

Milan Uzelac
Finkovo tumačenje sveta kao kosmoontologija

Problematizovanjem prirodnog stava kao horizonta i tla svih mogućih stavova, Edmund Huserl je, po rečima Eugena Finka, otkrio «zaboravljeni temeljni odnos čoveka prema stvarnosti sveg stvarnog»¹, te je dovodeći u pitanje samorazumljivost sveta, pokazao da se ovaj tematizuje kao posledica začuđenosti nad samorazumljivošću stalne pretpostavke bivstvovanja, a koju Huserl određuje kao *generalnu tezu prirodnog stava*. Ovde se generalna teza, kao opšti stav, pokazuje kao stav temelja, kao teza o bivstvovanju sveta, a prirodni stav, kao način bivstvanja u svetu, razumeva se kao filozofski, a ne "prirodno-naivni pojam"². Na taj način, problematizovanjem početka filozofije, Huserl dospeva do pojma sveta kao univerzalnog horizonta važenja svih pojedinih važenja bivstvovanja; svetskost sveta određuje se kao horizont, a svet je celina koja obuhvata sve intencionalne odnose.

Huserl je smatrao da se do jedne istinske teorije sveta ne može dospeti bez studija transcendentalne subjektivnosti u kojoj se svet i teorija sveta konstituišu, budući da pozitivne nauke ne mogu tako nešto postići već i stoga što usled svoje jednostranosti ne dospevaju do transcendentalnog života i delovanja

¹Fink, E.: *Einleitung in die Philosophie*, Koenigshausen Neuman, Würzburg 1985, S. 32

²*Op. cit.*, S. 26.

svesti, jer im ova, iako iskušava, misli, istražuje - ostaje nevidljiva i nerazumljiva. Huserl zato ističe da onaj koji počinje svoj put u filozofiji treba sve nauke da stavi van važnja, jer one mogu biti samo posebna vrsta znanja koja se odnosi uvek na konkretni predmet, dok s druge strane, filozofija kao najsavršena od svih teorijskih nauka teži saznanju istine.

Transcendentalno gledište celokupne transcendentalne problematike može se uspostaviti upravo tematizovanjem početka, a kako, po Huserlu, na početku mora biti neposredno saznanje, posle isključivanja nauke, «ostaje tok života i moje neposredno iskustvo koje stalno potvrđuje mene i svet u kojem živim". U potrazi za arhimedovskom tačkom u koju bi se moglo apsolutno pouzdati i od nje započeti rad, Huserlova intencija u spisu *Ideen I* (1913) nije samo u usmeravanju na ono što je bitno subjektivno, već i u istraživanju najopštijeg principa na kojem se temelji saznavno-teorijski subjekt, u nastojanju da se pojmi apriorno kao intencionalno jedinstvo, kao korelat intencionalnog doživljaja³, kao opšti predmet jedne posebne teme: konstitucije «idealne objektivnosti". Tako se *apriori*, kao predmet ontološkog saznanja, javlja kao apriori sveta (Welt-Apiori).

Ovde se pitanje početka postavlja kao pitanje temelja, pa je "fenomenologija, nastajući početkom XX

³Metzger, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Neske, Pfulingen 1966, S. 166.

stoleća koje je bilo u znaku duboke krize svojih osnova, bila istorijski izraz te krize (kao krize temelja), ali u isto vreme i istorija obnove pitanja o temelju⁴ koji zadobija izvorno bivstvovanje kao ono najopštije, kao intencionalno jedinstvo koje je ključ razumevanja smisla i potrebe konstitutivne analize sveta. Kako konstituisana predmetnost ukazuje na korelativnu formu suštine, «prava tema fenomenologije nije ni svest ni transcendentalna subjektivnost već postojanje sveta u konstituciji transcendentalne subjektivnosti»⁵.

Svet je uvek tu, ističe Huserl, i to ne samo kao predmet *mog ja*, već i kao prostor koji me omogućuje; ukazujući na to kako je za mene svet uvek već prisutan, već unapred dat, i da sam ja od samog početka njegov član, Huserl svet određuje kao prostor igre mog «ja mogu» (Spielraum des «Ich kann»), tj. kao prostor igre kretanja ja, kao «red bivstvovanja u sledu vremena», kao opšti horizont, kao «temeljnu formu celokupnog «aktuelnog» života», tj. kao formu cogita⁶. Horizont nije pritom *samo* neki prostorni izraz, već označava čitavu oblast iskustva unutar koje nas susreću stvari.

