

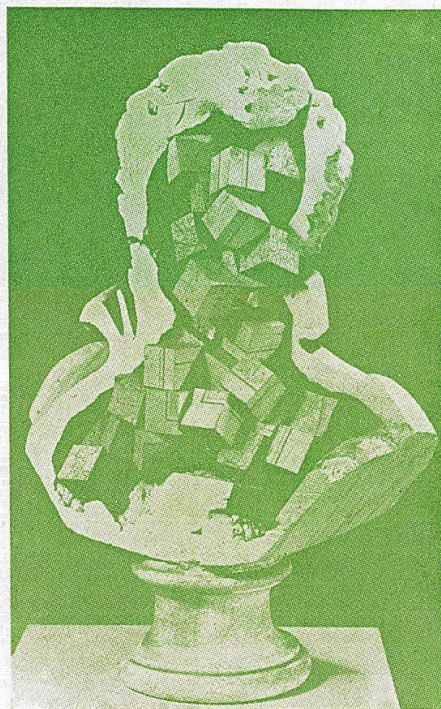
milan damjanović

LJUDSKI SVET I SVEMIR

Svoje shvatanje odnosa filozofije i pesništva Fink pokazuje već samim naslovom *Pogovor pesništvu*: filozofski pogovor pesničkom govoru ne znači povodjenje filozofije za pesništvom, ne znači ni podvođenje ili, pak, prepustanje filozofije pesništvu, pri čemu filozofija kao komentar još samo može poslužiti interpretiranju pesničke reči koju naprosto prihvata, već znači načelnu naknadnost filozofskog govora o umetničkoj i bilo kojoj drugoj stvarnosti, koja mora biti hegelovski dovršena, pripadati istoriji i prošlosti da bi filozofija mogla započeti svoj rad. U odnosu na pesništvo, filozofija tako, s pravom, ostaje ono što jeste. Ako »samom pesništvu nije potrebna filozofska egzegeza«, onda filozofija, sa svog gledišta, ne može mimoći jedan tako značajan fenomen ljudskog opstanka u kulturi kao što je to pesništvo. U tom smislu, filozofija može, kao što je to u tradiciji činila, iz nekog metafizičkog, dakle vanumetničkog središta rezonovati o umetnosti, o biću umetnički lepog i prirodno lepog, reflektovati o pesničkoj viziji, ali ona, takođe, može poći od »bitnih iskustava« koja stičemo zahvaljujući umetnosti i pokušati da sa umetnošću razume svet i položaj čovekov u njemu. Filozofija, po Finku, može uzeti pesništvo kao svoj putokaz, kao Arijadninu nit (*Epiloge zur Dichtung*, 1971, str. 41) i tako, polazeći od pesništva »možda« razviti svoju sopstvenu problematiku (str. 112) i »možda naći samu Arijadnu« (str. 41).

U tom opreznom, dvostrukom »možda« nalazi se Finkova odluka: prihvatajući od pesništva neke značajne motive, kao što su igra, rat, strast i dr, Fink izlaze u *Pogovoru pesništvu* svoja osnovna filozofska načela i skicira filozofiju pesništva i umetnosti uopšte kao sistematski izvod iz svoje ontologije i kosmologije. Ako filozofija ne sme mimoći nijedan osnovni fenomen ljudskog opstanka, kao i bića sveta, onda iz toga, a ne iz »potrebe sistema«, proističe njen prastari sistematski zadatak. »Filozofija teži tome da sagleda suštinsko biće sveta, stvari i ljudi« (str. 43).

Fink polazi od osnovnih fenomena našeg opstanka (egzistencije), od rada, borbe, ljubavi, igre, ali njegova filozofska metoda ne zastaje na pukoj fenomenološkoj analizi, već pita za »ontološko-kosmološku valenciju« tih fenomena kroz koje se našem razumevanju otvara celina postojećeg kao svet (kao svet-igra, svet-delo, svet-rat i dr). Ti osnovni fenomeni ljudskog opstanka ispostavljaju se na taj način kao »operativni modeli«, kao »putevi našeg razumevanja bića i sveta« (str. 50, 51). Fink tačno primećuje da o tim putevima obično ne mislimo, iako se na njima i pomoću njih razvija naše samorazumevanje i razumevanje sveta. Po tim »operativnim modelima« iz kojih nastaju »pogledi na svet«, Fink se formalno približava onoj kritici Weltanschauung-â, kakvu primerice nalazimo u *E. Topiča* (Ernst Topitsch: *Ursprung und*



