

Milan Uzelac

*Intersubjektivitet i svet*

Also, *Welt* ist *immer schon* konstituiert.  
E. Fink

Polazeći od "razumevajuće otvorenosti čoveka za njega samog", od njegove otvorenosti za sebe, a u horizontu mogućnosti koegzistencije s drugim i, već kod ranih dijaloga (Bubner, Ebner, Rozenštok-Hisi), a potom i kod kasnijih filozofa (M. Tojnisen, B. Valdenfels) istaknutog pitanja drugog, ovde se postavlja pitanje: šta omogućuje konstituisanje tog horizonta koegzistencije? Ako sama konstitucija pretpostavlja konstituciju u subjektivnosti, onda, budući, da smo svesni kosmičke razlike između unutarstvetskih stvari što obrazuju našu okolinu i sveta kao totaliteta, pitamo: da li taj totalitet ima svoj temelj odista u subjektivnosti ili, obratno, da li je sama subjektivnost kao i intersubjektivnost nastala unutar našeg zajedničkog okolnog sveta, samo posledica egzistencije sveta koji je izvorniji "nego sve bivstvajuće, svi objekti i subjekti".

Nije mi namera da ovde ističem sukob o egzistenciji sveta i to iz jednostavnog razloga što taj sukob određuje svako bitno filozofsko mišljenje danas; samo na tlu sveta, na tlu razumevanja sveta od strane čoveka, moguće je utemeljiti jednu filozofiju koja, razotkrivajući bit vladavine sveta, omogućuje

razumevanje biti ljudske vladavine koja prožima mišljenje ljudskog udesa u polisu.

Kada hoćemo da tematizujemo utemeljenje politike u mišljenju Eugena Finka, onda postavljamo pitanje o osnovi koja sve omogućuje, pitamo za ono uvek ostajuće u kretanju, za "krećući odraz večnog" (Platon), pitamo za *kosmos*. Ne bi trebalo zaboraviti reći Finka da "između *ljudskog* i *kosmosa* vlada saglasnost, tajnovita povezanost".<sup>1</sup> Obraćajući se Finkovoj filozofiji, zajedno s njim tematizujemo temeljni odnos ljudske egzistencije prema celini sveta. Samo tako filozofija ostaje jedno večito traženje, putovanje što svoju svrhu nalazi u kretanju samom.

Eugen Fink je studirao kod Edmunda Huserla i s njim najtešnje saradivao; to je bila i njegova sreća i njegova nesreća. Sreća, što je živeo u blizini jednog od najvećih filozofa XX veka, nesreća, što je njegova sopstvena filozofija ostala u senci vladajućeg mišljenja. Zbog toga, kad govorimo o Finkovoj filozofiji, moramo govoriti i o prirodi senke u kojoj ova nastaje.

Ograničavajući izlaganje na problem intersubjektivnosti kao na jedan od dominantnih problema savremene filozofije, treba reći da se tematizovanje problema iskustva drugog i intersubjektivnosti poklapa kod Huserla s pokušajem postavljanja temelja filozofije, kroz određenje metode fenomenološke redukcije, na čistu subjektivnost.

---

<sup>1</sup>Fink, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978, S. 79.

Redukcijom se dospeva do čiste subjektivnosti, do svesti koja, kao i stvarna i moguća, sadrži u sebi sve pojave i sav fizički svet koji je samo intencionalno jedinstvo. Svest je apsolut: "moja svest je apsolutno bivstvovanje... Tvoja svest je za moju svest apsolutno bivstvovanje kao i moja svest za tebe".<sup>2</sup> Tako, Huserl već 1908, pod uticajem Teodora Lipsa i njegove teorije uosećanja, uvodi u svoju filozofiju problematiku drugoga, jer se, budući da nas transcendentalna redukcija uvek veže za tok naših čistih doživljaja svesti, čini opravdanim pitanje s početka *V Kartezijanske meditacije*: ne bi li fenomenologiju, koja je htela da reši probleme objektivnog bivstvovanja i koja je imala nameru da nastupa kao filozofija, trebalo žigosati kao fenomenološki solipsizam.<sup>3</sup> Da bi se izbegli prigovori solipsizma treba pokazati da *alter ego* nije puka predstava, već da je taj drugi stvarno *drugi*. Ne treba zaboraviti da je isticanje transcendentalnog solipsizma Huserlu potrebno samo zato što hoće u igru da uvede problematiku transcendentalne intersubjektivnosti.

