

ukoliko se umjetnost shvaća kao nositeljicu idejnosti, utoliko ipak nedovoljna i da umjetnosti preostaje više od statusa medija ideje. U drugom smislu, estetika se kao disciplina propituje unutar same filozofije. Shvaćena kao pomoćna disciplina ovisna o svom predmetu, estetika je upravo ovisna o spomenutoj ideji. Izgrađivši se na autoritetu i moći klasičnih djela filozofije, estetika se gotovo sama osudila na status pomoćne discipline vezane uz osjetilni objekt. Kao mišljenje bitka, estetika tako pokazuje epistemološki karakter, ona je pojmovno utemeljenje umjetnosti koje se, kao i u prvom smislu, za umjetnost pokazuje nedovoljnim. Umjetnosti preostaje više od prijenosa ideje te osjetilne transfiguracije filozofije i mišljenja, koliko god to povratno potvrđivalo da je spekulacija o svijetu uvijek o onakvome svijetu kojega je dio i estetsko i bez kojega svijet o kojem filozofija govori ne može biti bez estetskog iskustva. Umjetnost tako nije moguće izjednačiti s osjetilnim prijenosom ideje neke (bilo koje) filozofije ili filozofskog sustava ni s oblikom diskurzivnog i pojmovnog mišljenja.

Shvaćena kao filozofska disciplina na svojim ograničenjima i orijentiranošću na osjetilni objekt, estetika ipak treba biti zadržana; njen kraj nije uvjet očuvanja izvornosti i autonomije umjetnosti. Tako se izvodi i zadatak koji bi estetika sebi trebala postaviti – vraćanje vlastitom predmetu i njegovo istinsko razumijevanje. Ako se ona sama uistinu pita o fenomenu i vrijednosti umjetnosti, u estetici se ostvaruje dvostrukost i uzajamnost umjetnosti i estetike. Umjetničko djelovanje pretihodi estetici kao rasuđivanju, ali tek u estetici umjetnost može biti shvaćena kao pitanje o osjetilnosti samog bitka.

**Marko Kardum**

doi: [10.21464/fi36115](https://doi.org/10.21464/fi36115)

## **Hotimir Burger**

### **Ljudsko odnošenje**

#### **Studije o relacijskoj antropologiji**

**Nakladni zavod Globus, Zagreb 2014.**

Imajući na umu tezu o čovjeku kao *mikrokozmosu* – koja razumijeva čovjeka kao kozmos u malom – i držeći ga na taj način reprezentativnim za kozmos u cijelosti, autor knjige *Ljudsko odnošenje. Studije o relacijskoj an-*

*tropologiji* Hotimir Burger vodi čitatelja prema osvještenju iskustva *odnosa kao odnosa*. Iskustvo je to koje autor drži krucijalnom točkom u čovjekovu probijanju u vlastiti, ljudski svijet i u njegovu uljudivanju svijeta. Ovo iskustvo *odnosa kao odnosa* sastavni je i utemeljujući dio svakoga znanja i mišljenja i na taj način sačinjava osnovu filozofske antropologije kojoj se – kako to autor pokazuje detaljno razloživši i istraživši povijesno-kritički taj problem u posljednjoj studiji u knjizi pod naslovom »Filozofska antropologija kao prva filozofija« – u kontekstu suvremene filozofije pridaje status prve filozofije.

Ovakvu antropologiju Burger razumijeva kao *relacijsku antropologiju* čija je temeljna dimenzija upravo naznačeno iskustvo *odnosa kao odnosa* koje autor tematizira u svojoj prvoj studiji – već objavljenoj u njegovoj knjizi *Ljudska moralnost* (Zagreb 2008.) – pod naslovom »Čovjek kao tvorac odnosa«. Na temelju iščitavanja određenih tekstova četiriju filozofa – S. Kierkegaarda, K. Marxa, H. Plessnera i E. Cassirera – autor, promišljajući o iskustvu *odnosa kao odnosa*, osvještava tu posebnu ljudsku mogućnost i tu osobitu dimenziju ljudskoga bitka. Bitna odlika čovjeka – naglašava Burger – sastoji se u tome da *stvara odnose*. Mislioci kojima se autor bavi ukazuju u svojim spisima – svatko na svoj način, iz čega onda razvijaju vlastito razumijevanje ljudskoga bitka – na činjenicu da se naša zbiljnost odvija u odnosima i da oni određuju kako se ponašamo u vremenu i prostoru te u životnim situacijama i vremenskim razdobljima. *Odnos kao odnos* je – pokazuje Burger – veza između pojava i entiteta, pri čemu entiteti otkrivaju svoju bit. Čovjeka se, u tom smislu, kod svih mislioca razotkriva kao *sebstvo* koje se nalazi u poziciji unutarnje distance u odnosu spram sebe, spram okoline i spram drugih bića i koje je upravo takvoga *odnosa kao odnosa* svjesno i koji je kao takav za njega prezentan. Čovjek se, dakle, može *odnositi* ponajprije zbog iskustva unutarnje distance koja je mogućnost odmaka spram samoga sebe i mogućnost odmaka od drugoga. Tek na taj način, naime, čovjek može biti subjekt koji može odnose stvarati, tj. može svoje odnose spram drugih i spram stvari mijenjati i može djelovati svrhovito jer mu mogućnost vlastitoga izvornoga iskustva *odnosa kao odnosa* omogućuje bivanje u odnosima i izvan njih. To iskustvo – zaključuje Burger – tvori osnovu čovjekova otvaranja novih dimenzija zbiljnosti u teorijskom i praktičnom pogledu, kao i osnovu promjene same zbiljnosti, osnovu tvorbe novih odnosa u koje čovjek ulazi ili se od njih odmiče.

