

Barbara Ćuk

Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, Jordanovac 110, HR–10000 Zagreb
barbara.cuk@ffrz.unizg.hr

Filozofija i susret između realnosti i virtualnosti – s osvrtom na misao Martina Bubera

Sažetak

Rad proučava susret u filozofiji kao temu filozofije, tj. kao posebnost ljudske egzistencije i kao okružje filozofiranja. Polazeći od svojstava susreta koja filozofski tekstovi, u prvom redu dijaloga Martina Bubera, prepoznaju i izdvajaju kao ona koja mu pripadaju u realnom svijetu, u radu se analiziraju promjene susretanja u virtualnom okruženju. Među više različitih promjena ističu se dvije: (1) smanjenje osvjedočenosti o realnom bitku po sebi i (2) narušena sposobnost za stav prisutnosti za drugog.

Ključne riječi

susret, filozofija, realni svijet, virtualni svijet, Martin Buber, prisutnost

1. Uvod

Susret je stanje u kojem je osoba u doticaju s nekom zbiljom. Riječ je o odnosu koji pretpostavlja prisutnost i realizira se između čovjeka i čovjeka, između čovjeka i drugih živih bića ili kao odnos s Bogom. Početno je susret moguće ocartati kao prvi korak, odnosno uvodni čin, ali i mjesto ili okružje u kojem se zbivaju druge specifično ljudske aktivnosti kao što su dijalog, razgovor, poučavanje, spoznavanje, umjetničko stvaranje, molitva i druge. Na taj način susret postaje »mjesto« ili okruženje ostvarivanja osobnosti.

U ovom radu zanima nas odgovor na pitanje transformira li se susret ulaskom u virtualno okruženje i na koji način, s posebnim naglaskom na susret u filozofiji. Računalizacija svakodnevnog života zahvatila je velik dio naših aktivnosti: naše poslove, učenje, poučavanje, pa čak i slobodno vrijeme.¹ Produženi boravak u virtualnom okruženju stoga uzimamo kao činjenicu, a virtualnost odnosno virtualno okruženje u značenju »realnosti ili stvarnosti« koja je smještena, stvorena ili simulirana na računalu ili na internetu.²

Budući da je filozofski susret vrsta susreta, obilježja i promjene kroz koje susret prolazi očekujemo i u filozofiji. Baveći se susretom filozofi ne razmišljaju samo o susretanju kao takvom i o njegovu značenju za čovjeka, nego i o njegovoj ulozi u bavljenju filozofijom. U tom smislu, susret postaje naš pred-

1

Što je bilo dodatno izraženo u vremenu pandemije bolesti COVID-19.

2

Hrvatska enciklopedija Leksikografskog zavoda »Miroslav Krleža« kao jedno od značenja izraza »virtualan« navodi: »Koji je nastao, koji djeluje uz pomoć računala;

računalan, internetski (virtualna knjižnica).« – Usp. »virtualan«, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=64792> (pristupljeno 4. 8. 2021.).

met u dvojakom značenju: s jedne strane kao tema filozofiranja, s obzirom na to da sama filozofija obrađuje susret kao posebnost ljudske egzistencije, s druge strane kao (pred)uvjet i okružje filozofiranja (filozofiranje i poučavanje filozofije). Kako bismo utvrdili koje se promjene zbivaju sa susretom, koliko je i zašto važno pitanje autentičnog susreta i interpersonalne komunikacije u vremenu izrazitog širenja virtualne komunikacije u kojoj strojevi imaju različite uloge u našim životima, potrebno je pažljivo promotriti susret i analizirati njegove sastavnice i njegovu ulogu. Perspektiva filozofije susreta Martina Bubera, njegova razmišljanja o ljudskom postojanju i njegovim komunikativnim vidovima pružaju polazište za jedno takvo istraživanje.³

2. Kraći pregled tematiziranja susreta u filozofiji

Filozofi dijele misao o važnosti susreta za ljudski život i za filozofiju, no istovremeno samom susretu, njegovoj strukturi i ulozi pristupaju na različite načine. Moguće je susret smatrati strateškim temeljem za izgradnju dijaloga, zato što susret sadrži osnovu etičkog obvezivanja.⁴ Ili je susretu moguće pristupiti iz univerzalne perspektive metafizike »kao produkta ljudskog susreta s bićem«. ⁵ Epistemičke analize obrađuju susret kao kognitivni odnos između svjesnog subjekta i objekta, razlikujući pritom propozicionalno znanje i spoznaju po poznavanju koja pretpostavlja iskustveni dodir s nekim dijelom zbilje. ⁶ Religiozno iskustvo susreta smatra zagovaranje i argumentiranje u prilog mogućnosti mistične neposrednosti izvorom našega znanja o stvarnosti Boga. U tom smislu Robert A. Oakes⁷ propituje samu mogućnost rješenja pitanja mora li se susret s Bogom odvijati putem nekog konačnog posrednika razotkrivanja (epistemički dualizam) ili je on moguć kao neposredan (epistemički monizam mističke neposrednosti).

Ističući mnoštvenost kao zakon Zemlje te da nju nastanjuju ljudi, a ne čovjek, Hannah Arendt izlaže koncept pojavljivanja drugih, različitih i jedinstvenih, jednih drugima, koji sadrži izravnu prisutnost živih bića jednih za druge.⁸ Ljudska bića pojavljuju se jedna drugima kroz govor i djelovanje koje je »jedina djelatnost što se odvija izravno između ljudi, bez posredovanja stvari ili materije«. ⁹ Buberovo¹⁰ određenje dijaloga kao susreta između dvije potpuno prisutne individue daje do znanja kako postoje različiti tipovi odnosa od kojih nemaju svi jednaku vrijednost. Pojam »obrazovnog dijaloga« počiva na Buberovoj filozofiji odgoja i obrazovanja, a ponajviše na zamislima koje je izložio u djelu *The Education of Characters* [hrv. *Obrazovanje karaktera*], u kojem se bavi susretom između učitelja i učenika.¹¹ Međukulturalne i međureligijske susrete karakterizira povećana različitost i drugost unutar suvremenog, internacionaliziranog visokog obrazovanja i studentske mobilnosti. Želja za ravnopravnošću i suradnjom u tim okolnostima razlog su ustanovljenja pedagoških strategija koje su oblikovane oko susreta.¹²

Na početku njegova *Razgovora s Trifunom*, susrećemo Justina kako ujutro šeće ispod trijema kad ga iznenada stranac s još nekolicinom u društvu pozdravlja, obraćajući mu se riječima: »Zdravo filozofe!«. Trifun i njegova pratnja kreću za Justinom i formira se dijaloško jedinstvo rođeno iz nade da bi iz takva druženja (stgrč. συνουσία) moglo nastati neko dobro.¹³ Ova slika jednog tipičnog platoničkog susreta shvaćenog kao druženje i bivanje zajedno (stgrč. σύνειμι) primjer je važnosti odnosa između osoba za praksu filozofiranja u dijaloškom kontekstu. Filozofiranje tu nastaje u horizontu susreta i zbog dobrobiti (stgrč. όφελος) ili sreće života.¹⁴

Pierre Hadot u predavanju *Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy* [hrv. *Forme života i forme diskursa u antičkoj filozofiji*]¹⁵ ukratko o crtava glavne smjerove razvoja filozofskih škola u antici. U središtu njegova zanimanja je način života filozofa, točnije pukotina između onoga što

3

Buber je u svojim djelima razradio teoriju o ljudskom životu kao egzistencijalnom dijalogu zbog čega je prema suvremenim istraživanjima za život pojedinca u informacijskom dobu važno baviti se njegovim konceptom »dijalogičke komunikacije«. Usp. Vaida Asakavičiute, Vytis Valatka, »Martin Buber's Dialogical Communication: Life as an Existential Dialogue«, *Filosofija. Sociologija* 31 (2020) 1, str. 51–60, ovdje str. 52, doi: [10.6001/fil-soc.v31i1.4178](https://doi.org/10.6001/fil-soc.v31i1.4178); Robert E. Wood, »The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel«, *International Journal for Philosophy of Religion* 45 (1999) 2, str. 83–97; Raymond Aaron Younis, »The Age of the Advent of Technolism and the End of Communication?«, u: Michael A. Brown; Leigh Nanney Hersey (ur.), *Returning to Interpersonal Dialogue and Understanding Human Communication in the Digital Age*, IGI Global Information Science Reference, New York 2019., str. 69–93.