Tako ja, imajući za svoj predmet svet kojem i samo moje ja pripada, jeste subjekt, svest, krajnji

⁴ *Op. cit.*, S. 171.

⁵ Fink, E.: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, Bd. XXXVIII, S. 380.

⁶ Husserl, E.: *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 49-50.

izvor «generalne teze sveta". Zahtevom za potpunim obratom prirodnog stava koji sam po sebi i nije ništa drugo do gubljenje apsolutnog bivstvovanja, Huserl u spisu *Ideen I* (problematizovanjem prirodnog stava, što je dakako moguće samo u transcendentnom stavu), postavlja pitanje početka, pitanje temelja filozofije koja mora započeti beztemeljno; bit generalne teze je u tome da suprotstavlja ego njemu samom, pri čemu svest ostaje "skroz-naskroz svest" koja može postojati samo ako pripada individuumu i samo ako kao život ima moć da izgradi sopstveni svet. Ovde se radi o konstituciji mog *ja* koja se vrši od strane *čistog ja*; u isto vreme, konstitucija empirijski mogućeg sveta, kao mog sopstvenog sveta, za fenomenologe ostaje posebna tema.

Problem početka ne srećemo samo kod Huserla; javlja se on i kod Hajdegera, ali, dok se kod Huserla početak tematizuje postavljanjem pitanja o biti prirodnog stava, čime se želi prevladati naivnost u koju dospevamo nalazeći se u prirodnom stavu, za Hajdegera sama naivnost izraz je ravnodušnosti spram pitanja o ontološkoj razlici, a ontološka indiferentnost kad je reč o problemu bivstvovanja, pokazuje se kao temeljni stav u kojem se čovek od početka nalazi.

Nasuprot Huserlu, koji, polazeći od kartezijskog *ja jesam*, hoće da dospe do sveta, Hajdeger u delu *Sein und Zeit* polazi od sveta; na pitanje šta je svet, odgovor je u prvi mah: to su stvari, ali šta je stvarstvenost stvari, to je već problem. Svet, kao ontički pojam može označavati (1) *celinu*

bivstvjućeg, kao ontološki pojam, (2) *bivstvovanje bivstvjućeg*, zatim (3) *okolni svet u kojem opstanak obitava*, a može označavati i (4) *svetskost* (Weltlichkeit). U svojoj analizi Hajdeger će se zadržati na trećem značenju pojma sveta gde *weltlich* označava način bivstvovanja opstanaka (Seinsart des Daseins).

Premda svet nije unutarstvsko bivstvjuće, svako unutarstvsko bivstvjuće može se u svom bivstvovanju pokazati u onoj meri u kojoj sveta ima. Svet je u svemu što nam je neposredno dato već prisustan ("*da*"), on je ono na osnovu čega je to priručno - priručno⁷. Međutim, u čemu je svetskost sveta? Odgovar bi mogao biti: ona leži u strukturi opstanaka; ovaj, kao biti-u-svetu (In-der-Welt-sein) uvek otkriva svet i tom otkrivanju, fundiranom u svetskosti sveta, svojstveno je oslobađanje bivstvjućeg iz celine odnosa⁸.

Nasuprot uobičajenom shvatanju da je svet ono stvoreno, a što stupa nasuprot nestvorenom bogu, pri čemu čovek nije samo deo sveta već se nalazi nasuprot njemu, Hajdeger u delu *Sein und Zeit* fenomen sveta postavlja u odnosu na način kako se mi pre svega i ponajčešće u svetu svakodnevo krećemo. Čovek nije jednostavno u svetu, on se prema tom svetu odnosi - ima taj svet. No šta je sa drugim bivstvjućima? *Biti-u* (In-sein) je *biti-sa* (Mit-sein), jer *svet opstanaka* je *sa-svet* (Mit-Welt). Svet, određen iz perspektive

⁷Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1977, S. 111.

⁸*Op. cit.*, S. 147.

opstanka, stupa u oblast razumevanja bivstvovanja kao egzistencijal i pripada prostoru i vremenu kao struktura opstanka. Na tlu takve perspektive, po mišljenju E. Finka, ne može se postaviti problem sveta te je od Hajdegerovog subjektivističkog tumačenja sveta neophodan povratak Kantu jer se kod ovog velikog mislioca nalazi jedan od odlučnih putokaza u razumevanju sveta.