Konkretizaciju ove tvorbe novih odnosa, u koje čovjek ulazi ili se od njih odmiče, au-

tor nadalje tematizira u studiji pod naslovom »Osujedeća tvorba odnosa i smijeh i plač u Helmutha Plessnera«. Prema Plessneru, kako to pokazuje autor, svakoj teoriji smijeha i plača u temelju stoji teorija odnosa ili teorija ljudskoga odnošenja. Odnosi, naime, naglašava Burger, imaju specifičan karakter bitka jer oni nešto donose i odnose, te tako iznuđuju neku aktivnost. Tu se radi o potencijalnoj aktivnosti i djelovanju koje uzvraća, razmjenjuje, nosi, donosi i odnosi i u tom je kontekstu u odnosima riječ o objedinjavanju i poopćavanju, što je način na koji se ljudsku zbiljnost, prema Plessneru, tvori i proširuje. Burger naznačuje da se pojave, stvari i osobe na neki način obraćaju drugim stvarima, pojavama i osobama i na taj način se *odnose*, tj. razmjenjuju svoja svojstva, svoje kvalitete i kvantitete. Ova razmjena i uzvraćanje u ljudskoj zbiljnosti odvija se u stanovitim perspektivama. Čovjeku pripadaju određene vrste odnošenja kao što su govorenje, djelovanje, oblikovanje, te smijeh i plač. Tematizirajući Plessnerovu razradu smijeha i plača kao vrste ljudskoga odnošenja, Burger u ovoj studiji raspravlja o dvije čovjekove perspektive ili dimenzije ljudskoga odnošenja kako ih je prikazao Plessner. Radi se o onoj koja se otvara iz središta čovjeka prema svijetu i o onoj među stvarima. Jedna perspektiva je ona u kojoj je čovjekovo jastvo, tj. njegova svijest središte, a druga perspektiva je perspektiva odnosa ili veza među stvarima. Čovjek živi u oba poretka i oni u njemu izazivaju napetost jer on je jednom živo tijelo ili središte, a istovremeno i tijelo među tijelima. Svako ljudsko odnošenje spram svijeta angažira tijelo s njegovim potencijama kao posrednika. Problem nastupa kada je takvo odnošenje onemogućeno, tj. kada čovjek nije u stanju tvoriti odnose što se događa u slučaju smijeha – kada čovjek između mnogoznačnosti mogućih sastojaka situacije ne može uobličiti odnos – i u slučaju plača, kada je *odnos kao odnos* onemogućen jer je čovjek svladan moći koja ga nadilazi zbog čega pada u neodnosivost. Burgerova analiza Plessnerove teorije smijeha i plača (sadržane u njegovoj knjizi *Smijeh i plač*) pokazuje do koje mjere i u kojem smislu fenomen smijeha i plača mogu biti ne samo indikatori suspenzije ljudskoga odnošenja nego i način na koji čovjek artikulira odnose u stanovitim fundamentalnim perspektivama.

