

Josip JOZIĆ

Franjevačka teologija u Sarajevu
Aleja Bosne Srebrene 111
BiH – 71 000 SARAJEVO
josipjozic77@gmail.com

DIJALOG: ZOV I IZAZOV DRUGOSTI ODGOVORNOST ZA DIJALOG U ENCIKLICI FRATELLI TUTTI PERSPEKTIVI DIJALOŠKE FILOZOFIJE

Sažetak

Dijalog je razgovor koji ostvaruje dijalošku relaciju, a dijaloška relacija je uvijek osobna. Razgovor u dijalogu pretpostavlja osobni karakter sugovornika, iako se može govoriti o različitim oblicima i razinama dijaloga: o dijalogu među ljudima, zajednicama, nacijama, svjetonazorima, politikama, kulturama, religijama, dijalogu među generacijama i različitim područjima djelovanja. Enciklika Fratelli tutti govori o potrebi kulture dijaloga kroz kulturu susreta u doba u kojem je tehnički razvoj osamostalio, ali i osamio suvremenog čovjeka. Današnji se odnosi među ljudima definiraju kroz oblike komunikacije koji se izjednačavaju s dijalogom kao što su mrežni razgovori i rasprave, dogovori ili pregovori, ali vrlo često bez osobne dimenzije. Dijaloška filozofija promatra dijalog u strukturi „Ja-Ti odnosa“, u kojem drugi odnos bitno određuje. Razgovor nije samo razmjena informacija sa sugovornikom: drugi je u dijalogu izazov za moje vlastito Ja, drugi je uvjet izgradnje osobnog identiteta i drugi je zov upućen meni i zadaća u mojem etičkom djelovanju. Ovaj rad će pokušati u svjetlu dijaloške filozofije (dijalogike), a na temelju enciklike Fratelli tutti, predstaviti važnost i relevantnost riječi u dijalogu, istaknuti karakter dijaloga u ostvarenju osobnog identiteta i naglasiti dostojanstvo ljudske osobe analizom pojma „drugi“. Iz karaktera dijaloga, u kojem odgovor igra važnu ulogu, proizlazi i ljudska odgovornost za dijalog.

Ključne riječi: razgovor, riječ, kultura susreta, osobni identitet, transcendencija, drugost drugoga, odgovornost za dijalog.

Uvod

Grčku riječ dijalog (διάλογος) prevodimo kao razgovor.¹ Etimološki gledano prefiks „dia“ donosi određene nejasnoće i pitanja: radi li se u

1 Ovaj prilog je prilagođeno i dopunjeno izlaganje pod naslovom „Dijalog: Drugi kao zov i izazov: Kultura susreta u suvremenom svijetu u perspektivi dijaloške filozofije“, koje sam iznio na međunarodnom znanstvenom simpoziju „Odgovornost za stvoreni svijet“, održanom na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu 6.-7. studenog 2024. godine. Kurzivom su istaknute pojedine naglašene riječi.

dijalogu o govoru u kojem jedna strana „upada u riječ“ drugoj, radi li se o istovremenom govoru dviju strana ili je nužna šutnja, radi li se samo o govoru dviju jednakih strana ili prefiks „dia“ označava dvije posve različite strane, nužno dakle „razdvajanje“ i „razilaženje“. I bez ove jasnoće u dijalogu sigurno je riječ o jednom „govornom međuodnosu“ u kojem ništa unaprijed nije određeno, u kojem ishod razgovora nije determiniran. Ako uzmemo da ovaj „govorni međuodnos“ može postojati na više razina, na kulturnoj, konfesionalnoj, religijskoj, onda je vidljivo koliko dijalog uz govor ima i drugih preduvjeta.

Enciklika pape Franje o bratstvu i socijalnom prijateljstvu *Fratelli tutti*² (dalje: *enciklika*) analiza je međuljudskih odnosa u suvremenom svijetu u svjetlu prispodobe o milosrdnom Samarijancu (Lk 10, 25-37). U toj analizi *enciklika* nailazi na pojam dijaloga, kojem posvećuje dosta riječi i gleda ga kao preduvjet za oživljavanje socijalnog osjećaja, odgovornosti među ljudima i osjećaja za opće dobro. Međutim, dijalog se ovdje ne preporučuje kao dijalektička argumentacija, u kojoj se dolazi do novih uvida i spoznaja, nego kao lijek za očuvanje, poboljšanje i unapređenje narušenih međuljudskih, međukulturnih, međunarodnih i međureligijskih odnosa. Tako gledajući, *enciklika* se dotiče i središnje teme dijaloga u dijaloškoj filozofiji 20. stoljeća.

U ovom ću radu pokušati predstaviti značenje dijaloga u *enciklici*, i to na temelju rezultata nekih autora dijaloške filozofije. Dijalog se ne temelji samo na komunikaciji, razgovoru ili čak konfliktu. Dijalog bitno ima *relacijski karakter* u izgradnji obiju sugovorničkih ili suradničkih strana. Polazeći od „tajne riječi“ o kojoj piše austrijski filozof i nastavnik Ferdinand Ebner, od „stvarnog susreta“ o kojem meditira Martin Buber i od pojma „drugi“ kojemu Emmanuel Levinas posvećuje veliku pažnju, ovaj rad će na temelju tekstova *enciklike* analizirati *vrijednost i relevantnost riječi* u suvremenom, osobito digitalnom svijetu, značenje *kulture susreta* i neotuđivo, a zaboravljeno *dostojanstvo* drugoga. Dijalog će se tako pokazati i kao preduvjet za odgovornost kako za riječ i susret, tako i za razliku drugoga.

Govor o dijalogu nosi sa sobom opasnost da postane „metajezik“, jezik koji govori o jeziku, što vrlo često završava dobrom i logičnom teorijom, ali samo teorijom. Opasnost od metajezika o dijalogu postoji i na našim područjima. Sam dijalog može postati predmet rasprave, predmet govora o nečemu u što se više ne vjeruje ili jednostavno više ne postoji.

2 Papa FRANJO, *Fratelli tutti. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2021.). (U daljnjem tekstu: FT). Pojedinačni citirani brojevi *enciklike* doneseni su u tekstu, a dva ili više brojeva donosimo u bilješkama.

Možda je stvarni dijalog i kod nas doživio svoju „inflaciju“ jer više ne govorimo o dijalogu, nego samo o uzajamnim reakcijama. Ako pak uzme-mo da osobni odnos s Bogom počiva na dijalogu, jer i molitvu nazivamo „razgovor s Bogom“, onda krizu govora o dijalogu možemo razumjeti i kao krizu vjere, krizu osobnog odnosa s Bogom.

Ali moramo priznati, vidjet ćemo, da „dijaloški princip“ u filozo-fiji s početka 20. stoljeća danas djeluje proročki, kao najava zaboravljene vrijednosti dijaloga s kojom se susreće suvremeno društvo, a na što *enci-klia* neprestance upozorava.

1. Dijalog: forma komunikacije ili egzistencijalna potreba

Enciklika o ljudskom zajedništvu i socijalnom prijateljstvu počinje inspirativnom rečenicom iz *Opomena* sv. Franje Asiškoga. Sveti Franjo je nazivao blaženim onoga „koji voli drugoga kada je daleko od njega jedna-ko koliko i kada je s njim“. Te se riječi mogu uzeti kao svojevrsni princip međuljudskih odnosa, u kojem „otvorenost“ i „različitost“ igraju neza-mjenljive uloge: biti otvoren onome što nam je daleko, strano i nepoznato i biti svjestan razlike u onome što nam je blizu, što s nama graniči i što če-sto doživljavamo kao prijetnju. Ne gubiti identitet u onome što je daleko i ne poništavati razlike u onom što je blizu, čini se idejom vodiljom cijele *enciklike* (usp.: FT 1).

1.1. Razgovor i relacija

Ne krijući mogućnost iluzije u spomenutim riječima, *enciklika* se u prvom poglavlju usmjerava na probleme i nedaće suvremenog svijeta. Rasplamsavanje starih sukoba, povijesni zaborav, napredak bez zajed-ničke vizije i cjelovitog razvoja, rasipništvo i ravnodušnost, nejednakost ljudskih prava, relativizacija istine, strah od drugoga u procesima migra-cije, budućnost bez zajedničkog cilja, konzumizam i stvaranje novih ne-zasitnih potreba, moć interneta i zamke digitalne komunikacije samo su neki od problema u današnjem svijetu. Svi se ti problemi mogu svesti na pojam „otuđenosti od svijeta“,³ u kojoj se izgubio izvorni međuljudski odnos, a što je promijenilo osjećaj za zajedništvo i osjećaj za odgovornost.

