

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, sujestan, 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 usmjeren 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.

DRUGOST¹ KAO IZLAZAK (LEVINAS)

Nakon što smo se u jednom prethodnom članku² pokušali približiti Buberovoj misli sučeljavajući je s pozicijama različitih autora različitih vremena i pogleda, sada želimo analizirati središnje ideje odnosne filozofije kod E. Levinasa i pokazati kako M. Buber i E. Levinas figuriraju kao dva simbolična izričaja velikog obrata u interpretaciji čovjekova života.

U svoje vrijeme Seneka je izjavljivao interpretirajući izreku «Frustra vivit, qui nemini prosit», da ne živjeti ili trošiti se za druga, jest isto kao i ne živjeti sebi.³ Osoba je po prirodi komunikativna, ona je prisutnost okrenuta svijetu i drugim ljudima. Biti čovjek znači odnositi se prema drugima.⁴ Osoba je jedan «sve» (cjelina), ali ne zatvoren, nego jedan «sve» (cjelina) otvoren,⁵ nije jedan mali bog bez vrata i prozora kao monade kod Leibniza,⁶ ili idol koji ne vidi, ne shvaća i ne govori.

Osoba je u kršćanskoj viziji prisutnost, potvrđivanje, odgovor ali iznad svega odnos. Bog nije stvorio čovjeka ostavljajući ga sama «muško i žensko stvori ih» (Post 1,27) i tek njihovo jedinstvo oblikuje prvu formu zajednice osoba. «Čovjek je po svome nutarnjem određenju socijalno biće i bez odnosa s drugim ne može živjeti niti razviti svoje vrline».⁷ «Samo među ljudima čovjek dostiže biti čovjek»,⁸ govorio je Fichte. Ako shvatimo osobu

¹ *Drugost* - pojam korišten u antičkoj i srednjovjekovnoj filozofiji da bi se označilo ono što je suprotnost istovjetnosti i zato sinonim različitosti (Platon, Aristotel), sinonim onoga što je suprotno jedinstvu, sinonim mnogostrukosti (Platon). U modernoj i suvremenoj filozofiji označava stvarnost koja se ne identificira sa subjektom, nego u formi pridjeva drugi, vidi se njegova ograničena uporaba da bi se označio drugi (različit) od ja, onaj koji se pojavljuje kao jednak meni, osoba. U egzistencijalističkom govoru drugi označava karakter apsolutne heterogenosti Bitka ili Trascendencije u odnosu na svaku iskustvenu i mišljenu stvarnost.

² Usp. *Služba Božja*, 4 (2004.), str. 5-26.

³ Usp. L. A. Seneca, *Lettere a Lucilo*, vol. I., lettera 60/4, Rizzoli, Milano 1997., str. 377.

⁴ Usp. W I., str. 400-408.

⁵ Usp. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1995., str. 34.

⁶ Prema Leibnizu monade su jednostavne supstancije, bez djelova. «Monade nemaju prozora kroz koje bi nešto moglo ući ili izaći... Tako niti supstancije niti akcidenti ne mogu ući u jednu monadu izvani.» G. W. Leibniz, *Monadologia*, Mondadori, Milano 1995., str. 26.

⁷ «Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest.» *Gaudium et spes*, 12, *Enchiridion Vaticanum* I., EDB, Bologna 1993.

⁸ H. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Werke II., str. 43.

kao odnos, prihvaćanje drugoga, to postaje temeljni element za vlastito shvaćanje, za vlastitu samosvijest.⁹

Središnja ideja antropologije međuljudskog kod Levinasa je primat drugoga, označen kao «epifanija lica».¹⁰ Levinas ne ističe samo važnost odnosa s drugim, nego uspostavlja superiornost (premoć) ti u odnosu na ja. Ako se uzme u razmatranje Heideggerov spis «Što je metafizika?» shvaća se kako je ontologija prva filozofija. Heidegger je poima kao temelj subjektivnosti i prezentira kao odnos između bića i bitka. Temeljni odnos se uspostavlja između bića i bitka. Sastavni ontološki odnos proizlazi iz priznanja ontološke različitosti. Osnovno pitanje koje postavlja Levinas jest da li je «odnos čovjeka s bitkom isključivo ontologija?»¹¹

U Levinasovoj interpretaciji razlike između «Sein und Seines»,¹² između bitka i bića, nalazi se esencijalna jezgra Heideggerove filozofske postavke. Kada govori o bitku i biću Heidegger piše: «Bitak jest, stoga mora biti različit od svakog bića».¹³ Uzeta pod ovim vidom egzistencija bi bila čista apstrakcija, ako ne bi bila jedno biće. Bitak se izručuje čovjeku ukoliko je «čovjek pastir bitka»,¹⁴ da bismo potvrdili bitak potrebno je potvrditi čovjeka. Levinasov pokušaj poprima sve karakteristike filozofskog istraživanja tj. započinje s dijalektikom koja želi raskinuti s Parmenidom.¹⁵ Levinas želi raskinuti s ontologijom (radikalna razlika između bića i ne bića kod Parmenida), s Heideggerovim bitkom, ne želi više ontološki razmišljati. Levinasovo umovanje (spekula-

⁹ Usp. S. Cotta, *Persona, mondo umano, diritto*, Giappicheli, Torino 1989., str. 77.

¹⁰ Epifanija lica znači neposrednu prisutnost drugoga kao drugoga koji se nameće vlastitim snagama i razbija jednom zauvijek san da ga se može svesti na bilo koju formu ukupnosti. Usp. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, str. 33.

¹¹ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982., str. 106.

¹² «Ovo Heideggerovo razlikovanje za mene jest najdublja misao *Sein und Zeit*. U Heideggera je prisutno razlikovanje ali ne i odvajanje. Postojanje je uvijek obuhvaćeno unutar postojećega. Za postojećega, što jest čovjek, Heideggerov pojam *Jemeinigkeit* (uvijek moj - biti) izražava upravo činjenicu da je postojanje uvijek posjedovano od nekoga. Ne vjerujem da bi Heidegger mogao dopustiti jedno postojanje bez postojećega, jer bi mu se to činilo apsurdnim». E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1993., str. 21.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1986., str. 230.

¹⁴ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann/Aubier, Frankfurt am Main/Paris 1957., str. 104.

¹⁵ Usp. E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1993., str. 19.

cija) ima sve karakteristike jedne odnosne filozofije. Relacija za Levinasa nije više jedan spoznati odnos u kojemu međusobno djeluju jedan subjekt koji spoznaje i objekt koji je spoznat, kako je glasila temeljna postavka zapadnjačke filozofije. Isto tako, Heideggerov «Dasein» za Levinasa čuva strukturu istoga (identičan),¹⁶ unatoč potvrđivanju vlastite neovisnosti i autonomije u svome «biti za smrt».

Heideggerov govor otvara se naučavanju o ontološkoj različitosti. Različitost po sebi upućuje na ideju razdvajanja, razlikovanja, odgađanja, i kao takva stavlja u krizu samoću identičnog, svoju samodostatnost. Iz ovoga proizlazi pitanje: različitost identičnoga jest samo ponavljanje istoga, ili nosi sa sobom jedan kvalitativan skok? Identičnost je tautologija, ili je pak neuka opisati se na području različitosti. Ako je shvatimo u odnosnom smislu, identičnost (istovjetnost) znači autentičnost. Vlastito je identičnome realizirati u sebi (po sebi) različitost kao odnos od sebe sebi.¹⁷ Temeljno pitanje nad kojim filozofija treba razmišljati za Levinasa nije Heideggerova «ontološka različitost» između bitka i bića, niti prijelaz od egzistencije na biće (postojeće), na što se i on sam prethodno bio usredotočio, nego ontološko odvajanje (cijepanje) u Istome i Drugome, koje se oblikuje u etičkom odnosu.

Stvarnost života nije kako je poima Heidegger, goli čin bitka, gola volja bitka ili pak ontološka briga za vlastiti bitak. Stvarnost života nadilazi ontologiju: «Život je ljubav života, odnos sa sadržajima koji nisu moje biće, ali mnogo draži od moga bića: misliti, jesti, spavati, čitati, raditi, sunčati se. Različiti od moje supstancije, ali takvi da je oblikuju, ovi sadržaji daju vrijednost mome životu. Svedena na čistu i голу egzistenciju, kao egzistencija sjena koje susreće Odisej u podzemlju – život se rasprsnje kao sjena. Život je egzistencija koja ne prethodi esenciji. To joj daje vrijednost: i vrijednost ovdje oblikuje biće. Stvarnost života je oduvijek, na razini sreće i u tome smislu je iznad ontologije.

¹⁶ U djelu *Identität und Differenz* Heidegger govori o pojmu istovjetnosti. Istovjetno (das Selbe) nije isto (das Gleiche). Istovjetnost jest odnos sa samim sobom, jest posredovanje, odnos, veza. Usp. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, tal. prijevod od U. M. Ugazio, u: «Aut-Aut», br. 187-188 (1982.), str. 4-10.

¹⁷ Usp. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989., str. 13.