4

Već u susretu pogledom s drugom osobom određujem sebe za pokazivanje mojih namjera, obvezujem se izraziti što želim, a osoba koja je pogledala mene ne može biti indiferentna na moj stav prema njoj i obvezana je na odgovor. Vidi: Vera Fisogni, »From the Encounter to the Dialogue. Toward a New Interpersonal Perspective in the Era of Crisis and Conflicts«, *A Parte Rei. Rivista de Filosofia* 40 (2005), str. 1–9, ovdje str. 1 i 7.

5

Usp. Jason M. Costanzo, »Subjectivity and the Encounter with Being«, *The Review of Metaphysics* 68 (2015) 3, str. 593–614, ovdje str. 594. Svi citati iz tekstova na engleskom jeziku prijevod su autorice rada.

6

Tako piše, primjerice, Linda Zagzebski dodajući kako: »Spoznaja po poznavanju ne uključuje samo poznavanje osoba i stvari već i znanje vlastitih mentalnih stanja.« – Usp. Linda Zagzebski, »Što je znanje?«, u: John Greco, Ernest Sosa (ur.), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, prev. Neven Dužanec et al., Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004., str. 113–142, ovdje str. 113. Iz navedenog proizlazi kako spoznajna relacija, ako se obrađuje kao susret, prepoznaje i obuhvaća širok raspon onih s kojima se subjekt može

naći u spoznajnom odnosu. To su ne samo osobe i stvari nego i on sâm.

7

Vidi: Robert A. Oakes, »Mediation, Encounter, and God«, *International Journal for Philosophy of Religion* 2 (1971) 3, str. 148–155.

8

Vidi: Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harvest Book, New York 1978., str. 19. i dalje.

9

Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Višnja Flego, Mirjana Paić-Jurinić, Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991., str. 11.

10

Vidi: Martin Buber, *Ja i ti*, prev. Jovica Aćin, Vuk Karadžić, Beograd 1977.; Martin Buber, *Ich und Du*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2009.; Martin Buber, *I and Thou*, prev. Ronald Gregor Smith, T. & T. Clark, Edinburgh 1937.

11

Vidi: Eli Bruderman, »On Martin Buber's 'The Education of Characters' – Replacing Repressed Aesthetic Dialogue with Inclusive, Directed Dialogue«, *The Journal of Aesthetic Education* 51 (2017) 4, str. 98–118, ovdje str. 110, doi: <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.51.4.0098>; Draženko Tomić, »Buberov dijaloški koncept odgoja i obrazovanja«, *Obnovljeni život* 68 (2013) 1, str. 39–49.

12

Vidi: Scherto Gill, »Universities as Spaces for Engaging the Other: A Pedagogy of Encounter for Intercultural and Interreligious Education«, *International Review of Education* 62 (2016) 4, str. 483–500, doi: [10.1007/s11159-016-9572-7](https://doi.org/10.1007/s11159-016-9572-7).

13

Usp. Justin, *Razgovor s Trifunom*, prev. Branko Jozić, Verbum, Split 2011., str. 17. Grčki izrazi navedeni su prema J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, E. J. Brill, Leiden 1971.

14

Usp. Justin, *Razgovor s Trifunom*, str. 17. i 22.; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher*, str. 7. i 22.

15

Predavanje je objavljeno kao Pierre Hadot, »Forms of Life and Forms of Discourse in



je značilo biti filozof i ponašanja ljudi u svakodnevicu, zbog čega su filozofi smatrani *atopičnima*. Ističe kako je svaka filozofska škola izražavala svoju viziju svijeta, svoj vlastiti stil života i svoju ideju savršenog čovjeka. Posao filozofa s jedne strane uključuje i dobro zajednice i pretpostavlja susret, ali s druge strane, filozof je, kako ističe Hadot, »niti mudrac niti čovjek poput drugih ljudi«, njegov svakodnevni život može se činiti »nenormalnim«, a drugi ga mogu percipirati »kao stranca«. ¹⁶

Čini se da stoga s pravom možemo primijetiti jedan kontradiktorni element u značenju filozofiranja i toga »biti filozof«. Odnosno, čini se da »biti filozof« prema filozofskoj tradiciji sa sobom nosi obilježje napetosti. S jedne strane tu je susret i razgovor, dok se s druge strane filozofa zbog neobičnosti njegova ponašanja doživljava kao stranca, što podrazumijeva neku vrstu distance, zadržke, čak i nepoštivanja, a ne prisutnosti i bliskosti u razmjeni misli u komunikaciji između osoba koje su jedna drugoj uzajamno potrebne i korisne. No usprkos ovoj dimenziji čudnovatosti filozofa, Sokrat, najčudnovatiji od svih filozofa, čiji je razlog bavljenja filozofijom bio istražiti značenje apolinij-ske poruke: »Spoznavaj samoga sebe!« – a po njegovu mišljenju taj je zadatak neostvariv bez sudjelovanja u dijalogu s drugima kroz koji dopijevamo do spoznaje – ostaje neshvatljiv *izvan* i *bez* njegovih svakodnevnih susretanja s građanima Atene. Čak i u kontekstu zrelog srednjeg vijeka u kojem se filozofija pretežito shvaćala kao teorija, rasprave su se odvijale u živo, a susret kao podloga za razmjenu ideja ostaje važan čimbenik njezina razvoja.

Dorota Tymura analizira značenje *mimēze* za filozofski način života u antici. Ona ističe da Sokratovi učenici – kao sljedbenici Sokratova načina života – nisu puki oponašatelji koji kopiraju njegovo ponašanje. Sokrat je nadahnjivao druge da ga oponašaju u tom smislu da slijede njegov moralni primjer, ¹⁷ a istovremeno ih je usmjeravao i tjerao da zadrže i razviju svoju individualnost. To znači kako je susret ovdje sastavni dio procesa filozofiranja i tradiranja filozofskog načina života. Ovo ističe i Tymura s obzirom na to da uočava kako susret pripada među obilježja tako shvaćenog pojma *mimēze*.

»Taj način *mimēze* uključuje ljudske odnose, u kojima je jedna osoba percipirana kao model kojemu se stremi.« ¹⁸

Susresti filozofa i filozofirati zbog postizanja uvida u istinu uključuje susretanja s misliocima iz prošlosti. Bavljenje poviješću filozofije pretpostavlja da je nama danas moguć susret s onima prije i s onime što je mišljeno u prošlosti. Za razliku od Platonove kritike pisma u *Fedru*, ovaj pristup pretpostavlja da se filozofiranje može zbivati u tekstu i kroz tekst te da različiti oblici tekstova mogu biti pomoćna sredstva za stvaranje, čuvanje i prenošenje filozofije. Kao i živa interakcija ili živi susret i tekst pretpostavlja uvažavanje drugog i pažljivost. Tomu treba dodati i dublju ozbiljnost u suoobraćanju s mišlju koja je zapisana, ali i vještine hermeneutike teksta. Također, ovaj se pristup filozofiranju proteže i na edukativne procese posredstvom knjiga, odnosno uključuje sugovornike koji su odsutni kao osobe, ali su prisutni na stranicama svojih djela.

Eduardo Mendieta ističe kako je »filozofiranje nešto što činimo u zajednici«, ¹⁹ a u zajednicu onih koji filozofiraju međusobno povezani vezama prijateljstva također uključuje prisnost mišljenja koja kroz medij teksta nastaje između nekoga u sadašnjosti i nekoga u prošlosti. Mendieta posebnu pažnju posvećuje filozofskim pismima novovjekovne filozofije kao »mjestima prijateljstva« (filozofiju određuje kao »posao prijateljstva«), ²⁰ za koje smatra da imaju moć živosti. Za našu je temu posebno zanimljiv njegov zaključak u kojem naglašava

»Filozofirati se može samo ako je barem dvoje, a taj drugi ne mora još biti ni rođen.«²¹

Time ističe nužnost susreta između osoba za bavljenje filozofijom, a koja ne poznaje ograničenje prostorom i vremenom.

