

БИБЛИОТЕКА „ANTHROPOS”



МИЛАН УЗЕЛАЦ

ФИЛОЗОФИЈА ИГРЕ

ПРИЛОГ ФЕНОМЕНОЛОГИЈИ ИГРЕ КОД ЕУГЕНА ФИНКА



КЊИЖЕВНА ЗАЈЕДНИЦА НОВОГ САДА

1987

Библиотека Матице српске, Нови Сад
Каталогизација у публикацији — СР

1

УЗЕЛАЦ, Милан

Филозофија игре: прилог феноменологији игре код Еугена Финка (Милан Узелац. — Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1987. — 178 стр.; 21 см. — (Библиотека „Anthropos“; 6)

Библиографија: стр. 159—161. — Резиме на нем. језику.

I ФИНК, Еуген II Fink, Eugen

ISBN 86-7331-022-9

Es zeigt sich, dass hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebenso sehr damit gesehen werde, als dass etwas dahinter sei, das gesehen werden kann.

Hegel

ПРЕДГОВОР

Зашто игра? У први мах чини нам се да имамо посла с појмом који нема филозофску релевантност; игра и мишљење чине се супротни и далеки у човековом разумевању бивства. Па ипак филозофија што стреми суштини узима игру за свој проблем баш онда кад жели саморазумљиво да учини упитним и притом разумљеним, тј. кад се игра и филозофија откривају у свом заједништву, када се у нестварности игре јавља надстварност суштине и у часу кад, како Парменид рече, напорна игра треба да буде одиграна.

Зашто игра? Можда управо због своје близине, јер она није негде споља да би се морала уносити и постати предмет нашег мишљења; ми смо непрестано у игри па нас управо њена познатост спречава да продремо у њену бит. Можемо се играти, али мисао о игри застаје пред зидом несавладивим за наше појмове. А шта се уопште може чинити помоћу појмова? Једна могућност је *играти се*, и то чак и са свешћу да је и наше разумевање бивства одређено игром.

Зашто игра? Можда би нам тек њен предикат појаснио шта она јесте, можда се тек њиме досеже цело њено „испуњење и значење“; али, доћи до предиката игре значи dospети до одређења ње као појма, а управо то можда је немогућ подухват, противречност у самој себи. Игра је страна појму. Можда у питању о игри и њеној безосновној основи лежи питање о питању самог питања, о темељу самог темеља утемељеног у не-темељу. Можда баш игра, обухватајући оно не-играчко, има моћ над свим, те јесте све — јесте свет.

На путу мишљења темеља учинило ми се да Финково филозофско дело, одређено како филозофијом последњих,

тако и првих мислилаца, заузима посебно место, те да акцентовање игре бивства и света завређују особиту пажњу. Финков глас, опет не први и једини који захтева обрат, учинио ми се подстицајним да се у часу кад је све доведено у питање истражи оно што још преостаје; јер, ако се у мишљењу открива бивство сâмо, а све се разумева као простор игре бивства бивствујућег, има разлога да се запитамо о природи оног што није никад до краја непознато, али и никад у потпуности појмљено.

Зато управо промишљање феномена игре у делу филозофа кога су добро поучили „јачко се велика новчаница мења за ситан новац“, јесте начин да се овај привидно рубни феномен учини темељним проблемом филозофије и притом покаже као Аријаднина нит у лавиринту мишљења, а можда и више од тога: као светлост што све друго и себе саму у својој игри омогућује, или, а то је можда највише: као сукоб дана и ноћи, као пра-раздор у којем се збива владање света.

Намера ми је да указивањем на филозофију Хусерла и Хајдегера омеђим првобитну област Финковог интереса, да на примеру тумачења феномена света назначим његово дистанцирање од ове двојице мислилаца чији је он био ученик *par excellence* и, коначно, да истицањем игре као феномена којим је проткана читава досадашња филозофија дођем до Финковог тумачења игре које сматрам надређеним другим схватањима, и то је тема завршних страница приказа проблема што га игра, једном отворивши, заувек држи отвореним.

УВОД

Наспрам античког схватања космоса и његове рационалности, наспрам средњовековног веровања у бога и његову стваралачку моћ и моћ откровења, наспрам нове филозофије, која, полазећи од човека и његове делатности, небеско царство спушта на земљу (да би се завршила у Хегеловом систему као највишем изразу нововековног субјективизма), наспрам свег тог, XX век, којим одјекују речи *криза, пропаст, нихилизам*, не верује више ни у шта, јер се поставља питање и самог темеља Запада; последица је тога да се сад може веровати у све, јер, устајући против апсолутне моћи *ratio*, ново мишљење напушта настојање да се бивство (*Sein*) одреди умом или логосом наука (*Wissenschaft*), већ хоће да бивство схвати као повест (*Geschichte*) или, можда, као игру.

Прелом који се овде дешава знак је времена које хоће да се супротстави скептицизму и свести о епигонству (које на извештан начин одређује крај XIX века). Филозофија почетка XX века прелази у офанзиву и доказује значај и вредност филозофирања, те позив „назад ка стварима“ преводи у позив „назад ка ствари филозофије“ и тако инаугурише изнова питање о „природи“ саме ствари, као и о оном битственом саме филозофије. Ствари сад више не поседују карактер фактицитета света ствари (што је карактеристика наивно-природног става). Ствари сад „показују“ другачију природу од оне до које се долази емпиријским рашчлањивањем. Учимо се да стварима прилазимо с неповерењем, јер позив ка стварима више није тло једне наивно-реалистичке позиције, за шта можда највећа заслуга припада Едмунду Хусерлу чије је настојање знак тога времена: он започиње свој филозофски рад тежњом да филозофији обезбеди најчвршће могуће темеље и притом је

уздигне над научност наука, а завршава недокрајченим радом чијим насловом доминира та чудесна реч *криза* и у којем стоји да је „сан о филозофији као науци, као озбиљној, строгој, чак аподиктички строгој науци — одсањан.“

Хусерл своју филозофију изграђује кроз супротстављање сензуалистичком натурализму, психологизму и историцизму јер натурализовање свести, односно историцистички антропологизам — завршава у догматизму, релативизму и скептичком субјективизму; оснивач феноменолошког покрета жели да се дистанцира и спрам филозофије погледа на свет која, претпостављајући све посебне науке као објективне истине, јесте само „дете историцистичког скептицизма“, јер, филозофија погледа на свет остаје ограничена временом те је само несавршена реализација научне филозофије у времену.¹ Стога он истиче нужност једне универзалне феноменологије интенционалитета која је темељ једне праве психолошке и духовне науке.

Пред сујеврејем чињеница које влада натуралистима и историцистима Хусерл се у једном тренутку залаже за филозофију као науку која носи печат вечности; тако он у свом познатом чланку у *Logos* (1911), који В. Бимел назива стубом (Block) на којем почива Хусерлово мишљење,² инсистира на научности и строгости филозофије.

Далеко од дубокоумности као знака хаоса, који би права наука хтела да претвори у космос, Хусерл феноменолошком схватању битства (Wesen) жели да отвори једно бесконачно поље рада; запоседањем новог тла филозофија се налази у потпуно новој димензији, те су јој потребне потпуно нове полазне тачке и један потпуно нови метод. Стога филозофија „означава пре свега метод и мисаони став: специфични филозофски мисаони став, специфични филозофски метод.“³

¹ Е. Хусерл: *Филозофија као строга наука*, „Култура“, Београд 1967, стр. 47.

² W. Biemel: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Phänomenologie*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 1959, св. XIII, стр. 208.

³ Е. Хусерл: *Идеја феноменологије* (пет предавања), ВИГЗ, Београд 1975, стр. 37. Феноменологија је, дакле, метода која отвара феноменолошку сферу трансценденталног бивства или свести тиме што је одваја од читаве сфере искуства природног става и позитивности, те А. Пажанин с разлогом истиче да, како феноменологија као метода има да омогући истраживање чисте свести у њеној трансцендентал-

Помоћу феноменолошке и ејдетске редукције Хусерл скреће пажњу с *објективног* науке на *субјективно* свести, те је његова основна тема свест као пратемељ објективности, па интуиција (под утицајем Brentana, који свест схвата као мноштво интенционалних аката) добија централно место, а сама Хусерлова позиција може се одредити као радикални интуиционизам, или „феноменолошки идеализам“; овај други израз се први пут среће тек 1929; Хусерл нема намеру да трансцендентални идеализам супротставља објективизму или реализму у класичном смислу, већ психологизму против којег се изјашњава већ у делу *Logische Untersuchungen* (*Логичка истраживања*); тај феноменолошки идеализам темељи се на методи трансценденталне феноменолошке редукције и коришћењем те методе радикално се разликује Хусерлов и класични идеализам⁴, као и трансцендентално-феноменолошки идеализам и реализам⁵.

ној структури и да пружи њену дескрипцију у „непосредној интуицији“, премда Хусерл није нигде потпуно једнозначно одредио које специјалне теме спадају у сам домен феноменологије, феноменологија кад претвара природни став у трансцендентални јесте универзална метода. (А. Пажанин: *Знајственост и повијесност у филозофији Е. Хусерла*, „Напријед“, Загреб 1968, стр. 75—6).

Оно по чему је одређена феноменолошка метода као пут као приступ сазнању, могло би се сажети у три појма: интенционалитет, дескрипција и анализа. Ова три појма јесу одредитељи Хусерловог настојања да тумачењем природе природног става (Natürliche Einstellung) утемељи феноменолошку филозофију. Тако се показује да „феноменолошка метода није ни само дескрипција, ни само анализа, већ дескриптивна анализа интенционалитета“ (упоредити: E. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, стр. 23; ову књигу, коју је за штампу приредио Франц-Антон Шварц (Franz-Anton Schwarz) чине Финкових 18 предавања из летњег семестра 1946, у којима на почетку своје наставничке активности он излаже проблем почетка (Anfang) код Хусерла, Хајдегера и Хегела).

⁴ R. Boehm: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Husserl Studien, M. Nijhoff, Den Haag 1968, стр. 66. Ваља истаћи да ако је Хусерлова трансцендентална феноменологија консеквентни завршетак нововековне филозофије субјективности чак и ставом да „субјективност по дигнитету бивства претходи објективности“, остаје исправном констатација да Хусерлов идеализам „не смијемо проматрати у традиционалном, метафизичком значењу, јер под тим Хусерл подразумева само опћи трансцендентално-феноменолошки став о спознајној претходности или априорности конституирајуће субјективности пред конституираном објективношћу“ (А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 179).

⁵ E. Husserl: *Nachwort zu den Ideen I* (in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. III, приредила М. Biemel), Husserliana V, M. Nijhoff, Den Haag 1952, стр. 152.

Термини као што су *идеализам, реализам, трансценденталитет, феноменологија* имају код Хусерла специфично, њему својствено значење, јер, како једном рече Ортега и Гасет „мислилац нема другог излаза, до да сам ствара језик, да себе собом тумачи.”

За Хусерла је феноменологија као прва филозофија „дескриптивна наука о битству трансценденталне чисте свести.” Овде одмах бива јасна разлика између феноменологије и филозофије егзистенције: исходште прве је свест, друге бивство. Феноменологија означава „начин истраживања⁶, а не одређени предео предмета на који би се истраживање односило”⁷.

Мноштвом мотива који су из ње потицали феноменологија је снажно деловала на европску филозофију, и ако је неко време била покрет, не значи да је њом владала истомисленост, већ се десило нешто сасвим друго: има толико схватања феноменологије колико има и феноменолога. Феноменологија је инспирисала усмеравање ка субјекту (филозофија егзистенције) или ка објекту (онтологија), али је исто тако довела до тога да је потребно како разграничавање схватања феноменологије међу феноменолозима тако и разликовање феноменологије и филозофског учења Едмунда Хусерла.

Обично се каже да је Хусерл творац феноменологије; мада тај појам има дужу историју (Ламберт, Кант, Хердер, Фихте, Хегел), код њега он добија једно специфично значење, јер, говорећи о феномену, он не мисли на феномен узет споља (и тако претпостављен), већ своје истраживање усмерава на феномене саме, на датости које их битствено карактеришу; те апсолутне датости јесу чисти феномени. Сфера апсолутних датости јесте „област апсолутних феномена”, област апсолутног сазнања. Задатак је филозофије да истражи темељ и прави разлог оног што нам се као феномен јавља. Тим својим залагањем филозофија се преобраћа у феноменологију, у „дескриптивно учење (Lehre) о битству трансцендентално чистих доживљаја у феноменолошком ставу”⁸.

⁶ Одређујући феноменологију као *Forschungsweise* Функе полази по свему судећи од Хајдегера и 7. параграфа списа *Sein und Zeit*.

⁷ G. Funke: *Transzendente Phänomenologie als erste Philosophie*, Studium Generale, 1958, стр. 573.

⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, приредио W. Biemel, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 573.

Могуће је разликовати више фаза Хусерловог мисаоног развоја, и премда он у различитим периодима живота акценат ставља на различите проблеме, оправдано је истаћи да се у читавој његовој филозофији може наћи једна нит, мисао-водиља која обједињује све аспекте његове филозофије у једну јединствену целину.

Ако је прва фаза (време деловања у Халеу, време *Logische Untersuchungen*) одређена његовим антипсихологизмом и зрењем битства, друга (боравак у Гетингену, настајање дела *Ideen*) одређена као трансцендентално-феноменолошка где се као теме истичу *epoché*, редукција, онда би трећа фаза (Фрајбург, *Formale und transzendente Logik, Cartesianische Meditationen, Krisis*), означавана као трансцендентална егологија и филозофија промишљања *Lebenswelta*, имала за теме проблем трансценденталног интерсубјективитета, те проблем истине и света живота.

Оно, пак, што обједињује све три фазе Хусерловог мисаоног развоја јесте проблем редукције, проблем методе који постаје централно питање његове филозофије. Како на трагу нововековне филозофије хоће да одговори на питање почетка одакле би се могао разумети свет (те и себе одређује као „почетника” у филозофији — као оног што поставља питање почетка), Хусерл ослонац налази у открићу феноменолошке редукције (као редукције претходних филозофских редукција) која га враћа у извор и темељ трансценденталне свести, у апсолутни субјективитет, у средиште једне свеутемељујуће *prima philosophia*. Наспрам чисте свести која једино носи знак апсолутности јесте реални свет који Хусерл ставља у заграде и претвара у у феномен свести. Мада нас Хусерлово субјективизовање света, о чему ће касније бити више речи, не може задовољити, остаје чињеница да је он својом филозофијом отворио одиста „једно бесконачно поље рада”, те да је низ проблема увео у „игру” у савременој филозофији.

Иако је Хусерлов филозофски одговор (можда више као питање) један од најзначајнијих у овоме веку, тешко се може говорити о неком ортодоксном наследнику његове филозофије, али је могуће извојити три оријентације у оквиру феноменолошког покрета (који је и сам проблематичан када се покушава до краја промислити). Једну групу феноменолога чинили би Хусерлови ученици из Минхена и Гетингена чији је представник Хелвиг Конрад-Марцијус која поставља питање о реалном бивст-

ву, посебно о бивству природе; другу оријентацију чини Мартин Хајдегер који се на свој начин удаљава од Хусерлових интенција (кога ће неки интерпретирати [погрешно] у смислу филозофије egzистенције), али који на темељу Хусерлових резултата и уз Хусерлову подршку⁹ отвара нове хоризонте савремене филозофије, док би, по речима Х. Конрад-Марцијус¹⁰, у трећу групу спадали Лудвиг Ландгребе и посебно Еуген Финк који „настављају праве интенције садржане у Хусерловом делу”.

Како је пред крај живота Хусерл имао разлога да не буде задовољан резултатима својих ученика, те се у свом *Nachwort zu Ideen I* (Поговор за Идеје I) из 1930. од неких филозофија насталих под његовим утицајем морао и дистанцирати, остаје чињеница да је последње године свога живота провео уз Еугена Финка, налазећи у њему идеалног сарадника; Финк је, пак, своју филозофију започео искорак из Хусерлове сенке.

1. ЕУГЕН ФИНК И ФЕНОМЕНОЛОГИЈА

⁹ Можда реч незадовољан овде није довољно прецизно употребљена. Хусерл је морао бити разочаран ученицима, посебно Хајдегером „у којег је велике наде полагао”, „чији је успех у Марбургу видео и као свој”, Хајдегером који му је стално само обећавао (долазећи на летње ферије из Марбурга у Фрајбург) сарадњу, а који је, када је добио место у Фрајбургу, користио ово да јавно или прикривено напада и дискредитује Хусерлов рад. (О овоме видети у Хусерловом писму од 6. јануара 1931. упућеном А. Пфендеру, штампано у: *Pfänder-Studien* (hrsg. H. Spiegelberg/E. Avé-Lallemant), *Phänomenologica* 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982, стр. 345—349).

Ако се о филозофији говори, нисам сигуран да *Sein und Zeit* чини наставак феноменолошких истраживања, те да је „крај класичне епохе феноменолошких истраживања” (H. Lübke), пре ће бити да је посредни, како Хусерл у истом писму пише, „напуштање методе феноменолошког истраживања и научности уопште” (стр. 346), те бих скренуо пажњу на рад Финка *VI. Meditation* у којем треба тражити консеквенце Хусерлове филозофије.

¹⁰ H. Conrad-Martius: *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in: H. Conrad-Martius: *Schriften zur Phänomenologie III*, München 1965, стр. 393.

1. ФИНКОВО ТУМАЧЕЊЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ

Након студија филозофије у Берлину, Минстеру и Фрајбургу, Еуген Финк (1905) је 1929. докторирао код Хусерла и Хајдегера радом *Vergegenwärtigung und Bild* (*Осавремењење и слика*)¹¹ за који је претходне године до-

¹¹ E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* (I. Teil). Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle/Saale 1930 (11), стр. 239—309. Потом штампано у: E. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 1—78.

Финк овде следи темељну Хусерлову анализу коју овај врши у *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* и истиче да „његова анализа осавремењења запада у опасност да се стално креће паралелно са Хусерловом“ а да ће та опасност бити отклоњена тек у другом делу овог рада. Потребно је рећи да је ова инаугурална дисертација, награђена од стране Универзитета у Фрајбургу, мада недовршена, писана на основу Хусерлових тада (1927—29) још необјављених списа, посебно рукописа о феноменологији феноменолошке редукције, али и у време када Финк слуша Хајдегерово предавања *Grundbegriffe der Metaphysik* (Welt—Endlichkeit—Einsamkeit), (о чему сведочи и Хајдегер у својој беседи поводом Финковог 60. рођендана; у: M. Heidegger: *Gesamtausgabe* [Die Grundbegriffe der Metaphysik], Bd. 29/30, V. Klostermann, Frankfurt/M 1983, стр. 533).

У докторском раду Финк даје себи за задатак да испита особитости феноменолошке анализе, предмет и ситуацију феноменолошке редукције, како би потом извршио анализу осавремењења свести и света слике; тако су назначени и каснији његови радови писани до 1939. у којима развија идеје свог учитеља.

Поред објављене дисертације Финк је написао и делом објавио списе [1] *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kant-Studien, св. XXXVIII, Berlin 1933, стр. 319—383; [2] *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls*. Die phänomenologische Grundlegungsidee, Die Tatwelt, Berlin 1934, X, стр. 15—32; [3] *Husserl*, у: *Philosophen-Lexikon* (приредио W. Ziegenfuss), Berlin 1949, стр. 569—575 (први пут публикувано 1937); [4] *Die Ent-*

био награду Филозофског факултета у Фрајбургу. Овај спис, носећи поред концизности изражавања и осетан утицај Хајдегеровог начина продубљивања и постављања проблема¹², одликује се суптилним анализама и показује темељан Финков приступ филозофији.

Његовим радовима, насталим у најприснијој сарадњи с Хусерлом, чији је после 1933. био и једини сарадник, доминирају теме као што су: феноменолошка редукција, одређење филозофије и посебно феноменологије као и њена одбрана од критицизма, указивање на њену савременост, на проблем извора филозофије и извора света који ће се убрзо показати као средишња мисао његовог филозофског интереса.

Изузимајући још до данас непубликовану Финкову обраду Хусерлових *Cartesianische Meditationen* (*Картезијанске медитације*)¹³, могуће је, без претензија да се прика-

wicklung der Phänomenologie Edmund Husserls — овај текст из 1937 први пут је објављен тек 1976; у измењеном облику и под насловом *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* штампан је у *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles 1938/39 (1), стр. 226—270; исте године, у преводу на чешки (J. Patočka) у *Ceská mysl* (34), штампан је и текст [5] *Gedenkrede zum Tode Edmund Husserls*.

Финкове интерпретације Хусерлове феноменологије бивају и једини списи које је сам творац феноменологије одобравао као своје, те их за живота и препоручивао, бранећи свог ученика од оптужби да овај искривљује неке од учитељевих ставова. Овде се мисли на Хусерлову одбрану ортодоксности свог асистента Финка од стране приговора Е. Штајн (E. Stein) (једне раније Хусерлове асистенткиње) у *Journées d'études de la Société Thomiste in Juvisy* (у: *Le Phénoménologie*, Juvisy 1932, р. 102f), као и на његову препоруку (писмо Столтенбергу) да се могу користити Финкови радови из *Kant-Studien* и *Tatwelt* које он (Хусерл) у потпуности потписује, те, напokon, на Хусерлов предговор за Финков рад у *Kant-Studien*, где се истиче да код Финка нема става који Хусерл не би признао за свој.

¹² F. J. Brecht: (Bespr.) *Vergegenwärtigung und Bild* (in *Bespr. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1930 (11)) у: *Kant-Studien*, Berlin 1933, св. XXXVIII, стр. 177.

¹³ Трећи период којим доминирају *Cartesianische Meditationen* (*Картезијанске медитације*, 1932), могао би се одредити као *трансцендентална егологија*^а. Потврду ове тврдње налазимо на крају *Четврте медитације* (параграф 41) где Хусерл феноменологију означаје као трансцендентални идеализам, али идеализам у једном битно новом смислу који „није ништа друго него облик систематске егологијске науке, доследно спроведено самоизлагање мог ега као субјекта сваке могуће спознаје.“^б

Постоји схватање да Хусерл с *Cartesianische Meditationen* узима један нов став и да ту његово настојање и његов рад више нису инспирисани захтевом за „конститутивном интерпретацијом све-

же сва сложеност радова из тог времена (што ће бити могуће тек публиковањем *VI. Meditation*), истаћи неке од проблема који његово мишљење већ тада усмеравају ка одлучујућем мишљењу игре.

та“: можемо се сложити са Силашијем који сматра да је ово дело „највиши Хусерлов дoмет где се постављањем проблема трансценденције задобија једна фундаментално нова позиција.“^в Позно дело *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Крiza европских наука и трансцендентална феноменологија*, 1936. први део) има други задатак: оно је повест духа у односу на то како он у напредујућем саморазумевању у себи и кроз себе доспева до потпуније јасности; ту је посредни свођење научног „правог“ света на свет живота.^г

Проблем трансценденције о којем говори *Пета медитација* сводио би се на следеће: како трансцендентална деловања и могућности свести омогућују да трансцендентно буде упознато у његовом објективном реалитету. Одговарајући на то питање Хусерл ће своју трансценденталну филозофију одредити као трансценденталну теорију трансцендентног сазнања.^д Код Хусерла, а то је важно уочити, појам трансцендентно губи изворно и добија ново значење: он више није ознака за нешто уопште неискусиво, већ је ознака нечега што није непосредно искусиво.^б

а. Како „трансцендентално утемељење Хусерлове феноменологије произлази из његовог опредељења за истраживање могућности теоријске спознаје уопште“ и како трансцендентална редукција феномене свести тумачи као интенционалне акте трансценденталног субјективитета, има разлога да се „трансцендентална егологија разуме као нарочито значајна, чак као најбитнија грана Хусерлове феноменологије“ (упоредити М. Брида: *Трансцендентална димензија знаности*, Радови Филозофског факултета у Задру, 1976/77, год. 16, св. 16, стр. 13—14).

б. Е. Хусерл: *Картезијанске медитације I*, „Извори и токови“, Загреб 1975, стр. 110; такође и: *Husserliana VIII*, стр. 504.

в. W. Szilasi: *Einführung in die Philosophie Edmund Husserls*, M. Niemeyer, Tübingen 1959, стр. 113. А ипак треба имати у виду да се Хусерл дистанцира од картезијанског пута (Hua, XI/157—8) који он већ двадесетих година доводи у питање, указујући на одређене тешкоће, које у својој студији наводи И. Керн. Изгледа да [1] трансцендентална редукција има карактер губитка (Verlust), па се свест показује као преостатак (Uebrigbleibende [311]); свет додуше бива сачуван, али само као интенционални корелат *correlata*, као феномен, при чему се искључује вера у бивство света [312]; [2] на картезијанском путу никада се не може на прави начин захватити пуни субјективитет (психолошки или трансцендентални); с друге стране, не да се показати како се долази до тока доживљаја (Erlebnisstrom), већ се овај ниво претпоставља (Hua, III/467—8); следећи недостатак [3] показује се при постављању захтева за апсолутним почетком у филозофији: филозофија не може почети од апсолутне евидентности, већ се ова мора тражити радикалним освешћењем и самокритиком — апсолутна

1. Феноменолошка идеја филозофије

У свом тада најпознатијем спису, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls* (Шта хоће феноменологија Едмунда Хусерла)¹⁴ Финк указује на парадоксалну ситуацију у којој се наша Хусерлова феноменологија: иако изузетног деловања (инспиришући и позитивне и негативне интерпретације) она по свом особитом смислу остаје и даље загонетна, а разлог томе треба тражити можда и у феноменологији самој — приступ овој филозофији захтева дубоко радикалан преокрет читавог нашег опстанка¹⁵.

Најбољи начин разумевања Хусерлове филозофије јесте излажење из света заблуда, ход напорним путем самоослобођења, незатварање у наивно разумевање света, неповођење за привидним навикама мишљења. Заснивање филозофије, указује Финк, јесте оригиналан почетак, изградња оног који филозофира¹⁶. Феноменологија се теме-

евидентност није нешто дато, већ задато [346]. (I. Kern: *Drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, Tijdschrift voor Philosophie, 1962 (24), стр. 311—346; у угластим заградама ове белешке наводе се стране управо поменутог списка).

г. Овде се Хусерл не односи критички ка стању самих наука, већ према тадашњој повесној ситуацији европске људскости (europäischen Menschheit). Потребно је превладати становивише модерних природних наука и традиционалне системе метафизике и поставити питање могућности једног будућег рационалног и универзалног разумевања света (Welterkenntnis). (H. Lübke: *Husserl und die europäische Krise*, Kant-Studien, 1957, стр. 231).

д. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, M. Nijhoff, Husserliana XVII, Den Haag 1974, стр. 255—6.

ђ. W. Szilasi: *Werk und Wirkung E. Husserls*, у књизи: *Philosophie und Naturwissenschaft*, Franke, Bern/München 1961, стр. 126. Док Кант под трансценденталним подразумева услов могућности сваког сазнања, Хусерл подразумева продуктивно искуство (produktive Erfahrung) које трансцендентно чини приступачним; посред је учинак, творевина (Leistung) искуства (op. cit., стр. 125).

¹⁴ (Упоредити белешку бр. 11). Поново прештампано у књизи *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 157—178.

¹⁵ Op. cit., стр. 157.

¹⁶ Без напора сопственог филозофирања нема пут у филозофију; филозофија је пре свега филозофирање, а ово није резултат знања, већ духовно кретање. Свако филозофско питање води у целину филозофије, а ова нема области, специјалности и дисциплина, јер није специјалност и дисциплина — пише Финк у спису *Philosophie als*

ли у самоосвешћењу и она назначује једно темељно подручје у којем се може осликати филозофски проблем света.

Идеја утемељења филозофије у феноменолошком саморазумевању, одређена као консеквентно самоосвешћење, претвара се у методу откривања трансценденталног субјективитета, у методу феноменолошке редукције. Феноменологија је, подвлачи Финк, метода, али метода најрадикалнијег самоосвешћења; она је самодоказивање и самоостваривање духа у откривању њему својствене трансценденталне дубине живота.

Феноменолошка идеја филозофије не може се утемељити из хоризонта традиционалне идеје филозофије, јер она конципира један радикално нов појам филозофије¹⁷, те стога за филозофе природног става идеја феноменолошке филозофије остаје недоступна у оној мери у којој они остају при природном ставу који се феноменологу показује као једна конституирана ситуација, као ситуација самоотубености духа¹⁸.

За Финка филозофија није архитектонски затворена, нити је она естетски привлачно мисаоно песништво, већ је једна радикална филозофија која пред собом има бесконачност аналитичког рада, бесконачно отворен хоризонт конкретних истраживања, па он истиче да је Хусерловим радом заувек осигурана могућност једне истинске интерпретације света из духа, из трансценденталног субјективитета; Хусерловом феноменологијом не доспева се само до методе, већ и до основе једне праве филозофије духа.

Треба истаћи да се Хусерлово феноменолошко дело може одредити као дело у развоју, јер нема ниједног текста где би се ова филозофија могла наћи потпуно и коначно систематски изложена¹⁹. Хусерл је деценијама, истаћи

Überwindung der „Naivität“, Lexis, Baden 1948 (1), стр. 107—127 (наведено према E. Fink: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 98). На правом почетку филозофије налазимо се у трепутку када покушавамо да одлучно разоримо заблуде у којима се налазимо, када доспевамо до чуђења које се рађа из основе наше егзистенције, до чуђења пред најсаморазумљивијим.

¹⁷ Корен оваквом Финковом мисаоном кретању требало би траживети и у поменутом Хајдегеровим предавањима „Grundbegriffe der Metaphysik“.

¹⁸ E. Fink: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls*, наведено према тексту у књизи *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 176.

¹⁹ E. Fink: *Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls*; овај текст настао је као први параграф истоименог планираног спи-

ће касније Финк, увек на нов начин тражио пут у филозофију²⁰; као садржај темељног освешћења он је открио феноменолошку редукцију која се показала као центар његове филозофије, као пут њеног проблемског развијања.

У овом спису из 1934. се као смисао кретања Хусерлове феноменолошке филозофије показује настојање филозофије да човека отргне из омамљености, из изгубљености међу стварима, при чему се свако одношење према бивствујућем одређује као наивитет. Хусерлова филозофија јесте побуна против традиционалне филозофије која нам се у њеном испољавању показује као тамна, мутна и непоуздана. Његов обрт је егзистенцијална одлука, а не пуко оповргавање, те се особитост његове филозофије показује у тенденцији ка искључивању свих филозофских ставова с намером да се доспе у изворну самодатост бивствујућег²¹.

Мада Хусерл поред свег филозофског радикализма рефлексивне никада своју моћ мишљења није ставио у питање, његово дело, писаће касније Финк²², ако већ није за ово време, сигурно је за оно које мора доћи, за оно када ће страст мишљења одређивати племство људи.

1.1. Одбрана феноменологије

Како у публикованим Хусерловим радовима до 1934. идеја феноменологије није била потпуно изграђена, његови објављени радови, првенствено *Logische Untersuchungen* 1900/01. изазвали су низ погрешних интерпретација (у које, по мишљењу Финка, спадају и радови Р. Зохера и Ф. Крајза²³) до којих је долазило јер се сматрало да Хусерлова фи-

са; Хусерл га је, иако болестан, читао децембра 1937. Основне мисли из овог рада објављене су 1939. у спису „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (упоредити белешку бр. 39, тачка 4). Прва верзија текста из 1937. публикована је први пут 1976. у књизи *Nähe und Distanz*, према којој се и наводи, стр. 45.

²⁰ E. Fink: *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*, у *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 100—101.

²¹ E. Fink: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls* у: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 82.

²² E. Fink: *Edmund Husserl † (1859—1938) у: Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 95—7.

²³ Предмет Финкове критике су радови: R. Zocher: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, München 1932; F. Kreis: *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen 1930. Овај други спис посебно истиче H. Wagner (Phil. Rundschau, 1953/4, стр. 1—2).

лозофија нема своје изворне мотиве у *Logische Untersuchungen*, већ да почиње на један радикалан начин од *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Идеје за једну чисту феноменологију и феноменолошку филозофију) (1913) под утицајем неокантизма.²⁴

²⁴ Први период Хусерловог рада могао би се означити као дескриптивна феноменологија и ту се истичу три проблема: [1] проблем интенционалитета, [2] категоријално непосредно опажање, [3] ново одређење проблема а priori; проблем интенционалитета показује се као најважнији и одлучујући за разумевање Хусерловог даљег развоја. Овај период одређен је делом *Logische Untersuchungen*, али корене овде оформљеном становишту могуће је наћи већ у раније публикованим списима.

Радам *Philosophie der Arithmetik* (Филозофија аритметике, 1891) Хусерл наступа као математичар и као научник који хоће да на један радикалан начин логички и психолошки испита могућност изградње математике; ту он једном дескриптивном психолошком анализом испитује темељне појмове као што су мноштво, јединство, број. Паралелном психолошком и логичком анализом испитују се психолошки извори простора, времена, броја, континуума, што би могло бити од значаја и за логику и за метафизику, а знак је да се Хусерл руководи једним првенствено филозофским интересом. Он у психологији не види једну експерименталну науку, већ под утицајем Брентана говори о њој као интроспективној психологији.

Тежећи да на нов начин утемељи формалну логику, а полазећи од истраживања битства интенционалитета као синтетичког творења у операцијама с бројевима, Хусерл увиђа да се ту ради само о једном посебном случају, па долази до уверења да ни логички закони (као ни бројеви) нису зависни од закона мишљења. Пошавши тако од тога да се у области логичке, категоријалне, односно формално-математичке предметности срећу слични проблеми, Хусерл, уз помоћ појма интенционалитета, питање о битству предмета доводи у везу са структуром свести, а та веза се сада не тражи на плану свести, односно предмета, већ се показује као структура интенционалног творења опстанка (Dasein) који доспева до самодатости. Овај спис из 1891. има поднаслов *Logische und psychologische Untersuchungen* и нешто од тог наслова задржано је и касније; већ ту би се, по речима О. Бекера, „карактер истраживања могао одредити као конститутивно-феноменолошки“.^а

Logische Untersuchungen^б Хусерл објављује у два дела: *Prolegomena zur reinen Logik* (1900) и *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901); у чланку о Хусерлу за *Philosophen-Lexikon* (hrsg. W. Ziegenfuss) Еуген Финк пише да „унутрашњу везу та два дела логичких истраживања чини остварење пријатна корелативног начина посматрања“.^в

У првом делу, разликујући нормативне науке (чији закони казују шта треба да буде) и теоријске науке (чији закони казују шта јесте, LU, I, 40), Хусерл показује да логички закони нису нормативни, већ чисто теоријски (I, 48), те логика, вођена чисто теоријским интересом, није нормативна наука, пошто се оно битствено чисте логике

Финк себи ставља у задатак да прво изложи приговоре упућене феноменологији, а потом да укаже на разлике

огледа у њеном теоријском јединству, већ је она чиста логика (I, 60). Логички закони говоре о бивству а не о требању (Sollen); они су нужни и стога психологизам који чисте логичке законе тумачи као емпиријско-психолошке, а „логику схвата као науку координирану од стране психологије (Hamilton), чија би она била само посебна дисциплина (Lipps)” (I, 51), нужно води у заблуду, јер тумачећи логичке појмове и ставове као психичке творевине, приписује овима нејасан карактер какав имају психолошки закони, које психологија истражује независно од њихове истинитости, претпостављајући притом њихову егзистенцију. Логички закони нису ставови психологије „која је емпиријска наука о психичким чињеницама” (I, 185); они нису закони чињеничности психолошког живота (I, 69), већ су идеални, априорни. Док се из чињеница могу добити само чињенице које су индивидуално, временски одређене (I, 119), логички закони су истине утемељене у појму истине, а како истина није чињеница, евидентност суда није психолошка, већ идеално условљена. Критика психологизма иде за тим да укаже како сваки психологизам „није ништа друго до релативизам који није увек сазнатљив, нити јасно изражен” (I, 123).

Други део чине шест истраживања која су предрадна за заснивање једне чисте логике, једне нове димензије феноменолошког доживљаја „у којој све логичке идеје, појмови и ставови доспевају до сазнајнотеоријске јасности и разговетности”.^г Овде се први пут свест узима за предмет једног истраживања свести, али се анализа свести врши још увек у односу на доживљено (Erlebnisse), па се интенционални однос разумева чисто дескриптивно, као унутрашња особитост доживљавања (LU, II/1, 368). Чињеница је да се на овом раду који се показује као почетак Хусерловог мишљења (II/1, стр. VIII)^д темељи градња будуће феноменологије која се дистанцира од сваког емпиризма.

Хусерл је себи поставио задатак да изведе утемељење наука из апсолутних, првих увида; пошто као проблем истиче оно „што науку чини науком” (I, 128), било је неопходно да се искључи наивитет природе, научне и логичке свести, а ово је било остварљиво тек открићем интенционалитета (као најважније структуре чисте свести) који сада ступа на место картезијанског cogita у смислу „ја мислим”.^б На трагу једне нове области бивства као битства чисте свести, Хусерл открива интенционалну структуру свести и увиђа да Brentаново „претварање схоластичког појма интенционалитета^е у један дескриптивни појам психологије”^ж омогућује саму феноменологију као трансценденталну филозофију. Притом треба истаћи да интенција није субјект-објект однос, већ стање свести, те би била тешка грешка супротстављати интенционалне (иманентне) предмете и трансцендентне предмете (II/1, 424); интенционалитет одређује начин бивства свести и он је моменат њеног битства. Појам интенционалности Хусерл преузима од свог учитеља Ф. Brentана, али му, од тренутка преузимања, из основа мења смисао.^з Brentано говори о интенционалном односу, о односу свести ка неком садржају, о усмерености на објект (II/1, 366—7), не додирујући сазнајно-теоријску и конститутивну проблематику, на што Хусерл упућује истицањем конституције целине садр-

између феноменологије и критицистичке идеје трансценденталне филозофије: резултат његовог настојања јесте

жаја (Inhaltsgesamtheit), која није ништа друго до само ја које је феноменолошки редуковано (II/1, 354).^и Стављајући акценат на свест и идући даље од Brentановог дескриптивног поступка, Хусерл проблематизује однос интенционалног предмета ка одиста егзистирајућим објектима: он упозорава да „из тога што је један предмет чисто интенционалан, не следи да он и егзистира” (II/1, 425), те би се могло говорити о егзистенцији интенције, али не и предмета.

И док Brentано остаје у сфери интенционалности предмета, Хусерл говори о интенционалности акта (II/1, 366—9);^ј наспрам интенционалитета као светске датости, сада назиремо једну трансценденталну нит водиљу, те се више не говори о начину бивства предмета, већ о творевини (Leistung) свести; тако у први план доспева стварност предмета свести.