Dajući čitatelju iscrpan uvid u Plessnerove istančane analize načina izraza smijeha i plača – kao konkretizacije dviju perspektiva ljudskoga odnošenja – Burger upućuje i na onu treću perspektivu koja je izostala kod Plessnera u njegovu tematiziranju fenomena smijeha i plača. Radi se o dimenziji interpersonalnosti ili dimenziji odnosa među ljudima

o kojoj Burger progovara u sljedećoj studiji pod naslovom »Stvaralačka bit jezika: riječi, osobe i stvari i njihovi odnosi«. Pri doživljavanju odnosa, naglašava autor, važnu ulogu ima govorna aktivnost koja jastvo, subjekt – imenovanjem, predikacijom i drugim govornim činovima – s jedne strane odmiče od odnosa, a s druge strane čini te odnose dohvatljivima. Jezičnom artikulacijom, naime, nastaje situacija, i to zato što su njome odnosi izdignuti iz anonimnosti, iz ne-prisutnosti u prisutnost, u prezenciju. Tako prikazani odnosi tvore neku cjelinu, a time je omogućeno i aktivno odnošenje spram njih i upravo zato u ljudskoj zbiljnosti odnosi mogu biti fiksirani pravom, moralom ili pravilnošću koju iznuđuje ljudsko stvaralaštvo. Kada je u pitanju stvaranje ljudskih odnosa, onda je upravo jezik njihov specifičan medij, kako to autor pokazuje razrađujući ponajprije Heideggerove studije o jeziku koje idu u smjeru razumijevanja jezika kao »odnos svih odnosa«. Razmatrajući Plessnerove tekstove, Burger pokazuje da on ne izgovara misao da je jezik bitan moment tvorbe odnosa, ali naglašava da je takva teza u njega implicitno sadržana. Na analizama, međutim, Cassirerovih, Grassijevih i Habermasovih tekstova Burger utvrđuje da je jezik nositelj tvorbe odnosa ne samo među osobama, nego i odnosa spram »stanja stvari«, spram sebe i spram svijeta u cjelini. Pritom važnu ulogu igraju imenovanje, pozicijski, predikativni izričaj (Cassirer), fantazija s metaforom kao svojim uporištem i instrumentom (Grassi), sprezanje jezika s mišljenjem, tj. njihovo uzajamno uspostavljanje te ilokutivni sastojak govornoga akta (Habermas). Habermas i Cassirer – podcrtava Burger – jasno uočavaju da se jezičnom tematizacijom odnosi uzdižu na višu, refleksivnu razinu i na taj se način preobražavaju i počovječuju. Upravo tako se uspostavlja ono što se od samoga početka misli pod sintagmom *odnos kao odnos*, napominje Burger. Važan Cassirerov uvid je također to što u tom uzdizanju do ljudske zbiljnosti primat ima odnos spram drugoga ja ili spram osobe, a ne odnos spram stvari ili stanja stvari, te da iz upravo takvog odnosa spram druge osobe proizlazi humanizacija svijeta i jezično ovladavanje svijetom. Time pak – naglašava Burger – »ono neodnosivo«, kako je to formulirao Plessner, biva uneseno u ljudsko odnošenje.

Nezabilježan pojam u razumijevanju čovjeka, a u tom kontekstu onda i u razumijevanju *odnosa kao odnosa*, jest pojam *osobe* koji Burger u studiji »Osoba, njezin identitet i odluka« razmatra kao filozofsko-antropološki pojam i upravo je to kontekst i horizont unutar kojega autor nastoji primjerno iskazati nešto o identitetu osobe. Autor čitatelja vodi

kroz dinamičnu povijest pojma osobe koji se u antičko doba artikulira najprije u kazališnom svijetu, a svoje pravo oblikovanje dobiva tek u novome vijeku. Analizirajući relevantne tekstove filozofa koji su kroz povijest razrađivali pojam osobe – Aristotela, Augustina, Kanta, Hegela, Kierkegaarda, Webera, Schele-  
ra, Plessnera, Spaemanna, Adorna, Habermasa, Taylora i dr. – Burger zaključuje da je osoba bitna dimenzija ljudskoga pojedinca čiji »takobitak« određuju razum i volja. Osoba je, nadalje, u specifičnom odnosu prema tijelu, prema svrhama, tj. vrijednostima i u odnosu na emocionalne dimenzije vlastitoga opstanka, te na specifičan način svoje odnose artikulira odlučivanjem i odlukom te je upravo iz tog razloga pojam osobe ona dimenzija koja se najtješnje tiče *čovjeka kao čovjeka*. U tom kontekstu, nastavlja autor, odluka i izbor su čini zauzimanja stava i *određenje odnosa* prema sebi samome, prema vlastitom sebstvu, prema situaciji, prema vremenu, prema drugim osobama, prema svijetu, životu i njegovim vrijednostima te prema smrti. Zato su odluka i izbor ujedno i poveznice između mišljenja i djelovanja. Zbog toga upravo odluka i izbor određuju identitet osobe jer *određuju njezina odnošenja*, zaključuje Burger. Identitet osobe je tako stanovita istovjetnost, postojanost, trajnost aktivnih dispozicija, vrijednosnih opredjeljenja, kompetencija i odnosa prema drugim osobama, prema svijetu, prema životu i prema smrti.

