

Na koncu, posljednji prilog u zborniku raspravu vraća na početak. Naime, članak željka Pavića "Gadamerovo rehabilitiranje humanističke tradicije" – kako mu i sâm naslov govori – referira se na primarnu intenciju Gadamerove filozofije: vraćanje izvorima iz kojih "u-vijek izvire svježa voda", vraćanje predaji (iz koje zapravo nikada nismo niti istupili) i uspostava dijaloga s njom, jer se u razumijevanju predaje "radi o spoznaji i o istini" (str. 181). Pritom Pavić ispravno primjećuje kako ta istina – zbog svoje navezanosti na čovjekov bitak-u-svijetu – ostaje skrivena prirodnim znanostima, a otvara se u onome što se zove *humanitas*, čemu čovjek nužno pripada i što je predmet duhovnih znanosti.

Ovaj će zbornik radova o Gadameru i njegovoj filozofijskoj hermeneutici svakako poslužiti kao koristan prilog razumijevanju Gadamerove filozofije, a usput donekle i onih filozofa kojih se njegova filozofija dotiče, čitateljima na hrvatskome jeziku (izuzmemo li neprav-

ilnosti u prevodenju nekih filozofema s njemačkoga jezika, na koje sam u gornjem prikazu upozorio). Tim više što je hrvatska prevoditeljska djelatnost, kad su u pitanju Gadamerova djela, ionako oskudna.

Last but not least, netko bi mogao uputiti prigovor priređivačima zbog neujednačenosti tekstova, poglavito glede citiranja (koje se razlikuje od autora do autora pojedinoga teksta) i slovopisa (ponegdje su grčke riječi transliterirane latinskim slovima, a ponegdje su napisane izvorno – grčkim alfabetom), no to je primjedba metodološke naravi i – premda nije nevažna – nije odlučujuća za sam sadržaj zbornika.

Tomislav Čavar

Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu
Ulica grada Vukovara 68,
HR-10000 Zagreb
tomislav.cavar@zg.hinet.hr

Volker Gerhardt, *Samoodređenje: princip individualnosti*, prevela Darija Domić, Demetra, Zagreb, 2003, XIII + 336 str.

Volker Gerhardt¹ rođen je 1944. u Gabenu u Branderburgu. Studirao je filozofiju, psihologiju i pravo u Frankfurtu i Münsteru, gdje promovira 1974. te se habilitira 1984. Od 1992. predaje na katedri za praktičku filozofiju Humboldtova sveučilišta u Berlinu. Član je Berlinsko-Brandenburške akademije znanosti, gdje je na dužnosti povjerenstva za Nietzschea i povjerenstva za Kanta. Predsjednik je bioetičkog povjerenstva

¹ Biografski navodi preuzeti su iz "Bilješke o autoru i knjizi" Damira Barbarića (*Samoodređenje*, str. 333).

Njemačke istraživačke zajednice, a od 2001. član Nacionalnog etičkog vijeća Savezne Republike Njemačke. Neki od posljednjih radova: *Vom Willen zur Macht*, Berlin/New York 1996; *Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999; "Berliner Geist": *Zur philosophischen Tradition der Berliner Universität* (s R. Mehringom i J. Rinder-tom), Berlin 1999; *Individualität: Das Element der Welt*, München 2000; *Der Mensch wird geboren: Kleine Apologie der Humanität*, München 2001; *Immanuel Kant: Mensch und Werk*, Stuttgart

2002. Član je uredništva više stručnih časopisa, a važi za jednoga od danas najmerodavnijih interpretata Kantove i Nietzscheove filozofije.

Knjiga *Samoodređenje* prvi je hrvatski prijevod jednoga Gerhardtova djela. U njoj je na djelu čisto i sustavno filozofiranje, koje, sagledano u svom bitnom momentu kao *filozofija individualnosti*, čini svojevrsnu *pripremu*, tj. *nosivu osnovu za filozofiju politike* (usp. Predgovor, str. 2–3). Filozofija individualnosti podrazumijeva filozofijsko *utemeljenje etike* u pojmu *samoodređenja*, u kojemu se treba misliti bitna sveza morala/etike (za Gerhardta sinonimi; usp. II, 2. str. 61) i života. Utemeljenje etike u pojmu *samoodređenja* sustavno se promišlja i izvodi kroz deset momenata, koji uvjetuju i podjelu knjige na deset dijelova. To su: Samospoznaja; Samostalnost; Gospodariti sobom, određivati sebe i biti svojom svrhom; Samoorganizacija; Samosvijest; Samopotenciranje; Odgovornost prema sebi; Pojam sebe; Samozakonje; Samo-ozbiljenje. U ovom prikazu moguće ih je izložiti tek ukratko, pokušavajući se sabrati samo na ono bitno.