Sreća nije neki akcident bića, rečeno da riskira samoga sebe za sreću». ¹⁸

Živo biće jest onaj tko je dostigao neovisnost u uživanju, sreći kao «jednoj novoj slavi koja nadilazi supstancijalnost». ¹⁹ Postaje se subjektom bitka, ne preuzimajući bitak, nego uživajući u sreći s pounutrašnjem uživanja koje je također ushićenje, «iznad bitka». ²⁰ «Biće je 'samostalno' u odnosu na bitak. Ne označava sudjelovanje u bitku, nego sreću. Biće je u pravome smislu riječi čovjek.» ²¹

U nastavku Levinas nudi novo shvaćanje subjekta: «Subjektivnost proizlazi iz neovisnosti i vlasti uživanja». ²² Uživanje nije neko obično psihološko stanje, nego «samo drhtanje ja», ²³ stoga biti neki ja «znači biti na takav načina koji je iznad bivovanja u sreći. Za ja biti ne znači niti protiviti se niti predstavljati nešto, niti služiti se nečim, niti težiti za nečim, nego uživati». ²⁴ Ali ja užitka nije ja transparentni, onaj koji voli izići, nego je ja odijeljen, zatvoren u svojoj nutrini, u potpunoj samoći, egoistično koncentriran na uživanje koje je dostatno samo sebi, bez potrebe povratka drugome. ²⁵ «Dostatnost uživanja otčitava egoizam i istost Ega i Istoga.» ²⁶

S fenomenologijom boravišta (boravak) i opisom rada Levinas započinje proces egološkog ja u oblikovanju drugosti drugoga. Polazeći od intimnosti kuće, koja je uvijek unutrašnjost, sabiranje (sabranost) i prihvaćanje, ²⁷ odnos s drugošću žena predstavlja neophodan uvjet mogućnosti metafizičko-etičkog odnosa s Drugim. Ona, dajući smisao intimnosti kuće, omogućava nove odnose sa svijetom manifestirane kao posjedovanje (opisan kao pojam rada koji dovodi do posjedovanja stvari) i predstavljanje (shvaćanje samih stvari) koji bi morali oživotvoriti (pobitniti)

¹⁸ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1995., str. 112.

¹⁹ E. Lévinas, *Ibid.*, str. 113.

²⁰ Usp. G. Ferretti, "Variazioni nel concetto di persona in E. Lévinas", u: AA.VV., *L'idea di persona* (a cura di V. Melchiorre), Vita e Pensiero, Milano 1996., str. 478.

²¹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 119.

²² E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 114.

²³ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 113.

²⁴ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 120.

²⁵ Usp. G. Ferretti, *nav. dj.*, str. 479.

²⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 118.

²⁷ Usp. E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 158.

stvarno etički odnos. Bilo posjedovanje stvari u kući bilo njihovo predstavljanje čini se da su mogući samo u odnosu s drugim, uključujući tako mnogo dublje metafizičke odnose.

Posjedovanje stvari vraća nas neizbježno drugim mogućim posjednicima, koji mogu utvrditi zakonitost moga posjedovanja i u isto vrijeme posvetiti je kao takvu. Nasuprot golog i ubogog (potrebitog) lica drugoga nije moguće mirno posjedovanje svijeta. Stoga objava drugoga u njegovoj drugosti zahtjeva inverziju u mom odnosu prema svijetu koji je obilježen uživanjem i posjedovanjem.²⁸ «Da bi se mogao osloboditi od samoga posjedovanja uspostavljenog od prihvaćanja kuće, da bih vidio stvari u sebi, tj. da bih ih mogao predstaviti, da bih mogao odbaciti kako uživanja tako i posjedovanje potrebno je da znam darivati ono što posjedujem. Samo tako mogu se apsolutno postaviti iznad moje obveze u ne-ja. Stoga je nužno da ja susretnem nenametljivo lice Drugoga koji me dovodi u pitanje. Drugi – apsolutno drugi – paralizira posjedovanje koje osporava (poriče) svojom epifanijom lica.»²⁹

Za Levinasa nije dostatna teoretsko-spoznajna međusubjektivnost, nego etička međusubjektivnost. Odnos etičko-metafizički s drugima da bi bio stvaran (efektivan) pretpostavlja ekonomski život: «Nijedan ljudski ili međuljudski odnos ne može opstati izvan ekonomije, nikada se ne može susresti praznih ruku i zatvorenih vrata: Sabiranje u otvorenu kuću Drugoga – gostoprimstvo – jest stvaran i početni čin ljudskoga sabiranja i njihova rastavljanja koji se podudara sa Željom Drugoga apsolutno transcendentnog».³⁰

Metafizički odnos ima smisao kao 'etički' odnos samo u odnosu na jedan ja, egoistički posjedovatelj koji se može darovati oslobađajući posjedovanja samoga sebe. Susresti drugoga, vidjeti njegovo lice, govoriti mu, uzima se kao «gostoprimstvo» u vlastitoj kući i kao ponuda svijeta koji se posjeduje.³¹ «Transcendencija nije neka vizija drugoga nego iskonsko darivanje.»³²

²⁸ Usp. G. Ferretti, *nav. dj.*, str. 481-482.

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 174.

³⁰ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 175-176.

³¹ Usp. G. Ferretti, *nav. dj.*, str. 484.

³² E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 177.

Lice je «način kojim se Drugi predstavlja, koji nadvisuje ideju Drugoga u meni».³³ Lice³⁴ se predstavlja kao iskonska riječ koja me interpelira etički. Lice, osim što označuje nagost (iskrenosti) u odnosu na svaku formu i kategoriju kojom se razumijeva i vodi meni, izražava se kao nagost (iskrenost) siromaha, sirote, udovice, koji su zbog vlastite bijede za mene apel, ne pustiti, ne dozvoliti da umru. Nagost lica jest cijelo čovječanstvo i simbolizira ljudsko stanje kao takvo, jest zahtjevna prisutnost koja ulaže u egzistenciju i uzdiže međuljudske odnose, potrebno je prepoznati drugoga³⁵ u svijetu.

Levinas daje veliku važnost priznanju drugoga: to nije čin pravednosti nego dobrote. Ovime Levinas nadilazi Buberovu poziciju koji je ostao previše na privatnoj razini.³⁶ «Pogled stranca, udovice i sirote mogu prepoznati samo darivajući ili uskraćujući, slobodan darovati ili uskratiti, ali tu je potrebno posredovanje stvari. Stvari nisu, kao kod Heideggera temelj mjesta, srž svih odnosa koje oblikuju našu prisutnost na zemlji (...). Odnos istoga s drugim, moje prihvaćanje drugoga jest odlučujući čin gdje na svjetlo dolaze stvari ali ne što se gradi nego što se daruje».³⁷ Vanjština, bijeda drugoga jest apel koji prevrće moju slobodu egoističkog subjekta u slobodu odgovornoga subjekta, ali sve ovisi o odgovoru koji može biti pozitivan ili negativan. Svjestan da je europska povijest obilježena krvlju i bijedom, ratovima i konc-logorima, s primatom egocentrizma, samodostatnim egom, Levinas potvrđuje primat etike nad ontologijom.³⁸

Međuosobni odnos za Levinasa, kao za Buberu i mnoge druge, jest mjesto objavljivanja Boga kao apsolutno Drugoga, kao Ti vječnoga. «Božanska dimenzija se otvara polazeći od ljudskoga lica.»³⁹ Odnos između stvorenja i Stvoritelja, znak odnosa između mene i drugoga jest jedan odnos ovisnosti, ali biti ovisan

³³ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 48.

³⁴ «Lice je jedna živa prisutnost, jest izraz. Izričaj života sastoji se u razaranju forme u kojoj biće koje se prikazuje kao glavna misao završava zbog toga istoga sa skrivanjem. Lice govori. Manifestacija lica jest već govor. Tko se očituje, kako kaže Platon, pomaže sebi. U svakome trenutku uništava formu koju nudi.» E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 64.

³⁵ «Prepoznati znači prepoznati jednu glad. Prepoznati Druge znači darovati. Znači darovati učitelja, gospodinua, onoga tko se približi kao «vi» u jednoj dimenziji uzvišenosti.» E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 73.

³⁶ Usp. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, str. 33.

³⁷ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 75.

³⁸ Usp. E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 206.

³⁹ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 76.

znači izvući iz ovisnosti svoju neovisnost. Što se više susreće s drugim to se više odvaja i postaje svoj, sretan, različit, drugi, neovisan.⁴⁰

Levinas odbacuje poimanje slobode nazočno u zapadnjačkom mišljenju. Naziva ju «ubojicom i otimačicom»,⁴¹ «kainovskom»⁴² i «antihumanom»⁴³ budući da ne poklanja pažnju drugome. Ako mislim samo na sebe, postajem nesposoban prihvatiti drugoga, upoznati ga i promicati. Postajem ubojica i otimač. «Ja ukoliko ja, nisam nevina spontanost, nego otimač i ubojica.»⁴⁴ Odgovornost za drugoga dolazi prije moje slobode.⁴⁵ Ona ne oblikuje samo jedan supstancijalni «ja mislim» kao jednu stijenu ili srce od kamena u sebi i za sebe, ona je apel koji dolazi izvana, od drugoga. Njegova optužba i izbor jest buđenje, dolazi probuditi moju odgovornost. Dakle, poziv prethodi slobodi. Sloboda je vrednota koja dolazi poslije i koja je potaknuta, izazvana, uzburkana od drugoga «koji mi zapovijeda i koji je nada mnom».⁴⁶

Levinas potvrđuje primat odgovornosti nad slobodom: «Odgovornost je prije slobode, prije svakog početka u meni, prije svake sadašnjosti. (...) Odgovornost za bližnjega je prije moje slobode u prošlosti koja nije za spomen, nepredstavljive, koja nije nikada bila sadašnjost, starija od svake svijesti... Zauzet sam u odgovornosti za drugoga prema pojedinačnoj shemi skiciranoj od stvorenja koje odgovara na «fiat» Postanka, koje sluša riječ prije nego li je postala svijet i bila u svijetu».⁴⁷ Moja sloboda se oslobađa kad sam odgovoran za slobodu drugih.⁴⁸ Drugi tako postaje preduvjet i zadaća moga «biti slobodan»: «Biti slobodni znači stvoriti svijet u kojemu se može biti slobodan».⁴⁹ Čovjek je pozvan ići u susret Drugome; što znači «staviti u pitanje vlastitu slobodu, svoju spontanost življenja, svoju moć nad stvarima, slobodu 'snage koja može', razuzdanu žestinu kojoj je sve dopušteno, čak i ubojstvo».⁵⁰

⁴⁰ Usp. B. Borsato, *L'alterità come etica*, EDB 1995., str. 68.

