavamo vječno Ti, na način svojstven svakoj sferi».³¹

²² «Ne postoji nikakvo ja po sebi, nego samo ja u osnovnoj riječi ja-ti i ja u osnovnoj riječi ja-ono». W I., str. 79.

²³ «Pojedinačni čovjek, poiman po sebi, ne zatvara esenciju čovjeka po sebi niti kao moralno biće niti kao prisutno biće: esencija čovjeka je sadržana samo u zajedništvu, u jedinstvu čovjeka s čovjekom: takvo jedinstvo proizlazi iz različitosti stvarnosti između ja i ti». L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino 1971, str. 139.

²⁴ W I., str. 97.

²⁵ W I., str. 128.

²⁶ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, str. 86-87.

²⁷ «Kada kažemo da je čovjek odgovoran za sebe, ne mislimo da je čovjek odgovoran za svoju usku individualnost, nego da je odgovoran za sve ljude». J. P. Sartre, *Ibid.*, str. 30-31.

²⁸ Usp. J. P. Sartre, *Ibid.*, p. 31.

²⁹ Usp. W. B. Goldstein, *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, p. 31-33.

³⁰ W I., str. 81.

³¹ W I., str. 81.

Tako u dijalogici susrećemo čovjeka naših dana, čovjeka u intelektualnoj i duhovnoj krizi, čovjeka koji preuzima u novom spokojstvu, svjestan, u punoj odgovornosti svoju sudbinu. Čovjek kojeg nam nudi egzistencijalizam jest čovjek beznađa, čovjek krize, čovjek straha i očaja: « egzistencijalizam svjesno proglašava da je čovjek tjeskoba».³²

Samo susret s drugim čini me da jesam «ja». Nije moguć jedan «ja» izvan odnosa. Na taj način čovjek se predstavlja (uobličuje) kao mogućnost otvaranja, odnosa, kao «rizik».³³ Prava zajednica ne rađa se iz činjenice da se osobe hrane uzajamnim osjećajima (mada se ne isključuju) nego iz dvije konkretne činjenice: da su svi u živom uzajamnom odnosu sa živim središtem a to je Bog, i druga da su u živome uzajamnome odnosu.³⁴

Za dijalošku filozofiju «živi uzajamni odnos» garantira osnovna riječ «ja-ti» i od «žive središte». Na ova dva faktora temelji se ljudska zajednica kako naglašava Buber: «Zajednica se gradi na živom i uzajamnom odnosu ali graditelj je živo i aktivno središte».³⁵ Ja osnovne riječi ja-ti je različit od «ja» osnovne riječi «ja-ono». Dok je svijet «onog» označen kao svijet objekata i postvarenja (učiniti od nekoga stvar), svijet «ti» je označen relacijom, odnosom. Susret između ja i ti jest milost, dar. To je uzajaman događaj, poziv, odgovor na pozivanje. Samo u punini bitka, ja može doći do neposrednosti odnosa.

Između ja i ti ne postoji nikakva interferencija (ukršćavanje), pojmovnost, spoznaja, mašta, sjećanje, namjera ili pohlepa. Jedini prikladan ulaz prema drugome jest reći izravno «ti». Mogu uputiti «ti» prije nego li govorim o njemu. Ostaje zaključak, zvano biće nije neizrecivo. Govoriti s drugim znači «dozvoliti da nas napuni drugost drugoga». Aktualni susret otvara mogućnost za jedan budući susret, gdje, obično, mogućnost treba podvrći i zamijeniti aktualnošću.³⁶

Svaki «ti» mora iz nužde postati «ono» jer čovjek ne može živjeti u goloj aktualnosti. Buber piše «Jednom započet proces relacije pojedinačno ti mora postati ono».³⁷ Dok svako ti mora

³² J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, str. 33.

³³ Usp. S. Marini, *Antropologia e religione in Martin Buber*, Humanitas 2/1985., str. 191.

³⁴ Usp. W I., str. 108.

³⁵ W I., str. 108.

³⁶ Usp. I. Dilger, *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*, Haag Herchen Verlag, Frankfurt/M 1983., str. 42.

³⁷ W I., str. 101.

(*muß*) postati «ono», pojedinačno «ono» može (*kann*) postati ti ulaskom u proces relacije.

Kada istinsko biće ulazi u odnos, moralo bi ući u svojoj konkretnosti, potpunosti, budući da se «osnovna riječ ja-ti može izgovoriti samo cijelim bićem».³⁸ Svaki život je jedan stvaran susret, samo u odnosu ja-ti, susretu ja-ti, ja može sudjelovati u stvarnosti. Odnos ja-ti ima obilježja koja označavaju dijaloški princip.