Etika za Gerhardta “predstavlja jednu od *temeljnih disciplina filozofije*” (Uvod, str. 11). Što to znači može se primjereno razumjeti ima li se u vidu njezina dvostruka uvjetovanost. S jedne strane etika pretpostavlja *pojmovno osamostaljenje znanja*, do čega dolazi u grčkom filozofiranju (Sokrat, Platon). Time se otvara mogućnost znanja o ispravnu djelovanju ili vođenju dobra života, koje podrazumijeva ono što se naziva *aretē* ili *Tugend*, tj. *valjanost* kao sposobnost “*djelovanja u kojoj čovjek iz vlastita uvida daje sve od sebe*” (Uvod, str. 13). Ujedno je međutim etički nauk bitno *nauk u krizi*: on pretpostavlja stanje krize pojedinca, u kojemu je individuum prisiljen zapitati se što ima činiti. Etičko promišljanje uvijek je dakle refleksivno i povratno – otvara se naime jedino “u *individualnoj samoodnosnosti* pitanja koje je *ozbiljno postavljeno samome sebi*”

(Uvod, str. 14). To je osnovna teza knjige.

Upravo refleksivnost etičkoga pitanja čini etiku *izvorom i uvijek potrebnim tlom filozofijskog mišljenja uopće* (usp. Uvod, str. 11). Jer, filozofiranje je za Gerhardta djelatnost izuzetno samosvjesne individualnosti, koja iz tradiranih i aktualnih pitanja stvara svoja vlastita pitanja, da bi tražila svoj vlastiti odgovor (usp. I, 1. str. 17).² Filozofija se, naime, kao spoznaja istine jedinstvenog sklopa realnosti, kreće nužno u mediju pojma, što joj daje karakter općevaljanosti i čini znanstvenom disciplinom. No, njezina je posebnost u odnosu na druge znanosti ta da je moguća jedino kao samostalno filozofiranje, u kojemu se uvijek i nužno reflektira konačnost opstojnosti pojedinca. U filozofiranju je, dakle, uvijek riječ o *samospoznaji* – o samospoznaji cjeline u modusu samostalnog mišljenja, u kojemu mišljenju ono jednokratno pojedinačno sebe spoznaje i izriče u pojmu, dakle općenitosti. Ovo neodjeljivo jedinstvo općeg i pojedinačnog u naravi filozofiranja u bitnome pada u jedno s etičkom samorefleksijom.

Filozofijsko utemeljenje etike ima zadatak odrediti “*u čemu se to zapravo sastoji neki moralni problem*” (II, 9. str. 62), koji stvara stanje krize i pojedinca potiče na pitanje *Što imam činiti?* U tom smislu ono počiva na samorazumijevanju čovjeka, koje se u svojim bitnim momentima pojašnjava u okviru filozofijske antropologije. Ključni pojam etičkoga samorazumijevanja čovjeka je *samostalnost*: “*Kriza koja nas stavlja pred moralna pitanja pokazuje se u situaciji u kojoj trajno osjećamo samostalnost*: čovjek utvrđuje da *on sam mora odlučiti*” (II, 2. str. 45). Sagledana u svojoj biti, samostalnost predstavlja “*elementarni životni ustroj individuumu koji se oslanja na svoj uvid i svoje iskustvo*” (II, 2. str. 48), a očituje se u težnji za vlastitim djelovanjem

² Rimski broj označava dio knjige, broj koji slijedi odnosi se na poglavlje unutar toga dijela.

– bez vanjske prisile, na temelju vlastita iskustva i uvida. U tom je smislu ona “*cilj i ujedno uvjet za ubrojivo individualno djelovanje*” (II, 1. str. 47). Na temelju etičkoga samorazumijevanja čovjek dakle sebe razumije prvenstveno u vidu bića samostalne prakse, tj. djelovanja pokrenutog i vođenog iz vlastitosti onoga koji djeluje: “*Vlastiti impuls je apriori svakog čina*” (II, 3. str. 53). Time je čovjek svojom praktičkom samostalnošću uronjen u samu životnost prirode: “*svako živo biće polazi od samoga sebe. Sve teži za rastom i razvojem iz vlastita impulsa*” (II, 4. str. 54). U samostalnosti se očituje osnovna samopokrećuća tendencija života kao takvog. Etičko samorazumijevanje čovjeka u vidu samostalno djelatnoga bića nije onda drugo do samospoznaja života samog u svom bitnom slobodnom elementu, iz čega slijedi da etika na djelovanje mora gledati kao na *postupak života* (usp. II, 7. str. 59).