Tako se kao jedan od osnovnih problema Huserlove filozofije javlja odnos subjektivnosti i drugoga kao subjektivnosti, za koju je subjektivnost takođe drugi. Jedno od ranih rešenja Huserl nalazi u mogućnosti uosećanja: sa njim je moguće da se subjekt

---

<sup>2</sup>Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana Bd. XIII, M. Nijhoff, Den Haag 1974, S. 6.

<sup>3</sup>Husserl, E.: *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Bd. I, M. Nijhoff, den Haag 1950, S. 121.

ogleda u drugom subjektu, da se dospe do drugog *ja*, da subjekt, po prvi put dobijen transcendentálnom redukcijom, "iskoči iz samoga sebe".<sup>4</sup> Svako *ja* je, ističe Husserl, monada, ali monade ovde imaju prozore kojima je omogućeno uosećanje.<sup>5</sup>

Redukcija koju vrši transcendentální ego nužno vodi drugom kao transcendentálnom drugom koje nije na način bivstvujućeg drugog u pred-datom svetu; ego kao primordijalna monada intencionalno nosi druge monade u sebi, pa je stoga subjektivnost u mogućnosti da u sebi, u svom transcendentálno redukovanom čistom životu iskušava svet zajedno s drugima, da svet iskušava kao intersubjektivni svet. Principom uosećanja Husserl hoće da reši problem prisutnosti drugih za mene, pa u uosećanju vidi "transcendentálnu teoriju iskustva drugog" koja fundira jednu transcendentálnu teoriju objektivnog sveta.<sup>6</sup>

U predavanjima *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-1911) Husserl piše da je "svako *ja* središnja tačka, poput nulte tačke koordinatnog sistema, odakle se sve stvari sveta, koji je već saznat ili ne, posmatraju, uređuju i saznaju".<sup>7</sup> Ovaj stav

---

<sup>4</sup>Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928. Husserliana Bd. XIV, M. Nijhoff, Den Haag 1974, S. 9.

<sup>5</sup>*Op. cit.*, S. 420.

<sup>6</sup>Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 124.

<sup>7</sup>Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana Bd. XIII, M. Nijhoff, Den Haag 1974, S. 116.

1924. godine dobija još precizniju formulaciju tako što kaže da *ja* kao nulta tačka jeste "prakoordinatni sistem od kojeg svi koordinatni sistemi dobijaju smisao".<sup>8</sup> Svako *ja* se obuhvata kao relativna središnja tačka, kao "središnja tačka orijentisanja". U toj orijentisanosti konstatuje se svest o drugom *ja* koje mom *ja* nije dato izvorno kao središnja tačka, već tačka koja pripada okolini; ovo nedvosmisleno potvrđuje da "Huserl problemu intersubjektivnosti pristupa konsekvantno u smislu intencionalne analize".<sup>9</sup>

U nameri da konstituiše objektivni svet, Huserl nastoji da na transcendentalan način objasni iskustvo drugog i to uz pomoć prezentacije kao izvorne prezentacije tela *drugog* i istovremeno izvorne nepristupačnosti njegovog *ego*. Drugi se tako javlja kao koegzistirajući *ego* koji je konstituisan od moga *ja*. Iskustvo drugog omogućuje uspostavljanje zajednice i putem njenog osadašnjenja utemeljuje koegzistenciju mog i tuđeg *ja*.

U belešci iz 1912. (*Einfühlung eines Urteils als "Vergegenwärtigung" mit bestimmter Aktualität*) Huserl piše da pri uosećanju jednog suda koji čujemo od drugog upravo *osadašnjenje* pomaže u razumevanju. "Sud drugog jeste njegov sadašnji doživljaj: on je postavljen u medijumu sadašnjosti osadašnjenja."<sup>10</sup> Ova sadašnjost vezana je za opažanje

---

<sup>8</sup>*Op. cit.*, 116. Anm. D. Hrsg. Nr. 17.

<sup>9</sup>Janssen, P.: *Edmund Husserl*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 116.