Kantova trajna zasluga bila bi u tome što je on prvi od svih filozofa jasno istakao da svet nije neko konkretno bivstvovanje, te da se svet ne može dovesti u blizinu onog što je unutarsvetsko. Ekspozicija pitanja o svetu ovde ima za cilj «prevladavanje kosmološke naivnosti" za koju je «karakteristično tumačenje sveta po modelu unutarsvetski bivstvujećeg». U predavanjima iz 1966. a pod naslovom *Welt und Endlichkeit*⁹, Fink je jasno istakao da pitanje sveta može biti razjašnjeno u svetlu *kosmološke razlike*, te Kantovo mišljenje sveta ostaje istorijsko tlo na kojem mi i danas stojimo; «sav Kantov napor, podvlači E. Fink, sastojao se u tome da se pokaže kako svet nije konkretna predstava"¹⁰, da mi o svetu možemo imati pojam ali ne i predstavu, budući da nam svet nikad ne može biti pred-dat, jer se oduvek u njemu već nalazimo.

Kako se Kantovo mišljenje sveta završava u subjektivizmu, jer su prostor i vreme kao čiste forme

⁹Fink, E.: *Welt und Endlichkeit*, (navod prema rukopisu u Eugen Fink-Arhivu u Frajburgu), str. 18.

¹⁰ *Op. cit.*, str. 182.

pojavljivanja subjektivni, njegovo učenje o svetu pripada učenju o transcendentnom prividu. Kritično pitanje koje bi se moglo postaviti pred Kanta jeste: «može li se svet kao horizont pojavljivanja sveg bivstvujućeg podvesti pod pojam pojavljivanja?»¹¹

Tematizovanje sveta omogućilo je Kantu jedno novo shvatanje subjekta koji više nije nešto unutrašnje nasuprot nečem spoljašnjem, budući da i prostor i vreme pripadaju subjektu; *ja* obrazuje sliku sveta pojavljivanja (Welt-Bild der Erscheinungswelt)¹² i na taj način sam svet pripada subjektu i manifestuje se kao prostor i vreme života.

Epohalnost Kantovog tumačenja sveta možemo najbolje razumeti u kontekstu skiciranog tumačenja čiji biomorfni, sociomorfni i tehnomorfni koren je veoma uspešno rasvetlio Ernst Topič u svojoj studiji *Der Kosmos der Philosophie*¹³ upozoravajući na činjenicu da u tumačenjima prvih grčkih mislilaca dominira misao o svetu kao manifestaciji života, pri čemu etičko-politička terminologija jasno pokazuje da se fizički makro-kosmos analogno društvenom makro-kosmosu; to će za posledicu imati da će Platon svetsko kretanje odrediti kretanjem duše čija je struktura odraz strukture društva, a Aristotel će tumačiti proces bivanja prelaženjem mogućnosti u stvarnost i istaći

¹¹ *Op. cit.*, str. 71.

¹² *Op. cit.*, str. 102-3.

¹³ Topitsch, E.: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien, S. 95-221.

tehnomorfnu predstavu sveta, ukazujući na *delatnost* kao odlučujući momenat.

Predstava sveta kao kosmičke države nastala je pod uticajem istočne mitologije¹⁴ i ona se može shvatiti kao projekcija društvenih odnosa u vreme poznog helenizma i Rimske Republike. Zato je za neoplatoničara Plotina temelj sveta nešto više od onog što mi o njemu možemo izreći (V 3, 14); svet je nalik umetničkom delu u kojem se svetlo i tama harmonično sjedinjuju. Sav život liči na pozornicu gde se glumi plač i jadikovanje, a vascela zemlja je scena na kojoj čovek igra i kad to ne primećuje (III 2, 14).

Ako Avgustin o svetu misli pod uticajem stoika i u božjoj volji vidi uzrok svih oblika i kretanja telesnog bića (*De trin.*, III 4,9), više stoleća nakon njega, Bonaventura, pod presudnim njegovim uticajem interpretira univerzum kao društvenu strukturu¹⁵. Njegov savremenik Toma Akvinski ne prevladava ni sociomorfni način mišljenja, poznat u vreme ranog grčkog mišljenja, niti tehnomorfne predstave sveta uočene već kod Aristotela, a učenje o analogiji nije kod Akvinskog sistematski jasno i precizno sprovedeno¹⁶,

¹⁴ *Op. cit.*, S. 154.