Unatoč prevladavajućoj tezi po kojoj se pojam subjekta oblikuje tek u novovjekovlju, Gerhardt drži da navedena težnja samostalnosti, tj. težnja za djelovanjem iz vlastita uvida, “pripada najstarijim naslijeđenim vrijednostima europske civilizacije” (III, 1. str. 69). Najkasnije naime već od antike čovjek sebe razumijeva u vidu samostalnoga bića (Hesiod, Sokrat, Platon, Aristotel). Sve ono što nakon toga slijedi (humanizam, Kantov pojam autonomnosti) za Gerhardta je tek *pojačavanje, zaoštavanje i nadilaženje* tog već u antici započetog nastojanja oko samostalnosti pojedinca. Pritom je, svedeno na bitno, tu riječ o *umskom određivanju sebe u vlastitim granicama, gospodarenju sobom i postavljanju vlastitih svrha* – ustvari o samoograničenju u ono što je svjesno spoznato kao ljudsko i o djelovanju na temelju spoznatih vlastitih razloga i mogućnosti. Budući dakle da se etika odnosi nužno i samo na samostalno djelovanje, to je onda samoodređenje, kojim je takvo djelovanje omogućeno, ključan uvjet pripisivanja etičkih/moralnih predikata:

“Samoodređenje je izvorni čin u kojemu čovjek sebe tek čini moralnim bićem” (III, 9. str. 95).

Pojam samoodređenja kojim se utemeljuje etika opisuje svezu etike/morala i života. Narav je te sveze u ukorijenjenosti morala u životu. Razumijevanje pak morala kao vida života pretpostavlja istumačenje pojma života u njegovim bitnim momentima. Život je za Gerhardta “najširi, a ipak u sebi najsadržajnije pojam za sklop u kojem jesmo” (IV, 1. str. 99). U odnosu na apstraktnije pojmove (bitak, zbilja, svijet, kosmos, univerzum ili *physis*), koji se ionako razumiju jedino polazeći od njega samog, životu pripada prednost *unutrašnje zornosti*. Unutrašnja zornost, to će reći: samoiskustvo vlastite životnosti u kojemu je uvijek u bitnom smislu prisutna cjelina sveg života. Iz toga slijedi i nemogućnost distance spram života: “*od doživljavanja života* naprosto se ne možemo distancirati” (isto). Pritom se pod doživljavanjem misli “*sve što čuteći, opažajući, spoznajući... imamo od života*” (IV, 1. str. 102). Tu spada i, za etičku samorefleksiju bitna, pojmovna spoznaja života, čija je distanca također tek relativna. Um i razum, kako Gerhardt suprotstavljajući se kritici intelekta u okviru filozofije života ne propušta istaknuti, “moraju biti momentima života ako uopće djeluju u njemu” (III, 1. str. 101). Svaka spoznaja života je dakle samospoznaja i samorazumijevanje života samog.

Samorazumijevanju života život se pojavljuje prije svega kao kompleksno, periodizirano, ritmizirano i svrsishodno gibanje (usp. IV, 4. str. 109). To gibanje ima dva bitna strukturna obilježja. Kao prvo, gibanje života uvijek je pokrenuto iz “*unutrašnje dinamike* organizma koji postoji za sebe” (isto), što se na razini moraliteta, kako je rečeno, očituje u vidu aprioriteta vlastitoga impulsa za samostalno individualno djelovanje (usp. IV, 4. str. 110). S druge se opet strane gibanje života uvijek pokazuje u *organi-*

ziranom obliku pregnantnih individualnih formi – ono na svim svojim razinama pokazuje *sustav* u kojemu se nešto *oblikuje* (usp. IV, 4. str. 109). Sabirući oba određenja može se reći da je život sustavno, tj. samoorganizirajuće gibanje pokretano iz sebe sama.