⁴¹ E. Lévinas, *Difficile libertà*, La Scuola, Brescia 1986., str. 47.

⁴² E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 94.

⁴³ E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985., str. 102.

⁴⁴ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 83.

⁴⁵ "Sloboda se prezentira kao drugi." E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 73.

⁴⁶ Usp. B. Borsato, *L'alterità come etica*, str. 88.

⁴⁷ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1997., str. 192.

⁴⁸ Usp. E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, str. 110.

⁴⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, str. 168.

⁵⁰ E. Lévinas, *nav. dj.*, str. 312.

Odgovornost dopušta subjektu da iziđe iz sebe, da se susretne s drugim i tako susrećući se da se oslobodi. «Susret s drugim neposredno predstavlja moju odgovornost za njega: odgovornost za bližnjega, što je bez sumnje skromno ime za ono što se zove ljubav za bližnjega, ljubav bez erosa, caritas, ljubav u kojoj etički trenutak dominira nad strastvenim, ljubav bez pohote. Ne sviđa mi se previše riječ ljubav, rabljena i zloupotrebljena.»⁵¹ Čovjek je pozvan »da ide prema Drugima koji su na tragu transcendencije».⁵² «Odnos s Bogom je predstavljen kao odnos s drugim čovjekom. Nije to metafora: u drugima je nazočna stvarna prisutnost Božja. U mome odnosu s drugima osjećam riječ Božju. Nije to metafora, nije samo neka stvar krajnje važna: doslovno jest istinita. Ne kažem kako bi drugi bio Bog, nego na njegovu licu ja osjećam Riječ Božju.»⁵³

Levinas nastoji uzeti odmak od zapadnjačke filozofije koja je shvaćena kao asimilacija Drugoga u Istome. Otpornost Drugoga oblikuje povod neuspjehu zapadnjačke filozofije koja je više manje naklonjena (sklona) prolaziti kroz «obiteljske strukture i pozdravljati stare poznanike. To je odiseja u kojoj sve avanture nisu ništa drugo do li nezgode jednog povratka vlastitoj kući».⁵⁴ Filozofski mit jest ovaj «povratak». Zapadnjačka filozofija jest nostalgija, bolesna povratkom, posvećena ja i izrabljivana od ja. Levinasova kritika zapadnjačke filozofiju usmjerava nas na trenutak izlaska. Izići iz bivstvovanja (bitka) koje pritišće čovjeka i koje bi ga moglo dovesti do nove forme barbarizma. Izići iz jedne civilizacije koje ne uspijeva zamisliti drugoga osim zemaljskoga, koja nije sposobna izdići se iznad zemlje.⁵⁵ Da bi bolje pokazao odnos s drugim metaforički sadržan u projektu izlaska Levinas suprotstavlja dvije figure Odiseja i Abrahama, grčki mit i biblijsku sliku izlaska, misao bitka i istovjetnosti i misao izlaska, grčko poimanje čovjeka i ono biblijsko.⁵⁶

⁵¹ E. Lévinas, "Filosofia, giustizia e amore", u: *Aut-Aut*, 209-210 (1985.), str. 3.

⁵² E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, str. 91-92.

⁵³ E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, str. 9.

⁵⁴ E. Lévinas, *Transcendance et Hauteur*, u: *Bullettin de la Société Française de Philosophie* 56, n.3 (1962.) p. 92. Cfr. G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Galatea 1996., str. 117.

⁵⁵ Usp. G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Galatea 1996., str. 128.

⁵⁶ "Mitu Odiseja koji se vraća iz Itake možemo suprotstaviti povijest Abrahama koji zauvijek napušta svoju domovinu i ide u jednu još nepoznatu zemlju." E. Lévinas, *La traccia dell'Altro*, Pironti, Napoli 1979., str. 30.

Levinas je židovski filozof duboko ukorijenjen u biblijsku tradiciju i odan svojim židovskim korijenima. Za njega su Odisej i Abraham, kao Atena i Jeruzalem, simboli dviju kultura koji se nalaze u temeljima povijesti zapada. Grku koji se shvaća nasuprot svijeta kojim dominira, odgovara Židov koji želi dati dovršenje svijetu. Ova spekulativna problematika nije strana ni Buberu koji želeći odgovoriti na temeljna pitanja koja se odnose na židovstvo piše: »S ovoga mjesta se može opaziti, kako je između svih Istočnjaka Židov najočitija suprotnost Grku. Grk želi gospodariti svijetom, Židov ga želi dovršiti (ispuniti); za Grka on jest, za Židova će bit; Grk mu stoji nasuprot, Židov je s njime vezan; Grk ga poznaje pod vidom mjere, Židov pod vidom smisla; za Grka je djelovanje u svijetu, za Židova svijet je u djelovanju».⁵⁷

Današnji čovjek, prema Levinasu, ima potrebu pronaći se, izići iz sebe, iz vlastite domovine, stazom Abrahama ili Mojsija, mora odgovoriti na pitanje koje se odnosi na njegovu esenciju i egzistenciju u svijetu. Jedan od glavnih uzroka tjeskobe i očaja u kojima se nalazi čovječanstvo jest «nedostatak smisla». Zadaća filozofije jest tražiti smisao, a zato je potrebno jedan izlazak. «Smisao je jedan izlazak, odlazak».⁵⁸ Da bi to i ostvarila filozofija mora imati snage izići iz logosa grčke filozofije i krenuti na nove putove koji imaju uporište u otkrivanju lica Drugoga.

Levinas svojom antropološkom postavkom potvrđuje primat odgovornosti nad slobodom, primat etike u odnosu na ontologiju. Iako je Židov, njegovo približavanje čovjeku i temi intersubjektivnosti jest u potpunosti različito od onog Buberovog budući da stavlja u pitanje poznavanje subjektivnosti. Filozof iz Knusa razmišlja o čovjeku, dakle o subjektu polazeći od drugoga.⁵⁹ Dva su aspekta koja razlikuju dva velika filozofa, asimetrija i optimizam. Buber je za uzajamnost, za njega postoji razlika između osnovnih riječi ja-ono i ja-ti. U prvome odnosu subjekt je gospodar kuće, u drugome odnosu jest uzajamna jednakost, simetrija. Buber je optimist. Njegov svijet je ugodan (prijatan), zajednica jednakih, simpatičnih, ljubaznih, nema nijedna strana koja bi nosila ne-uzajamnost. Za Levinasa odnos jest ja i

⁵⁷ M. Buber, *Discorsi sull'Ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996., str. 60.

⁵⁸ R. Duval, *Exode et altérité*, u: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 59 (1975.), str. 229. Usp. G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, str. 133.

⁵⁹ Usp. E. Piscone, *Antropologia e apologetica in Gabriel Marcel*, Città armoniosa, Reggio Emilia 1980., str. 85-90.

ti. Drugi je siromašan, bijedan, ali u isto vrijeme gospodin koji traži, pita, zahtjeva, obvezuje, odnos je asimetrija.⁶⁰ Odnos bi bio čista odgovornost budući da je: «svatko od nas kriv za sve i svakoga, prema svima, ja više nego drugi».⁶¹

SAMOPRISUTNOST SUBJEKTA U SEBI (SARTRE)

16

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». Biće po sebi jest ono što po sebi jest, potpuno istovjetno sa sobom, savršeno podudaranje sa sobom, u potpunosti puno sebe, zatvoreno u vlastitu istovjetnost, bez bilo kakvog odnosa s onim što nije on, i nalazi se u stvarima i objektima svijeta. Biće za sebe jest svijest koja razlikuje čovjeka od svakoga bivstvovanja «po sebi» bića u svijetu. Svijest se daje uvijek kao svijest o nečemu što nije ona, dakle kao negacija, stoga mora poreći obilježja po sebi koja nisu ona. Pod ovim vidom, svijet je čista negacija, smišljeni odnos prema drugome kao ne svome, nedostatak bilo kakvog objektivnog sadržaja, čista samoprisutnost subjekta u sebi.⁶²

U svojoj analizi «po sebi» i «za sebe» Sartre otkriva jednu novu i temeljnu dimenziju ljudske egzistencije «biti-za-drugoga». Odnos s drugim jest nužan u svojoj antropološkoj postavci. «Imam potrebu za drugim da bih uhvatio u potpunosti strukture moga bivovanja.»⁶³ Izvor uzajamnog odnosa nalazi se u sukobu. «Sve ono što važi za mene važi i za druge. Dok nastojim osloboditi se utjecaja drugih, drugi nastoji osloboditi se moga, dok ja pokušavam podjarmiti drugoga, drugi nastoji podjarmiti mene. Ne radi se tu nipošto o jednostranim odnosima s jednim obje-

⁶⁰ Usp. B. Borsato, *L'alterità come etica*, Dehoniane, Bologna 1995., str. 30.

⁶¹ F. Dostojevski, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1983., I., str. 307, citat uzet: E. Lévinas, *Etica ed Infinito*, Città Nuova, Roma 1984., str. 115; Također u: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, str. 183.

⁶² Usp. J. Alfaro, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991., str. 94-95.