У делу *Logische Untersuchungen* Хусерл ограничава област датости на које се феноменологија може ослонити у утемељењу једне теорије сазнања, те се ту назначује како идеја једне чисте феноменологије и феноменолошке редукције, чије је трагове могуће наћи како у I књизи, где се говори о „идеалним законима за сваку могућу свест, а не само за објекте” (I, 187),^к тако и у *Петом истраживању* II књиге (параграф 4) где се говори о феноменолошки редукованом ја”. Ту Хусерл разликује емпиријско ја и чисто психолошко ја које се ограничава на његов феноменолошки облик, дакле, редукује на садржај свести (II/1, 353—4).

Обично се истиче да године 1907, с прелазом од платонистичког ка једном трансценденталном идеализму, започиње једна друга фаза Хусерловог рада означена као *трансцендентална феноменологија*. Знак Хусерловог обрата, мада не и напуштање претходне позиције, био би тада написан (а први пут објављен тек 1950) спис *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (*Идеја феноменологије*. Пет предавања). Овај рад настао у суочавању с резултатима дотадашњег Хусерловог рада „мотивисан потребама једне метафизике као „науке о бивствујућем у апсолутном смислу”,^л користећи једну нову терминологију, први пут говори о новој методи, о феноменолошкој редукцији као методи крајњег утемељења којом се задобија једна апсолутна датост, у којој нема ништа више од трансценденције,^м и притом успоставља једна нова сфера чистог субјективитета. Феноменологију тако, пре свега, одређује метода и мисаони став (Denkhaltung)^н који је одређен сазнајнотеоријском, односно, феноменолошким редукцијом што би могло значити да је феноменолошки мисаони став (тј. феноменолошку редукцију) могуће довести у везу са идејом једне „строже” науке.^п

Овде Хусерл наставља на оно што је већ писао у *Logische Untersuchungen*, те на крају *Трећег предавања* пише: „код сваког сазнајно-теоријског истраживања, био то овај или онај тип сазнања, треба спровести сазнајнотеоријску редукцију, тј. сву трансценденцију која саучествује треба захватити индексом искључивања или индексом исте вредности, сазнајно-теоријског нулитета, једним индексом који каже: егзистенција свих ових трансценденција, било да ја верујем у њих или не, ништа ме се овде не тиче, овде није место

да се о томе суди, то остаје потпуно ван игре".¹⁵ Теорија сазнања, дакле, мора бити феноменологија.

У спису *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Идеје за једну чисту феноменологију и феноменолошку филозофију, 1913)*¹⁶ Хусерл феноменологију одређује као науку о битству, као априорну, ејдетску науку,¹⁷ анализира природни став као претпоставку егзистенције света и свега што је у њој имплицитно садржано. Оно што потом остаје јесте чиста свест с њеним мњењем света који се показује као корелат одређених веза живота свести, односно као феномен света. Феноменологија која за свој предмет има феномен који је садржан у свести јесте наука одређена чистом интенционално-трансценденталном свешћу, наука о изградњи света који бивствује у феноменолошком субјекту.

а) О. Becker: *Die Philosophie Edmund Husserls*, Kant-Studien, св. XXXV, 1930, стр. 119.

б) Е. Husserl: *Logische Untersuchungen I—II*, M. Niemeyer, Tübingen 1928 (у даљем тексту ове напомене скраћено LU, односно број тома и страна).

в) Е. Fink: *Edmund Husserl* (in: *Philosophen-Lexikon*, приредио W. Ziegenfuss), Berlin 1949, стр. 570.

г) *Op. cit.*, стр. 571.

д) Е. Husserl: *Vorwort zur zweiten Auflage LU*, из 1913. Наводи се према тексту штампаном 1928, наведеном у белешци бр. 11.

е) У посебном примерку *Ideen I* (Ex. II) Хусерл је редиговао реченицу: „Was kann den übrig bleiben, wenn die ganze Welt eingerechnet uns selbst mit allem cogitare, ausgeschaltet ist“ (*Ideen I*, 1913, стр. 57); касније та реченица гласи: „Was kann den übrig bleiben, wenn die ganze Welt eingerechnet uns Menschen, ausgeschaltet ist“ (*Ideen I*, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 69).

е) Intentionale Inexistenz eines Gegenstandes (LU, II/1, 366), под чим се подразумева да све психичке појаве за разлику од физичких имају као заједничку карактеристику однос према садржају, усмереност на објект, иманентну предметност (Г. Петровић: *Кореспонденција и евиденција у филозофији Франца Брентана*; у књизи: *Сувремена филозофија*, Загреб 1979, стр. 30).

ж) Е. Husserl: *Nachwort zu den Ideen I*, *op. cit.* белешка 5), стр. 155.

з) „Под интенционалношћу свијести Брентано подразумева психички однос мишљења према ономе што се мисли као својем садржају или објекту и схваћа је као интенционално-менталну иманентну егзистенцију“; Хусерла интересује интенционалност као интенционалност, предметност која је у акту трансцендентна. Напротив Брентана који хоће да реши одређена психолошка питања Хусерл тежи решењу општефилозофских питања, те, по Пажанину, „открива интенционалност као битну карактеристику свијести уопће, као однос свијести на предмет у његовом појављивању у актима спознаје“. (Упоредити: А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 26—7).

и) Стога ће Хусерл писати да Брентано није успео докучити бит интенционалне анализе (*Ideen III*, Husserliana V, M. Nijhoff, Den Haag 1952, стр. 55).

ј) Овде се, у *Петом истраживању*, како примећује А. Пажанин „показала интенционалност као најопћија карактеристика свијести, и то не само логичке него свијести уопће — дакле као најопћија значајка субјективности“ (А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 23).

к) О. Becker, *op. cit.*, стр. 127.

л) Е. Хусерл: *Идеја феноменологије* (пет предавања), БИГЗ, Београд 1975, стр. 36—7.

љ) *Op. cit.*, стр. 59.

м) Само одређење феноменологије хоће се показати проблематичним. Можемо је разумети као „област неутралног истраживања“ (ein Gebiet neutraler Forschungen, LU, II/1, стр. 2), као „темељну филозофску науку“, односно као „нефилозофску науку“ (unphilosophische Wissenschaft, Hua V, Nachwort, стр. 147). О томе опширније: К. Schuhmann: *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1971.

н) Изразом строже жели се указати на разликовање строга — строга наука које чини Р. Бем (R. Boehm) у раду о феноменолошкој редукацији, у књизи *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Husserl Studien, M. Nijhoff, Den Haag 1968, стр. 119, а на трагу Хусерла (упоредити: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. F. Meiner, Hamburg 1982, стр. 110).

њ) Е. Хусерл: *Идеја феноменологије* (пет предавања), БИГЗ, Београд 1975, стр. 55—56.

о) Пошто је у првом делу *Ideen* изложио феноменолошку методу као јединство трансценденталне и ејдетске редукације, проблем унутрашњег творења времена (Zeitigung), проблем ја, однос *poesis-poeta*, проблем интенционалне конституције као конститутивни проблем евидентности, Хусерл ће у другом и трећем делу истраживати проблем тела (Leib), однос природе и духа, феноменологије и онтологије, психологије и онтологије, однос ја и оног наспрам њега, однос персоналног ја и околине, човека и човека.

Други и трећи део рада *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* Хусерл је у више наврата прерађивао, али су остали необјављени до 1952, када су први пут публиковани у редакцији М. Бимел као IV и V том Husserlianae.

п) Е. Husserl: *Ideen I*, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 8.

Потребно је истаћи да у спису из 1913. Хусерл даје потпуну скицу своје методе, те појам интенционалитета и метода интенционалне анализе имају једно ново значење. Интенционалитет није више једноставно схваћен као однос човека ка већ датом бивствујућем, већ је он сад творевина (Leistung); Хусерл сад пише о конституирајућем интенционалитету, односно о остваривању интенционалне творевине на темељу које нам бивствујуће уопште може бити дато (L. Landgrebe: *Die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls*, у: *Neue Jahrbuch für Wissenschaft und Jugendbildung*, Leipzig/München 1933, Heft 5, стр. 188).

спис *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (Феноменолошка филозофија Едмунда Хусерла у савременој критици) који је с Хусерловим предговором штампан у часопису *Kant-Studien* 1933.²⁵

Као темељну методу феноменологије Финк истиче феноменолошку редукцију као сазнајни пут започињућег филозофског мишљења ка тематској области филозофије; ова метода је прилаз трансценденталном субјективитету, у њој леже сви проблеми феноменологије, те се феноменолошка редукција овде јавља као најпримеренија феноменолошка метода²⁶.

Критицизам, по мишљењу Финка, не испуњава ни претпоставке сваке истинске критике: да се критикувана филозофија из себе саме и у себи самој разуме; овај је оптерећен двема претпоставкама: [1] тезом о догматском карактеру *Logische Untersuchungen*, те је стога даљи развој феноменологије одређен као интуиционистички онтологизам, и [2] тезом да се с *Ideen I* (1913) предузима кретање ка критицизму. Оба приговора не стоје јер нити је [1] теоријско-методски хабитус прве фазе једна реално-догматска онтологија, нити је [2] друга фаза (*Ideen I*) „идеалистичка“ у критицистичком значењу те речи²⁷.

Критицизам своју критику заснива на *Logische Untersuchungen*, на Хусерловом истраживачком периоду пре открића феноменолошке методе (редукције), те не схвата да се ова односи на целину темељних знања, већ редукцију схвата као методу која омогућује сазнање; стога критицизам против феноменологије истиче приговор интуиционизма и онтологизма, из чега следи да јој се као догматизму мора оспорити карактер научности; у овом приговору садржана је и најоштрија критика Хусерловог духовног подухвата с циљем да се заснује филозофија као строга наука.

Аргументима којима се критикује Хусерлова прва фаза критикује се и друга фаза; стога је неопходно да се увидом у основни смисао феноменолошке трансценденталне филозофије прво разумеју *Logische Untersuchungen*; пут од њих до *Ideen I* одликује се превладавањем догматизма и задобијањем сопственог филозофског става. То

²⁵ *Kant-Studien*, св. XXXVIII, Berlin 1933, стр. 319—383. Касније прештампано у књизи *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 79—156, према којој се и наводи.

²⁶ *Op. cit.*, стр. 81.

²⁷ *Op. cit.*, стр. 87.

кретање може се појмити као иманентно и нужно развијање трансцендентално-феноменолошких мотива који се у првом делу већ налазе у клици; тако би то био пут од тумачења интенционалности до феноменолошке редукције. Полазећи само од *Ideen I* ово се кретање не може разумети.²⁸

2. Феноменолошка редукција

Феноменолошка редукција, као темељно самоосвешћење у којем се испуњује трансцендентални субјективитет и област изворног бивства, може се одредити као метода која дубоко одређује карактер феноменологије чије се супротстављање спекулативној метафизици показује у изграђивању такве методе сазнања која ће водити извору самог света чинећи овај тематским предметом једне могуће науке. Феноменолошка редукција би била, по речима Финка, целина темељних корака којима се свет као обухватни хоризонт сваке сазнајне проблематике трансцендира и води назад ка светско-трансценденталном извору²⁹.

²⁸ Касније ће Финк своје ставове кориговати: феноменологија ће се показати као „догматска филозофија“^а и појашњавајући бивствујуће бивствујућим она ће бити наивна у једном пред-филозофском смислу који ће имати за последицу да у њој не буду обрађени појмови као што су време—свет—коначност; корен овом Финковом приговору из 1956. треба тражити у филозофији М. Хајдегера, у његовим предавањима (*Grundfragen der Metaphysik*), али у далеко већој мери и у самој Финковој филозофији. Будућа истраживања верујем показате да „Финково удаљавање од Хусерлове феноменологије“ које делује педесетих година „изненађујуће“ (ван Бреда) треба сагледати у његовом спису *VI. Meditation (Idee einer transzendentalen Methodenlehre)* из 1932. који је за сада још недоступан читаоцима, услед неспоразума у Löwenу, мада је приређен пре неколико година (J. Holl). У свом хабилитационом раду из 1932. Финк је покушао продужити Хусерлово дело управо тамо где је овај застао.

Објављивање *VI. Meditation*, Финкове обраде Хусерлових 5 медитација, те бележака из тог периода, свакако ће бацити ново светло како на позно Хусерлово дело, тако и на Финкове списе настале између 1930. и 1939. године.

а) Оно што притом остаје интересантно јесте да Финк у критици Хусерлове филозофије, са становишта мишљења света, користи управо аргументе критицизма. Упоредити *Diss. Schlagetera*, стр. 246.

²⁹ Е. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (у даљем тексту навођено према Е. Fink *Studien zur Phänomenologie 1930—1939* М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 105).

У почетку Хусерл је хтео своје радикално кретање да повеже с одређеном методом стављања у заграде (*epoché*); стварност која за нас важи у свакодневном животу требало би редуковати стављањем у заграде и тако доспети до феномена које треба описати онаквима какви јесу, ослобођени предрасуда које их прате у наивно-природном ставу.

Редукација, о којој Хусерл први пут говори у уводу за *Dingvorlesung (Предавање о ствари)*³⁰ остаје лажмотив Хусерловог мишљења и њу треба схватити као темељни методски појам, којим се, по речима В. Бимела, „скреће пажња на заборављени анонимни живот свести.“³¹ Мисао о редукацији могуће је пратити током читавог Хусерловог рада; тако ће он у зимском семестру 1906/07, истаћи да редуковати значи исто што и свести (*degradieren*) на чисте феномене³². Редукација „отвара могућност једног апсолутног искуства и науке о искуству, те једне апсолутне науке уопште.“³³

Са извршењем *epoché* (које се по Хусерлу огледа у неизузимању става о материјалном свету, и које се одвија у више корака³⁴, могућно је кретање у простору једног раскрченог хоризонта где је целокупна стварност стављена у заграде те се отвара једна апсолутна нова област бивствујућег: чисти или трансцендентални субјективитет³⁵.

³⁰ Овде се мисли на Хусерлов спис *Идеја феноменологије* (пет предавања) на који се настављају предавања о простору и времену (*Ding und Raum, Vorlesungen 1907, Husserliana XVI, M. Nijhoff, Den Haag 1973*) која из овог нису тематски директна консеквенца (U. Claesges: *Einleitung des Herausgebers* за XVI том *Husserlianae*, стр. XVII). Појам и коректну употребу појма феноменолошка редукација, по Хусерловом самосведочењу, могуће је наћи већ у лету 1905. насталим *Seefelder Manuskripte über Individuation* (E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, (1893—1917, *Husserliana X, M. Nijhoff, Den Haag 1966*, стр. 237—268).

³¹ W. Biemel: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Phänomenologie*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, св. XIII, 1959, стр. 203.

³² E. Husserl: *Mss. F I 10, Bl 76*; наведено према књизи R. Boehma: *Von Gesichtspunkt der Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1968, стр. 135.

³³ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24) I*, приредио R. Boehm, *Husserliana Bd. VII, M. Nijhoff, Den Haag 1956, Beilage VII*, стр. 362.

³⁴ Феноменолошко *epoché*, трансцендентално *epoché (Ideen I, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 373)*.

³⁵ E. Husserl: *Nachwort zu den Ideen I, op. cit.* (белешка 5), стр. 145.

Epoché је феноменолошки став којим се редукује природно људско ја на трансцендентално ја па се у томе огледа и говор о феноменолошкој редукацији³⁶.

Путем *epoché*, као једном радикалном и универзалном методом не доспева се до ништа; стављањем у заграде (ван важења [*ausser Geltung*]) [1] теорија и мишљења преузетих из разних области науке, религије и [2] egzистенције целине света и свег бивствујућег³⁷ иде се ка чистом ја са чистим доживљајима, ка отварању једне нове бесконачне сфере бивства као сфере нововрсног трансценденталног искуства; тако се открива „област бивства (*Seinsregion*) коју твори трансцендентални субјективитет као неку парцијалну област тоталне области реалитета света“³⁸ помоћу *epoché* креће се ка универзуму феномена, те се тако „царство психолошког самоискуства своди на царство трансцендентално-феноменолошког искуства“³⁹.

Као и интенционална анализа, феноменолошка метода стављања у заграде има за циљ враћање из датости света, из области феноменално схватљивог у субјективно *a priori*⁴⁰. Једино на овај начин могуће је доспети до трансценденталног субјективитета који „не значи производ спекулативних конструкција, већ он с његовим трансценденталним доживљајима... означава апсолутно постојану област непосредног искуства.“⁴¹

Изгледа да је *epoché* које ступа на место картезијанског покушаја универзалне двојбе (*Zweifel*)⁴² само један

³⁶ E. Husserl: *Картезијанске медитације I, „Извори и токови“*, Загреб 1975, стр. 20.

³⁷ Овде се не иде за тим да се природни свет негира већ да се свет не узима као да већ унапред постоји, како то имамо у природном ставу; филозофија се одвија у рефлексивном ставу и само се у њему, по Хусерлу, може сазнати истинска стварност. Тако *epoché* само значи стављање у заграде генералне тезе природног става. (Према: А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 67—8).

³⁸ E. Husserl: *Ideen I, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 32*.

³⁹ E. Husserl: *Картезијанске медитације I, „Извори и токови“*, Загреб 1975 стр. 64.

⁴⁰ G. Funke: *Transzendente Phänomenologie als erste Philosophie*, *Studium Generale* 1958, стр. 566.

⁴¹ E. Husserl: *Nachwort zu den Ideen I, op. cit.* (белешка 5), стр. 141.

⁴² E. Husserl: *Ideen I, Husserliana III, M. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 67*. О Хусерловој намери А. Пажанин пише: „По узору на оца нововјековне филозофије субјективности Renéа Descartesa и Hus-

моменат феноменолошке редукције⁴³ којим се избегава наивно отологизирање, па тако долази до промене која се манифестује као двојба у са-припадност материјалној ствари (Ding) која је у свету, као двојба у опажање те ствари као психичке појаве. Стога се после *epoché* врши ејдетска редукција⁴⁴ при чему се искључује сваки моменат који би указивао на индивидуалност индивидуалног, пошто се ту више не ради о реалном субјекту, већ се врши прелаз од појединачног ка општем; из конкретних доживљаја се на тај начин захватају само њихове структуре и тако добијена чиста свест јесте изворна тачка свих интенционалности, свих аката који у доживљају одређују предметност. Ова редукција означена као ејдетска⁴⁵ (понекад као феноменолошко-ејдетска) омогућује да се ток доживљаја посматра у његовој бити, да се посматра оно што припада интенционалној структури сваког опажаја, и то тако што се одустаје од сваког психичког фактицитета.

Хусерл област доживљаја (Erlebensregion) одређује као низ доживљаја; наспрам традиционалног схватања свести као нечег утврђеног, као ствари, он истиче фактичко, текуће јединство свести која се манифестује као стално кретање; посредни је „вечна хераклитовска река феномена“⁴⁶.

serl развија своју методу у супротности према генералној тези природног става. Генерална теза се наике показује као „доксичко вјеровање“ и као пука вјера у опстанак свијета, а знаност и филозофија које су се развиле са стајалишта природног става показују се као „догматичне“ и „протусмисаоне“. Husserl их стога при тражењу сигурног и аподиктички евидентног тла и темеља цјелокупне наше спознаје ставља изван употребе, те мисли да је у својој феноменологији као апсолутно евидентној спознаји истинског битка нашао универзалну и аподиктичку знаност без претпоставки, без вјере и причина“ (А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 64).

⁴³ *Op. cit.*, стр. 73; *epoché* као метода корак по корак — Schrittweise Reduktion.

⁴⁴ Појам ејдетске редукције може се разумети имајући у виду Хусерлову интенцију да све његове анализе буду суштинске анализе, а под овим треба разумети да „треба истраживати оно што се може наћи у свести опажања и то у смеру његових општих одредаба са заградом свих само случајних карактеристика једног конкретног опажања овде и сада.“ (Е. Sträcker: *Ка феноменолошкој теорији опажања — Хусерлова проблематика конституције опажања ствари (Dingwahrnehmung)*, „Дијалектика“, Београд 1977 (XII), бр. 4. стр. 118).

⁴⁵ Е. Husserl: *Ideen I*, Husserliana III, М. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 6.

⁴⁶ Е. Хусерл: *Идеја феноменологије* (пет предавања), БИГЗ, Београд 1975, стр. 63.

Након [1] искључења природног света и [2] свих трансцендентно-ејдетских сфера доспева се до чисте свести⁴⁷, па би стога следећи корак био једна нова редукција која води до *чистог ега* који је центар свих потоњих конституција. Посреди је једна интерна редукција унутар трансценденталног субјективитета која искључује све елементе који се на ма који начин односе на светско ја — све оно што није корелат чисте свести — те остају „чисти садржаји свести“ (*reine Bewusstseinsinhalte*); позајмљујући овај термин од С. Штрасера желим указати на његово разликовање три региона: [1] светско ја, [2] регион чистих садржаја свести и [3] трансцендентални его. Тако се искључују сва животно-повесна и временска одређења. У овом кораку врши се очишћење чисте свести па долази до изражаја конститутивна функција чистог (очишћеног) ја; доспева се до пра-ја (Ur-Ich), до его моје *epoché* које Хусерл понекад одређује као чисто ја, чисти его, или само его. Тај чисти его, најдубљи ниво до којег доспева редукција, израз је за темељ јединства свег могућег; он чини разумљивим моје трансцендентално ја и, коначно, искушава оно што се у емпиријском и трансценденталном искуству не да докучити, а то је јединство три слоја ја⁴⁸.

Хусерл је чисти его, као особити ја-свест, доводио у везу са Лајбницовом монадом, но није прихватао и све консеквенце учења о монадама⁴⁹, већ се задржао на поређењу чистог его и монаде на једном психолошком плану, где је чисти его монада у мени, монада као трансцендентално-психолошко ја, монада схваћена као структура субјективитета.⁵⁰ За Хусерла појам *чист* је близак иманенцији,

⁴⁷ Е. Husserl: *Ideen I*, Husserliana III, М. Nijhoff, Den Haag 1950, стр. 151.

⁴⁸ W. Szilasi: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen 1959, стр. 87.

⁴⁹ „Лајбницова монадологија Хусерлу није била интересантна“ (J. M. Broekman: *Phänomenologie und Egologie*, М. Nijhoff, Den Haag 1963, стр. 109).

⁵⁰ По В. Силашију (*Werk und Wirkung Husserls*, у књизи *Philosophie und Naturwissenschaft*, Francke, Bern/München 1961, стр. 127) мотив за Хусерлово упућивање на Лајбница треба тражити у томе да оно што се емпиријски искушава јесте од индивидуе до индивидуе различито, а по томе је свака монада као особитост одређена; за Хусерла је сваки емпиријски ја-универзум (Ich-Universum) разумљив само као тип, као једна ејдетска варијација. Имајући у виду Лајбница Хусерл долази до аналогије интерсубјективитета и хармоније монада; тако је учење о монадама модел за [1] *eidōs ego*

јер није посредни одсуство свег емпиријског (Кант), већ се чиста свест још увек одређује као ток доживљаја. Целокупност монада није исто што и пуни трансцендентални појам субјективности: у проучавању сопственог искуства јавља се и проблем другог ја⁵¹ које се конституише у мојој свесности, те конститутивна анализа свести другог ја постаје за разумевање феноменолошке методе неопходна — и то како за разумевање редукције тако и конституције.

Феноменолошком редукцијом долази се до радикалне измене природног става (*Natürliche Einstellung*) који овде не означава уобичајен, свакодневни човеков став ка бивствујућем (*Seiendes*), нити поглед на свет, слику света, животни став, већ упућује на оно што све ставове прожима⁵², на оно што свима њима као могуће претходи⁵³. Природни став припада природи човека и производи његово бивство постављајући га као бивство у целину света; наспрам природног става феноменолошки, или трансцендентални став, остварује се у консеквентном и радикалном стављању у заграде генералне тезе⁵⁴: бивствујући свет једноставно постављен преобрће се

и његове варијације, за [2] иманентно бивање (*Immanentwerden*) апсолутно трансцендентног, за [3] хармонично подударање међусобно раздвојених монада од којих се свака одликује својом особитошћу (*Eigenheitlichkeit*); а [4] у компосибилности у којој Лајбниц види омогућење реално егзистирајућег света, Хусерл види могућност повезаности света.

⁵¹ Апстрахујем ли друге и све што по њима добија смисао (пише Хусерл око 1934. у тексту под насловом *Двострука тематика након трансценденталног ероhé*), тада добијамо првобитно поље. Зауостављене су све моћи које сежу преко тога. Но, могу ли имати самосвест из једне самоинтерпретације, као „Ја без других“? Како се свест интенционално односи ка туђој свести, и „кроз то на оно свесно у свести“; да би се моја свест вратила себи и „схватила“ себе, мора проћи кроз туђу свест (Е. Хусерл: *Картезијанске медитације II* [Прилог феноменологији интерсубјективности], „Извори и токови“ Загреб 1975, стр. 71).

⁵² У питању је глагол *durchherrschen*. Ради се о оном што влада свим ставовима (Е. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild*; у књизи Е. Fink: *Studien zur Phänomenologie (1930—1939)*, М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 11).

⁵³ *Op. cit.*, стр. 11.

⁵⁴ Генерална теза природног става, као пред-основа стварности и њена саморазумљива претпоставка, темељна је црта нашег одношења према објектима и припадајући бити природног става *Ideen I*, Ниа, 3/67) она „претпоставља експлицитну (логичко-универзалну) конституцију света као универзума“ (Е. Хусерл: *Картезијанске медитације II* [Прилог феноменологији интерсубјективности], „Извори и токови“ Загреб 1975, стр. 67). Другим речима, генерална теза, као основни моменат предтеоријске структуре, као карактер датости човеко-

у феномен света — тако његово бивство припада феноменалном свету, постоји на феноменалан начин.

Природни и феноменолошки став леже, по Финку, у битно нерешивом односу, обухватајући се и односећи се један према другом. Природни став је садржај аперцепције трансценденталног субјективитета и као бивство човека у свету он је конститутивни резултат и интегрални моменат трансценденталног живота; трансцендентални став припада реалном душевном животу човека који филозофира. Ограниченост природног става (која се огледа у схватању света као универзума бивствујућег) трансцендира се феноменолошком редукцијом. Редукција трансцендира свет и усмеравајући се ка трансценденталном субјективитету жели испитати извор света који у трансценденталном субјективитету „важи“.

Финк истиче да се методом коју Хусерл одређује као феноменолошко *ероhé* искључује трансцендентално бивствујуће и вера у свет и открива прави субјект и субјективни живот из којег веровање у свет проистиче. Кроз *ероhé*, откривајући трансцендентални универзум вредности, доспевамо до проблематике која није на тлу света, која није спутана природним ставом, већ је *наспрот* света⁵⁵. *Ероhé* је став духа у којем се проблематизује идеја бивства; оно је моменат редукције, истиче Финк, њена иницијална фаза, први корак⁵⁶ на путу уназад којим Хусерл смера доспети

вог природног живота била би израз за конституцију света у природном ставу. Природне науке истражују свет који је (као постојећи свет који налазимо спрам себе) увек „већ ту“ у свом „реалном јединству“; „природна спознаја и на њој изграђена натуралистичка филозофија уместо да „природни свет“ схвати и објасни као конституирани свет људског живота она га хипостазира у бивство „по себи и за себе“, дакле у апсолут и апсолутну реалност у смислу традиционалног реализма или у „свежањ“ представа у смислу емпиризма и психолошког субјективизма. Против психологизма усмерена је читава трансцендентална филозофија и феноменологија, а против реализма Хусерл примећује: „Апсолутна реалност важи исто толико колико и округли четворокут“ (III, 134). (Према: А. Пажанин, *op. cit.*, стр. 59). На тлу генералне тезе, по Хусерлу, стоје „како свакидашњи начини понашања и даности живота, тако и све позитивне знаности, знаности природног позитивитета које представљају знање о »пуном искуству«“ (*op. cit.*, стр. 157).

⁵⁵ *Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (наведено према Е. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 119).

⁵⁶ У предавању *Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion* (Leuven 1971) Финк истиче да је у „литерарном смислу

до основе душе у којој се мора догодити несумњиво успостављање пред-датог света који он назива трансцендентални субјективитет⁵⁷.

Редукција се показује као одбацивање објективизма, неприхватање човековог ограничавања на осмишљавање свакодневног одношења к бивствујућем; она је настојање да се превазиђе заслепљеност проузрокована мноштвом начина појављивања.

Финково инсистирање на важности феноменолошке редукције има за последицу тематизовање феномена света као универзалности субјективног важења бивства: откривши трансцендентални субјективитет као потпуно нову област, редукција има за задатак да омогући конститутивну интерпретацију света из духа, јер, по речима Финка, права тема феноменологије јесте „бивање света у конституцији трансценденталног субјективитета“. Тако се феноменологија показује као теоријски израз конституције у којој се образује свет; она је „конститутивна аналитика света“.

Ако касних тридесетих година акценат у Финковој филозофији буде померен са мишљења света на мишљење бивства (што би се дало тумачити као последица појачаног утицаја Хајдегера, о чему ће сада бити речи), то још не значи и напуштање тематике света, већ пре њено продубљивање.

3. Удаљавање од феноменологије и утицај Хајдегера

Свој измењен став према феноменологији⁵⁸ Финк ће изнети у предавању на међународном скупу за феноменологију 1951. у Бриселу сучељавањем појмова интенционалне анализе и спекулативног мишљења — сучељавањем ста-

epoché у *Ideen I* пренаглашено у односу на стенографске рукописе". Овај Финков текст штампан је у књизи *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 299—322. (Поменути став налази се на стр. 317).

⁵⁷ E. Fink: *Edmund Husserl † (1859—1938)*; у: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 87.

⁵⁸ Измењен Финков став према феноменологији можда треба тражити и у Финковом промишљању тешкоћа у које запада Хусерлова метода (о чему касније пише и И. Керн [видети белешке 13в), али првенствено у спису *VI. Meditation* из 1932. године када се Финк дефинитивно одређује према Хусерлу.

вова Хусерла и Хајдегера⁵⁹. Овде смо у прилици да изблиза осмотримо неке од Финкових ставова, да проценимо његов однос према двојници филозофа који чине епоху, бацајући притом своје сенке и на место где се Финк, као њихов ученик, делимично налази.

Предавањем *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens* ((Иntenционална анализа и проблем спекулативног мишљења) (1951) Финк поставља питање о исправности и границама феноменологије. За њега феноменолошки покрет припада прошлости. Мислиоци који су чинили друштво и школу или су мртви, или су кренули својим путем⁶⁰. Ако је феноменологија у битном смислу филозофија, она по општем мишљењу припада прошлости; сви облици мишљења су пролазни, али *logos* сам је увек жива ватра, Хераклитов *pur aeizoon*. Овде Финк покреће неколико значајних питања: [1] мора се констатовати да је феноменолошки покрет од свог почетка анти-спекулативан, да је од почетка супротстављен оној филозофској традицији која има обележје спекулативне метафизике; даље, може се поставити питање [2] ограничености феноменолошке методе, те [3] да ли се током образовања феноменолошке филозофије одвија уздржавање од сваке спекулације или не. Не среће ли се код Хусерла, пита даље Финк, можда само у скривеној форми, спекулативна мисао, и то у учењу о феноменолошкој методи и трансценденталном идеализму; напokon остаје да се запитамо [4] да ли постоји феноменолошка анализа спекулативног мишљења — ако тако нешто уопште може постојати и, коначно, [5] да ли је разлика између интенционалне анализе и спекулативног мишљења нешто више но разлика у поступку, нешто више но једна методска диференцијација⁶¹?

⁵⁹ Предавање је првобитно објављено (1952) на француском, а на немачком језику у књизи *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 139—157, према којој се и наводи.

⁶⁰ Финк у ову другу групу убраја очигледно и себе. То даје за право Х. Ј. ван Бреди да констатује како се у Финковим радовима после 1950. јавља једна изненађујућа димензија (H. L. van Breda: *Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink* [2. април 1971], in: *Phänomenologie Heute*, Festschrift für L. Landgrebe, приредио W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1972, стр. 10).

⁶¹ E. Fink: *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 141.

Од одговора на ова питања зависи како ћемо одредити историјско место феноменологије, како ћемо је одредити у односу на велика питања класичне филозофије. У питању је однос феноменологије према Платоновој дијалектици, Аристотеловој херменеутици, Кантовом трансценденталном постављању питања, према Хегеловом спекулативном мишљењу. Чињеница је да у феноменолошком мишљењу о радикалном почетку лежи неприхватање повести: феноменологија је тежила збацивању вековног баласта, хтела је да почне изнова, да освоји један изворни и непосредни однос ка ствари самој⁶², што је и лозинка њене теоријске револуције.

Ове ставове Финк даље развија на скупу у Ројомону (1957) где поставља питање зашто до наивитета природног става уопште и долази? Враћамо ли се ми у тај наивитет поново пошто извршимо редукцију и ступимо на тло трансценденталног субјективитета⁶³? А можда ни конституција мунданог карактера субјекта у којој се извршује претходна изворност света (*weltvorgängige Ursprünglichkeit*) није код Хусерла експлицитно и довољно уверљиво спроведена? Ту се, изгледа, темељи чудно преливање појма феномен код Хусерла, па у хоризонту природног става појам *феномен* има најмање пет значења⁶⁴.

⁶² Неколико година касније Финк ће бити много скептичнији према успесима феноменологије у њеном настојању да „започне од почетка”. Редукција (којој Финк упућује више примедби но дескрипцији) треба да буде ход уназад, до извора, повратак (*Heimkehr*) из спољњег самоотуђења. Но, сада, Финк у таквом Хусерловом настојању не налази једну нову филозофско-повесну схему у повести филозофије, већ ту окрива само једну „феноменологију духа” која користи средства једне интенционалне егзегезе свести, те се критичком тачком за једну овакву интерпретацију јавља време које није код Хусерла довољно јасно одређено. Е. Финк: *Welt und Geschichte*, у књизи: *Nähe und Distanz*, К. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 170.

⁶³ На III међународном скупу за феноменологију (Royamont април 1957) Е. Финк је поднео саопштење (*Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, публикувано исте године у *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 1957 (11), стр. 321—337. Рад је поново штампан у Финковој књизи *Nähe und Distanz*, К. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 180—204, према којој се и наводи. Стр. 195.

⁶⁴ У поменутом спису (напомена бр. 63) Финк истиче најмање пет значења појма *феномен* које срећемо у хоризонту природног става: [1] ствар у појављивању (*Erscheinen*) уопште; [2] ствар у области људског представљања; [3] ствар, тумачена као корелат

Тако се поставља питање: може ли онај који филозофира доспети до пра-стања (*Ur-Stand*) ако ставља у заграде вековни мисаони напор; не почива ли методолошка револуција феноменологије на једном неповесном „наивитету”⁶⁵ и где се уопште налази интенционалитет: да ли је он [1] особитост живота људске душе, [2] предмет једног унутрашњег опажаја, или [3] интенционалитет треба тражити напољу, у стварима⁶⁶? Можда је антиспекулативном ставу феноменологије неопходна једна радикална ревизија? Појам живота није, по Финку, код Хусерла спекулативно експониран, те код њега нигде не долази до онтолошког одређења конститутивног процеса и с њим интенционалног живота. Да ли је конституција рецептивна или продуктивна — или ниједно од ова два? Код Хусерла се налази на колебање смисла трансценденталне конституције и то између осмишљавања и стварања (*Sinnbildung — Creation*) те стога смисао целине бића свеобухватне целине живота остаје неодређен⁶⁷.

Финк даље истиче да величина Хусерловог животног задатка лежи у неупоредљивој суптилности анализе, у његовом екстремно критичком смислу за најфиније нијансе. Вредност и значај интенционалне анализе не доводи се данас у питање, пише Финк, оно што је проблематично јесте однос интенционалне анализе и спекулативног мишљења: да ли је феноменологија у праву с њеним неприхватањем метафизичке традиције; може ли она себе ставити на место Платона, Декарта, Хегела, коначно: чини ли интенционална анализа метафизику сувишном?

Анализа не може пружити оно што и спекулација. Она поседује сопствену област важења, али она није у могућности да из себе саме одреди своју сопствену област, па није ни у могућности да узурпира проблематику спеку-

једног система представа; [4] феномен као интенционални смисао предмета; [5] феномен као смисао предмета (*op. cit.*, стр. 198). Тако долази до тога да се појам *феномен* много више оперативно употребљава, но што је тематски јасан.

⁶⁵ Е. Финк: *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, у: *Nähe und Distanz*, К. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 145.

⁶⁶ *Op. cit.*, стр. 150.

⁶⁷ Овде конституцију као образовање света (*Weltbildung*), као моћ и живот чистог духа, не треба схватити као објективно дешавање, већ као збивање у једном метафизичком простору (упоредити: Р. Schlageter, *op. cit.*, стр. 35).

лације. Интенционалност је Хусерлова темељна реч за субјект-објект однос. Димензија тог односа може бити још конкретнија и диференциранија, али никад и сâм простор игре бивства (*Spielraum des Seins*). Свет је изворнији од свег бивствујућег, од субјекта и објекта, те је мишљење отварање човека према свету⁶⁸.

Филозофско мишљење је битно спекулативно. Хусерл је, сматра Финк, додуше много говорио о онтологији, али је притом мислио на ејдетско учење о предметима вишег реда. Структура бивства или чак и бивство сâмо, нису уистину никада „предмети“ које може наћи, описати и створити интенционална анализа, па разлика између ње и спекулативног мишљења није само методолошке природе.

Ови Финкови ставови, [1] теза да феноменолошку методу треба допунити једном другом методом (спекулативним мишљењем)⁶⁹, те питање [2] ако још има феноменолога, како то да нема феноменолошког правца или школе, наишли су на реаговање једног другог Хусерловог ученика Х. Рајнера који у свом раду *Sinn und Recht der phänomenologische Methode* (Смисао и право феноменолошке методе)⁷⁰ користи прилику да на стогодишњицу Хусерловог рођења подсети Финка на једну његову приватну изјаву: да је у првим радовима био благонаклон према свом учитељу, да сад о тим стварима мисли другачије, да је у младости био у заблуди. Рајнер даље подсећа да се ранија Финкова интерпретација става „zu den Sachen selbst“ у спису из 1933. разликује од Хусерлове у спису у *Logos*⁷¹, као и да није прихватљиво да је Хусерлов темељни став питање о битству бивства бивствујућег⁷².

Ако је Хусерл себи за задатак и циљ поставио изградњу филозофије као строге науке, за Хајдегера се као „фундаментално питање филозофије уопште“ јавља питање о

⁶⁸ E. Fink: *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, у: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 155.

⁶⁹ По мишљењу Х. Рајнера (H. Reiner) Финк до те мере радикализује ово питање „да се не види какво право феноменолошка метода уопште још има.“

⁷⁰ Спис је објављен у књизи *Edmund Husserl (1859—1959)*, M. Nijhoff, Den Haag 1959, стр. 134—147.