Uz donošenje odluke i uz djelovanje usko je vezano i pitanje slobode koja čovjeka kao prafenomen njegovoga opstanka – kao mogućnost i kao aktualnost, naglašava autor – prožima u cjelini. Zato se u studiji pod naslovom »Sloboda kao etika i univerzalna ljudska sloboda. Etički aspekt ljudske slobode u Nida-Rümelina« razmatra upravo taj prafenomen ljudskoga. Baveći se pitanjem utemeljenosti ljudske slobode, Nida-Rümelin ukazuje na područje ljudske zbilje u kojoj se ljudska sloboda danomice manifestira i kako se ona manifestira. To područje je naša svakodnevnica, odnosno svijet života. Osnova slobode temelji se, prema ovom autoru, na našoj aficiranosti dobrim razlozima za oblikovanje naših uvjerenja i naših odluka, a manifestira se u djelovanju koje se upravlja prema tim odlukama u našem svakodnevnom životu. Sloboda je osnova ljudske odgovornosti i ljudskoga dostojanstva, a na taj način i ljudskih prava. Sadržaj slobode sastoji se u sposobnosti da se damo voditi razlozima. Razmatranje razloga bitno je povezano s uvjerenjem, s donošenjem odluke i s djelovanjem koje rezultira ponašanjem i izvršenjem, ozbiljenjem odluke u djelovanju. S druge strane, razmatranje i odmjeravanje razloga bitno je pove-

zano s ljudskom autonomnošću, s ljudskom odgovornošću, s ljudskim dostojanstvom, sa samopoštovanjem i poštivanjem drugih, te s mogućim poniženjem. Odatle pak slijedi i povezanost s ljudskim pravima. Utvrđujući da je ovakva koncepcija Nida-Rümelina konzistentna, Burger uočava i njezine granice te daje svoj kritički osvrt na nju, napominjući da autor pojmu slobode pristupa reduktivno jer ga ograničava i svodi na sferu etičkoga. Nida-Rümelin, nastavlja Burger, uopće ne postavlja pitanje slobode u širem smislu stvaralaštva, tj. u fundamentalnom smislu, prema kojemu je svako ljudsko stvaralaštvo očitovanje slobode. Burger smatra da je za ovoga autora respektiranje takvoga karaktera pojma slobode zazorno zato što bi ono dovelo u pitanje njegovu opciju za svijet života i za praksu svakodnevice. Pojam svijeta života temelji se na opreci znanstveno-tehničkoga svijeta i svijeta života, a kada bi sloboda bila utemeljena u svijetu života, upali bismo u problem ako mislimo da se ona očituje i u njegovoj opreci, tj. u znanosti i tehnici, zaključuje Burger. Nadalje, s obzirom na shvaćanje slobode, Burger podcrtava da svaka rasprava o ljudskoj slobodi upućuje na fundamentalnu poziciju koju, unutar antropologijskoga aspekta, ima pojam *osobe* kojega Nida-Rümelin pretpostavlja, ali ga ne razmatra opsežnije. Međutim, bez detaljnije razrade pojma osobe nije jasno na čemu se temelji naša aficiranost dobrim razlozima i odakle potječe imanentna, unutarnja vrijednost ljudskoga života i ljudskoga dostojanstva, s pravom primjećuje Burger. Stoga je u svojem daljnjem kritičkom osvrtu na misao Nida-Rümelina mišljenja da su upravo pojmovi egzistencije, sebstva, jastva, subjekta i duha – kako su ih u filozofskoj tradiciji elaborirali Kierkegaard, Marx, Plessner i Cassirer – oni u kojima se razrađuje pojam *osobe* koji u specifičnosti ljudskoga opstanka ukazuje prije svega na *odnošajnost* (*odnos kao odnos*) na kojoj se konstituira ljudska distanciranost od svijeta, od sebe sama i od drugih. Odnosajnost omogućuje čovjeku tvorbu odnosa, što je primarna dimenzija slobode na kojoj se temelji stvaralačka, etička i moralna sloboda, naglašava Burger.