⁶³ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997.; citat uzet od: J. Alfaro, *nav. dj.*, str. 98.

ktom po sebi, nego o uzajamnim i nestalnim odnosima. Opisi koji slijede trebaju biti poimani kao sukobi. Sukob je iskonski smisao «biti – za – drugoga».⁶⁴ «Samo sučelice drugoga ja sam kriv. Kriv prije svega u njegovim očima, kada osjećam svoje otuđenje i golotinju kao poniženje koje moram preuzeti... Kriv uz to kada, po meni, gledam drugoga, budući da potvrđujući sebe oblikujem ga kao objekt ili stvar, i činim da dostigne otuđenje koje mora preuzeti. Istočni grijeh jest moje rođenje u svijetu u kojem se drugi već nalazi i kakvi god bili moji potonji odnosi s drugim, nisu ništa drugo nego varijacije na iskonsku temu moje krivnje».⁶⁵ Egzistencija drugoga nosi ograničenje moje slobode, ograničenje koje moram slobodno prihvatiti. Drugi je biće koje mi oduzima svijet, decentralizirajući prema sebi svijet kojeg sam ja bio središte. Ja i drugi smo dvije slobode koje se sukobljavaju i ovise uzajamno. Stoga se moj projekt oporavka samoga sebe može ostvariti samo ako zagospodarim slobodom drugoga i podvrgnem je mojoj.⁶⁶ Sartre, bazirajući se na Hegelovoj teoriji o svijesti, piše: «drugi je prije svega za mene biće za koje sam ja objekt, drugim riječima biće preko kojega ja postizem svoju objektivnost».⁶⁷ Drugi je to što me isključuje ukoliko jest to što jest, što ja isključujem ukoliko ja.⁶⁸

Među značajnim kazališnim Sartreovim tekstovima ističe se djelo «Zatvorena vrata». Zatvorena vrata su neka vrsta Sartreova proglašenja o nemogućnosti međuljudskih odnosa. Preko riječi jednog od glavnih likova (Garcin) Sartre potvrđuje: «Ovo je dakle pakao? Ne bih mogao vjerovati. Sjećate se? Sumpor, lomača, roštilj... lakrdija! Nema potrebe za rešetkama (roštiljem); pakao su Drugi».⁶⁹

Kod Th. Hobbesa se već nazire antropološki pesimizam, jer pojedinac je uvijek egoista i ne može djelovati osim egoistično. U ovome slijedi političku doktrinu Machiavellia praktično sažetu u famozni aforizam: «Cilj opravdava sredstva». Thomas Hobbes u svome poznatom djelu «Leviatan» u kojoj iznosi svoje političke postavke razlikuje dva stanja čovječanstva, jedno prirodno i drugo socijalno-političko. U prirodnom stanju čovjek uživa

⁶⁴ J.P. Sartre, *nav. dj.*, str. 414.

⁶⁵ J.P. Sartre, *nav. dj.*, p. 462.

⁶⁶ Usp. J. Alfaro, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, str. 99.

⁶⁷ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, str. 317.

⁶⁸ J.P. Sartre, *nav. dj.*, str. 281.

⁶⁹ J.P. Sartre, *Le mosche; Porta chiusa*, Bompiani, Milano 1995., str. 165.

apsolutnu slobodu. Po svojoj egoističnoj naravi, čovjek traži zadovoljenje vlastitih nagona ne osvrćući se na drugoga. Iz toga proizlazi jedna borba svih protiv svih, kako kaže latinski pisac Horacije «bellum omnium contra omnes» - svi ratuju protiv svih, tako da se svaki čovjek ponaša prema drugome kao vuk: 'homo homini lupus'.

Kao što smo vidjeli, put odnosnog čovjeka slijedi ritam Hegelove dijalektičke metode. Dijalektika etimološki dolazi od grčke riječi *dialeghestia*, dijalogizirati, razgovarati jedan s drugim. Ovaj termin je rabljen u različitim značenjima u povijesti filozofije. Međutim dva su veoma zanimljiva s antropološkog gledišta: dijalektika kao metoda razdiobe, dijeljenja, razlikovati drugoga od istoga (Platon), i dijalektika kao sinteza suprotnosti (Fichte, Hegel), preduvjet međuljudskog odnosa. Iako je preuzeo od Fichtea razlikovanje svijeta prema ja i ne ja, Hegel ga nije striktno slijedio budući da prihvaća samo konfiktualni aspekt, primjenjujući ga na odnos ja – drugi, misleći da fenomenologija svijesti pokazuje potrebu ja da se bori protiv drugih, da ih podjarmi i tako spasi vlastitu subjektivnu cjelovitost (integritet).⁷⁰

U «Fenomenologiji duha» Hegel otkriva problem drugoga. Odnos između ja i drugoga, u Hegelovim terminima, između samosvijesti⁷¹ i samosvijesti drugoga opisana je od filozofa slikom odnosa između gospodstva i ropstva.⁷² Samosvijest kao «žudnja uopće»,⁷³ postaje istovjetnost sebe i objekta, jer ne želi potvrditi istovjetnost sebe, potvrđujući ponovno drugost objekta, nego niječe drugost «prisvajajući» objekt. Samosvijest kao pohlepa, pohota, (*Begierde*) želi «pripojiti» objekt nadvisujući drugost, jer samo uništavajući drugoga dostiže vlastitu afirmaciju.⁷⁴ Samo-

⁷⁰ Usp. A. Livi, *La filosofia e la sua storia*, Massimo, Milano 1989., vol. III., str. 106-107.

⁷¹ Samosvjest je prezentirana od Hegela kao «kretanje u kojem se suprotnost ukida i u kojem za nju postaje njena jednakost sa samom sobom.» G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987., str. 116.

⁷² «Svijest je razlikovanje sebe od drugoga i jedinstvo sebe s drugim; i ove dvije povezane djelatnosti razvijaju se u samosvijesti, gdje se priznanje sebe u drugome ostvaruje pomoću dijalektike gospodara i sluga. G. de Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1980., str. 151.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 115.

⁷⁴ «Samosvjest jest sebi ponajprije jedinstvena bit i ima sebe kao čisto Ja za predmet; ... samosvjest je samoj sebi izvjesna samo ukidanjem drugoga, što joj se prikazuje kao samostalni život; to je žudnja. Izvjesna u ništavost tog drugoga, postavlja je ona za sebe kao svoju istinu, uništava samostalni predmet i zadobiva time za sebe izvjesnost same sebe kao istinite izvjesnosti, kao takve

svijest kao pohlepa u stvarnosti želi samo sebe i za zadovoljiti se traži kao objekt sam subjekt, traži samoga sebe u formi objekta. Ona traži subjekt koji bi bio u isto doba drugačiji od svoje subjektivnosti, traži jednu drugu samosvijest.⁷⁵ Dakle, subjekt kao samosvijest prepoznaje se u vlastitom objektu, ako ga priznaje istovjetnim sa sobom, a može ga prepoznati takvog samo ako je on doista takav i ako sadrži u sebi isti pokret, što bi značilo da je u stanju prepoznati ga istovjetnim sa sobom i tražiti vlastito prepoznavanje u njemu. Samosvijest se prepoznaje samo u prepoznavanju druge samosvijesti.⁷⁶ Tako se rađa intersubjektivnost, uzajamno prepoznavanje subjekata.

U istraživanju odnosne dimenzije osobe zapaženo mjesto pripada *Karlu Jaspersu* čije su postavke u mnogočemu slične Buberovoj dijaloškoj filozofiji. Buber i Jaspers nisu se osobno susreli ali se susreću preko dotičnih filozofskih postavki. Filozofija za Jaspersa jest filozofija egzistencije. Osobni hod istine postaje hod s drugim, određen za potpuno dovršenje samo preko dijaloga (Buber) ili preko komunikacije (Jaspers).⁷⁷ Za Jaspersa kao i za Bubera egzistencija se ostvaruje samo s drugim. Istovjetnost se ostvaruje u odnosu. Odnos s drugim postaje etički prostor, prostor realizacije vlastite osobnosti. «Izbor mene prati izbor drugoga»,⁷⁸ piše Jaspers. Na isti način izražava se i Buber: «Sav stvaran život jest susret».⁷⁹ Isto tako kad je riječ o interpretaciji Heideggerove misli o egzistenciji Jaspers i Buber se nalaze na istoj liniji. Egzistencija kod Heideggera, potvrđuje Buber, jest «monološka egzistencija»,⁸⁰ dok je za Jaspersa Heideggerva misao «bez odnosa sa svijetom», «bez komunikacije».⁸¹ «Komunikacija

koja je samoj sebi postala na predmetni način. No, u tom zadovoljenju dospjeva samosvijest do iskustva o samostalnosti svojega predmeta. Žudnja i u njezinu zadovoljenju postignuta izvjesnost same sebe uvjetovana je predmetom, jer ona je pomoću ukidanja tog drugoga; da bi bilo toga ukidanja, mora da je i to drugo. Samosvijest ga dakle ne može ukinuti svojim negativnim odnosom; ona ga zato štaviše ponovo proizvodi, kao i žudnju.» G.W.F. Hegel, *nav. dj.*, str. 119.

⁷⁵ «Samosvijest postiže svoje zadovoljenje samo u nekoj drugoj samosvijesti.» G.W.F. Hegel, *nav. dj.*, str. 120.

⁷⁶ Usp. R. Perini, *Soggetto e storicità. Il problema della soggettività finita tra Hegel e Kierkegaard*, Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia 1995., str. 52-55.

⁷⁷ Usp. F. Miano, *Su Buber e Jaspers. Ipotesi per un confronto*, u: AA. VV., *La filosofia del dialogo da Buber a Levinas*, str. 271-291.

⁷⁸ K. Jaspers, *Filosofia*, (tal. prijevod U. Galimberti), Torino 1978., str. 657.

⁷⁹ W I., str. 85.

⁸⁰ W I., str. 365.

⁸¹ Usp. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München 1978., str. 31.

se ostvaruje između dvoje koji, iako međusobno povezani, trebaju i dalje ostati dvoje.»⁸² Za Jaspersa, dakle, istinsko saobraćanje jest egzistencijalnog karaktera, između egzistencija, to jest između jedne istovjetnosti i druge istovjetnosti. Drugi tako postaje odlučujući faktor moga moralnog i egzistencijalnog rasta. «Ja ne mogu postati ja, ako drugi ne želi biti istovjetan sa sobom, ne mogu biti slobodan ako drugi to nije; ne mogu biti siguran za sebe ako to drugi nije.»⁸³ Istinski uzajamni odnos postaje temeljni element shvaćanja vlastite egzistencije.