Međutim, *enciklika* ne odustaje od „sna“ o otvorenosti i različitosti jer na njima počiva sva ljudska stvarnost: nemoguće je sanjati o boljitku svijeta bez truda i angažmana, graditi budućnost bez prošlosti, biti sretan

3 Usp.: Zorica MAROS, „Dijalogom do sveopćeg bratstva i neke prepreke prema enci-klici *Fratelli tutti*“, *Vrhbosnensia* 26 (2022.), 313-331. Ovdje 314.

pokraj tolikih siromašnih i ljudi na rubu, nemoguće je težiti blagostanju, a biti izoliran od drugih, nemoguće je težiti univerzalnom i globalnom, a živjeti u strahu od drugih. Sva je ljudska stvarnost određena uzajamnošću, dijaloškom strukturom, u kojoj se jedna strana ne može ostvariti bez druge. Stoga *enciklika* potiče na dijalog u svim sferama ljudske egzistencije.

Enciklika dijalog gleda ponajprije kao *proces u zajedničkom traženju istine*. Danas živimo u svijetu mnogih neistina. Istinom se manipulira, nju se iskrivljuje i prikriva u javnoj i privatnoj sferi. Ali istina nije samo u informacijama. Ona nije samo u razgovorima oko najnovijih vijesti iz svijeta oko kojih se vodi rasprava i vrlo često završava samo površnom i trivijalnom bukom različitih mišljenja. Istina je u traganju za onim najčvršćim temeljima na kojima se baziraju životne odluke. Traganje za istinom je, međutim, moguće jedino u strpljivu i ustrajnu dijalogu, skupljajući bogato iskustvo pojedinaca i naroda.⁴

Svjesno i voljno njegovan dijalog *izvor je prave slobode*. Živi odnos među ljudima ne rađa se samo iz poštovanja individualne slobode ili iz jednakosti koja je zakonom propisana. Formalni razgovori i formalni susreti dovode do otuđenja čovjeka. A otuđenje se očituje u sve većem naglašavanju slobode kao autonomije. Takva autonomija usamljuje, a istinska sloboda vodi otkrivanju uzajamne vrijednosti. To je moguće samo u zauzetom dijalogu (usp.: FT 103).

Dijalog *enciklika* vidi i kao *izvor mira*. Ako je nemir stanje koje nastaje zbog činjenica koje nas razdvajaju, onda je dijalog „naporno i predano zalaganje u prevladavanju onoga što nas razdvaja, a da pri tom svatko od nas ne izgubi svoj vlastiti identitet“ (FT 230). Za dijalog koji stvara mir *enciklika* uzima primjer obitelji. Svi su u obitelji različiti, a nitko nije isključen i upravo zbog svojih razlika svi rade za opće dobro obitelji. Takav bliski obiteljski dijalog mogao bi biti uzor svakom dijalogu.⁵

Spomenimo još da se u *dijalog ulazi s povjerenjem*. Uza svu težinu ostvarenja dijaloga u razlikama, moguće je govoriti o dijalogu iz povjerenja, ili dijalogu iz vjere. Dijalog nije tehnika vođenja razgovora, argumentiranja i dokazivanja (dijalektika), dijalog nije nadmudrivanje ili strategija pobjede nad drugim. Dijalog je duhovnost, ponajprije unutarnja sabranost⁶ iz koje je moguće susretati druge i osloboditi novu relacijsku, intelektualnu, kulturnu i duhovnu energiju.⁷

4 Usp.: FT 50 i 208.

5 Usp.: FT 229-230.

6 Usp.: Ivan ŠARČEVIĆ, *Dijalog iz vjere* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2021.), 41.

7 Usp.: FT 134 i 196.

Vidimo da dijalog kao oblik komunikacije s drugima više ulazi u sferu međuljudskih odnosa nego što ostaje na razini razgovora. Čini se da *enciklika* stoji na tragu onoga što se početkom 20. stoljeća razvilo kao dijaloška filozofija ili dijalogika. Dijalogika nije jezična analiza razgovora, nego analiza odnosâ – relacijâ. I na tom je putu došla do egzistencijalnih spoznaja.

1.2. Dijaloški princip i dijalogika

Dijaloška filozofija polazi od analize odnosa između „čovjeka i čovjeka“, odnosa koji „prevodi“ u riječi „Ja i Ti“. Slutnja, koju je još Friedrich Heinrich Jacobi izrazio u riječima „Ja je bez Ti nemoguće“ (1785.), a Ludwig Feuerbach u stavu da „bit čovjeka treba tražiti u zajednici“, dovela je laganom do uvjerenja i temeljene dijaloške ideje: „Ja ne postoji bez Ti“. Dijalošku ideju u svojim začetcima nalazimo i kod autorâ koji nisu predstavnici dijaloške filozofije. Primjerice, kod Kierkegaarda nalazimo pojam „pojedinaac“ kao izraz za vjernika i pojam „Ti“ koji se može izreći samo Bogu. William James je govorio o „svemiru s kojim se može biti na Ti“, a neokantovac Hermann Cohen pisao je: „Ja jedino kroz Ti može postati osoba.“⁸

Ideji dijalogike je na poseban način pridonio Franz Rosenzweig, koji je u pitanju, koje Bog postavlja Adamu: „Gdje si?“, gledao *provi dijalog* uopće. U isto vrijeme pojavljuju se i spisi Ferdinanda Ebnera u kojima je naglasak stavljen na „tajnu riječi“ i na stvaranje svijeta i čovjeka kroz Riječ. S Martinom Buberom u dijalogiku dolazi *dijaloški princip*, koji Buber razrađuje u pojmu „susret“ kao temeljnom pojmu dijaloga. Gabriel Marcel će onda u dijaloškom principu vidjeti temeljno obilježje osobe u njezinoj otvorenosti prema nečemu „nasuprotnom“, s čime se čovjek može upustiti u relaciju i na tom putu postati osoba.⁹

Spomenimo ovdje, među brojnim drugim autorima, još neka imena, čija se razmišljanja osjetno naslanjaju na dijaloški princip. Karl Jaspers je, primjerice, u govoru o egzistenciji pretpostavljao transcendenciju kao „nenadani element“, s kojim čovjek ulazi u dijalog. Dijalektička teologija, recimo s Karlom Barthom, razrađuje pojam „susreta“ i smatra da je jedino Isus Krist mogao biti s Bogom u Ja-Ti odnosu. Romano Guardini, u dosta dodirnih točaka s Buberom, smatra da je susret moguć jedino u osobnoj dubini, gdje „jedno zbiljsko dodiruje drugo zbiljsko“.

8 Usp.: Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip* (Gerlingen: Lambert Schneider, 1992.), 301-303.

9 Usp.: Irene DILGER, *Das dialogische Prinzip bei Martin Buber* (Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 1983.), 15-18.

Budući da *enciklika* velik naglasak stavlja na „riječ“, na „kulturu susreta“ i na pojmove „drugog i drukčijeg“, ovdje se odlučujem za trojicu autora kroz čije ću refleksije analizirati vrijednost dijaloga u suvremenom svijetu. Dijelom i zbog njihovih životnih iskustava, promotrit ću dijalošku misao Ferdinanda Ebnera (1882.-1931.), Martina Bubera (1878.-1965.) i Emmanuela Levinasa (1906.-1995.). Ebner je kratko živio, a život mu je obilježila teška bolest.¹⁰ Buberu je kao djetetu bio uskraćen majčinski odnos.¹¹ A Levinasov život obilježen je tragedijom stradanja većine njegove obitelji u logorima Drugoga svjetskoga rata.¹²

Iako ćemo se ovdje koristiti pojmovljem dijaloške filozofije, zanimljivo je ipak primijetiti da se u pozadini govora o dijalogu kod spomenutih autora nalazi biblijska tradicija razumijevanja bližnjega. Dok autori koriste pojmove pojedinac, sličan, isti, jednak i drugi, u njima se mogu reflektirati biblijski izrazi brat, stranac, tuđinac i bližnji, koje *enciklika* koristi. Navedeni autori su predstavnici zapadnog filozofskog mišljenja, što je možda važno za današnje razumijevanje drugoga kao stranca na Zapadu, a migracijom su obilježeni životi sve trojice filozofa.

2. Dijalog: riječ koja „oslovljava“ – Ferdinand Ebner

U idealističkoj filozofiji duh se razumijeva kao samosvijest, u kojoj se oslikava realnost vanjskog svijeta. Mišljenje (das Denken) i realni bitak izvanjskoga svijeta (das Sein) čine jedinstvo. U Hegelovu sustavu je spoznajni proces opisan kao „kretanje bitka samog po sebi“, koji u samosvijesti dolazi k sebi. Spoznaja je određena „teleologija svijesti“¹³ koja bi se mogla izraziti rečenicom: „Mislim zato što jesam i jesam zato što mislim.“ Jezik se u idealizmu međutim pojavljuje samo kao sredstvo koje pridonosi tom jedinstvu. Njime se u predodžbama izražava iskustvena stvarnost, ali i različiti doživljaji stvarnosti koji se očituju u raznolikoj Ja-svijesti. Različiti Ja-subjekti u dijalektici mišljenja postupno se počinju slagati s umom u izmjeni ideja. Um je onaj koji veže „niti mišljenja“ u različitosti sugovornika. Um osvjetljava različitosti koje se, slikovito rečeno, pojav-

10 Usp.: Emerich CORETH – Peter EHLEN – Gerd HAEFFNER – Friedo RICKEN, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, sv. 10 (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1986.), 41.