⁷¹ Овде би се такође могао констатовати Хајдегеров утицај на Финка.

⁷² По Рајнеру темељни став феноменолошке школе и покрета изложен је у првом броју Хусерловог *Jahrbuch*, као и у параграфу 24 списа *Ideen I*: (Das Prinzip aller Prinzipien).

смислу бивства чије је одређивање отежано трима претпоставкама, трима предрасудама, јер сматра се да је бивство [1] најопштији појам, да је стога [2] неодређљиво, и зато [3] саморазумљиво; ово би, констатује се у Цигенфусовом *Philosophen-Lexikon*у, требало да буде подстицај мишљењу, никако запрета⁷³.

Својим делом *Sein und Zeit* (*Bivstvo i vreme*) Хајдегер хоће да превлада традиционалну онтологију која човека одређује на начин бивства ствари (*Seinsart der Dinge*), и истиче да је човек једно посебно бивствујуће, опстанак (*Dasein*) чије битство (*Wesen*) лежи у његовој егзистенцији, односно у његовом бити-ка (*Zu-sein*)⁷⁴; он истиче да су већ Хусерл и Шелер открили да човек није ствар, супстанција или предмет, већ да егзистира као интенционални акт, у извршењу интенционалног акта (*im Vollzug der intentionalen Akte*), но обојици онтолошки смисао тог одношења остаје нејасан⁷⁵, те им је немогућа изградња једне онтолошке фундиране антропологије. Превладавајући тако традиционалну онтологију која човека одређује на исти начин као и ствар (*nach Seinsart der Dinge*), што је одлика античко-хришћанске традиције, егзистенцијална аналитика себи поставља у задатак одређење опстанка, односно егзистенцијалија⁷⁶ којима се човек издваја као посебно бивствујуће. Свакако је могуће поставити овде питање како то чини Ј. Крефт: „не долази ли овде до мистификације природе и пре свега човека, па би Хајдегерово филозофија била само консеквенца Хусерловог учења битства (*Wesenslehre*)“⁷⁷, односно: немамо ли пред собом наставак једне филозофије која се одликује апсолутизовањем човека (*Verabsolutierung des Menschen*)? Основана би била констатација В. Штегмилера да појам човека у савременој филозофији игра много већу улогу но у ранијим временима, те да се стога сва проблематика бивства своди на питање

⁷³ *Philosophen-Lexikon I* (приредио W. Ziegenfuss), Berlin 1949, стр. 487. Према *Sein und Zeit*, § 1.

⁷⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1977, стр. 42, 56; (у даљем тексту први број означава страну другог издања из 1929, други, наведеног из 1977).

⁷⁵ *Op. cit.*, стр. 48, 64.

⁷⁶ Под егзистенцијалима Хајдегер мисли на темељне могућности које на начин бивства одређују опстанак (*SZ*, стр. 44, 59), што ће бити једно од полазишта у Финковим како антрополошким, тако и космолошким настојањима.

⁷⁷ J. Kraft: *Von Husserl zu Heidegger*. Kritik der phänomenologischen Philosophie, Frankfurt 1957, стр. 89.

шта је човек, па проблем човека постаје проблем метафизике уопште⁷⁸. Можда управо зато код Хајдегера долази до израза та „хипертензија човекове самосвести поникле у немачку идеализму“.⁷⁹

Делом *Sein und Zeit* Хајдегер се удаљава од свог учитеља⁸⁰; указивање на разликовање ова два мислиоца може појаснити и Финков однос према њима; није случајно, а код Хајдегера ништа није случајно, Хајдегерово навођење стихова из *Zaratustre* у часу кад се обраћа свом бившем ученику Финку који је кренуо својим путем:

*Man vergilt es einem Lehrer schlecht,
wenn man immer nur der Schüler bleibt.*¹⁸

Већ на први поглед могуће је уочити мноштво разлика: ако је за Хусерла свест интенционална, за Хајдегера склоп

⁷⁸ В. Штегмилер: *Главне струје савремене филозофије*, Нолит, Београд 1962, стр. 64. Овде треба имати у виду и појачан интерес за Канта двадесетих година овог века. У години Кантовог јубилеја (1924) ставља се акценат на питање *шта је човек*, а то ће имати трага и код Хартмана (Hartmann) и код Шелера (Scheler), те и код Хајдегера који циљ радикалне интерпретације феномена света види у јединству изворног субјекта, те *Sein und Zeit*, обележавајући крај класичне епохе феноменолошких истраживања, јесте „окретање, од чисто теоријског става класичне феноменологије ка мишљењу конкретне повесне egzистенције“ (H. Lübbe: *Das Ende des phänomenologischen Platonismus*, Tijdschrift voor Philosophie, 1954 (16), стр. 643—4).

⁷⁹ S. Passweg: *Phänomenologie und Ontologie* (Husserl—Scheler—Heidegger), Leipzig—Strassburg—Zürich, Universitäts-Buchdruckerei, Heitz & Co. 1939, стр. 213.

⁸⁰ Под утицајем Brentановог дистанцирања од Кантовог субјективног формализма Хусерл у својим истраживањима акценат ставља на проблем методе, па стога његов појам Wesensschau има корен у Brentановом појму евиденције (Evidenz), те је феноменологија чиста наука о битству (Wesenswissenschaft) или учење о битству трансцендентално редукованих феномена, при чему се феноменологија односи ка битству бивства (Wesen des Seins) уколико се овај налази спрам свести (Bewusstsein).

Док се код Хусерла проблем истине концентрише искључиво на проблему свести (Bewusstsein—Sein), код Хајдегера, под утицајем Шелера (Lebens-Wert-Philosophie), акценат се помера на бивство живота (Lebens-Sein), те се истина и вредност (Шелер) схватају као одређења бивства, а egzистенција, коју је Хусерл ставио у заграде сад се одређује као темељно битство бивства (Grundwesen des Seins), као његова esentia. (Према: E. Przywara: *Drei Richtungen der Phänomenologie*, Stimmen der Zeit, 11. V. 1928, стр. 254—259).

⁸¹ M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30 (Die Grundbegriffe der Metaphysik), V. Klostermann, Frankfurt/M 1983, стр. 534.

бивства није интенционалан; код првог се свет реалних предмета конституише у апсолутном субјекту, те трансцендентални субјективитет бива главна тема промишљања, код другог је акценат на мишљењу бивства; Хусерл хоће битности (Essenzen) да изводи из индивидуално-egзистирајућих предмета, методом сагледања битства (Wesensschau) и тако доспе до чисте таквости (So-Sein), до чисте битности⁸²; за Хајдегера главни проблем није у суштинама, већ у настојању да се изолује бивство ослобођено предметног интенционалитета (субјект-објект односа) — посредни је изоловање бивства, не битности, те Хајдегер истражујући онтолошки смисао субјект-објект односа сазнавање (Erkennen) темељи у бивству у свету, односно у већ-бити-при-свету (Schon-sein-bei-der-Welt)⁸³. Разлика међу овом двојцом мислалаца ће се јавити и у методу: Хусерл до интенционалне структуре битства долази искључивањем опстанка (Dasein), Хајдегер искључивањем интенционалног мишљења доспева до чистог бивства⁸⁴. За Хусерла истина је самодатост, адекватност у испуњеној интенцији у којој се темељи евидентност; за Хајдегера истина је нескривеност бивства, место у којем пребива опстанак⁸⁵, и, истовремено, сукоб земље и света⁸⁶.

Хајдегеров приговор који указује на његово радикално удаљавање од творца феноменологије, био би, по Ландгребеу⁸⁷, упућен захтеву за универзалношћу Хусерлове мето-

⁸² Л. Ландгребе: *Савремена филозофија*, „В. Маслеша“, Сарајево 1976, стр. 36.

⁸³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt/M 1977, стр. 61, 82.

⁸⁴ W. Del-Negro: *Von Brentano über Husserl zu Heidegger*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1953 (V), стр. 577. Критичка тачка до које се долази свакако је однос epoché и egzистенције. Ова два појма, примећује Х. Хилсман,* нису у истој равни: док је први појам методски други је структурни, те имамо једно поред другог методу и битство, методу и структуру (стр. 7—8). Пишући о опстанку као путу ка себи самом, ка своме бивству, односно ка бивству, при чему се опстанак открива као пут бивства (Weg des Seins), Хилсман ће истаћи да је egzистенција одговор на epoché, последња консеквенца, односно: метода epoché, јер у појму egzистенције поклапају се интенционалитет и трансценденција, ego и свет (стр. 27).

* H. Hülsman: *Epoché und Existenz*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1965, стр. 7—40.

⁸⁵ Dasein ist in der Wahrheit (SZ, стр. 221, 292).

⁸⁶ M. Хајдегер: *Извор уметничког дјела*, у антологији текстова *Нова филозофија уметности*, „Матица хрватска“, Загреб 1972, стр. 476.

⁸⁷ L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*, M. v. Schöder, Hamburg 1949, стр. 83—4.

де конститутивне интенционалне анализе. Како за Хајдегера феномен није бивствујуће (односно, оно што је непосредно дато у искуству), већ бивство бивствујућег, структура опстанка у односу на коју сваки говор о бивству бивствујућег, добија смисао⁸⁸, откриће овог показује се као задатак фундаменталне онтологије која је темељ сваког другог онтолошког питања. Не би требало изгубити из вида да већ и Хусерл постулира једну феноменолошку онтологију. У закључку *Cartesianische Meditationen* пише: „трансцендентална феноменологија развијена потпуно систематски била би *eo ipso* истинита и права универзална онтологија”⁸⁹; али постоји и једна разлика: оно чиме се Хајдегер издваја од својих претходника јесте другачија свест о самом проблему. Класична онтологија је можда одређена односом према бивству, али овај није тематски одређен, већ остаје тајна (*Geheimnis*). Хајдегер бивство промишља у односу према метафизичкој (класичној) онтологији, те он у *Sein und Zeit*, полазећи од питања „шта заправо мислимо кад употребљавамо израз „бивствујући” (*Soph.*, 244 а), пита одакле бивство уопште, како бивство разумети, какав је смисао бивства; касније ће он ово питање преформулисати у „како мислити саму истину бивства”⁹⁰, те се тако доспева у заборављени темељ метафизике, и поставља ново питање, питање о бивству истине.

Наспрам Хусерлове усмерености на објект (*Wendung zum Objekt*), наспрам повратка у дубину субјективитета, Хајдегер избегавајући термине *свест, субјект, субјективитет*, као главни проблем поставља однос ка бивствујућем, а овај је могуће разумети само на темељу структуре бити-у-свету као темељног модуса опстанка, који се не може осветлити интенционалном анализом. Притом не треба изгубити из вида да је Хајдегерово бити-у-свету (*In-der-*

⁸⁸ Феномен није за Хајдегера исто што и *поупенон*, појава „нећег” које би било трансемпиријско, чисти симбол за један њему трансцендентан садржај*, већ је оно што се на њему показује (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), отвореност (*Offenbare*), оно што су Грци поистовећивали са *ta onta* (бивствујуће) (*SZ*, стр. 28, 38).

* J. B. Metz: *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, Scholastik, 1953, с. 5, (28).

⁸⁹ Е. Хусерл: *Картезијанске медитације I*, „Извори и токови” Загреб 1975, стр. 161.

⁹⁰ О. Pöggeler: *Metaphysik und Seinsoptik bei Heidegger*, Philosophisches Jahrbuch, 1963 (70), стр. 123.

-Welt-sein) могуће само на темељу феноменолошке редукције⁹¹.

И док је по речима Ландгребеа за Хусерла однос према бивствујућем само одређен слој интенционалитета, односно интенционалитет акта (*Aktintentionalität*)⁹², јер је његова метода метода универзалне рефлексije, при чему се став рефлектујућег феноменолошког ја показује као став непристрасног посматрача (*Unbeteiligten Zuschauer*)⁹³ који рефлексijом открива структуре свести, Хајдегер рефлексiji супротставља испуњење егзистенције саме (*Vollzug der Existenz*); наспрам идеализованог субјекта сада се поставља фактицитет егзистенције⁹⁴.

Фактицитет, као чињеничност факта опстанка (*Tatsächlichkeit des Faktums Dasein*)⁹⁵, јесте оно чиме се фундаментална онтологија супротставља Хусерловој феноменологији⁹⁶. Са фактицитетом који омогућује конституцију,

⁹¹ М. Мерло-Понти: *Феноменологија перцепције*, „В. Маслеша”, Сарајево 1978, стр. 11.

⁹² При чему се мисли на интенционални склоп конкретних доживљаја. М. Theunissen: *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz*, Phil. Jahrbuch, 1963 (70), стр. 345.

⁹³ Е. Хусерл: *Картезијанске медитације I*, „Извори и токови”, Загреб 1975, стр. 74. Хусерл пише: „Ја што феноменолошки медитира може тако не само у појединостима већи у универзалности постати непристрасни мотрителъ сама себе те у то укључене свеколике објективности која јесте за њега и таква јесте за њега.” Сви предмети јављају се по извршеној редукцији као интенционални корелати њихових облика свести и као такви они су предмет дескрипције која је задатак трансценденталне феноменологије.

⁹⁴ Не треба притом заборавити да је и сама егзистенција производ филозофије субјективитета, мада управо она омогућује обрат (*umzukehren*) филозофије. Тако се показује да је и Хајдегерово филозофија резултат времена, односно одређеног стања у филозофији, па ће В. Шулиц* констатовати да тешкоће у интерпретацији Хајдегера следи из Хајдегеровог непромишљања сопствене повесне условљености.

* W. Schulz: *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, Phil. Rundschau, 1953/54 (Heft 2/3, стр. 65—93; Heft 4, стр. 211—232), стр. 91.

⁹⁵ М. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1977, стр. 56, 75. Овде фактицитет треба разумети у смислу чињеничности (*Tatsächlichkeit*). У тежњи да доспе до природног појма света (*natürlichen Weltbegriff*) који се (двадесетих година XX века) истиче као темељни захтев феноменологије, Хајдегер полази од фактицитета живота који као *In-der-Welt-sein* треба из себе самог да се разуме (видети: О. Pöggeler: *Metaphysik und Seinsoptik bei Heidegger*, Philosophisches Jahrbuch, 1963 (70), стр. 120).

⁹⁶ М. Theunissen: *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz*, Phil. Jahrbuch, 1963 (LXX), стр. 360.

интенционалност трансценденталног ега поставља се на нови темељ. Новина фактицитета није новина у тој мери да се не може наћи и у Хусерловом делу, али новост је у „експликацији овог става који кида с темељном концепцијом трансценденталне феноменологије и води ка једном новом типу филозофије”⁹⁷ која, под утицајем Кјеркегора, радикализује трансцендентални фактицитет светско-конституирајућег бивствујућег превођењем Хусерлове егологије у аутологију *Sein und Zeit*.

Тај фактицитет огледа се у фактичности субјекта: субјект није више мислећи субјект (*denkendes Subjekt*), већ бивствујући (*seiendes Subjekt*), при чему бива јасно фактичко самоиспуњење (*faktischer Selbstvollzug*)⁹⁸.

Тако Хајдегер више не следи идеју научне филозофије као „универзалне феноменолошке онтологије” коју је прокламовао у делу *Sein und Zeit*, већ хоће да се битним мишљењем (које покушава да мисли бивство само) дистанцира од филозофије и буде „с оне стране”; критички се одређујући према филозофији и теологији, односно према љубави ка мудрости, или апсолутном знању, Хајдегер занудес бивства види у паду мишљења у науку и то у часу кад се дивљање технике свуда успоставља, кад техника указује на празнину напуштености бивства, и то истиче и Хусерл у свом познатом делу (*Krisis*, стр. 56).

Он све више и више напушта трансцендентално-филозофски пут крећући се ка једном непосредном схватању бивства (*Erfassung des Seins*)⁹⁹. Ако се раније говорило о неоскривености истине¹⁰⁰, сада се све више говори о чистини (*Lichtung*), па је свет чистина бивства на коју човек ступа из његовог чистог битства. После дела *Sein und Zeit*, где се бивство разумева на основу опстанка, у Хајдегеровом мишљењу се дешава обрт: битство човека мисли се из истине бивства.

Наспрам тезе да опстанак, одликујући се разумевањем бивства¹⁰¹, поседује тенденцију да се односи ка бивству¹⁰², у

⁹⁷ *Op. cit.*, стр. 362.

⁹⁸ W. Schulz: *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, *Phil. Rundschau*, 1953/4, Heft 2/3, стр. 72.

⁹⁹ O. F. Bollnow: *Heideggers neue Kehre*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1950 (2), стр. 115.

¹⁰⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1977, стр. 219—20, 290—91.

¹⁰¹ *Op. cit.*, стр. 12, 16.

¹⁰² *Op. cit.*, стр. 15, 22.

Писму о хуманизму Хајдегер ће бивство одредити као однос ка егзистенцији¹⁰³, дајући притом ранијим егзистенцијалијама нова значења уз истовремено инсистирање на континуитету сопственог мисаоног развитака¹⁰⁴.

У потрази за бивством Хајдегер је доспео до ништа, и када критикује сву дотадашњу филозофију¹⁰⁵ која је ипак тежила да нешто каже о бивству, одредивши га понекад као апсолутни субјект, понекад као битство (*Wesen*), као идеју, егзистенцију, или као бога, Хајдегер говори о чистини (*Lichtung*), отворености (*Offene*), скривености (*Verbergung*), да би нас довео до ништа (*Nichts*). Стога и симптоматичним делује питање: да ли је Хајдегеров филозофски пут краљевски пут савремене филозофије, или један *Holzweg*? Ако би он, по мишљењу многих и остао мислилац ноћи света (*Weltnacht*), код њега се још увек може наћи довољно подстицаја и за промишљање те ноћи и за промишљање тог света.

У списима насталим око 1950. који су на многе познаваоце Финковог дотадашњег мисаоног рада деловали изненађујуће, Финк се дистанцира од Хусерла тако што овога доводи у раван поређења с Хајдегеровом филозофијом, те „изгледа” да он уз помоћ Хајдегера хоће да се ослободи филозофског утицаја свога учитеља. Овај прелом је далеко сложенији и не да се разјаснити само указивањем на Финкову анализу проблема интенционалности, наивитета, односа свести и света у делу ове двојице мислилаца.¹⁰⁶

¹⁰³ M. Хајдегер: *Писмо о хуманизму* (у: Д. Пејовић: *Сувремена филозофија Запада*, „Матица хрватска”, Загреб 1982, стр. 276). Овде ће Хајдегер егзистенцију одредити као ек-систенцију, као „ек-статичко становање у близини бивства, као чуварство, бригу за бивство” (*op. cit.*, стр. 282).

¹⁰⁴ Д. Пејовић: *Сувремена филозофија Запада*, „Матица хрватска,” Загреб 1982, стр. 155.

¹⁰⁵ Хусерл раздваја сферу феноменологије од онтологије, јер остаје под утицајем декартовског разликовања свести и бивства (G. Rajl: *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, у зборнику: *Рани Хајдегер*, „Вук Караџић”, Београд 1979, стр. 99). Хајдегер пак инсистира да треба испитати оне најниже слојеве искуства који производе ову разлику; он напушта платоновско-аристотеловски категоријални апарат и гради нову терминологију како би избегао наивни, предфеноменолошки став ка свету (мада је Хусерл тридесетих година овог века изјавио да његов ученик остаје у природном ставу).

¹⁰⁶ Овде се првенствено мисли на Финков рад *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*. Lexis (приредио J. Lohman) (1) 1948, стр. 107—127, потом прештампано у Финковој књизи *Nähe und Distanz*, K. Albert, Freiburg/München 1976, стр. 98—126. Овде сигурно имамо

Пре бих тврдио да ће будућа истраживања Финкове заоставштине показати како се његова темељна мисао све-

наговештаје прелома који ће свима бити уочљиви у Финковом раду о односу интенционалне анализе и спекулативног мишљења, али не треба губити из вида ни предавања која Финк у то време држи, која задуго остају непубликована, али у којима се одвија интензивно Финково одвајање од Хусерла, као и од Хајдегера.

Могли бисмо се сложити са судом да је Хајдегеров утицај на Финка већ од самих почетака Финковог филозофског развоја већи но што је то Хусерл могао претпостављати; Финк већ у дисертацији пише о „интерпретацији битства људске егзистенције“. Било би погрешно идентификовати Финкове и Хајдегерове ставове и заступати тезу о „радикализацији Хајдегеровог становишта“ „које се Финковим настојањем ипак не превладава“, како мисли О. Бекер (O. Becker);^а боље би било рећи да педесетих година делује јак Хајдегеров утицај, али да су исто тако приметне и разлике, нарочито кад је у питању интерпретација пресократоваца.^б Док Хајдегер мисли бивство, Финк смера мишљењу света, те Пармениду (преломној личности метафизичке филозофије, још тачније: њеном зачетнику) који уводи дуализам бивства и ништа (чиме почиње како повест онтологије, тако и повест нихилизма), Финк супротставља мишљење јонских физичара и Хераклита, за које се кретање не може свести на кретање унутарсветских ствари, већ се кретање показује као владавина настајућег и нестајућег света и, сходно томе, за Финка оно последње, свеобухватно није бивство, већ свет као простор-игра, односно: игра-простор (Spielraum) у чијем хоризонту бивство може играти.

Ако се Финков интерес за Хераклита највероватније развија под Хусерловим утицајем^в исто би се могло рећи и за порекло појма *Spielraum* који користи Хусерл када хоће да објасни хоризонт могућег искуства (Horizont möglicher Erfahrung) као простор игре могућности (Spielraum der Möglichkeiten).^г

а) О. Бекер у рецензији Финковог списа *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, која је објављена у часопису *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1958 (6), стр. 26—34, годину дана након штампања Финкове књиге која је настала у низу предавања педесетих година (!), пише да је Финково филозофско настојање настављање немачке метафизике XIX века преко Ничеа, а под јаким утицајем Хајдегера. Можда би се могло заступати и једно другачије мишљење, наиме: да овде О. Бекер грешци у закључивању тиме што изједначује бивство и свет, а за Финка *Sein* није исто што и *Weit*. Уосталом, у поменутој књизи (*Raum-Zeit-Bewegung*) Финк пише да бивство и ништа мишљени заједно јесу димензије играјућег света (стр. 43).

б) Жели се истаћи Финкова књига *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957. Важно је приметити да овај рад чини низ предавања из летњег семестера 1951. године. У исто време, зимског семестера 1950/51. Финк држи низ предавања о битству онтолошког искуства, где полазећи од Хегела и Хајдегера указује на пут од онтологије ка космологији.

та као лавиринта попут једне спиралне нити још од тридесетих година провлачи кроз све касније настале списе.

Ако имамо у виду целину Финковог филозофског дела примећује се да је он за живота публикувао сразмерно мали број списа. Онима који се буду бавили његовим мишљењем остаје да одговоре на питање: какав је однос за његова живота и постхумно објављених радова, односно: колико се новог светла уноси у разумевање његове филозофије објављивањем радова из заоставштине. Није ли можда Финк све што је требало објавио још за живота не налазећи за сходно да увек уз све остави и кључ разумевања, верујући да ће га они, који ће једном свакако доћи, правилно разумети, јер, знао је да број објављених књига не утиче на саму ствар.

в) Е. Хусерл: *Идеја феноменологије (пет предавања)*, ВИГЗ, Београд 1975, стр. 63.

г) Е. Husserl: *Erfahrung und Urteil (Untersuchungen zur Genealogie der Logik)*, F. Meiner, Hamburg 1976, стр. 27.

2. СВЕТ КАО ФИЛОЗОФСКИ ПРОБЛЕМ

Мада смо увек у свету који нас прожима и осветљава, па нам је стога пра-познат, он нам остаје најпознатији, али истовремено и најмање појмљен. Свет је увек присутан, али никад постојеће (Welt ist immer Anwesende, nie Vorhandende); јавља се као проблем онога часа кад себи поставимо питање одакле нам уопште долази његов појам, како је могуће говорити о свету ако он није предмет нашег искуства.

Ми смо окружени стварима, а свет очигледно није ствар, према се, по речима Финка, 25 векова битство света мислило из ствари¹⁰⁷; критично питање се обично у оваквој ситуацији изражава ставом: „да ли се целина света може мислити на трагу нечег унутарсветског“¹⁰⁸.

У предавањима из 1966. под насловом *Welt und Endlichkeit* Финк истиче да највећа заслуга за постављање питања света припада И. Канту који у свом раду из 1770. (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) пише да се свет може мислити али не и представити. Како се „сав Кантов напор састојао у томе да покаже да свет није конкретна представа“¹⁰⁹, његово тематизовање света завршава у субјективизму; свет је субјективан, јер су простор и време субјективни као чисте форме појављивања;

¹⁰⁷ *Welt und Endlichkeit*, стр. 18. Наводи се према рукопису Финкових предавања из летњег семестра 1949, који се налази у Eugen-Fink-Archiv у Фрајбургу, на Pädagogische Hochschule. Наводи се уз дозволу госпође Сузане Финк (Susanne Fink).

¹⁰⁸ *Op. cit.*, стр. 9.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, стр. 182.

тако „Кантово учење о свету припада учењу о трансценденталном привиду (Schein)“¹¹⁰. Но, може ли свет као хоризонт свег бивствујућег да се субсумира под појам појављивања? За Канта свет није по себи, већ чиста *идеја* (blosse Idee); за Хусерла свет је *чисти хоризонт*. Кантову субјективистичку интерпретацију света наставиће и Хусерл и Хајдегер,¹¹¹ а управо је интерпретација света (који се код Финка још тридесетих година јавља као централни проблем филозофије) оно место на којем се Финк одваја од својих претходника.

1. Свет као тема филозофског интереса

Интерес за филозофски проблем света који се интензивира почетком овог века сведочи о нарушеној саморазумљивости и „непроблематичности“ овог појма који срећемо како у свакодневном говору тако и у научним дисциплинама; заслуга за поновно промишљање овог појма свакако припада и Едмунду Хусерлу који, супротстављајући се владавини натурализма с краја XIX века и једностраном, природно-научном схватању предмета, свет схвата као *творевину* чије је порекло у искуственим актима заједнице субјеката, те се свет показује као „поприште свег што се може искусити, свих могућих свесних предмета уопште, односно, систем интенционалних полова монада које ме-

¹¹⁰ *Op. cit.*, стр. 145.

¹¹¹ По речима Финка, Хајдегер ће чинити космолошку разлику разликујући бити-у-свету и свет, али у субјективном егзистенцијалног појма света; код Хајдегера ће се наћи низ дистинкција које припадају спекулативној космологији, те је, по мишљењу Финка, изненађујуће код Хајдегера „искључење космолошког појма света“ (стр. 210).

¹¹² Л. Ландгребе: *Сувремена филозофија*, „В. Маслеша“, Сарајево 1976, стр. 64. Разумљиво је што се проблем света мора наћи у средишту филозофског интереса феноменолога, и јасно је зашто Финк у свом раду из 1933. истиче да је „трансцендентални проблем света темељни појам феноменологије“ (Е. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 119). Да би се могла објаснити трансцендентална свест, свођењем на сопствено бивство, на сопствени живот (а то је могуће редукцијом која се збива као конститутивно истраживање) неопходно је поставити питање конституције света, те тако довести у однос начина бивства света и начин бивства субјективитета.

бүсобно комуницирају, творевина њиховог заједничког споразумевања и оријентисања.“¹¹²

Л. Ландгребе истиче да се проблем света у Хусерловом делу јавља још у његовим раним радовима и предавањима с почетка овог века, и то из два различита угла: једном кад хоће објаснити чулно опажање (Wahrnehmung), други пут, с проблемом феноменолошке редукције¹¹³.

У првом случају свет се јавља као просторно и временски ограничен хоризонт ствари (Ding), као хоризонт појединих аката, аката чулног опажања, док се у другом, будући да сваки чулни опажај као појединачни акт поседује сопствени хоризонт, одређење појма света темељи на увиду у хоризонтну структуру свег искуства (Horizontstruktur aller Erfahrung).¹¹⁴ Свет је обухватно тло веровања и вреднујућих начина одношења (Verhaltensweisen), општи хоризонт у којем се узглобљује свако појединачно одређење (Einzelsetzung)¹¹⁵; тако се структуре битства света показују као свет нашег искуства (die Wesensstrukturen von Welt als der Welt unserer Erfahrung).

Један нов продор у Хусерловом тумачењу света могуће је наћи у његовим анализама свести времена, где се свест времена анализира као најдубља структура свести, као последњи темељ омогућења њеног јединства, те се временска структура света показује као корелат свести времена¹¹⁶.

Када је реч о филозофији Едмунда Хусерла под чим се пресудним утицајем формира Еуген Финк, свакако има разлога да се задржимо управо на начину на који се тематизује појам света код Хусерла, јер, ако се покаже да до тога долази промишљањем почетка, промишљањем оног *првог* сваке филозофије, а до чега се долази управо методом редукције, и то управо феноменолошким редук-

¹¹³ L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*, М. v. Schöder, Hamburg 1949, стр. 102.

¹¹⁴ L. Landgrebe: *Die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls*, у: *Neue Jahrbuch für Wissenschaft und Jugendbildung*, Leipzig/München 1933, св. 5, стр. 391—2. Овде хоризонт треба разумети као трансцендентални појам света при чему је свет простор игре у којем искушавамо (могућност) моћ сопственог кретања (видети: L. Landgrebe: *Phänomenologische Analyse und Dialektik*, у књизи: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Freiburg 1980, стр. 76).

¹¹⁵ L. Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*, М. v. Schöder, Hamburg 1949, стр. 106.

¹¹⁶ *Op. cit.*, стр. 128.

цијом „која врши радикалну редукцију баштињених редуктивних поступака” тако што се „сам редуктивни поступак чини битном темом филозофирања”¹¹⁷, биће јасно зашто Финк истицањем проблема света у првом реду жели да истакне значај феноменолошке редукције и њен прави смисао. Стога бисмо, ако желимо да укажемо на пут који Хусерл преваљује од објављивања *Logische Untersuchungen* до *Ideen*, могли рећи да он [а] у почетку истражује однос бројања и броја, да усмерен логичком мишљењу и логичким значењима анализира интенционалитет математичко-логичког мишљења с намером да истражи темеље аритметике и логике чиме је још увек у једној психолошкој равни, али да са *Ideen I*, са проблематизовањем природног става као хоризонта и као гла свих могућих ставова, доводећи у питање саморазумљивост света проблематизује почетак филозофије, те када констатује да тумачење природног става није могуће на гла природног става он [о] заузима једну нову позицију и тада је у равни филозофије. Природни став, означен као генерална теза природног става, а ова као опште постављање, јесте филозофски појам, јер посреди није више било какав став, већ „начин нашег бивства у свету у којем смо нужно већ пре филозофије”¹¹⁸, а генерална теза би се могла разумети као теза о бивству света.

Тако Хусерл доспева до појма света као универзалног хоризонта важења свих појединих важења бивства; светскост света се одређује као хоризонт а свет је целина која обухвата све интенционалне односе. Показује се да се проблем света, до којег нам је овде посебно стало, тематизује као последица зачућености над саморазумљивошћу сталне претпоставке бивства коју је Хусерл одредио као генералну тезу природног става. У тој зачућености је почетак филозофије.

Како нам овде није намера целовито излагање филозоје Е. Хусерла, већ назначивање само оних мотива који су путоказ разумевању Финкове филозофије, истичем проблем света до којег се доспева управо постављањем питања почетка до којег се по Хусерлу може dospети полазећи

¹¹⁷ Д. Родин: *Феноменологија и дијалектика*, „Нолит”, Београд 1979, стр. 14.

¹¹⁸ Е. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 28.

од става *ja jecam* (Ich-bin), или од *датости света* (Gegebenheit der Welt)¹¹⁹.

Хусерл сматра да се до једне истинске теорије света не може доћи без студија трансценденталног субјективитета у којем се свет и теорија света трансценденталног субјективитета конституишу (27). Позитивне науке не могу тако нешто постићи већ и стога што услед своје једностраности не доспевају до трансценденталног живота и творења (Leben und Leisten), свести, јер им ова, премда искушава, мисли, истражује остаје невидљива и неразумљива. Хусерл зато истиче да онај који почиње у филозофији (apfangende Philosoph) треба све науке да стави ван важења, јер оне могу дати само посредна сазнања, док филозофију интересује непосредно сазнање, односно адекватне (идеално савршене) евиденције (33).

Трансцендентално гледиште целокупне трансценденталне проблематике, може се успоставити управо тематизовањем почетка, а како, по Хусерлу, на почетку мора бити непосредно сазнање, након искључења науке „остаје ток живота и моје непосредно искуство које стално потврђује мене и свет у којем живим” (40). У потрази за архимедовском тачком у коју би се могло апсолутно поуздати, те одатле започети рад, Хусерлова интенција у *Ideen* није само у усмеравању на битно субјективно, већ у испитивању (Versuch) најопштијег принципа на којем се сазнајно-теоријски субјект темељи, у настојању да се појми априорно као интенционално јединство, као корелат интенционалног доживљаја¹²⁰, као општи предмет једне посебне теме: конституције „идеалног објективитета”. Тако се аргіоті, као предмет онтолошког сазнања, јавља као аргіоті света (Welt-Apriori).

Овде се питање почетка поставља као питање темеља, те бисмо се могли сложити с мишљењем да феноменологија, настајући у доба кризе (као повесни израз кризе, која се испољава као криза темеља), јесте повест обнове

¹¹⁹ Овде треба имати у виду Хусерлова предавања из 1923/24. *Erste Philosophie I—II*, објављена као VII и VIII том *Husserlianae*, M. Nijhoff, Den Haag 1956—1959; у овом поглављу има се у виду други део (*Theorien der phänomenologischen Reduktion*) и бројеви након навода у загради у тексту указују на стране ове књиге (VIII том).

¹²⁰ А. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seinen Überwindung*, Neske, Pfullingen 1966, стр. 166.

питања о темељу¹²¹ на којем би се могло задобити изворно бивство (Sein) као општи предмет, као интенционално јединство које би било упутство за конститутивне анализе¹²². Како конституисана предметност указује на корелативну форму суштине „права тема феноменологије није ни свест ни трансцендентални субјективитет, већ постајање света у конституцији трансценденталне субјективности“¹²³.

О свету се може говорити, али он притом већ мора бити ту, и то не само као предмет мога ја, већ и као простор који ме омогућује; истичући да је за мене свет непрестано присутан (vorhanden), те да сам ја његов члан (Mitglied), Хусерл свет одређује као простор игре мог „ја могу“ (Spielraum des „Ich kann“), тј. простор игре кретања ја, као „ред бивства у следу времена“ (Seinsordnung in der Folge der Zeit), као општи хоризонт, као „темељну форму свет „актуалног“ живота“, тј. cogita¹²⁴.

Тако ја, имајући за свој предмет свет којем оно само припада, јесте субјект, свест, крајњи извор „генералне тезе света“. Захтевом за потпуним обратом природног става који је губитак апсолутног бивства Хусерл у *Ideen* проблематизовањем природног става, што је дакако могуће само у трансценденталном ставу) поставља питање почетка, питање темеља филозофије која мора започети безтемељно (bodenlos); ако је бит генералне тезе у томе да супротставља ја њему самом, при чему свест и остаје „скроз наскроз свест“ (*Ideen I, Hua, III/176*) која може постојати само ако припада индивидууму и само ако као живот има моћ да изгради сопствени свет, онда се овде ради о конституцији ја које припада мени, али која се врши од стране чистог ја; притом је конституција емпиријски могућег света као мог сопственог једна посебна тема¹²⁵.

¹²¹ Op. cit., стр. 171.

¹²² E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, M. Niemeyer Halle a. d. S., 1929, стр. 217.

¹²³ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kant-Studien, Berlin 1933 (38), стр. 380.

¹²⁴ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff den Haag 1950, стр. 49—50.

¹²⁵ Изгледа да има много неспоразума када је у питању појам конституције једног појма од стране трансценденталне свести, првенствено стога што се у употреби та реч изједначаје с ма којим произвођењем (Erzeugen). Ако се конституција идентификује с продуковањем (Produktion) то више није конституција у строгом смислу већ

Ако се као једно од кључних питања феноменологије јавља питање о субјекту, о извору света, оно онда не треба да почива на наивитету који свет поставља као целину бивствуюћих ствари, већ је оно, наспрам догматске метафизике, усмерено ка извору бивствуюћег, ка извору света. Наспрам критицизма, који бивствуюће расветљава бивствуюћим, феноменологија се, разјашњавајући унутарсветско бивствуюће као појаву света, јавља као једна принципно једна мундана филозофија која тежи апсолутном сазнању света у облику строге науке. Тако феноменологија темељ света чини предметом теоријског искуства и сазнања.¹²⁶

реституција. Конституција — пише В. Бимел позивајући се на једно Хусерлово писмо од 25. јануара 1903 — јесте у томе да се предмет учини представљеним (Vorstellig--Werden-des-Gegenstandes) (W. Biemel: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, Zeitschrift für philosophische Forschung 1959, стр. 200). Бимел такође упозорава да Хусерл (1907) једначи „Sich-konstituieren“ и „Sich-bekunden“. Конституција би, дакле, била потврђивање, показивање (предмета) те није исправно да се она сведе на стварање (Schöpfung, Kreation) ствари. Пре има разлога да се конституција доведе у везу с интерпретацијом, за шта Р. Вем налази мотиве већ у *Logische Untersuchungen* (Посреди је *Пето истраживање* (пар. 14) у којем се говори о интерпретацији једног чулног опажаја; упоредити и R. Boehm: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Husserl-Studien, M. Nijhoff, Den Haag 1968, стр. 225—6).

За сваког је његов свет живота објективан свет док је свет других секундарно трансцендентан, али мој сопствени свет могућ је само на темељу општег разумевања, на темељу интерсубјективитета који обезбеђује опште важење. Стога сопствени свет живота мора бити трансцендентан (не заузме ли се такав став не може се доспети до света другог). Тај сопствени свет живота (као иманентна трансценденција) није потпуно објективан; то постаје тек кроз општу разумљивост и евидентност чиме се преокреће уобичајен ред представљања и та објективна иманентна трансценденција тражи конституцију интерсубјективитета. Ту се изграђује свет (који се може искусити), ту искуство бива могуће те се заједница појединих монада конституише као монадска заједница, па свет бива творевина свих монада.

Конституција мог сопственог света обухвата и конституцију других који су трансцендентно садржани у мом сопственом свету. Не постоји други прилаз другом до тумачењем оног што ми је својствено, те се стога морамо усредсредити на интенционални карактер самоопажања мога Ја сред света који ми припада. Изгледа да је В. Силаши у праву кад сматра да се „тријумф феноменологије огледа у томе што је телесност у свом јединству са свим интенционалним актима постала приступачна теоријској филозофији.“ Тако ће Хусерлова истраживања подстаћи Мерло-Понтија на проучавање феномена опстанка у повесном свету.