Michelle Boulous Walker izlaže koncept filozofije koji povezuje s Platonovim dijalozima. Filozofija je za nju prije svega

»... odnos osobe s osobom, povjerljiv odnos i odnos koji preobražava tjerajući nas naprijed od jednog do drugog egzistencijalnog stanja. Filozofija je intenzivan susret osobe s osobom koji ima moć da nas pomakne iz stanja neznanja do stanja bližeg mudrosti.«²²

Braneći tezu da je zajedničko filozofiranje u suautorstvu navlastito filozofska aktivnost, Luka Boršić i Ivana Skuhala Karasman ističu

»Bavljenje filozofijom je od samih početaka obilježeno velikom orijentiranošću na komunikaciju s drugim ljudima, posebice drugim filozofima. To je ponekad bilo na posve privatnoj osnovi, npr. Sokrat, ponekad u školama, npr. Platon i Aristotel, ponekad u formalnim i neformalnim grupama, npr. Bečki krug.«²³

Navedeni primjeri pokazuju da su mnogi filozofi i filozofske škole od antike do našega vremena susret smatrali nezaobilaznim za čovjeka i važnim za proces filozofiranja i/ili filozofijske poduke.²⁴ Da je angažirati se u susretu s drugim ljudskim bićem bitno za ostvarenje čovjeka koji je ja koje postoji s drugima u svijetu posebno ističu »antropologije egzistencijalističke inspiracije, nadasve personalističke«. ²⁵ Filozofija razumije čovjeka kao sebesvjesno biće koje se pojavljuje u različitim odnosima u koje stupa i koji se pred njim otvaraju te se kroz njih realizira. Jedan od najznačajnijih filozofskih pristupa čovjeku kao biću susreta koje je primarno određeno kroz komunikativni odnos s drugim u dijalogu i čija svijest o sebi biva oblikovana kroz međuljudske

Ancient Philosophy«, *Critical Inquiry* 16 (1990) 3, str. 483–505.

16
Usp. *ibid.*, str. 493.

17
Na primjer, opredijeljenost za život u siromaštvu (koja je katkad smatrana nužnim uvjetom za filozofsko prosvjetljenje), samokontrola, neovisnost o stvarima i drugim ljudima, osuda užitaka, poseban način odijevanja, stav o obitelji i ženidbi, ironija itd. Vidi: Dorota Tymura, »The Cynic Way of Life as Mimēsis«, u: Heather L. Reid, Jeremy C. DeLong (ur.), *The Many Faces of Mimesis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, Parnassos Press, Sioux City – Iowa 2018., str. 187–200, ovdje str. 191–196.

18
Usp. D. Tymura, »The Cynic Way of Life as Mimēsis«, str. 190.

19
Usp. Eduardo Mendieta, »The Intimacy of Thought: Philosophy as the Labor of Friendship«, *The Journal of Speculative Philosophy*

30 (2016) 2, str. 115–127, ovdje str. 121, [doi: https://doi.org/10.5325/jspephil.30.2.0115](https://doi.org/10.5325/jspephil.30.2.0115).

20
Ibid.

21
Ibid.

22
Usp. Michelle Boulous Walker, »The fragility of collegiality: 'What remains of me at the university, within the university?'«, *Parrhesia* 30 (2019), str. 18–28, ovdje str. 20.

23
Luka Boršić, Ivana Skuhala Karasman, *O zajedničkom filozofiranju*, Institut za filozofiju, Zagreb 2017., str. 21–22.

24
To posebno vrijedi za one filozofe za koje filozofija nije bila jedino (ili prvenstveno) težnja za jasnim uvidom i motrilačka aktivnost, nego i život na temelju toga uvida.

25
Ante Akrap, »Susret – otkrivanje bitka«, *Služba Božja* 44 (2004) 4, str. 5–26, ovdje str. 13.

odnose koje on ostvaruje s drugim osobama razvio je Martin Buber,²⁶ rekavši da je u početku odnos²⁷ te tome dodavši kako

»Sav stvarni život je susret.«²⁸

Time Buber nije samo istaknuo važnost susreta za ljudski život²⁹ nego je naglasio i neophodnost nepatvorenog susreta između ja i ti. Prema Buberovu mišljenju osoba postaje svjesna sebe kao one koja sudjeluje u bivstvovanju, kao su-postojeće i stoga kao bića³⁰ kroz susretanje s drugim.

Ljudski život na zemlji očituje se kao izmjena činova koji su ujedno i oblici naših odnošenja koja se razvijaju iz susreta s bićima, stvarima, osobama, s Bogom, sa samim sobom. Ako susret i aktivnosti kojima on prethodi ili koje su smještene u susret prijeđu u virtualno okruženje, možemo li očekivati promjene u njima i možemo li te promjene izdvojiti, razumjeti i opisati na način praćenja onoga što se u virtualnom svijetu zbiva sa svojstvima susreta koja filozofski tekstovi, među kojima posebno mjesto zauzima dijalogika Martina Bubera, prepoznaju i izdvajaju kao ona koja mu pripadaju u realnom svijetu, a prisutnost kojih omogućuje ne samo uspjeh susreta, nego i njegovo uspostavljanje?

3. Mjesto i obilježja susreta u filozofiji Martina Bubera

»Sav stvarni život je susret.«³¹

Ovim iskazom Martin Buber kaže kako bez pravog, izvornog i nepatvorenog susreta nema pravog života. Njegova su svojstva uzajamnost, izravnost, prisutnost, intenzitet i neizrecivost.³² »Osnovni pokret« čovjeka (ujedno iskonski) Buber određuje kao »bitan čin čovjeka [...] uokolo kojega je izgrađeno bitno držanje«³³ ili odnos. Okrenuti se prema drugome i usmjeriti pažnju na njega prihvaćajući svojim bićem tu drugu osobu u njezinoj jedinstvenosti, Buber opisuje kao osnovni pokret života dijaloga koji je »zagonetan uzajamni odnošaj između dva ljudska svijeta«.³⁴ To je odnos prisutnosti i otvorenosti. Ako susretnem drugo biće »na istinski način, to jest s istinom cijelog mog života, tada i samo tada ja sam *uistinu* tamo«.³⁵ Naime, Buber smatra da mi susrećemo jedni druge onda kada se okrećemo jedni prema drugima tako da postajemo prisutni jedni za druge i dopuštamo biti oslovljenima, da nam se netko obrati. Tada nećemo tek percipirati »čovjeka koji živi pred našim očima«,³⁶ već ulazimo u njegov život i on ulazi u naš život kroz govor.

Biti angažiran u spoznavanju, što je aktivnost u kojoj filozofsko razmišljanje o čovjeku oduvijek vidi njegovu posebnost, uključuje odnos. Ali, prema Buberovoj ljestvici pojedinih oblika ili načina odnošenja svojstvenih čovjeku, taj je odnos, zajedno s odnosom koji uspostavlja umjetnik prema onome što je pred njim, niži od odnosa u susretu u kojem se čovjeku drugi iz tajanstvenosti pojavljuje kao ti, oslovljava ga, a on mu odgovara svojim životom.³⁷ Draženko Tomić tako utvrđuje da za Bubera

»Odnos koji je ispod praga uzajamnosti nije susret.«³⁸

Spoznajna djelatnost, ističe Buber, zahvaća ono viđeno kao objekt, uspoređuje ga s drugim objektima, postavlja ga u poredak klasa objekata, opisuje ga i analizira objektivno.³⁹ Objekt znanja je ono. No Buber nije rekao da dijalog nije mjesto spoznavanja. Prije je ovdje riječ o metodološki i sadržajno drugačijoj spoznaji, što pokazuje i činjenica kako je njegova filozofija dijaloga preko djela Hansa

Trúbea ušla u diskurs psihoanalize, kao i to da prema Buberovim riječima, znati čovjeka znači znati osobu ili uzajamni život, na način da se zna sadašnje ili prisutno.⁴⁰

Ono što prethodi mogućnosti objektiviranja Buber iskazuje riječima »vidjeti kao prisutno«. Buber kaže kako u trenutku viđenja ne bijaše stvari ni događaja, nego isključivo nešto prisutno.⁴¹ Čini se da zahvaćanje nečega kao objekta (spoznavalački pristup), napominje Buber, može nastupiti tek iz takvog viđenja koje vidi ništa drugo doli prisutno ili sadašnje. Ako dakle nema prisutnosti, nema ni objektivacije, nema ja – ono odnosa, a ne samo ja – ti odnosa. Prisutnost, viđenje i uspostava odnosa s onim prisutnim, pokazuje se kao temelj svih mogućih odnosa, kako spoznajnih, tako artističkih, a tako i istinskoga ja – ti susretanja.