11 Usp.: Eugen BISER, *Buber für Christen: eine Herausforderung* (Freiburg in Breisgau: Herder, 1988.), 11.

12 Usp.: E. CORETH – P. EHLEN – G. HAEFFNER – F. RICKEN, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 58.

13 Emmanuel LEVINAS, „Dialog“, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, sv. 1 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1981.), 68.

ljuju kao bezbroj tamnih točaka, čija tama na svjetlu izbljedi i ulazi u jedinstvo svijesti.¹⁴ Jezik je tako bio sredstvo kojim se izriče sadržaj mišljenja, sadržaj jedinstva svijesti.

2.1. „Stvarna“ i „prazna“ riječ

Austrijski filozof Ferdinand Ebner među prvim je predstavnicima dijaloškog mišljenja koji je pokušao govoriti o izvoru jezika i vrijednosti riječi. Jezik za njega nije sredstvo kojim se reprezentira stvarnost. Ako se realnost poklapa s našim predodžbama o njoj, a jezikom posredujemo sadržaj realnosti, onda Ja-svijest ima sadržaj, ali nema ono Ja. Jezik za Ebnera nije odraz mišljene realnosti, nešto poput „okvira“ kroz koji percipiramo realnost vanjskog svijeta. Čovjek je bitno biće „govora“ i posjeduje riječ. „Čovjek kao biće govora ‘ima riječ’.“¹⁵ Riječ ne prezentira vanjski, nego unutarnji svijet. „Stvarno Ja ne egzistira tako što se *misli*, nego tako što se *izriče*.“¹⁶ Vrijednost riječi nije u tome da „nešto“ saopćimo, nego da „sebe saopćimo“. Egzistencijalna vrijednost riječi leži u otvaranju vlastite egzistencije, odnosno u mogućnosti međusobnog izricanja vlastite egzistencije.¹⁷ Riječ je izraz egzistencije i kao takva ima karakter „duhovne realnosti“.

Ebner piše: „Rečenična forma ‘Ja jest’ ne saopćava ništa, a ‘Ja jesam’ govori sve.“¹⁸ Neko Ja u idealističkom smislu ne postoji, dok Ja „koje ima riječ“ izražava egzistenciju. Reći „Ja jesam“ u prvom licu, ne može se izjednačiti s izričajem u trećem licu „moje Ja jest“. Izričaj „Ja jesam“ nije govor o meni, nego izričaj egzistencije koji „mene“ otvara drugome. Govoriti o svijetu, o drugome ili o sebi za Ebnera je riječ bez sadržaja, „prazna riječ“,¹⁹ dok je „govor drugome“ izričaj egzistencije. „Ja jesam“ je moja nezaštićena otvorenost drugome, bez ograde za riječ koju „Ja imam“.

Ja je stoga moguće jedino u jeziku u kojem se drugomu saopćavam. Ja zapravo oduvijek pretpostavlja neko Ti. Reći Ja ili Ja jesam moguće je samo ako postoji Ti koje me *oslovljava*. Svijest o momemu Ja može postojati jedino ako postoji Ti, inače bi moje Ja moglo imati druga imena:

14 Usp.: E. LEVINAS, „Dialog“, 69.

15 Ferdinand EBNER, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, *Schriften*, sv. 1 (München: Kösel, 1963.), 87.

16 F. EBNER, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, 196.

17 Usp.: Peter KAMPITS, „Der Sprachdenker Ferdinand Ebner“, *Gegen den Traum vom Geist: Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, Walter METHLAGL – Peter KAMPITS – Christoph KÖNIG – Franz Josef BRANDFELLNER (ur.), (Salzburg: Müller, 1985.), 91.

18 F. EBNER, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, 196.

19 F. EBNER, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, 81.

samosvijest, jedinstvo svijesti, jedinstvo doživljaja. Uvođenjem kategorije *oslovljenosti* (Angesprochenwerden), u kojoj se utemeljuje Ja-egzistencija, Ebner se približava religioznom i u riječi Ja vidi osobno Ti koje me *oduvijek oslovljava*: naime božansko Ti. Ja je moguće *izgovoriti* samo u *oslovljenosti*. Kao kad u masi ljudi netko prozove nečije ime i prezime, dotična osoba se odmah osjeća oslovljenom i odmah odgovara. Iskonsko Ja moguće je izreći samo u *oslovljenosti* od strane jednog Ti.²⁰

Prema Ebnerovu stavu stoga nije svaka riječ ista. Postoji prazna ili mrtva riječ koja ne oslovljava. Ebner u takve ubraja uglavnom „tehničke pojmove“ kojima nešto definiramo i sadržajno ograđujemo. Prazna riječ „ne dodiruje“, u njoj čovjek samuje, doživljava Ja-samoću (Ich-einsamkeit), jer u praznoj riječi ne susreće drugo Ti (Du-losigkeit). „Stvarna riječ“ međutim jest ona u kojoj postajem svjestan vrijednosti „svojega Ja“, izvan koje Ja ne postoji. A riječ koja oslovljava, ona i otkupljuje.²¹ „Nema te ljudske nevolje koju stvarna riječ ne bi mogla odagnati i u svoj nesreći ovoga života ne postoji nikakva druga stvarna utjeha osim one koja dolazi od stvarne riječi.“²² Iako stvarna riječ ne može „obujmiti“ tajnu drugoga, neizrecivu tajnu Boga, ipak njezina snaga dolazi od oslovljenosti. Riječ koja oslovljava jest riječ dijaloga, samo u njoj je moguće izreći svoju oslovljenu egzistenciju.

2.2. Tihi dijalog i bujica riječi

Za razliku od razmirica i sukoba, vidljivih i glasnih konflikata, *enciklika* govori o dijalogu koji ne „diže prašinu“, nego potiho pomaže svijetu živjeti, i to puno bolje nego što se može i zamisliti (FT 198). Pojmom „tihi dijalog“ nije izražena samo ona neprimjetna strana dijaloga nego i njegova snaga, snaga riječi koje oslovljavaju i pomažu živjeti. Bez riječi koja oslovljava, nema dijaloga, bez onog „dodira u oslovljenosti“ ebnerovski rečeno, ostajemo na praznim riječima. Biti oslovljen, ne znači odmah mogućnost laganog, ali znači mogućnost egzistencijalnog dijaloga. Ima oslovljavanja koja su teška, ali u njima čovjek doživljava svoje egzistencijalno Ja. Stoga je dijalog puno više od izmjene riječi, o čemu govori i *enciklika*.

Dijalog nije samo *govor u razgovoru*. On je više od toga, on je živa relacija: „Približiti se jedni drugima, očitovati svoje mišljenje i osjećaje, slušati

20 Usp.: E. CORETH – P. EHLEN – G. HAEFFNER – F. RICKEN, *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 40.

21 Usp.: Monika SEEKIRCHER, „Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner: Die Suche nach dem ‘erlösenden’ Wort“, *Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv* 13 (1994.), 17-47. Ovdje 28-29.

22 F. EBNER, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, 196-197.

jedni druge, gledati jedni druge, upoznati se međusobno, razumjeti jedni druge i pronaći zajednički jezik – sve je to sadržano u jednoj riječi – ‘dijalog’” (FT 198). Kao takav dijalog je zahtjevan, on traži susret oči u oči, otvoreno uho, prihvatanje vlastite odgovornosti i priznanje svoje krivnje i slabosti,²³ ali nije prazna riječ. Zbog težine osobne i „stvarne riječi“, kaže *enciklika*, neki pokušavaju pobjeći od stvarnosti, a drugi nasilno ostvariti što žele, ali između sebične ravnodušnosti i nasilnog prosvjeda nalazi se ono što zovemo dijalog (usp.: FT 199).