¹²⁶ E. Fink: *Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, наведено према *Studien zur Phänomenologie* (1930—1939), M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 102—3.

Свет бива тематски предмет једне могуће науке; он се у феноменологији враћа у дубину апсолута у којем лежи скривен свет по себи¹²⁷.

Феноменологија не искључује свет, већ се као филозофија пита шта је свет: да би на ово питање могла одговорити, она искључује веровање о свету као универзалну аперцепцију света. Питање о бивству света претвара се у феноменологији у питање о бивству трансценденталног субјективитета за који свет „важи“¹²⁸. Хусерл, написаће Финк, појам света обухвата субјективно, као хоризонт предметних чулних творевина, као мисао света растворену у времену¹²⁹. Можда се ту налази разлог што Хусерл време и свет субјективизује и увлачи их у апсолутно дато бивствујуће, те тако утврђује надсветски карактер конституисаног трансценденталног субјективитета¹³⁰. Хусерл тако даје фе-

¹²⁷ Како је Хусерловим радовима осигурана интерпретација света из духа, из трансценденталног субјективитета, феноменологије има за задатак да нам осветли однос трансценденталног субјективитета и света као конституције.

¹²⁸ Права тема феноменологије, по Финку, није ни свест, ни наспрам ње стављени трансцендентални субјективитет, већ бивање света (*Werden der Welt*) у конституцији трансценденталног субјективитета. Ово је Финков став из 1933 (белешка бр. 126), стр. 139. Можда је већ у бивању као постајању садржано кретање, тумарање, играње?

¹²⁹ Е. Fink: *Welt und Geschichte*, у: *Nähe und Distanz*, К. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 170. Финк овде поставља питање: да ли се хоризонт темељи у свету, или се везаност света за битство света темељи у хоризонту времена?

¹³⁰ Хусерл непрестано говори о трансценденталном его, а с друге стране човека посматра као тело (*Körper*) међу другим телима која својом телесношћу припадају регији ствари; по Бимеловом мишљењу Хусерл до краја свог живота стоји пред питањем како је могуће да човек као ствар која припада свету (*Ding der Welt*) свет и ствари конституише (*W. Biemel: Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, Tijdschrift voor Philosophie, 1950 (12), стр. 277). Ту се јасно види разлика између Хусерла и Хајдегера. И један и други имају човека за предмет свог мишљења: Хусерл проблем решава извођењем трансценденталног егоа, Хајдегер егзистенцијалном аналитиком опстанка; али, обојица се по схватању човека темељно разликују: за Хајдегера се у опстанку као начину бивства бивствујућег конституише свет, док је за Хусерла свет целина бивствујућег (у оквиру које се бивствујуће не да одредити повратком [*Rückgang*] на бивстујуће).

Опстанак се као бивствујуће разликује од бивствујућих која нису на начин опстанка (*nicht-daseinsmässige Seiende*) тиме што се односи ка бивствујућем. Тако је начин бивства људског опстанка потпуно различан од свег другог бивствујућег; када Хајдегер опстанак одређује као *In-der-Welt-sein*, онда то бити-у-свету није постојање

номенологији основу за самоконституцију људске коначности, али *време, свет, коначност* остају необрађени и несавладани појмови његове велике повести знања која своју највишу тачку има у обрту метафизичке идеје науке у трансцендентално саморазумевање конституисаног живота¹³¹.

Проблем почетка јавља се како код Хусерла тако и код Хајдегера. Док се код првог тематизује постављањем питања о природи природног става, чиме се хоће превладати наивитет, код другог наивитет карактерише равнодушност спрам онтолошке разлике, те се онтолошка индиферентност спрам бивства показује као темељни став у којем се човек налази. Зато Хајдегер за свој главни циљ у делу *Sein und Zeit* поставља промишљање „тамног предразумевања смисла бивства“ и то у „експликацији времена као хоризонта питања о смислу бивства“¹³². Почетак филозофије би по Хајдегеру лежао у освешћењу опстанка за разлику бивства и бивствујућег која се може интерпретирати као разлика онтичке и онтолошке истине, те се по речима Финка у управо поменутом делу, Хајдегера филозофија може одредити као метафизика истине (*Methaphysik der alétheia*)¹³³; наспрам Хусерловог проблема света, код Хајдегера се јавља проблем истине.

Постављајући питање истине бивства, Хајдегер се враћа заборављеном темељу метафизике, јер је у овом питању (које само није метафизичко) садржано питање смисла бивства, односно битства истине као нескривености (*alétheia*). Десетак година после објављивања *Sein und Zeit* истина ће се Хајдегеру показати као сукоб отворености и затворености, као сукоб неба и земље.

Наспрам Хусерла, дакле, који полазећи од картезијанског *ja-jesam* хоће да доспе до света¹³⁴, Хајдегер у спису *Sein und Zeit* жели да пође од света; на питање шта је

(*Vorkommen*) међу другим бивствујућим, као што је то код Хусерла. Разлика између Хусерла и Хајдегера је и у томе што Хајдегера анализа опстанка нема свој крајњи циљ (као што је то код Хусерла разумевање [*Erfassung*] чистог егоа), већ је само припрема за постављање питања бивства (*op. cit.*, стр. 275—8).

¹³¹ Е. Fink: *Welt und Geschichte*, *op. cit.*, стр. 170—71.

¹³² Е. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 40—41.

¹³³ *Op. cit.*, стр. 49.

¹³⁴ Видети напомену бр. 119.

свет, одговор је у први мах: то су ствари, но шта је стварскост (Dinglichkeit) ствари, то је већ проблем.

Свет није унутарсветско бивствујуће, пише Хајдегер¹³⁵, али се оно, као бивствујуће, може у свом бивству показати у оној мери колико света има. Свет је у свему што је приручно (Zuhandene) већ присутан („да“), он је оно на основу чега је то приручно приручно¹³⁶. Али, у чему је светскост света, пита Хајдегер. Она лежи у структури опстанка; овај, као бити-у-свету (In-der-Welt-sein) свагда открива свет и то откривање (Entdecken) фундирано у светскости света карактерише се као ослобађање (Freigabe) бивствујућег из целина односа (Bewandtnisganzheit)¹³⁷.

Наспрам уобичајеног схватања да је свет оно створено наспрам нествореног бога при чему човек није само део света већ стоји наспрам њега [der Mensch steht der Welt gegenüber], Хајдегер у *Sein und Zeit* феномен света жели да истражи с обзиром на начин како се ми пре свега и понајчешће свакодневно у свету крећемо¹³⁸. Човек није једноставно у свету, он се ка том свету односи — има тај свет. Но, шта је са другим бивствујућима? Бити-у је бити-са (Mitsein) другима,¹³⁹ јер свет опстанка је са-свет (Mitwelt); како сва бивствујућа немају исти ранг, Хајдегер, разликујући три нивоа бивствујућих и можда следећи Хусерла из *Ideen II*¹⁴⁰, пише да је [1] камен без света (weltlos), [2] животиња лишена света (weltarm), [3] човек онај што образује свет (weltbildend)¹⁴¹, и још прецизније речено: оно што образује свет (weltbildende) јесте опстанак у човеку (Da-sein im Menschen); одговор на питање шта је опстанак јесте у томе како он јесте, како егзистира: у битству и темељу свог опстанка човек је светско-образујући

¹³⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1977, стр. 72, 97.

¹³⁶ *Op. cit.*, стр. 83, 111.

¹³⁷ *Op. cit.*, стр. 110, 147.

¹³⁸ *Op. cit.*, стр. 119, 159.

¹³⁹ M. Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1983, стр. 262.

¹⁴⁰ E. Husserl у *Ideen III* разликује Natur, animalische Natur, geistige Welt. Упоредити и: L. Landgrebe: *Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie*, Studium Generale 1956, (9), св. 6, стр. 316.

¹⁴¹ M. Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1983, стр. 263.

(Der Mensch ist im Wesen und Grunde seines Daseins weltbildend)¹⁴².

2. Човек и свет

Може се поставити питање какав је положај човека у свету: да ли се он налази негде између животиња и богова, како то одређује традиција, дакле као степеник између два суседна степеника, или је његова ситуација њему отворена тиме што се он разумевајући односи према животињи и богу, па у свом бивству бива растргнут различитим тежњама; он има анималне потребе и животињске жудње, али зна и за мир душе, за жудњу нечулној срећи, зна за загонетну чежњу за домом. Човек је, сматра Финк, егзистирајућа напетост између животиње и бога, стална борба, кавга божанског и животињског у нама¹⁴³.

Човек се одликује разликовањем чулног и духовног света, те би његово место било на граници два света одређена као *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*. Ту би се могло тражити полазиште западне метафизике која човеково битство одређује растрганошћу између чулног и духовног, животињског и божанског. По Финку, човек се, као дух окаљан чулношћу и као животиња збуњена духовношћу, показује као кентаур. Као што легенда приказује кентаура са доњим животињским и горњим људским делом, тако и западна метафизика човека мисли истовремено полуживотињски, полубожански¹⁴⁴. Човек се може разумети тако што би се рекло да пребива у два света, но, да ли је могуће рећи тако нешто?¹⁴⁵

Свет није ма која целина, није неки тотум („ein“ Totum), већ одређен тотум („das“ Totum), јединствена свеобухватна целина. Све-светскост света (Weltallheit) није случај свег, односно бесконачног мноштва. Ми метафорички користимо израз „свет“ тамо где хоћемо да покажемо зат-

¹⁴² *Op. cit.*, стр. 414.

¹⁴³ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 44.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, стр. 44.

¹⁴⁵ Овде Финк упозорава да се појам „свет“ користи у плуралу и тај плурал је довољно издајнички. Појам света коришћен у плуралу јесте метафора, један аналогни начин говора, садржај, неки totum (*op. cit.*, стр. 45).

ворену целовитост веза. Чулни и духовни свет, строго мишљени, нису светови, већ области у свету, димензије одређених бивствујућих.

Какав је однос човека према свету? До разумевања бивства не доспевамо помоћу једне коначне, потпуне науке; наше разумевање бивства је скроз-наскроз прожето светом: оно је световито, светствено (Welthaft). Човек као необична творевина, као бивствујуће у свету и истовремено као бивствујуће одређено односом ка свету јесте унутарсветска ствар којој се набацује целина свег бивства и у њој светли и појављује се. Ово се, пише Финк, може обухватити у два става:

- 1) бивство свих бивствујућих ствари мора се појмити као бити-у-свету (In-der-Welt-sein)
- 2) човек је унутарсветска ствар која егзистира у једном екстатичком односу према свету

Изразом In-der-Welt-sein именује се један од темељних појмова Хајдегерове филозофије који овај систематски развија у већ поменутом делу *Sein und Zeit*¹⁴⁶. У предфилозофском, свакодневном разумевању, ми свет узимамо као суму свих ствари. Такав збирни појам света води нас представи света као оквиру, као циновској посуди за мноштво бивствујућих. У обичном, свакодневном говору, пише Финк, имамо обичај да кажемо: „свет средњег века”, „свет детета”, „свет жене”, али тада се појам свет користи у односу на различите начине човековог доживљавања; посредни су одређења човекове егзистенције и такви појмови могли би се одредити као егзистенцијални појмови света. Свака темељна могућност људског опстанка има њој одговарајући, карактеристичан доживљај света. Свет као област разумевања бивства одређује Хајдегер као *егзистенцијал*. Под егзистенцијалима подразумева он темељно одређење структуре човековог бивства, пише Финк¹⁴⁷.

Супротан појам био би *категорија* као априорно одређење бивства не-људске ствари. Будући да је свет постављен као егзистенцијал, он је структура опстанка. Област света

¹⁴⁶ М. Heidegger: *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1977, стр. 52—63, 71—80; такође и *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1975, стр. 234, 393.

¹⁴⁷ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 48.

разумевања бивства припада људском опстанку те га Хајдегер одређује као трансценденцију и прекорачење (Überstieg)¹⁴⁸. Разумевајући бивство човек не остаје затворен у дубини душе; Хајдегер по мишљењу Финка¹⁴⁹, свој појам трансценденције доводи у близину Кантовог појма субјективитета: људски субјект за Канта није неко бивствујуће у времену и простору (који се одређују као априорне форме чулности), мада се не може порећи да ми заузимамо одређен простор и да одређено време трајемо. Простор и време, за Канта, припадају субјекту и битно одређују његов субјективитет. Они нису одређене ствари по себи, већ творе утврду која одређује субјект и у којој се налазе све чулне појавне ствари¹⁵⁰. За Хајдегера простор и време су дешавање на начин опстанка као творење простора и творење времена. Простор и време су егзистенцијалије, структуре људског опстанка утврђеног као „свет”, као разумевање бивства. Овај егзистенцијални појам света раног Хајдегера одређен је трансцендентално-филозофски и разуме свет-ост света из *alétheia*-е, из отворености бивствујућег за човека. Свет је тамо где се бивствујуће разумева, сазнаје, обрађује.

Финк подсећа да Хајдегер у спису *Vom Wesen des Grundes* (*О битству темеља*) пише како бивствујуће као природа не може бити очигледно, јер не налази прилику да ступи у свет. Само као целина бивствујућег бива бивствујуће на начин на који се твори време опстанка, само тада је могуће да бивствујуће ступи у свет и само када се ова праповест, трансценденција дешава (тј. када бивствујуће с карактером бивства у свету продире у бивствујуће), постоји могућност да се бивствујуће отвори¹⁵¹.

Хајдегер свет одређује из перспективе опстанка; на тлу такве позиције, сматра Финк, не може се поставити космолошки проблем света¹⁵².

¹⁴⁸ Е. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1965, стр. 18.

¹⁴⁹ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 49.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, стр. 49.

¹⁵¹ М. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1965, стр. 39.

¹⁵² Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 50. На овај начин доспева се у позицију одређену као *Weltlosigkeit*. Бити ту, значи бити ту без обзира на човека, не коренити се у човеку. Својим превазилажењем човека и света игра је надсветска (?).

Особитост човека је у *Sein und Zeit* формулисана на двојак начин: [1] људски опстанак има онтичку предност у односу на целокупно бивствујуће, јер сва питања о структури бивства мноштва ствари потичу од човека; [2] човек има „онтолошку предност” наспрам свих других ствари, јер је од почетка „онтолошки”, тј. он је онај који разумева бивство (*seinsverstehend*).

Свет би се тако могао разумети на више начина; као прво Финк истиче [1] одређење света као универзума, као космоса; свет је циновска ствар, беживотна и непокретна форма једне мање или више нејасне структурне целине. Наспрам овог схватања, могуће је свет схватити [2] егзистенцијално, као једно изворно кретање, творење света времена и простора, те се људским опстанком описују битне црте света. Структура бивства опстанка не тумачи се из отворености за владајући свет, већ обрнуто, свет се тумачи на основу структуре творења света који се одређује опстанком.¹⁵³

Финков приговор Хајдегеру би био да одношење човека према свету као изворна отвореност нашег битства за универзум мора безусловно остати скривена кад се свет види као нешто што припада човеку, као област простора и времена коју је он засновао, те да појам опстанка у делу *Sein und Zeit* остаје трансцендентално-филозофски апстрактан¹⁵⁴.

Многе форме друштва, пише даље Финк, темеље се у једном односу према свету. У начину на који знамо за свет, за борбу, рад, моћ, владање, у начину како знамо чаролију маске и како истражујемо обману лепог призивајући на котурнама оприсутњење чисте слике, на тај начин смо друштвени и отворени за дубину света у свим стварима. Уколико мање човек хоће да буде свет, утолико више доспева у његову изворну близину¹⁵⁵.

Свет није „само” нешто људско, нити „само” једна егзистенцијална структура; он није само једна одређена форма људског тумачења бивства, већ је, истиче Финк, на посебан начин окренут човеку који је у свету и он је у том окретању у једном загонетном смислу „људски”, он је људски јер је човек светски.

¹⁵³ *Op. cit.*, стр. 51.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, стр. 52.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, стр. 52.

Финкови приговори Хајдегеру су могући из перспективе коју омогућује сâм Хајдегер, а ова је могућа кад се разумевање бивства не излаже полазећи од човека као тачке ослонца, већ полазећи из хоризонта отворености битства човека за бивство сâмо.

3. Космолошки хоризонт

Пошто је свет изворнији и стога обухвата бивство, онтологија је по Финку део космологије. Бивство је само димензија света, те се оно може разумети само из света, а не обратно¹⁵⁶. Свет није одраз идеје, како је то мислио Платон, већ обрнуто: бивство је одраз света, те стога постојање бивства мора бити стављено у космолошки хоризонт.

Овакво мишљење света удаљава се од Хајдегеровог мишљења бивства, али исто тако и од Хусерлове трансценденталне феноменологије; становиште мудрости света (*Weltweissheit*) је сасвим другачије но што је то становиште феноменолошке филозофије.

По Финковом мишљењу филозофија, уколико жели појмити њено повесно битство, налази се пред одлучујућим закорак: досадашња филозофија као онтологија ствари мишљених као нешто коначно-бивствујуће, супстанција или монада греша што бивство тумачи као бивствујућост ствари (*Seiendheit der Dinge*); феноменологија, пак као најдоминантнија филозофија свог времена, као једно, додуше ново непосредно одношење ка ствари (која је ипак само бивствујуће), остаје на странпутици. Пред филозофијом је Рубикон — ради се о томе да се пређе од онтологије ствари ка космологији¹⁵⁷, јер ако мишљење света (као

¹⁵⁶ E. Fink: *Welt und Geschichte, u: Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 177.

¹⁵⁷ E. Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Albert, Freiburg/München 1977, стр. 41. Ову књигу чине Финкова предавања из зимског семестра 1950/1951. Овај спис настаје скоро истовремено кад и рад *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung* (такође, као резултат предавања у летњем семестру 1951 [објављено под истим насловом код М. Nijhoff, Den Haag 1957]) и сасвим пластично указује на формирање космолошке равни у Финковој филозофији, па су у светлу ових радова и његова иступања у Мендози (1949), Бриселу (1951) и Ројомону (1957) далеко јаснија и разумљивија.

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

1. Овај рад је изашао у часопису "Игра" бр. 1, 1980. г.

2. Овај рад је изашао у часопису "Игра" бр. 1, 1980. г.

2. ЕУГЕН ФИНК И ФЕНОМЕНОЛОГИЈА ИГРЕ

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

... и да се види како се играју и да се види како се играју...

1. ПРЕТХОДНО ПРОМИШЉАЊЕ ИГРЕ

По веома раширеном схватању филозофија је строго одређена облашћу апсолутног мишљења и истицање игре као предмета филозофског мишљења могло би се, мисли Финк, учинити чудним: играње и мишљење изгледају као два животна става који су један другом супротстављени, па наивитет игре чини ову веома далеком у односу на критичко испитивање ствари. Ако нам игра изгледа далеком у часу кад хоћемо критички да је промислимо, исто то може важити и за филозофију, која иако блиска феноменима који нас свакодневно потресају (страх, стрепња, сумња), једнако се и удаљава од свакодневља кад доводи у питање покушај да се људски живот разуме у својој саморазумљивости. Стога је и могуће филозофију одредити као чуђење над чудом да бивствујуће јесте.

Ако се напор филозофског мишљења изражава у настојању да се разуме близина рефлексije и изворности, животне непосредности, онда би се могло рећи да игра може бити могући предмет филозофског мишљења, премда би и тада неко могао поставити питање: да ли је игра предмет вредан филозофије? Док се игра узима као средство за опуштање, она се, као игра по себи, не узима озбиљно. Она, евентуално, игра важну улогу у доба детињства и стоји у центру живота, али што године одмичу све више бива потискивана и замењивана другим феноменима, те се њена димензија чистог испуњења „постепено губи“.

Оно што је вредно мишљења није за филозофију унапред одлучено, већ се као такво доказује у питајућем мишљењу; ниједна ствар у универзуму није тако мала да не

би могла изазвати чуђење, и ниједно бивствујуће не стоји тако високо да га људско мишљење не би могло довести у питања. Све што уопште јесте већ у бивству свег бивствујућег јесте чудно и загонетно. Сократ је, као што знамо, разговор обично започињао полазећи од свакодневних ствари, од најпростијих делатности сарача, ткача или бродара, да би потом доспео до доброг и лошег деловања, до питања о врлини државника, мудрацу, до питања о врлини као таквој, до питања о правој људској срећи.

1. Игра у ранијим тумачењима

Ако је наше време „озбиљно“, а људи енергични организатори и рачуници што своју снагу и таленат троше на путу за зарадом, то још не значи да нема места и за игру која не иступа само као супротност озбиљности, већ као изузетна људска делатност.

Не налазећи се у служби неке сврхе, користи или неког циља ван себе, игра следећи своје унутрашње подстицаје надилази обичну људску делатност откривајући се као темељни феномен људског опстанка, те се тако, у игри, доводе непосредно у везу структура човека и структура космоса.

Постоји мноштво одређења игре. Још од античких времена можемо пратити покушаје да се одреди битство и начин појављивања игре; можемо се сложити с мишљењем да су ту посредни „фрагментарни наговештаји који дозвољавају разне накнадне филозофске интерпретације“, али зар би мишљењу које проблему приступа из нашег времена нешто друго и било могуће?

Сложимо ли се с тезом да је игра старија од културе, њено промишљање би нас могло одвести у тајновите дубине. Већ Хераклитов фрагмент Б 52 (Време је дете које се игра размештањем камичака; царство детета) вековима налази на најразличитија тумачења стога што је ту свака реч проблематична. Можда се ту указује на игру као универзалну структуру света; можда се ту чује изгубљени глас из дубине орфичких веровања¹⁶³ одређен настајањем

¹⁶³ Н. Rahner: *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952, стр. 17.

и пропадањем космоса као тока свих ствари. У овом фрагменту је проблематична већ прва реч *aion* чије је значење сасвим неизвесно. Мирослав Марковић сматра да та реч у Хераклитово време означава „људски век, дужину човекова живота, а да се тек касније код позних стоичара и црквених отаца (Хиполит) *aion* тумачи као „*eon*, век као један дуги космички период времена, бог времена и слично“¹⁶⁴, што није страно ни неким савременим ауторима.

Други, пак, аутори¹⁶⁵ сматрају да има основа да се *aion* тумачи и као вечност, као век космоса у целини, позивајући се притом на Анаксимандра (Diels, А 10, стр. 79) и Емпедокла (Diels, Б 16). Можда је *aion* „краљ и дете заједно“: неоодољив у својој свемоћи, а притом немаран попут детета у игри¹⁶⁶ те је његово дело умно (краљевско), али не и нужно (дечије) што би водило тумачењу *aion* као божанске игре.

Ако код Хераклита налазимо схватање игре као симбола света а сам ток света (*Weltlauf*) показује се притом као дете које се игра, метафизика потискује такво тумаче-

¹⁶⁴ М. Марковић: *Филозофија Хераклита мрачног*, „Нолит“, Београд 1983, стр. 184. Нисам сасвим склон да прихватим Марковићеву интерпретацију, јер Хераклит није рекао *људски век*, него је рекао *век*. Можда ми никада нећемо сазнати зашто је Хераклит одредио ватру као битни моменат света којом он хоће да превлада дуализам Заратустре чије му је учење највероватније било познато. Пре сам склон схватању да *aion* јесте ознака за бесконачно време (Schuster), односно ток света (*Weltlauf*), што после Zeller (*Die Philosophie der Griechen* I, 642,1) налазимо и код Finka (*Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 62). Стога бих се сложио са Нестлеом да је *aion* пре друго име за ватру (*Feuer*) (W. Nestle: *Heraklit und die Orphiker*, Philologus, 1905, (64), стр. 375). Марковићева реконструкција Хераклита ми је пре васпостављање представе о једном балканском добричини, а много мање оприсутњење „највеће моћи интуитивног представљања“ које „свет схвата као игру ватре са самом собом“ (Ниче). И уопште, када је у питању однос према грчкој филозофији није ствар у томе да се она верно реконструише тако што ћемо себе ставити на место Грка (*Sich-an-die-Stelle-der-Griechen-Setzen*), већ би однос према тој филозофији био у сусрету с њом из наше ситуације (E. Fink: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 14). Стога је разумљив Финков однос према Хераклиту, те према интерпретацијама савремене класичне филологије које полажу право на интерпретацију грчке филозофије исто као што су то чинили Римљани, хришћански оци, схоластика, ренесанса...

¹⁶⁵ Л. Н. Доброхотов: *Хераклит: фрагмент Б 52*; у зборнику: *Из историји античкој култури*, Москва 1976, стр. 41–53.

¹⁶⁶ Н. Rahner: *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952, стр. 18.

ње и код Платона свет више није нека бесциљна игра, плес ствари, непојмљиво настајање и нестајање свег пролазног, већ један умни поредак. Тако игра бива потиснута у област привида, у област чулног појављивања, али опет доста високог ранга да се њоме баве и богови, и ако треба рећи још строже: да пребивају на начин игре.

У коментару Платоновог *Тимаја* Прокло ће рећи да творац света обликује космос у игри¹⁶⁷, те тако на одређен начин интерпретирати Хераклита, док код Платина (*Enneade*, III, 2, 15) налазимо мисао да богови стварају живе играчке (*lebendige Spielzeuge*); дакако, човек није само играчка коју ствара нека ћудљива моћ, већ је претходно обликован у логосу и пошто је предмет божански стваралачког уживања, он је у могућности да подражава стваралачку моћ бога¹⁶⁸. Како је човек мешавина уживања и туге, комедије и трагедије истовремено (*Филеб*, 50 Б), нема игре без озбиљности те се у основи сваке игре крије дубока тајна. Сав свет налик је промишљеној игри, па Платин пише: „Све је размештање кулиса, промена сцене, глумљење суза, глумљење јада“¹⁶⁹ и све оно што је човеково јесте ташто дело игре (*eitel Spielwerk*).

О хришћанском тумачењу божанске игре казује нам и сликарска традиција приказивања Христа који у руци држи јабуку (или земљу); овако нешто блиско је и старијим обичајима игре лоптом у чему је увек било и нечег сакралног (сва игралишта беху у близини храмова). Најстарија игра лоптом је ритуалан чин. То је подражавање победоносног похода сунца које побеђује демоне таме¹⁷⁰. Цар Аугуст је на једном сребрном пехару приказан с лоптом у руци која је симбол власти на земљи. Златна јабука је једна од играчака Диониса и могли бисмо се сложити с Г. Хајнц-Мором да је кугла симбол игре и хармоније свемира што би само још једном потврдило присутност феномена игре и играња како у делима најстаријих филозофа тако и писаца и живописаца и то је могуће све до новог времена.

¹⁶⁷ In: *Timaeanum* II, 101 (Diehl I, стр. 334); према Н. Rahneru, *op. cit.*, стр. 19.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, стр. 28.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, стр. 37.

¹⁷⁰ G. Heinz-Mohr: *Spiel mit dem Spiel. Eine kleine Spielphilosophie*, Furhe, Hamburg 1959, стр. 13.

Код Канта срећемо једно филозофско, продубљено промишљање игре која ће ускоро постати једна од централних категорија естетике; он као главну карактеристику игре наспрам рада истиче њену ослобођеност од циљева, потреба и борби за опстанак. Игра је ослобођена одговорности и консеквенци, она је „сврховитост без сврхе“¹⁷¹, радња која је пријатна сама по себи и која би стога хтела вечно да траје.

Слобода игре је двострука: Шилер између нагона за материјом и нагона за формом ставља нагон за игром у чијој је основи тежња да се време потре у времену, да се човек ослободи како морално, тако и физички. Док нагон за материјом тежи да човека стави у временске оквире, да га учини материјом, а нагон за формом инсистира на апсолутној слободи човека за човека, који није ни само материја ни само дух, већ бориште тежње за променом и тежње за непромишљеношћу; пуна слобода постоји само у игри која је с оне стране озбиљног и неозбиљног. Слобода као „испуњена бесконачност“ настајући у игри не јавља се као принуда, већ као напор да човек буде човек, јер тек у игри „дух је измирен с природом, форма с материјом, лик са животом“¹⁷².

Тек у игри човек је човек, јер „он се игра само онда кад је у правом значењу речи човек, и он је само онда човек кад се игра“¹⁷³. Овај став Шилер одређује као стуб целокупне зграде естетике уметности, „и још теже, уметности живота“. Не треба пред тежином овог става изгубити из вида да је у нагону за игром садржано и остварење целокупног човековог опстанка, јер се у игри крије бит најслободнијег и најузвишенијег постојања¹⁷⁴.

Шилер слободну игру сазнајних моћи схвата антрополошки и на трагу Фихтеовог учења о нагонима указује на нагон за игром као на хармонично сједињење нагона за формом и нагона за материјом¹⁷⁵. Овде се уметност показује као вршење слободе; она се супротставља стварности (с којом се до тог времена допуњавала). Из супротности

¹⁷¹ И. Кант: *Критика моћи суђења*, „Напријед“, Загреб 1976, стр. 54.

¹⁷² Д. Грлић: *Естетика III*, „Напријед“, Загреб 1978, стр. 50.

¹⁷³ Ф. Шилер: *О лепом*, „Култура“, Београд 1967, стр. 168.

¹⁷⁴ Д. Грлић: *Естетика III*, „Напријед“, Загреб 1978, стр. 49.

¹⁷⁵ Х.-Г. Гадамер: *Истина и метода*, „В. Маслеша“, Сарајево 1978, стр. 111.

стварности и привида настаје појам уметности, а ова сада има властито становиште и поврбује сопствени захтев за аутономном владавином¹⁷⁶.

Код Шилера појам игре задржава субјективно значење; Гадамер упозорава да је игра „идеално царство“ које иступајући са захтевом за аутономијом тежи да измакне ограничењу и спољном туторству државе, односно друштва.

Игра је темељ човекове слободе, основа самог човека. Једина потврда његове човечности која је то само док траје игра. Путем ње доспева се до разумевања оног што је „још теже“: до схватања уметности живота. Култивисање нагона за игром стога је циљ естетског васпитања, настојање да се живот обликује по мери уметности, да се живљење, као испољавање људског уздигне у област надвременог, изнад стварности и непроменљивости, оневременујући време, створи простор за морално и физичко ослобођење човека¹⁷⁷.

У време непосредно после Шилера (Хегел, Шлајермахер, А. В. Шлегел, Ф. Шлегел) може се мало битно новог наћи о феномену игре. Хегел ће о игри говорити као о забави, о нечем неодговорном али пријатном. Тако ће у својим предавањима из историје филозофије писати да су Грци у игри били ослобођени од нужности и потреба, да су се њом супротстављали озбиљности.

За Шлајермахера игра је невина, јер није ни послушна ни непослушна; она је као запосленост са самим собом допуштена као сан или одмор; како је човек човек само онда кад је слободан, игра као активност у којој је могућа слобода постаје од изузетног значаја, јер се у њој, у уметничкој делатности може превладати време.

Ако А. В. Шлегел не иде даље од Шилера, његов брат Фридрих у свом раду *Gespräch über Poesie (Разговор о поезији)*, који издаваја и Д. Грлић¹⁷⁸, одиста „далеко надила-

¹⁷⁶ *Op. cit.*, стр. 111.

¹⁷⁷ Ф. Шилер, *op. cit.*, стр. 163.

¹⁷⁸ Д. Грлић: *Игра као естетски проблем*, Филозофске студије, VII, Београд 1975, стр. 209. Ф. Шлегелова мисао из поменутог списка (штампано у: *Jugendschriften*, изд. J. Minor 1882, II, стр. 364) налази се и код Гадамера, *Истина и метода*, „В Маслеша“, Сарајево 1978, стр. 135. Иначе, оно што ми се овде чини проблематичним, јесте „естетичност“ игре: да ли је, и ако уопште јесте, у којој је мери игра естетски проблем. Рекао бих да размишљање о игри као игри остајући на филозофском плану има пре ноетску, но естетску димензију. По-

зи сав хоризонт тадашњег размишљања о игри“, те ту налазимо једну до краја неизведену, али изузетну мисао која гласи: „Све свете игре уметности само су далека опонашања бесконачне игре света, уметничког дела које вечно само себе ствара“.

С намером да појам игре уклопи у појам културе — тако што ће заступати тезу да се култура раба у облику игре — наступа Ј. Хојзинга и насловом свог дела (*Notio ludens*) указује на игру као битну карактеристику човека; она је делатност богата смислом и по речима Хојзинге игра је наспрам стварности не-стварност; она је слободна делатност довољна себи самој. Тиме што улепшава живот она је нужна, али има свој простор и своје време и допушта могућност понављања. Игра ствара ред, ствара правила, издваја се из тока живота, у њој се дете, песник и првобитни човек налазе у свом природном стању. Хојзинга обнавља проблеме које је на изврстан начин поставио већ Платон доводећи у блиску везу изразе *paideia* и *paidia*.

Насупрот Хојзинге који настоји да одреди основне карактеристике игре, њен значај у развоју цивилизације, те саму суштину игре, Р. Кајоа у делу *Игре и људи*¹⁷⁹ акценат ставља на опис и квалификацију игара. Он истиче да је игра слободна, издвојена, неизвесна, непродуктивна, прописана и фиктивна активност и разликује четири основне категорије игре: [1] *agon*, тј. игре које се јављају као такмичење, као борба у којој постоје једнаки услови за противнике (спортска такмичења, билијар, шах); [2] *alea*, игре супротне агону, у којима одлука не зависи од играча, јер посреди није игра с противником, већ са судбином (рулет, коцка, лутрија, опклада); [3] *mimicry*, игре у којима играч одбацује своју личност и опонаша неког другог (глума, сценске уметности, подражавање неког другог); [4] *ilinx*, игре што почивају на изазивању вртоглавице, на поремећају перцепције (брзо окретање у круг, алпинизам, ход по коњопцу).

Јавни облици игре могу бити тема једне естетике игре, али ова свој темељ мора имати у једној филозофији игре. Како је игра темељ, а темељ се мора наћи и у димензији надилазећег, игра неће бити естетски, већ пре филозофски проблем. Инсистирање на естетском остаје у једној антрополошкој равни. Грлићев текст би тако пре био резултат занетости феноменом игре, но припрема за једну филозофију игре.

¹⁷⁹ Р. Кајоа: *Игре и људи*. Маска и занос, „Нолит“, Београд 1979.

Све игре обухваћене овом поделом налазе се између два пола, између разоноде, импровизације, неконтролисане фантазије (*paidia*) и подвргавања произвољним конвенцијама, императивима (*ludus*).

Удаљавајући се од покушаја да расветли основ игре и разјасни њен појам, Кајоа инсистира на покушајима класификације, као и на описивању игре, те код њега налазимо мноштво запажања карактеристичних за поједине игре, што свакако јесте од социолошке, психолошке или педагошке релевантности, али још увек не у већој мери и од филозофске.

Полазећи од тога да је игра елементарна функција људског живота, без које се овај уопште не може замислити¹⁸⁰, Ханс-Георг Гадамер под игром, одвоји ли се она од субјективног значења које има код Канта и Шилера, мисли „сам начин бивства уметничког дела“¹⁸¹. Како игра има сопствену бит независну од свести оних који играју, њен субјект није играч већ она сама док се испољава помоћу играча. Сврха игре је обликовање самог кретања игре, те се, по Гадамеру, у њој испољава оно што јесте. Бивство игре је извршење, испуњење; она је процес кретања, творевина.

Игра има медијални смисао; њен начин бивства близак је кретању природе, те Гадамер подвлачи да је игра природан ток, и у мери у којој је овај природа у тој мери је и смисао његове игре самопредстављање. Игра је слободан импулс и без ње је човеков живот незамислив — њу срећемо и тамо где нема субјеката који се понашају као да се играју, она има своју бит независно од свести оних који играју, те, констатује Гадамер, игру имамо и тамо где бивство-за-себе субјективитета не ограничава тематски хоризонт и где нема субјеката који се понашају као да се играју¹⁸².

Игра, као начин постојања уметничког дела има своју област у коју увлачи оног који игра. Њена отвореност према посматрачу истовремено је и њена затвореност. Не може се бити ван игре, као што се ни бит уметничког дела не да сагледати ван њега самог; игра као целина играча

¹⁸⁰ Н.-Г. Gadamer: *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, у: *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart 1977, стр. 48.

¹⁸¹ Х.-Г. Гадамер: *Истина и метода*, „В. Маслеша”, Сарајево 1978, стр. 131.

¹⁸² *Op. cit.*, стр. 132.

и посматрача свој властити дух нема у онима које увлачи у игру, јер ови тек кроз игру доспевају до духа, до стварности с оне стране „свакодневне“ стварности. Сврха је игре, дакле, у обликовању самог њеног кретања, па се стога показује као самоприказивање¹⁸³; у њој се испољава оно што јесте, јер је у приказивању истинска бит игре, а тако и уметничког дела: укидање ове стварности, изношење на видело оног што непрестано измиче, остаје скривено; тако се игра опредмећује, постаје творевина, бива уметност, а творевина, по Гадамеру, независна од делатности играча, своје право бивство достиже само као игра.

Д. Грлић у својој *Естетици III* оправдано приговара Гадамеру и пита: „Није ли он — с много права одбацујући субјективистичке интерпретације игре и концентришући се искључиво на сам битак уметничког дела — унеколико запоставио друга два члана: стварање и доживљај, дакле, опћенито акт, у несумњиво трочланој бити уметничког“¹⁸⁴.

* * *

Постоје два могућа приступа проблему игре: научни и филозофски. Из разлике која постоји између науке и филозофије следи и разлика у могућим приступима игри¹⁸⁵.

Поставити питање о игри у оквиру неке посебне науке значи поћи од феномена игре: као феномен игра је антрополошка датост те је, пошто се издвоји од биолошких појава игара (код животиња), потребно истражити мноштеност облика у којима се игра појављује, као и њен значај за културу. Филозофско постављање питања о игри усмерено је тумачењу бивства људске игре које се јавља као особит привид, као значајна сфера нестварности¹⁸⁶.

¹⁸³ *Op. cit.*, стр. 138.

¹⁸⁴ Д. Грлић: *Естетика III*, „Напријед”, Загреб 1978, стр. 71.

¹⁸⁵ Финк истиче да се позитивне науке односе на бивствујуће, али да се не питају шта је бивствујуће као бивствујуће; оне се односе према стварима, али не одређују стваровитост ствари (*Sachheit der Sachen*); оне се односе према феноменима, не постављајући питање о феноменалности. Наука оперише разликом између стварности и могућности, а да не испитује модалитет њиховог бивства (*Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960, стр. 31).

¹⁸⁶ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 31.

Финков мисаони покушај није ни у смислу појединих наука, а није ни филозофски, како се ова два појма, супротстављена један другом, обично узимају; он не иде за тим да истражи један онтички феномен и потом га затвори у дескриптиван појам, нити му је намера да се онтички појам људске игре „онтолошки“ окарактерише и појми у свој сложености његовог бивства. Посреди је нешто једноставније и изворније: *потребно је да се посредством једног одређеног разумевања игре појми положај човека у свету*¹⁸⁷; стога ће главни проблем бити управо разумевање игре као игре, као темељног феномена који осветљава опстанак.