U razmatranjima o identitetu osobe naznačeno je da je odgovor na pitanje o identitetu osobe ujedno odgovor na pitanje o »tko« neke osobe. Zato, u pokušaju što cjelovitijeg odgovora na pitanje o »tko« neke osobe, Burger u studiji pod naslovom »Osjećaji, emocije i njihovo opredmećivanje« progovara o tome što su osjećaji, te kakvu ulogu oni imaju ne samo u ljudskoj svijesti, nego i u ljudskom opstanku i u ljudskom bitku u cjelini. Pri tom se najprije uzima u obzir razlika između osjećaja i emocija. Ona se temelji na tome što

emocije i osjećaji imaju karakter intencije, one su smjeranje – osjećaji smjeraju u nutrinu ljudskoga opstanka – a emotivne prema van, tj. prema svijetu i prema drugim osobama (Döring, Damasio). Nadalje, osjećaji i emotivne imaju također moment pristalosti i vezanosti za kvalitativnu stranu stvari u svijetu i na taj način one čine temelj ljudske doživljajnosti i, također, na specifičan način zapošljavaju ljudsku osobu zbog svoje spregnutosti s vrijednostima te tako čine podlogu moralnosti u religijskom odnosu, pa su osjećaji u temelju odlučivanja i opredjeljivanja (Goldie, Wundt, Scheler, Plessner). Ipak, kao temelj ljudske doživljajnosti, emotivne i osjećaji ne mogu se opredmetiti (Plessner, Cassirer), što Burger zaključuje na temelju poteškoća koje nalazi u pokušajima psihologijske i filozofijske sistematizacije emotivne i osjećaja. Osjećaji su predrefleksivni činovi i zato se oni otimaju i izmiču refleksiji, naime zato što su i njoj u temelju i prethode joj. Emotivne i osjećaji kao »afektivna reprezentacija svijeta« uspostavljaju odnose i svjedoče o njima te dohvaćaju *biće kao biće*, ali za osjećaje nema *odnosa kao odnosa* jer nisu posredovani refleksijom, zaključuje Burger.

Fenomen osobe Spaemann artikulira tvrdnjom – kako to Burger podcrtava – da je na osobi bitno to da je entitet koji se odnosi spram svega na neki dublji način. U tom univerzalnom odnošenju ima onih odnosa koji imaju bitan karakter, što se odnosi i na *odnos spram vremena*. Sebstvo je odnos koji se spram sebe odnosi preko drugoga, što uključuje specifično artikuliranje vremena. Takvu specifičnu artikulaciju vremena Burger pronalazi u intenzivnom i izvornom doživljaju vremena u literarnom stvaralaštvu Miroslava Krleže, o čemu raspravlja u studiji pod naslovom »Doživljaj vremena u stvaralaštvu Miroslava Krleže«. Burger odmah utvrđuje da kod Krleže nećemo pronaći niti filozofske traktate o vremenu, niti prirodnoznanstveno razumijevanje vremena, ali da se u njega nalazi trajna zaokupljenost ovim motivom koji on literarno i poetski razvija nošen intuicijom, imaginacijom i refleksivnošću. Pritom je motiv vremena za Krležu osviješteni uvjet mogućnosti njegova stvaralaštva i djelovanja, pa i njegova razumijevanja života uopće, tvrdi Burger. Osnovni Krležin doživljaj vremena najbliži je shvaćanju vremena koje je formulirao Aurelije Augustin, a koje se aktualizira u zapadnoj misaonoj tradiciji preko Kierkegaarda i Husserla do Heideggera, Sartrea i drugih, napominje Burger. Takvo shvaćanje vremena je kvalitativno i takva verzija doživljaja vremena kod Krleže je na specifičan način artikulirana i razvijena u njegovim metaforama *mrtvo vrijeme*, *ljudska glupost* i *bivši ljudi*. Oslanja-