Ende der Metaphysik, 1958), ali on ne zastaje na proziranju mehanizama čovekovog razumevanja i tumačenja sveta, polazeći od nekih osnovnih situacija egzistencije, kao što to čini Topič, već u svom nacrtu egzistencijalne analitike teži ka pozitivnom određenju suštine bića čovekovog i, više od toga, transcendirajući antropologijske izgleda i samu *condition humaine*, on teži ka ontologijskim i kosmologijskim izgledima, na što, po Finku neočekivano, upućuje smisaoni horizont specifično ljudskih fenomena.

Fenomenalno područje umetnosti ne može se razumeti iz sama sebe ili pak zasnovati u sebi; »suština« umetnosti, kao i drugih osnovnih fenomena ljud-

skog postojanja u kulturi, filozofski se može razjasniti samo iz univerzalnog razumevanja bića, dakle ne samo antropologijski, već i ontologijski i kosmologijski. Kao što se suština čovekovog bića ne može shvatiti iz same sebe i samo po čoveku, tako se ni umetničko delo ne može odrediti jedino i isključivo kao ljudska tvorevina. Umetničko delo, po Finku, prevazilazi svog tvorca, svodeći ga na »propusnika« (Durchlass) nadmoćnih sila (str. 37), slično Hajdegeru (Heidegger), za koga je umetnik samo »prohod« (Durchgang) metafizički shvaćene istine, koja samu sebe stavlja u delo (M. Heidegger, »Ursprung des Kunstwerks«, u: *Holzwege*, 1953).

Otuda se može razumeti centralni značaj umetničkog dela za filozofiju umetnosti, koja se ne zadovoljava samim doživljajem umetnosti, ma koliko da su za nju odlučna i neophodna ona »bitna iskustva« koja stičemo »u ophođenju sa umetničkim delima«. Otuda se može razumeti da u filozofiji umetnosti nije u pitanju čovek koji živi samo »po meri lepote«, koji vodi estetski način egzistencije (zoon aisthetikon), odnosno koji umetnički proizvodi, već je, pre svega, u pitanju osnova iz koje umetnost proističe i po kojoj čovek kao umetnik opstaje. Tako filozofija umetnosti postaje na bitan način mišljenje osnove iz koje izvire umetnost u pregnantom smislu te reči.

Tu osnovu Fink nalazi u *igri* kao jednom bitnom fenomenu ljudskog opstanka, u igri »kao simbolu sveta«. Otuda filozofski problem koji Fink postavlja glasi: šta je igra kao fenomen ljudske egzistencije. Igra kao »jedna egzistencijalna dimenzija određuje ljudsku zajednicu, kao (što to čine i) kult, ljubav, rad, vlast« (str. 6). Elemente igre Fink s pravom vidi u svim područjima kulture, kao što se u igri mogu naći elementi svih drugih kulturnih područja, i to zato što se osnovni fenomeni ljudskog opstanka nalaze uvek u uzajamnom prožimanju i obuhvatanju. Kao »celokupnu strukturu igre« Fink utvrđuje njen »svečani (praznični) karakter« (str. 17), koji je uočljiviji u arhaičnim, negoli u modernim društvima. Konačno, po Finku, ne samo da se iz igre kao svečanosti rađa umetnost u onom značaju i obliku po kome umetnost danas uopšte poznajemo, već se kroz igru otkriva sveukupnost postojećeg, kao svet-igra, kao uspon i pad svih stvari s komičnim ili tragičnim aspektima, kao ludus mundi i kao svet-teatar (Welt-Theater, str. 17 i 51).

Polazeći od Grilparcerove (Grillparzer) tragedije *Bratski razdor u Habsburgu*, Fink uzima bratski razdor kao simbol koji tumači ne samo ljudsku istoriju, već i biće sveta uopšte. U antropologijskom pogledu tu je u pitanju poreklo rata i međusobne borbe ljudi, poreklo vla-

sti i svih podela među ljudima, pa stoga Finkovo pitanje ovde glasi: šta je vlast kao jedan od osnovnih fenomena ljudskog opstanka (str. 42).