U svome antropološkom izlaganju o komunikaciji Jaspers otkriva samoću (osamljenost) kao jednu od temeljnih karakteristika susreta. Što se tiče samoće Jaspers potvrđuje: «Ne mogu doći sebi bez ulaska u komunikaciju s drugim i ne mogu ući u komunikaciju s drugim ako nisam sam».⁸⁴ Za Buberu je samoća mjesto katarze, potrebnog čišćenja za odnos.⁸⁵ Ljubav kao simbol autentičnog susreta jest temeljna točka spekulativnog susreta dvojice filozofa. «Ljubav je na vrijeme istovjetnost sa samim sobom ali i darivanje samoga sebe»,⁸⁶ proglašava Jaspers; «Ljubav je odgovornost jednoga ja prema ti»⁸⁷ objašnjava Buber. Dijalog i komunikacija pojavljuju se kao plod apsolutne volje da se objavi drugome, izlažući se riziku prihvaćanja jedinstvenosti, različitosti, drugosti ali i nepredvidivosti koja dolazi od drugoga.⁸⁸

Međuljudski odnos se temelji i podržava na ljubavi koja je autentično bivstvovanje osobe: to je jedna od osnovnih teza francuskog personaliste *Emmanuela Mouniera*. «Ljubav se ne nadodaje osobi kao nešto više, kao raskoš: bez ljubavi osoba ne postoji... bez ljubavi osobe ne dostižu biti takvima.»⁸⁹ Ne može se nijekati da osnovna teza Mounierova personalizma nije dio suvremenog mišljenja, odraz kulture i duhovnog ozračja našega vremena. Mounier govori o osobi kao pozivu, saobraćanju, utjelovljenju, obvezi. «Prvo iskustvo osobe jest iskustvo druge osobe: ti, dakle mi, dolazi prije ja, ili u najmanju ruku ga prati

⁸² K. Jaspers, *Filosofia*, str. 531.

⁸³ K. Jaspers, *nav. dj.*, str. 528.

⁸⁴ K. Jaspers, *nav. dj.*, str. 531.

⁸⁵ Cfr. W I., str. 148.

⁸⁶ K. Jaspers, *Filosofia*, str. 757.

⁸⁷ W I., str. 88.

⁸⁸ Usp. F. Miano, *Su Buber e Jaspers. Ipotesi per un confronto*, str. 284.

⁸⁹ E. Mounier, *Lettere e Diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981., str. 450.

(...) kada komunikacija oslabi ili se prekine, ja gubim duboko samoga sebe: svaka bezumnost jest gubitak odnosa s drugima, drugi postaje 'alienus' i ja malo pomalo postajem tuđ sebi, otuđen. Moglo bi se gotovo reći da postojim samo u mjeri u kojoj postojim za drugoga, čak, da biti znači ljubiti»⁹⁰

Da bi izrazio ljubav Mounier koristi slijedeće originalne izričaje: izići iz sebe – protiv egoističkog i narcističkog nabora; shvatiti drugoga, prepoznajući osobitost i neiscrpno bogatstvo drugoga; uzeti na sebe – preuzeti sudbinu, patnje, radosti, boli drugih, osjećati nevolju unutra; dat – dati se bez računice, potpuno darivanje u kojem besplatnost i velikodušnost dostižu etičku vrijednost praštanja, altruizma, života u drugome; biti vjeran – strpljivost, ustrajnost i trajnost odnosa.⁹¹ Tako drugi, također za Mounier jest antropološki izazov za ostvarenje i poosobljenje vlastitog ega.

U istom kulturnom ozračju u kojem se otkriva Buberov personalizam, *Romano Guardini* se nalazi na istoj valnoj dužini Buberove dijalogike. Iz njegovih spisa se razabire kako je imao neposredan kontakt, iako ne redovit s Martinom Buberom. Guardinijeva misao se smješta između razvoja *Lebensphilosophie*⁹² kao reakcije na Kantove stavove, i različitih novih ponuda našega stoljeća kao što su Husserlova fenomenologija, Schelerova etika vrednota i Heideggerov egzistencijalizam.

Središnji problem njegovog istraživanja jest susret između čovjeka ukoliko poznati subjekt i toga što mu stoji sučelice (nasuprot). On se razlikuje tako od drugih filozofskih struja za koje je susret stvarnost koja se ostvaruje isključivo na međuljudskoj razini, dok Guardini govori o susretu u uzajamnom djelovanju između subjekta i objekta. «Nema čistog i jednostavnog života. Mogu se ostvariti živeći samo ako se protegnem s one strane samoga sebe prema onome što nisam ja; prema biću koje mi je ispred: stvari, osobe ideje, djela i zadaće koje me očekuju. Postajem ja ako prihvatim ovo biće kao objekt, kao sadržaj moga života i živim za njega u njemu i od njega.»⁹³ Svaki susret ja s

⁹⁰ E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1989., str. 47.

⁹¹ Usp. E. Mounier, *Il personalismo*, str. 48-49.

⁹² *Lebensphilosophie* - ovim pojmom, osobito u Njemačkoj, označavaju se filozofije koje imaju kao zajedničko poimanje filozofije kao razmišljanja o životu. Označene ovim imenom mogu biti različite filozofije kao npr. Nietzscheova, Diltheyeva, Simmelova, Spenglerova, Jamesova, Bergsonova.

⁹³ M. Farrugia, "L'incontro: realtà fondante nel pensiero di Romano Guardini", u: *Rasegna di Teologia* 6 (1991.), str. 586.

objektom označava nadilaženje granica između njih dvoje ali ne i uništenje. Ulazeći u odnos sa subjektom, objekt postaje hranom istoga ja. Nadvaladavajući vlastite granice ja prihvaća objekt u prostoru vlastitoga života, nazvan od Guardinija *Umwelt*.⁹⁴ Opis jednog istinskog susreta zahtjeva da ja mora napustiti mirnoću (spokojstvo) i sigurnost vlastite samoće, biti bez suzdržanosti i zatvorenosti i odnositi se prema drugome, otvarajući mu vlastiti individualni svijet.⁹⁵

Jedna od osnovnih značajki na koju Buber stavlja naglasak jest: «Ti me susreće zahvaljujući milosti».⁹⁶ Na istome tragu Guardini otkriva da odnos drugoga i ja esencijalno oblikuje «slučaj» ili «milost».⁹⁷ Čovjek jest «stvoren za susret, ostvaruje se približavajući se drugome čovjeku».⁹⁸ Otvarajući se čovjek riskira, budući da nudi drugome svoju raspoloživost; s druge strane samo prevaljujući taj put može imati ideju o sebi, može se definirati i vrednovati svoju individualnost. «Budim se i postajem svjestan sebe u mjeri u kojoj eksperimentiram ti komunicirajući s njim».⁹⁹ Kako Buber tako i Guardini vidi u Bogu izvor i svrhu, odgovor našeg susretanja: «Čovjek će biti u središtu svoga istinitog i vlastitog ja samo ulazeći u odnos s Bogom».¹⁰⁰

JA- TI KAO TEMELJNI ODNOS

Polazeći od vlastitog iskustva, Buber otkriva svijet «ti» u odnosu «ja – ti». Ovaj odnos ima nekoliko karakteristika. Prije svih tu je nazočnost (*Gegenwärtigkeit*). Nju Buber definira kao prisutnost ti. Pod ovim misli približavanje (*Zugehen*) čovjeka drugome u svojoj jedinstvenosti (*Einmaligkeit*), cjelovitosti (*Ganzheit*) i stvarnosti (*Konkretheit*). «Samo prisutnošću ti, nastaje prisutnost(...). Sadašnjost (prisutnost) nije nešto letimično i prolazno, nego nešto što je prisutno i traje».¹⁰¹

⁹⁴ *Umwelt*- prevedeno na hrvatski znači okolina, primjenjena na osobu znači osobni ambijent, individualni svijet. Tako je shvaćao i Guardini.

⁹⁵ Usp. R. Guardini, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985., str. 414-415; također M. Faruggia, *nav. dj.*, str. 596.

⁹⁶ W I., str. 85.

⁹⁷ Usp. R. Guardini, *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1968., str. 50.

⁹⁸ R. Guardini, *nav. dj.*, str. 50.

⁹⁹ R. Guardini, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985., str. 36.

¹⁰⁰ R. Guardini, *nav. dj.*, str. 37.

¹⁰¹ W I., str. 86.

Prva osnovna riječ ja-ti dijeli se na ja i ti, ali što se tiče jedinstva dviju sastavnica razlika je od temeljne riječi ja – ono. Kod temeljne riječi ja- ti, ja je pre-egzistentni, prethodi (*Vorichhaftigkeit*), a kod ja – ono, ja je post-egzistentni, slijedi (*Nachhichhaftigkeit*).¹⁰² Stoga je «biti prisutan» (*Vergegenwärtigung*) polazišna točka svakog stvarnog ja-ti odnosa. Ovaj dijaloški fenomen znači shvaćanje osobe a to je više od samoga prezentiranja osobe osobi, više od želja da upoznamo drugoga. Proces *Vergegenwärtigung* podrazumijeva otvaranje ja prema ti. Prihvatanje i ulaženje u stvarnost drugoga znači pronaći u njemu slobodne snage i aktualizirati ih. Buber priznaje da je «svaki individuum određen da postane jedinstvena osoba, pojedinačna, i ima poseban zadatak s obzirom na bitak kojega samo on može realizirati».¹⁰³ Otvaranje drugoga posredstvom ja znači pomoć za samostalnost, ja u drugome nalazi i traži «vjeruje da je svaki čovjek pravedan, na jedinstven i osobno određen načina».¹⁰⁴ Dijalog između ja i ti mora biti aktivan, bez nakane da se drugoga podvrgne kao «stvar» ili objekt i bez doživljaja sebe kao jedinog postojećeg subjekta.