¹⁵ *Op. cit.*, S. 198.

¹⁶ Ne treba smetnuti s uma da je Toma dva puta menjao svoje učenje o analogiji usled nesrazmerivosti stvarnog i netvarnog, usled beskonačnosti Tvorca, što znači da je nemoguće utvrditi odnos Boga i stvari. Po prvi put Toma govori o analogiji u *Konemtarima na Sentence*; potom, tu izloženo svoje shvatanje analogije, on kritički ispituje u spisu *Sporna pitanja o istini*, a ovde izloženo korigovano shvatanje, on opet kritički promišlja u

pa ostaje u senci razlikovanja izloženih u XII knjizi *Metafizike*.

U naslovu dela *Sein und Mensch* ne treba videti parafrazu čuvenog Hajdegerovog spisa; Fink nije imao nameru da bivstvovanje određuje iz čoveka, niti mu je bilo stalo do toga da naslovom izrazi jedan spekulativan paradoks¹⁷; on ovde naznačuje isti onaj odnos koji će u predavanjima iz 1966. godine formulisati naslovom *Welt und Endlichekeit*, pa se stoga odnos sveta i konačnosti pokazuje kao odnos beskonačnog i konačnog.

Fink tvrdi da je pred filozofijom Rubikon, jer, radi se o tome da se pređe od ontologije stvari ka kosmologiji¹⁸. U tome treba videti osnovni razlog Finkovom okretanju Hegelu, i njegovom tumačenju sveta koje nije "tema po sebi Hegelovog mišljenja, već neizraziv prostor igre"¹⁹, gde igru treba shvatiti kao igru krećućeg bića u svem bivstvujućem.

Ako bi se bit bivstvovanja kod Hegela shvatila kao sukob (Streit), onda bi u sukobu bivstvovanja

Sumi protiv pagana i to shvatanje potom nalazimo i u *Sumi teologije*. Zato, ko hoće da se upozna u celosti s problematikom analogije, ne može se ograničiti na Tomino delo, već treba da započne s izučavanjem Kaetanovog spisa *De nominum analogia* (O analogiji imena), a potom, nakon Tome, svu problematiku sagledati kod Franciska Suaresa (*Disputationes Metaphysicae*).

¹⁷Fink, E.: *Nachdenkliches zur ontologischen Frugeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957, S. 42.

¹⁸Fink, E.: *Sein und Mensch*, Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, Alber, Freiburg/München 1977, S. 241.

¹⁹*Op. cit.*, S. 32.

(Widerspruch des Seins) bio najdublji temelj dijalektike koja je više od metode, više od nužnosti i «zbunjenosti» mišljenja pojma bivstvovanja; ona je pre «pragovor logosa koji vlada bivstvovanjem»²⁰.

Finkovo pitanje glasi: odakle Hegelu koncepcija o unutrašnjem sukobu bivstvovanja, odakle ta igra bića po sebi i bića za sebe, koji su temeljni načini bivstvovanja, a koje možemo razumeti kao modele jedne regionalne podele na prirodu i istoriju. Hegelovu skrivenu a neiskazanu pretpostavku, Fink nalazi u shvatanju sveta kao mestu sukoba neba i zemlje²¹. Ako je, po Finku, nebo svetlina (Lichtung) bivstvovanja, a zemlja njegovo prikrivanje (Verbergung des Seins), onda zemlju ne smemo shvatiti kao stenu ili kopno, tj. kao neku stvar; ona je bivstvena moć zatvorenosti (Seinsmacht der Verschlossenheit) za koju je pojavna zemlja samo simbol. Prema tome, nebo nije neko posebno, konkretno bivstvujuće, već način na koji bivstvovanje u sebi svetleći vlada. «U sukobu svetline i prikrivanja je praznina bivstvovanja, vladavina sveta. U sukobu svetla i tame u njihovoj prapodvojenosti zbiva se sjedinjenje sveta»²².

U svetskom sukobu svetline i prikrivanja otvaraju se prostor i vreme, te je stoga svetski sukob izvorniji i raniji od svih početaka što su u vremenu.