Dijalog nije ni samo *rasprava*. Na poseban način je to vidljivo u analizi današnjeg digitalnog svijeta. Svijet društvenih mreža počiva na riječi. U njemu vrvi razmjena informacija i podataka. Riječi ne manjka, govora je puno, komentarima se izriču stavovi. Mogu se povesti žustre rasprave oko pojedinih tema, koje glasnim ili agresivnim „tonom“ djeluju kao ozbiljna komunikacija, istinski razgovor, zauzet dijalog. Međutim, one postaju i ostaju „monolog koji ne obvezuje“ (FT 200). Što se u digitalnom svijetu izreče ili komentira, uvijek se može zanemariti, a to je u Ja-Ti odnosu jednostavno nemoguće. U medijskom prostoru percipiramo informaciju, ali prema njoj nemamo osobne odgovornosti, čujemo riječi, stav i mišljenje, ali ih ne moramo slušati.²⁴ „Čuti“ je akustična sposobnost, ali slušati je relacijska osobina. Jedno je tehnička riječ, pa i ona „nadarena“, kojom se u medijskoj bujici brane stavovi, opovrgava protivnike, pridaju epiteti (usp.: FT 201), a drugo je riječ koju izgovaramo kroz „fizičke geste, izraze lica, tišinu, govor tijela, pa čak i miris, drhtaj ruku, crvenilo, znoj“ (FT 43).

Dijalog nije ni ono što je u današnjem svijetu tipično u političkom i poslovnom životu – *konsenzus*. Politički konsenzusi i društveni kompromisi oko stranaca, migranata, izbjeglica, bolesnih i starijih osoba mogu se zasnivati na pregovorima i imati vanjsku strukturu razgovora u kojima se pronalazi srednji put odlučivanja. Međutim, konsenzusi se mogu ostvariti i bez istine i dostojanstva drugoga, na temeljima interesa onih koji pregovaraju. Oni koji imaju vlast i financijsku moć u svijetu, naglašava *enciklika* i takvu opasnost, mogu postići konsenzus i u uskraćivanju ljudskih prava. U svim kompromisima postoji mjera do koje se može ići: to su osoba čije se dostojanstvo ne može narušiti i istina koju se ne može poreći. Stoga je dijalog ono što nadilazi konsenzus i kompromis.²⁵

23 Usp.: Stipo KLJAJIĆ, „O dijalogu dijaloški (Predgovor)“, Ivan ŠARČEVIĆ, *Dijalog iz vjere*, 6.

24 Usp.: Šimo ŠOKČEVIĆ, „Homo digitalis i snaga razgovora u kontekstu misli Byung-Chula Hana“, *Obnovljeni život* 77 (2022.), 353-364. Ovdje 354-355.

25 Usp.: FT 207-211.

3. Dijalog: susret koji gradi identitet – Martin Buber

Ebnerova oslovljenost u Ja-Ti odnosu, s jedne strane, i prazna (mrtva) riječ u Ja-samoći, s druge strane, doživjele su kod Martina Bubera svojevrsnu razradu. Ebner polazi od nutrine, od duha i pita se za sadržaj Ja-svijesti te otkriva da ne postoji nikakvo „realno Ja“, nego jedino „oslovljeno Ja“ kroz Riječ koja „bijaše u početku“. ²⁶ Iako Buber neće govoriti o oslovljenosti i praznoj riječi koja ne oslovljava, ipak će se i kod njega ta dva pola razviti u razmišljanje o dva oblika susreta: stvarni susret koji oslobađa i „otkupljuje“ i susret koji je odraz samo kolektivnih strasti.

3.1. Postati čovjek – s drugim

Židovski filozof Martin Buber polazi od analize društva i promjena koje su obilježile početak 20. stoljeća. Buber je cijenio tradicionalne forme zajedničkog života u obitelji, seoskoj i gradskoj zajednici i u zajedničkom osjećaju za rad. Novi oblici društva kao što su udruge i unije, sindikati i stranke predstavljali su za Bubera kolektiv i mogućnost ostvarenja individualnih i kolektivnih strasti, ali ne i ostvarenje zajednice. Tehnika je počela zarobljavati čovjeka, privreda je izgubila sposobnost razumske koordinacije, a politička događanja Prvog svjetskog rata oslobodila su određene sile pred kojima se čovjek osjećao nemoćan i počeo se distancirati od svijeta. ²⁷

Distanciranje od svijeta Buber razmatra u pojmu pradiistance (Ur-distanz) koja je moguća jedino na temelju blizine. Ako se čovjek može distancirati od svijeta, onda je pretpostavka za distancu upravo blizina svijetu. Čovjek se prema svijetu može ponijeti na dva načina: da se svojim djelovanjem usprotivi svijetu (Gegeneinanderwirken) ili da mu pozitivno pristupi u svojem djelovanju (Aufeinanderwirken). Međutim, moguć je i *treći način*, ali on više nije uvjetovano (kauzalno) djelovanje, nego *odnos*, ²⁸ zajedničko djelovanje (Zusammenwirken). Ovdje je izvor Buberova govora o mogućnosti dijaloškog principa. Zajedničko djelovanje pretpostavlja odnos, dok su druga djelovanja uvjetovana određenim empirijskim interesom (korist od zajednice).

26 Usp.: Rivka HORWITZ, „Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in ‚Ich und Du‘“, u: Johannan BLOCH - Haim GORDON (ur.), *Martin Buber: Bilanz seines Denkens* (Freiburg - Basel - Rom: Herder, 1983.), 141-156. Ovdje 153-154.

27 Usp.: I. DILGER, *Das dialogische Prinzip bei Martin Buber*, 20-23.

28 Usp.: Martin BUBER, *Ja i Ti* (Beograd: Rad, 1977.), 45-51.

Biti u odnosu Buber izražava osnovnom riječju *Ja-Ti*, a *biti u iskustvu* Buber opisuje osnovnom riječju *Ja-Ono*.²⁹ Mogu tako imati odnos s prirodom, čovjekom i božanstvom (Ja-Ti), a mogu ostati i u svijetu empirije pa „opredmetiti“ prirodu, čovjeka i božanstvo. Stoga Buber piše: „Ne postoji nikakvo Ja po sebi, nego samo Ja u osnovnoj riječi Ja-Ti i Ja u osnovnoj riječi Ja-Ono.“³⁰

Ono što je karakteristično za Ja-Ti odnos jest *neposrednost* kojoj ništa ne stoji na putu: ni pojmovnost, ni predznanje, ni mašta, ni sjećanje, ni svrha, ni požuda, pa ni čežnja. Gdje između Ja i Ti ne postoji nikakva empirijska uvjetovanost, moguća je neposrednost, a u neposrednosti je „sve potrebno“ beznačajno, može se zanemariti.³¹ Taj Ja-Ti odnos Buber naziva *susretom* i definira ga famoznom rečenicom: „sav stvarni život je susret“.³²

Odnos koji Buber naziva susret ne ide, dakle, za uvjetovanošću između Ja i Ti: „Samo ondje gdje se sva sredstva raspadnu, moguć je susret“;³³ u susretu se ostvaruje međusobni identitet: „Čovjek postaje Ja u dodiru s Ti“;³⁴ i susret je izvor slobode: „Slobodan je onaj čovjek koji hoće bez samovolje. On vjeruje u stvarnost; to znači on vjeruje u realnu povezanost realnog dvojstva Ja i Ti.“³⁵ Ja-Ti odnos u konačnici Buber promatra kao susret s vječnim Ti, u kojem nema „isključivosti i uključivosti“, nego sve pronalazi svoj temelj.³⁶

Dijaloški princip temelji se, dakle, na Ja-Ti odnosu, zapravo na susretu. Međutim, Buber ovdje ne smjera na psihofizičku upućenost čovjeka na druge i na nužnost socijalizacije. U susretu, u osobnoj „uzajamnoj neposrednosti“³⁷ (*gegenseitige Vergegenwärtigung*), sluti se nešto od ljudskog bitka, nešto od temeljne ljudske upućenosti na praiskon i prapočetak: „U početku bijaše odnos.“³⁸ U praiskonu stoji susret koji „ti ne pomaže da se održiš na životu, pomaže ti jedino da naslutiš vječnost“.³⁹

29 Usp.: M. BUBER, *Ja i Ti*, 7.

30 M. BUBER, *Ja i Ti*, 6.

31 Usp.: M. BUBER, *Ja i Ti*, 12-13.

32 M. BUBER, *Ja i Ti*, 12.

33 M. BUBER, *Ich und Du* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1977.), 19. Zbog određenih razlika u prijevodu koristimo se ovdje također izvornim njemačkim tekstom u navedenom izdanju.

34 M. BUBER, *Ja i Ti*, 26.

35 M. BUBER, *Ich und Du*, 72.

36 Usp.: M. BUBER, *Ja i Ti*, 68-69.

37 Usp.: M. BUBER, „Elemente des Zwischenmenschlichen“, *Das dialogische Prinzip*, 282-287.

38 M. BUBER, *Ich und Du*, 25.

39 M. BUBER, *Ja i Ti*, 30.

Čovjek se ostvaruje u susretu jer „ljudskost je dijalog“,⁴⁰ kako teolog Eugen Biser u jednoj riječi sažima Buberovu antropologiju.