Za razumevanje Finkove metode od bitnog je značaja uvideti da on poreklo i suštinu vlasti ne posmatra s moralnog gledišta, jer filosofiju, po njemu, prvenstveno interesuje ono što jeste, a ne ono što treba da bude (str. 43). Razmatrajući osnovne crte vlasti, Fink zaključuje da je »vlast uopšte nasilno uspostavljena sveukupna struktura svih međuljudskih odnosa«, da je vlast »bitno totalna« i da postoji »kao politički sistem« (str. 44). Nikada, ni u preistoriji čovek nije živeo bez vlasti, kao ni bez rada, pa sledstveno, po Finku, ni ubuduće ne treba očekivati »eshatološko stanje bezvlašća« (str. 42). Ako je čovek po svome biću ratnik i borac i ako »vlast pripada ne samo biću čoveka, već biću sveta« (str. 42), onda čovek »neizbežno živi u razdoru, u velikom ratu svemira«, pa se time kosmološki opravdava u ljudskoj istoriji ona »ogromna već negativnosti što postavlja razlike, rangira, izdvaja u kaste i klase« (str. 46). Fink dosledno zaključuje da su »prvobitna jednakost, sloboda i bratstvo ljudi (doduše) moralno dobar program, ali (da) ontološki predstavljaju utopiju« (str. 48).

Finkovo pozivanje u tom smisaonom sklopu na Heraklitov *poemos* i Hegelovu sveobuhvatnu dijalektiku, kao i njegovo pozivanje na mit i pesništvo, pokazuje da on, uzimajući rat kao jedan od osnovnih fenomena ljudskog opstanka koji ima i »ontološko-kosmološku valenciju«, ima pravo i ostaje u pravu s obzirom na ono što jeste protekla istorija čovečanstva, koja, kao klasna, zaista započinje s »bratskim razdorom«, s uspostavljanjem vlasti kao egzerciranjem moći i pretnjom smrću u ratu kao i u miru, s raspolaganjem ljudskom slobodom, s robovanjem. Ali onda načelno kritičko pitanje mora glasiti: *da li je ono što jeste uvek i nužno prošlost*, kao protekla istorija čovečanstva, kao završena stvarnost prirode? Da li u filozofskom pogledu možemo samo sagledati platonski nepromenljivu suštinu osnovnih fenomena ljudskog sveta u hegelovski shvaćenoj istorijskoj egzistenciji kao prošlosti sa heraklitovskim kosmolojskim opravdanjem? Da li ljudski svet mora tražiti sankcije iz svemira, da li se antropolojska perspektiva zaista mora proširiti ontolojskim i kosmolojskim i šta takvo proširenje može značiti za čovekovo samorazumevanje, za njegovo razumevanje bića sveta? Da li u toj proširenoj perspektivi čovek još može biti delatnik i akter istorijskog zbivanja, samoaktivno biće?

Sagledajući suštinu fenomenâ rada, rata, ljubavi, igre, Fink, ne veruje u njihovu istorijsku promenljivost zato što oni imaju »ontološko-kosmološku valenciju« zato što prevazilaze značaj osnovnih situacija ljudske egzistencije i zato što u praosnovi egzistencije i prirode nalaze svoju krajnju potvrdu. Kao što se u prastarim sociomorfnim model-pred-

stavama postojeće društveno stanje stvari opravdava refleksijom kosmičkog porotka koji je prethodno iz ljudskog sveta projektovan u kosmos, kako je to u našem vremenu s velikom snagom pokazao E. Topič, tako Fink iz svoje ontologije i kosmologije opravdava rat kao prafenomen ljudskog opstanka i klasnu strukturu društva kao pojavu večnog »bratskog razdora« u ljudskom svetu i svetu uopšte.

Polazeći od jedne poeme u antičkom ruhu savremenog italijanskog pesnika Čezara Pavezea (Cesare Pavese) Fink s velikom erudicijom preduzima detaljnu analizu teksta da bi, najzad, dao »nacrt jedne egzistencijalne analitike«, što znači da bi pokušao dati odgovor na pitanje: šta je čovek, odgovor koji se razlikuje kako od tradicionalne idealističke metafizike, tako i od nekih modernih rešenja, posebno od Hajdegera.