²⁰ *Op. cit.*, S. 211.

²¹ *Op. cit.*, S. 214.

²² *Op. cit.*, S. 217.

Taj svetski sukob jeste u svakoj stvari i ništa se mimo tog sukoba ne može dogoditi.

Tako se svet pokazuje kao «pravi horizont bivstvovanja», kao kosmička igra međusobno suprotstavljenih *neba* i *zemlje*, kao sukob kosmičkih moći, te mišljenje sveta, po rečima Finka, mora postati *kosmologija*.

Očigledno je da se Fink, na taj način, oslanjajući se na filozofiju Hegela, udaljavao od Huserlovog i Hajdegerovog subjektivističkog tumačenja sveta. Nasuprot Hajdegerovom pokušaju tumačenja bivstvovanja u horizontu vremena, Fink kao najpreči zadatak vidi promišljanje sveta, te s dubokim ubedenjem i može da kaže kako u Hegelovoj teoriji iskustva leži «mišljenje sveta buduće kosmologije».

Kretanje ontološkog iskustva sadrži sukob mišljenja, sukob bića za sebe i bića po sebi, supstancije i subjekta, samstvenosti stvari (Selbstheit der Sache) i samstvenosti ja (Selbstheit des Ich)²³. Fink vidi zadatak savremene filozofije u tome da se pređe od ontologije stvari ka kosmologiji, jer samo tako moguće je da se i sâmo vreme izvornije shvati: ne kao sistem postavljanja stvari, već kao vladanje (Walten). Prostor i vreme, u prelasku od ontologije stvari ka mišljenju sveta, javljaju se kao teme od posebnog značaja i o njima Fink, u isto vreme (kad nastaje delo *Sein und*

²³ *Op. cit.*, S. 235.

Mensch), drži poseban ciklus predavanja²⁴ u čijem je središtu mogućnost prevladavanja metafizike i omogućavanje prodora ka jednoj kosmologiji u kojoj se svet pokazuje kao ne-realna, ne-stvarna celina stvari²⁵.

Iz toga nedvosmisleno sledi da je svet mesto svih mesta, vreme svih vremena, i ako bi bivstvovanje izvorno bilo svet, onda ono u svome bivstvovanju ne bi bilo složno i harmonično, već nesložno, u sebi samom suprotstavljeno. Pritom, ističe Fink, pojam sveta ima prvenstvo u odnosu na pojam bivstvovanja, jer je u konkretnom životu neposredno prisutan. Nasuprot jedinstvenosti bivstvovanja, svet je izvorna nesloga, sukob neba i zemlje, horizont bivstvovanja. U tom sukobu sveta, nalazeći se između neba i zemlje, čovek je sa-borac, sa-igrač; on je posrednik, on je *ens cosmologicum*. U izvornom iskustvu sveta implicitna je nova interpretacija bivstvovanja koja smisao bivstvovanja nalazi u prostoru i vremenu, u kretanju sveta. Hegelova zasluga je u obradi problematike suprotstavljenosti bića po sebi (kao zatvorenosti zemlje) i bića za sebe (kao svetline neba), u suprotstavljanju biti i pojave, a svako bivstvujeće je i bit i pojavljivanje, svetski razdor u temelju svih stvari.

²⁴Predavanja iz letnjeg semestra 1951, kasnije objavljena pod naslovom: Fink, E.: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957.

²⁵Fink, E.: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg/München 1977, S. 243.

Fink ističe da je o sukobu neba i zemlje lako govoriti, ali je teško taj sukob razviti i pojmovno obraditi; jer zemlje i neba u tom smislu nigde nema. Postoje samo stvari, a nigde svet. Zato se nebo i zemlja moraju razumeti kao bivstvene moći, pri čemu je pojam *zemlje* ili pojam *neba* samo *simbol*. Na osnovu svega izloženog može se samo jedno zaključiti: nebo i zemlja su temeljne moći skrivanja i osvetljavanja bivstvovanja²⁶, a igru tih iskonskih moći, njihovo poprište, stari Grci su označavali rečju *physis*.

Objavljeno u:

Uzelac, M.: *Finkovo tumačenje sveta kao kosmoontologija*, Filozofska istraživanja, Zagreb 1987/20, str. 139-145.

²⁶*Op. cit.*, S. 294.