Jedna od posebnih karakteristika odnosa, susreta između ja-ti jest *neposrednost*. Realizacija ljudskog određenja ne može se shvatiti preko sredstava i ciljeva (svrha). Kad je riječ o cilju odnosa treba reći da se on nalazi u mogućnosti realizacije odnosa sa ti. «Cilj odnosa jest njegovo vlastito biće, tj. dodir sa ti.»¹⁰⁵ Neposrednost je jedan od načina gledanja svijeta. Dijaloški čovjek gleda spontano i otvoreno. On svjesno ne stavlja nikakvu prepreku između sebe i drugoga, nikakvu računicu, niti nepovjerenje, pouzdaje se u partnera, njemu se obraća prirodno i spontano. Neposrednost kao dodir bića, jest preduvjet za odnos između ja i ti, ona drži mogućim autentično otvaranje. «Odnos prema ti je neposredan. Između ja i ti ne stoji nikakva pojmovnost, predznanje ni mašta (...). Između ja i ti ne stoji nikakva svrha, nikakva želja, nikakva akontacija (predujam); svako sredstvo je prepreka».¹⁰⁶ Buber upozorava na nesporazum oko shvaćanja pojma neposrednosti.

¹⁰² Usp. H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft*, H. Bouvier u.Co. Verlag, Bonn 1970., str. 225.

¹⁰³ W I., str. 282.

¹⁰⁴ W I., str. 282.

¹⁰⁵ W I., str. 120.

¹⁰⁶ W I., str. 85.

Neposrednost znači obraćanje (*Hinwendug*) iskreno bližnjemu i priopćavanje jedno drugome. Ovdje susrećemo smisao pojma otvaranje bez zadržke (*Rückhaltlosigkeit*), kojim Buber označava prisutnost u iskrenosti priopćavanja. On drži da je u autentičnom samoobjavljanju isključen nesklad između misliti i govoriti. Istina obraćanja potvrđuje se u autentičnosti bića.

Ja i ti nisu duhovna bića nastanjeni u duhovnom zvoniku i priključak ne ide od jednog mislećeg stroja na drugi misleći stroj, nego od jednog prisutnog drugom stvarnom, tjelesnom.¹⁰⁷ Na taj način Buber označuje trenutak konkretnosti: «Jer ne govorim ni o čemu drugome nego o stvarnome čovjeku, o tebi i meni, o našem životu i našem svijetu, ne govorim o nekome ja u (po) sebi niti o nekome biću u (po) sebi».¹⁰⁸ Stoga dijaloški odnos nije neka mišljena dijalektika, gdje su neposrednost i konkretnost poimane kao egzistencijalno biti jedan s drugim ili pak kao temeljni dodir cjelovitosti osoba.

Svaki autentični odnos je i obilježen eskuzivnošću. «Svaki stvarni odnos sa nekim bićem ili nekom esencijom u svijetu jest isključiv odnos. Njegov ti je odvojen, stavljeno po strani, jedinstveno i stoji nasuprot».¹⁰⁹ Intenzitet dijaloškog (sa)obraćanja događa se samo između dvije osobe. Samostalni karakter, neovisan što se primjenjuje u svakom stvarnom odnosu ne dozvoljava nam proširenje veze na više osoba. U isključivosti obraćanja ti aktualizira se jedna veza među bićima, gdje je odnos ja-ti jedna isključiva stvarnost.¹¹⁰ Dok se biti jedan s drugim naslanja na jedno i na drugo, postoji jedna treća grupa koja stječe drugačiju strukturalnu vrijednost. Dijalog može biti samo između dvije osobe. Zato Ebner ima pravo kada kaže: «Ja i ti ne poznaju množinu (plural)».¹¹¹

U temeljima razvoja jednog međuljudskog odnosa Buber stavlja čimbenik *priznavanja* (prepoznavanja), potvrde drugoga (*Anerkennung*). Priznati drugoga, njegovu različitost jest presu-

¹⁰⁷ Usp. W. Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, A. Henn Verlag, Ratingen 1962., str. 82.

¹⁰⁸ W I., str. 86.

¹⁰⁹ W I., str. 130.

¹¹⁰ Usp. H. Kirchoff, *Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Krczaks*, Haag Herchen Verlag, Frankfurt/M. 1988., str. 66-67.

¹¹¹ «...das Ich und das Du kennt keine Mehrzahl», u: W. Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, str. 83.

dna karakteristika dijaloga koja se temelji na prethodnim obilježjima. Mogu ući u neposrednost odnosa i prihvatiti odgovornost kada prihvatim ti u njegovoj različitosti. Faktor biti drugi ne obuhvaća samo intimnost i različiti način razmišljanja, nego cijelo mnoštvo ljudskih sadržaja sa svim sferama koje ga drže drugačijim od ja. Prihvatiti u različitosti onoga koji mi je sučelice znači da se prihvaća ti u njegovom tubitku (*Dasein*) i u njegovoj takvost (*Sosein*).¹¹² Tko ne prihvaća faktor različitosti podiže ontološku granicu i promašuje osnovnu riječ ja-ti. Ako ga prihvatim, vidim da je različit, doista različit od mene, i njegova drugost, budući je promišljam, potvrđujem ju, želim biti njegov drugi, jer želim biti isto takav (*Sosein*); a to znači potvrditi drugoga u njegovoj različitosti, drugosti, cjelovitosti, jedinstvenosti i jedincatosti.

Fenomen priznanja drugoga nema izborni karakter. Čovjek koji ulazi u odnos ne bira sugovornika, uzima ga, približava mu se dobrovoljno ili slučajno. Nemogućnost biranja (izbora) stoji u ontološkom temelju odnosa. Nije «simpatija» temelj prihvaćanja; selekcija i izbor pripadaju području erosa.¹¹³ Priznati drugoga odgovara potrebi jednoga da bude i zato ga potvrđuje, što je kod Buberu označeno kao unutarinja i urođena želja. Potvrđivanje (*Geltungsbedürfnis*) jest više od promišljanja želje da se bude poznat koja je motivirana psihološki ili je ostvarenje jedne od antropoloških potreba. Buber zna da prihvaćanje drugosti drugoga nije lagano. On dijeli mišljenje s Ebnerom koji kaže: «Ne nalazi se brzo čovjek u kojem se može potvrditi cijelo čovječanstvo».¹¹⁴ Buber naznačuje želju da se bude potvrđen kao temelj da se bude jedan s drugim (*Miteinander*).

Sinonim odnosa jest međuovisnost. Dvojna struktura odnosa izražava jasno da se on ostvaruje samo između dva različita bića, stoga se odnos i može definirati kao potvrda istovjetnosti (identiteta) u različitosti. S druge strane odnos ima svoju dijalošku strukturu. Govoriti i priopćiti se jest sinonim za «obraćati se nekome». Ovo obraćanje Buber karakterizira kao “temeljni

¹¹² Usp. H. Kirchhoff, *Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Krczaks*, str. 63.

¹¹³ “Eros jest želja, dovršena želja prema sklonosti”. W I., str. 799.

¹¹⁴ “Den Menschen findet man nicht bald, in dem man die ganze Menschheit zu bejahen vermöchte.” W. Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, str. 78.

dijaloški pokret”.¹¹⁵ Razgovor kao takav jest strukturalno bipolaran, riječ-šutnja (slušanje), pitanje-odgovor, dakle ne možemo ga svesti na razgovor samo u jednom pravcu.

Pri kraju života pitali su Buber da sažme u jednu formulu smisao svoga antropološkog istraživanja. Odgovorio je: «Biti čovjek znači biti biće koje stoji nasuprot», a zatim nadoda: «Spoznaja ove jednostavne činjenice razvijala se tijekom cijeloga moga života». ¹¹⁶ Filozofija definirana kao dijalogizam dala je veliki doprinos u suvremenom antropološkom istraživanju. Gramatički prijedlog *zwischen* zauzima u njoj središnje mjesto, toliko da se njegova filozofija može definirati kao «ontologija između», kao ontologija uzajamnosti. Buber započinje svoje antropološko izlaganje rečenicom «U početku je odnos.»¹¹⁷ Polazeći od poimanja da ja ne opstoji po sebi, nego je u odnosu ja-ti. Buber želi potvrditi da je čovjek neizbježno unutar odnosa. «Tko kaže ti, nema nikakvu stvar, nema ništa. Ali se nalazi u odnosu».¹¹⁸

Ljudsko biće je ljudsko samo stoga što je u odnosu, od samog početaka života. Buber je želio razmišljati o čovjeku poslije povijesti promašaja mnogih slika koje je čovjek stvorio o sebi. U svojoj knjizi *Problem čovjeka* piše: «Mogući i neizbježni susret čovjeka sa samim sobom, na kraju imaginarnih iluzija, ne može se ostvariti osim u susretu pojedinačne osobe s drugom pojedinačnom osobom, (...) istinski odnos ostvaruje se samu među istinskim osobama».¹¹⁹ Pozivanje Buber na «stvarni život»¹²⁰ upućuje na pojam vjerodostojnosti (autentičnosti). Stvaran život označava dovršenje osobne subjektivnosti, jednog od načina bivstvovanja, gdje se susret ostvaruje kao sudjelovanje. «Tko je u odnosu sudjeluje u stvarnosti, tj. u bivstvovanju koje nije naprosto u njemu ali ni izvan njega. Svekolika stvarnost jest djelovanje u kojem sudjelujem ali ga ne mogu prisvojiti. Nema stvarnosti gdje nema sudjelovanja. Nema stvarnost gdje je samopriskvajanje. Koliko je odnos s ti neposredniji toliko je i sudjelovanje potpunije. Po svome sudjelovanju u stvarnosti, ja je stvaran. Postaje toli-

¹¹⁵ W I., str. 195.