3.2. Život – vrijeme susreta

Na tragu Buberovih razmišljanja sigurno se može naći rečenica iz *enciklike*: „Život svakoga od nas povezan je sa životom drugih: život nije vrijeme koje prolazi, život je vrijeme susreta“ (FT 66). Naravno, kao ni kod Buber, u *enciklici* nije riječ samo o poticaju na susret u obliku sastajanja ljudi. Riječ je o poticaju na susret koji je u suvremenom dobu doživio određeni „zaborav“ Ja-Ti odnosa, na susret koji je egzistencijalno važan u osobnoj i društvenoj izgradnji. Među sjene današnjeg zatvorenoga svijeta ubrajaju se *konflikti koji stvaraju strah*. Zdravi konflikti su ponekad nužni i mogu se dogoditi samo u iskrenom susretu i s poštovanjem sugovornika,⁴¹ ali konflikti koji stvaraju strah jednostavno dokidaju karakter susreta. *Enciklika* uzima sliku drevnoga grada kako bi opisala strah današnjeg vremena. Drevni gradovi su bili izolirani zidinama i sve što je izvan zidina bilo je „ponor, nepoznato i divljina“. Današnji svijet, i simbolično i stvarno, gradi zidove sve naglašenijeg individualizma i što je „moj svijet više moj“, to je izvan mene jači ponor, nepoznato i divljina, to je jači strah. Strah se nadvladava u susretu, u svijesti o onome što čovjeku nedostaje, u svijesti o drugosti (usp.: FT 27).

Poseban naglasak *enciklika* stavlja na *susret sa stvarnošću*. Živimo u svijetu u kojem je sve moguće skriti, promijeniti i proizvesti. Nije u pitanju samo virtualni svijet, u kojem je možda najočitija dekonstrukcija zbilje i robotizacija osobnih odnosa.⁴² U pitanju je mogućnost da se sve skrivi i promijeni: od tjelesnih estetskih promjena do prekrivanja vrijednosti prodajnih proizvoda. I što su tehničke mogućnosti veće, savršenije i modernije, to je, čini se, veća i mogućnost prekrivanja stvarnosti. Čovjek je tako usmjeren na odabir stvari, ali i ljudi, bez iskustva stvarnosti (usp.: FT 47). Susret s „nestvarnim“, prividom i prijevarom zapravo nije susret. To je odnos koji se ne živi.

U susretu čovjek ostvaruje samoga sebe, *svoj vlastiti identitet*. *Enciklika* citira izričaj Gabriela Marcela kako „čovjek komunicira sâm sa sobom u onoj mjeri u kojoj komunicira s drugima“ (FT 87). Pronaći svoje potpunije postojanje, biti u stanju živjeti u zajednici, imati mogućnost iz-

40 Usp. Eugen BISER, *Buber für Christen: Eine Herausforderung*, 71-85.

41 Usp.: I. ŠARČEVIĆ, *Dijalog iz vjere*, 44-45.

42 Usp.: Ana JELIČIĆ, „Međuljudska komunikacija u digitalno doba: U prilog ‘ekologiji medija’“, *Crkva u svijetu* 57 (2022.), 213-240. Ovdje 225-232.

govoriti „mi“, imati osjećaj pripadnosti jednom narodu, osjećaj biti „kod kuće“, nemoguće je bez susreta s drugima. Identitet jedne osobe, zajednice, naroda, nacije ne postiže se, kako *enciklika* kaže, stvaranjem ograda, stvaranjem „svojega svijeta“, samodostatnim intimizmom, umišljenošću, životom poput neosjetljive monade koja ima sav pogled u svijet, a u nju nitko ne može pogledati.⁴³ Identitet se ostvaruje u otvorenosti, u prilasku drugome, u darivanju, u djelovanju.

U susretu s drugima čovjek ništa ne gubi. Možda može djelovati paradoksalno da se čovjek ostvaruje u susretu s nekim s kim nema ništa zajedničkog! Ali, susret nije jedinstvo, asimilacija ili homogenizacija Ja-Ti odnosa. U susretu se ne dokida ništa „na drugome“, nego učvršćuju obje strane: „samo onaj koji prihvati približiti se drugim ljudima na njihovu putu, ne zato da bi ih odvuкао na svoj vlastiti, nego kako bi im pomogao da u većoj mjeri postanu to što jesu, postaje uistinu ocem“ (FT 4), kaže *enciklika* za sv. Franju Asiškog tumačeći njegov susret sa sultanom. „Zdrava otvorenost nikada nije u opreci s vlastitim identitetom“ (FT 148), jer otvorenost ne znači „stapanje s drugim“. Ja u susretu ne postaje „drugo Ti“ niti se Ti utapa u „moje Ja“. Susret je dijalog.

Susret je zapravo nevidljiva, nepredočiva, „neopredmećena“ stvarnost, ali iz njega se izlazi drukčiji. U njemu se čovjek otkriva drugome, ali se i „razotkriva“⁴⁴ i bliži temelju svoje egzistencije. „Susret je stvarnost u kojoj sudjelujem, ali je ne mogu prisvojiti“,⁴⁵ u kojoj stvaram svoj identitet i pri tome postajem sve otvoreniji. Otvorenost vodi u konačnici transcendentnoj istini, da je čovjek slika Božja, u svjetlu koje stječe svoj puni identitet (usp.: FT 273), kaže *enciklika*, jer u susretu „dodirivanjem svakoga Ti dotiče nas dah vječnoga života“.⁴⁶

4. Dijalog: odaziv posve Drugom – Emmanuel Levinas

Dok je Buber u osnovnim riječima Ja-Ti i Ja-Ono razvio mogući dvojak odnos u svijetu, francuski filozof Emmanuel Levinas odustaje od govora o Ja-Ono odnosu i usmjerava se samo na Buberovu osnovnu riječ Ja-Ti. U njoj osporava svaku mogućnost iskustva i potvrđuje Buberovu misao da „susret nije iskustvo“: „Susret ne pripada istom redu kojem

43 Usp.: FT 87, 88, 89 i 111.

44 A. JELIČIĆ, „Međuljudska komunikacija u digitalno doba: U prilog ‘ekologiji medija’“, 234.

45 M. BUBER, *Ja i Ti*, 55.

46 M. BUBER, *Ja i Ti*, 55

pripada iskustvo.⁴⁷ Ta misao je povezana s Levinasovim razmatranjem o izvoru jezika u kojem se dijalog događa, a koji Levinas (poput Ebnera) više ne gleda kao sredstvo izražavanja svijesti, nego kao *uvjet svijesti*: „Govorenje se ne zbiva unutar neke svijesti, ono mi dolazi od drugoga.“⁴⁸

4.1. Blizina u distanci

Levinas promišlja Ja-Ti odnos na temelju pojmova „distanca i dijalog“, čime podsjeća na Buberov pojam „pradistance i odnosa“. Međutim, ta Levinasova distanca nije poput prostorne ili vremenske distance između dva predmeta, nego ontološka, distanca u razlici dvaju bića. Levinas uzima primjer dviju točaka koje su na određenoj udaljenosti jedna od druge, međutim njihova distanca ne nalazi se u udaljenosti, nego u razlikama, u tome da jedna točka nije druga i to je apsolutna distanca među njima. Pojednostavljeno rečeno, jedna točka ni u kojem slučaju ne može biti druga, pa ni onda kada se preklapaju.⁴⁹

Ta distanca je u svijetu sugovornika njihova osobna razlika. Između tih razlika ne postoji mogućnost jedinstva. Ništa empirijski ne dozvoljava da se između Ja i Ti zaključi na neku sintezu, ona jednostavno empirijski nije dozvoljena. Ja i Ti odnos ne može se objektivno percipirati ili kako Levinas piše: „jedno ‘i’ u odnosu Ja-Ti nije moguće, oni ne čine nekakvo sastavljeno jedinstvo.“⁵⁰ Između Ja i Ti ne postoji mogućnost sinteze, jedinstva, spajanja, tematiziranja, nikakav oblik iskustva niti objektiviranja. Susret, dijalog, sugovorništvo ne bi bilo ništa od onoga što bismo sintezom Ja i Ti dobili, upravo zbog apsolutne distance između Ja i Ti. Kao što dvije točke ostaju dvije točke i onda kada se preklape, apsolutno su različite, tako se Ja apsolutno razlikuje od Ti. Ja može težiti identifikaciji, preklapanju, sjedinjenju, apsolutnom „pokoravanju“ nekom Ti, ali Ja i Ti nikada ne mogu *postati isti*.

Ovdje bismo mogli, dakako, pitati: Kako je nemoguće napraviti sintezu, ako, recimo, vidimo dva sugovornika koji svojim govorom odaju jesu li u dijalogu ili nisu? Levinas međutim smatra: dijalog (razgovor) nije nešto što nastaje na mogućem ili nemogućem jedinstvu dvaju sugovornika, nego jedinstvo – koje se pak ne da objektivirati – nastaje na temelju dijaloga, odnosno do dijaloga dolazi upravo na temelju apsolutne razlike

47 E. LEVINAS, „Dialog“, 76.

48 Emmanuel LEVINAS, *Totalitet i beskonačno: Ogled o izvanjskosti* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.), 187.