INTERSUBJEKTIVNOST KAO POVRATAK BITKU

13

Kroz mnoga stoljeća čovjeka se definiralo kao «razumsku životinju», biće obdareno razumom. Značenje formule nije pogrešno, ali je nepotpuno. Post-kartezijanski racionalizam je donio na svjetlo dualističku i objektivističku dvosmislenost. Antropologije egzistencijalističke inspiracije, nadasve personalističke, određuju čovjeka drugačije, utječući se potpunijoj formuli supstancijalno otvorenoj otajstvu religije. Čovjeka promatraju kao ja koji se želi ostvariti, koji egzistira zajedno s drugima u svijetu.³⁹

Posebna pozornost poklanja se «ja» različitih filozofskih doktrina modernog vremena. Ovo ne znači da antika nije poznavala «ja». Već kod Heraklita možemo razabrati ja u onome što on naziva «duboki logos». «Nikada nećeš pronaći granice duše, koliko god prošao svoje pute, tako duboko je tvoj logos».⁴⁰

Moderna je antropologija polazeći od Descartesa označena činjenicom da čovjeka promatra u odnosu s materijalnim svijetom. Moderni čovjek je interpretiran kao osamljenik, zatvoren u sebe i izoliran od drugih. Čovjek kao takav uvijek je bio predmet antropološkog istraživanja. Već Protagora definira čovjek kao «mjeru svih stvari, onih koje jesu da jesu i onih koje nisu da nisu».⁴¹ S principom «čovjek – mjera» Protagora želi istaknuti kako ne postoji apsolutni kriterij koji bi razlikovao biće od nebića, istinito od pogrešnoga, jednom riječju sve vrijednosti. Dakle, opstoji samo relativni kriterij, a taj kriterij jest čovjek,

³⁸ W I., str. 79.

³⁹ Usp. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino 1989, str. 21.

⁴⁰ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano 1996., vol. I., str. 81.

⁴¹ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII., 60; Platone, *Teeteto*, 151 e - 152 a; citirano od: G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I., str. 230.

pojedinaac. Spomenuta je teza izraz Protagorine relativističke koncepcije, stoga je u jednome smislu i postala «magna charta» zapadnog relativizma.

Počeci filozofije kreću se u jednoj mitsko – religioznoj pozadini, gdje se u svijetu «skazanja» potvrđuje autointerpretacija čovjeka. Čovjek nastoji shvatiti smisao svoga postojanja bilo da polazi od božanskih korijena od kojih potječe duša, bilo nadzemaljskog cilja (svrhe), kojeg duša treba dostići nakon prethodnih čišćenja.

Zanimanje za «ja» potaknuto je naročito subjektivističkim zaokretom u eri sofista. Proizlazi iz sokratovskog ozračja «upoznaj samoga sebe»,⁴² što nastavlja živjeti i u Platonovoj filozofiji. Čovjek prema Platonu nije supstancijalno nego akcidentalno jedinstvo. Duša i tijelo, bitno različiti nalaze se zajedno samo provizorno u svakodnevnome životu. U biti čovjek je samo duša koja opstoji u svijetu ideja.

Nastavljajući refleksiju, Aristotel nastoji utemeljiti jedinstvo ljudskoga bića, nasuprot Platonova dualizma. Istovremeno svojom naukom o materiji i formi, poimlje dušu kao formu tijela, kao unutarjni princip. Nauka o «čistom aktu», koja se odnosi na božansko mišljenje, ima veliku važnost u povijesti pojma «ja». Čisti čin je «mišljenje mišljenja», jest «čin intelekta koji je za sebe, i ima za objekt što je najbolje u njemu samome»,⁴³ intelekt sam, misleći, u činu mišljenja postaje razumljiv samome sebi. Aristotel poznaje i jednu formu svijesti, imajući u vidu pretpostavku da čovjek zna da zna: čovjek ima spoznaju samoga sebe spoznajući drugoga od sebe.⁴⁴ Iz ovih aristotelovskih postavki proizlazi da je antička kultura imala spoznaju o samosvjesnom ja.

Osobna zamjenica «ja» kojom čovjek oslikava samoga sebe postala je predmetom filozofskih istraživanja od trenutka kada je odnos čovjeka prema samome sebe, kao refleksija o samome sebi postala definicijom čovjeka. Kod Descartesa problem «ja» je po prvi put bio izložen na izričit i jasan način. On smješta čovjek

⁴² Sokrat je držao da je duša ta koja razlikuje čovjeka od ostalih stvari. Za Sokrata svjesni ja jest intelektualna i moralna osobnost. Njegovo naučavanje može se sažeti u dvije konvergentne izreke: «upoznati samoga sebe» i «skrbiti za sebe». Upoznati «samoga sebe» ne znači poznavati vlastito ime, vlastito tijelo, nego poznavati vlastitu dušu i skrbiti o njoj. Poučavati ljude da upoznaju i skrb o sebi jest najuzvišeniji (najveći) zadatak za kojeg je Sokrat držao da je postavljen od Boga. Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I., str. 300/5.

⁴³ Aristotele, *Metaphysica*, XII., 7, 1072 b 20.

⁴⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I., 9, 1170 a 30-34.

⁴⁵ R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, Demetra, Zagreb 1993., str. 54.

u područje subjektivnosti: «Ali ipak što sam ja? Stvar koja misli. Što je to ...»⁴⁵ Ja je dakle samosvijest, odnos sa samim sobom, čista subjektivnost.⁴⁶

Descartesova definicija ja kao samosvijesti odmah je bila prihvaćena i uvrštena u filozofsku tradiciju. Locke, u svome djelu «Ogled o ljudskome razumu» opravdava jednu formu ja, formu jedinstva ili istovjetnosti. Piše: «Kada gledamo, mirišemo, kušamo, diramo, meditiramo ili želimo jednu stvar, ne obaziremo se na to što činimo. Isto to događa se s našim osjećajima i opažanjima; na taj način svatko je sebi ono što sam sobom naziva: u ovom slučaju ne uzima se u obzir činjenica da se sam ja nastavlja kako u vlastitoj tako i u drugim substancijama. Budući da svijest uvijek prati misao i budući da je ona to što čini, dakako da je svaka upravo ono što zove samom sebe od svih mišljenih stvari, u čemu je sadržana osobna istovjetnost».⁴⁷

Descartes uvodi u svoj sustav dualizam između «res cogitans», ili «ja», samosvijest, i «res extensa», kod koje je esencija definirana opsegom koji obuhvaća i karakterizira materijalne stvari (materijom). Dualizam duše i tijela postavljen od Descartesa ostaje otvoreno pitanje.