Samoorganizacija života treba se dakle misliti kao samooblikovanje u individualnu pojavnu formu: “*živi jedino singularan organizam – i ništa osim njega*” (IV, 6. str. 113). Život pojedinačnoga organizma treba pritom razumjeti kao neprestani proces vlastita *samoograničavajućeg* uspostavljanja: individualnost nije statički fakt, nego *procesni ostvaraj*, koji je kao takav stalno *potenciranje individualnosti* (usp. IV, 6. str. 115–116). U procesu samoorganiziranja konstituira se živo tijelo i njegov vanjski svijet, i to tako da tijelo postaje živo tijelo, tj. razgraničava se od okoline i samoograničava u sebe, ne svojom površinom, nego “*svojom vlastitom aktivnošću*” (IV, 7. str. 116). Ono *unutra* živoga tijela nije naime mišljeno prostorno, nego kao *djelatni unutarnji sklop* i zatvorenost sustava međuovisnih procesa. Tom zatvorenom uzajamnošću međudjelovanja uspostavlja se integralno *jedinstvo* organizma (usp. IV, 7. str. 118–119), koje Gerhardt razumije u pojmu *sebstva*.

Sebstvo kao samoorganizirajući djelatni sklop organizma uspostavlja se, dakle, iz unutrašnje dinamike života. To oblikujuće gibanje koje se zbiva samo od sebe, tj. slobodno, ukazuje na *spontanitet* samoorganizacije života. Sloboda tako “postaje implicitnim uvjetom smisla samoorganizacije” (IV, 9. str. 122). Pojam pak spontaniteta, “koji se od antike koristi za opis života s dušom, a od Kanta za samooznaku čovjekove samosvijesti” (IV, 9. str. 122–123), vodi do uvida u analognost samoorganizacije živoga bića i samoodređenja bića svjesnoga sebe sama (usp. IV, 9. str. 123). Štoviše, svjesno samoodređenje, tj. ograničenje i određene sebe u vlastitom umskom elementu, i nije drugo do ljudski vid uključenosti u

spontano samoorganizirajuće gibanje života.

S gledišta života, čovjek stoji u potpunoj jednakopravnosti s ostalim živim bićima, kao vrsta među vrstama. On u tom smislu, premda relativno despecijaliziran, nije biće nedostataka, već, opremljen od prirode tako da može misliti, spoznavati i znati te na tom temelju djelovati, *djelatno biće* par excellence (usp. V, 2. str. 132–133). Djelovanje je onaj postupak života u kojemu se ozbiljuje život ljudskoga bića. Ono podrazumijeva svjesno samoupravljanje, tj. samostalno kretanje prema vlastitim spoznajama i predodžbama.

Svjesno samoupravljanje omogućeno je samosvjesnim aktom u kojemu dolazi do djelatnoga jedinstva, inače bitno nepoistovjetivih, *tjelesnog* i *svjesnog sebstva*. Pojam sebstva, koji uvijek stoji za jedinstvo samoorganizirane cjeline u izvršenju, Gerhardt naime odnosi s jedne strane na integral tjelesnoga samoorganiziranja, s druge pak na integral svjesnih predodžbi bića koje se tim predodžbama vodi. Sebstvo svijesti ima u tom odnosu status organa koji raspolaže tijelom (ili točnije: kojim samo tijelo raspolaže sobom samim) – njegova se samostalnost potvrđuje i ozbiljuje samo i jedino u funkcionalnom jedinstvu s tjelesnim sebstvom: ono jest nešto samo onoliko dugo koliko disponira tijelom. To jedinstvo tjelesnog i svjesnog sebstva u raspolaganju i disponiranju tijela sobom samim zbiljsko je u aktu *samosvijesti*.

Samosvijest je centar-instancija pomoću koje tijelo upravlja sobom samim, što Gerhardt naziva “*potenciranjem organske samoreferencije svijesti*” (V, 3. str. 136). Tjelesno i svjesno sebstvo jesu naime različiti, ali su samo načelno odvojeni i upravo se instancijom samosvijesti do krajnosti potencira samoorganizacija tijela. Djelovanje je kao svjesno samoupravljanje omogućeno aktom samosvijesti u kojoj će tijelo uvijek već nadmašivati samoga sebe da bi sobom moglo upravljati: tijelo “iz unutarnje perspek-