jući se na Krležine tekstove – *Balade Petrice Kerempuha*, *Povratak Filipa Latinovicza*, *Na rubu pameti*, *Aretej* i dr. – Burger utvrđuje da je *mrtvo vrijeme* za Krležu vrijeme krize čovječanstva koje je ispunjeno grozotama rata i deprimirajućim odnosima u kojima su ljudske potencije angažirane samo na tome da u opasnim razmjerima generiraju *ljudsku glupost*. Mrtvo vrijeme i ljudska glupost, pak, za Krležu zajedno stvaraju *bivše ljude* koji više ne mogu dosegnuti neposrednost života i ne mogu istinski živjeti. Ono što Krleža želi – nastavlja Burger – jest napraviti prekid *mrtvoga vremena*, uzdići se iznad *ljudske gluposti* i otkinuti se od skupine *bivših ljudi* izuzimajući se iz uhodanoga događanja, te na drugačiji način artikulirati sebe u sada, u prošlosti i budućnosti, tj. vidjeti sebe u vremenu i s obzirom na vrijeme na novi način, i time pronaći novo utočište svoga opstanka. Ono što u besmisao vremena može unijeti smisao – što Burger razabire osobito na tekstu romana *Na rubu pameti*, čija mu je ekspresivna dramska izvedba bila i poticaj za pisanje ove studije – jest, s jedne strane, riječ koja kroz stvaranje i pisanje ne broji tek trenutke, nego ih uobličuje na novi način, a s druge strane čin, tj. djelovanje koje je mogućnost drugačijega odnošenja prema *mrtvom vremenu* i depresivnim prilikama. To je, prema Krleži, moguće, naglašava Burger, poradi mogućih subjektivnih odnošenja spram vremena tako da vrijeme tek po nama ima smisao jer ga mi možemo osmisliti. Takvo osmišljavanje vremena moguće je zbog mnogostrukosti subjektivnih verzija sadržanih u strukturi jastva. Te subjektivne verzije – zaključuje Burger – mogu se raznoliko odnositi u vremenu i spram vremena i raznoliko se u njemu artikulirati, a da jastvo zadrži svoj identitet. Zato Burger na kraju ove studije dolazi do izvornoga uvida s obzirom na razumijevanje i tumačenje Krležinog književno-umjetničkoga stvaralaštva i misli. Napominje, naime, da interpreti Krležina pisanja i djelovanja – koji ne uzimaju u obzir ovakvu konstelaciju jastva, a koja je za Krležu mjerodavna – upadaju u nedoumice s obzirom na njegove raznolike svjetonazorske, literarne i estetičke opcije.

Budući da raspravljanje o *ljudskom odnošenju* ne može mimoći transcendentalnu ili filozofsko-antropologijsku dimenziju *odnosa kao odnosa*, Burger u posljednje tri studije razmatra ponajprije ideju transcendentalne antropologije, koja je u suvremenim diskusijama – osobito u H. Krämera, Th. Rentscha i H. Fahrenbacha – artikulirana i razvijana s osloncem i pozivanjem na Plessnerovu filozofsku antropologiju (studija pod naslovom »Transcendencija u imanenciju. Helmuth Plessner i zamisao transcendentalne antropologije«).

Autor zatim razrađuje odnos filozofske antropologije i humanizma, pri čemu razvija tezu da upravo filozofska antropologija artikulira primjereni horizont za poimanje humanizma te da je za nju humanizam praktička antropologija (studija pod naslovom »Filozofska antropologija i problem humanizma«). Sve ove rasprave pak nalaze zajednički horizont i poantu u studiji pod naslovom »Filozofska antropologija kao prva filozofija« – koju smo već spomenuli na početku ovoga prikaza – u kojoj se primat filozofske antropologije u suvremenoj filozofiji nastoji fundirati u kompetenciji čovjeka da iskusi *odnos kao odnos* kao temeljnu ljudsku kompetenciju.

Suvremene antropologijske diskusije ustanovile su – prema autorovu istraživanju – da se specifičnost ljudskoga bitka raskriva u *odnošajnosti* na kojoj se temelji ljudska distanciranost od svijeta, od sebe sama i od drugih što čovjeku omogućuje ustanovljenje, otkrivanje, kreiranje i stvaranje odnosa u čemu se raskriva neka *moćnost sebstva* (H. Krämer, T. Rentsch) i njegov poseban odnos prema mogućemu i budućemu. U tom kontekstu, filozofska antropologija u svojim analizama i promišljanjima ljudskoga bitka slijedi uzlaznu intenciju prema »humanumu«, naglašava Burger. Zato prava filozofska refleksija ljudske situacije ne zastaje na opisu toga što čovjek jest i ona »ne zna« što on jest jer nastoji slijediti i promovirati uzlaznu intenciju ka *humanitas* i ne želi zastati na *hominitas* (Plessner). To znači da, za razliku od znanosti, filozofske antropologiji nije samo do spoznaje ljudske anatomije, jezika, povijesti, socijalnosti, psihičkoga i duhovnoga života, nego joj je stalo do čovjeka i do načina njegova opstanka, pa ukoliko više ljudskih dimenzija otkriva, utoliko joj je to biće važnije. Iz toga proizlazi praktički aspekt antropologije jer je jedino filozofska antropologija kadra preuzeti odgovornost za čovjeka, jer jedino ona može nazrijeti smjer u kojemu on živi i osnovu iz koje dolazi. Upravo je po tome filozofska antropologija humanistička, zaključuje Burger. Na taj način filozofska antropologija ne samo da je uobličila najkompleksnije, najkonzistentnije i najcjelovitije poimanje čovjeka i tako utvrdila horizont za najprimjerenije poimanje humanizma, nego ona istovremeno drži otvorenim horizont k njegovu uvijek iznova poduzimanom ozbiljenju. Stremljenje pak prema ozbiljenju *humanuma* Burger drži pravom i osnovnom supstancijom humanizma.