U modernom mišljenju možemo razabrati prvi veliki izričaj «misao subjektivnosti» polazeći od Pascala koja se nalazi u direktnoj polemici s Descartesovim «cogito». Pascal se služi globalnom vizijom čovjeka, koji je prema njegovoj slici «trska». «Čovjek je samo trska, najslabija u prirodi, ali ova trska misli. Nije potrebno da se sav svemir naoruža kako bi ga zgnječio: ubit će ga para ili kapljica vode. Ali kad bi svemir zgnječio čovjeka, opet bi čovjek bio uzvišeniji od onoga što ga je ubilo jer on zna da umire i poznaje nadmoć što je svemir ima nad njim. Svemir o tome ništa ne zna. Svo se naše dostojanstvo nalazi dakle u mišljenju».⁴⁸

Vizija čovjeka kod Pascala je opisana na način mnogo sadržajniji u fragmentu 72, gdje čovjeka definira kao «ništavilo nasuprot beskraja, beskraj nasuprot ništavila, sredina između

⁴⁶ Heidegger nam nudi jednu potonju kritiku Descartesova subjekta kao temelja svake sigurnosti. Descartesovu ja nedostaje ontologičnost stoga nije ni prva ni iskonska jasnoća, ontički jest prvi ali ontološki nije iskonski, jest ja koji dolazi od razglobljenja "in der Welt sein" koje je označeno odvajanjem između ja i svijeta. Descartesov ja jest izolirani subjekt, Weltlos, koji polazeći od sebe stječe svijet preko sigurnosti. Usp. G. Ripanti, *Le parole della metafisica*, Quattro Venti, Urbino 1993., str. 75.

⁴⁷ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II., 27, 11.

⁴⁸ B. Pascal, *Pensieri*, Mondadori 1995., fr. 347, str. 240.

ničega i svega». ⁴⁹ Za Pascala samo Bog može reći «ja». U osnovi želio je doći do zaključka da je «nepravедно da se drugi približi meni, jer se ne mora ljubiti stvorenje nego Boga. Msrsko je ovo naše ja». ⁵⁰

Kršćanska tradicija platonizma potvrđuje ja kroz pojam osobe, koja je označena esenijalno posjedovanjem besmrtnе duše kao samosvijesti, ili kao spoznaja da duh (pamet) stječe samoga sebe posredstvom mišljenja. «Duh poznaje sebe samim sobom ukoliko je utjelovljen» ⁵¹ piše Augustin. Ja se poimlje kao bivstvujući i misleći u stanju sumnje: «ako netko sumnja, želi biti siguran; ako sumnja zna da ne zna». ⁵² Augustin u svojoj filozofskoj spekulaciji brani jedinstvo čovjeka. «Čovjek nije samo tijelo, nije samo duša, nego spoj duše i tijela», ⁵³ «čovjek, kako se pokazuje, samome sebi, jest razumska duša koja se služi tijelom smrtnim i zemaljskim», ⁵⁴ «razumska duša koja ima jedno tijelo ne čini dvije osobe, nego jednoga čovjeka». ⁵⁵

Aristotelovska tradicija predstavljena u sv. Tomi nijeće da bi duša poznavala samu sebe. Razumna duša, kaže sv. Toma ne spoznaje «suam essenziam» nego «činom kojim intelekt apstrahira od osjeta shvatljivo». ⁵⁶

Interpretacija «ja» kao svijesti ostala je u modernoj i suvremenoj filozofiji. Najbolji izričaj nauke o ja kao svijesti nalazimo kod Kanta.

«Ja, kao misaono biće, jesam predmet unutrašnjeg osjetila i zovem se duša. Ono što je predmet vanjskih osjetila zove se tijelo. Prema tome izraz «ja» kao misaono biće, znači već predmet psihologije koja se može nazvati racionalnom naukom o duši, ako ne zahtijevam da o duši znam više nego što se neovisno o svemu iskustvu (koje me pobliže i in concreto određuje) može zaključiti iz toga pojma «ja», ukoliko on dolazi kod svakog mišljenja». ⁵⁷

⁴⁹ B. Pascal, *Ibid.*, fr. 72, str. 140.

⁵⁰ B. Pascal, *Pensieri*, fr. 455, str. 278.

⁵¹ Agostino, *De Trin.*, IX., 3.

⁵² Agostino, *De Trin.*, X., 10, 9.

⁵³ Agostino, *De civitate Dei*, XIII., 24, 2; cfr. J.P. Migne, *Patrologia latina*, t. 41, col. 399.

⁵⁴ Agostino, *De moribus ecclesiae*, I., 27, 52; cfr. J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 32, col. 1332.

⁵⁵ Agostino, *In Johannis evangelium*, XIX., 5, 15; cfr. J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 35, col. 1553.

⁵⁶ *Sum. Theol.*, I., q. 87, a. 1.

⁵⁷ I. Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 177.