tive samoorganizacije prelazi u – gledano iz tijela – vanjsku perspektivu svijesti” (V, 4. str. 138). U tom smislu Gerhardt rabi Plessnerov izraz *ekscentrične pozicionalnosti*: čovjek je ekscentrično živo biće koje u usporedbi s ostalim živim bićima prilikom sebeoblikovanja i samoorganizacije dolazi do šire forme organizacije jer svoje postupke i opstanak ne regulira samo iz graničnih iskustava svoje okoline, nego i iz vanjske pozicije s pregledom, pozicije svijesti, tj. samosvijesti (usp. V, 4. str. 138–139). Taj vanjski prostor svijesti putem kojega se osigurava samosvjesni identitet sebe, stva nije drugo do socijalni prostor djelovanja unutar kojega se, upravo tim samosvjesnim aktom, individuum samostalno postavlja i otvara drugima.

Temeljno postignuće samosvijesti su općeniti *pojmovi*, putem kojih je ona pri stvarima do kojih joj je stalo. Općenitost pojmova ima dvije dimenzije: *objektivnost* i *sociomorfnost*. Objektivnost se pokazuje u tome što su pojmovi dostupni iz svake samosvijesti i što svakom samosvjesnom sebstvu omogućuju nešto pojmiti kao isto – oni imaju *neposrednu interindividualnu prezentnost* (usp. V, 7. str. 146–148). Sociomorfnost se pak očituje u *konstituciji javnosti*: pojmovnim znanjem sebstvo već apriori stoji u izvornom zajedničkom polju općenitoga važenja i razumljivosti pojmova i time u odnosu spram drugoga sebstva. Samosvijest nije ništa drugo, slikovito sažima Gerhardt, nego “pozornica na kojoj se čovjek prepoznaje u povezanosti sa sebi ravnima” (V, 9. str. 152).

U aktu samosvijesti, ili, tradicionalnim nazivom rečeno, duha, život kao samoorganizirajuće gibanje postaje svjestan sebe samoga. To ustvari znači da život poima sebe u svojoj životnosti jedino kroz nas same kao ljude, tj. u našoj samorefleksiji na vlastitu bit: “samoorganizacija života postaje sebi transparentna u čovjekovoj samosvijesti” (VI, 1. str. 159). Time je omogućeno daljnje *samopotenciranje* života u vidu individu-

uma, sad međutim kao samosvjesno samoorganiziranje i samoodređenje u samostalnom slobodnom djelovanju.

Slobodu Gerhardt razumije na temelju Kantove postavke o slobodi kao “refleksiji *odnosa* nekog (činjeničnog ili mogućeg) događanja *prema nama samima*” (VI, 3. str. 165–166). Pritom se tu ne misli na slobodu od zakonitosti prirode, nego na “*djelotvornost našeg vlastitog činjenja koju mi sami hoćemo*” (VI, 3. str. 166). Sloboda, dakle, ne isključuje prirodu i nije nešto što bi bilo od nje ontologijski različito – ona dapače prirodu pretpostavlja, jer se odnosi na prostor ljudskog samosvjesnog djelovanja, koje je upravo potencija samoorganizacije prirode, tj. života. Sloboda se očituje u svakom činu koji je izveden iz vlastite samosvijesti, prema vlastitim pravilima i izboru.

Ključni element slobodnoga djelovanja je volja. Upravo ona, kao sposobnost htijenja, je sposobnost za impuls da djelujemo iz sebe samih. Pritom joj je potrebna instancija uma koja postavlja svrhe prema kojima se djeluje (usp. VI, 8. str. 178–179). Pod voljom se ne razumije neki metafizički supstrat iz kojega proizlazi htijenje – sva volja jest samo kao htijenje, a “*htijenje je odlučnost da učinimo nešto određeno*” (VI, 9. str. 182). U volji, tj. voljnom djelovanju, treba prepoznati dvije dimenzije. *Stvarna dimenzija* određena je već time što htijenje uvijek hoće nešto, neku svrhu. Ono se, štoviše, upravo iz te svrhe bitno i određuje – svrha nije ništa odvojeno, već ima određujuće značenje za djelovanje. Tako se u djelovanju prema svrsi individuum koncentrira u samostalno kretanje – on se potencira time što se njegovo djelovanje centrira prema svrsi. S druge je strane voljno slobodno djelovanje uvijek već u *političko-socijalnoj dimenziji*: tek kroz vlastito voljno djelovanje individuum se drugima otkriva kao samosvjesno sebstvo i usmjerava se na volju drugih (usp. VI, 9. str. 183–185).