Najpre načelno tretira problem samorazumevanja čovekovog, razlučujući, u istorijskom i sistematskom pogledu, mogućnost tumačenja suštine čovekovog bića kao ego, Ja, kao svest i samosvest, kao



subjektivnost i biće-za-sebe, koje se kao logos i sloboda u tradicionalnom idealizmu shvata kao ono što je najbivstvenije u nama, od mogućnosti shvatanja suštine čovekove kao onog što je izvornije, intimnije, internije od svesti, kao biće-po-sebi, kao predsvesna osnova, koja je starija od uređenog sveta, od ljudske kulture i božanskog porotka.

Fink smatra da su egzistencija kao ljudski istorijski svet i priroda kao svemir dva glavna područja onoga što jeste i da razliku, koja među njima postoji, valja i održati i istovremeno ukinuti (str. 109): egzistencija spada u prirodu, kao što priroda, shvaćena i doživljena, predstavlja samo jedan moment egzistencije.

Razlikujući na drugome mestu prirodnu divljinu i zemlju kao građu koju zatičemo, od kulture kao čovekom preobražene zemlje, Fink primećuje da je čovek kao tvorac kulture i sâm deo prirode i da, budući u prirodi, on ustaje protiv prirode, ali da priroda, uprkos tome, ostaje pozornica njegove istorijske egzistencije, da razlika između prve i druge čovekove prirode ostaje unutar same prirode. Stoga, sledstveno, treba razlikovati i istovremeno ukinuti razliku između prirode i kulture.

Ako čovek izmiče sam sebi u snu i u strasti, ako njegovo predsvesno biće određuje njegovu svest onda nije svest, i nije sloboda ono što je najbivstvenije u njemu, već nešto što se ne može pojmiti, praosnova koja se nalazi u biću subjekta, takozvana »sudbina« koja nam otkriva da u svom delanju nismo mi delatnici i da naš položaj u svetu ne zavisi samo od naše inicijative. U mogućnom sećanju na biće-po-sebi kao na praosnovu svega postojećeg, na ono što je »bezimeno«, što nije »ni egzistencija ni priroda« (str. 111), u svom razumevanju bića čovek je otvoren prema svetu pokušavajući u svom »krhkome i razdrtom položaju« da egzistira »kao svetski odnos« (Weltbezug) (str. 112).

I Marks vidi suštinu bića čovekovog u odnosu (Beziehung), čak u odnosu prema svetu, ali je za Marksa svet uvek ljudski svet, imanentno ljudska istorija. Zato je za Marksa čovek delatnik, tvorac sopstvenog opstanka, zato je za njega nadmoćna priroda, kosmos *bez ljudskog posredovanja* upravo ništa. Otuda pitanje: da li je Marks zaista zastao na toj atopolojskoj suženju perspektivi i egzistencijalnoj imanenciji da bi slavio čoveka kao stvaralačko i samostvaralačko biće, da li je Marksu zaista nedostajao ontolojski i kosmolojski vidokrug?

Ovde nije mesto da se posebno izlaže Marksovo shvatanje prirode koje se nalazi već u njegovoj disertaciji posvećenoj Epikuru, čiju »prirodnu nauku o samosvesti« on suprotstavlja empirijskom, prirodnonaučnom istraživanju prirode u Demokrita, već je potrebno ukazati na to da se Marksovo tumačenje saglašava s briljantnom Finkovom interpretacijom Epikura. Marksovo izričito poricanje mogućnosti načelnog razdvajanja istorije i prirode i nedijalektičkog postavljanja neistorične prirode, odnosno neprirodne istorije, Marksovo izričito odbacivanje tradicionalne materijalističke i spiritualističke metafizike može se, po Finku, razabrati iz Epikurovih pogleda. »Ono što se naziva njegovom (Epikurovom) greškom i što se udara na sramni stub kao upadljiva protivrečnost između njegove fizičke i njegove etičke teorije, naime da je on »teorijski« materijalist, a da »praktično« potvrđuje slobodu čovekovog odlučivanja jeste, možda, najveličanstvenija misao njegove misaone građevine« (E. Fink, *Epikurov vrt*, prev. V. Đaković, *Polja*, br. 163, septembar 1972, upor. na istom mestu i moj napis o Finku: *Eugen Fink i transcendentalna fenomenologija*).

Starigrad na Hvaru, januara 73.