¹¹⁶ E. Baccarini, *Intersoggettività*, u: AA.VV. *Lessico della persona umana*, str. 302.

¹¹⁷ W I., str. 90.

¹¹⁸ W I., str. 80.

¹¹⁹ W I., str. 403.

¹²⁰ «Alle wirkliche leben ist Begegnung - Svaki stvarni život jest susret.» W I., str. 85.

ko stvaran koliko je sudjelovanje potpunije». ¹²¹ Iz toga proizlazi da je zakon odnosa uzajamnost. «Čovjek, govoreći antropološki, nije živo biće u izoliranosti, nego u cjelovitosti odnosa između jednog i drugog: samo uzajamno djelovanje omogućava primjerenost shvaćanje čovječtva». ¹²²

Temeljni domet našeg iskustva osobe kako nam preporuča Heirich Ott na liniji Martina Bubera jest uzajamnost – *zwischen*. Ono što esencijalno određuje osobe ne traži se u samim osobama nego između njih. Jedna osoba može na vani opstojati i biti shvaćena samo u prostoru odnosa s drugim osobama, u međusobnoj izmjeni. ¹²³ «Temeljna odrednica osobnog susreta jest 'uzajamnost' ili 'između': dva pojma koja u krajnjoj analizi označavaju istu stvarnost.» ¹²⁴ Slijedeći Buberovo razmišljanje nalazimo: «Temeljna činjenica ljudske egzistencije jest odnos čovjeka s čovjekom i to je ono što čovjeka čini čovjekom. To ima svoje korijene ondje gdje čovjek u drugome vidi svoju drugost (...) nazivam ovu sferu – kako je ukorijenjena u egzistenciji čovjeka ukoliko čovjek, a koja još nije u potpunosti shvaćena, pojmovno – sfera «međuodnosa» (*das Zwischen*). (...) iskonska kategorija čovjekove stvarnosti. ... 'Uzajamni odnos' nije pomoćna konstrukcija. To je stvarno mjesto, podloga koje sadrži ono što se događa među osobama». ¹²⁵ Međuodnos tako postaje temeljni pojam Buberove antropologije.

Odnos uvijek nosi (traži) uzajamnost. Ja utječe na ti i ti utječe na ja. Dakle, kod uzajamnosti se misli bipolarna uzročnost ja i ti, koji imaju uzajamni utjecaj jedno na drugo, i izražavaju se u davanju i uzajamnom primanju. «Odnos je recipročnost. Moje ti djeluje na mene kao što ja djelujem na njega.» ¹²⁶ Uzajamnost uključuje autonomiju, neovisnost drugova u dijalogu i jedinstvo u odnosu. Ući u odnos slobodnom odlukom znači slobodnu istovrijednost. Sposobnost ulaska u odnos očituje se u međuovisnosti djelovanja i ovisi o slobodi čovjeka. Pojam odnosa i pojam slobode su povezani. «Tu se ja i ti slobodno sučeljavaju u uzajamnom djelovanju koje nije vezano ni za kakvu uzročnost

¹²¹ W I., str. 120-121.

¹²² W I., str. 283.

¹²³ Usp. H. Ott, *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato 1983., str. 62.

¹²⁴ H. Ott, *nav. dj.*, str. 56.

¹²⁵ W I., str. 404.

¹²⁶ W I., str. 88.

niti je njome obilježeno; na ovom mjestu čovjeku je garantirana njegova sloboda ali i sloboda bića uopće.»¹²⁷

Ja i ti ovdje uspostavljaju tijek i dinamiku dijaloškog bipolarnog događaja. Zato motiv odnos ne može biti unaprijed projektiran i odnos se uvijek realizira iznenada na polju slobode. Čovjek je središte misterija svijeta. Buber govori o «misteriju uzajamnosti». «U činjenici da svako ti u našem svijetu mora postati ono, leži uzvišena tuga naše sudbine.»¹²⁸ Trenutak uzajamnosti mijenja temeljnu perspektivu drugova u odnosu, dakle, u onome tko mi je nasuprot ja ne prihvaćam samo jedan prijateljski ja, nego i jedan okretan ti. Uzajamno djelovanje nije kao unilaterarno premještanje tereta iz područja ja u područje onoga tko mi je nasuprot, bez jednog kontakta među bićima.¹²⁹ Uzajamnost je više nego li kategorija ljudskih odnosa, ona je antropološka stvarnost gdje čovjek i njegov bližnji tvore 'jedan s drugim' (*Miteinander*), a to je više nego li preuzeti brigu (*Besorgen*) oko «ono - svijeta», ili oko temeljne riječi ja-ti. Uzajamnost kao uzajamna aktivnost ne nalazi se, kako kaže Buber u Heideggerovu 'biti s' (*Mitsein*). Skrb za nekoga (*Fürsorge*) jest pomaganje, ali ne jedna stvarna uzajamnost. Odnos nadvisuje «*Mitsen*» u svakodnevnom rastu kroz uzajamno djelovanje 'biti jedan s drugim' (*Miteinandersein*). Ja i ti su nositelji uzajamnosti.

Odnos ja-ti jest susret osoba. Odnos je izvorni trenutak susreta sa stvarnošću a u isto vrijeme i njegov cilj. Polazi kao dodir s prirodom i dozrijeva u odnosu s drugim ljudima, sa svijetom vrijednosti, s Bogom. Ono što ga u svakom stadiju karakterizira jest njegov dijaloški modalitet stvarnome, što Buber utvrđuje u formuli uzajamnosti ja-ti. «Ja i ti» nije samo meditacija o čovjeku i svijetu općenito, nego je poziv na mudrost i spasenje unutar antropološke krize koja opasno napreduje. U Buberovom se djelu osjeća nostalgija za neiskvarenim i jedinim svijetom koji nestaje, i ovo je pokušaj zaustavljanja propadanja.

Subjekt se, po Buberu, nalazi u krizi i stoji nasuprot tri mogućnosti: potvrditi se u znaku individualizma, vratiti se na izvore (prirodnim počecima) ili se otvoriti odnosu. Ako individualizam znači ostati robovi krize, povratak na izvore je siromašni sigurno

¹²⁷ W I., str. 112.

¹²⁸ W I., str. 89.

¹²⁹ Usp. H. Kirchhoff, *Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Krczaks*, str. 69.

nosni izlaz, koji traži utočište u vrućim nastambama prošlosti. Potrebno je izići iz krize, ići naprijed prema personalizaciji odnosa.¹³⁰ Smisao subjektivnosti prema Buberu jest stajati jedan nasuprot drugoga. Temeljna riječ ja-ti označuje ostvarenje ja kao osobe koja se nalazi neposredno uključena u odnos. Reći ti znači ući u odnos i tu se zadržati. Buber nadilazi svako posredovanje i posredništvo. Tko kaže ti nema nikakvu stvar za objekt, ali se nalazi u odnosu,¹³¹ nadilazi ambijent iskustva i smješta se u odnosnu dimenzije uzajamnosti. Samo u ovome kontekstu izvire dijalog, jer samo u ovom području govoriti postaje razgovarati. Dijalog je specifično sredstvo ljudske komunikacije. Riječ nas vraća na ideju razmjene, reći vlastite riječi i saslušati riječi drugoga, pitati i odgovarati, rečena riječ i saslušana riječ. Reći riječ ne uključuje samo moju opstojnost nego i opstojnost drugoga, osobe. Stoga vrijedi izreka: «govorim, dakle jesam, govorim, drugi jest». Izgovorene riječi uvijek su upućene nekome, jednome ti. Govoriti i slušati strukturalno su orijentirani odnosno. Govoriti znači ja i ti, slušati drugoga i mene. Nije potrebna izmjena riječi za konverzaciju. Govor se može odreći osjećaja i ostati govor.¹³² Buber potvrđuje da «ja» ne opstoji nikada po sebi, kako bi želio idealizam.

Mnoštvo značenja odnosa dozvoljava Buberu da ga shvaća kao središnje načelo za definiciju čovjeka. Podsjeća da svaki način realizacije odnosa odgovara nekomu različitom načinu življenja čovjeka sa strane ja. «Ja iz osnovne riječi ja-ono pojavljuje se kao individualnost i postaje svjestan sebe kao subjekt (...) Ja iz osnovne riječi ja-ti pojavljuje se kao osoba i postaje svjestan sebe kao subjektivitet. Individualnost pojavljuje na taj način što se razlikuje od drugih individualnosti. Osoba se manifestira stupajući u odnos s drugim osobama.»¹³³ Zatim nastavlja: «Nijedan čovjek nije jednostavna osoba, nijedan jednostavna jedinka, nijedan sasvim nestvaran. Svatko živi unutar dvostrukog ja ... prava (istinska) povijest se zbiva između jednog i drugog».¹³⁴

¹³⁰ Usp. A. Rizzi, "Il pensiero neoebraico", u: AA. VV., *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 1988., str. 341-342.

¹³¹ Usp. W I., str. 80.

¹³² "Sprache kann sich aller Sinnenfälligkeit begeben und bleibt Sprache. - Jezik se može odreći svakog takta osjetljivosti i ostaje jezik. W I., str. 175.

¹³³ W I., str. 120.

¹³⁴ W I., str. 122.