49 Usp.: E. LEVINAS, „Dialog“, 75-76.

50 E. LEVINAS, „Dialog“, 76.

sugovornika: „Upravo jer je Ti apsolutno drukčije od Ja, postoji ono *od jednog prema drugom*, zapravo dijalog (Dia-log).“⁵¹

Ovo dakako, tvrdi i Levinas, može zvučati paradoksnu, da se blizina utemeljuje upravo na distanci, odnosno da se dijalog utemeljuje na apsolutnoj razlici sugovornika, ali upravo je apsolutna razlika izvor dijaloga. „Jezik nije zbog toga tu kako bi se njime izrekla stanja svijesti, jezik je neusporediv duhovni događaj transcendencije.“⁵² Drugi dakle nije samo različit, on me svojom razlikom i nadilazi, transcendiraju, a transcendencija je izvor govora, izvor dijaloga.

Što je ta transcendencija, Levinas na različitim mjestima različito imenuje: ona je određeni „dar“ ili „suvišak“, nešto „više“ i „bolje“, a to pokazuje da prema razlici drugoga ne možemo ostati ravnodušni. Drugi zbog svoje razlike i transcendencije jednostavno *vrijedi*.⁵³ Drugi predstavlja određenu neizvjesnost, nesigurnost ili čak uznemirenost,⁵⁴ ali drugi je u transcendenciji određeni „poziv“⁵⁵ ili „zov“, pred kojim tek postajemo ono što se u fenomenologiji naziva subjektivitet. Zov pred kojim stojimo izaziva u nama govor, a odgovor na transcendenciju drugoga je dijalog. To je zov bratstva u transcendenciji drugoga, „to je vlast drugoga nad nama“,⁵⁶ piše Levinas.

Zanimljivo je da Levinas uzima određene biblijske zapovijedi i na njima utemeljuje transcendenciju: „Ako tvoj brat zapadne u škripac, primi ga i neka s tobom živi kao stranac ili gost. Ne uzimaj od njega ni lihvę ni kamata. Boga svog se boj!“ (Lev, 25,35). Kao da čovjek mora biti bogobožan ne zbog toga što je Bog to zapovjedio, nego zbog ljudi: kao da je bogobožnost zapravo „božan za ljude!“. U odgovoru na nevolju drugoga nalazi se smisao bogobožnosti.⁵⁷

4.2. Zov stranca i bližnji bez granica

Što je ova transcendencija, drugost drugoga u Levinasovu smislu, moguće je u *enciklici* promatrati na primjeru prispodobe o milosrdnom Samarijancu, u poglavlju koje nosi naslov „Stranac na cesti“. Pitanje „tko

51 E. LEVINAS, „Dialog“, 76.

52 E. LEVINAS, „Dialog“, 76.

53 Usp.: E. LEVINAS, „Dialog“, 78.

54 Usp.: Eva BUDDENBERG, „Ethik und Politik im Anschluss an Levinas: Zwischen dem einen und den vielen Anderen“, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (2016.), 93-124. Ovdje 99.

55 Usp.: E. LEVINAS, *Totalitet i beskonačno*, 63.

56 Usp.: E. LEVINAS, *Totalitet i beskonačno*, 262.

57 Usp.: E. LEVINAS, „Dialog“, 80.

je moj bližnji?“ prispodoba preokreće u pitanje: „Komu sam ja bližnji?“ Time se mijenja perspektiva govora o bližnjemu. Govor o bližnjemu ne temelji se na zakonskim, rodbinskim ili običajnim normama i pravilima.⁵⁸ Bližnji nije netko iz rodbine, iz vlastitoga naroda, nije moj sugrađanin. On nije „meni jednak“ (FT 102), *bližnji nije isti*. *Enciklika* naglašava da pojam bližnji gubi svoje značenje, ako bismo pod njim razumjeli identitet koji se ograđuje od drugih („naši i njihovi“), koji sve što je strano želi spriječiti, identitet koji ide samo za autoreferencijalnim i samoobrambenim ustrojtstvom, koji teži u postizanju osobnih probitaka i određenih interesa. Pojam bližnji ovdje je iznad svih spomenutih ograničenja (usp.: FT 102) jer bližnji nema granicu.

Bližnji je jednostavno drugi, onaj koji nije „ja“. Ovdje se također paradoksalno pokazuje ona Levinasova „blizina u distanci“ jer u prispodobi paradoksalno onaj „daljnji“ postaje „bližnji“, Samarijanac, tuđinac, stranac, posve drugi. Čak što više, bližnji je, prema prispodobi, netko tko je odbačen, prezren, nečist i opasan (usp.: FT 82).

Samarijanac koji izlazi u susret je stranac, ali i čovjek u patnji je Samarijancu stranac. *Enciklika* ovdje naglašava kako „razlog pomoći“ čovjeku u patnji ne počiva na nekoj uvjetovanosti ili na nekim alternativnim rješenjima. Samarijanac ne izlazi u susret zbog toga što je „netko njegov“ stradao i ne pita se o tome „je li u redu da on kao stranac pomaže“. On ne šteti vrijeme, ne postavlja uvjete za svoju uslugu, ne gleda koliko će novca potrošiti. On je i smion jer se nalazi na istom putu na kojem prometuju razbojnici. Zašto stranac pomaže i postaje bližnji? Biblijski komentari u ovom činu vide „bezuwjetnu ljubav i milosrđe“, a kako su Judejci i Samarijanci bili neprijatelji, ovdje se ljubav prema bližnjemu i ljubav prema neprijatelju događaju zapravo u jednom činu.⁵⁹ U središtu tog samozatajnog čina nalazi se ono što Levinas naziva „zovom drugosti“: upravo zato što je stradali u posve drugoj situaciji, lice stradaloga poziva na bezuwjetan čin pomoći.

Upravo dakle zbog „zova drugosti“ čovjek izlazi u susret, odlučuje se na čin. Ne pomaže Samarijanac zato što mu neke religiozne zapovijedi to naređuju, nego zato što je čovjek u potrebi. Nije zapovijed „pomoći drugima“ vrijedna zbog toga što je Bog naređuje, nego je Bog naređuje zato što je dobra i vrijedna. Time se dotiče ono što *enciklika* naziva transcendentnom dimenzijom Isusovih riječi. Pozivajući se na Mt 25, 35 „stra-

58 Usp.: Silvana FUŽINATO, „Tko je moj bližnji? (Lk 10,29): Isusov odnos prema drugomu i drugačijemu, *Obnovljeni život* 75 (2020.), 507-520. Ovdje 516.

59 Usp.: Josef SCHMID, „Das Evangelium nach Lukas“, Alfred WIKENHAUSER - Otto KUSS (ur.), *Regensburger Neues Testament*, sv. 3 (Regensburg: Friedrich Pustet, 1960.), 192.

nac bijah i primiste me“, izražen je transcendentan odnos prema samom Kristu, koji je prisutan u svakom vjerniku, osobito onom napuštenom i iz društva isključenom čovjeku.⁶⁰

5. Od dijaloga do odgovornosti

Vidjeli smo da dijalog nije samo razgovor među ljudima jer u suvremenom svijetu, osobito onom digitalnom, postoje različiti oblici komunikacije koji po sebi nisu dijalog. Ljudi su pod utjecajem današnjeg virtualnog svijeta postali sposobni jednostavnije komunicirati, ali ne i jednostavnije dijalogizirati. Dijalog uključuje trud, okrenutost prema istini i pozornost pred dostojanstvom drugoga. Time je u dijalog uključena i dimenzija odgovornosti. Riječ, susret i drugost traže odgovor, a u odgovoru nastaje dijalog.

5.1. Između nemoralne šutnje i verbalnog nasilja

Ferdinand Ebner je na temelju razlikovanja „riječi koja oslovljava“ i „prazne riječi“ ustvrdio da duhovna situacija nekog vremena ovisi o tome kakve riječi koristimo. Riječi koje ne oslovljavaju, prazne su riječi. Ali, prazne riječi ne ostaju bez posljedica za duh. Čak što više, riječi, izrazi, govor i jezik koji „zbunjuju, zamagljuju i tako čine siromašnim svoje značenje“, nisu samo izraz „propalog duha“ nego se mogu „osvetiti“, odnosno doći po svoju naplatu.⁶¹ Poznata je ona Ebnerova rečenica: „Čovjek mora proći kroz samoću svojega Ja, kako bi pronašao put do svojega istinskoga Ti. A kroz šutnju mora čovjek proći kako bi pronašao stvarnu riječ.“ Ebner ne upućuje samo na važnost riječi koju komuniciramo, u kojoj se izražavaju stavovi ili izriče povjerenje nego i na njezinu odgovornost u epohi u kojoj čovjek živi.