To znači da unatoč razlici među njima i tome što ja – ono odnos obilježavaju korištenje i nedostatak uzajamnosti, ja – ono odnos, kao i ja – ti odnos počivaju na momentu prisutnosti nečega ili na sadašnjosti koja (još) nije pobjegla u prošlost i sadašnjosti koja ne gleda u budućnost, nego je tu. U virtualnom svijetu sve je posredovano, nije nam dano kao ono samo i neposredno, nego po svojoj slici posredstvom tehnologije. Nema prave izravne prisutnosti, a usto vremenska dimenzija ophođenja može biti izmijenjena. Onoga tko govori nije nužno gotovo istovremeno slušati. Mogućnost snimanja i opetovanja slike i govora kojim se netko obraća drugoj osobi ili grupi, prije nalikuje na »gledanje i slušanje« onoga što je »zapisano«. Štoviše, vjerojatno je da bismo mi danas bili oduševljeni kada bi se pojavila mogućnost da pogledamo snimku kojeg Sokratovog filozofskog druženja. Međutim, upoznati pravog Sokrata

26

Vidi: Maurice S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago 1956.; Paul Arthur Schilpp, Maurice Friedman (ur.), *The Philosophy of Martin Buber. The Library of Living Philosophers Volume XII*, Open Court Publishing Company, La Salle 1967.; Malcolm L. Diamond, *Martin Buber – Jewish Existentialist*, Oxford University Press, New York 1960.

27

Usp. M. Buber, *Ja i Ti*, str. 39 i 47.

28

M. Buber, *Ja i Ti*, str. 34.

29

»Čovjek postaje Ja u dodiru s Ti.« – Ibid., str. 48.

30

M. Buber, *Ja i Ti*, str. 79.

31

Ibid., str. 34.

32

Vidi: M. S. Friedman, *Martin Buber*, str. 57.

33

Usp. Martin Buber, *Between Man and Man*, prev. Ronald Gregor-Smith, Routledge Classics, London – New York 2004., str. 25.

34

Ibid., str. 28.

35

Ibid., str. 197.

36

Ibid., str. 11.

37

U osnovi Buberove dijalogike razlika je između ja – ti odnosa, koji su osobni, i ja – ono odnosa, koji se ne zbivaju između osoba. Također, čovjek može imati osobne odnose, primjerice, s prirodnim objektima i s Bogom te »neosobne« odnose s osobama (puko formalni odnosi).

38

D. Tomić, »Buberov dijaloški koncept odgoja i obrazovanja«, str. 41.

39

Usp. M. Buber, *Ja i Ti*, str. 59.

40

Ibid., str. 62–63.

41

U izvorniku Buber koristi *gegenwärtig*. Usp. M. Buber, *Ich und Du*, str. 38.

bilo bi puno više. Jer, uz to što bismo gledajući snimku čuli boju njegova glasa i promatrali sliku njegova tijela i kretnji, ipak ga više ne bismo mogli ništa pitati. Na tako posredovan »susret« mogle bi se primijeniti iste primjedbe koje je Platon uputio na račun pisma i zapisivanja u *Fedru*. Uz to, ne samo što u tom slučaju Sokrat ne bi oslovio upravo mene ili tebe, već Sokrat više nije živ, a to nas vraća na Buberov neotklonjivi uvjet susreta, na to da je riječ o odnosu čije je središte Živi i o strujanju života između nas koji smo tu.⁴²

Buber smatra da biti u odnosu znači sudjelovati u stvarnosti. Tamo gdje nema sudjelovanja u stvarnosti, nema ni stvarnosti. Sudjelovanje je utoliko potpunije, ukoliko je doticaj ja s ti neposredniji, odnosno, onoliko koliko je punije njegovo sudjelovanje, toliko ja biva stvarnije.⁴³

»Ti dolazi da čovjeka izvede u sadašnjost i stvarnost.«⁴⁴

Ljudsko postojanje, čija je osnova susret, bez odnosa s drugom osobom gubi okvir za razvoj svojih ljudskih potencijala i svoju puninu.

A »čovjeka koji živi pred našim očima« možemo opažati na tri načina. Možemo biti usredotočeni na to da uočenog čovjeka zadržimo u umu, da ga »zabilježimo«. Takav je stav onoga tko primjećuje. Drugi je stav promatrača. On nema namjeru, već slobodno gleda objekt i čeka što će mu biti predstavljeno. Onaj koji primjećuje i onaj koji promatra slični su po tome što čovjeka koji je pred njihovim očima imaju za objekt koji odvajaju od sebe i svojeg osobnog života. To onemogućuje da se drugog percipira kako valja i ne zahtijeva od njih djelovanje ili aktivnost, pa je za prvog riječ tek o iskustvu »skupa značajki«, a za drugog o iskustvu »nekeg postojanja«. Čini se da okolnosti percipiranja koje nastupaju ulaskom u virtualno okruženje (ponajprije smanjen raspon vrsta osjetilnih percepcija)⁴⁵ mogu utjecati na vrstu i na količinu podataka koji će biti sastavni dio iskustva ove dvije vrste Buberovih opažaća. Međutim, oni prema njegovu mišljenju ionako ne zahvaćaju životnost živog čovjeka pred njihovim očima na adekvatan način, niti u njoj ne sudjeluju. Tek treći način opažanja istinski je otvoren i prijemčiv za to da mi se drugi može obratiti i da mi je u njemu i kroz njega nešto rečeno. Učinak izrečenog posve je drugačiji od onoga što je primijećeno i od onoga što se promatra, jer upravo kroz dijalog čovjek od zasebnog bića postaje osoba.⁴⁶ Bez uspostave odnosa s drugim osobama upitan je smisao i potpunost čovjekova postojanja.⁴⁷ Naime, ističe Buber, među osobama »struji život«. Ja prihvaćam prisutnost drugog bića koje je drugačije od mene, možda čak zastrašujuće drugačije, ali kojem mogu pristupiti s istinom cijelog svog života. No ako biće koje je prisutno prođe pored mene i ja nisam uistinu bio tu, tada iz razdvojenosti i iz iščezavanja stiže plač savjesti: »Gdje si bio?«⁴⁸

4. Susret u virtualnom okruženju

Ukoliko ozbiljno shvatimo netom citirane riječi o plaču savjesti, utoliko možemo primijetiti kako ograničenja komunikacije (privatne, poslovne, obrazovne i druge) koja se odvija u virtualnom okruženju – a posebno ako je komunikacija svedena na okruženje u kojem ovisimo o uvjetima same tehnike – sužavaju prilike u kojima ćemo biti oslovljeni ili osloviti drugog, prilike u kojima možemo spontano pristupiti ili biti oni kojima drugi pristupaju na način da uspostavimo odnos osoba, a umnažaju one u kojima onaj koji nije ja i »koji je govorio više ne može biti dosegnut«.⁴⁹

Isprva se može činiti da učestalost uspostavljanja različitih komunikativnih odnosa putem digitalnih tehnologija u tijeku dana suvremenog čovjeka govori suprotno. Rupert Wegerif i Louis Major čak zastupaju tezu o tehnologiji koja ne samo da otvara dijaloški prostor (»Buberovo ‘između’«),⁵⁰ već ga i proširuje. Internet je zamijenio tisak kao dominantan medij komunikacije, a kiberprostor prema njihovu mišljenju dijaloški je prostor koji potencijalno podržava interakciju milijuna glasova. Budući da Internet nema granica, jednom kada je u njemu neko pitanje postavljeno, zajednica s kojom se vodi dijalog (shvaćen kao potraga u kojoj se zbiva učenje i kojoj može pristupiti više osoba/korisnika) je cijeli Internet. Također, tvrde da dijaloški prostor nema uvijek istu formu nego da velik broj njegovih formi dobrim dijelom ovisi o tehnologiji koja posreduje dijalog. Ako je koristimo uspješno, naš osjećaj sebstva proširuje se u tu tehnologiju i mi ju ne primjećujemo. Iako autori zaključuju kako je Buber tehnologiju vidio tek kao sredstvo ili instrument koji nema ništa s omogućavanjem dijaloga, smatraju da je tomu tako zbog toga što u njegovo vrijeme nije postojao Internet te on nije razumio proces širenja dijaloškog prostora koji tehnologija pruža.

Međutim, otkriva li ipak način na koji komuniciramo u kiberprostoru jednu proturječnost kao obilježje naših odnosa u virtualnosti, a koja pokazuje da u njoj nisu prisutna sva svojstva odnosa koja ga, kako smatra Buber, kvalificiraju kao pravi ja – ti odnos? Unatoč tome što je komunikativna povezanost umreženog pojedinca (i kolektiva) kvantitativno povećana, brojna istraživanja pokazuju kako se komunikacija češće događa na štetu⁵¹ sadržajnosti i značajki zbog kojih susret držimo vrijednim za oblikovanje osobnosti ili za bavljenje

42

»Istinska zajednica ne nastaje time što ljudi imaju osjećaje jedni za druge (premda se, svakako, ne može ni bez toga), već na osnovu ove dvije stvari: da su svi oni u živom i uzajamnom odnosu s jednim živim središtem i da su međusobno povezani živim i uzajamnim odnosom.« – M. Buber, *Ja i Ti*, str. 63.