U djelovanju, uspostavljenom samosvijesnim samoodređenjem i htijenjem, čovjek nadilazi sebe sama u socijalni prostor *objektivnosti*. Objektivnost ljudskoga svijeta određena je njegovim zajedničkim karakterom, tj. time da mnogi dijele jedan te isti svijet. Taj doživljaj jednoga svijeta funkcionalno prethodi *subjektivnosti*, jer je tek unutar njega i moguće okretanje samome sebi (usp. VII, 1–2. str. 189–193). Djelovanje pak, utoliko što čini naravni medij zajedničkoga svijeta, zahtijeva identitet sebstva pojedinca, koji identitet “*odgovara pojmovnim standardima priopćavanja i djelovanja*” (VII, 5. str. 198). Pojedinaac naime, u svrhu sudjelovanja u onom zajedničkom i objektivnom u kojemu se ozbiljuje, mora osigurati spoznatljivi identitet i prepoznatljivost svojih ostvaranja. To davanje identiteta samome sebi, na temelju kojega pojedinac uopće i može stupiti pred druge, Gerhardt promišlja u pojmu *odgovornosti*. Odgovornost je dakle, premda potaknuta zahtjevom drugih, ustvari dužnost čovjeka spram samoga sebe. Njezino bitno uporište je sposobnost racionalnog samoobrazlaganja svojega djelovanja. Navodeći razloge vlastita djelovanja čovjek se samorazumijeva kao slobodno samostalno biće koje vlastiti početak ne poima samo u odnosu spram zbilje, u koju je kao djelatni element uklopljen, nego i spram sebe samoga.

Sposobnost samoobrazlaganja Gerhardt misli kao *racionalnost*, u kojoj se zaokružuje antropologijsko određenje čovjeka. Čovjek je *animal rationale*, dakle umsko biće, čija se umnost očituje u sposobnosti uočavanja razloga vlastitoga djelovanja. Upravo u samoobrazlaganju treba vidjeti bitni uvjet ljudskoga opstanka, na temelju čega se um potvrđuje kao *sredstvo održanja*. Samoobrazlaganje počiva naime na osnovnoj umskoj djelatnosti – *zaključivanju*. Sam um je čovjekova “*sposobnost da iz danih pojmova zaključuje o širim jedinstvima u kojima samoga sebe razumijeva kao jedinstvo*” (VIII, 4. str. 223). Seberazumi-

jevanje u vidu jedinstva čini bit *pojma sebe*, nužnoga da bi ljudi bili *osobe*. Čovjek je dakle osoba utoliko što umskim samoobrazlaganjem osvješčuje i uspostavlja svoje samostalno jedinstvo u djelovanju.

Čovjek je u svom jedinstvenom identitetu, tj. kao osoba, moguć jedino po samoodređenju iz svojega središta. On to središte ima u samosvjesnom, tj. umskom sebstvu (usp. VIII, 6. str. 233). Samoodređenje je dakle “stvar” eksterne sfere samosvijesti, što znači da se čovjek bitno ozbiljuje samo u djelovanju, i to putem uma (usp. VIII, 7. str. 233–236). Um se tako kao sredstvo održanja čovjeka pojavljuje u dvostrukoj ulozi: on je *organ* ili *instrument*, ali je u toj svojoj instrumentalnosti posrednička *instancija* jedinstva sebstva. Utoliko pak što je čovjek kao vid života specificiran njime kao sredstvom održanja, um kao instancija “*ponajprije bdiye nad uvjetima svoje vlastite funkcije*”, tj. održavajući čovjeka čuva ustvari samoga sebe (VIII, 9. str. 242). Iz toga slijedi *normativnost* umskih uvida za individuum koji se njima održava. Sabrano na bitno: iz toga što umski zahtjevi zbog strogosti logičkoga zaključivanja po kojima um postupa i u tom postupanju sebe održava ne mogu završiti nigdje drugdje do u dosljednosti slijedi njihova *praktička obvezatnost, trebhanje*. U pojmu osobe nema dakle uporišta razdvajanja onoga biti i onoga trebati: “Ona je štoviše [...] *bitak sa zahtjevom upućenim sebi samome*” (VIII, 10. str. 249).