Сам *положај у свету* (Weltstellung) нејасан је и неодређен; до вишезначности овог појма долази и стога што се појмом положаја једног бивствујућег не тежи само његовом просторном већ и ранговном одређењу: поставља се питање — какав је однос једне ствари према највишем бивствујућем. Ранг сваке ствари одређен је односом према једном бивствујућем које је такође у свету. Но, какав је однос ствари и света? Није ли свет само највећа ствар, па би ствари у свету биле налик самој ствари у највећој ствари? Да ли се на такав начин може говорити о највишем бивствујућем при чему би нам овакав говор био нит водиља питању о месту ствари у односу на целину света (Weltall)? Такво постављање питања повод је Финку за мисаоно враћање Хераклиту.¹⁸⁸ То што људи и богови јесу, они су у односу на „вечно живу ватру“, а не у односу према једном унутарсветском бивствујућем. Људи и богови су сведоци светлеће, твореће игре светске ватре; Хераклит описује ватру као муну и сунце, а живот ватре као игру *aiona*; он ватру (*pur*) супротставља свем бивствујућем (*panta*), као злато и робу. Ствари се односе према сјају злата као према свеобухватном светлу света. Горућа ватра света у мањој је мери парадигма пра-материјала, а више парадигма једног светлећег разумевања. Тако су, пише Финк, ватра, светло, време, игра и ум различита имена за само владање света (*Walten der Welt*)¹⁸⁹.

Ми живимо у дугој традицији тумачења унутарбивствујућег које посматрамо, искушавамо, истражујемо, те нам

¹⁸⁷ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 32.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, стр. 36.

¹⁸⁹ *Op. cit.*, стр. 36.

стога изгледа чудно Хераклитово схватање бога и људи, који се не одређују оним што они по себи јесу, већ се схватају из једне особите, тешко искушљиве отворености за све-ум и игру ватре универзума (*Feuer-Spiel des Universums*).

Одређујући смисао бивства (*Sinn des Seins*) из игре, појам игре се узима спекулативно, те је спекулација знак бивства; игра је ту појам за свет који се (свет) описује унутарсветским моделима, а таквих покушаја је током историје било више; Финк подсећа да је за модел света Талес истицао воду, Платон светло, Хегел дух¹⁹⁰. Али, како код Хераклита, тако је и код Ничеа могуће пратити настојање да се игра, као симболички репрезентант целине, осветли као спекулативна метафора света, те Финк на трагу таквог мишљења искушава могућност да се битство света мисли као игра.

2. Игра као темељни феномен

Настојећи да одреди човека, Финк назначавача пет битних момената људског бивства, пет изворишта људског разумевања бивства који се посве, првенствено, до краја тичу човека¹⁹¹; обрађујући смрт, рад, владавину, љубав и игру као егзистенцијалне темељне феномене, Финк истиче да они нису само моменти људског бивства, већ и изворни темељи (*Quellgründe*) разумевања људског бивства: они нису само онтолошке структуре, односно онтолошке темељне структуре човека, већ су и хоризонти смисла људске онтологије¹⁹².

¹⁹⁰ E. Fink: *Oase der Glücks*. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels, Freiburg/München 1957, стр. 49.

¹⁹¹ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979. Четири године после Финкове смрти штампана су први пут његова предавања из летњег семестра 1955. о темељним феноменима људског опстанка. Ово дело сада на нов начин осветљава и појашњава како остала Финкова дела тако и читаву његову филозофску позицију. Може се рећи да је овде приказано његово филозофско становиште до којег он долази већ тридесетих година.

¹⁹² *Op. cit.*, стр. 353. Игра, како примењује Перелер, није само феномен културе, већ темељни основ културе (O. Pöggeler: (Bespr.) *Oase des Glücks*, u: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan 1958, стр. 258.

Човек је унутарсветско бивство и он егзистира у односу на свет, те би стога један приступ проблему бивства, полазећи од модела ствари и света¹⁹³ (узетих из сфере рада, љубави, борбе, игре, смрти), могао водити до граница досад испуштеног разумевања бивства. Финк поставља питање: мисли ли човек само помоћу појмова, или и помоћу симбола, помоћу слика узетих из света, што би значило да човек може свет искушавати не само мишљењем, већ и игром, борбом, љубављу или смрћу; можда управо тако човек доживљава бивство?¹⁹⁴

Поменутих пет темељних феномена јесу оперативни модели којима ми мислимо; они су феномени нашег опстанка. Но, шта је опстанак, може се овде поставити питање? Он нам је познатији од свег познатог; он је место свег разумевања и место загонетности¹⁹⁵. Као претпоставка познатости свих ствари људски опстанак мора већ за себе бити отворен ако ће искушавати стране ствари, а да притом он није ствар која ће стајати поред других ствари. Док животиња нема животни пут, већ је вођена од природе и не стоји наспрам бриге и загонетности, дотле само човек има такву улогу и мора да плати цену своје слободе; он се стално пита и истражује своју заборављену загонетну дубину бивства; он живи у питању шта је заправо он¹⁹⁶.

Саморазумевање људског опстанка јесте филозофија¹⁹⁷ чија је повест повест непрекидне самоинтерпретације људског опстанка. Филозофија је коначна могућност коначног опстанка, људски поглед на људски живот; она нема апсолутни ниво божанског виђења¹⁹⁸.

Само човек може говорити о сада и овде, јер је његов опстанак одређен начином доживљавања времена и про-

¹⁹³ Финк се овде залаже за један приступ бивству који се не би користио појмовима експлицитног тумачења бивства (као што су то појмови наука, математички онтолошки појмови идентитета или различитости, или трансцендентални појмови *ens, unum, verum, bonum*, те појмови мере, границе простора и времена).

¹⁹⁴ Упоредити и Е. Fink: *Weltbezug und Seinsverständnis*; штампано у Финковој књизи *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 272.

¹⁹⁵ Е. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 23.

¹⁹⁶ *Op. cit.*, стр. 87.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, стр. 52—3.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, стр. 82.

стора. Хоризонт доживљавања једног бити-у (*In-sein*) простору и времену јесте просторност и временитост. Из нашег бити-сада-и-овде израста прастаро питање: шта је човек? Елементарни садржаји његовог живота јесу рад и љубав, игра и владање; али, живот не траје вечно већ је одређен крајем — наткривен је смрћу. Човек је изворно, пише Финк, ратник, играч, борац, љубавник, смртник¹⁹⁹.

Ако човек као човек живи у сенци смрти, то још не значи да непрестано мисли на смрт; она му је позната, али не и тренутак њеног надоласка. Питање које се овде може поставити гласило би: ако је човек одређен својом смрћу, да ли је у њу урођен као жртвена животиња? Финк истиче да сва жива бића доживљавају крај (*Ende*), а једино човек умирање (*Sterben*). Човеков „крај” различит је од краја животиње или биљке; животиње и биљке се гасе, док човек нестаје из друштва оних који живе²⁰⁰. Неопходно је имати у виду разлику између смрти другог и сопствене смрти. Само смрт других је смрт за нас; она је наша сопствена смрт. Сопствена смрт доживљава се током живота: она није феномен за нас, већ ишчезавање и стога нам је смрт другог страшнија од сопствене смрти²⁰¹.

Смрт и љубав иду заједно. Увек је љубав, пише Финк, увијена смрћу и увек је смрт прожета чаробном моћи Ероса²⁰². Као љубавник човек тежи другој половини опстанка верујући да ће умаћи доживотном заточеништву сопствене егзистенције, да ће укидајући себе доћи до себе на вишем нивоу у испуњењу опстанка²⁰³. Љубав као темељни феномен опстанка у којем смо отворени за не-смртност смрти јесте људска и људска је као и смрт, као рад, као владање (*Herrschaft*)²⁰⁴.

Ако љубав и смрт образују такозвано неповесно тло повести, може ли се рећи да рад и борба одатле вуку свој корен? Путем ових темељних феномена ми се отварамо космичком *polemos pater panton*. Повест човека је у великој мери и повест његовог рада и његове владавине који при-

¹⁹⁹ *Op. cit.*, стр. 106.

²⁰⁰ *Op. cit.*, стр. 139.

²⁰¹ *Op. cit.*, стр. 153.

²⁰² *Op. cit.*, стр. 194.

²⁰³ Е. Fink: *Weltbezug und Seinsverständnis*, u: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 248.

²⁰⁴ Љубав је, попут чуђења и игре, специфично људска особина. *Kein Tier und kein Gott liebt*. Е. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 336.

падају сваком друштвеном систему, премда у различитим временима њихово разумевање може бити различито²⁰⁵.

Финк самтра да се може говорити о двоструком карактеру рада: могуће је разликовати [1] статички моменат рада, и то у случају када је рад средство за задовољавање нужних потреба, као и [2] динамички моменат рада (ако је рад начин овладавања стварима уз помоћ људских моћи). У тој двострукости изражава се претпоставка рада као феномен опстанка: природно отуђење човека²⁰⁶. Човек живи у осмишљавању свога рада и сваком друштву припада одређена интерпретација рада, али, примећује Финк, тумачење рада не дешава се увек у једном чисто сазнајном интересу пошто на тумачење битно утичу и владајуће друштвене групе²⁰⁷.

Рад је борба против дивљине²⁰⁸ која, ипак, има свој сопствени мир, ред, своју лепоту; с друге стране рад садржи и негативан моменат: он се показује као непријатељство према земљи (Erde)²⁰⁹. Свака ствар коју је човек произвео јесте и охоли знак његовог тријумфа; он је надиграо природу, али у охолости своје слободе заборавља да је заједно са својом слободом само странпутица природе²¹⁰. Тако људски рад показује своје двоструко лице: као мука и као задовољство; као пријатељство и као непријатељство

²⁰⁵ *Op. cit.*, стр. 206—7.

²⁰⁶ *Op. cit.*, стр. 235.

²⁰⁷ *Op. cit.*, стр. 253.

²⁰⁸ E. Fink: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, стр. 19—20. Овде свакако треба имати у виду и Ничеово схватање природе као праве стварности док још није обрађена сазнањем (Ф. Ниче: *Рођење трагедије из духа музике*, „Култура”, Београд 1960, стр. 46).

²⁰⁹ Треба имати у виду хијерархију појмова рада: разликовати појам рада као сврховиту делатност, од посебних појмова рада који су специфични повесни облици рада (Д. Пејовић: *Границе појма рада*, у: *Битак и повијесност*, Факултет политичких наука Свеучилишта у Загребу, Загреб 1982, стр. 36). У раду се земља потврђује, иако рад наступа непријатељски: „Земља свако продирање у себе пушта да се на њој самој расприши”, пише Хајдегер (*Извор умјетничког дјела*, у зборнику Д. Пејовића *Нова филозофија умјетности*, „Матица хрватска”, Загреб 1972, стр. 466).

²¹⁰ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 255. Инспирацију Финкову за ову тезу треба тражити код Ничеа, у мисли овог да је дионизијска мудрост противприродна грозота, „да онај који својим знањем обара природу у понор пропасти, мора и на себи да искуси потирање природе (Ф. Ниче: *Рођење трагедије*, „Култура”, Београд 1960, стр. 54).

према земљи; он није само однос човека према природи, према материјалу, он је, пре свега, однос човека према себи самом, однос према другим људима; он није излована делатност појединца већ са-рад (Mit-Arbeit, Zusammen-Arbeit)²¹¹.

Како рад тако и владање (Herrschaft) припада темелим појмовима опстанка. За Хегела, пише Финк, мишљење је праслика владања. У западној традицији владање није само људски, већ космички феномен²¹². Целина света важи као структура владања. Космос је уређени ред. Само се из тумачења западне метафизике да ум (*nous*) влада целином бивства може разумети Платонов захтев да или владари треба да буду филозофи, или филозофи владари. Тада би се ред људских ствари показао као слика космичког реда, а владавина као структура тога реда²¹³.

Као пети феномен, али не и пети по важности, Финк истиче игру која продирући до дна прожима сав човеков живот, те битно одређује начин његовог бивства и начин разумевања људског бивства. Игра продира и у остале, већ поменуће, феномене људске егзистенције и стога је с њима нераскидиво повезана. Човек се, као коначно бивствујуће у свеобухватном универзуму, налази између стварности и могућности и тако је у ситуацији да може егзистирати у игри.

²¹¹ *Op. cit.*, стр. 267.

²¹² *Op. cit.*, стр. 287—8.

²¹³ Изрази *моћ*, *владање*, *рад* овде се користе, као и у другим Финковим радовима, у једном фундаментално-онтолошком смислу, те се Финкови ставови не би могли користити нити унећи у неки политички програм. Ако он говори о владању, онда то чини на трагу Хераклита, на трагу хераклитовског *polemosa* као космичке борбе сила; у противном могло би доћи до неспоразума. Може се сматрати оправданим питање Н. Widmeger: „да ли некоришћењем нове терминологије фундаментално-онтолошко мишљење може проузроковати мноштво неспоразума” (у рецензији Финковог списа *Traktat über die Gewalt des Menschen*, у *Philosophisches Jahrbuch* 1976/2, стр. 427). Ако би можда овде дошло до неспоразума, а баш у том случају сасвим је могуће да посредни буде неспоразум са целокупном Финковом филозофијом, био би то неспоразум исте врсте као и онај настао из Марксове несрећне употребе израза *материјализам*, којем мноштво епитета није помогло да се дистанцира од традиционалног схватања материјализма, а што је и Енгелса одвело на пут обнове (усавршавања) материјализма XVIII века (о томе опширније у књизи А. Пажанина: *Знајственост и повијесност у филозофији Е. Ху-серла*, „Напријед”, Загреб 1968, поглавље: „Феноменологија и марксизам”, стр. 304—342).

Људска игра се тако показује као искључива могућност човековог опстанка, као оно чиме се човек разликује од свих бивствуюћих.

3. Структурне карактеристике игре

Како се игра сваком чини познатом то нас обавезује да јој као „познатом” приђемо крајње обазриво, те није на одмет присећање на Хегелов став из Увода у *Феноменологију духа* да „познато није још и сазнато”²¹⁴. Управо оно поуздано хоће да се отме разумевању па од тако нечег није имуна ни игра која се у најразличнијим облицима може срести у свим областима људског живота што оправдава довођење у везу *homo fabera*, *homo politicusa* и *homo ludensa*²¹⁵. „Познатост” игре, као и чименица да се већ налазимо у игри, отежава кретање које би нас одвело њеној бити, односно, појашњењу смисла и ранга њеног бивства, те можда управо „обичност” игре спречава да се промишљањем људског света игре доспе до разумевања бивства човека, а игра, као егзистенцијални феномен, није само начин бивства људског опстанка, већ и начин разумевања у којем човек разумева себе као смртника, борца, радника, љубавника — али и играча. Из овог угла било би можда могуће истражити смисаони хоризонт бивства свих ствари²¹⁶.

²¹⁴ „Оно што је уопште познато није због тога, што је познато, такође и сазнато.” Г. В. Ф. Хегел: *Феноменологија духа*, „Култура” [БИГЗ], Београд 1974, стр. 17.

²¹⁵ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 357.

²¹⁶ Наспрам оваквог става јавља се обично, свакодневно тумачење људске игре које ову потискује из средишта опстанка и своди је на периферни феномен. Притом се може констатовати да постоји велики интерес за игру, да она има велики интензитет, али она се притом схвата као опуштање, као разонода, пауза у часовима одмора начин на који се може провести време у току празника. Тако схваћена игра допуштена је само у детињству када се има времена, мада се тада о времену још ништа не зна (*op. cit.*, стр. 359).

Овде се треба присетити Маркса: „Човек не може да поново постане дете, осим да подетињи. Али зар се он не радује наивности детета и зар он сам не мора опет на неком вишем нивоу тежити за тим да репродукује сопствену истину?” (К. Маркс: *Основи критике политичке економије. Увод*, Маркс—Енгелс: *Дела*, том 19, „Просвета”,

Време игре је садашњост и стога чиста садашњост детињства јесте време игре, па изгледа да се само дете истински игра, што би могло довести у питање инсистирање на тези о игри као *темељном феномену*²¹⁷. Финк стога упозорава да ако нешто одредимо као темељни феномен, то не значи да оно мора стално бити присутно. Да ли ће игра бити темељни егзистенцијални феномен људског опстанка или не, то не зависи од тога да ли се ми стално или повремено играмо, или се уопште не играмо; смрт није само доживљај, већ облик бивства људске смртности; игра није мноштво аката игре већ темељни начин људског опхођења к могућем и нестварном²¹⁸.

Питање које би се могло сада поставити је следеће: да ли наше време (које је у предности, јер је у могућности да игру на најмасовнији начин организује) прониче дубље у разумевање игре, у многоликост појављивања игре; има ли оно увид у смисао бивства феномена игре, зна ли, напокон, на начин филозофије, шта игра и играње јесте? Ту би се, по мишљењу Финка, могло говорити о онтологији игре, мада говор о игри и сам по себи јесте проблем: оз-

Београд 1979, стр. 26), односно: „Доиста слободан рад, нпр. композирање, у исти мах је ђаволски озбиљна ствар, најинтензивнији напор” (*op. cit.*, стр. 420), те коначно: „Царство слободе почиње у ствари тек тамо где престаје рад који је одређен невољом и спољашњом сврсисходношћу” (К. Маркс: *Капитал I*, „Просвета”, Београд 1977, стр. 682).

Одликујући се садашњошћу, игра као несврховита делатност пребива у царству слободе, с оне стране муке и рада одређеног невољом; ако је нема у свим добрима живота у истој мери, не значи да је на рубу опстанка, већ пре ће бити да нас наткриљује, да живимо у њеној сенци, као што пребивамо у сенци смрти (која долази тек када наступа крај).

Ако је сопствена истина у оном изворном, у темељу онда је она једнако присутна на свим нивоима живота, те има разлога да се промишљању игре приступи са истим опрезом као и осталим кључним филозофским питањима, посебно ако је игра исто што и свет, а као што је већ речено, једино право питање филозофије јесте *питање света*.

²¹⁷ У оквиру предавања о темељним феноменима Финк експлицитно истиче да игра није само могућност детета већ управо људска могућност (*op. cit.*, стр. 364), с напоменом да се дете можда игра отвореније, нескривеније. Човек као човек је играч, јер игра у темељу свог битства.

Овде се треба присетити још једном оног што је речено у претходној напомени. Ако је човек отуђено биће, ако је он отуђен од своје суштине, није ли овде посредни отуђење игре у „човеку”?

²¹⁸ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 360.

биљно говорење о игри јесте противречност (Widerspruch), кршење правила игре. Приближавајући се Хајдегеровој фундаменталној онтологији²¹⁹, Финк игру жели да скицира на феноменолошки начин и то кроз истраживање [1] феномена игре, [2] структуре игре, [3] везе игре и бивства²²⁰.

Како животиње и богови не играју²²¹, игра је појава карактеристична за човека, те има посебан и самосвојан смисао; само „у недопустивим метафорама могло би се говорити о некој игри животиња, или античких богова“²²². Свакодневној „познатости“ игре припада и уобичајена ин-

²¹⁹ H. Mader: *Eugen Fink: Oase des Glücks*, у: Wissenschaft und Weltbild, Wien 1959, стр. 638.

²²⁰ E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957; у овоме спису са симптоматичним поднасловом (Gedanken zu einer Ontologie des Spiels) Финк први пут публикује неке од својих ставова о игри. Мада обимом мали, спис ће скренути на себе пажњу више рецензента (Пегелер, Гадамер, Мадер, Штајнбек, Шојерл, Хајдеман). И. Хајдеман ће рећи да играч може да се игра лоптом, бројевима, играчкама, али не и животом, смрћу или светом (Kant-Studien, Bd. L, Heft 3, Jg. 1958/9, стр. 322); Пегелер је оставио отвореним питање да ли се игра може до краја разјаснити чисто антрополошки, или се можда човек у игри односи ка нечем надљудском (Philos. Literaturanzeiger, Meisenheim/Glann 1958 (11), стр. 259), а ако се битство света мисли као игра, тада мора и човек, постављен из игре, своје бивство задобити у односу на надљудско (op. cit., стр. 260). Ако Х. Мадер истиче да је посредни феноменолошка анализа која кроз феномен игре хоће да да једно плодно тумачење људског битства (Wissenschaft und Weltbild, Wien 1959, стр. 639). Х-Г. Гадамер ће рећи да се Финково истраживање, указивањем на игру као коначно стварање у магичној димензији привида, задржава у оријентисаности на субјективни аспект игре (Phil. Rundschau, Tübingen 1958 (6), стр. 141).

²²¹ Овај став налазимо и у другим Финковим радовима (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 356—7; *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, стр. 11). У литератури о игри постоји низ разматрања која дотичу „игру“ животиња (Кајоа, од новијих, на пример); Финк у спису *Oase des Glücks* указује на критично питање: ако има сличности у игри животиње и у игри човека, ако има спољашњих сличности, да ли има сличности и у битном смислу? Потребно је одредити начине битства понашања која нам се чине сличним. Овај проблем, по мишљењу Финка, може се разрешити одређивањем структуре човековог бивства, и начина на који бивствује животиња.

Човек је биће што говори (redende), животиња што казује јесте („ist“-sagende Tier). А у антрополошком садржано је имплицитно већ и онтолошко питање (G. Schmidt: „Was ist Mensch?“ у *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie*. Festschrift für J. Patočka, M. Nijhoff, Den Haag 1976, стр. 31).

²²² E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 10.

терпретација игре као „рубног феномена“: она се схвата као одмор или опуштање који се супротстављају озбиљној и одговорној делатности у животу; она је тако пауза спрам мучне јаве, прибежиште човеку уморном од свакодневних послова; она образује време погодно за „расипање времена“, за разбиригу²²³. Игра се тако показује и као важан, али као недопуњујући, комплементарни феномен.

Финку су страна тумачења која антитетички супротстављају игру и рад, игру и озбиљност живота јер се тим путем не доспева до битног садржаја игре која није никакав контингентан, рубни феномен. Она битно припада структури бивства човековог опстанка, и како је један од феномена²²⁴ да се разумети у контексту осталих феномена са којима чини основу загонетне и многозначне људске

²²³ Игра је слободна али се овде слобода не може узети негативно. Могућ би био приговор против игре као нечег изворног и значајног за човека, јер игра, наводно, поседује безбрижност, а брига је оно чиме се човек битно разликује од животиња. Безбрижност игре, примећује Финк, нема негативан карактер, као што тако нешто садржи немарност, већ та „бескорисна игра“ садржи аутентичитет.

Ослобођеност циља, као главна одлика игре, среће се већ код Канта, а ослобођеност нагона за материјом, односно формом, код Шилера. За Хегела (предавања о филозофији повести) игра је чисто негативна: она не спада у област озбиљног јер је наспрам нужде (Noth). Сличан став налази се и код М. Лазаруса, односно Х. Спенсера за које је игра секундарна акција; за Г. Валија игра је „кретање слободе“ (Bewegung der Freiheit) (H. Scheuerl: *Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen, seine pädagogische Möglichkeiten und Grenzen*, J. Beltz, Weinheim/Berlin 1959, стр. 70—71).

Игра није озбиљна у обичном смислу; за њу би могло важити оно што је Кант рекао за лепо: она је Zweckmäßigkeit ohne Zweck, но притом прожета унутрашњом сврховитошћу.

²²⁴ Може се поставити питање: зашто Финк није писао књигу *Tod als Weltsymbol*, или *Arbeit als Weltsymbol*, већ *Spiel als Weltsymbol*? Чињеница је да је Финк сâм објавио књигу о феномену смрти (*Metaphysik und Tod*), односно о владању (*Traktat über die Gewalt des Menschen*), чињеница је да још читав низ књига чека на публикување, али зашто баш игра? Одговор треба тражити тамо где се о свим феноменима и њиховим односима пише, дакле у предавањима из 1955. године: „ако се игра именује као последњи, пети феномен, не значи да је и последњи по рангу“ *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 356), а такође: игра стоји наспрам осталих феномена те их представљајући преузима у себе; тако се игра озбиљност, рад, борба, љубав, смрт, па и сама игра (*Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 25). Игра је спекулативна метафора света, јер „свет је игра Зевсова — игра ватре са самом собом“ (Ф. Ниче: *Филозофија у трагичном раздобљу Грка*, „Графос“, Београд 1981, стр. 35).

егзистенције која се испољава у три момента: [1] као однос према себи самој, [2] као разумевање бивства, [3] као отвореност света — што се на феномену игре најтеже спознаје, јер што се више она промишља све је загонетнија и упитнија.

Човек живи усмерен ка будућности, те му се садашњост чини као пролазна фаза. Ако се до *eudaimonie* не може доспети пре смрти, јер нико пре смрти се не може сматрати срећним, онда ће то бити резултат инсистирања на смислу нашег опстанка, на тражењу разлога том што смо сад на земљи²²⁵. Игра се тада јавља као у себи покренут опстанак, као живи импулс, као смирена „садашњост” наспрам упућености у будућност. Она је *оаза* придошле среће у пустињи наше тежње ка срећи и нашег танталског трагања²²⁶. Она нас отрже из животне вреве и хоће да вечно траје²²⁷; она није лишена сврхе и циља, већ је увек сврховито одређена, али тако да њена *иманентна сврха* није усмерена крајњој сврси. Игра се показује као могућност човековог пребивања у времену где се овај не осећа растрган и изгнан²²⁸.

Како је игра егзистенцијални феномен посве загонетне врсте, појмовна анализа њене структуре мора рачунати с вишезначношћу њених облика појављивања. Први елемент који би се могао издвојити јесте [1] *ужитак* као усхићење над неком „сфером”, ужитак над имагинарном димензијом. То није ужитак у игри, него ужитак *због* игре. Потом, треба истаћи [2] *смисао игре*. Свака игра има смисао и можемо разликовати а) *интерни смисао* (повезаност делова игре, чиновна, радњи) и б) *екстерни смисао* (значење које игра има за играче или за гледаоце). Овде треба

²²⁵ E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 20—21.

²²⁶ *Op. cit.*, стр. 23.

²²⁷ Игра је делатност која је сама себи пријатна (Кант), делатност која не жели да се прекине, већ да се непрестано репродукује; она је кретање које се себи непрестано враћа (Лазарус). Игра, пише Шојерл, тражи вечност те овај аутор (. Scheuerl: *Das Spiel*, J. Beltz, Weinheim/Berlin 1959, стр. 75), упућује на Валерија и његов текст *L'infinie esthétique (Естетички бескрај)*. Ако уметничко дело настаје у игри, а оно је „производ делања чији је коначни циљ да код неког проузрокује *бесконачно развијање* (П. Валери: *Песничко искуство*, „Просвета”, Београд 1980, стр. 352) онда је бесконачност одлика сваке игре; кретање је затворено у себе, јер крај увек производи почетак.

²²⁸ E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 24.

подвући да је могуће разликовати игре у којима гледаоци нису битни, и игре у којима они чине саставни део игре (цирцензијске и култне игре)²²⁹.

Следећи моменат игре јесте [3] *заједница* која игра. Игра је друштвени чин, са-игра, форма људског друштва, она је отворена за са-играча, али и немогућа без играча; да би она уопште могла постојати мора бити стварна а не замишљена.

Могуће је издвојити и [4] *правила игре*. Свака игра, као структурна целина, није неограничено слободна, већ поседује одређена правила која немају снагу непроменљивости, већ се могу мењати у споразуму са играчима²³⁰. Игра се може одвијати по импровизованим или по наслеђеним правилима; може бити производ колективне фантазије и тада се ради о архетипским везама које су у основи душе²³¹.

Свака игра има [5] *играчку*. Ако је сваком и јасно шта је играчка, она постаје веома тајновита када покушамо да одредимо њену природу. Она може бити вештачка творевина као и предмет из наше околине,²³² она мо-

²²⁹ *Op. cit.*, стр. 29—30. Игра, тако, нема циљ којем служи; она циљ и смисао садржи у себи самој. Она не постоји ради будућег блаженства, већ је и сама срећа — осрећена садашњост; стога она не трансцендирајући себе, остајући с читавом скалом напетости у себи самој, припада дубоким парадоксима људске егзистенције. До краја живота човек у лову на срећу није у правом смислу речи срећан.

²³⁰ Стварајући правила, човек ствара — пише Трир — зону слободе у којој важи његов поредак и у њој се он добровољно подвргава њеном циљу; у игри су закони и слобода једно. Игра настаје из чежње за слободом, при чему игра није бекство од стварности (J. Trier: *Spiel*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. LXIX, Halle 1947, стр. 462). Али, треба имати у виду да су правила игре истовремено и њене границе (опширније о границама игре у: F. G. Jünger: *Die Spiele*, P. List, München 1959, стр. 77—82).

²³¹ E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 31—2. Овде Финк следи Бујтендијка по коме свака игра захтева своју област, место и правила (упоредити: F. J. Buytendijk: *Wesen und Sinn des Spiels*, Berlin 1933, стр. 118).

²³² Финк истиче да се до играчке не долази само у игри већ и у раду. Људски рад не производи само храну и средство којима се обрађује природа, већ и играчке као вештачке творевине (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 366). Играчка тако показује свој двоструки карактер и поседује двоструку вредност: као производ рада, и као средство игре. У области игре играчка није више продукт рада, већ добија магијски карактер.

же бити и сâм човек. Она је ствар стварног света, али нешто сасвим друго у димензији игре,²³³ где поседује једну другачију „реалност“. Играчка је репрезентант свих ствари уопште, те је играње увек расправа са бивствујућим, искушавање живота.

Улазећи у игру играч преузима одређену [6] улогу, при чему се разликује улога човека а) у игри и б) у реалном животу. Преузимајући улогу играч и даље поседује свест о „стварности“ и „привида“. Бити игре припада раздвајање света на реални и имагинарни и играч је свестан своје двоструке егзистенције.²³⁴ Играчка тако добија магијско својство; то што јесте она је по томе што је у игри, те смисао добија у смисаоном пољу света игре.²³⁵ Свака игра као магијско произвођење света игре²³⁶ има стваралачки карактер.²³⁷ Као имагинарна димензија, загонетног смисла, [7] свет игре постаје тежак проблем: игра се одвија у стварном свету, али њом се из-играва (*erspielen*), ствара један предео, једна загонетна област за коју се не може рећи да је ништа, али ни да је нешто стварно.²³⁸ У основи света игре онај који игра губи се као стваралац тог „света“, он се губи у својој творевини.

²³³ Играчка постаје играчком у игри, но не мора свака ствар у игри бити играчка. Штап за голф, мрежа за тенис пре су предмети који ограђују простор и време игре; апарати за игру (или рулет) нису играчке, већ оно што игру омогућује. Сваки предмет може бити играчка, али све ствари у игри нису играчке.

²³⁴ Е. Fink: *Oase des Glücks*, К. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 34. Финк овде следи Хорзингино излагање у делу *Homo ludens*.

²³⁵ Е. Fink: *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1971, стр. 9.

²³⁶ Е. Fink: *Oase des Glücks*, К. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 35.

²³⁷ Моћ стваралачке фантазије у игри јесте, у ствари, и немоћ, јер се игра очигледно не може мерити с људским радом или борбом за моћ.

²³⁸ Истражујући етимологију речи *Spiel* у немачком језику, Ј. Трир упућује не на *Tanz*, већ на *Hegung*, на *Zaun*, дакле на ограђивање, на издвајање (J. Trier: *Spiel*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. LXIX, Halle 1947, стр. 451). Овде се, што је од значаја и за нас, истиче веза глагола *spielen* и *losen*. Играти значи: „*losen im Ring der Gemeinde*“ при чему реч *Los* у немачком језику постаје судбоносна (*Schicksalswort*). Глагол *spielen*, наиме, значи „*im Ring durch das Los verteilen oder bestimmen*“. У XIX веку млади људи морали су играти (*spielen*), тј. „*sie müssen nach der Mussterung darüber losen, wer von ihnen zu den Soldaten gezogen wird*“ (op. cit., стр. 451).

Оно што притом збуњује, пише Финк, јесте да ствари света игре схватамо имагинарно као „стварне ствари“, те се може тако вишеструко поновити разлика стварности и привида.

Свет игре није неки загонетан свет одвојен од стварног света; он нема простор и време у стварном свету и стварном времену, већ сопствени простор и сопствено време, али, играјући, човек користи стваран простор и стварно време. Простор игре не прелази у стварни простор; тако је и са временом игре.²³⁹ То преплитање димензија стварног света и света игре не да се објаснити неким познатим моделом суседности простора и времена.²⁴⁰

Свет игре је имагинаран, али му је позорница у стварном свету, те он не може бити објашњен као феномен чистог субјективног привида, као заблуда настала у дубини душе, мада се појављује међу стварима. Стога до игре можда може доспети она филозофија која прелази границе тумачења у оквиру којег се игра разумева само као неозбиљност, као беспослица, што има за последицу да није лако засновати игри примерене категорије: у сталној променљивости, у устрепталости њу је немогуће фиксирати појмовима.

Чини се оправданим захтев да се игра не схвати искључиво као антрополошки феномен, већ да се промишља *изнад* човека.²⁴¹ Остаје ли притом човек код себе самог, или димензијом игре превазилази себе? У игри се репрезентује читав опстанак и њен свет је исто што и свет; игра обухвата све што јесте, а да сама није то.

За тумачење сваке приказивачке игре свет игре је темељни појам; он није ни у унутрашњости бивствујућег, нити потпуно независан од његовог душевног живота, попут стварног света који чврсто стоји у простору. Свет игре није ни напољу ни унутра, а истовремено је и напољу и унутра. Као ограничен имагинарни предео (чије границе познају и поштују играчи) он је напољу, али и унутра — у представама, мислима и фантазијама играча. Тако се,

²³⁹ Упоредити F. G. Jünger: *Die Spiele*, P. List, München 1959, стр. 73—77.

²⁴⁰ Е. Fink: *Oase des Glücks*, К. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 35.

²⁴¹ Op. cit., стр. 40.

по речима Финка, одређивање места игре показује особито тешким.²⁴²

Анализа слике и света слике требало би да помогне у разумевању феномена игре. Финк се у својим предавањима из 1955. враћа теми којом се бавио у својој инаугуралној дисертацији и притом призива један начин тумачења ствари који би могао појаснити централни проблем његове филозофије. Ми увек разликујемо слику као реалну ствар од оног што је на њој помоћу боја приказано; уљане боје не показују боју неба, већ ми кроз њих видимо небо — оне су носилац тог неба. Ми, такође, разликујемо величину слике од величине приказаних предмета, место слике од места на којем су приказани предмети.²⁴³

Овакве ставове налазимо и у ранијем Финковом раду:²⁴⁴ у њему Финк на примеру Ходлерове слике *Holzfaller* (Дрвосеча) указује на однос стварног и нестварног. Гледајући слику ми видимо једног човека који сече дрво и који се налази у шуми. Ми тако гледамо у свет слике који има сопствени простор и сопствено време. Предмети из света слике нису предмети стварног света и не трају у стварном времену, већ само у простору и у времену света слике.²⁴⁵

Принципијелно, по речима Финка, у свету слике је трајна садашњост²⁴⁶) и тој садашњости слике припадају будућност и прошлост света слике. Питање које се овде намеће гласи: није ли свет слике нешто нестварно? Нестварност, изгледа, није супротност стварности. Имагинарно, тј. нестварно, лежећи у бити временитости приказаног предмета приказује се не као аутентична стварност, већ као једна као-да-стварност (*Als-ob-Wirklichkeit*)²⁴⁷ која би могла бити и бит стварности. Нестварност света слике

²⁴² E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 379.

²⁴³ *Op. cit.*, стр. 380.

²⁴⁴ E. Fink: *Vergegenwärtigung und Bild*, у књизи: *Studien zur Phänomenologie (1930—1939)*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, paragraf 34. *Die Bildwelt*.

²⁴⁵ *Op. cit.*, стр. 74—5.

²⁴⁶ *Op. cit.*, стр. 75.

²⁴⁷ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 382.

показује се као апстрактни моменат једне одређене стварности, она је јединство света слике и носиоца.²⁴⁸

Свет слике с његовим простором и предметима који имају сопствене односе величина, наткривен је простором носиоца, за који се не може рећи колики је; слика је, по Финку, само мали прозор у свет слике. Свет слике је у равни мали као и предео који гледамо кроз прозор. Овде може бити речи о прозору само као о параболу.²⁴⁹ Слика нам омогућује слободан поглед у свет слике.²⁵⁰ Овде треба разликовати слику и приказани свет слике; ове две области се не смеју мешати. Гледајући слику налазимо се у слици; посматрач бива истовремено на два места: он је међу осталим посматрачима слике — са реалним лицима са којима коегзистира, али он је и међу личностима света слике у једној као-да-коегзистенцији²⁵¹. То удвајање није лако разумети.

Проблем се усложњава ако на слици имамо слику.²⁵¹ Тада долази до удвајања кроз које није лако продрети.

²⁴⁸ Под носиоцем (Träger) Финк подразумева оно што је на слици реално, што је једноставно стварно: ланено платно (његова спољашност, површина [*Vergegenwärtigung und Bild*, *op. cit.*, стр. 76]) на којем је приказан предео (*op. cit.*, стр. 74). Носилац и нестварни свет слике заједнички чине чињеницу слике (*Bildfaktum*). Застртост се јавља као непатворен начин датости носиоца. Притом треба имати у виду да застртост није исто што и непровидност.

²⁴⁹ *Op. cit.*, стр. 77.

²⁵⁰ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 381.

²⁵¹ *Op. cit.*, стр. 382.

²⁵² Као пример може послужити слика Јан ван Еуска *Ђовани Арнолфини и његова невеста*. На овој слици славног мајстора, у дну собе у којој се налази пар Арнолфини, налази се огледало и у њему се (сада виђен с леђа) налази исти пар и види се готово цела соба; тако се у огледалу слика још једном поновила, те се могу разликовати три нивоа реалности и притом нам овај трећи простор одређен огледалом задаје највише тешкоћа. Овде се нешто иреално, егзистирајући у иреалном простору одсликава и бива опет иреално, мада не и субјективно; премда не постоји међу стварима, не постоји ни само у нашој души, већ је чулно на један интер-субјективан начин. Можда је неопходно разликовање имагинарног и слике имагинарног у огледалу. Како имагинарно из ова два плана постаје стварно, има разлога да се постави питање шта је заправо стварно. Како је неоригиналитет ипак самосталан начин бивства, ликова и ствари на слици образују слику као „оригинал”. (О овоме такође у спису: М. Узелац: *О свету слике. Увид*, у зборнику Естетичког друштва Србије *Уметничко дело данас*, Београд 1983, стр. 33—37).