43

Usp. M. Buber, *Ja i Ti*, str. 78–79.

44

Usp. M. S. Friedman, *Martin Buber*, str. 60.

45

U članku Sare Price *et al.*, izložen je tek jedan od mnogih pokušaja stvaranja virtualnih senzacija. Za temu susreta zanimljiv je zbog toga što pretpostavlja razliku ljudske percepcije u realnoj i virtualnoj sredini, kao i vrijednost koju dodir ima za ljudsko iskustvo, napose njegovu ulogu u stvaranju osjećaja povezanosti i prisutnosti. Vidi: Sara Price, Carey Jewitt, Dimitri Chubinidze, Ned Barker, Nikolaleta Yiannoutsou, »Taking an Extended Embodied Perspective of Touch: Connection-Disconnection in iVR«, *Frontiers in Virtual Reality* 2 (2021), str. 1–20, doi: <https://doi.org/10.3389/frvir.2021.642782>.

46

Vidi: M. Buber, *Between Man and Man*, str. 11 i 24.

47

Usp. V. Asakavičiute, V. Valatka, »Martin Buber’s Dialogical Communication: Life as an Existential Dialogue«, str. 52.

48

Usp. M. Buber, *Between Man and Man*, str. 197. Umjesto kao *plač* englesku riječ *cry* moguće je u ovom kontekstu prevesti i s *krik*, što dodatno iskazuje dramatičnost događaja.

49

Usp. M. Buber, *Between Man and Man*, str. 197.

50

Usp. Rupert Wegerif, Louis Major, »Buber, Educational Technology, and the Expansion of Dialogic Space«, *AI & Society* 34 (2019) 109–119, ovdje str. 110, doi: <https://doi.org/10.1007/s00146-018-0828-6>.

51

Vidi: Earvin Charles Cabalquinto, Tanja Ahlin, »Care Within or Out of Reach: Fantasies of Care and Connectivity in the Time of the COVID-19 Pandemic«, u: Lenore Manderson, Nancy J. Burke, Ayo Wahlberg (ur.), *Viral Loads. Anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, UCL Press, London 2021., str. 344–361. Članak donosi podatke o istraživanju »retorike brige« koju su *online* platforme (globalne tehnološke korporacije) prihvatile i oblikovale tijekom

filozofijom, odnosno da se duboko sudjelovanje »u jednoj stvarnosti, to jest u jednom bivstvovanju koje nije naprosto u njemu niti naprosto izvan njega«⁵² o kojem govori Buber, ovdje ipak ne uspostavlja u onoj mjeri u kojoj to sugerira brojnost prilika za uspostavu susreta. Tehnologija mijenja i oblikuje proces susreta, različite tehnologije mijenjaju komunikaciju na različite načine, a to znači da postoji kvalitativna razlika između susreta između osoba licem u lice i onih koji se odvijaju njezinim posredovanjem. To ujedno znači da proširenje prostora susreta o kojem pišu Wegerif i Major i zaključke koje iz toga izvode ne možemo prihvatiti bez daljnjeg ispitivanja.

Alone Together [hrv. *Sami zajedno*] naslov je sad već uvelike poznate i citirane knjige u kojoj Sherry Turkle donosi rezultate istraživanja digitalne kulture i fenomena umrežavanja, odnosno odnosa koje ljudi uspostavljaju koristeći posredovanje digitalne tehnologije. Zaključci do kojih je došla ne govore samo da je u iskustvima ljudi u njihovim životima u virtualnim svjetovima očito pojavljivanje nagrizanja granica između realnog i virtualnog uslijed njihova prelaženja iz jednog svijeta u drugi, a da svijest o sebi postaje manje jedinstvena,⁵³ nego da u uslijed povezivanja ostajemo sami. Ako neke od rezultata njezinih istraživanja usporedimo s Buberovim shvaćanjem strukture susreta i njegove uloge u ljudskom životu, proizlazi kako je malo vjerojatno da će susret među osobama realiziran kroz njihovu prisutnost i uzajamnu otvorenost u dijalogu u našem »umreženom životu«, za koji Turkle kaže da nam »omogućava da se sakrijemo jedni od drugih« te da u njemu radije šaljemo poruke nego razgovaramo,⁵⁴ u virtualnom okruženju naći svoje mjesto. Ljudi će u njemu teško uspjeti ostvariti i njegovati izvorne odlike Buberova ja – ti odnosa, a produženi boravak u virtualnom prostoru može dovesti do distanciranja od naše vlastite cjelovitosti, od okoline i od Boga, ako je sa svima njima moguć susret. Naime, Buber piše o susretu razlikujući ja – ti odnos i ja – ono odnos. Kako Buber ističe, ja – ti odnos moguć je između čovjeka i čovjeka, ali i između čovjeka i prirode (putem zaslona nedohvativa u svojoj živosti) te između čovjeka i Boga (kao Ja – Ti odnos).

Nadalje, ukoliko je živi govor autohtono mjesto filozofiranja i filozofije prije nego li je to tekst ili knjiga, a ujedno, kako napominje Buber, i mogući horizont istinskog susreta, utoliko se s pravom može postaviti pitanje o uspješnosti filozofiranja koje bi se u glavnini ili u cijelosti oslonilo na mogućnosti komuniciranja koje pruža suvremena tehnologija s njezinim platformama. Osim već spomenute veće sklonosti pisanju pred razgovorom (u virtualnom prostoru), među mnoštvom primjera koji su dostupni u njezinoj knjizi i kojima ilustrira svoje zaključke, u poglavlju naslovljenom »Povezanost i njezina nezadovoljstva«, Turkle donosi primjer koji se posve poklapa s Buberovim uvidom u genezu »plača savjesti«. Pokazuje nam ujedno da smjer u kojem se realiziraju susreti posredovani digitalnom tehnologijom očituje pojavu upravo onih slabosti na koje je Buber upozorio pišući o propuštanju prilike za susret te takvog dijaloga koji zapravo nije dijalog. Mlada žena koja je, koristeći *Skype* i njegovu prednost da uspostavi video vezu sa svojom bakom u gotovo realnom vremenu, slušajući baku paralelno radila druge stvari, primjerice komunicirala putem e-pošte s obzirom na to da je baka vidjela samo njezino lice, ali ne i ruke, zapravo nije posvećivala pažnju njihovom razgovoru.

»Višezadačnost je Ellen odvodila negdje drugdje. Imala je osjećaj da joj baka razgovara s nekim *tko uopće nije prisutan*. Zahvaljujući *Skypeu*, Ellen i njezina baka bile su na vezi dulje nego ikad prije, ali je istovremeno svaka od njih bila sama. Ellen možda nije bila sigurna što misliti, ali je osjećala *grižnju savjesti*.«⁵⁵

Osim što možemo primijetiti da ovo slobodno izabrano odvajanje, odustajanje od interakcije s drugim, mijenja stanje njezina duha, isti primjer pokazuje kako se unatoč komunikaciji govorom ne radi o pravom dijalogu prema Buberovu shvaćanju, nego prije o uništavanju šanse za pravi život dijaloga.⁵⁶

No Turkle donosi još jedan podatak koji izaziva i više pozornosti i postavlja pred nas veći problem. Polazi od činjenice kako današnji tinejdžeri »odrastaju očekujući neprekidnu povezanost«.⁵⁷ Povezani po cijele dane komuniciraju digitalno i ne razmišljajući kako je to tek drugi izbor, koriste emotikone koji potiču površnost i razvijaju sve niža očekivanja od veza s drugima, što vodi do zamisli kako prijateljstvo s robotom može biti dovoljno; tvrdi Turkle i nije jedina koja to konstatira.⁵⁸

Kao krajnji primjer mogli bismo navesti odnos između dva ljudska bića koji postoji samo u virtualnom svijetu: možda je čak tamo i započeo, primjerice filozofski *online* simpozij ili nastava u *online* okruženju sa studenima prve godine preddiplomskog studija s kojima se nikada nismo susreli »u živo«. Pitanje je bi li takav odnos mogao postići svojstva koja bi ga kvalificirala ja – ti odnosom u Buberovu smislu, posebno ako na umu imamo njegovu sljedeću misao kao vodilju:

»Trebali bismo živjeti ne u pravcu drugog mislioca o kojem ne želimo znati ništa izvan njegovog mišljenja, nego, čak i ako drugi jest mislilac, u smjeru njegovog *tjelesnog* života preko i iznad njegovog mišljenja – to jest prema njegovoj *osobi*, kojoj, zasigurno, pripada i aktivnost mišljenja.«⁵⁹

pandemije COVID-19, kako bi istaknule virtualnu komunikaciju kao oblik društvene brige. Istraživanje je pokazalo da digitalne tehnologije imaju važnu ulogu u oblikovanju značenja »brige« i praksi kojima se ona provodi, ali i da su različite digitalnim tehnologijama posredovane aktivnosti, koje su promicane kao oblik brige za prisne odnose tijekom pandemije, zapravo osigurale kontinuirano korištenje platformi, olakšale nadzor, akumulaciju profita i digitalnu isključivost u umreženom društvu. Iako utemeljene u ideji umrežene povezanosti kojom se sugerira koegzistencija s drugima koji su udaljeni, one ostaju na razini površnosti unatoč određenim pozitivnim elementima u vrijeme kriza. Emrullah Yasin Çiftçi u jednom članku, među ostalim, pokazuje da je unatoč većem broju kontakata putem digitalnih tehnologija u međukulturalnoj komunikaciji prisutna tek površna izmjena fakata. Usp. Emrullah Yasin Çiftçi, »A Review of Research on Intercultural Learning through Computer-Based Digital Technologies«, *Educational Technology and Society* 19 (2016) 2, str. 313–327.