<sup>10</sup>Husserl, E.: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerungen*. Husserliana Bd. XXIII, M. Nijhoff, Den Haag 1980, S. 431.

sadašnjosti, za percepciju stranog tela i stvari iz naše okoline. Tako se osadašnjenje pokazuje kao spona između mog *ego* i *drugog* i u prvi plan dospeva pitanje sadašnjosti koja se osadašnjuje u fantaziji i javlja kao fantazija drugoga. O sebi u prošlosti svako govori kao o drugom u sebi, svestan toga da to čini u sadašnjosti. Ovim se želi reći da aprezentacija neke druge sfere, a takođe i drugoga i njegovog smisla, može biti moguća samo preplitanjem osadašnjenja i njegove sadašnjosti. Za nas je ovde važan rezultat do kojeg dolazi Husserl: moj ego kroz jednu aprezentativnu percepciju konstituiše ego drugoga i to omogućuje da se između mene kao primordijalnog psiho-fizičkog ja i aprezentovano iskušanoga drugog obrazuje zajednica, pa tako "ono prvo što se konstituiše u formi zajednice, ono što je temelj svih drugih intersubjektivnih zajedničnosti jeste zajednica prirode u kojoj se spajaju strano telo i strano psihofizičko ja sa sopstvenim psihofizičkim ja".<sup>11</sup>

Zasluga Husserlove filozofije jeste u otkriću metode kojom se dospeva do apsolutne svesti, do čistog ja, kao pouzdanog temelja na kojem se može uspostaviti građevina filozofije kao "jedna univerzalna nauka iz apsolutnog utemeljenja". Teškoća koja iskrsava u takvoj situaciji jeste u saznanju da ta svest, premda ne empirijska već transcendentalna, jeste *jedna* svest, *jedno* ja. Otvoreno je pitanje svesti drugoga i drugosti svesti; može li se svest misliti u

---

<sup>11</sup>Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, Den Haag 1950, S. 149.

množini? Kako se može dospeti do drugog? Sva ova pitanja čine osnovnu, ali i trajno otvorenu tematiku intersubjektivnosti.

Socijalni svet za Huserla jeste pred-dati svet života na kojem počivaju nauke, on se rađa (logički) kad se želi prevladati privid solipsizma postavljanjem pitanja "kako ja, koji sve druge ljude stavljam u zagrade, mogu uopšte da dospem do drugog i sebe samog".<sup>12</sup> U završnom paragrafu *Kartezijanskih meditacija* čitamo: "Po sebi prvo bivstvovanje koje prethodi svakoj svetskoj objektivnosti i nosi je, jeste transcendentarna intersubjektivnost, celina monada koja se u različitim oblicima pozajedničuje. Ali, usred sfere konkretnog, monada, kao idealna mogućnost biti, u svakoj zamislivoj sferi otkriva sve probleme slučajne faktičnosti, smrti, sudbine, probleme jednog 'pravog' ljudskog života koji se na jedan poseban način shvataju kao smisleni, dakle problemi "smisla" istorije u daljem uspinjanju."<sup>13</sup>

Ovo je za one koji hoće odrediti temelj i prirodu politike u njenom filozofskom smislu, od izuzetnog značaja: ovde se ističe (a) prvenstvo subjektivnosti i (b) ponovljivost problema na nižem nivou, što će E. Fink u potpunosti prihvatiti, nastojeći da razvije do krajnjih mogućih konsekvenci, jer moći koje određuju čoveka dopiru iz celine, iz sveta.

E. Fink ne osporava usaglašenost našeg bivstvovanja s drugima, već postavlja pitanje biti te

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, S. 176.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, S. 182.

usaglašenosti i ovu vidi u odnosu prema svetu. Za njega ljudska zajednica nije fenomen koji treba "fenomenološki opisati"; tu se, pre svega, radi o određenom načinu bivstva ljudske zajednice koji treba razumeti polazeći od biti-u-svetu opstanka. Odmah biva jasno da je ovde od odlučujućeg značaja razumevanje sveta koje se može shvatiti dvojako: kao (a) egzistencijalna struktura čoveka (kako ga Hajdeger vidi u *Sein und Zeit*), ili kao (b) celina bivstvjućeg.

Ukazujući na susednost čoveka i sveta kao najizvornijeg temelja zajednice, Fink upozorava kako je, ne pitati za čovekov odnos prema svetu, isto, što i, bez niti vodilje, ući u lavirint.<sup>14</sup> Upravo zato on koren ljudskosti nalazi u izvornom odnosu prema svetu, koji nije ljudski fenomen s antropološkom strukturom, već zbiršte svih određenosti koje samo nije određeno, ali zato sve određuje, jer svet nije projekcija čoveka, već upravo obratno: čovek je omogućen svetom.