Jedan izričiti izuzetak u modernoj krizi pojma osobe nalazimo kod Kanta, koji osobu ne poima s ontološkog gledišta, ili metafizičkog, nego s moralnog i pravnog. Za Kanta čovjek je osoba ukoliko je nositelj moralnog imperativa i autonomije pa ga se stoga nikada ne može smatrati sredstvom nego ciljem, što je u skladu s rečenim «osobnost je svojina bića koji ima prava i stoga moralna kvaliteta».⁵⁸ To nam objašnjava i njegovo famozno načelo: «čini na takav način, da možeš promatrati čovječanstvo, bilo u sebi ili u svakoj drugoj osobi uvijek kao cilj nikada kao sredstvo».⁵⁹

U postkantovskom idealizmu postaje vidljivim gubitak ja. Kant je vidio da ja znanstvena savjest okrenuta svijetu, a ja prazan i bez realne težine. Veliki idealisti poslije njega ustvrdili su nepostojanost i nedostatnost pojedinačnog ja. Tako ja racionalnog i objektivnog mišljenja postaje apsolutni Ego, apsolutni i objektivni duh.⁶⁰ Fichte u svome poimanju ja ide iznad Kanta koji ga promatra kroz aspekt transcendentalnog shvaćanja. Fichte zadržava subjektivnost za sebe, u koliko ja apsolutni. Ja apsolutni kao metafizički princip zahtijeva radikalno nadilaženje iskustva. Ako ja nije nešto darovano, nego se ostvaruje kao čin spontanosti, događa se, kako drži Fichte, preko slobode. Ja se mora odrediti kao ja preko slobode i u temeljima slobode.

Dakle, ja nije ništa drugo nego ovo «odrediti se». To je čisto stvaran čin koji se ne može demonstrirati teoretski, čime ja postaje dostupan preko moralne svijesti čina. Podizanje u sferu etike otvara pristup transcendentnoj filozofiji: ja je potaknut na sjedinjenje sa samim sobom kao istovjetnost (identitet), budući da je esencija ja sadržana u istovjetnosti.⁶¹ «Čovjek mora biti ono što jest, samo iz razloga, zato što jest. Drugim riječima sve ono što on jest ne smije biti u proturječju sa čisto ja nego je on uvijek jedno i isto. Sve što on jest mora biti isključivo iz razloga jer je jedan ja, i što on ne može biti, iz istog razloga ne smije apsolutno biti».⁶² Čovjek mora biti uvijek jedno sa sobom budući da je ja čisto⁶³ savršeno, apsolutno jedinstvo.

⁵⁸ E. Kant, *Opus postumum*, ed. V. Mathieu, Bologna 1963, str. 338-340.

⁵⁹ E. Kant, *Fondazione della metafizica dei costumi*, Milano 1982., str. 126.

⁶⁰ Usp. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, str. 25.

⁶¹ Usp. W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1986., vol. 2, str. 23.

⁶² J. G. Fichte, *La missione del dotto*, Sei, Torino 1957., str. 81-82.

⁶³ Ja čisto kao duhovni princip čovjeka oblikuje temelj empiričkog ja i ne ja. Stvarnost ima jedan jedinstveni temelj, koji može biti samo duhovne naravi,

Fichte smjera na jednu deduktivnu interpretaciju bića u svojoj cjelovitosti polazeći od apsolutne subjektivnosti, budući da je njegov svijet u kojem je djelovanje moguće proizvod ja apsolutnoga. Ako se ja, međutim, postavlja u svijet, ovo je njegova temeljna ideja, ja može dati formu na području zakona a priori, koji su od njega postavljeni u svijetu, svojim svjesnim postavljanjem. Potrebno je izdići ja od apsolutnoga Ja, jer samo sa ovakvim ustrojem apsolutnoga ja postaje moguće shvatiti svijet kao «položaj» nekoga ja. Shvaćen pod ovim vidom, ja je sve manje mišljen kao samosvijest i sve je više po modelu Boga, stvoritelja svijeta.⁶⁴

Već se u interpretaciji ja kao svijesti i samosvijesti inzistiralo na formalnom karakteru ja, na jedinstvu i istovjetnosti. Za Lockeja ja je svijest u koliko utemeljuje osobnu istovjetnost, kod Kanta je «jedinstvo čistih zapažanja».⁶⁵ U empirizmu ja se gubi i lišen je autonomije u odnosu na tijelo i materijalni svijet. Za D. Hume, koji ga je promatrao u jednoj formi jedinstva,⁶⁶ ja je u biti rezultat mnoštva dojmova (impresija) i ideja. Ja satkan na temelju ideja i dojmova pomoću udruženih zakona.⁶⁷ Čovjek može promijeniti svoje impresije i svoje ideje ostajući isti ja. Stoga je ja «svežanj ili kolekcija opažanja koji se slijede velikom brzinom, u vječnom kretanju susljedna opažanja uzrokuju ideje jednoga duha; gdje ono što se dogodi na koji se način realizira, stvarno nam umakne».⁶⁸

Pokušaji modernih antropologija koji su željeli shvatiti čovjeka polazeći od samotnog ja orijentiranog spoznaji svijeta, završavali su gubitkom istoga čovjeka. Za naše razmišljanje o dijalogici polazna točka jest pojam ja kao odnos, koji nam dozvoljava shvatiti antropološku stvarnost i izraziti svoj

misao. Misao ukoliko subjekt, objekt njezinog vlastitog djelovanja jest čisto ja. Budući da u djelovanju mišljenja nije dostatna istovjetnost mišljenja sa sobom, potreban je subjekt koji misli (ja empirički) i jedan objekt mišljeni (ne ja). Dok čisto ja postoji za sebe u svome iskonskom i apsolutnom postaviti se bez suprostaviti se bilo čemu, ja empiričko postoji kao suprotnost ne ja i ne ja kao suprotnost empiričkom ja. Usp. B. Mondin, *Corso di storia della filosofia*, Massimo, Milano 1989., vol. 3, str. 33.