52

M. Buber, *Ja i Ti*, str. 78.

53

Vidi: Sherry Turkle, *Sami zajedno. Zašto očekujemo više od tehnologije a manje jedni od drugih*, prev. Gloria Blažanović, TIM press, Zagreb 2012., str. 11.

54

Usp. S. Turkle, *Sami zajedno*, str. 19.

55

Ibid., str. 31–32. [Ovdje istaknuto kurzivom]. O odnosu fenomena višezadačnosti i pažnje u kontekstu korištenja više medija, odnosno o potrebi usredotočivanja na bitno, o problemu kontrole misli i površnosti vidi: Manfred Spitzer »*Multitasking*: poremećena pozornost«, u: Manfred Spitzer, *Digitalna demencija. Kako mi i naša djeca silazimo s uma*, prev. Boris Perić, Naklada Ljevak, Zagreb 2018., str. 212–224.

56

Autentičan dijalog može biti izgovoren ili nečujan, ali oba se razlikuju od puko tehničkog dijaloga. Vidi: M. Buber, *Between Man and Man*, str. 22.

57

S. Turkle, *Sami zajedno*, str. 35.

58

Nicholas Carr također ističe problem pretjerane potrebe za *konektiranjem* kao jednu od posljedica upotrebe računala i Interneta. Ostale posljedice kojima se bavi su površnost u istraživanju i učenju te letimično i površno pregledavanje informacija u mrežnom prostoru. Vidi: Nicholas Carr, *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, W.W. Norton and Company, New York – London 2010.

Nećemo li opravdano očekivati ne samo promjene već i takve posljedice koje utječu na smanjenje šansi za pravi susret kakvim ga je iscrtao Buber? Nisu li to okolnosti koje utječu na kvalitetu susreta ukoliko je takav moguć? U virtualnom okruženju moja pažnja, toliko važna za susret, čak može biti intenzivna, ali ja ipak neću moći zahvatiti cijelo biće, cijelu osobu u totalitetu njezine duševne i tjelesne jedinstvenosti, a što je važno za provedbu dijaloga u kojem mogu susresti osobu drugoga i realizirati svoju osobnost. Susret je, kako kaže Buber, izvorni čin života. To je bitan čin čovjeka, jedan od njegovih dvaju bitnih stavova prema svijetu. Uključuje pažljivo okretanje drugoj osobi i prihvaćanje te osobe u njezinoj pojedinačnosti. Čak ako je i moguće u virtualnom okruženju uspostaviti susret temeljen na pažnji i prihvaćanju, održavati, njegovati, proširivati i produbljivati takav odnos, posebice pod vidikom prisutnosti u njezinom punom potencijalu, susret i dalje može predstavljati izazov za digitalnu komunikaciju, naročito ako autentičnost dijaloga podrazumijeva »iskusiti zbiljski život« u drugome i u meni, u širokom rasponu njegovih očitovanja.

Još je jedan razlog zbog kojeg se čini da je opravdano tvrditi kako produljena komunikacija u virtualnom prostoru ipak utječe na sadržaj onoga što nastaje između osoba. *Smijeh i plač* Helmutha Plessnera ukazuje na važnost tjelesne prisutnosti prilikom susreta kako bismo što potpunije izrazili sebe i doživjeli i shvatili drugoga. Određujući značenje izražajnih formi kao formi »odnošenja prema drugima, prema sebi, prema stvarima i događajima, prema svemu s čime se ljudi mogu susresti«, Plessner susretu daje šire značenje, jer i stvari možemo susresti, te poput Bubera smatra da nam je »čovjek, tj. bližnji, a i mi sami, dostupan u povezanosti odnošenja«. ⁶⁰ Međutim, kako Plessner ističe, ljudske izražajne forme kao takve možemo adekvatno shvatiti samo ako ih zahvatimo u iskonski živoj svezi u kojoj nastaju, a to je čovjekova egzistencija određena njegovim odnosom prema vlastitom tijelu. Naime, Plessner smatra da je čovjekov odnos spram (vlastitog) tijela dvoznačan: on je tjelesno biće i biće u tijelu, on ujedno jest živo tijelo i ima to živo tijelo. Ja iskušavam sebe unutar granica svojega tijela. Kad mislim, ja sam subjekt refleksije, smješten negdje u području glave, a ako imam snažne osjećaje, iskušavam sebe u području prsnog koša. No moja narav nije iscrpljena niti samo u poziciji uma (biti u tijelu ili imati tijelo), niti samo u perifernoj poziciji (biti tijelo samo). Nadalje, tijelo nije samo oruđe našega djelovanja, nego mu osim instrumentalnosti pripada i ekspresivnost. Čovjekova unutrašnjost istupa van u njegovu kretanju i držanju. Površina njegovog živog tijela i njegov glas su i sredstva i polja ekspresije. Plessner nas podsjeća i na važnost lica i pogleda koji u komunikaciji postaje zrcalo ili prozor duše, na neposrednost mimičkih izraza i njihovu sraslost sa psihofizičkom organizacijom osobe, na ljudske monopole koji proizlaze iz njegove ekscentrične pozicije sve do granične egzistencijalne situacije u kojoj njegovo tijelo kao tijelo (ne više kao instrument djelovanja) preuzima odgovor za njega. Iako je moguće pretpostaviti kako lista ljudskih monopola koju Plessner razlaže bude dopunjena nekim novim monopolom specifičnim za naše prebivanje u virtualnom prostoru, taj monopol bi, na tragu Plessnerova shvaćanja čovjekove pozicionalnosti, i dalje odražavao cjelinu ljudskog bića i njemu svojstvene odnose »spram svijeta i njegova bližnjeg« i trebalo bi ga zahvaćati i analizirati u živom ophođenju s njima. ⁶¹ Iz njegovih istraživanja proizlazi da tijelo i tjelesnost u ljudskoj egzistenciji i u susretanju s drugim imaju svoju nezamjenjivu ulogu. Virtualni svijet pruža vrstu iskustva umanjene tjelesnosti i bestjelesnosti, čak odtjelovljenja. Ljudsko fizičko prisustvo jednog čovjeka za drugog reducirano je. Gubi se učinak koji ima neposrednost. Plessnerova istraživanja pokazuju nam da reducirati ulogu tijela,

a to se događa prilikom komunikacije posredstvom tehnologije u virtualnom okruženju, znači reducirati kvalitetu i sadržaj susreta i izgubiti poziciju za zahvaćanje čovjeka u njegovoj cjelovitosti i ispreplitanju duhovnih, duševnih i tjelesnih komponenti u njegovim činovima, odnosno za dohvaćanje čovjeka s onu stranu dualizma ili razumijevanja njegove biti iz perspektive same duše.

Dodatna složenost pitanja o mogućoj promjeni elemenata susreta u virtualnom kontekstu dolazi od činjenice kako nizu mogućih susreta, kako ih shvaća Buber (čovjek – čovjek, čovjek – živa bića, čovjek – Bog) ili Plessner (čovjek – sve s čime se on može susresti), s obzirom na tehnikom posredovan odnos, treba dodati najmanje još i ove vidove: (1) ja – stroj; (2) ja – drugi čovjek posredstvom stroja i u virtualnom prostoru; (3) odnos mojega ja u virtualnom svijetu s mojim ja u realnom svijetu; (4) ja u realnom svijetu – drugi (ti) u virtualnom svijetu.