Слика на слици, пише Финк, није ништа имагинарнија од прве слике.²⁵³ Из ових Финкових указивања могло би се назначити неколико проблема до којих се доспева анализом слике:

- 1) На слици је увек садашње време
- 2) Посматрач слике је увек у два света: у реалном свету и у свету слике
- 3) Могућност да се у слици производи имагинарни свет слике
- 4) Проблем слике у слици (имагинарно у имагинарном)

Ово разликовање би нам могло дати нит водиљу у структурној анализи разумевања игре. И игра познаје само садашње време; и у игри се производи имагинарни свет игре; и у игри се учесник (овде играч) истовремено налази у оба света (у реалном и у имагинарном свету игре). У игри се образује свет игре који потребује реалан простор и реално време који у свету игре не задржавају своје координате. Подигнута сцена на којој се дешава игра јесте прозор у имагинарни свет. И као што постоји слика у слици, тако постоји и игра у игри.²⁵⁴ И једна игра трећег степена у свом имагинарном садржају није имагинарнија од игре првог или другог степена.

Игра воли маскирање, „индиректно учешће” и ово бежи од једноставних садржаја, од прецизних појмова, те се оправдано може поставити питање: није ли настојање да се игра уздигне до појма немогућ захтев, односно противречје у самој ствари?²⁵⁵ Зар рефлексија не разара феномен који је израз чисте непосредности? Није ли покушај да се појми игра раван настојању да се грубим рукама ухвати крило лептира? По Финку, можда је тако. У напетости односа игре и мишљења показује се супротност непосредности живота и рефлексије, између бив-

²⁵³ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 383.

²⁵⁴ *Op. cit.*, стр. 384. Дobar пример, на који се позива Финк, може се наћи код В. Шекспира (*Хамлет*, III чин, II сцена).

²⁵⁵ Но, с друге стране, може се поставити питање граница појмовног мишљења. Овде би требало тражити разлог Финковој одлуци да говори о феноменима а не о појмовима људског опстанка. Говор у сликама није нижег ранга од говора у појмовима.

ства по себи и појма, егзистенције и свести, мисли и бивства.²⁵⁶ Важеће мишљење о односу игре и појма јесте: уколико човек игра он не мисли; колико дуго мисли, он не игра. У томе је делић истине. Игра као игра представљања у свом елементарном смислу је објава (*Kundgabe*) чији је структурни моменат тешко фиксирати и одредити. Однос игре и смисла није попут односа звучања и значења, јер смисао игре није ништа друго до игра.

Могуће је уочити двоструки појам *посматрача игре*: он је [1] у могућности да (налазећи се напољу) посматра игру са дистанце, при чему се она показује као једна од познатих форми владања: она обухвата играче који се налазе у игри док се посматрач налази *пред* игром. Посматрач стоји према игри (односно, према њеном свету) другачије но играчи — он нема улогу, не претвара се у имагинарну маску; он није фигура света игре, већ стоји спрам привида света игре. Али, с друге стране, [2] присуствујући игри посматрач је увучен у њен свет.

Свет игре у поређењу с чињеницама изгледа „мањи”, али он у себи чува смисао тог света чињеница. У нестварности игре појављује се надстварност битства. Игра представљања циља на објаву битства.²⁵⁷ Проблем је: како се битствене могућности човечности појављују у одређеној фигури коју неко игра? Игра је у својој објави симболична:²⁵⁸ у њој као једној стварној делатности образује се „нестварни свет игре”. Велики садржаји наше егзистенције могу се појавити у игри: човек игра умирање, погреб, љубав, борбу, рад.²⁵⁹

Играч и посматрач знају за фиктивни свет игре, јер игра постоји само тамо где се *имагинарно* као такво зна. Однос игре ка осталим феноменима није попут међуодноса осталих феномена. Игра обухвата све остале, оприсутњује их у чудном елементу имагинарног и за људски опстанак чини чисто самопредстављање (и самовиђење) у чудном огледалу тог привида.

Игра припада елементарном пре-рефлексивном опстанку, но није непосредна већ има структуру посредовања;

²⁵⁶ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 387. Игра је, подсећа Финк, егзистенцијални феномен који одбија од себе појам.

²⁵⁷ *Op. cit.*, стр. 394.

²⁵⁸ *Op. cit.*, стр. 395.

²⁵⁹ *Op. cit.*, стр. 400—1.

уколико је игра — уколико је двострука: као чин у стварности и као чин у свету игре. Играчка заједница обухвата играче и посматраче — обухвата сцену одређену светом игре као и људе пред позорницом. Ови други идентификују се са играчима на један сасвим имагинаран начин и у тој идентификацији почива највећим делом очаравајућа димензија игре.²⁶⁰

Једино игра има слободно време, но какав је однос игре и слободног времена? Да ли се ми играмо јер имамо слободног времена — или имамо слободног времена јер се играмо? Финк ће рећи да овде није посредни једноставно преокретање питања, већ да израз *слободно време (Freizeit)* у ова два случаја има различит смисао. У првом, под слободним временом мисли се на време живота и можемо га одредити у противставу према радном времену; у другом случају у питању је време које човек успева да задржи за себе, за стваралачко вршење једног имагинарног произвођења у којем до изражаја долази оприсутњење смисла нашег опстанка, а човек се игра тамо где слави опстанак.²⁶¹

Свечана игра у свом елементарном смислу јесте битан корен људске уметности. Игра и уметност су тесно повезане.²⁶² Све игре нису уметност али је уметност у свом највишем облику игра. Контуре игре, као образујуће стваралачког опхођења с отвореним могућностима најјасније се испољавају код деце и уметника.²⁶³

У настојању да се обухвати структура игре у њеним појавним облицима (као што су ужитак игре, смисао, правила, свет игре, заједница играча, играчка) употребљаван је израз имагинарно. Имагинарно је исто што и привид, но одредити његово место представља проблем. Привид

²⁶⁰ *Op. cit.*, стр. 406.

²⁶¹ *Op. cit.*, стр. 409—13. „Све културне радње су слава и слава су игре”; на трагу овог става К. Керенија треба тражити извор Финкове мисли (упоредити: W. Schmidt: *Spiele, Feste, Festspiele*, Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte, Bamberg Verlagshaus, Meisenbach 1950, стр. 13). Имајући слободно време, игра јесте слободно време.

²⁶² На ову везу упућује већ и Кантово одређивање безинтересног свиђања (упредити К. Witze: *Über den Zusammenhang von Spiele, Kunst und Sprache*, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Jg. II; 1907, стр. 174).

²⁶³ Овде би требало схватити дете као депотенцираног уметника.

није нешто само субјективно, искључива творевина фантазије, људске маште. Свет игре, упозорава Финк, садржи субјективне елементе фантазије, али и објективне онтолошке елементе.²⁶⁴ Тај привид да се разумети стварима које свакодневно срећемо: то су објективно постојеће слике. Сlike постоје у природи (знамо за одсјај ликова на води), оне су стварне, а ипак садрже нешто нестварно. Привид је самостална врста бивствујућег и садржи у себи не-стварно утемељено на други, не-стварни начин.²⁶⁵

Оптички привид се тако показује као структурни момент у свету игре, а ова је стварно одношење које у себи обухвата одсликавање. Човек може стварати свет привида, јер привид постоји у природи по себи; он обликује имагинарни свет игре којем припадају стварне ствари, али заодевене субјективним привидом који потиче из човекове душе.²⁶⁶ Играње Финк одређује као коначно стварање у могућој димензији привида, и као највећу тешкоћу истиче: како се у људској игри прожимају стварност и нестварност? Какав је људски и космички смисао имагинарног? У могућем одсликавању које постоји на начин света игре, поједина ствар, играчка, постаје симбол. Људска игра је симболичка делатност која презентује смисао света живота.

У повести мишљења, пише Финк, не налазимо само покушаје да се одреди бивство игре већ и покушаје да се смисао бивства одреди из игре (полазећи од игре), што се показује као спекулативан појам игре. Спекулација је знак битства бивства у лику једног бивствујућег, појмовни облик који израња из неког унутарсветског модела. Филозофи су, као што знамо, употребљавали такве моделе. Таквих модела може бити много; оно што је притом бит-

²⁶⁴ E. Fink: *Oase des Glücks*, K. Alber, Freiburg/München 1957, стр. 46.

²⁶⁵ Тешко је одредити појам привида. Док играмо крећемо се у сфери привида, те покаткад реалност доживљавамо дубље но свакодневне ствари наше околине. Финк сматра да се о привиду може говорити на више начина. [1] Привид може бити спољни вид ствари, њихова површина; овај привид припада самим стварима као што омотач припада језгру, као што појава припада битству; [2] О привиду говоримо као о субјективном схватању, као погрешном мњењу, о нејасној представи; овај привид лежи у нама, у субјекту; [3] Постоји и привид који је у нашој души, који је творевина уобразиље, фантазије (*op. cit.*, стр. 44).

²⁶⁶ *Op. cit.*, стр. 48.

но јесте: да ли се целина бивства одсликава када се појављује у поједином бивствујућем. Феномен игре је тако појава која је изражена кроз основну црту симболичког репрезентовања.

Можда је управо игра спекулативна метафора света? Ова одважна мисао среће се први пут код Хераклита и много векова касније код Ничеа. Дубина, али и заводљивост такве концепције може нас одвести до естетичког тумачења света; ова чудесна формула која тумачи бивствујуће у целини као игру показује да игра није неко небитно догађање, већ да су људи као коначна бића у стваралачкој снази и лепоти магијског произвођења „стављени у игру”. Ако се бивство света мисли као игра, онда би, по мишљењу Финка, човек био једино биће у универзуму које одговара владајућој целини.

2. ТУМАЧЕЊЕ ИГРЕ

Питање о игри потчињено је једном темељном филозофском проблему — односу човека и света; овај се, по речима Финка, показује као однос унутарсветског бивствујућег и свеобухватне целине света; однос света и ствари изгледа нам таман, јер је истовремено и познат и непознат. Ми се у њему крећемо када разумевамо бивствујуће, али ту разлику губимо када користимо примере и мисаоне моделе који су оријентисани на оно што је унутарсветско.²⁶⁷

Дешава се да целину кретања космоса (*All-Bewegung des Kosmos*) промишљамо као промене на небу, као кретање сунца, као растење, као *natura naturans* или, као код неких филозофа, као кишу атома, као „*creatio continua*” једног стваралачког бога или, можда, као игру. У овом последњем случају, када кретање света треба да буде појмљено као игра, игра света не сме бити тумачена по узору на унутарсветске игре човека, јер, упозорава Финк, премда је човек једна особита унутарсветска ствар, иако се он у свом бивству на особит начин односи према космосу (тимае што се одликује разумевањем целине света), не можемо бити сигурни да целина и унутарсветска ствар имају исту структуру, те стога *игра света* јесте један спекулативан образац који није израз нечег феноменалног, већ указује на пут мишљења.²⁶⁸

²⁶⁷ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 68.

²⁶⁸ *Op. cit.*, стр. 68—9. Овде се проблем света као једна космологија „новог стила” одређује спрам повратног деловања Хајдегера.

1. Метафизичко тумачење игре

Већ од времена Платона главне црте игре су: [1] нестварност, [2] не-озбиљност, [3] невезаност; имајући у виду да Финк своје становиште хоће да одреди кроз критичко супротстављање традиционалној филозофији и стога првенствено Платону који је далекосежно одредио њено даље кретање, јасно је да у први план доспевају проблеми стварности, нестварности, односно одражавања.

Како је могуће да се у нестварности, као моменту игре, садржи указивање на оно што је најстварније од свег стварног — на свет сâм? Пре свега, можда би било потребно да се одреди у ком смислу се у говору о игри користи појам *нестварност*. Стварност и нестварност се обично разумевају као супротности, но ту је посредни супротност која је битно другачија од супротности између појмова *топло — хладно, велико — мало*, јер код ових последњих реч је о градивним разликама.

Шта би била стварност (*Wirklichkeit*) поједине ствари (*Ding*); да ли би то било нешто на њој, нешто што би се могло чулно докучити? Стварност јесте одређени, темељни начин бивства бивствујућег, модалитет бивства и налази се у одређеном односу према могућности и нужности; стварност је модалитет бивства бивствујућих ствари, оно стварно бити (*Wirklichsein*) бивствујућег.

Има разлога да се постави питање природе стварности. Да ли је стварност одређење бивствујућег, тајновито својство ствари, или је опште обележје једне универзалне присутности? Односно: да ли је стварност постојања ове или оне ствари, или општа област стварног (*das Wirkliche*)? Појам стварности је многозначан и проблематичан у истој мери у којој и појам нестварности. Могло би се, по мишљењу Финка, рећи да нема само стварног и нестварног, тј. да стварног *има*, а нестварног *нема*, већ да постоји посредовање између оба: постоји стварно које у себи садржи нестварно као представљени садржај.

Критично питање је свакако оно које поставља и Адорно: „како се може појавити »чињење« нечег што ни-

је учињено”²⁶⁹ Другим речима: како се немогуће може учинити могућим; или: „како оно што према свом властитом појму није истинито, може ипак бити истинито?” По Адорну, ово питање се може поставити само полазећи од садржаја који се схвата као нешто различито од привада, а тешкоћа је у томе што уметничко дело поседује садржај управо помоћу привада.²⁷⁰ Ако привид омогућује дело, могли бисмо ову тезу из Адорнове *Естетичке теорије* пренети у наше излагање о игри и рећи: игра омогућује свет да јесте, она јесте то јестење по којем свет јесте.

Питање о игри треба човеков однос према свету да учини очигледним; људска игра има светоко значење, космичку транспарентност; игра је, пише Финк, облик света који у највећој мери тумачи наш опстанак.

Не постоје химере и измишљена бића, али постоје поетски производи фантазије, стварна свест о нестварном садржају. То је безазлено док човек поуздано разликује своје стварно фантазирање и нестварне творевине своје фантазије. Тамо где се фантазирање не супротставља стварном разумевању, где се доспева у занос под утицајем творевина фантазије, тамо постоји опасност да се нестварност узме као стварно (*Wirkliche*) и то као стварно које има виши ранг бивства но свакодневна стварност, а та опасност је најприсутнија тамо где замишљамо област надљудских суштина. Управо у односу на божанско, на предео смрти, бивамо највише збуњени стварним представама стварних предмета. Озде је, по мишљењу Финка, најтеже дати одређење стварног бивства, разлучити по чему се сан срца разликује од истине.²⁷¹

Како и у ком смислу људска игра одређује нестварност? Као понашање и делатност игра је стварна као и друге људске делатности, но биће да игра у својој егзистенцији као конститутивној особини носи привидну парфразу правога живота; она се као делатност збива увек у две димензије: [1] као делатност играча и [2] као делатност човека у свету игре. Таквом свету игре може се придати карактер нестварног, али та нестварност није нешто

²⁶⁹ Т. В. Адорно: *Естетичка теорија*, „Нолит”, Београд 1979, стр. 190.

²⁷⁰ *Op. cit.*, стр. 190.

²⁷¹ Е. Финк: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 72.

ровог „питања битка”, те проблема *Lebenswelta*, као отвореног проблемског хоризонта Хусерлове феноменологије (упоредити: Н-G. Gadamer: *Eugen Fink: Spiel als Weltsymbol*, Philos. Rundschau, 9, Heft 1, 1961, стр. 1).

што једноставно *није*: она је привид и то бивствујући привид.²⁷²

Питања: какав је тај привид света и где је он, да ли је производ појединачне душе (те има само психички али не и објективни и интересубјективни реалитет), воде нас промишљању Платонове борбе против песника, но претходно је још потребно позабавити се проблемом нестварности.

Игри, на један општепознат начин, припада моменат нестварности. Играње важи као једно као-да-чињење (*Typ-als-ob*), као једна неутрална невезана делатност која нас не обавезује и коју можемо свакога часа прекинути без икаквих последица. У игри се доживљава особито твораство (*Schöpfungertum*), срећа стварања: можемо бити све, све могућности су отворене, имамо илузију слободе, неограниченог почетка. Игра се везује за живот детета јер је и оно „потенцијално“: оно није ни ово ни оно, јер је све, јер има још хиљаду отворених могућности: читав живот лежи пред њим. Мудрац, пише Финк, има за собом повест самоостварења, хиљаде могућности које су на овај или онај начин проћердане. Обичан човек, погледавши из своје старости уназад, можда осећа бол што није све могућности на најбољи начин искористио; када, пак, мудрац погледа за собом, може бити потресен увидом у људски удес; за њега стварно може бити само губитак могућности. Дете је *неодређено све*, мудрац је *одређено мало*; раба се као много, умире као један. Стога, сматра Финк, у игри уживамо у могућности понављања изгубљене могућности; можемо бирати све што желимо, али не збиља, већ само *као привид*.²⁷³

Како нашем стварном животу можемо умаћи само на илузиван начин, ту узмицање из стварности, у игри, преноси нас у *нестварно*. У модусу нестварног можемо на неповесан начин изнова почети: у могућности смо да бирамо у једном имагинарном простору и у једном имагинарном времену.

Оно што се у привиду збива не постоји реално, али се оном који га опажа јавља као да постоји.²⁷⁴ Посматрач, примећује Хартман, „зна сасвим тачно да је на сце-

²⁷² *Op. cit.*, стр. 76.

²⁷³ *Op. cit.*, стр. 79.

²⁷⁴ Н. Хартман: *Естетика*, „Култура”, Београд 1968, стр. 43.

ни нестварно, зна за „поцепаност”, јасно разликује глумца од приказане особе, и баш зато може уживати у његовој уметности.”²⁷⁵ Узмицањем из стварности сама стварност бива проблематичном; откривајући се као *могућност другог* игра води разоткривању бивства света и сама се као таква показује.

Игра је илузивна парафраза за људско самостварање. Само играње ништа не одлучује, али оно подражава ток живота. Игра је подражавање у простору имагинарног, као парафраза она је стваралачка. Као темељна црта људске игре показује се *нестварност*, и то као одређена, темељна црта. Стварност деловања игре јесте једно непрестано произвођење односа ка нестварности света игре. Од Платона наовамо важи схватање да се до идеје може доспети вишим опажањем, и ово би било потпуно кад бисмо се „сасвим могли ослободити перцепције; онда бисмо непомућено и чисто могли схватити лепо као такво.”²⁷⁶ Игра такође стреми искључивању реалног; играње је кретање на плану интелектуалног, но како није само идеја лепа, већ „чулно привиђање идеје”, акценат прелази на привиђање, односно, појављивање,²⁷⁷ које је индиферентно према реалном и иреалном, које је без претензија за истином, а карактеристике оваквог настојања су и карактеристике игре.

Тамо где се на филозофски начин поставља питање игре у вези са општим проблемом бивства долази до чудног укрштања бивства и привида које је потребно појмовно обуздати и тако доспети до питања: како уопште може бити *нестварно*? Финк сматра да је нестварност, као битна црта игре, у тесној вези с фундаменталним проблемом *ништа*. Нестварност света игре збива се усред саме стварности. Привид-игра (*Spiel-Schein*) није само у људској души, већ је и међу стварима, али од њих одељена: она је објективна, али није објекат међу објектима, па је ограничена и у себи затворена.²⁷⁸

Хераклит је с монументалном једноставношћу описао ток света као дете које се игра и тако са незамисливом смелошћу формулисао једну космичку метафору, према

²⁷⁵ *Op. cit.*, стр. 43.

²⁷⁶ *Op. cit.*, стр. 91.

²⁷⁷ *Op. cit.*, стр. 94—5.

²⁷⁸ Е. Финк: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 83.

није развио тумачење бивства игре јер за тако нешто није имао развијене појмове. Платоново мишљење укорењено у Хераклитовом и Парменидовом тумачењу није могло остати при оштром елејском разликовању бивства и ништа: он је ствари (*Ding*), које ми иначе одређујемо као бивствујуће (*Seiendes*), појмио као мешавине бивства и ништа, као бивствујуће ништа и ништеће бивство.²⁷⁹

Платон однос бивства чулних ствари и бивства идеја тумачи појмовима узетим из сфере чулног те стога и користи појмове: слика, одраз (*Abbild*), одражавање (*Abbildung*); чак и кад указује да је чулна ствар мешавина бивства и ништа он чулним феноменима одређује смешу стварности и нестварности. Сенка, слика и одраз су оперативни модели²⁸⁰ за формулисање проблема бивства код Платона који не жури с претходним одређивањем својих мисаоних модела. Платон не истражује сликовитост коју би потом употребавао на спекулативан начин.²⁸¹

Тако игра, као игра трагичких муза и као *poiesis* песника, доспева до изгледа сликовитог подражавања, до *mimesis*. Финк овде поставља питање: није ли игра миметичко понављање опстанка који не игра? Ако је огледало модел за интерпретацију игре као *mimesis*, онда треба поћи од питања шта је то одражавање, а то већ није ма какво онтолошко питање. Бивствујућем човеку се одражавање показује у својој двострукости: као оригинал и као слика, па се човек и пита: шта је бивствујуће?²⁸²

Требало би, такође, имати на уму да је однос метафизичке филозофије и игре, на почетку повести метафизике, двозначан: с једне стране то је [1] једна суптилна мисаона игра и оно играчко у том мишљењу је више но само уметнички елемент, с друге стране, [2] Платон се жестоко бори против „светског“ значења игре,²⁸³ против

²⁷⁹ *Op. cit.*, стр. 83.

²⁸⁰ О односу тематских појмова (у којима се мисао фиксира и чува) и оперативних појмова [модела] (као интелектуалних схема које нису потпуно предметно фиксиране), видети и Финков рад *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, у *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 1957 (11), стр. 321—337, потом у његовој књизи: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 180—204.

²⁸¹ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 84.

²⁸² *Op. cit.*, стр. 89.

²⁸³ У спису *Zum Spiel bei Platon*, H. Gundert (у: *Beispiele, Festschrift für E. Fink*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 188—221)

знања мистерија и трагедија, против захтева песника да истину говоре занети музама и Аполоном²⁸⁴.

Смисао Платонове критике песничке уметности није, по Финку, у томе да се одбаци песништво, већ да се одбаци захтев песника да поседују изворну истину која би била изван, односно изнад филозофије. Песништво које се креће у елементу лепог, јесте претходни чулни лик праве истине, оно подражава право знање. Песништво би стога било битно миметичко — односећи се на чулне ствари оно би било подражавање подражавања.

Чулна ствар је слика идеје, а песништво је слика живота ухваћеног у слици — слика слике; песништво је у заблуди кад верује да се може односити према правој стварности. Тако је у Платоновој критици песника садржана и једна светско-повесна одлука, јер ће се у њој за још дуго времена темељити метафизика уметности и игре; ту је одлучено да је лепо ниже од истине, да је оно чулна слика чисте нечулне мисли. То нема само велике консеквенце за тумачење човековог бивства, већ и последице за представу целине бивствујућег. Човек бива интерпретиран са становишта ума, те свет бива тумачен као умна грађевина, као морални ред. Тако се игра света негира као темељно космичко кретање, космос се тумачи као структурирани ред, као резултат једног плански делујућег ума.²⁸⁵

ставља низ примедби на рачун Финковог тумачења игре код Платона. Као филолог он наводи укупно 9 начина на које Платон употребава реч игра (*paidia*) и притом примећује да код Грка у то време постоје два израза којима се означаје игра, те се пита да ли тумачење игре код Платона треба започети полазећи од грчког језика (стр. 189—191).

Ако Финк истражује Платоново схватање игре пре свега у његовом тумачењу и критици песништва, онда би се, по ГундERTУ, могла поставити два питања: [1] да ли је песништво прави репрезентант игре, те [2] да ли се за модел таквог тумачења може узети пример са огледалом? Прво и најважније што је Платон рекао о песништву налазе се у *Апологији* и *Иону*: песник није дорастао Сократовом оповргавању (*elenhis*) [стр. 192].

Овде би се могло поставити питање и другачије врсте: да ли се баш у Платоновим младалачким списима налази оно што је најважније када је у питању критика песника? *Ион* је дијалог у којем се расправља о рапсоду, а закључује о песнику. Из првих дијалога још увек избија кивност на тужиоца Мелета.

²⁸⁴ Платон казује у *Држави* (603 b) да подражавање заводи гори део душе.

²⁸⁵ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 94.

Ово за последицу има да се свет разумева као степенасто уређена грађевина. Горе је област идеја са највишом идејом добра (*agaton*), односно светског ума (*nous*), испод којих су остале идеје, потом следи *космос* (као слика идеје добра одређена деловањем *nousa*); још ниже јесте тамна материја (*hora*) која је материјал за творачку делатност ума који ствара свет; она је принцип оног што је чулно, страна духу. Целина стварности бива тумачена као универзална победа принципа ума, као израз једне космогонијске *téhne*. Као што неко ко производи остварује дело, тако *nous* ствара целину свет бивствујућег. Оно што ствара ум бива умно; то није бесциљна игра, игра ствари, несхватљиво настајање и нестајање пролазног. Платонова концепција света, и свака проистекла из ове, не одстрањује нити превиђа игру, али је прогања из средишта света и потискује у област чулног појављивања, додељује јој споредну улогу.

Проблем песничке уметности остаће Платону проблем до његових позних списа,²⁸⁶ те ће у *Законима* однос људи и богова бити интерпретиран у хоризонту игре.²⁸⁷

²⁸⁶ Х. Гундерт у већ поменутом спису (белешка бр. 304) истиче да Платов дијалог није мање *mimesis* и игра но што је то свако песништво. Шта је био смисао игре, на то питање Платон није експлицитно одговорио; у последње време се и пише како постоји посебно, езотеричко Платоново учење чији би садржај био сасвим другачији од оног у дијалозима. Повод за такво тврђење може се наћи у Платоновом 7. писму (341 cl), те у *Пармениду* (137 b2) где Зенонов учитељ хипотезу о једном одређује као напорну игру (*arbeitsreiches Spiel*), јер можда је Парменид хтео рећи: ако се једно уопште и може *logosom* обухватити, можда оно и није ништа друго до мноштво које се појављује у игри многозначности. Да ли се префињена слобода мисаоне игре не темељи само у једној зрелој култури већ и у знању ствари (*Wissen der Sache*) и истини (Гундерт) [стр. 220]?

²⁸⁷ Осврћући се на Платонову мисао да је човек играчка богова (*Закоци*, 644 d; 803 c) Гундерт поставља питање каква је ту игра посредни? Он сматра да је посредни игра где људи и богови играју заједно; богови људима остављају њихово учествовање слободним; свакако, и најмањи и највећи део служи целини (*Закоци*, 903 b; 904 b). Богови не чине с човеком шта им се хоће, већ и сами славе с њим заједно (*Закоци*, 853 d). То је заједничка игра за лепоту и ред света, игра у којој бог човеку дозвољава учешће (стр. 213—14).

А ипак: у игри људи и богови не могу бити исти, јер немају исту структуру. Чини ми се да је овде Гундерт под утицајем Х. Ранера чије тумачење игре има све слабости једног тумачења које остаје у оквирима хришћанске теологије. Људи су, како примећује

Човек се одређује као играчка богова. Игра ту није привремен начин на који се разумева однос људи и богова, већ је она начин како се богови опходе с људима; људи су препуштени боговима као лутка детету. Богови се играју. Игра је начин њихове егзистенције, јер они не обрађују земљу, не кроте дивљину, не боре се на живот и смрт.

Свет богова се у овом Платоновом спису тумачи као игра, као опхођење с играчкама; игра се дешава у доколици лишеној сваке потребе; како богови немају никаквих потреба, они се могу вечито играти.

Једна другачија интерпретација делатности богова одређује у великој мери повест метафизике смерајући на делатност мишљења. Такву тезу срећемо код предмета физичких мислилаца и са утемељењем метафизике код Платона и Аристотела она долази до трајне превласти. Бог метафизике мисли. Он мисли непролазно бивство идеје. Стога, пише Финк, метафизички бог мисли себе самог; он је мишљење мишљења, *poesis poeseos*.²⁸⁸ Ово одређење божанског влада до Хегеловог „апсолутног знања“, до појма мишљеног у себи. Тамо где се делатност бога, бивство бога, тумачи као мишљење, игра (као и остале могућности доколице) важи као пралик истине, како се већ збива у Платоновој критици песништва. Ту се лепо тумачи као појава идеје и такво тумачење влада Хегеловом естетиком. Ако се божанско пренесе у игру, тада се на други начин тумаче бивство, истина, смрт.

Оба ова тумачења одређују повест западног мишљења: бивство бога тумачи се као [1] *мишљење*, или као [2] *игра*.

У тумачењу проблема игре може се почети од назначене „нестварности“ игре. Да ли је она одраз и слика одражавања (*mimesis*)? Да ли је посредни подражавање према стварности, или подражавање нечег што је већ у себи одражено? Путоказ тумачењу игре као *mimesis*, код Платона, јесте огледало (*Spiegel*).

Огледало је слика сликара, сликар је слика (*Glehnis*) песника; ово је тешко растумачити као и феномен сли-

Финк, смртна бића и тиме се битно разликују од богова. (упоредити: Н. Rahner: *Der spielende Mensch*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1957).

²⁸⁸ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1990, стр. 94.

ке у огледалу (*Spiegelbild*).²⁸⁹ Попут игре и огледало се сваком чини познато, но искључи ли се физикални начин посматрања, искључимо ли законе преламања светлости и сконцентришемо се на то како видимо слику у огледалу и како је у виђењу разумевамо, обрећемо се у области пуној непознатог.

Човек слику на површини воде посматра као слику; у стварној води види он стварни светлосни феномен који у себи садржи нешто „нестварно“; притом он гледа дрвеће с обале, облаке. Он не мисли да гледа истинско дрвеће и истинске облаке — он зна њихову привидност, њихову иреалност. Оно што ту највише чуди јесте тајанствена димензија *иреалности*.²⁹⁰

У анализи, следећи Финка, можемо поћи од природног огледала које срећемо у природи и које чини површина воде (*Wasserspiegel*). Слика у огледалу није као слика нешто стварно, већ она на посредан а поуздан начин упућује на стварне ствари (*wirkliche Dinge*). Нестварност слике у огледалу одређује се као свет слике огледала (*Spiegel-Bildwelt*); оно је очигледно, али нереално, не егзистира. Тај привид који нам пружа огледало није чисто субјективни привид, већ је интерсубјективно опаљљив: многи га могу пратити и контролисати. Свет огледала отвара се у нашем стварном свету и он је слободан за посматраче, а притом се не налази у стварном свету, као што би то био стварни простор пред прозором; у тај свет се не може ступити, али се може у њега ући погледом; он је сам прозор кроз који гледамо. Он поседује иреалан простор који не прелази у наш простор, мада је за нас „отворен“.

У том иреалном простору света огледала налазе се ствари света огледала (*spiegelweltliche Dinge*). Свет огледала не може постојати без свог реалног носноца, те је носилац слике важан конститутивни елемент слике као што је и свет слике. Оба ова елемента (носилац и свет слике) чине сликовност (*Bildlichkeit*) слике.

Тако се доспева до односа слике и игре. На који начин би слика била исто што и игра? Односно: да ли се игра може свести на слику, ако може, чега је она слика? Неоспорно је да постоји сличност између игре и слике, јер и једна и друга јесу моменат нестварности, али исто

²⁸⁹ *Op. cit.*, стр. 95.

²⁹⁰ *Op. cit.*, стр. 95.

тако постоји и одлучујућа разлика: слика је створена, игра постоји у њеном извршењу.

Платонова критика песника, упозорава Финк, није акција уперена ка нечем што је изван филозофије, већ је она битан моменат у процесу филозофског самоосвешћења; Платон интерпретира игру из хоризонта *téchne* и *praxis* као подражавање бивствујућег. Како игра омогућује занатоко умеће (које ствара по узору на особито бивствујуће — идеје) и како песничка уметност производи само у простору имагинарног, игра може бити само подражавање подржаваног у *praxisu* и у *téchne*. Тако игра бива „демаскирана“ и то демаскирање је одређено историјом метафизике.²⁹¹

Читав феномен игре, пише Финк, налази се у видном пољу опчињеног гледаоца. То опчињавање је важан догађај јер мења ствари које се притом саме у себи мењају. Платонова критика песника јесте пример увида у опчињавање. Само кад маска бога спадне са људског лица може игра да буде демаскирана као подражавање подражавања. Платонова критика тумачи игру као одраз, но ту постоји и једна важна нијанса која се не би смела изгубити из вида: строго посматрано, огледање није најсрећнији модел за игру, јер играње је увек паралелно са сфером озбиљног. У игри нема паралелизма оне врсте какав срећемо у односу лика у огледалу и оригинала. Могло би се рећи: Платон не користи модел огледала у сасвим строгом смислу, јер би изоштравање мисли о једновремености одраза и оригинала водило апсурду²⁹², но та апсурдност, упозорава Финк, није ма који моменат, већ начин на који се слика у огледалу разликује од сваког сличног одраза, пошто у одређеном тренутку постоји оно што се одражава и његов лик, јер, огледало одражава онолико дуго колико постоји његов оригинал²⁹³. Игра није огледање (*abspiegeln*) дате стварности, већ је у много већој мери симбол света, при чему симбол није слика вечног отпадања (*Abfall*) од идеје, већ нешто унутарсветско, нешто што у својој комадности (*Bruchstückhaftigkeit*) испољава свеприсутност света²⁹⁴.

²⁹¹ *Op. cit.*, стр. 102.

²⁹² *Op. cit.*, стр. 105.

²⁹³ *Op. cit.*, стр. 104.

²⁹⁴ O. Pöggeler: (Bespr. *Spiel als Weltsymbol*, у: *Philos. Literaturanzeiger, Meisenheim/Glan 1962* (15), стр. 55.

Није случајно да Платонова критика песника као модел користи огледало, слику која у себи не садржи елементе игре, слику која је максимално одражавање. Платон напада форму слике коју користи као пример за одређење миметичке природе игре, односно песничке уметности. Огледало је одражавајуће понављање и човек пред њим не ради ништа; светло показује слику чулне ствари на површини огледала, те се човек односи према огледалу на пасиван начин, као посматрач.

Ако је огледало дезилузирајућа слика песничког умећа, онда је у томе имплицитно садржано да песник не велича стварно, већ он само одражава, понавља оно што јесте, понавља бивствујуће, имајући у виду његово површинско понављање²⁹⁵. У Платоновој критици песника се налази оштра спрега два момента: с једне стране ту имамо [1] песничку продуктивност, а с друге [2] огледало, у функцији непродуктивног понављања.

Ударна моћ Платонове критике лежи у тези да је песничка продуктивност нестваралачко, јевтино понављање, отисак свакодневне стварности у огледалу²⁹⁶. Може се поставити питање: у којој мери се може говорити о аналогичности структуре слике и структуре игре? У игри се производи слика живота, парафразира озбиљност опстанка, производе као-да-односи у којима егзистирамо на начин игре; игре нешто „представљају”; тај представљачки карактер припада играчки. У игри постоје правила, улоге, играчи, односно са-играчи. Све то чини свет игре који је и сам нешто иреално; он није стварно-реална ситуација стварно-реалних људи, већ је особита привидност: није стварно, а није ништа.

Свет игре није нешто искључиво субјективно, већ је интерсубјективан те, по речима Финка, има фрапантну структурну сличност са светом слике²⁹⁷. Та сличност се показује већ и у томе што су оба момента света затворена у себи и издвојена из околине; као што свет слике има носиоца слике (уље, платно, рам), тако и свет игре има реални супстрат у човеку и играчкама као стварима које имају свог носиоца. Притом треба имати у виду да се игра не креће само у привидности, већ да сама пребива као при-

²⁹⁵ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 107.

²⁹⁶ *Op. cit.*, стр. 107.

²⁹⁷ *Op. cit.*, стр. 109.

вид ове привидности. Игра је привид привида, његово битство, оно по чему овај јесте²⁹⁸.

Свет игре је иреалан привид који обухвата играче, но ми можемо кроз иреалне улоге да гледамо реалне играче; слично се дешава и у свету слике: и овај има реалног носиоца — као што рам ограничава слику, тако бина ограничава иреални простор и иреално време света игре. Као што иреални простор света слике тражи платнену површину и део зида, тако и свет игре захтева део простора у којем ће се појавити и за то му је потребно стварно време. И свет игре и свет слике налик су „прозору” — аналогичност међу њима је попут аналогичности носиоца слике и реалних особа, односно: носилац слике односи се према свету слике као посматрач према својој улози²⁹⁹.

Финк упозорава да ту постоји и битна разлика: слика је иреални привид који се веже за неку ствар. Слика као вештачка ствар је производ. Произвођење производа који у свом стварном садржају обухватају још и једну реалну димензију мора се разликовати код произвођења (*Herstellung*) осталих уметничких ствари. Другачије стоји ствар када је у питању игра: она није произвођећа делатност после које остаје производ — свет се производи само док траје игра, а то произвођење не води резултату³⁰⁰. Играње је попут произвођења привида у свету игре, па се разлика између човека и ствари (*Sache*) показује управо у аналогичности слике и игре: слика је битно производ, игра је битно произвођење³⁰¹.

Оно што најмање пристаје аналогичности слике и игре јесте слика у огледалу. Човекова игра, пише Финк, није пасивно одражавање, понављање, одраз оригинала; у игри, у строгом смислу, нема одсликавања, те је Платонова критика

²⁹⁸ A. SJ Brunner: *Was ist die Welt?* (рецензија Финковог списа *Spiel als Weltsymbol*), *Stimmen der Zeit*, *Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart*, Freiburg, März 1962. стр. 465.

²⁹⁹ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 109—110.

³⁰⁰ Ако се игра схвати као произвођење, како пише Финк *op. cit.*, стр. 111), онда се, по Гундурту, може поставити питање: шта је конститутивно за песничтво: произвођење или производ? Ако је важан производ, онда је Платонова критика више усмерена игрању но игри као игри (Гундурт, *op. cit.*, стр. 210).

³⁰¹ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 111.

песника која оперише једначењем огледала, сликара и песника зао тренутак опчињеног.

Ситуација игре је јасна у метафизичкој традицији: игра се интерпретира као *mimesis*, као подражавање (*Nachahmung*), подражавање као одражавање (*Abbildung*), а ово као одсликавање (*Spiegelung*)³⁰². Игра је доведена у везу са лепим, лепо са игром; оба су праоблик истине и односе се према њој као привид према бивству. Онтолошки ранг игре и лепог одређен је њиховом разликом у односу на бивство идеје; њихово позитивно значење огледа се у посредовању, у преовладавању карактера лепог привида, у упућивању на особито бивствујуће. Како, пак, „привид поседују и свет игре и свет одсликавања и имајући тако једнаку нестварност, то они за Платона имају једнако умањену (нижу) вредност”³⁰³.