Dakle, povijest se zbiva u međuprostoru. *Zwischen* je stvarno mjesto, podloga koja sadržava ono što se događa među osobama, to je mjesto odnosa koje se izražava kao riječ, kao istina i ljubav. U odnosu riječ nije ništa drugo do li izvorni čin duha,¹³⁵ shvaćen kao intimno sudjelovanje čovjeka u svijetu i odgovor čovjeka njegovu ti; duh je riječ.¹³⁶ Stoga riječ nije samo obična komunikacija mišljenja niti čista manifestacija subjekta. Ona se shvaća kao objavljivanje cjelovite stvarnosti ja koje se otvara ti s raspoloživošću poticanju i prihvaćanju cijelog životnog svijeta, toliko da se odnosu dadne artikulirano značenje poziva i odgovora.¹³⁷

Jedna od poznatijih i temeljnih Buberovih misli jest: «Ja nastajem u dodiru sa Ti, postajući ja, govorim ti».¹³⁸ Shvaćajući ovu misao Michael Theunissen piše: «Buberova teza prema kojoj ja nastaje u ti i prema kojoj preko ti postaje ja, je samo jedna obuhvaćajuća misao od mnogih kojom označuje podrijetlo partnera iz *zwischen*-a, događaja susreta. Samo ukoliko ja postajem ono što sam u susretu sa ti, ja to postajem preko ti. Sam susret nije djelo moje niti djelo drugoga. On je milost».¹³⁹ Theunissen nije rekao nikakvu novost, budući da isto kaže i Buber u svome djelu «Ja i ti».¹⁴⁰

Sam Buber govori o jednoj «ontologiji međuljudskoga» (*Ontologie des Zwischenmenschlichen*), riječima: «autentična konverzacija je ontološka sfera».¹⁴¹ *Zwischen* ne može biti srednji put (izlaz) između ja i ti, budući da je odnos ja –ti neposredan. Oslanjajući se na mišljenje Michaela Theunissena možemo zaključiti ili riješiti pitanje *zwischen* tvrdnjom da *to* ne može biti nitko drugi nego Bog. Boga Buber shvaća kao vječno središte poistovjećujući ga tako sa *zwischen*. Silogistički gledamo imamo

¹³⁵ « ... gibt es Zwiesprache, gibt es Sprache, gibt es den Geist, dessen Urakt sie ist – postoji dijalog, postoji jezik, postoji duh kojeg je jezik prvobitni (iskonski) čin.» W I., str. 142.

¹³⁶ Duh u svojoj ljudskoj manifestaciji jest: «Eine Teilnahme des Menschen an dem Sein der Welt». W I., str. 395; «Der geist ist einer, Antwort ... aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort». W I., str. 103.

¹³⁷ Usp. N. Galantino, *Dire "uomo" oggi*, Paoline, Milano 1993., str. 106.

¹³⁸ W I., 85.

¹³⁹ M. Theunissen, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, in: *Philosophischen Jahrbuch*, LXXI., München 1963/1964., str. 322.

¹⁴⁰ W I., str. 85. «Das Du begegnet mir von Gnaden – Ti me susreće zahvaljujući milosti.»

¹⁴¹ W I., str. 286.

dvije premise, *zwischen* kao središte između ja i ti, zatim Bog kao «vječno središte», od trenutka kada znamo da se svi odnosi križaju u vječnome Ti.¹⁴² Ti vječno jestsredište svih središta, dakle Bog je «das Zwischen aller Zwischen».¹⁴³

Buberova filozofija želi odgovoriti definitivno na pitanje kako opisati susret s bićem koji se ne asimilira u objekt. Susret ja-ti ne nalazi se u subjektu, nego u samome bitku. Bitak nije sfera koja je već prisutna kada su oba člana susreta uključena, nego je ontološki događaj.¹⁴⁴ *Zwischen* se ostvaruje uvijek iznova u svakome susretu. U svakome susretu aktualizira se uvijek novi čin bivovanja. Ljudski ja nije biće među bićima, ono je biće koje oblikuje jednu kategoriju, a to je susret. Pojam *zwischen* ne iscrpljuje čitavi smisao dijaloga i odnosa. *Zwischen* je područje na kojem ja i ti stoje jedan nasuprot drugoga, dok dijalog otvara ovo ontološko područje izričaju: «Područje međuljudskoga i uzajamnog stajati-jedan-nasuprot-drugoga; njezino očitovanje nazivamo dijalog».¹⁴⁵ *Zwischen* jest posebna sfera, nešto ontičkoga, «nedostižan psihološki pojam».¹⁴⁶

Dijalog se ne dovršava niti u ja niti u ti, nego se izručuje između ja i ti. «U jednom istinskom dijalogu (...), u istinskom poučavanju (...), u istinskom zagrljaju koji nije stvar navike, u jednom stvarnom duelu koji nije igra – u svemu tome, ono esencijalno ne dovršava se ni u jednom ni drugom od dvojice sudionika, ne dovršava se na neutralan način koji obuhvaća obadvoje i s njima sve stvari pridružene, nego na veoma precizan i točan način između dvoje, u dimenziji koja, reklo bi se, nije dostupna osim ovim dvoje (...). Račun se ne rješava bez ostatka, i ovaj ostatak mora negdje su-egzistirati, tamo gdje prestaje duša i tamo gdje nije počeo svijet: i ovaj ostatak je baš esencijalan».¹⁴⁷ Kada susreće drugoga, čovjek ne ostaje kod sebe, u sferi subjektivnosti. Susret se događa u području *zwischen*. Susret ja-ti neće se dogoditi u subjektivnosti niti u objektivnosti, nego u kraljevstvu *zwischen-a*.

¹⁴² Usp. W I, str. 128.

¹⁴³ Usp. M. Theunissen, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, u: Philosophischen Jahrbuch, 71 (1963/4.) str. 329.

¹⁴⁴ E. Lévinas, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984., str. 27-28.

¹⁴⁵ W I., str. 272.

¹⁴⁶ Usp. W I., str. 406.

¹⁴⁷ W I., str. 405.

Buber predstavlja *zwischen* kao alternativu koja nadvisuje s jedne strane individualizam, a s druge kolektivizam. Buberovo učenje o *zwischen* jest temeljna točka njegove filozofije. *Zwischen* znači više od jedne riječi, više od dva pola odnosa, jedan ja i ti povezani. *Zwischen* jest oblikujući element odnosa, iskonska kategorija odnosa. Kao ontička stvarnost *Zwischen* je shvatljiv kao prostor realizacije, kao mjesto odnosa.¹⁴⁸ *Zwischen* nije filozofski «Deus ex machina» za rješenje dijaloškog problema kod Bubera, nositelj svakog odnosa, mjesto susreta ja-ti, govor izgovorene riječi, nego jedna sfera u kojoj nastaje i događa se istinski odnos i istinski susret.

ZAKLJUČAK

Dijaloški princip kao odnosni princip otvara problem komunikacije i dijaloga. Samo s novo-hebrejskom mišlju 19 stoljeća imamo ontologiju altruizma (drugosti) nasuprot zapadnjačkome mišljenju koje je obilježeno egoizmom. Međuljudski odnosi su od antike obilježeni odnosom brat – sestra. Krećući od antičke postavke “biti nasuprot” pa preko hegelovske “biti u”, Heidegger svodi nesvodljivost drugih na puku prisutnost, iznoseći činjenicu da je bitak tubitka, “biti s”. Na istoj liniji Jaspers govori o bitku kao “biti jedan s drugim”. Susret je zajedništvo s drugim, cjelovitost slavi svoj primat nad individualnosti, zato Buber s jedne strane, a Levinas s druge strane, figuriraju bez sumnje kao dva simbolična izričaja velikog obrata u interpretaciji čovjekova života.

U svojoj analizi Buber razvija ontologiju antropoloških sastavnica koja nas vodi jednom etičkom ponašanju. Tri su područja u kojima se ostvaruje odnos. Odnos s čovjekom, kao preduvjet da bi se ostvario savršeniji odnos, a to je onaj s Bogom; odnos s prirodom koji je u stvari odnos ja – ono, koji na kraju, pomoću promatranja, može prerasti, transformirati se u odnos ja – ti. Odnos s duhovnim stvarnostima može biti pravi odnos, gdje duh djeluje na poseban način i od svakog objektiviziranog odnosa pravi neposredan odnos. Njegovo se izvorno mjesto na-

¹⁴⁸ Usp. D. Becker, *Karl Barth und Martin Buber - Denker in dialogischer Nachbarschaft?*, Göttingen 1986., str. 79.

lazi u sferi bez koje je nemoguć bilo kakav pravi odnos. "Ja" i "ti" imaju isti korijen, potječu iz sfere "između". Pojam "zwischen" jest ključ, polazište dijaloške filozofije Martina Bubera. Buber razvija ontologiju "između", shvaćenu kao prvobitnu kategoriju ljudske stvarnosti iz koje proizlazi čovjek kao čovjek. Samo ako se razumje pravi smisao „između“ može se razjasniti neposredan, uzajaman, iskuljučiv odnos i potvrda drugoga.

Da bismo doista shvatili Buberovu misao potrebno se prepuštiti njegovim riječima koje se temelje na iskustvu življenog života, koji nas vodi susretu s osobama s kojima dijelimo našu svakodnevicu i susretu s Bogom, označenom kao Ti vječno. Čovjek može ostvariti sebe samo prihvaćajući druge s njihovim nedostacima, slabostima, problemima, prihvaćajući njihovu osobnost, različitost, njihovo bivstvovanje. Ako odbacimo drugoga kao "ti", ostajemo u svijetu koji je stran, koji ne pripada prirodi čovjeka. Čovjek se gubi i gasi u svijetu stvari i objekata. Ući u dijalog znači izići iz vlastitog individualizma, vlastitog egoističnog kruga i spontano se otvoriti stvarnosti drugoga. Samo tako se može dostići pravi smisao života – susresti Boga.

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