⁶⁴ Usp. W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. 2, str. 24-25.

⁶⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 385.

⁶⁶ Za Hume jedinstvo ja nije apsolutno i strogo, nego formalno i približno utemeljeno na relativnoj stalnosti nekakvih odnosa između dijelova i trenutaka ja. Usp. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Tea, Milano 1993., str. 506.

⁶⁷ Usp. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, str. 25.

⁶⁸ D. Hume, *Treatise*, I., IV., 6. Citat uzet od: J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, str. 25.

vrijednosni sud i promicati zrelost i puninu čovjeka. Za odgovoriti na postavljene zahtjeve potrebno je analizirati problematiku, polazeći od temeljnog principa odnosne filozofije poimanja čovjeka kao osobe.⁶⁹ Latinski termin «persona» etimološki dolazi od etrušćanske riječi «fersu» koja znači «maska», točno što i grčka «prosopon», što doslovno znači ono što se stavi naprijed (pros) na pogled (ope), što želi reći izgled, lice. No, termin osoba nadišao je značenje maske i počeo značiti osobnost koju autor predstavlja u drami, ili pak ulogu koju neki čovjek ima u društvu.⁷⁰ Općenito u antici, grčkoj ili rimskoj, osoba označava pojedinačnog čovjeka, subjekt s pravima ukoliko svjestan i odgovoran za sebe. Pojam osoba od samoga početka ima metafizičku vrijednost.⁷¹

Prvi pokušaj razlikovanja teološkog i filozofskog značenja osobe bila je definicija Severina Boetia koja je utjecala na srednjovjekovno mišljenje. «Persona est naturae rationabilis individua substantia – Pojedinačna supstancija razumne naravi».⁷² Ova definicija koju je prihvatio i preuzeo sv. Toma stavlja u uski odnos princip supstancijalnosti i racionalnosti. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura – Osoba znači nešto najsavršenije u svekolikoj prirodi, subsistentni pojedinac razumske naravi».⁷³

Ako su sastavni termini osobe racionalnost i osobitost (singularnost), moramo govoriti o osobi kao odnosu. Boezijeva definicija donosi jednu poteškoću. Inzistirajući na osobi kao «supstanciji» riskira staviti u sjenu odnosni karakter,⁷⁴ ako poima pojam «supstancija» u najužem smislu, kao čisti bitak za sebe a ne i za druge.⁷⁵

⁶⁹ «Osoba je ključni pojam u kulturnoj antropologiji, psihologiji, pravu, sociologiji, filozofiji i teologiji.» A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984., str. 13.

⁷⁰ Usp. A.A. V.V., *Persona e personalismo*, Gregoriana, Padova 1992., str. 43-44.

⁷¹ «Radi se od početka o jednoj metafori, osoba ili prosopon u antici je bila maska autora. Bio je znak razlikovanja uloge ili nosača u dramaturgijskom kontekstu i stoga skrivanje lica: u skrivanju autor pušta da njegov vlastiti glas odzvanja (per-sonare) i tako postane riječ lika, na kraju također riječ jednog boga.» V. Melchiorre, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1993., str. 57.

⁷² S. Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3, in: J. P. Migne, PL, 64, col. 1345.

⁷³ *Sum. Theol.*, I., q. 29, a. 3.

⁷⁴ Pojam osobe koji je u antici označavao masku koja se upotrebljavala u kazalištu doziva neposredno u pamet ideju uzajamnog odnosa, bilo da se odnosi na pogled, bilo na osobu u kazalištu preko koje se prenose određene poruke. Usp. AA. VV., *Lessico della persona umana*, Studium, Roma 1986., str. 180.

⁷⁵ «Pod supstancijom podrazumijevamo stvarno koje opstoji jednostavno za sebe, bez određenja od neke druge stvari.» E. Kant, *Lezioni di filosofia della religione*

Supstancija je prva Aristotelova kategorija. Kada se o njoj govori, misli se na jedno biće u sebi, koje pripada samo sebi, a nekome drugome, jedno biće koje nadvisuje svaki akcident. Substancija je ono što je u sebi, osoba postoji u sebi, i zato je supstancija. Descartes nije uspio ujediniti dvije supstance u čovjeku. On razdvaja jedinstvo čovjeka, svodeći ga na dvije neovisne supstancije, dušu (*res cogitans*) i tijelo (*res extensa*) od kojih je samo prva vjerojatno osoba.