Praktička dimenzija filozofske antropologije iziskuje, prema našem autoru, uvijek iznova refleksiju, novo promišljanje dosegnute razine ljudskoga opstanka, njegovu *hominitas* i dinamičan, uzajamni odnos između znanja o čovjeku i ljudskoga života, iz čega bi onda tre-

bala slijediti i nova intencija k nadmašivanju toga zatečenoga stanja i nova humanizacija. U dimenziji originalne refleksije i vlastitoga kritičkoga promišljanja dosegnutih razina – u posljednjoj studiji pod naslovom »Filozofska antropologija kao prva filozofija« – Burger razmatra (uz ostale) Apelovu verziju prve filozofije koja bi se trebala temeljiti na semiozi koja je usmjerena na govorne i argumentacijske ljudske kompetencije kao osnove transcendentalnoga subjekta koji svoje utjelovljenje ima u »neograničenoj komunikacijskoj zajednici«. Kada je riječ o ljudskim kompetencijama, kojima se treba baviti i filozofska antropologija, onda iz Burgerovih izvođenja – što je evidentno u svim studijama u knjizi – proizlazi teza da je temeljna ljudska kompetencija iskustvo i osvještenje *odnosa kao odnosa* i da takvo iskustvo prethodi svakom govornom, teorijskom i praktičkom činu. Tek iz ovoga temeljnoga iskustva *odnošajnosti* proizlazi mogućnost izručnosti u aktivno odnošenje – izolacija odnosa, sučeljavanje s odnosima, računanje na odnose (Plessner) – i sama konstitucija subjekta te stvaranje samih odnosa, zaključuje Burger. Ukoliko pak ovakvo utemeljenje ljudskoga odnošenja ima kao svoju osnovu, podcrtava Burger, utoliko filozofska antropologija stječe pravo da, u kontekstu suvremene filozofije, sebe razumije kao prvu filozofiju.

Takvu antropologiju Burger je u ovoj knjizi predstavio kao *relacijsku antropologiju* u kojoj čitatelju daje cjelovit i sustavan uvid, vodeći ga kroz raznolikost i bogatstvo perspektiva suvremene filozofske antropologije, u problematiku temeljnoga iskustva *odnosa kao odnosa*. Pritom autor ustanovljuje da je *odnos* ponajprije *veza* koja uvijek donosi i odnosi »nešto« od entiteta k entitetu, ali i od osobe osobi. Autor čitatelju u knjizi prenosi nova znanja – ili za neke »stara znanja« u svježem ruhu novih uvida – o čovjeku, koja bi mu mogla ukazati na mogućnost novih i izvornih odnosa spram njegovih situacija, dimenzija i sfera kao artikulacijā prostora, vremena i sveukupne zbilje. U tom kontekstu knjigu se za čitanje preporučuje svakako onima neupućenima – mladima, studentima i svima onima koji žele dobiti temeljne uvide u suvremenu problematiku filozofske antropologije – jer će ona zasigurno biti sustavno raskrivanje za njih novih odnosa. Isto tako, knjigu se ovdje preporučuje za čitanje i znanstvenicima-istraživačima kao izvrstan temelj i platformu za daljnje istraživanje *odnošajnosti* u kontekstu filozofske antropologije kao prve filozofije. U tom smislu, svaki čitatelj zasigurno će dobiti na komunikativnim i argumentacijskim kompetencijama, dajući svoj doprinos *izgradnji odnosa* unutar neogra-



ničene komunikacijske zajednice konačnih bića, utvrđujući tako uzajamni odnos između znanja o čovjeku i ljudskoga života, iz čega bi onda možda mogli uvijek iznova slijediti i pokušaji nove humanizacije.

Ivan Dodlek

doi: [10.21464/fi36116](https://doi.org/10.21464/fi36116)

**Marin Biondić**

## **Smrt**

### **Priroda i vrijednost prenatalnog i postmortalnog nepostojanja**

Ibis grafika, Zagreb 2015.