Игра и лепо могу бити најава филозофије, али и моћ која се супротставља мишљењу. Док се игра одређује као *téchne* а ово као подражавање прасликовне идеје, игра се показује као једно потпуно несвесно привидно произвођење (*Herstellen*), као стварање од стране чистог привида, као подражавање подражавања. Такво разумевање игре у великој мери влада западном естетиком, те стари сукоб с песницима није нека стара ствар, већ остаје и даље отворен јер се из њега не да сагледати мисаона победа метафизике над игром.

³⁰² Гундерт у поменутом раду (*Zum Spiel bei Platon*) наводи Финкову тврдњу да Платон игру деградира до одраза (*Abbild*) и поставља питање да ли се тако нешто може тврдити? Да ли се игра тумачи као *mimesis*, или *mimesis* као игра? Чињенично, код Платона произлази да је *paidia* род којем припада *mimesis* са својим подврстама. У том случају би песništvo могло да се разуме као игра (*Софист*, 234 b; *Држава*, 288c; *Закони*, 889 cd). По Гундертвом мишљењу Платонова критика не деградира игру до чистог одраза, већ оно што се збива јесте тумачење песništva као чистог одраза.

Деградирање песništva тумачити као Платонову борбу против игре могуће је ако се полази од грчког *paidia*, од другачије схваћеног појма игре, тумаченог као симбол света, полазећи од Платону страног тумачења песništva као игре (стр. 210).

Гундерт хоће да покаже да је појам песništva субординиран појму игре, те да критика песništva не погађа и саму игру.

³⁰³ H-G. Gadamer: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, Philos. Rundschau, Tübingen 1961 (9), стр. 3.

Овде назначено питање гласи: *умни поредак или игра?*³⁰⁴ Дело планирајућег и техничког *poûsa*, или трагикомедија настајања и нестајања свих коначних ствари из безименог наручја моћи³⁰⁵? Да ли је бивствујуће *taxis*, смисаони склоп светског ума, или је игра, „дете које се игра камичцима”? Метафизичко разумевање игре одређено је Платоновим тумачењем игре у *Законима*. Ако би се можда и могло прихватити поређење слике и игре, остало би за Финка и даље неприхватљиво поређење игре и слике у огледалу³⁰⁶.

Игра одговара; одговарање је њена темељна црта. Стога у другом плану остаје и само одражавање, јер одраз увек упућује назад на оригинал, мада он није никад ропски неслободан као што је то огледало. Одроз је, пише Финк, слика-о, он носи у себи упућивање на нешто друго, он је у односу према праслици од које води порекло³⁰⁷. Платон је неуморно инсистирао на том моменту порекла и неоригиналности слике. То је оно што га је највише интересовало, јер је идући тим путем могао да појми градуелност бивства³⁰⁸.

Задатак данашњег мишљења би био, по Финку, да се читава предаја доведе у питање³⁰⁹, те се долази до пробле-

³⁰⁴ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 114.

³⁰⁵ Финковом мишљењу да је дилему између *умног поретка* и *игре* метафизика решила на штету игре, супротставља се Гундерт и сматра да то није израз чињенице да је игра морала бити превладана како би се метафизичка концепција света могла утемељити, већ је то стога што је игра изгубила своју безазленост, те се није могла одржати на лествици вредности. Гундерт поставља питање: да ли је Платон разумео своју борбу као борбу против *paidia*? Платон се борио против песništva јер је у њему видео велику моћ традиционалног морала и васпитања; он је био против Хомера и песника који су васпитавали Хеладу (*Држава*, 606 e), а који су криви за пропадање старих обичаја, те би ту, по Гундерту, требало тражити главну карактеристику учења о игри (*Phaidialehre*) и критику песника у *Држави* и *Законима* (стр. 201).

³⁰⁶ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 115.

³⁰⁷ *Op cit.*, стр. 115.

³⁰⁸ *Op cit.*, стр. 115.

³⁰⁹ Ово Финково настојање темељи се у делу Ф. Ничеа. Управо Ниче хоће читаву предају да доведе у питање, и није случајно да баш у његовој мисли о игри Финк налази „једну неметафизичку изворност космологијске филозофије” (E. Fink: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1979, стр. 187).

ма игре и њеног зачудног момента који смо одредили као „нестварност света игре“; но, да ли иреалитет света игре бива јаснији ако се пореди са сликом? Поређење игре и слике, сматра Финк, потискује интерпретацију игре у правцу онтолошког побијања њене вредности. Градуалитет бивства бивствујућег бива схваћен као пад од највише идеје добра ка пролазним чулним стварима и то уз помоћ феномена слике схваћеног у функцији одражавања. Како се односи одраз или сенка према ствари, тако се чулне ствари односе према идеји, а чулна мњења према правом знању; одраз је нижи од пра-слике, чулна ствар од идеје, привид од бивства ствари (Sache)³¹⁰.

Овде се привид чулног света супротставља битству, односно чистом духу који се јавља као истинско бивство; привид има свој извор у чистом духу, он припада духу; уз помоћ привида дух задовољава своју тежњу да се „покаже“ као бивствујући, али он тада није само појава, привид, већ и истина. Стога сама „стварност“ и стварност ове стварности долазе у питање, а тако се и сама нестворност света игре која добија негативан призив разумева, по речима Финка, као подражавани одраз једне важеће стварности. У игри се одражава стварна делатност на један привидан и не-стваран начин, те је нестварност игре мање стварна од стварности доживљавања. Тако се доспева до једне критичне тачке, пошто се стварност и нестварност одређују на начин бивства бивствујућег.

Ако је изворна људска игра једно подражавање унутарсветског стварног деловања или ма које оригиналне ствари, тада је Платонова критика исправна, но управо та претпоставка изгледа Финку сумњива. У игри се на чудан начин појављују особине одражавања, односно одражавајуће особине које доспевају у видокруг опчињеног. „Нестварност“ игре добија на крају измењен смисао пошто бива захваћена на начин њене изворности, те нестварност није мања, већ и већа стварност ствари. Привид (Schein) бива нешто друго но сам чисти изглед (Anschein)³¹¹.

Овде се треба присетити Ничеа: „... али нам баш то вели да привидни свет мора вредети мање од истинског света? Не противречи ли баш инстинкт овом мишљењу? Није

ли човек вечито заузет стварањем једног фиктивног света јер би хтео имати један бољи свет од стварности (Wirklichkeit)³¹². Ударно питање код Ничеа на које се жели упозорити гласи: „шта нам даје за право да постављамо неке ступњеве стварности“³¹³. Привид није нижег ранга од стварности и то је став који заступа Финк кад истиче да нестварност није деградација.

2. Култна игра

Нестварност може означавати и оно истинито, оно што надвисује ствари. За дете игра не означава сферу нестварног која је мање вредна. Бајке и „чудесно“ имају своје важење, што не значи да дете не прави разлику између света бајки и реалног света, једино се та разлика друкчије вреднује но што је то случај рационалних људи који припадају одређеној култури. У култу се нестварност јавља као темељна црта симболичког репрезентовања целине света у оквиру једног унутарсветског бивствујућег. Култна игра, пише Финк, репрезентује универзалну смисаону везу примитивног опстанка, она је израз односа ка свету. Свет постаје видан, а игра бива право сагледање света (Welt-Anschauung)³¹⁴.

Веза игре и култа показује се као битан спој људских прафеномена. Опхођење с надљудским моћима у раној повести врши се у ритуалној игри. Може изненађујуће деловати мисао да се архајски човек према боговима и демонима односи помоћу игре, те Финк поставља питање: како је могуће да игра има тако висок ранг? Ако је питање погрешно постављено, то је можда и стога што се значај игре не може докучити из димензије религије.

Треба имати у виду да Финк, ако говори о култу или миту не види у овима тежњу космоса да надвлада хаос, при чему би космос имао одређену етичку вредност; он истиче космичку борбу моћи и његов приступ није етно-

³¹² Ф. Ниче: *Воља за моћ*, Г. Кон, Београд 1937, 586 В, стр. 364—5.

³¹³ *Op. cit.*, стр. 365.

³¹⁴ Е. Финк: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 124.

³¹⁰ Е. Финк: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 117.

³¹¹ *Op. cit.*, стр. 118.

лошки, већ филозофски с намером да промисли домашај феномена игре.

Можда оно што ми свакодневно одређујемо као игру јесте модус јединствене изворности и у том случају би посебан задатак био истраживање (филозофско, разуме се) играчког карактера (*Spielhaftigkeit*) култне игре. Култ није изворан само у његовом основном, већ и у играчком моменту. Није игра заносна, већ занос има карактер игре. Занос и игра прожимају се у феномену архајског култа и то у неразрешивој његовој њутрини, па се, по мишљењу Финка, занос одређује игром, а игра заносом³¹⁵.

Веза игре и култа у раним архајско-религијским формама дата је јаче и одређеније но у повесним религијама³¹⁶. У раним култовима људска игра је тумачење живота; она у симболима, сликама и митским радњама разјашњава како богови владају и како одређују судбине људи, хероја и полубогова, како уздижу и како упропашћују народе³¹⁷. Култ је игра тумачења смисла и, по Финку, као универзална ситуација има свеопшти смисао тумачећи [1] мноштвеност начина на које су повезане све ствари, као и [2] посебност положаја човека у природи³¹⁸.

Људи богове увек одређују као надљудске владаре и надљудске раднике; њихова власт и њихов рад разликују се квалитативно од људског рада, но њихово владање не простире се само на област коју чине људи, већ и на област свег бивствујућег, али унутар највишег бивствујућег. Стога модел којим се изражава владавина богова јесте метафора: богови владају, али на начин како то људи осећају.

Рад бога, код Платона, истиче Финк, јесте онтолошка делатност, стварање природе из изворних моћи бивства, од

³¹⁵ *Op. cit.*, стр. 184.

³¹⁶ *Op. cit.*, стр. 187. Е. М. Мелетински, мада полази од другачијих претпоставки, као и с позивањем на масу етнoлошког материјала, тачно запажа да „митска прошлост није напросто претходно време, него посебно раздобље прастварања“; по овом аутору митско време, као пра-време (*Ur-zeit*) јесте почетно, „прво“ доба које претходи почетку одбројавања искуственог времена (Е. М. Мелетински: *Поетика мита*, „Нолит“, Београд 1984, стр. 175). У раним веровањима време се одликује садашњошћу, те и игра, пребивајући у својој вечитој садашњости бива блискија култу и та присност је очигледнија.

³¹⁷ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 187.

³¹⁸ *Op. cit.*, стр. 187.

материјала и духа из *hora* и *pousa*; хришћански бог ствара, како предање каже, из ничег; он као стваралац света не ради, мада се, како списи говоре, седмог дана одмарао. Митови казују о боговима да је њихов рад и њихова владавина у основи *игра*.

Култна игра, пише Финк, не презентује само у игри понашање богова као владање или рад, већ божански живот (као начин опстанка) тумачи као играње. Како богови играјући уређују природу и све ствари (па и њихова игра на сцени бива „очигледна“), њихова игра има карактер каузалитета који условљава ток и кретање ствари³¹⁹. Тако природа и све што је природно добија карактер играчке. Тада није игра само кретање природе, већ сâм живот блажених богова³²⁰.

Култ је покушај да се успостави изворно светло света над свим појединачним, коначним стварима и он се може схватити као феномен људског саморазумевања; Финк посебну пажњу посвећују култу као најстаријем начину човековог опхођења с боговима, јер у култној игри, која је у свом елементарном виду чаролија маске³²¹, нестварно има виши ранг но стварно, оно је више но стварно (*Melg-als-Wirklichen*); овде имамо битно другачију ситуацију но што је то код Платона: док Сократов ученик игри снижава

³¹⁹ *Op. cit.*, стр. 190.

³²⁰ Финк пише да колико остајемо оријентисани на култну игру, толико смо обавезни да за сваку игру замишљамо и играча који игра. Култна игра тако презентује владање богова и то владање (*Walten*) тумачи као надљудско владање или као надљудски рад. У оба тумачења владање и рад доспевају у близину игре, но игра богова нема црте култне игре, јер богови не верују у богове, нити се на један религиозан начин односе према неком највишем богу, па Бог, као предмет религије нема религију (*op. cit.*, стр. 192—3).

³²¹ Маскирани човек се креће или прикрива на исти начин као и демон (он то, разуме се, може чинити само док носи маску); култна игра је у свом елементарном виду чаролија маске, а маска, пише Финк, јесте најстарији реквизит људске игре и на битан начин припада култним формама; она није играчка, већ оно у чему се игра; она примитивцу отвара простор игре за његову култну игру, те се игра уздиже до озбиљности, и зато маска није средство чаролије, већ сама чаролија (*Zauber-Ding*). Она мора бити ношена, јер сама по себи не поседује моћ (*op. cit.*, стр. 160—168). У најстарије време чаробне силе су се материјализовале у масци, али оне се губе када се маска почиње одвајати од њене материјалне подлоге. Маска је првобитно поседовала моћ скамењивања којом је могла зауставити време. (Упоредити и Финково преда-

ранг и значај, са игром се у култу дешава нешто супротно томе³²².

Традиционално просуђивање игре одређује ову као чисти одраз стварности и притом има у виду главни Платонов однос према трагедији. Платонова борба против Хомера и трагичара није, по мишљењу Финка, неки споредни мотив његове филозофије, већ је посредни борба на живот и смрт, борба битнија и од сукоба са софистима³²³. Софист је само карикатура филозофа; али, оба у својој борби остају у димензији појма. Песник, као репрезентативни играч, јесте посматрач велике игре која важи за све ствари — у тој игри настаје и нестаје срећа и пропаст, сјај и гаснуће. Песник је гледалац у глумишту где владају богови, где делају јунаци, где људи страдају. Песник види само слике, гласи Платонова критика, а слике су само велики одрази; ова критика има онтолошку тежину у тумачењу слике као такве³²⁴. С друге стране, и мишљење, као сагледање највише идеје добра, има карактер гледања, ово се одликује тиме што је гледање мишљења (*Schauen des Denkens*), а пут ка таквом гледању јесте пут дијалектике, један посредни, успињући пут. Песници стварност сагледају непосредно и своју визију путем песничке речи предочују осталим људима³²⁵, но то што они излажу, по Платоновом мишљењу,

вање *Маска и котурна* (*Maske und Kothurn*) у књизи *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1971, стр. 1—18).

³²² X. B. Jerer (H. W. Jäger) у рецензији Финкове књиге *Spiel als Weltsymbol* (*Phil. Jahrbuch, Freiburg/München* 1960 (69), стр. 189—91) замера Финку да у област феноменологије и егзистенцијалне анализе уноси претходно непромишљене садржаје из емпиријских наука и своју тезу поткрепљује навођењем употребљених израза „колективна комуникација“, „архетипске основе душе“, „ране људске хорде“ који, преузети из повести религије, етнологије и психологије, дају утисак дилетантизма.

Слична је реакција и X.-Г. Гадамера који у рецензији истог списа пише да Финк некритички користи етнологску литературу, те да њене категорије користи у сврху сопствене априорне конструкције (*Phil. Rundschau*, 1961 (9), стр. 8); сличне ставове заступа и П. Шлагетер у својој дисертацији о проблему света код Финка (*Kosmo-Sophia*, Heidelberg 1963, стр. 275) и додаје да се не може доказати тврдња да митолошко искуство почиње с култом демона а да се завршава веровањем у бога.

По мом мишљењу битна је конструкција, па макар то била и „каква конструкција а priori“.

³²³ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 125.

³²⁴ Op. cit., стр. 125.

³²⁵ Op. cit., стр. 126.

има нижи ранг бивства од ствари које свакодневно срећемо. За Финка је овде критично питање: како утећи том метафизичком углу посматрања кад је у питању игра?

Питање о игри не може се поставити на филозофски начин а да се не заузме и однос према Платоновој критици песника. Моменат на којем почива Платонова критика јесте особита „нестварност“ која као свет игре припада игри. Одлучујуће у свему томе је: да ли се та нестварност може схватити као одраз? Јер, небивство (*Nichtsein*) није чисто ништа, већ загонетно нешто које не бивствује попут других ствари, али није ни ништавно (*nichtig*) попут неке халуцинације, попут чистог субјективног уображења³²⁶.

Нестварност света игре је особит привид, а Платонов одговор на питање *шта је привид*, видели смо, јесте: *слика*. Слика се одређује као одраз, као нешто што је налик оригиналу. Привид света игре тумачи се односом сличности између два бивствујућа, те се привид света игре одређује једним унутарсветским односом³²⁷. Но, да ли је игра одраз унутарсветских датости, или форма људских односа према свету? Овде се, по речима Финка, доспева до појма симбола (*symbolon*), а овај је одломак (*Bruchstück*) одређен својим односом ка целини (*Ergänzung*). Када се ради о филозофском одређењу појма симбола тада се не ради о некој унутарсветској целини. Целокупно бивствујуће је прожето бивством, али ми немамо увид у границе свих ствари, као што немамо ни уши за музику света; припадамо коначном, а да не разумемо коначно у коначности³²⁸. Бивство света није нека сфера вечног изнад области пролазног, бивство света влада коначним стварима; садржај тог владања целином може се исказати као рат или љубав; може се показати у љубави, раду, владању, мисли о смрти или игри³²⁹. Бит симбола треба мислити из односа ка свету. Симбол може бити свако бивствујуће, свака коначна ствар која искушава испуњење (*Ergänzung*) у целини света³³⁰; до бољег разумевања симбола може се dospети изучавањем култа који је у чистој вези са игром.

Веза култа и игре је особито значајна за разумевање феномена игре. У култу се очувавају дубоки доживљаји

³²⁶ Op. cit., стр. 127.

³²⁷ Op. cit., стр. 129.

³²⁸ Op. cit., стр. 128.

³²⁹ Op. cit., стр. 129.

³³⁰ Op. cit., стр. 138.

света наше егзистенције, у њему се обнавља наш однос са светом. Човек, поседујући знање о свету, јесте бивство које је отворено ка свету; он је, по мишљењу Финка, биће које разумева бивство, он је уман, он говори, воли, он је техничко и политичко биће. То су црте које га издвајају од свих других бића у природи³³¹, али тога није свестан, те је слеп за свет (Weltblind). Та заслепљеност за свет јесте начин човековог одношења према свету. Он не живи са довољно пажње за универзум; он се креће у простору и времену, свестан мноштва појављивања, али не обраћа пажњу на простор и време као такве, нити се пита за појављивање као такво³³².

Свет није тема наше делатности нити предмет нашег практичног живота, већ тема теоријског посматрања. Тако се филозофија јавља као мисаони однос човека према свету и током историје одређује се тиме што се затвара првобитна отвореност за владајућу целину света тиме што је теоријски поглед на унутарсветско бивствујуће, ствар, супстанцију, наткривен, те је целина ствари, као стварна целина (dingliche Allheit) схваћена као систем, као пут од најмањих до највећих ствари, као поредак на чијем је врху бивствујуће што надоле степенасто опада.

Како је култ старији од филозофије, те се његовим истраживањем може доћи до неких битних увида у тему која се излаже, Финк упозорава да се човек, пре но што је у строгом значењу речи мислио, пре но што се служио појмовима, користио сликама. Слика у миту није одраз (Ab-Bild) нечега што би постојало. Митске слике су изворна искуства, оне нису помоћно средство за разумевање смисла људског живота, већ су слике о смисла (Sinn-Bild). Смисао који лежи у тим сликама није лишен сликовитости (он није bildlos). Гледање слика јесте визионарски стваралачки акт разумевања смисла живота. То посматрање је продуктивно и оно се изворно дешава у оквиру колективне комуникације. Митски опстанак живи у архетипским темељима душе. То не значи да индивидуалне разлике не постоје: архајски човек се односи према свом животу у свету, тежи да продере у дубину смисла живота. Сав докучени смисао збија се у слику, но слика као симбол не може бити налик на

³³¹ *Op. cit.*, стр. 138—9.

³³² *Op. cit.*, стр. 139. Der Mensch lebt alltäglich in die Welt hinein, aber nicht auf die Welt hin.

ствар (Sache) коју представља, а може бити ма шта: билка, птица, реч, спис, ма која ствар из природе, или нека произведена ствар³³³.

Култни симбол наткрива изворни светски смисао симбола као слагања ствари и света; богови скривају од људи владајући свет; а они и људи издвајају се у односу на све друге ствари тиме што нису само у свету, већ се односе према свом бити-у-свету. Тиме што су радом и борбом налик космосу, што су отворени владајућој целини, што у њеној бесконачности доживљавају своју коначност, људи знају за удес настајања и нестајања те могу производити и политички деловати. Као онај који зна и разумева, човек је становник света, космополит, он је радник и борац.

Али, шта је с боговима, пита Финк. Они су такође отворени ка свету, можда и више но људи; они се од људи разликују тиме што су бесмртни, што не познају смрт. Код људи је све наткривено сенком смрти, све има карактер пролазности. Смрт бога, ако о њој говори мит, никада није права смрт. Пошто богови не морају стварати средства за живот, пошто не морају градити, пошто опстоје у једном сталном потврђивању, они немају потребе за борбом, радом, љубављу у строгом смислу ових речи. Њихова борба, рад или љубав — о чему говоре митови — само су забава, односно *игра*. Богови се играју, живе у доколици и стога не играју игре, него играју љубав, рад, борбу³³⁴. Тако и борба богова око Троје није била борба на живот и смрт, већ је та борба била игра, игра играчкама. Те играчке били су људи, а богови посматрачи представе.

Можемо се запитати да ли су богови опсене настале из људске потребе за игром? На то питање не налази се одговор и није случајно што је проблем бога централни у повести западне метафизике од Аристотела до Хегела; судбина тог питања, по мишљењу Финка, била је одређена самим потискивањем проблема света из метафизике. Он указује да су митске представе бивства и владања богова у вези са игром и да се односе на људску страну религије и мита³³⁵ те тако култни симбол накрива изворни светски смисао симбола као слагања ствари и света.

Свет игре у којем се човек игра схваћен је у култу као симбол. Култ је садржај представа бога, церемонија,

³³³ *Op. cit.*, стр. 141—2.

³³⁴ *Op. cit.*, стр. 150.

³³⁵ *Op. cit.*, стр. 151.

обрета; као човеков однос према боговима, он из основа мења однос према свету људског опстанка, те људи, као према свету отворена битства, односећи се посредно према свету, целину света (*Allheit des Weltalls*) мисле као моћ и знање богова.³³⁶ На тај начин култ је пред-форма најизворнијег симбола — симбол симбола (*Symbol des Symbol*).³³⁷

За филозофско појашњење појма игре од највећег је значаја култни извор игре. Култна игра као игра се налази у нутрини, у средишту живота архајског човека, те није „периферни феномен“, већ образује средиште примитивног живота, темељни чин његовог самоосвешћења и самотумачења. Тај рани живот не говори користећи се синтаксом логике, већ говори у визионарним сликама, држањем, стилизованим ритуалом.³³⁸

Култна игра упућује учеснике култа о месту човека у космосу; она је, пре свега, деловање у смислу магијске технике као са- и против-деловање у односу на демонске моћи. Магијска техника повезује небо и земљу, богове и људе; она људске ствари ставља у хоризонт целине. Важно је и то што човеков повесни пут не почиње чисто економском делатношћу којом човек производи средства за живот, већ да у освит тог повесног пута феномен култа излази на површину, да се ту појављује духовна делатност која тежи тумачењу смисла живота. Праоблик знања је свештенички, обвијен табуом светог и страховног. Они који „знају“ ти су „посвећени“, јер познају темељни ток догађаја.³³⁹ Ту се људска повед још не тумачи као повед рада. Духовна делатност не настаје тако што се рад дели на духовни и мануелни; у раном облику свештеничког знања у хоризонту архајске магије (*Zauberpraxis*) мотив знања и духовна делатност која се разликује од производне делатности јасно долазе на видело.³⁴⁰ Игра је повезана с култом јер садржи овечану озбиљност — она не парафразира озбиљан људски живот, већ је најозбиљ-

³³⁶ *Op cit.*, стр. 151.

³³⁷ *Op. cit.*, стр. 153. Финк истиче да се овде култ посматра чисто људски, да је можда одвише људски (*allzu-menschlich*) приказивати култ само из угла његове хумане стране појављивања, али, геологија нема места у филозофији.

³³⁸ *Op. cit.*, стр. 171—2.

³³⁹ *Op. cit.*, стр. 173.

³⁴⁰ *Op. cit.*, стр. 173.

нија озбиљност. Култом се доводе у везу сигурност друштвене заједнице и невидљиве моћи.

Други моменат који указује на посебну филозофску релевантност култне игре јесте позитивитет привида света игре. Сваки посматрач зна да је под маском човек, али тим знањем се илузија не губи, јер у људском маскирању демонско долази до изражаја. Знање о привиду маске не води превладавању интенције представљања нити нарушавању веровања у бивство. Знање о привиду је претпоставка да би симбол могао да блесне.

Као трећи моменат треба истаћи да симболика култне игре остаје у односу човека и бога, да она репрезентује однос између два бивствујућа. Култна игра оприсутњује (*vergegenwärtigen*) царство богова, њихову уређујућу и управљачку делатност што без муке савлађује кретање унутарсветских ствари; то не значи да је владање богова присутно само у људској игри, већ је сама владавина богова игра.³⁴¹ Култна игра омогућује да се на сцени, на симболичан начин, појави светска владавина богова.

Питање је: у којој мери однос човека и бога на један изворно симболичан начин (у филозофском смислу) изражава однос човека и света. Свет није нешто одређено стварно (*Wirkliche*), ни највише стварно, али је он свеобухватна стварност, ткање (*Gewirk*). У ткању света свако коначно бивствујуће има своје место и свој час (*Weile*), свој настанак и свој крај; стога свеобухватно деловање света у људској игри доспева до једне симболичке присутности, па би то ткање света могло бити сценско презентовање. За Финка је ово кључни моменат у промишљању култа: одатле игра као најозбиљнија озбиљност својом нестварношћу бива схваћена као приступ особитој стварности.³⁴²

Коначно, култна игра на особит начин представља игру владајућег света, уколико се област богова показује као игра. Тако се култна игра манифестује као [1] магија маске, [2] као магијска техника и као [3] свечана игра култне заједнице.

Схватајући игру као метафору означили смо је, пише Финк, као превласт богова над људима. Богови се односе ка људима као према играчкама; но шта то заправо зна-

³⁴¹ *Op. cit.*, стр. 174.

³⁴² *Op. cit.*, стр. 175.

чи? Како се човек односи ка играчкама и шта је карактеристично за такав однос? Рекли смо већ: играчка не захтева рад, од оног који се игра, али то није случај са оним који је израђује. Ако се карактерише невезаношћу за материјал игре, онда богови који поступају с људима као са играчкама нису вођени неким обзирима спрам њих. Као што се људи опходе с играчкама, тако се и богови опходе с људима. Ако се богови на тај начин опходе с људима, онда њихова судбина није у њиховој моћи, па метафора игре првенствено показује божанско бивство у његовој свемоћи.³⁴³

Играчка у култној игри има карактер дубоке нужности, она је симболичка ствар као олтар или жртва (Opfergabe). Кроз култну игру ми се односимо према игри богова на један разумевајући начин, а та божанска игра има друкчију структуру но култна игра; стога, по Финку, треба разликовати: [1] питање о играчком карактеру култне игре као такве и [2] питање о игри богова репрезентованој у култу.³⁴⁴

Рани култови имају играчки карактер, јер је овај, пре свега, магија маске, а то је због тога што се јасност губи у човековом закључивању, у чему се показује многозначна демонска бит. Учешће у демонском омогућује магичку праксу врача и свештеника. Мотив игре у култној игри добија дубоки значај када се овај односи према свеукупности (Allheit) и притом трансцендира унутарсветске догађаје. Истина игре богова јесте игра света (Die Wahrheit des Götterspiels ist das Spiel der Welt)³⁴⁵.

3. Ново осветљење игре

Али, питање света остаје и даље отворено: ако је овај простор игре и време игре (Spielraum und Spielzeit) свих коначних, појединачних ствари,³⁴⁶ он је и попрште субкоба светских моћи, па његова изворна стварност јесте

³⁴³ Op. cit., стр. 179.

³⁴⁴ Op. cit., стр. 181.

³⁴⁵ Op. cit., стр. 183.

³⁴⁶ E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Phaenomenologica 1, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 141.

борба света — Хераклитов *polemos*. Победа метафизике над митом темељила се у победи космичког принципа ума; данас се ова победа доводи у питање.

Можда је свет вечити сукоб светла и таме, духа и природе, повесног и природног, неба и земље, умног и нагонског, облика и хаоса³⁴⁷ где победа једног од принципа може бити само привремена. Притом, пише Финк, не треба изгубити из вида да живимо у свету одређеном платонско-аристотеловском филозофијом чији су производи и хришћанство, и нова наука и модерна техника. Метафизика, притом, не почиње само у сукобу са митским или свакодневним, већ је одређена Платоновим супротстављањем Хераклиту и Пармениду.

Парменид је утемељивач онтологије,³⁴⁸ први мислилац који неумитном строгашћу промишља само бивство, који из бивства издваја ништа и супротставља му га; он је велика фигура којој се данас упућују сва питања о простору, времену и кретању. Нико неће одрицати, сматра Финк, да је бити-у-простору, бити-у-времену или бити-у-кретању одређени моменат, али отворено је питање да ли се то бити-у-коначно-бивствујућег у простору, времену, кретању може појмити без целине одакле су ствари промишљене на просторни, временски, кретајући начин.³⁴⁹

Са Парменидом почиње заборав филозофије света. То не значи да се она више неће питати о космосу. Напротив, космос остаје у својој чудној природи увек тема мишљења, али он остаје одређен појављивањем „које није изворније од ствари”,³⁵⁰ он је област појављујућег изла-

³⁴⁷ E. Fink: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 14.

³⁴⁸ E. Fink: *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957, стр. 53. По Финковом мишљењу повесни почетак онтологије се поклапа са истраживањем простора, времена и кретања које се врши из битства бивства. Онтолошка филозофија, онтолошки нихилизам и самозаборављање бивства почињу, по његовом мишљењу, са Парменидом који зачиње епоху онтологије елементарним разликовањем бивства и ништа и тиме поставља темељ нихилизма тако што бивству увек супротставља ништа; зато је онтологија увек нихилистичка, а нихилизам онтолошки, па је Парменид утемељивач изворног дуализма бивства и ништа, онтологије и нихилизма.

³⁴⁹ Op. cit., стр. 96.

³⁵⁰ E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Phaenomenologica 1, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 155.

ска, време многострукости, кретање настајућих и нестајућих ствари, те свет почиње да се одређује појављивањем, а не појављивање светом. Свет тако бива, пише Финк, целина појављивања, бесконачно у којем све ствари стоје. Можда је стога овде оправдано питање: циља ли онтолошко мишљење Парменида на космос или га користи само као слику и модел за место одскока мишљења које космос превазилази?³⁵¹

Код Хераклита кретање није ограничено на унутар-светско кретање ствари,³⁵² већ је владавина настајућег и нестајућег света који се мисли као хоризонт бивства, као област бивства,³⁵³ као против-игра (Gegenspiel) неба и земље,³⁵⁴ као борба бивства светла и бивства таме: свет је нестварна целина ствари, целина која образује једну не-ствар.³⁵⁵

Платон себи не поставља проблем на овај начин; имајући у виду Парменидову разлику бивства и привида, те Хераклитову између бивства и бивања (Werden), он ове феномене неће схватити као прадимензије, већ ће их тумачити само у светлу појаве (Erscheinen).³⁵⁶ Његово мишљење може се разумети само у темељном односу ка светлу које је за њега метафора (Gleichnis) света.

Свет се у оквиру Аристотелове метафизике, која добија првенство у односу на физику, појављује као специјални проблем у оквиру оног што се назива *metaphysica specialis*, док је јонска физика била битно космологија. Данас стојимо, по Финку, пред задатком преокретања мета-

³⁵¹ E. Fink: *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957, стр. 108.

³⁵² Парменид кретање своди на кретање појединих ствари увођењем разлике између бивства и ништа.

³⁵³ Welt ist das Feld des Seins. У: E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. *Phaenomenologica* 1, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 141.

³⁵⁴ За Парменида је против-стављеност (Gegensätzlichkeit) нешто нестварно, док је она за Хераклита битство стварности. Хераклитово учење се не бави супстанцијом, већ особинама и стањима као што су топло—хладно, влажно—суво; игра противстављености се потврђује као закон свег постављања (упоредити: Н. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des fruhen Griechentums*, New York 1951, стр. 478).

³⁵⁵ E. Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977 стр. 243.

³⁵⁶ E. Fink: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 22.

физике у космологију, а то захтева и промену нашег опстанка.³⁵⁷ Морамо се учити да мислимо у близини извора, да иза навале пролазних ствари осећамо и слутимо бивство као противигру светских моћи неба и земље; одлучујући је проблем данашњице у томе да се изворно узму небо и земља као моменти света,³⁵⁸ да се схвате као једно другом супростављени космолошки појмови, јер, када их мислимо као темељне моћи скривености, и светљесња бивства, мислимо их као космичке моћи.³⁵⁹

Небо је чистина (Lichtung) бивства, као што је земља изворна скривеност бивства. Чистина и скривеност нису једно поред другог; њихова борба је владање света (Walten der Welt). У борби светла (Licht) и ноћи, у овом пра-подвајању (Ur-Entzweiung) догађа се јединство света.³⁶⁰ Свет није ни пролазан ни вечан; у таквој алтернативи могу бити само ствари.

Колико појам *свет*, толико и појам *светски* (weltlich) може нам задати низ проблема јер се не исцрпљује само у значењу „имати однос ка свету”. На први поглед све што уопште јесте, јесте *светско*; свака ствар, свако дешавање и сваки однос догађа се у *свету*. Свет важи као целина за све што се догађа, за све што уопште јесте, чини нам се као садржај стварности, као све стварно.³⁶¹

У свету налазимо ствари одређене помоћу *eidosa* и *kategoria* као различитих начина опште одређености бивствујућег. Светске нису само ствари из природе, већ и створене ствари (Kunst-Dinge), творевине људске слободе које припадају свету,³⁶² те Финк придев светски једначи са придевом бивствујући (seiend) одређујући их као синониме, ако се појам бивства користи на један најопштији начин; у питању је придев којим се казује начин на који свет јесте. Али, да ли је свет светски? То питање Финку

³⁵⁷ E. Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, стр. 274.

³⁵⁸ *Op. cit.*, стр. 286.

³⁵⁹ *Op. cit.*, стр. 294.

³⁶⁰ *Op. cit.*, стр. 217. Са Платоном се дешава битан обрт. Светло се више не схвата као једна димензија бивства, већ је бивство исто што и светло, пошто је у свом битству светлост (lichthaft) (упоредити: E. Fink: *Metaphysik der Erziehung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 21); истина је стога нескривеност, а сам космос се разумева као уређена целина коју прожима ред као моћ.

³⁶¹ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 207.

³⁶² *Op. cit.*, стр. 208.

се показује као бездани проблем. Светски је, пише Финк, у обичном смислу свет сам, а у изведеном смислу светске су само ствари које припадају свету. Бивство светског је унутарсветскост (Binnenweltlichkeit) која се може одредити као темељна црта бивствујућег као таквог; ако свет садржи у себи сва стварна и могућа бивствујућа, да ли је он онда стваран, могућан, случајан, нужан? Овом питању Финк додаје и следеће: да ли свет настаје и пропада, да ли расте или опада, да ли се појављује или ишчезава, или све то настајање и пропадање садржи у себи?

У античко време свет је попримио црте божанског и био је мишљен по узору на божанско постојање; тако је пантеизам био најјаснији облик мешавине религије и мудрости света (Weltweisheit), а био је, у ствари, искривљавање и веровања и мишљења, јер, по Финку, свет не може бити појмљен на свом нивоу ако се одреди као божански и ако му се припишу атрибути највишег бивствујућег.³⁶³

Ако би у први план и избијала представа о једном персонално мишљеном владању, јасно је да се свет не може тумачити персонално. То би било могуће само кад би свет и egzистенција били идентични, али како свет припада egzистенцијалној структури опстанка као In-der-Welt-Sein, он је само egzистенцијал те се не може вршити субјективизација света³⁶⁴ који не може имати структуру бриге карактеристичну за egzистенцију.³⁶⁵ До субјективизације света долази услед неувиђања разлике између света и унутарсветске ствари а ово је код Хајдегера довољно јасно наглашено.³⁶⁶

Ако се људска игра одреди као светска, тада се казује нешто најјасније и најразумљивије, али и нешто проблематично и дубоко; о свету и светскости никада не знамо све и ништа до краја. Сам појам светски може се, по мишљењу Финка, користити на четири различита начина.

³⁶³ Op. cit., стр. 218.

³⁶⁴ F.-W. von Herrmann: *Lebenswelt und In-der-Welt-Sein*. Zum Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger, у: Festschrift für R. Berlinger, Rodipi, Amsterdam 1972, стр. 135—6.

³⁶⁵ Структура бриге карактеристична за egzистенцију има три облика: Entwurf, Geworfenheit, besorgendes Sein-bei.

³⁶⁶ Овде се првенствено мисли на Хајдегера предавања из 1927. М. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, V. Klosterman, Frankfurt a. M. 1975, посебно параграф 15 с.

Тај појам има [1] застирући карактер над свим бивствујућим које припада целини света, па одређује оно што је унутарсветско; појам светски указује на [2] владање света, на прожетост разумевајућим осећањем; он такође може значити [3] темељну црту људског бивства као одношења према свету (Sich-zur-Welt-Verhalten)³⁶⁷ уколико се човеково бивство доводи у везу с космичком моћи привида; напokon, овим појмом се може указати на [4] паганско-свечарско одређење живота; светским се показује начин људског боравка у свету, пагански пад на чулно где се светско супротставља дубоким мистеријама наше egzистенције укорењене у земно.

Претходно излагање служи Финку да припреми терен са којег ће одговорити на битно питање: на који начин је људска игра светска? У свом одговору он следи помнута четири начина употребе појма светски (weltlich).

У првом значењу речи светски људска игра је унутарсветски догађај. Ту није спорна чињеница што је човек унутарсветски, већ је проблематичан начин на који је унутарсветски, на који је коначан.³⁶⁸ Игра се одвија

³⁶⁷ Тиме што се разумевајући односи према ономе што га окружује човек има посебно место у космосу и није ствар поред других ствари, већ се односи према своме бити-у (Insein). Овај трећи смисао израза weltlich изражава човекову разумевајућу отвореност ка свету (E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 220).

³⁶⁸ По речима П. Шлагетера (у: *Kosmo-Sophia, Weltproblem bei E. Fink, Heidelberg 1963*, стр. 190) Финк In-der-Welt-Sein одређује као унутарсветскост (Binnenweltlichkeit), или краће, као светскост (Weltlichkeit). Унутарсветскост је темељна одлика бивствујућег као таквог које је обухваћено светом.