Čovjek treba biti shvaćen kao «osoba Božja» ili koristeći heidegerijanski termin «pastir bitka», ukoliko je riječ Bitka, osoba je esencijalno odnos. Da bismo shvatili Hegelovu postavku moramo reći da je osoba za sebe ukoliko je za Drugoga, ali isto tako za Drugoga utoliko koliko je za sebe;⁷⁶ istovjetnost i različitost su tako združene u sudjelovanju i odnosu.⁷⁷

Pojam ja kao odnos proizlazi iz priznanja očitog karaktera ja, karaktera problematičnosti, čime je on jedna nestalna kreacija koja može biti subjekt bolesti i smrti.⁷⁸ Prema nekim istraživačima, već se Boetijevoj definiciji pripisuje «nijekanje» i «zaborav» odnosnog aspekta čovjeka, ističući karakter racionalnosti kao specifikum čovjeka koji se temelji na smišljenoj otvorenosti svijesti bitku koji sačinjava temeljnu odnosnu strukturu osobe. U djelu «Bolest na smrt» Kierkegaard definira ja kao «odnos koji se odnosi na samoga sebe».⁷⁹ Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, vremenskoga i vječnoga, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos, ... odnos prema samome sebi je ja čovjeka.⁸⁰ Za Kierkegaarda «ja» ukoliko odnos sa sobom, jest odnos s drugim, sa svijetom i s Bogom. Upravo na ovome inzistiraju i suvremeni filozofi.

(tal. prijev. C. Esposito), Bibliopolis, Napoli 1988., str. 156; 164-168; 178-179; 253-254.

⁷⁶ «Ja ima jedan sadržaj koji razlikuje od sebe, to je doista čista negativnost ili razdvajanje, to je svijest. Ovaj sadržaj nalazi se u samom razlikovanju Ja, budući je pokret nadvadvajanja sebe ili čista negativnost koja je Ja. Ja je u njemu ukoliko je različit, odsjaj sebe; sadržaj koji je nastao zahvaljujući činjenici da je ja u svome biti drugi kod sebe». G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Sei, Torino 1996., str. 147.

⁷⁷ Usp. V. Melchiorre, *Essere e parola Vita e Pensiero*, Milano 1993., str. 60.

⁷⁸ Usp. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia Utet*, Torino 1993., str. 506.

⁷⁹ Na početku «Bolesti na smrt» Kierkegaard se pita što je to čovjek i određuje ga kao duh braneći ga kao ja. «Čovjek je duh. Što je duh» Duh je ja. Što je ja? Odnos koji se stavlja u odnos sa sobom, ili je u odnosu. Činjenica da se odnos stavlja u odnos sa sobom, ja nije odnos nego događaj u kojem se odnos stavlja u odnos sa sobom». S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 1994., str. 11

⁸⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, str. 11.

Na pojmu ja kao odnosu inzistira i Scheler kada piše: «Pojam «ja» uključuje neprestano jedan odnos bilo prema nekome «ti» ili prema «vanjskome svijetu» ... Bog, na primjer, može biti osoba ali ne i «ja» od trenutka kad se njemu ne govori ni «ti» ni «vanjski svijet»».⁸¹ Tako druga dimenzija ljudskoga života shvaćena kao odnosna egzistencija uključuje nemogućnost osobe da isključi odnos s drugima. U filozofiji osobe dimenzija osobne istovjetnosti ne razlikuje se od komunikacije.⁸² «U osobi, svijest o sebi i misao o sebi ne znači svoditi strukturu na jednu autorelaciju, budući da je osoba takav odnos sa sobom koji se izgrađuje kao takav samo ukoliko je u isto vrijeme odnos s drugim».⁸³

Odnosna struktura osobe predstavljena je kao istovjetnost ukoliko je odnos sa sobom, a kao komunikacija ukoliko odnos s drugima i sudjelovanje ukoliko je neovisno otvaranje cjelovitosti bitka. Pareyson sa svojom egzistencijalističkom verzijom personalizma drži da bi «čovjek bio veza (podudaranje) autorelacije i heterorelacije» i potvrđuje «princip podudaranja relacije (odnosa) sa sobom i relacije s drugim».⁸⁴ On potvrđuje kao temeljne sastavnice osobe singularnost (osobitost), koju razlikuje od individualnosti i posebnosti (partikularnosti) i univerzalnost koju razlikuje od općenitosti i cjelovitosti. Pojedinačnost (singularnost) i univerzalnost spajaju se esencijalno u osobi.⁸⁵

Susret se s drugim manifestira kao strukturalna potreba osobne egzistencije, jer drugi nadopunja što nedostaje mojem položaju jednog konačnog bića. Već je Feuerbach istakao transparentni karakter pojedinca kao preduvjet esencijalnog jedinstva čovjeka. «Čovjek pojedinac poiman u samome sebi, ne zatvara esenciju čovjeka u sebi, niti kao moralnog ni kao mišljenog bića. Esencija čovjeka je sadržana samo u zajedništvu, jedinstvu čovjeka s čovjekom, i to je takvo jedinstvo koje se naslanja na stvarnost različitosti između ja i ti».⁸⁶

Čovjek se nalazi u dvojbi, s jedne strane potreba da potvrdi ja, ali s rizikom egocentričnosti i egoizma, s druge strane potvrda

⁸¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik ...*, p. 389; tal. prij. *Il formalismo nell'etica*, San Paolo, Torino 1996., str. 481.

⁸² Usp. AA.VV., *Lessico della persona umana*, str. 184.

⁸³ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985., str. 168.

⁸⁴ L. Pareyson, *Ibid.*, str. 15-16.

⁸⁵ «Osoba je pojedinačna(osobita) budući je univerzalna i univerzalna budući pojedinačna. Temelj singularnosti osobe jet isti onaj koji oblikuje njenu univerzalnost, i obrnuto». L. Pareyson, *Esistenza e persona*, str. 178.