Virtualni svijet, svijet koji je formiran kao dostupan pomoću računala ili oblikovan na mreži, svijet je drugačije, a dijelom i izvedene stvarnosti. To je ili posve umjetan svijet (ljudska tvorevina) ili svijet koji postoji paralelno s realnim svijetom kao njegov produžetak. Kao što smo pokazali, taj svijet nudi novo okruženje za čovjeka i nov prostor u kojem on na drugačiji način stječe drugačija iskustva, jer se njegov položaj u ta dva svijeta razlikuje. Ako se svakodnevno čovjekovo iskustvo mijenja povećanom upotrebom računala i ulaskom u virtualne prostore, čini se neophodnim očekivati promjene i u elementima susreta specifičnima za filozofiju, odnosno u filozofiranju i poučavanju filozofije.

Mnogi nastavnici vjeruju da su računala i Internet izvor distrakcije u nastavi i da smanjuju udio rasprava, odnosno da smanjuju akademska postignuća studenata. Empirijska istraživanja podupiru ta vjerovanja.⁶² Neka pokazuju potencijal i opasnosti za učenje s jedne strane te za odnose između nastavnika i učenika/studenata s druge strane.⁶³ Za temu susreta zanimljive su pojave »reducirane interakcije« i »inercije« koje su opisane na sljedeći način: studenti postavljaju svega nekoliko pitanja, rasprave učenika i nastavnika su rijetke, učenici koji dulje vrijeme surfaju Internetom nisu aktivni sudionici u nastavi, a kvaliteta rada »ovisnih o webu« je slaba.⁶⁴ Zadatak koji pred nas stavljaju ovakva istraživanja jest sljedeći: ako je susret u nastavi filozofije usmjeren na to da pouči učenike kritičkom razmišljanju, da argumentirano raspravljaju, ali i da potiče njihovo aktivno sudjelovanje u razvoju društva koje se i

59

M. Buber, *Between Man and Man*, str. 32–33. [Ovdje istaknuto kurzivom].

60

Helmuth Plessner, *Smijeh i plač. Istraživanje granica ljudskog odnošenja*, prev. Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2010., str. 21.

61

Usp. *ibid.*, str. 18.

62

Vidi: Pam A. Mueller, Daniel M. Oppenheimer, »The Pen Is Mightier Than the Keyboard: Advantages of Longhand Over Laptop Note Taking«, *Psychological Science* 25 (2014) 6, str. 1159–1168, doi: <https://doi.org/10.1177/0956797614524581>. U knjizi

Digitalna demencija, Manfred Spitzer iz perspektive neuroznanosti i psihopatologije pokazuje kako brojna istraživanja mehanizama učenja, pamćenja, pažnje i razvoja omogućuju uvid u opasnosti digitalnih medija za njih.

63

Vidi: Ahmed Ali, Teresa Franklin, »Internet Use in the Classroom: Potential and Pitfalls for Student Learning and Teacher-Student Relationships«, *Educational Technology* 41 (2001) 4, str. 57–59.

64

Ibid.

samo temelji na susretu, tada je potrebno upoznati (ne)djelotvornost pojedinih sredstava i strategija poučavanja i predvidjeti potencijalne negativne učinke boravka u virtualnom prostoru na postizanje tih ciljeva.

Polazeći od tvrdnje da zaslon ili ekran (mobitela, računala, TV-a i sl.) može biti oruđe slobode i neslobode, Amy E. Wendling istražuje važnost utvrđivanja i analize njegovih svojstava kao i njegova korištenja.⁶⁵ Budući da smatra kako tražiti od današnjih učenika da iz svojih iskustava učenja isključe mobitele znači tražiti od njih da ostave svoja tijela, umove i sjećanja, a učionicu vidi kao forum koji je namijenjen uvježbavanju dijaloškog djelovanja (to je uloga koja uključuje susret), ona zaključuje kako zaslon ne treba protjerivati iz učionice nego treba istražiti njegove mogućnosti i ograničenja. Učionica koja pospješuje slobodu treba obrazovati o moći, ali i o granicama koje zaslon ima nad našom pažnjom koju istovremeno odvlači u različitim smjerovima (*hiperlinkovima*, slikama, *pop-up* tehnologija itd.), i to dok paralelno sudjelujemo u realnom svijetu izvan zaslona. Uči nas zauzeti kritički stav o našoj stvarnosti. Ako je Wendling u pravu, moramo ispitati naš pojam stvarnosti kojim baratamo i način na koji do njega dolazimo kako bismo mogli uočiti i izdvojiti promjene koje u tom procesu nastupaju s povećanom izloženošću utjecajima digitalnih tehnologija.

Budući da je naša spoznaja realnosti i naše smještanje u njoj u osnovi naših aktivnosti, čini se potrebnim pogledati mijenja li se naša spoznaja stvarnosti stvari, osoba, događaja dostupnih putem tehničkih uređaja; točnije, koliko je naš um u kontekstu virtualnog okruženja uspješan u osiguravanju uvida u nad-objektnu egzistenciju objekata spoznaje koje nam tehnika posreduje virtualno (primjerice Internet). Ciljamo na egzistenciju ili postojanje osoba i stvari neovisno o nama i o našoj spoznaji. Naime, u kontekstu virtualnosti i virtualnog susreta koji pretendira zamijeniti ili nadoknaditi realni susret, zbiva se proces u kojem osim svijesti o virtualnosti nastaje i svijest o realnosti sudionika virtualnog susreta (ljudi i drugih bića) i realnosti svijeta iz kojeg oni ulaze u virtualni. Međutim, očito je kako generiranje spoznaje o realnom svijetu koja se temelji na transcendentnim činovima subjekta koji izlazi iz imanencije svijesti postaje problematično ako je taj svijet (ljudi i stvari) virtualno posredovan.

Upravo zbog porasta dvojnosti našega življenja »u« i »izvan« realnog svijeta, način na koji bivamo osvjeđeni o postojanju svijeta izvan nas dobro je iznova promisliti. Jer, ako nijedan čovjek ne može spoznati postojanje drugog bića osim ako ono zbiljskim djelovanjem na njega ne učini sebe predmetom njegova opažanja,⁶⁶ što treba ili može učiniti biće u virtualnom svijetu kako bismo znali da ono postoji i da možda postoji i izvan virtualnosti? Virtualnost koju činimo svojim novim domom ima svoje zakonitosti koje (p)određuju našu percepciju i vode k fenomenu koji bismo mogli opisati kao svojevrsni kolaps realističke strategije, koji zahvaća ne samo naše poimanje realnog posredovanog virtualnim ili realnog koje susrećemo nakon povratka iz virtualnog, nego i poimanje »realnosti« samih elemenata virtualnog svijeta.

Naime, u kontekstu računalizacije svakodnevnog života gubimo osnovu za prirodni realizam ili za realistički stav u svakodnevnom životu, koji je ne samo sastavni dio fenomena spoznaje nego i filozofskog realizma. Naime, čini se da iskustvo života za vrijeme pandemije COVID-19 i negodovanje zbog smanjivanja realne komunikacije i porasta virtualno posredovanog iskustva upravo potvrđuje tezu Nicolaija Hartmanna,⁶⁷ kojom tvrdi da se u životu transcendentni činovi (spoznavanje, žuđenje, činjenje, trpljenje, ophođenje s

osobama i drugi), koji čine osnovu uvjerenosti o posebičnom bitku svijeta, pretaču jedan u drugi. Nadalje, Hartmann drži da su činovi koji imaju emocionalni karakter, točnije oni emocionalno-transcendentni činovi koji su receptivni (iskustvo, doživljavanje, trpljenje, podnošenje; primjerice nanesene fizičke boli i sl.), u pružanju osvjedočenja realnog bitka po sebi nadmoćni spoznajnom činu, a emocionalna svijest o realnosti leži u osnovi svijesti o realnoj jestoti svijeta koji spoznajemo. Prihvatimo li ove Hartmannove teze, dolazimo do zaključka kako prebivanje u virtualnom okruženju može oslabiti naše iskustvo realnosti zbog toga što smanjuje mogućnost za širi raspon naših činova i iskustava koja sudjeluju u nastanku prirodnog osjećaja realnosti; ono deprivira osobu od cijelog raspona transcendentnih činova ili umanjuje njihovu receptivnu dimenziju, pa stoga slabi i osjećaj realnosti. Susretanje kao takvo isprepletano je od različitih transcendirajućih činova i zbog toga se svaka promjena u strukturi tih činova i njihovu sadržaju odražava na susretu kao takvom. K tome, prošireno (»duhovno«) prebivanje u virtualnom okruženju ne eliminira realnost svijeta kojega smo i dalje kao živo biće dio, ali pitanja poput »što je (realni) svijet o sebi?« i »koje je moje mjesto u njemu?« postepeno postaju ne samo manje zanimljiva nego i teže rješiva.