Umsko samoodređenje čovjeka kao osobe, dakle u vidu samosvjesne individualnosti, uvjet je moralnoga djelovanja. Naime moralni problem, naznačen u pitanju *Što trebam činiti?*, nužno pretpostavlja vlastiti umski uvid u sebe i situaciju u kojoj se nalazi naše sebstvo. Jednako je tako i samo moralno djelovanje koje slijedi bitno zadano i određeno skupom pravila/normi koja slijede upravo iz sebepoimanja. “*Pojam sebe*”, reći će Gerhardt, “u biti je *skup pravila* koja u njegovu znaku moram poštivati” (IX,

3. str. 258). Sebstvo nije, dakle, nikakav supstrat, već se u svojem konzistentnom i dosljednom identitetu stalno uspostavlja i potvrđuje vlastitom djelotvornošću prema pravilima koja slijede iz njegova samosvjesnog samoodređenja. Ono je u tom smislu po svojoj naravi *autonomno*, tj. ozbiljuje se tako da djeluje prema zakonima koje samo sebi daje na temelju vlastita samoodređenja: “*Samoodređenje u perspektivi vlastita života prakticira se kao samozakonje*” (X, 10. str. 283).

Pitanje, dakle, *Što imam činiti?* nužno je zadano samom naravljju ljudskoga postojanja. Ozbiljenje u moralnom djelovanju neprestano naime stavlja čovjeka pred obvezu samoodređenja, tj. imperativ da osviješteno i djelatno bude ono što već jest (usp. IX, 6–7. str. 267–275). To pak znači da zakoni moralnoga djelovanja, utoliko naime što slijede iz sebepoimanja, nužno imaju samo individualno važenje, tj. individualnu općenitost (vrijede naime za sve usporedive situacije u kojima se nađe isti individuum). Ukoliko važenje te općenitosti i drugi prepoznaju kao vrijedno, onda takav zahtjev ima i važenje interindividualne općenitosti. No individualna općenitost ipak je primarna i u sebi ustvari implicira interindividualnu, jer je i u interindividualnoj općenitosti riječ o umskom sebeprepoznavanju i sebedređenju u nečemu jednom i istom (IX, 8–9. str. 275–281).

Samoorganizacija života svoj vrhunac doseže u autonomnom *samoozbiljenju* osobe u moralnom djelovanju. Čovjek pritom u slobodnom spontanitetu vlastita samosvjesnog samoodređenja, istina, nasljeđuje bitni spontanitet samooblikovanja života uopće, no ujedno se, upravo svojim samozakonjem, pokazuje kao nešto po svojoj naravi bezuvjetno usred sveukupnosti uvjeta života u kojima se djeluje (usp. X, 1. str. 287–289). Upravo u toj bezuvjetnosti umskoga samoodređenja Gerhardt vidi bitnu odriješenost, tj. *apsolutnost* individualnoga sebstva, a onda i podrijetlo najviše vrijednosti i dostojanstva, koji se

moraju pripisati čovjeku (usp. X, 3–4. str. 293–296). No, utoliko što samoozbiljenje čovjeka nikada nije ozbiljivo do kraja, nego je upravo po ekscentričnosti samosvijesti stalna dinamika samonadilaženja, ljudsko postojanje bitno je i neiskorjenjivo određeno i tragičkom dimenzijom (usp. X, 10. str. 309–313).

Filozofiranje Volkera Gerhardta, kako je preneseno u ovu knjigu, odlikuje se danas rijetko viđenom sustavnošću, temeljitošću i dubinom. Baština iz koje Gerhardt dobiva misaone poticaje je ona Nietzscheova i Kantova filozofiranja, no daleko od toga da bi bilo riječi o pukom oponašanju i sljedbeništvu. U svim svojim bitnim momentima *Samoodređenje* predstavlja isključivo vlastitim misaonim naporom izborni filozofijski prinos promišljanju etike. Time se pak ova knjiga i razlikuje spram većine onoga što danas prevladava u ovom kontekstu. Gerhardtovo je nastojanje bitno filozofijsko: on teži proniknuti u podrijetlo i ulogu etike sabirući se nad cjelinom svega što uopće jest, koja mu se cjelina bitno pokazuje pod vidom života.