⁸⁶ L. Feurbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979. § 59, str. 139.

drugosti svijeta i drugih ali s rizikom da izgubi sebe, kako ističe Pannenberg. «Čovjek ne može riješiti konflikt između otvorenosti svijetu i svog egocentrizma, jer svaki pokušaj rješenja u ovom smislu, kad bi i uspio, ne bi bio ništa drugo nego novi trijumf egocentrizma. Polovi egocentrizma i otvaranja svijetu su u napetosti, i jedinstvo koje može zasnovati napetost između egocentrizma i otvorenosti svijetu a koje bi imalo neki smisao, posjeduje valjani temelj samo ako je izvan ega».⁸⁷

Heidegger u svom egzistencijalnom razmišljanju o ja kreće od odnosa. On piše: «Naime, uzdizanje «ja mislim nešto» ne može primiti jedno prikladno određenje ako «nešto» ostane neodređeno. Ako je međutim «nešto» shvaćeno kao biće međusvjetsko nosi sa sobom neizrecivi preduvjet svijeta. Ovaj fenomen uvjetuje sastav bitka ja, ako ja mora biti jedan «ja mislim nešto». Kazati «ja» podrazumijeva biće koje sam ja u smislu ukoliko «sam ja u svijetu»».⁸⁸ Na ovome argumentu inzistira i Sartre kada potvrđuje: «Pokazati ćemo da ja nije niti formalno niti materijalno u svijesti; on je vani, u svijetu. On je jedan bitak svijeta, kao ja nekog drugog».⁸⁹ Da bi dostigao svoje ciljeve, čovjek ima potrebu svijeta. Također Merleau-Ponty u svom glavnome djelu «Fenomenologija opažanja» piše: «Da, prva istina je «ja mislim», ali pod uvjetom da se podrazumijeva «ja sam povezan sa sobom» povezujući se sa svijetom».⁹⁰

Slična definicija ne bi bila moguća bez prethodne idealističke misli. Dovoljno je prisjetiti se slavne Hegelove formulacije u «Predgovoru» njegove «Fenomenologije duha»: «Po mojem uviđanju koje se mora opravdati samo prikazom samoga sistema, sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt».⁹¹

Martin Buber figurira bez sumnje kao značajan izričaj velikog zaokreta u interpretaciji ljudske egzistencije u suvremenoj antropologiji. Koristeći fenomenološku metodu Buber shvaća i otkriva prisutnost ja u trostrukom odnosu: ja u odnosu prema svijetu, čovjeku, u svom osobnom objavljivanju i odnos prema duhovnoj stvarnosti.⁹² Nakon temeljitog istraživanja proizlazi

⁸⁷ W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo?*, Morcelliana, Brescia 1974., str. 64.

⁸⁸ M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1985., str. 365.

⁸⁹ J.P. Sartre, *The Transcendence of the Ego*, New York 1958., p. 32. Citat uzet od N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, str. 507.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965., str. 521.

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987., str. 12.

⁹² «Ne postoji nikakav ja po sebi (Ich-an-sich).» W I., str. 79. Ovom kratkom frazom

ontološka instanca temelja koji počiva u jednom Ti urođenom apsolutnom, osobnom. Fenomenologija i ontologija dvije su paradigme koje uvjetuju čitavo istraživanje o apriornosti bitka, obrađenog kao odnos.

Buberov filozofski govor jest meditacija o bitku, o istinskom prihvaćanju bitka u svom neprestanom otkrivanju preko iskustva i relacije, na takav način da iskustvo i odnos postanu predznak objave prisutnosti, postojanja, ponašanje, artikulacije bitka u određenoj stvarnosti bića. Buber potvrđuje: «Na početku je odnos: kategorija bića (*Wesen*), spremnost (*Bereitschaft*), sabirni sud (*fassende Form*), model duše (*Seelenmodel*); na početku je apriori odnosa, urođeno Ti⁹³ (*das eingeborene Du*)». ⁹⁴ Ja je neizbježna datost, nešto otporno, određeno, pozitivno, nešto što se ne može svesti na nešto drugačije (različito) od sebe. Biće ego-loško, da bi opstojalo, objavljuje se sebi, objavljujući manifestira svojstvenu razliku bića od bitka. Upravo odatle proizlazi spoznaja, objavljivanje bitka ali ne od sebe; vlastito umetanje u bitak dolazi kao radikalna datost. U ovome smislu Buber piše:

«Uređenje fenomena koji su nam poznati, koje nazivamo svijet jest zajedničko djelo tisuće ljudskih generacija. To proizlazi iz činjenice da složeno biće, koje nije naše djelo susreće nas, koji, uključujući našu subjektivnost nismo djelo naše. Isto tako susret, iz kojeg proizlazi zajedništvo fenomena što ih uređujemo u jedan «svijet» nije naše djelo. Sve postojeće je darovano, mi smo darovani, naš susret s njima jest dar, tako i postojeći svijet koji po nama nastaje. Ovaj bitak – dar univerzuma, uključujući također nas i naša djela, jest temeljna stvarnost bitka u nama dostupna utoliko ukoliko smo postojeći». ⁹⁵

Izvor egološkog bića otkriva se u djelima poznavanja, htjenja, biranja, uobličavanju sebe kao osobu. Čitava ontološka

Buber zauzima poziciju protiv filozofskog monologa u prethodnim filozofskim epohama.