U svojoj analizi današnjeg vremena *enciklika* puno pažnje posvećuje negativnim trendovima korištenja riječi, ali i vrijednosti riječi u zajedničkom dijalogu. Osobit je naglasak stavljen na *riječi beznađa i malodušja* koje se izgovara, često i pod krinkom određenih vrednota. Kako bi se ovladalo drugima, takve riječi ugrađuju se u mehanizme razdraživanja, huškanja i polarizacije, nijećući često mišljenja drugih, ismijavajući ih, pobuđujući sumnju u druge i vrlo često s namjernom diskvalifikacijom drukčijeg mišljenja. Cilj takvih riječi nije dijalog, nego održavanje stanja spora i suprot-

60 Usp.: FT 84 i 85.

61 Ferdinand EBNER, „Zum Problem der Sprache und des Wortes“, *Schriften*, sv. 1 (München: Kösel, 1963.), 706.

stavljanja koji idu u korist samo određenim strukturama. Uz riječi beznađa pridolaze riječi protivljenja, koje se očituju u brzom opovrgavanju drugoga, pripisivanju negativnih epiteta, u nadmudrivanju i verbalnom nasilju. Bez solidne argumentacije, a samo u svrhu pobjede, u mnogim se političkim sferama „rječnik“ sveo na emotivno naglašene, ali neprovjerene i prazne riječi. Prazne riječi postaju tako sredstvo nadvladavanja drugoga.⁶²

U društvu našega vremena koriste se također i *velike riječi* koje je iznjedrila ljudska tradicija, znanost i kultura, ali koje su danas postale bez značenja i smisla. Mnoge velike riječi postale su gromoglasne, ali se iza njih ne nalazi stvarnost. Sintagme poput „dostojanstvo ljudskog života“, „jednaka vrijednost prava“, „zajedničko dobro čovječanstva“ ili riječi „demokracija“, „sloboda“, „odgovornost“ ne nose onaj smisao ili značenje koje su tijekom stoljeća stekle. Jer, što bi značilo „dostojanstvo života“ u siromašnim mjestima, a za čije siromaštvo nisu odgovorni oni koji navodno nose takvo dostojanstvo!⁶³

Na poseban se način *enciklika* usmjerava na riječi bez osobnog karaktera, informativne riječi koje se ne oboružavaju mudrošću, pa čak i religiozne riječi, kojima se ponekad može drugoga diskvalificirati. *Enciklika* u ovom pogledu, poput Ebnera, predlaže slušanje, šutnju koja bi u današnje vrijeme bila spasonosna. Jer živimo u vremenu vreve i užurbanosti, u vremenu bez strpljenja za riječ drugoga, u vremenu u kojem zapravo ne čujem glas siromaha, nemoćnih, onih koji pate pa ni „glas prirode“. Nedostaje nam riječi utjehe i ohrabrenja, riječi potpore, stvarne riječi, a nedostaju upravo zbog činjenice da smo oglušili na druge, da smo postali „gluhi svijet“ koji nemoralno šuti, a ne uho koje pozorno sluša.⁶⁴

5.2. Između individualizma i globalizma

Martin Buber je svojom osnovnom riječju Ja-Ono naglašavao kako se svaki odnos, s prirodom, s čovjekom i onaj s vječnim Ti, može svesti na empirijsku svrhovitost. Takav odnos nije više susret jer stvarnosti ne dajemo odgovor, nego od nje nešto tražimo, u njoj nešto korisno vidimo. Istinski susret je odgovor na stvarnost: gdje ima odgovora, ima i susreta. Gdje postoji susret, postoji i odgovornost: „Istinska odgovornost postoji samo ondje gdje postoji stvarni odgovor.“⁶⁵

62 Usp.: FT 15, 44 i 201.

63 Usp.: FT 107-111.

64 Usp.: FT 46, 48-49 i 110.

65 Martin BUBER, *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1978.), 35.

Enciklika prijetnju stvarnoj odgovornosti vidi ponajprije u *individualizmu* koji dokida dodir sa svijetom i čovjekom. Individualizam nije nastojanje oko osamostaljenja i ostvarenja vlastite slobode, nego virus koji je podmukao i varljiv, koji stvara privid slobode, lijen je i bez angažmana, zanemaruje povijest i povijesni identitet čovjeka, dekonstruira stvarnost, svu slobodu ljudskog bića vidi u ostvarenju želja i gomilanju ambicija. Individualizam stvara prividno zajedništvo, osobito u digitalnom svijetu, ali takvi odnosi dokidaju zahtjevnost prijateljstva, postojanu uzajamnost i razumijevanje. Pojam „mi“ ne postoji u individualizmu, u njemu je zajedništvo samo privid. Individualizam „trga“ iz društva i svijeta, lako se prenosi na odnose u većim zajednicama, zemljama i državama, a onaj konzumistički individualizam u drugima gleda prijetnju svojega vlastitoga mira.⁶⁶

Dokidanje kulture susreta *enciklika* vidi i u *lažnoj otvorenosti* prema svijetu. Lažna otvorenost događa se u onoj mjeri u kojoj ona ima svoju korist. Takva otvorenost dovodi do određenih paradoksa na globalnoj razini. U svijetu financija i globalne ekonomije stvara se kultura koja koristi lokalne slabosti i sukobe za svoje interese, tako da se svijet ekonomski ujedinjuje dok se ljudi dijele. Globalizirano društvo ljude čini bližima, ali ne i braćom (bližnjima). U globalnom svijetu interneta sve je postalo dostupno, ali različiti oblici komunikacije ne prerastaju u velikodušan susret. Digitalna komunikacija omogućila je razgovor, ali ne i dijalog. Izgrađuju se komunikacijski mostovi, ali oni ne ujedinjuju čovječanstvo. Postoje različite svjetske unije, društveni, politički i vojni savezi, koji se često doživljavaju jakim zbog većeg broja zemalja, ali se ne doživljavaju i kao zajedništvo zemalja. Nije samo unija, udruženje, kolektiv i jedinstvo, nije samo globalna i komunikacijska povezanost ono što čini svezu i zajedništvo među ljudima. Ima nešto što je više od zbroja i povezanosti, a to je kultura susreta.⁶⁷

„U svakom Ti obraćamo se vječnom Ti“,⁶⁸ pisao je Buber, a osjećajući da je u svakom susretu i Bog prisutan, *enciklika* spominje priču o Babilonskoj kuli (Post 11, 1-9). Tamo bijaše „do neba“ jedinstvena zajednica u izgradnji i očuvanju svojega identiteta, ali bez susreta s Bogom. Identitet se ne ostvaruje u nekoj savršeno izgrađenoj kuli, u savršeno zatvorenom i definiranom krugu, nego u susretu. Nije ni čudo da su im jezici pobrkani. Kad zaboravimo da smo bića susreta, riskiramo „zbrku jezika“ i uz najjače i najsigurnije komunikacijske veze (usp.: FT 144).

66 Usp.: FT 13, 43, 105, 111, 152, 166 i 222.

67 Usp.: FT 12, 205 i 149.

68 M. BUBER, *Ja i Ti*, 88.

5.3. Između ravnodušnosti i tajne bližnjega

Levinas je međuljudski odnos promatrao kao neposredan događaj. Drugi je posve drugi i upravo u susretu otvara se prostor za dijalog, a dijalog je otkrivanje i razotkrivanje, jedan oblik stavljanja „mojega Ja“ na raspolaganje drugom Ti. Drugi se upravo zbog svoje drugosti pojavljuje kao zov koji od mene traži odgovor. Drugost drugoga od iskona traži odgovor „mojega Ja“ i upravo u tom odgovoru nastaje jezik.⁶⁹ Prije dakle svake slobode i svake riječi stoji drugi, koji me poziva na slobodu i riječ. Odatle proizlazi Levinasov zaključak: Budući da me drugi posve nadilazi, njegova se drugost ne može dokinuti.