Treba primetiti da se relacija ljudskosti i sveta (analizirana u spisu *Existenz und Coexistenz*) u predavanjima o temeljnim pitanjima sistematske pedagogije vidi kao odnos ljudskosti i bivstvovanja. Ističući pedesetih godina pedagogiju kao autonomnu duhovnu nauku, Fink ne vidi čoveka samo kao temu ontologije, već naglasak stavlja na odnos čoveka prema celini bivstvjućeg, pri čemu taj odnos izražava njegovu supstancijalnu bit koju čovek nema u sebi već

---

<sup>14</sup>Fink, E.: *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, S. 208

je mora tražiti onoliko dugo koliko živi.<sup>15</sup> Moglo bi se tvrditi kako tu „Fink čoveka određuje sredstvima ontologije a zajednicu sredstvima kosmologije; činjenica je da se u pomenutim predavanjima iz 1953.<sup>16</sup> vaspitanje javlja kao prafenomen ljudskog života jednako izvoran kao ljubav i smrt, kao rad i vladavina; u kasnijim spisima navodi se pet temeljnih fenomena među kojime ne srećemo vaspitanje, što ne znači da ono nije prisutno, jer je pedagogija sredstvo politike<sup>17</sup> čija je temeljna kategorija vladavina.<sup>18</sup> Ono što je ovde od posebnog značaja jeste da su svi fenomeni u igri i da Fink nastoji da izbegne svodenje čitave igre na dva principa. Otvoreno je pitanje koliko se u tome uspeva ako znamo da je svo njegovo mišljenje antitetično, kao što je to slučaj u čitavoj pitagorejskoj tradiciji, da on misli u parovima: Fink piše o dualizmu neba i zemlje, svetla i tame, svetla i senke; u takvoj pra-podvojenosti, u izvornoj kosmičkoj ravni dešava se jedinstvo sveta. Dvostrukost se pokazuje i na planu temeljnih fenomena: kad govori o *radu*, on ističe rad kao zadovoljstvo i rad kao muku; kad je u pitanju *smrt*, razlikuje se sopstvena smrt i smrt drugog; *ljubav* egzistira u dualitetu ljudskog roda; *vlast* se javlja kao blagoslov i kao prokletstvo; kad je u pitanju *igra* (o kojoj već imamo metafizičko i

---

<sup>15</sup>Fink, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978, S. 45.

<sup>16</sup>*Op. cit.*, S. 13.

<sup>17</sup>*Op. cit.*, S. 15.

<sup>18</sup>Fink, E.: *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, S. 231.

mitsko tumačenje) može se razlikovati igra i igra u igri.<sup>19</sup>

Značaj Finkove filozofije jeste u određivanju opstanka pomoću ovih pet fenomena koji poseduju kosmičku valensu. Iskusiivši granice metafizičkog mišljenja, za koje je bilo karakteristično tumačenje bivstvovanja pomoću reprezentativnih modela, kao što su *bog*, *priroda* ili *čovjek*, Fink, polazeći od sveta i čoveka (kao jedinog bivstvovanja otvorenog prema svetu), hoće mogućnost i stvarnost da tematizuje na jedan nov način, pa nije nimalo slučajno da se ukazivanjem na ova dva pojma završava njegov spis *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Na prvi pogled moglo bi se reći kako se i tu samo ponovo manifestuje na delu dualizam. Ali, možda je posredi nešto drugo: priroda samog mišljenja kojom smo ograničeni. Dovoljno je prisetiti se Finkovog upućivanja na odnos *on* i *hen* koji srećemo u Platonovom dijalogu *Parmenid*: "Ako je *on* određeno i nalazi se na svetlu, tada *hen* ostaje u senci — ako se *hen* 'tematski' misli, tada je mišljenje *on* 'operativno'."<sup>20</sup>

E. Fink se distancira od svake filozofije kojom dominira idealizam svesti: otvorenost prema sebi on vidi kao posledicu odnosa prema svetu; čovek može da se odnosi prema sopstvenom bivstvu zato što se prethodno odnosi prema bivstvovanju kao bivstvovanju, prema vremenu kao vremenu. Ne polazi

---

<sup>19</sup> Uzelac, M.: *Filozofija igre*, KZNS, Novi Sad 1987, str. 150-151.