Nadalje, tranzicija iz realnog u virtualni svijet uzrokuje i iščezavanje pojedinih problema ili skupina problema, kao i promjene njihova značenja. Brojni pojedinačni problemi ili skupine problema strani su virtualnom svijetu. Posljedica koja se može pojaviti je nesposobnost ili deaktivacija naše sposobnosti postavljanja nekih metafizičkih pitanja. Problem je u tome što nam u virtualnom okruženju nedostaje iskustvo čak za neke temeljne filozofske pojmove ili što oni mijenjaju značenje. Izdvojit ćemo tek dva pitanja za neko daljnje istraživanje. Kako u prevladavajućem iskustvu virtualnosti, u sve manjoj i manjoj usmjerenosti na cijeli raspon prirodno živih bića, uključujući čovjeka, prepoznati važnost, ulogu i značenje Bergsonove ideje o *élan vital*? Ili, budući da filozofija izrasta kako iz naših iskustava, tako i iz kritičkog odmaka od njih, nije li opravdano postaviti pitanje o tome hoće li neki filozofski problemi (npr. »što je vrijeme?«, »što je prostor?«, »što je materija?«, »što je kretanje?«) izgubiti čitave slojeve svojih značenja?

Još 1984. godine Turkle je računalo nazvala »drugim jastvom«,⁶⁸ baveći se odnosima osobe i stroja koji transformiraju naš identitet. Iznimno brzo širenje Interneta dodatno utječe na naša iskustva. Mijenja se način na koji mislimo, oblik naših zajednica, sami naši identiteti.⁶⁹ Turkle smatra da o jastvu počinjemo misliti kao o višestrukome, distribuiranom sustavu jer je naš identitet na računalo zbroj naše razdijeljene prisutnosti koja mnogim ljudima postavlja izazov preoblikovanja toga što su tradicionalno nazivali identitetom u smjeru fleksibilnosti i mnoštva jednog razdijeljenog jastva koje egzistira u mnogo svjetova. Naime, Turkle smatra da dolazi do realizacije metafore »prozora«⁷⁰

65

Vidi: Amy E. Wendling, »The Screen as Instrument of Freedom and Unfreedom«, u: Matteo Stocchetti (ur.), *The Digital Age and Its Discontents*, Helsinki University Press, Helsinki 2020., str. 55–68.

66

Vidi: John Locke, *Ogled o ljudskom razumu. Drugi svezak*, prev. Domagoj Orlić, Naklada Breza, Zagreb 2007., str. 249.

67

Vidi: Nicolai Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, prev. Marijan Cipra, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb 1976., str. 193 i dalje.

68

Vidi: Sherry Turkle, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, Simon & Schuster, New York 1984.

u životnom iskustvu kruženja kroz različite kiberprostore. Teorije prema kojima ne postoji takvo nešto kao »ja«, već je jedinstveno jastvo iluzija, a svatko od nas je mnoštvo dijelova, fragmenata i poveznica želja, mnogima su teško prihvatljive, a iskušavamo ih u svijetu *online* zajednica (napose kreirajući vlastite virtualne osobnosti).

»Pojam decentriranog identiteta konkretiziran je iskustvima na zaslonu računala.«⁷¹

Ako je Turkle u pravu i ako nam zbog produljenog boravka u virtualnoj sferi počinje nedostajati iskustava jedinstvenosti našega ja kao temeljne realnosti, kakva će biti naša antropologija i kako ćemo rješavati poteškoće koje će se pojavljivati u vezi preuzimanja odgovornosti za vlastite činove u susretanju s drugima?

Već spomenuti Plessnerov koncept ljudske ekscentrične pozicionalnosti i koncept ljudskih monopola⁷² zanimljiv je iz još jednog razloga. Prema njemu svaka potreba ljudske egzistencije zahtijeva prilagodbu, odnosno usuglašavanje načina biti tijelo i biti u tijelu. Ta posebna čovjekova pozicija ujedno je i sjedište njegovih monopola (smijanja, plakanja, govora, odijevanja, znanosti, izrade i korištenja oruđa, religije itd.). Razumljivo je kako ćemo jednom kad ljudi promijene svoje okruženje, moći očekivati i stanovitu transformaciju strukture i funkcioniranja njihovih monopola. Samu filozofiju možemo promatrati i kao ljudski monopol. Ona izvire iz čovjekove naravi i u skladu s rečenim, vjerojatno je da će se dogoditi i njezina metamorfoza. Susretanje i bavljenje filozofijom doživljava promjene i toliko koliko virtualni svijet postaje naš novi kozmos, ono pada u jednu zasigurno drugačiju, a dijelom i nepovoljniju poziciju.

5. Zaključak

Istražujući susret iz filozofske perspektive, njegove elemente i mjesto koje ima u ljudskoj egzistenciji te njegovu ulogu u bavljenju filozofijom, zaključujemo da treba razvijati i podržavati autentično susretanje s obzirom na to da je ono osnova za uspostavu specifično ljudskih aktivnosti kao što su dijalog, spoznavanje, poučavanje, religiozna aktivnost, umjetnički rad i recepcija umjetničkih djela, političnost i druge, pa je u tom smislu susret i okružje razvoja ljudskih vlastitosti. Obilježja interpersonalnog susreta koja mu pripadaju u realnom svijetu – uzajamni živi odnos, izravnost, prisutnost, intenzitet i neizrecivost, odnos u kojem mi se drugi obraća i ja se obraćam njemu kao pojedincu, drugačijem od mene, kojega prihvaćam u njegovoj različitosti, odnos u kojem postoji otvorenost – izdvojili smo u prvom redu na temelju filozofije Martina Bubera. Ona se mijenjaju ulaskom u virtualno okruženje, posebno ako postoji tendencija produljenog boravka u njemu, te nastupa svojevrsna zamjena realnog za novi, virtualni »dom«, odnosno ako virtualni svijet po-

69

Usp. Sherry Turkle, »Cyberspace and Identity«, *Contemporary Sociology* 28 (1999) 6, str. 643–648, ovdje str. 643, doi: <https://doi.org/10.2307/2655534>.

70

Mogućnost istovremenog obavljanja više poslova na Internetu pomoću prozora i kartica; to je metafora otvorenosti i pristupa.

71

Usp. S. Turkle, »Cyberspace and Identity«, str. 646.

72

Vidi: H. Plessner, *Smijeh i plač*.

staje novi čovjekov kozmos. Ove promjene zahvaćaju sve ljudske aktivnosti koje prenosimo u virtualno okruženje, a time i filozofiju. U radu smo izdvojili više različitih promjena, od kojih najznačajnijima smatramo dvije: prvo, promjenu u poznavanju realne jestote realnog svijeta u koji smo smješteni i uz koji ostajemo vezani svojom specifičnom pozicionalnošću koja odgovara našem psihofizičkom ustroju te sve ono što iz te promjene proizlazi, uključujući bavljenje filozofijom i drugo, promjenu u stavu potpune prisutnosti za druge i drugoga, ali i za sebe same. Prva je promjena u prvom redu posljedica smanjenja raspona transcendirajućih činova do kojih dolazi produljenim boravkom u virtualnom okruženju. Drugi skup promjena tiče se otvorenosti, spremnosti za odnos, prijemčivosti za drugog koji »živi pred mojim očima« i iskušavanja zbiljskog života u meni i u drugome, za koje u virtualnom prostoru nemamo adekvatne uvjete, prečesto za njih propuštamo priliku ili pak pristajemo voditi dijalog koji nije pravi dijalog. Oba skupa promjena uključuju reduciranje tjelesnosti i oba su ujedno subjektivno važna, s obzirom na to da ono što nam je nasuprot suodređuje odnos nas samih prema sebi.

Barbara Ćuk

**Philosophy and Encounter between Reality and Virtuality –
With Reference to the Thought of Martin Buber**

Abstract

The article examines the encounter in philosophy as a topic of philosophy, i.e., as a specificity of human existence and as a milieu of pursuing philosophy. Starting from the properties of encounter, which philosophical texts, primarily Martin Buber's dialogic, recognize and distinguish as those that belong to it in the real world, the paper analyses the changes of encounters in a virtual environment. Among several different changes, two stand out: (1) the reduced awareness of the real being in itself and (2) the impaired ability to be present for other.

Keywords

encounter, philosophy, real world, virtual world, Martin Buber, presence