Čini se da prilikom razmišljanja o smrti nastupa kognitivna blokada, da sve što se može reći uskoro biva iscrpljeno i preostaju samo poetske varijacije na stare afektivne formule prkosa, očajanja ili rezignacije. Neki će tvrditi da se tzv. zdrav razum lomi na pitanju smrti, ali knjiga riječkog profesora filozofije Marina Biondića metodama analitičke filozofije – pojmovnom i argumentacijskom analizom, misaonim eksperimentima i protuprimjerima – samu smrt podvrgava ispitivanju »zdravog razuma«. Pitanje smrti posljednjih desetljeća doživljava rehabilitaciju u tzv. analitičkoj filozofiji koja orijentaciju za temeljne odgovore uglavnom nasljeđuje iz filozofske tradicije i svakodnevnog života, ali ih pojmovno i argumentacijski eksplicira profilirajući time kriterije za održivost naših stavova o smrti. Pitanja u knjizi nisu prirodoznanstvene naravi, mada se ispomažu suvremenim znanstvenim spoznajama, niti su to psihološka pitanja o našem odnosu spram smrti i smrtnosti, nego prije svega ontološka i aksiološka – naime, knjiga pokušava ponuditi odgovore na fundamentalna pitanja o prirodi i vrijednosti smrti.

U prvom od tri glavna dijela knjige autor izlaže temeljne pojmove i pretpostavke kojima će se voditi u ostatku rasprave. Odmah na početku ukazuje na problematičnost definiranja smrti. Odbacuje dualizam supstancija opredjeljujući se za materijalizam, što ne smatra potrebnim obrazlagati, a za potrebe daljnje rasprave prihvaća definiciju smrti kao trajnog i nepovratnog prekida života. Smrt je supstancijalna promjena, a bića koja umru prestaju postojati naprosto. Ovo određenje

autor naziva tezom terminacije. Potom demonstrira fenomenološku grešku u mišljenju o smrti koja se očituje u besmislenosti pitanja »kako je to biti mrtav«. Jezik nas obmanjuje jer postulira subjekt tamo gdje ga više nema. Iskustvena praznina nije neko misteriozno iskustvo praznine. Da bismo izbjegli grešku trebamo precizno razlikovati smrt kao proces umiranja, smrt kao događaj prekida života i smrt kao stanje »biti mrtav«. Na pitanje odsutva subjekta nadovezuje se pitanje o naravi subjekta: što je to što nestaje u smrti? Biondić izlaže tri metafizičke pozicije o naravi ljudskog subjekta: 1) animalizam koji ne razlikuje osobu i organizam, 2) personizam koji postavlja kriterij psihološkog kontinuiteta osobe i 3) um-izam (tu bi možda skladnije zvučao naziv *noetizam*) koji tvrdi da smo mi utjelovljeni umovi (svijesti), tj. za kriterij uzima samu svjesnost bez obzira na sadržaj. Svaka od ovih pozicija nosi svoje probleme koji su podrobno izloženi, a autor na koncu pokazuje sklonost animalizmu koji komplicira i vjerovatno ruši tezu terminacije pa se finalno ne opredjeljuje ni za jednu od njih, smatrajući da za raspravu o vrijednosti smrti koja slijedi nije presudno na ovaj se način odrediti prema pitanju ontološkog statusa ljudskog subjekta. Čini mi se da, vođen esencijalističkim pretpostavkama, autor ne uočava da pozicije u ovoj raspravi ne moraju biti isključive i da je teško jasno obrazložiti zašto neka esencija ljudskog subjekta mora pripadati isključivo jednoj od gore navedenih domena.

Drugi i centralni dio knjige bavi se pitanjem o tome je li smrt loša za samu osobu koja umire. Intuitivno je u nekoj mjeri negativno vrednovati smrt, ali Epikur svojim elegantnim argumentom kojim apsolutno rastavlja smrt od subjekta ruši ovu intuiciju, a svaka filozofska pozicija koja pokušava vratiti smrti negativnu (ili bilo kakvu) vrijednost mora se okušati protiv epikurejskih argumenata. Zato autor prvo prikazuje Epikurovu i suvremenu epikurejsku argumentaciju koja ovisi o intrinzičnom pojmu zla, tj. o neposrednom efektu koji neko zlo ima u subjektovu iskustvu. Kad smrt nastupi, nema više iskustva pa pojmovi dobra i zla gube smisao jer se ne odnose više ni na što. Ipak, postoje i ekstrinzična zla koja se ne očituju neposredno u subjektovu iskustvu, koja su relacijske naravi, a ipak predstavljaju zlo za taj subjekt. Npr. san može biti loš ako uzrokuje da prespavamo nešto što nam je važno, a anestezija dobra jer priječi bol prilikom operacije. Deprivacijske teorije zla smrti oslanjaju se na pojam ekstrinzičnog zla. Tako Thomas Nagel tvrdi da je smrt uvijek loša jer nas lišava budućih iskustava. Za tu tvrdnju potreban mu je robusniji pojam osobe koju koncipira kao njezinu vlastitu povijest i