<sup>20</sup> Fink, E.: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: Fink, E.: *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1975, S. 189.

se od sopstvenog bivstvovanja da bi se dospelo do bivstvovanja kao bivstvovanja, kako je nameravao Hajdeger, kome je analitika opstanka bila vodilja za postavljanje pitanja bivstvovanja, kao što se ne polazi ni od prostornosti i vremenitosti sebe, da bi se razumela prostornost i vremenitost kao takva, već čovek polazi od prostora i vremena sveta da bi razumeo sebe; zato je on *ens cosmologicum*. Fink se na odlučan način distancira od Huserlovog i svakog drugog subjektivističkog tumačenja sveta, jer za njega svet više nije intencionalni korelat svesti, niti se svet konstituiše u subjektivnosti, što ostaje karakteristično za fenomenološku filozofiju.

Dok elementarne odnose naše egzistencije Kant hoće da otkrije analizom relacije ličnost-stvar, a Hegel dijalektikom bivstvovanja-po-sebi (*Substanz*) i bivstvovanja-za-sebe (*Subjekt*), Fink paradoksalnost čovekove egzistencije (koja se ogleda u tome što je čovek "subjektivni objekt") hoće da razjasni igrom četiri temeljna fenomena: ljubavi i smrti, rada i vladavine.

Finkov doprinos filozofiji je u tome što čoveka tumači kao mesto susreta pet fenomena koji opstanak održavaju u "beskrajnom nemiru", što nije samo nemir duha, već nemir univerzuma prema kojem se opstanak odnosi. Zato Fink neprestano ima u vidu kosmičku situiranost čoveka, pa ovog i zajednicu možemo razumeti samo polazeći od sveta; samo tako je moguće razumeti problem običajnosti kao problem

sveta a kosmologiju kao "temelj filozofskog pitanja o ljudskoj zajednici".<sup>21</sup>

Za temu svoje filozofije Fink ima socijalnost i određuje je na bitno spekulativan način, na isti način na koji Hegel misli kraj filozofije koji nije "u vremenu koje se meri satima, godinama, stolecima. 'Kraj' nije kraj vremena, već krajnji izvor sukoba bivstvovanja-po-sebi i bivstvovanja-za-sebe odakle ovaj poniče i ističe."<sup>22</sup>

Na isti spekulativan način moraju se misliti i temeljni fenomeni; oni se moraju misliti fundamentalno-ontološki kako ne bi došlo do nesporazuma. Ako Heraklit u nedostatku pojmova govori u slikama, pesnički, Fink čini to isto, ali ne zato što mu nedostaju pojmovi, već prvenstveno stoga što uviđa njihovu nedomašivost, nemogućnost da pogode stvari. "Umsko saznanje iz pojmova" Fink smatra nedovoljnim i stoga misli u slikama, ne zato što je bio učenik jednog matematičkog filozofa *par excellence* već stoga što "konstituciju pojmova" hoće da vidi u stalnoj promeni; fenomeni o kojima on piše nisu dovršene strukture, ali ni pojavljujuće znanje u Hegelovom smislu.

Ako u temeljnim pojmovima vidimo forme primordijalnih psihičkih činjenica, oni kao interpretacije spekulativnih misli nisu ni ma koje stvari, ni pojave u smislu Kantove transcendentalne filozofije, već su, odlikujući se nedvoznačnošću i

---

<sup>21</sup>Fink, E.: *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, S. 187.

<sup>22</sup>*Op. cit.*, S. 187.

intersubjektivnom iskusivošću, "oblici u kojima se čovek već nalazi, mada samo praktično-implicitno zna da na njima učestvuje svest".<sup>23</sup>

Mi smo sa-igrači igre sveta, određeni suprotnostima ljubavi i smrti: punoćom života i prazninom ničeg. Ljubav i smrt određuju zajednicu i pri tom "obrazuju strukturu tla naše egzistencije"; Fink upozorava da u njima treba videti nešto sasvim drugo no samo jedan prirodni proces.<sup>24</sup> Ovi fenomeni određuju kako čoveka tako i njegov odnos prema zajednici, pa pitati o "temeljnim problemima ljudske zajednice" nije ništa drugo do tematizovanje temeljnih fenomena u ravni intersubjektivnosti. U poslednjem poglavlju dela *Existenz und Coexistenz* Fink ukazuje na rad i vladavinu koji su bitno različiti fenomeni, budući da prvi koristi "jezik moći" a drugi "jezik tehnike", ali oba kao fenomeni društva određuju ljudsku istoričnost.