„Biti pozoran pred tajnom Drugoga“, mogao bi glasiti Levinasov etički zahtjev, ali u današnjem individualističkom i izoliranom svijetu jedinki rijetki su susreti, a još rjeđa svijest o tome da je *drugi tajna*. Zbog užurbanog, isplaniranog, a najviše stresnog života ne nalazimo vremena za druge. Ljudi postaju ravnodušni i u situacijama očite potrebe siromašnih, bijednih i stradalih. Ravnodušnost ide ponekad i do te mjere da se patnju drugoga može zabilježiti (u nekom videosnimku), a da mu se ne pomogne. Teoretski je jasno da su svi ljudski životi međusobno povezani, ali osjećaj odgovornosti potisnut je brigom za sebe. Iz ugođe i očuvanja vlastitoga duševnoga mira, ljudi se povlače iz društva, odvajaju od drugih, kao da ničim nisu oslovljeni, kao da ih tajna drugoga ne dotiče.⁷⁰

Taj „neodaziv“ u ravnodušnosti *enciklika* vidi još zaoštrenije uopće u *doživljaju drugoga*. Drugi postaju stranci i sve udaljeniji jer su prijatelja mojoj egzistenciji, smetnja su mojim planovima i željama i njihove se razlike ne podnose. Drugi su migranti, neki su stranci i u vlastitoj zemlji, neki su „skriveni prognanici“ u društvu (ljudi s invaliditetom), a neki i u vlastitom domu: stariji, bolesni i nemoćni. Drugi su oni s kojima pojedinci mogu raspolagati. Mnogi drugi danas postaju „predmetom“ diskreditacije, agresije, ismijavanja, isticanja slabosti, ogovaranja i klevete. U takvim okolnostima teško je naslutiti tajnu drugoga jer ovakav odnos prema drugome nije susret i relacija, nije dijalog iz odgovornosti jer odgovor smo unaprijed već dali.⁷¹

Levinas govori čak i o tome da je dijalog s drugim, zbog drugosti drugoga u određenom smislu služenje koje otvara transcendenciji, odnosno „u dijalogu – u mojem služenju s obzirom na drugoga – *mislim* više

69 Usp.: E. LEVINAS, „Dialog“, 82.

70 Usp.: FT 63-68.

71 Usp.: FT 84, 97, 98, 99, 101, 129, 141, 162, 291, 205 i 283.

nego što mogu *shvatiti*⁷² i upravo to „neshvatljivo“ u dijalogu dobiva svoj smisao. U dijalogu s drugima kao da naslućujemo smisao „neshvatljivosti“ Drugoga, pisano velikim slovom. Kao da u drugom čovjeku – ali u odgovornom dijalogu – susrećemo onog posve Drugog.

Zaključak

Prema enciklici *Fratelli tutti* dijalog nije samo jezična forma komunikacije, u kojoj se izmjenjuju informacije, saopćava određeni jezični sadržaj između dva sugovornika ili objavljuju samo nakane i želje u privatnoj ili javnoj sferi života. Dijalog bitno nosi osobni karakter kojim se grade relacije među ljudima, zajednicama, narodima, kulturama i religijama. Dijalog je proces zajedničkog traganja za istinom, na kojoj se temelji ljudska egzistencija. On je izvor prave slobode jer vodi otkrivanju uzajamne vrijednosti među ljudima i temelji se na razlikama kao što se jedinstvo obitelji temelji na različitosti svojih članova. Takav dijalog izvor je mira i zahtijeva povjerenje, odnosno vjeru, jer cilj dijaloga nije nadmetanje ili pobjeda, nego osobno ostvarenje u različitosti svijeta.

Polazeći od vrijednosti riječi u dijaloškoj filozofiji, dijalog se događa u riječima u kojima izričemo svoju egzistenciju i time osjećamo vrijednost svoje osobe. Dijalog se ne događa u praznim riječima, pa stoga nije svaki razgovor, svaka rasprava, svaki konsenzus ili kompromis ujedno i dijalog. Riječi kojima komuniciramo putem društvenih mreža redovito ne nose karakter „oslovljenosti“, nego su prazne ili mrtve riječi koje često vode konfliktu i omalovažavanju, verbalnom nasilju bez osobnog lica i osobnog Ja. Stvarna riječ, riječ dijaloga otkupljuje, dok prazne riječi vode u samoću.

Vrijednost susreta promotrimo kroz prizmu ostvarenja osobnog identiteta. Stvarni susreti razgone strah, približavaju stvarnost i tako pomažu u ostvarenju osobnog identiteta. Susret nije jedinstvo. Oni koji se susreću, „ne stapaju“ se u jedinstvo bez lica, nego tek postaju osobe i grade svoj osobni identitet. Stvarni susreti oslobađaju straha i omogućuju zdravu otvorenost. Susret nije sastanak, udruženje ili unija koja se bazira na kolektivnoj strasti (udruženje jednih protiv drugih). Susret je odnos koji ostvaruje osobni identitet u otvorenosti razlikama. Istinski život je stoga moguć jedino u stvarnom susretu.

Dijalog u različitosti drugoga, čiju posvemašnju drugost ne možemo dokinuti, omogućuje govor o dostojanstvu ljudske osobe. Drugi je

72 E. LEVINAS, „Dialog“, 83.

onaj koji je različit, ali upravo zbog toga mi je paradoksalno bližnji, s „blizinom“ u distanci. *Drugi* nikada ne može postati *isti* i upravo se u toj razlici temelji dijalog. Razlika je izvor jezika, izvor dijaloga, a poštovanjem razlike drugoga, otkriva mi se i njegova vrijednost, njegovo bogatstvo. Svijest o razlici i poštovanje razlike drugoga izvor je mnogih milosrdnih „samarićanskih“ djela. U svijesti razlike drugoga čovjek se nalazi na putu otkrića transcendencije onoga posve Drugoga, Boga.

Zbog svojega relacijskog karaktera dijalog nosi pečat odgovornosti: odgovornosti za izgovorenu i napisanu riječ, odgovornosti za kulturu susreta i odgovornosti za razlike drugoga i pred razlikom onog posve Drugog.

Čini se da u enciklici *Fratelli tutti*, utemeljenoj na najvažnijoj Isusovoj usporedbi o bližnjemu kao odrednici biblijsko-vjerničkog identiteta, pronalazimo i temeljne odrednice dijaloškog mišljenja, one temeljne karakteristike dijaloga: osobnu riječ, identitet u susretu sugovornika i zov drugosti drugoga u njegovim razlikama. Drugi je sigurno *zov*. Ali, mogu li drugi – stranci, migranti i neprijatelji i Drugi – onaj posve Drugi i Neshvatljivi, u globalnoj ravnodušnosti i lijenom individualizmu suvremenog doba, postati i *izazov*, možda zavisi i od mene: od mogega kršćanskog identiteta u otvorenosti i solidarnosti s napuštenim i ugroženim strancem, zapravo s drugim i Drugim.

DIALOG: DIE ANDERHEIT ALS ANRUF UND AUFGABE VERANTWORTUNG FÜR DEN DIALOG IN DER ENZYKLIKA FRATELLI TUTTI AUS DER PERSPEKTIVE DER DIALOGPHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Ein Dialog ist ein Gespräch, in dem eine dialogische Beziehung entsteht, das immer persönlich stattfinden sollte. Ein Gespräch im Dialog setzt den personalen Charakter des Gesprächspartners voraus, obwohl von verschiedenen Dialogformen gesprochen werden kann: von einem Dialog zwischen Menschen, Gemeinschaften, Nationen, Weltanschauungen, Politiken, Kulturen, Religionen, von einem Dialog zwischen Generationen oder menschlichen Handlungsreichen. Die Enzyklika Fratelli tutti sieht den Dialog als eine Grundvoraussetzung für eine Kultur der Begegnung, da wir in einer technisch hochentwickelten Zeit leben, die den menschlichen Geist verselbstständigt, aber auch vereinsamt hat. Die zeitgenössischen Beziehungen und Begegnungen werden durch verschiedene Kommunikationsweisen gekennzeichnet, die oft einfach mit einem Dialog gleichgesetzt werden, wie z. B. Meinungsaustausch im Netz, Streitgespräche, verschiedene Arten von Abkommen. Diese können jedoch auch unpersönlich erfolgen. Die Dialogphilosophie betrachtet den Menschen in einer Ich-Du-Beziehung, in der der Andere wesentlich an meinem Leben teilnimmt. Ein Gespräch ist nicht bloß ein Informationsaustausch zwischen den Gesprächspartnern: Der Andere ist im Dialog eine Herausforderung für meine eigene Person, der Andere ist eine Voraussetzung für die Entstehung der persönlichen Identität, und der Andere ist ein Anruf an mich und eine Aufgabe für mich als Relationssubjekt. Dieser Beitrag wird im Licht der Dialogphilosophie und auf der Grundlage der Enzyklika Fratelli tutti versuchen, die Relevanz des Wortes darzustellen, den Charakter eines echten Dialogs für die Entstehung der Identität des Gesprächspartners hervorzuheben und die Würde des Menschen durch die Analyse des Begriffs des Anderen zu betonen. Aus einem echten Dialog, der immer auf einer echten Antwort basiert, ergibt sich auch die Verantwortung des Menschen für den Dialog.

Schlüsselwörter: Gespräch, das Wort und die Wörter, Kultur der Begegnung, persönliche Identität, Transzendenz, Anderheit des Anderen, Verantwortung für den Dialog.