⁹³ «Urođeno ti» koji ne smije biti poistovjećen s „vječnim Ti“ i „apsolutnim Ti“ jest važan pojam u Buberovoj filozofiji. Radi se o jednom ontološkom principu koji karakterizira Buberovu filozofiju odnosa. Taj pojam označava izvornost odnosa s obzirom na odnos ja-ono i s obzirom na zatvaranje ja u sebe. Usp. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993., bilješka 15, str. 78; «Doživljeni odnosi realiziraju u ti koji susreću ti urođeno, koji nalazi temelj u a prioriju odnosa; shvaćen kao ono što mi je nasuprot, ... ulazi u odnos». W I., 96-97.

⁹⁴ W I., str. 96.

⁹⁵ W I., str. 553.

vrijednost je uvjetovana uklapanjem bitka kao odnosa. Vlastito ontološko stanje ovisi i definirano je drugim, različitim od sebe. «Čovjek postaje ja u dodiru s ti».⁹⁶

Svijest o istovjetnosti može samo u odnosu, u relaciji s ti, dostići drugu temeljnu riječ ti, preuzimajući u posjed samoga sebe. Tako se ja u predstavljanju drugome određuje u temeljnom stavu, osigurati sebi mogućnost otvaranja drugome od sebe. Drugi je nešto različito od mene, jedna bitnost različita u svom ontološkom stanju, biće konkretno, prisutno, i kao takav jest negacija svakog ponavljanja, prisutan kao određeno biće, kao nešto što ne može biti razumljivo od praznih logičkih i kategoričkih apsolutizacija, shema ponašanja, od nečeg općenitog (površnog).⁹⁷

Naš međuljudski odnos ovisi od našeg priopćavanja (objavljivanja) drugome. Na ovoj točki nastaje problematika biti i pojaviti se (pokazati se) (dva načina prezentiranja) autentičnosti i imitacije, predstavljanja (*raprezentacije*) i pretvaranja (*simulacije*). U prezentiranju drugome moram nastojati pokazati sebe takvim kakav jesam, ne različito, u svojoj cijelosti, jedinstvu i jedinstvenosti svjestan da onaj koji mi stoji nasuprot jest drugi, esencijalno drugačiji na način jedinstven, karakterističan, vlastit, esencijalno različit od mene, shvatljiv u svojoj cijelosti, jedinstvu i jedinstvenosti.⁹⁸

Istinski susret može se dogoditi, otkriva Buber, samo u jednom živom sudjelovanju, u zajedničkoj situaciji. Uvjeren da ne pretjeruje, da nije iluzionist niti utopist, unatoč političkim, socijalnim i ekonomskim situacijama koje nisu nimalo naklone nadodaje: «Da, ovaj moj temeljni stav može ostati bez odgovora i dijaloško može umrijeti pri samom rađanju. No, ako se uzajamnost ostvari, dakle međuljudsko cvijeta u autentičnom razgovoru».⁹⁹ (*Nastavit će se*)

⁹⁶ W I., str. 97.

⁹⁷ Usp. A. Babolin, *Essere e alterità in Martin Buber*, Ed. Gregoriana, Padova 1965., str. 135.

⁹⁸ Usp. W I., str. 267-288.

⁹⁹ W I., str. 280.

ENCOUNTER – REVEALING OF BEING

Summary

This article is a part of an investigation project of Martin Buber's philosophical thought. To draw nearer to his thought it was necessary to confront it with the views of different authors, different periods and attitudes. For our reflections on dialogism the starting point is the idea of "I" as a relation, which allows us to understand the anthropological reality and to express our value judgements.

In the history of anthropology we can observe two lines, the first one that considers "I" as situated and protected, but isolated and the other one that does not recognize "I" unless it is in a relation, always to the one facing me. In this and such constellation of relations, Buber on the one and Levinas on the other side appear, without any doubt, as two symbolic expressions of a great reversal in the interpretation of human life.

Martin Buber appears as a significant expression of a great change in the interpretation of human existence in modern anthropology. Using the method of phenomenon Buber understands and reveals the presence of I in threefold relation: I in relation to the world, to man and to spiritual reality. Phenomenology and ontology are two paradigms requiring the whole investigation on the apriority of being, treated as a relation. Buber's philosophical talk is a meditation about being, about true acceptance of being in its endless revealing through experience and relation, in such a way that experience and relation become an advance sign of the announcement of presence, existence, behaviour and articulation of being in a certain reality of human being.

In the talk about relation it is impossible to avoid Levinas whose reasoning has all the characteristics of relative philosophy. The central idea of interpersonal anthropology with Levinas is the priority of the other one, defined as the "epiphany of person". With his anthropological thesis Levinas confirms the priority of responsibility over liberty, the priority of ethics in relation to ontology. Although he is a Jew, his approach to man and the theme of inter-subjectivism is totally different from Buber's, since he raises a question on the knowledge of subjectivity. Unlike Levinas, in J.P. Sartre's philosophy there is no room for otherness since there is no relation. Philosophy

defined as dialogism has given its great contribution to the recent anthropological investigation. Grammar adverb *Zwischen* takes a central position in it, so that his philosophy can be defined as the “ontology between” – ontology of mutuality.

Key words: dialogical philosophy, existentialism, subjectivism, I-you, encounter, relation, otherness, mutuality, dialogue