Rad se pokazuje kao "vladavina čoveka nad prirodom", dok je vladavina "rad na narodu". Ono novo, što je karakteristično za naše vreme i moderno proizvođenje, koje Fink određuje kao "provokaciju bivstvovanja", a Ante Pažanin kao "eksperiment čovekove slobode";<sup>25</sup> autor spisa *Traktat über die Gewalt des Menschen* vidi u zamršenosti razlike

---

<sup>23</sup>Schmidt, G.: *Das Recht der spekulativen Erkenntnis*, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. VII Rodopi, Gersenberg 1981, S. 270; 276.

<sup>24</sup>Fink, E.: *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, S. 229.

<sup>25</sup>Pažanin, A.: *Praksa kao eksperiment čovjekove slobode*, u: Politička misao, br. 2, Zagreb 1964, str. 55-119.

između vladavine i rada, što za posledicu ima zamršenost odnosa politike i tehnike. Fink ispravno uviđa postojanje jednog novog oblika proizvođenja koje više nije "proiznošenje bivstvujućeg iz skrivenosti u otvorenost"; moderno proizvođenje "nije više odnos prema bivstvujućem najvišeg ranga, već pre odnos ka ničem";<sup>26</sup> Fink ovde ističe da se ono što može da se proizvede pokazuje u proizvođenju i za razliku od Marksa, koji je jedan osnovni fenomen ljudskog opstanka proglasio apsolutnim, on smatra da egzistencijalni fenomeni nisu jednoznačni, već da "trepere u višeznačnom sutonu zagonetnog i nejasnog". Ali, dok su za čoveka antike, pa i čoveka srednjeg veka, mogućnosti unapred postojale i bile određene bivstvovanjem ideje, danas imamo "otvoreno stanje pred otvorenom prazninom onog *ništa* kojem čovek neprestano otima nove tvorevine koje ne postoje ni kao prauzori niti kao čulne datosti";<sup>27</sup> zato je nama danas problem intersubjektivnosti toliko problematičan i toliko zagonetan. Ako je upotrebljivost radnog proizvoda intersubjektivna i ako u predmetnom biću stvorene stvari počiva socijalni karakter intersubjektivne upotrebljivosti pitanje koje postavljamo glasi: kako se intersubjektivnost uspostavlja u času ophođenja sa *ničim*?

Kao model našeg izvornog ophođenja prema svetu pokazuje se ophođenje sa ničim u kojem se razotkriva bit modernog proizvođenja, koja prožima

---

<sup>26</sup>Fink, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*, V. Klosterman, Frankfurt/M. 1974, S. 208.

<sup>27</sup>Fink, E.: *O pojmu rada*, Filozofija, Beograd 1964, sv.3, str. 45.

kako naš opstanak tako i ljudsku zajednicu. Kako se odnos prema ništa (koji na planu tehnike vodi katastrofi) danas na odlučujući način pokazuje upravo na tlu umetničkog proizvođenja, smatram da je Finkovo kosmoontološko stanovište jedino moguće tlo izgradnje jedne filozofije umetnosti. Ako se u njegovim spisima ne nalazi mnogo mesta na kojima se raspravlja o umetnosti, smatram da se sa dosta razloga može tvrditi da mišljenje umetnosti nije nebitno za njegovu filozofsku poziciju.

Mora se reći i sledeće: mišljenje sveta nije bilo koje mišljenje ili mišljenje nečeg običnog i svakodnevnog; ono je mišljenje nadređeno svakom drugom mišljenju jer je njegov predmet ono najviše. Takvo mišljenje podrazumeva najviše umeće i zato je ono u svom izvornom smislu i *umetničko*. Mišljenje umetnosti i podrazumeva ništa drugo do sposobnost, umeće da se filozofski misli svet i njegovo manifestovanje biti bivstvovanja. Zato ne postoji unutrašnja, bitna razlika između bavljenja umetnošću i filozofiranja. Reč je o istoj delatnosti različitim sredstvima: u jednom slučaju konkretnim u drugim apstraktnim, u jednom slučaju, neposredno, igrom materije i forme, u drugom, posredstvom igre temeljnih pojmova.