Filozofijsko utemeljenje etike u pojmu samoodređenja može se sabrati u četiri bitna momenta. Prvo, moral/etika predstavlja onaj oblik djelotvorne samoorganizacije života koja je primjerena ozbiljenju ljudskoga vida živoga. Drugo, spontana samoorganizacija života u ljudskom se vidu očituje kao stalno samosvjesno samoodređivanje koje se zbiljski samopotvrđuje u slobodnoj, tj. iz sebe same započinjućoj i konzistentnoj djelatnosti osobe u socijalnoj sferi. Sredstvo pak kojim se proces života služi u svrhu vlastitog samosvjesnog samoodređenja je um. Treće, u samosvjesnom umskom samoodređenju život se unutar svoga kontinuuma individualizira, izlažeći tako iz neprekidnog kruga vlastite uvjetovanosti u ono slobodno, bezuvjetno i apsolutno. Četvrto, budući da u bezuvjetnosti ljudskoga djelovanja život nadilazi sebe sama i u tom samonadilaženju uspijeva sebi izboriti svijest

o sebi samom, upravo čovjeku kao individuumu pripada u cjelini živoga najviša, apsolutna vrijednost. Time Gerhardtovo filozofiranje pokazuje svoju bitnu humanističku dimenziju. Ono vraća poljuljano povjerenje u čovjeka, njegove sposobnosti i njegov um te naglašava dignitet ljudskog postojanja kao takvog.

Unatoč jednostavnom jeziku i jasnoći misli, knjiga *Samoodređenje* traži strpljiva i polagana čitatelja, koji će u neprestanom misaonom naporu slijediti i u

cjelinu sabirati izvođenja konstantno visoke apstraktne razine. Tim prije je, međutim, ona danas potrebija i preporučljivija. U tom kontekstu uz izdavača pohvalu svakako zaslužuje i Darija Domić, koja je napravila vrlo lijep i dobar prijevod.

Petar Šegedin

*Institut za filozofiju
Ulica grada Vukovara 54
HR-10000 Zagreb
petar.segedin@du.hinet.hr*

Mladen Labus, *Umjetnost i društvo: ontološki i socio-antropološki temelji suvremene umjetnosti*, Institut za društvena istraživanja, Biblioteka "Znanost i društvo", Zagreb 2001, 260 str.

Ocijenivši kako filozofija umjetnosti njemačkog estetičara Maxa Bensea ponajbolje razotkriva bit moderne umjetnosti, te predstavlja inovativni pristup i značajan doprinos teoriji moderne umjetnosti, Labus uzima Benseovo djelo kao oslonac i ozbiljan argumentacijski materijal u svom promišljanju biti moderne umjetnosti i njezina ontološkog statusa. Benseova estetička teorija bavi se ontološkim aspektima moderne umjetnosti i odgovara na pitanja o "situiranju bitka" moderne umjetnosti u bitak totaliteta suvremene civilizacije i znanosti, te pokazuje način "objektivacije umjetničkog bitka u povijesni svijet" kroz stvaranje vlastitoga smisla iz sustava znakova (str. 26).

Iako autor mnogo polaze na originalnost i eminentnost Benseove refleksije, te na uvjerljivost i težinu njegove argumentacije, u uvodu knjige nas pak upozorava kako namjera ovoga rada nije monografsko predstavljanje filozofije umjetnosti Maxa Bensea. Cilj je, naime, surađivati s tom paradigmatičnom teorijom i teoretski dosegnuti ontološke te-

melje moderne umjetnosti, te razotkriti njezin višeslojni bitak i njegove "moduse postojanja" u vremenu dominacije znanstveno-tehničkog (racionalnog) bitka. Uz ovako ontološki usmjereno promišljanje umjetnosti, autor nam nastoji također rastumačiti značenje umjetnosti za modernog čovjeka, posebice njezin egzistencijalni, antropološki i gnoseološki aspekt u povijesnoj situaciji posvemašnje konvergencije umjetnosti i tehnologije, tj. znanosti, kada moderna civilizacija kroz svoje procese integrira polimorfnu sveukupnost bitka, a umjetnost kao "proces" biva njezin integralni dio.

Knjiga sadrži trinaest manjih poglavlja od kojih je peto podijeljeno na pet podnaslova, te zaključak: I. Uvod, II. "Metodološki horizont istraživanja", III. "Estetička refleksija Maxa Bensea", IV. "Utemeljenje znanstvene estetike", V. "Težnja za čistotom", VI. "Matematičko/geometrijski opis-topološki nact bitka", VII. "Znakovna estetika – znak bitka", VIII. "Semantički bitak moderne umjetnosti", IX. "Tehnička svijest i estetički bitak", X. "Estetička refleksija