Čini se da upravo prizivanjem *ništa* u igri najviših pojmova "vraćamo u igru" tajanstveni fenomen smrti koja određuje granice i tlo svakog mišljenja ničeg, pa time i umetnosti. U smrti svako ostaje sam, i gde je tu onda intersubjektivnost? Može li nas dominantnost rada zavarati? Ako je "moć

proizvođenja jedino, pravo oružje", može li se reći da i "buduće društvo proizvođača mora biti društvo radnika"? Setimo se da vladavina ima kosmičku dimenziju i da može vladati samo sâma vladavina. Kao što je svet - igra bez igrača, kao što su sve socijalne institucije samo fiksirani odnosi moći, tako i moć koja se ogleda u činjenju, ne može kao vladavina pripadati ni političarima ni tehničarima, već samo samoj biti sveta. U tom smislu političari i tehnolozi vlasti samo su oruđe vladavine.

O ovome, videli smo, jasno govori već antička tragedija. Za Finka, kao što je već ukazano, smrt "nije pravi fenomen",<sup>28</sup> ona, "strogo uzevši, nije nikakav fenomen".<sup>29</sup> I odista, sam naslov Finkovih predavanja iz 1964. *Metaphysik und Tod* - to najbolje pokazuje. Na jednoj strani je metafizika, na drugoj smrt, a ovo *i* (und) ostaje zagonetno, ono je "spekulativni paradoks", i to time što dovodi u vezu ono što se samo po sebi ne može povezati.

Na jednom tasu, moguće imaginarne vage, bila bi metafizika, odnosno četiri fenomena kojima je određen ljudski život (koji nam postaje zagonetka tek približavanjem smrti) a to su: *rad, borba, ljubav i igra*. Na drugom tasu je *smrt* - ona je nasuprot životu, nasuprot svetu. Mi o njoj govorimo operišući pojmovima iz sveta, govorimo o smrti kao o nečem unutarstvskom, nemoćni da otvorimo oči pred "ogromnom, ćutećom prazninom" pred onim što, po

---

<sup>28</sup>Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, S. 56.

<sup>29</sup>Fink, E.: *Grundphäomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 200.

rečima ap. Pavla, "nijedno oko nije videlo, nijedno uho čulo".<sup>30</sup>

Jezičak vage je to *i* koje povezuje nepovezivo. U tom *i* temelji se filozofija kao mišljenje onog što jeste, ali i kao mišljenje o nemislivom. Smrt se ne može misliti, jer za nju nema misaonog modela, pa metafizika ne može misliti ništa; možda to ima u vidu Heraklit kad kaže: "Kad ljudi umru čeka ih ono čemu se ne nadaju niti slute" (B 27).

Ali, ako su, piše Fink, snovi o apsolutnoj metafizici odsanjani, to bi značilo da fenomeni kojima određujemo opstanak pa onda i mogućnost intersubjektivnosti, nemaju svoj temelj, i mogli bismo se zapitati: *šta još ostaje?* Odgovor bi bio: ostaje *smrt*, ostaje *ništa*. Smrt, odnosno, ništa, pokazuje se kao temelj svega a na to nas opet upućuje Heraklit (B 76): *život prelazi u smrt, smrt ne prelazi u život*.

Šta reći na kraju izlaganja koje filozofiju hoće da posmatra u jednoj večnoj igri pojmova kakvu je negovao Platon i ostavio je nama u nasleđe? Možda se treba setiti reči Avgustina<sup>31</sup> kojima on komentariše uobičajen govor o vremenu: *pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*, ali izašavši iz dvorane pamćenja (*praetoria memoriae*), čija je monadička priroda Huserlu ostala do kraja nerešiv problem, moramo biti svesni života u zajednici kao jedine mogućnosti, jer

---

<sup>30</sup>*Op. cit.*, S. 141.

<sup>31</sup>Avgustin, *Confessiones*, XI 20, 26.

zahvaljujući Finku znamo da "sve moguće jeste i stvarno".<sup>32</sup>

Objavljeno u:

Uzelac, M.: *Intersubjektivitet i svet*, Filozofska istraživanja, Zagreb 1988/27, str. 1243-1250.

---

<sup>32</sup>Fink, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*, V. Klosterman, Frankfurt/M. 1974, S. 219.