Како свет обухвата све ствари а да притом сам није ствар, а није ни одељен од ствари, унутарсветско је битни моменат света. Стога коначне ствари могу бити само симболи у интерпретацији света (упоредити: E. Fink: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1959, стр. 218).

На скупу у Мурербруну, 15. септембра 1955, М. Хајдегер, Е. Финк, М. Милер, К. Х. Волкман-Шлук, Марли Бимел и Валтер Бимел расправљали су о дијалектици (Colloquium über Dialektik) и том приликом Хајдегер је рекао да „свет није крајње одређење, да су свет и ствар аналоган облик метафизичког разликовања бивства и бивствујућег основа на којој бива очигледна онтолошка разлика“. Имајући у виду да Хајдегер не мисли ствар у физичком смислу, као супстанцију, Финк је приметио да је „код каснијег Хајдегера ствар можда прибирање (Versammlung) неба и земље, »међуствар«, дешавање неба и земље (Ist es nicht ein „Zwischending“, das Himmel und Erde abspiegelt)“. (Наводи се према протоколу

између људских делатности, а ове јој претходе у човековом бивству; но шта ако бивство обухвата човекову делатност као супстанција своје случајне процесе? Може ли се човек разумети коришћењем супстанције као модела ако се ова интерпретира као постојани носилац сталних променљивих особина? Можда је човек егзистирајућа слобода, дакле не супстанцијално бивство које следи из својих чинова, већ је као прачин постављен у преегзистентни опстанак, а можда је пројект своје слободе, можда ограничено слободан на основу природних датости које се не дају бирати? Из ових питања, сматра Финк, може се dospети до проблема да ли је човек унутарсветски као супстанција или као творевина, као радња испољена у делу (Tathandlung).³⁶⁹

У другом случају не можемо људску игру назвати светском, јер не влада као свет сам; ниједна ствар нема моћ као Све (All). Кретање појединих ствари разликује се од кретања света, те Финк закључује да све унутарсветско није светско.³⁷⁰

Људска игра је пролазна унутарсветска делатност једног унутарсветског бивствујућег. Ово је, по Финку, потребно нагласити, јер ми у филозофији увек посежемо за унутарсветским творевинама као моделима и њима изражавамо владање света; стога, када се говори о игри света, мора се са свом оштрином одвојити игра човека (као унутарсветског бивствујућег) од моћи која је моћ света. У односу на игру света људска игра није светска.³⁷¹

У трећем значењу речи *светски* можемо говорити о светкости игре, јер игри морамо признати разумевајућу отвореност за целину света. Играјући другачије разумевамо владајуће Све (All), него у раду, борби, љубави, кул-

колоквија који се, прекуцан машином, налази у Eugen-Fink-Archiv-у на Pädagogische Hochschule, у Фрајбургу, стр. 5).

Финку се управо та веза света и ствари чини проблематичном; он сматра да није могуће успоставити аналогију између света и ствари (Welt-Ding), пошто се не може говорити о односима међу њима. Свака ствар је у свету, а скуп свих ствари још увек није свет. Мада постоји несамерљивост света и ствари, свет има могућност да се покаже у игри, те може бити парадигма (Gleichnis) бесконачног; свет се показује у ствари и омогућује јој да буде космички симбол.

³⁶⁹ E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 224.

³⁷⁰ *Op. cit.*, стр. 225.

³⁷¹ *Op. cit.*, стр. 225.

ту мртвих. Људска игра је посебан и особит начин друштвено-егзистентног односа ка свету. Она је светска у смислу једног разумевајућег бити-у у Свему.³⁷²

У четвртном значењу речи игра је светска и то онда када се одређује као жеља за животом (Lebenslust). У игри, пише Финк, влада чисто паганска безбожност, чулно уживање, тајновита жеља за привидом.³⁷³

Како у људској игри сав свет реалних ствари продире у једну имагинарну сферу, Финк даје одговор и на питање на који је начин свет игре привид. Као прво, привид света игре је одраз (Abbild), чисто одсликавање (Spiegelung) и може се одредити као подражавање. Игра се јавља као копија обичних ствари те нема сазнајне вредности за филозофију. Затим, имајући у виду архајске културне игре, магију маске, магијску технику и играчко презентовање богова у митској култној игри, игра се показује као опхођење с божанским моћима. У оба ова случаја људска игра се тумачи као однос према бивствујућем. Коначно, игра је одношење људског опстанка према свету, чулно одношење према нечем што није ни ствар нити датост с особинама ствари, према нечем што се може мислити као игра без играча.³⁷⁴

Ми живимо обухваћени разумевањем игре, но ово има употребни карактер који бива разорен ако се рефлексивно односимо ка разумевању игре. Колико дуго остајемо при наивно-природном ставу живота, толико дуго „знамо“ шта је наш циљ, шта је наш задатак, наша дужност и наше право, обичај и закон; ми „знамо“ шта је природа, повест, нужност, слобода, шта је ствар, супстанција, црква, држава; знамо шта је озбиљност и шта је игра. Та „знања“ имају „практичну разумљивост“, употребну вредност, али, при промишљању ишчезава лака сигурност непосредног тумачења света, те када нас, како пише Финк, удари гром чуђења, када се све познато пре-

³⁷² *Op. cit.*, стр. 227; бити-у свих ствари у универзуму одређује Финк као унутарсветско бивствујуће, а особит начин на који човек као битство које говори и мисли, као радник, борац, онај који воли, као играч и као смртник доживљава и проживљава своје бити-у у целини, Финк одређује као присност опстанка (Innigkeit des Daseins) и притом присност не узима у њеном сентименталном значењу.

³⁷³ *Op. cit.*, стр. 227.

³⁷⁴ *Op. cit.*, стр. 230.

окрене у непознато, човек није више онај који зна, већ онај који не зна; он у незнању бива збуњен, ужаснут.³⁷⁵

У Едиповој судбини, на монументалан начин, приказана је судбина људске тежње за истином.³⁷⁶ Трагедија о Едипу је симболички приказ човекове тежње за истином и филозофијом, па се филозофија управо ту оприсутњује и оно што је филозофија у једном битном смислу показује се као игра. Тако је могуће да филозофско тумачење игре буде обухваћено тумачењем игре филозофије. Уместо да се полазећи од филозофије каже шта је игра, може се у игри античке трагедије рећи шта би била филозофија.³⁷⁷ Ове Финкове речи воде нас у још веће дубине тумачења игре. Чини се да тумачење игре измиче ако јој се јако приближимо: ако филозофију тумачимо игром, а игру филозофијом, час нам се један час други појам, наизменично, налази на светлу, односно у тами, те се самим појмовима и не приближавамо. Та веза игре и филозофије не може се лако прозрети (*durchschauen*), али се показује да је игра предмет вредан филозофског промишљања, да је, као што смо видели, један од облика света којим се најбоље тумачи наш коначни опстанак.³⁷⁸ Играјући, пише Финк, човек не остаје у себи, у затвореном пределу своје сопствене унутрашњости, већ екстатички иступа из себе у један космички став и наговештава целину света.

Ако се филозоф бави излагањем филозофије уопште, проблематичном проценом свих ствари на основу њиховог ранга, структуром односа ствари у оквиру једног објективног система, ако филозоф тумачи неке мрачне Хераклитове ставове изводећи из њих место човека у свету, ако се бави тумачењем кентаурског људског бивства које је између божанског и животињског, ако се филозоф, коначно, бави појављивањем у свету, може изгледати, сматра Финк, да се промишљање игре, као теме, налази на странпутици. Мисао о странпутици сугерише промишља-

³⁷⁵ *Op. cit.*, стр. 19—20.

³⁷⁶ Е. Финк у књизи *Metaphysik der Erziehung* (*op. cit.*, стр. 13) истиче да у трагедији песник ствара слику (*spiegelt*) света на тлу човека (*Menschenland*); опстанак ту стоји у односу према свету; трагички песник ту постаје учитељ једног космички утемељеног учења живота.

³⁷⁷ Е. Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, стр. 21.

³⁷⁸ *Op. cit.*, стр. 381.

ње које свима познат феномен игре доводи у везу с проблематичним појмом оног бити-у-свету (*InderWeltsein*),³⁷⁹ које се показује као [1] бити-у свих коначних бивствујућих у целини света и [2] као особит начин на који је човек у космосу док у својој отворености егзистира у односу на целину света. Бити-у-свету не припада структури човековог бивства на исти начин као што тежина и чврстина припадају камену. Људски опстанак, пише Финк, јесте разумевајуће бити-у-свету, зато што је свет продро у човека. Отвореност света не припада човеку, већ човек припада отворености света: он егзистира у екстатичком обраћању свеобухватном пространству универзума из којег му пре свега долази светло ума, језик, разумевање бивства. Ми немамо свет зато што од почетка поседујемо ум, језик и разумевање бивства, већ стога што смо отворени ка свету — зато што смо отворени ка збирајуће-растављајућем логосу можемо разумевајући бивство мислити и говорити.³⁸⁰

Човеково бити-у-свету није начин бивства које припада његовој природи, нити је човек бивствујуће на којем су свет, истина или творење времена структурни моменти, односно егзистенцијали. Када се говори о појму бити-у-свету, тада не треба само разликовати [1] бити-у свих ствари у универзуму, и [2] (са разумевајућим односом према свету повезано) бити-у човека у космосу, већ треба имати у виду и [3] да је у бити-у свих ствари у свету садржано и бити-у човека.³⁸¹ Свет није пролазан по узору на неко унутарсветско трајање, нити он остаје као неки неразориви материјал који мења агрегатна стања. Свет, по речима Финка, не траје попут нечета у времену, он опстаје више но време само, те је у саморазумевању људске пролазности увек садржано и једно тамно, необрабено разумевање непролазности света.³⁸²

³⁷⁹ Овде се не ради о једној феноменологији игре, пише Финк, о једном схватању игре, већ о светском значењу игре, о сазнавању игре као кључног феномена који има истински универзалан ранг (*op. cit.*, стр. 53—4).

³⁸⁰ *Op. cit.*, стр. 55.

³⁸¹ Човек се тројако односи ка свету: као [1] самооднос (*Selbstverhältnis*), као [2] разумевање битка (*Seinsverstehen*) и као [3] отвореност ка свету (*Weltoffenheit*). Ова три момента понављају се у сваком од темељних феномена којима је одређен човеков опстанак и на чијем промишљању мора устрајати свака интерпретација опстанка.

³⁸² *Op. cit.*, стр. 58.

Бити-у-свету човека јесте посебан случај општег бити-у-свету свих коначних ствари, напokon, све ствари су у свету; то важи и за човека — он је узглобљен у светски ток где има своје место и време појављивања, али начин на који је он узглобљен, разликује се од начина на који су ствари присутне у свету. Он је тако узглобљен да се разумевајући односи ка свом бивству сада и овде. Треба имати у виду да ако се бити-у-свету човека поставља као посебан случај бити-у-свету свих коначних ствари, онда се ту акценат ставља на разлику која постоји између човека и не-људски бивствујућег,³⁸³ јер бити-у-свету је космолошки темељ у карактеру бивствујућег уопште.³⁸⁴

Мисао о свету, сматра Финк, јесте мисао која се уздиже над свим мислима и она чини да људско мишљење као питање и мисаоно одређење унутарсветских бивствујућих буде могуће.³⁸⁵ Процес у којем свака ствар добија место и време, почетак и крај, настајање и нестајање, сјај и сенку — јесте ток света (*Lauf der Welt*). Финк разликује ток као унутарсветско кретање од тока као кретања света,³⁸⁶ овај други (*Weltlauf*) јесте такав ток који се не да одредити неким већ познатим начинима кретања ствари. Стога се у раном мишљењу тај ток света одређује као *aion*,³⁸⁷ као дете које се игра, као краљевство детета.³⁸⁸

³⁸³ *Op. cit.*, стр. 58.

³⁸⁴ *Op. cit.*, стр. 60.

³⁸⁵ *Op. cit.*, стр. 59.

³⁸⁶ Тако одређен појам тока може изазвати тешкоће ако се хоће користити као унутарсветски модел кретања којим се објашњава кретање света (а ово је у своме битству различно од сваког другог кретања).

³⁸⁷ Светска ватра је ток света сам (*op. cit.*, стр. 28). Финк сматра да грчка реч *aion* прво, предфилозофски, значи човеков животни пут, његово време живота у свом садржају, али да, потом, Хераклит употребљава ову реч у једном другом смислу и њом означаје ватру као светски ток, па тако и тумачи Хераклитов фрагмент В 52: *Das Weltlauf ist ein spielendes Kind, das hin und her die Brettsteine setzt, ist ein Königreich des Kindes.*

³⁸⁸ Целина бивствујућег, владајући свет, пореди се симболично с дететом које се игра (*pas raison*). Изворно стварање има карактер игре, пише Финк, свет бивствује као игра (*Die Welt waltet als Spiel*). Богови и људи нису затворени у себи, они нису попут осталих ствари затворени у свету, они су у једном отвореном, екстатичком односу ка ватри (*pyr*) и светском току (*aion*). Богови и људи су грађани света (*Welt-Bürger*), али различитог реда (*op. cit.*, стр. 29).

Где и када се дешава та игра, пита Финк. Може ли се она показати на неком месту, или у неком времену? Ако је свако мес-

Процес појединачних кретања бива мишљен уз помоћ слике и игре³⁸⁹ и зато је игра космичка метафора за настајање и нестајање бивствујућих ствари у простору и времену света.

Да би се могла разумети игра морамо знати свет, а да би се разумео свет као игра морамо задобити још дубљи увид у свет. На игру се скреће пажња кад се посматра игра других, или кад се учествује у игри, али промишљати игру као игру очигледно није игра, нити то промишљање води увесељавању. Промишљање игре јавља се стога као један еминентно филозофски задатак, а играње као једино право испуњење стварног човека.

Наспрам метафизичке и култно-митске интерпретације игре Финк поставља своју тезу о игри без играча. У игри човек „трансцендира“ самог себе и у њој доспева у екстатичан однос ка свету, превладава упоришта којима је „остварен“, доспева до новог почетка.

„Нестварност“ игре показује се као посебан битствен однос човека ка свету. У медијуму „нестварности“ појављује се сведелујућа целина. Симболички представник целине света међу стварима није нека масивна стварна ствар нити неко масивно стварно човеково дело. Свет се показује у игри, у њеној стварној непосредности; он се појављује у привиду игре.³⁹⁰

Финк сматра да је најтеже појмити однос човека и света који се показује као људска игра због чега и филозофски проблем игре, уколико се тиче човека, остаје нужно светски. Та светскост игре показује се у проблема-

то у простору и свако место у времену резервисано за унутарсветске ствари, онда се игра света не догађа никад и нигде. Није ли она само један мисаони сан, једна фантазмагорија спекулативног мишљења, један леп поетски осећај и ништа више (*op. cit.*, стр. 29)?

На Хераклитову игру света не може се указати унутар света, јер она надилази свет сам, она је начин на који свет постоји. Финк сматра да се стога управо људска игра, као особит начин људског односа према свету, може узети као упут ка разумевању целине света. Код Хераклита, истиче он, богови и људи стоје у односу према „вечно живој ватри“; они су подражаваоци творачке свемоћи чија се поетичка моћ темељи у игри света (која их омогућује као играче).

³⁸⁹ *Op. cit.*, стр. 62. Може се поставити питање: да ли је игра само једна поетска слика за кретање света које не може бити обухваћено неким унутарсветским појмом, или у игри лежи упут за један особит начин поређења.

³⁹⁰ *Op. cit.*, стр. 232.

тичном разграничавању стварног и нестварног које се збива у игри, при чему остаје питање: какав смисао и какав ранг има „нестварност“ која припада сваком свету игре?

Метафизичко и митско тумачење игре акценат стављају на другост бивства света игре (*Andersein der Spielwelt*) у односу на обичну ствар. Тако је свет игре у Платоновом метафизици нижи од обичних чулних ствари, њихов одраз — одраз одраза. С друге стране, у привиду света игре појављују се богови, а у масци се призивају демони.

Метафизичка деградација и митско преувеличавање света игре изгледају Финку једнако једнострано, али остају апстрактни моменти истине. Свет игре није ни већи ни мањи у односу на ствари, он је у медијуму привида симбол света (*Weltsymbol*).³⁹¹ Имагинарно не одмерава свој ранг у односу на ствари, идеје или богове; оно поприма свој ранг и значење у односу на људско одношење према свету. Ако све у свету има своју основу, питање је да ли свет има основу? Он је по Финковим речима, *безоснован* (*grundlos*), али је то у једном изузетном смислу. Његова безосновност обухвата прожимајућу основност свих унутарсветских збивања и датости.³⁹²

Свет по себи нема ни циља ни вредности; он остаје ван свих моралних процена, он је „с оне стране добра и зла“. Он је, пише Финк, без смисла, без циља, без вредности, без плана, али у себи садржи све основе за сва бивствуюћа која су утемељена у њему. Та без-основност, без-циљност- без-вредност не може се мислити по узору на основност, вредност или циљност унутарсветских ствари. Безосновност света није мања од основности бивствуюћег; она је нешто што је много изворније.³⁹³

Светско владање светске моћи дешава се без основе и циља; оно је бескорисно, бесмислено и безвредно; овде имамо темељне црте света што се у људској игри одсјајивају.³⁹⁴ С друге стране, човек као бивствуюће у свету, јесте светски у оној мери у којој, као и све ствари припада универзуму, у оној мери у којој се разумевајући односи према целини. Али, он није светски као свет сам и

³⁹¹ *Op. cit.*, стр. 234.

³⁹² *Op. cit.*, стр. 238.

³⁹³ *Op. cit.*, стр. 238.

³⁹⁴ *Op. cit.*, стр. 238.

ако црте светског владања у човеку и његовој игри одсјајивају, то онда има светско-симболички смисао.³⁹⁵

Игра није подређена некој спољној сврси, она има циљ само у себи самој и у целини је бесциљна; но, како игра пребива међу сврховитим, планским, смисленим, вредносно одређеним људским делатностима, она мора у себи имати циљеве, вредности, смисао, планове и једино у медијуму привида може бити парадигма космоса.

Ниједна унутарсветска ствар не мора стварно бити налик космосу и његовом сјају; тако нешто може бити само у области привида. У људској игри одсјајивају моменти света, али то се збива у двострукости стварности и нестварности који се у игри преплићу; тако је људска игра симбол света.³⁹⁶

Како је човек отворен ка свету и како се са знањем односи према тој отворености људског опстанка ка свету, како поседује знање о безосновности владајуће целине, он може да игра; а пошто је „светски“ он је играч.³⁹⁷ Филозофско појашњење антрополошког проблема игре укључује на нужан начин и тумачење човековог односа према свету. У вези с тим јесте и већ поменути став да је и сâм свет игра; али, шта то заправо значи? Свакој људској игри припада играч, а игра света не може бити игра неке персоналне моћи. Све-моћ (*Allmacht*) није нека личност и ниједна личност не може бити свемоћна. Свет није бог и ниједан бог није свет; ако се богови могу играти и ако се могу играти људима, целина никад не може играти попут људи и божанства. Стога, кад говоримо о игри света, морамо одлучујуће промислити играчку структуру људске игре и то у оним њеним цртама у којима се показује као владавина света.³⁹⁸

Свет влада као моћ универзалне индивидуације. Светско владање бива у миту и филозофији тумачено на начин разумевања који пребива у људским темељним феноменима. Да ли ствари настају у свету или воде порекло из света? Да ли је свет рат двеју светских моћи, борба принципа ума и принципа не-ума, или је он, пак, налик игри?

³⁹⁵ *Op. cit.*, стр. 239.

³⁹⁶ *Op. cit.*, стр. 239.

³⁹⁷ *Op. cit.*, стр., 239.

³⁹⁸ *Op. cit.*, стр., 240.

Игра света се мора појмити — ако то уопште може бити смислено — као однос светског дана и светске ноћи.³⁹⁹ Све бивствујуће је космичка играчка; појављивање је маска иза које нема ничег, иза које је ништа. Игра света као тема спекулативног мишљења бива задатак на који се чека и који може бити решен кад се обради метафизичка традиција која се застирући игру односи непријатељски према њој.

³⁹⁹ Ова тема је у Финковим предавањима из зимског семестра 1950/51, објављеним тек 1977. у редакцији E. Schütza и F—A. Schwarza под насловом *Sein und Mensch* (K. Alber, Freiburg/München 1977), већ назначена (упоредити: стр. 243; 296) што је потврда раније изнете тезе да педесетих година долази до формирања Финковог становишта које настаје удаљавањем од Хусерла и Хајдегера, те *накнадним* промишљањем раних грчких мислилаца, а када је у питању тумачење света, онда првенствено јонских физичара и Хераклита, при чему утицај Ничеа није занемарљив.

3. ЗАКЉУЧАК. ТЕМЕЉ ТЕМЕЉНИХ ФЕНОМЕНА

А. Резултат до којег је доспео Финк стављајући феномен игре у средиште свог филозофског интереса јесте да се светскост и владање света може разумети као игра, па се ова као темељни проблем филозофије јавља у већини његових радова исто онако интензивно као појам *идеја* у филозофији Платона.

О игри као темељном феномену Финк говори раних педесетих година, а репрезентативним би се могла узети његова предавања из летњег семестра 1955. године.⁴⁰⁰ Не треба мислити да се мисао о игри овде јавља као изненадни блесак; пре ће бити да је она припремљена много раније, можда већ тридесетих година (на што указује још непубликовани низ бележака из тога времена), али експлицитно мисао о игри провејава Финковим предавањима о простору, времену и кретању,⁴⁰¹ односно о битству онтолошког искуства,⁴⁰² односно предавањима о систематској педагогији (1953). У књигама и студијама које потом следе, игра ће бити или главни проблем,⁴⁰³ или моменат завршног разматрања,⁴⁰⁴ или основа на којој се темељи одређена интерпретација.⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979.

⁴⁰¹ E. Fink: *Nachdeklisches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum—Zeit—Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957.

⁴⁰² E. Fink: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977.

⁴⁰³ Мисли се на Финкове књиге *Oase des Glücks* (1957) и *Spiel als Weltsymbol* (1960).

⁴⁰⁴ Овде би се могли истаћи радови: *Welt und Geschichte* (1956), *Phänomenologische Probleme der Verfremdung* (1967), *Weltbezug und Seinsverständnis* (1968). Први и трећи публиковани су за Финкова живота, а други (са остала два) у књизи *Nähe und Distanz* (видети у библиографији бр. 15 и 31).

⁴⁰⁵ E. Fink: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.

Можда би се могло заступати мишљење да код Финка сваки наредни спис јесте одговор на приговоре упућене претходном,⁴⁰⁶ но пре сам склон веровању да Финк прати своју мисао игре, односно визију света као лавиринта, те да је посредни мишљење из феномена игре које се одвија попут спирале чије је средиште у раним тридесетим годинама овог века.

Б. Финк је бивствујуће у целини, свет, одредио као игру. Свет као пра-темељ игра, како у градњи тако и у раз-градњи. Можда игра света (Weltspiel) у први мах јесте само метафора, само интуиција, али је сигурно да се окрвима метафизике може избећи само схватањем бивства и бивања као игре, те би Финкова теза била да се „изворност космолошке филозофије — до које је њему у првом реду стало — може наћи у мисли о игри“⁴⁰⁷ која се као симбол света налази код Хераклита, Ничеа, а можда и Хајдегера.

Довођење игре у први план и њено истицање као првенственог задатка мишљења јесте Финкова трајна за-

⁴⁰⁶ Данас се може рећи да је Финково основно становиште експлицитно формулисано 1955. у време док је држао предавања о темељним феноменима људског опстанка (која су први пут објављена постхумно тек 1979).

Две године касније (1957) појављује се мали Финков спис *Oase des Glücks* који на себе одмах скреће пажњу и изазива прве приговоре. Првенствено овде мислим на Х-Г. Гадамера (Phil. Rundschau, Tübingen 1958 (6), стр. 141) и И. Хајдеман (која у једном краћем спису помиње и Финка: *Philosophische Theorien des Spiels*, Kant-Studien (50), св. 3, 1958/9, стр. 316—322) који су се у то време такође бавили и проблемом игре (H-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; I. Heidemann: *Der Begriff des Spiels*, Berlin 1968), али на један другачији начин (видети самосведочење Гадамера у рецензији списа *Spiel als Weltsymbol* (Phil. Rundschau, 1961 (9), стр. 5), и са другачијим намерама.

Стиче се утисак да је Финк наредном књигом *Spiel als Weltsymbol* хтео одговорити на приговоре упућене претходном спису из 1957, мада је, по мом мишљењу, Финк у развијању сопствених теза вођен сасвим другим намерама. Следили су нови приговори: H-G. Gadamer (Phil. Rundschau, 1961 (9), стр. 1—8), H. W. Jäger (Phil. Jahrbuch, 1960 (69), стр. 189—91), B. Pohl (Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1961 (11), стр. 549—461).

Десет година касније Финк објављује књиге *Metaphysik der Erziehung* (1970), односно *Epiloge zur Dichtung* (1971), где своју тезу о игри темељи на сликовном тумачењу света; једна таква слика јесте и игра као темељни феномен.

⁴⁰⁷ E. Fink: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1979, стр. 187.

слуга и ово остаје у темељу једног новог мишљења које од игре може поћи како играчки тако и не-играчки, јер на путу мишљења основе сваки корак би одсад морао имати своју основу — у игри.

У нестварности игре показује се човеков посебан однос према свету, јер тек у њеном медијуму јавља се свевладајућа целина сред саме себе. Тако је игра симболички репрезентант целине света (Weltganze) сред ствари.

В. До овог становишта, специфичног за савремену филозофију, Финк је дошао пошавши од Хусерлове феноменологије и Хајдегерове фундаменталне онтологије, при чему треба одмах истаћи и разлику у односу на овог другог. Финк акценат не ставља на *in-sein*, већ на *Welt*. За њега свет, од првих до последњих радова, јесте први и последњи темељ сваке истинске филозофије.

Настојећи да кроз супротстављање Платону игру одреди на не-метафизички начин, Финк ће кроз супротстављање како метафизичком тако и митском схватању игре развити једно ново тумачење које треба да одговара новој филозофији и новом онтолошком искуству, новој изворности коју најављују Кјеркегор и Ниче.

Под утицајем овог последњег доћи ће до Финковог приближавања филозофији првих јонских мислилаца и посебно Хераклита, па тако опет и Ничеа који превалада метафизику управо у оним тренуцима кад бивство не одређује као вредност већ као игру. Тако ће у средиште Финковог тумачења доћи интерпретација света као борбе космичких моћи у чијој се праподвојености догађа јединство света, па је по њему основни задатак будућег мишљења преокретање метафизике у космологију.

Г. Како Финк делује у оквиру филозофије која настаје као реакција на, између осталог и, историцистичке тенденције присутне крајем прошлог века, могла би се, као приговор, истаћи неповесност његовог мишљења игре. Овде би свакако најтежи проблем био одређење оног што је *повесно*, као и одређење места повесног. По Финковом схватању људска повед се субсумира под једну општију, обухватнију повед;⁴⁰⁸ повед је садржај дешавања, веза-

⁴⁰⁸ E. Fink: *Welt und Geschichte*, у књизи *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 159.

на је за човека који је једино има, те не стоји у хоризонту света. Повест човечанства могла би бити, по Финку, светскоповесна само уколико се разматра унутар игре света чији је моменат. Притом треба имати у виду да су, по Финку, простор и време у свету, те да ако игра света није њима ограничена, ова и није неко коначно кретање па се не односи на унутарсветско.

С друге стране, под утицајем Хајдегера и Ничеа, Финк у европској филозофији неће видети једну прогресивну телеологију, већ пре негативно кретање пред којим је нужност оброта.⁴⁰⁹ Акцент тако неће бити на прогресивном напредовању обезбеђеном феноменолошким схватањем суштине којим је отворено бесконачно поље рада,⁴¹⁰ већ ће се нагласак ставити на исконску игру бивства и света.

Корен неповесности Финковог мишљења игре лежи у чињеници да се простор повести односи према бивству, док свет превазилази бивство. Бивство је повесно, али то се за свет не може рећи. Стога је мишљење света преваладавање све традиције, апел за радикалним обртом и стоји спрам Хегеловог напора да се читава повест духа појми као развојни процес, те наспрам позитивног Хегеловог одговора овде се понавља Ничеово *не*. За Ничеа је повест повест најдуже заблуде коју он побија у безмерној страсти — пише Финк. Можда се ова мисао може изрећи и кад је у питању његова филозофија; можда ће управо стога Финк и моћи да каже у спису *Bruderzwist im Grund der Dinge* (*Братска расправа у основи ствари*) да је „филозофији првенствено стало до оног што јесте а не до оног што треба да буде”.

Последица оваквог становништва могла би бити специфична антитетичност која влада читавом Финковом филозофијом. Ту срећемо дуализам неба и земље, светла и

⁴⁰⁹ Десиће се да се Финков захтев за обратом у филозофији, те инсистирање на онтолошкој димензији проблема, поклапа са обртом у Финковој филозофији, с његовим дистанцирањем од Хусерла и Хајдегера; удаљавање од овог другог изгледа крајње проблематично, можда и стога што је и сам Хајдегер мењао своје ставове, те ће радикалност Финковог удаљавања бити засигурно још дуго предмет расправљања.

⁴¹⁰ Е. Хусерл: *Филозофија као строга наука*, „Култура” Београд 1967, стр. 55; Е. Финк: *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* у књизи *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, М. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 177.

таме, светла и сенке; у таквој пра-подвојености, на космичком плану, дешава се јединство света.

Двострукост се показује и на плану темељних феномена: кад говори о *раду* Финк истиче рад као задовољство и рад као мучку; кад је у питању *смрт*, разликује се сопствена смрт и смрт другог; *љубав* егзистира у дуалитету људског рода; *власт* се јавља као благослов и као проклетство; кад је у питању *игра* (о којој већ имамо метафизичко и митско тумачење), може се разликовати игра и игра у игри).

Д. Критично питање које се мора поставити Финку јесте у којој мери његова филозофија превазилази становиште једне метафизике. Овакво питање он је у својој студији поставио и пред Ничеову филозофију и одговорио да се тло метафизике напушта управо инсистирањем на игри. Проблем је у одређењу игре. Указивањем на њену структуру остаје се још увек у равни метафизике. Можда излаз треба тражити у карактеристици игре која се огледа у извршењу (Vollzug) као њеној битној димензији. Сама неухватљивост игре као тематски појам Финкове филозофије проистиче из њене „проблематичне једнозначности” која се замагљује већ увођењем појма света који се овде јавља као оперативни модел.

С друге стране, покушамо ли одредити свет, измиче нам појам игре те се проблематика Финкове филозофије можда најбоље показује у његовом упућивању на Платонов дијалог *Парменид* где се, ма како одређивали једно помоћу другог *он* и *неп* — *бивствујуће* и *једно*, наизменично, увек једно налази на светлу а друго у сенци⁴¹¹. Та напетост тематских појмова што „припада немиру филозоје”, наднела се као сенка и над Финкову филозофију.

Можда се у мисаоној напетости игре и света мора поћи од тога да је игра бивство света, те тако и свет сам (при чему је људска игра само један моменат и модел ове праве игре без играча), и констатовати да имамо само један појам *игра = свет*.

Финк себи за крајњи циљ не поставља расветљавање бивства људске игре као једног унутарсветског феномена, већ тежи расветљавању спекулативног феномена игре који би га могао одвести расветљавању смисла света. Игра се ко-

⁴¹¹ Е. Финк: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, у књизи *Nähe und Distanz*, К. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 189.

ристи као модел јер поседује моћ просветљавања, те као параболо космоса има порекло у целини света а не у коначном човеку. Људска игра може бити симбол света, јер се у њој, док се показује у двострукости стварности и нестварности, појављује свет сам.

Игра поседује светску значајност (Welt-Bedeutsamkeit); играјући се човек иступа из себе на екстатичан, космички начин и чулно тумачи целину света. Тако се показује да основно питање за Финка јесте питање света, па промишљање игре води промишљању опстајања света, а олате тек промишљању човековог опстанка. Тако је људска игра само моменат космичке игре, модел за игру света (мада таква аналогија није најприменивија), а ова је, налазећи се у средишту света, нестварност сред саме стварности. Она прожима свет који је свеобухватна стварност, она је кретање у које је уткано све, којим је ове проткано, те управо она отвара могућност да уз помоћ привида доспемо до појма стварности, до појма света који остаје задатак људског мишљења.

Б. На почетку ове књиге налази се Хегелова мисао из *Феноменологије духа*: „Показује се да се иза такозване завесе, која треба да заклања оно што је унутрашње, не може видети ништа, ако ми сами не одемо иза ње, како ради тога да би се видело тако и зато да би се иза ње налазило нешто што се може видети”.⁴¹² Изабрао сам управо ове речи стога што ми се Финкова филозофија показује као једно стално настојање да се доспе иза завесе, јер мало је ко до те мере као он био свестан тешкоћа које се надносе над покушај заснивања једне истинске филозофије.

Али, која је филозофија одиста истинска, односно шта је то *истина*, шта је то *филозофија*? За Финка филозофија је питајуће мишљење, мисаоно тражење (denkende Suchen) највишег знања о највишем бивствујућем⁴¹³; односно, она је мисаони изазов или, како Финк каже, *Herausforderung im Denken*⁴¹⁴; филозофирање је тражење (Versuch), тражење коначног саморазумевања човека⁴¹⁵. Проблем је у томе

⁴¹² Г. В. Ф. Хегел: *Феноменологија духа* ВИГЗ, Београд 1974, стр. 102.

⁴¹³ Е. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 27.

⁴¹⁴ М. Heidegger — Е. Fink: *Heraklit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 257.

⁴¹⁵ Е. Fink: *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1969, стр. 199.

што се као битна црта коначног филозофирања увек назире осенчење (Verschatung)⁴¹⁶. Сенка што се надноси над сваку филозофију наднела се над Финково дело и постала видљива управо у часу кад се жели поставити питање темеља темељних феномена, када се жели одредити место игре у склопу целине Финкове филозофије.

О темељним феноменима Финк пише у више списка. Питање је: колико су феномени сами утемељени. Ако су први мислиоци мислили у елементима,⁴¹⁷ а Финк, увиђајући недостатност појмовног мишљења, жели мислити уз помоћ феномена као оперативних модела, има разлога да се запитамо одакле су. Јер, кад се „говори с једним филозофом онда се мора [и] неречено у реченом тражити”.⁴¹⁸ Неречено је оно што још није доспело на видело, те загонетни Хераклитов фрагмент Б 26⁴¹⁹ можда указује на филозофа [човека у ноћи] који унутрашњим светлом [у свету обичног виђења] хоће да доспе до правог увида.

Да би могао сазнати своје битство (Wesen) које је „ван њега”⁴²⁰, човек као паралоксално *ens a se* мора изаћи из себе; стога Финк могућност човека за филозофију види у ентузијазму, па се свако право тумачење филозофије мора кретати у оптици ентузијазма који се реализује у филозофирању. Истичући филозофију (пored уметности и религије) као „начин ентузијастичке егзистенције”⁴²¹ Е. Финк пише да филозофија није ни скуп знања ни увећавање и систематизовање знања, већ самопостављање (Selbstaufstellung) које почиње нацртом [1] проблема темеља, [2] начина филозофског знања и [3] филозофског начина егзистенције. Овај тројаки нацрт био би темељни став *petitio principii*) који лежи у природи почетка филозофије.

Проблем темеља Финк је покушао да реши списом *Sein, Wahrheit, Welt*, где пише да је филозофија, као коначно

⁴¹⁶ Е. Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* у књизи: *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 203.

⁴¹⁷ М. Heidegger — Е. Fink: *Heraklit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 141.

⁴¹⁸ *Op. cit.*, стр. 111.

⁴¹⁹ „Човек у ноћи пали себи светло кад му се угаси вид. Док живи дотиче се мртвог у сну, а будан дотиче се оног који сања” (Хераклит Б 26). Diels: *Предсократовци (фрагменти) I* „Напријед” Загреб 1983, стр. 157.

⁴²⁰ Е. Fink: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978, стр. 45.

⁴²¹ Е. Fink: *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Dr. Hans v. Chamier, Freiburg 1947, стр. 14.

тражење, „потрага за изгубљеним знањем целине, постављање питања о бивству, истини, свету“⁴²², при чему су бивство, истина и свет три увида у исто, јер бивствујуће (*on*) показује се као једно (*hen*), добро (*agaton*), истинито (*alethes*). Бивство, истина и свет одређени су као *темељни појмови* (*Grundbegriffe*), темељни не у смислу елементарних, већ у смислу фундаменталних, одиста правих. Наспрам ова три појма који се свде на бивство, а ово на *свет*⁴²³, чиме се Финк супротставља метафизички оријентисаној традиционалној филозофији, налазе се *темељни феномени* (*Grundphänomene*) којима се жели одредити *начин човековог бивства*. Наспрам света као тематског појма Финкове филозофије, темељни феномени су оперативни модели којима се одређују изворишта људског разумевања бивства. Критично питање које се овде поставља гласило би: које је заправо подручје ових феномена, који је њихов темељ из којег израстају.

Ако тражимо могуће мотиве Финковог избора, рекли бисмо да ових пет феномена можемо наћи код предсократоваца⁴²⁴, Платона⁴²⁵ или Хегела⁴²⁶, али зашто управо ових пет феномена, зашто баш *пет*?

Чини се да Финк до феномена не долази на начин како Хајдегер доспева до егзистенцијала, но чињеница је да се креће од онтичког ка онтолошком, при чему се онтичко показује само као метафора онтолошког; одређену тешкоћу чини феномен игре, јер када се овај идентификује са светом игра је истовремено и тематски и оперативни „појам“.

Посебан проблем се отвара анализом односа ових пет феномена, јер лако се утврђује да нису ни истог ранга ни исте „природе“. То увиђа и сам Финк кад истиче да смрт

⁴²² E. Fink: *Sein, Wahrheit Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 59.

⁴²³ Ово је уочљиво у Финковом покушају интерпретације Хегела; видети: E. Fink: *Hegel, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977*.

⁴²⁴ Овде се мисли посебно на Хераклита, Парменида и Емпедокла.

⁴²⁵ Појам смрти срећемо код Платона у дијалозима *Федон*, *Држава*, *Државник*; појам владања у *Законима*; појам љубави у *Федру* и *Гозби*; појам рада тамо где се говори о *техне*, *Тимеј*; о игри говори се у свим дијалозима где Платон критикује песнике. О овоме видети и Финково указивање у спису *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1969, стр. 30.

⁴²⁶ Овде се првенствено мисли на Хегелов спис *Феноменологија духа*, где срећемо свих пет феномена о којима пише Финк.

када се тематизује „није прави феномен“⁴²⁷, да она, „строго узевши, није никакав феномен“⁴²⁸. И одиста, сам наслов Финкових предавања из 1964. то најбоље показује *Metaphysik und Tod* (*Метафизика и смрт*). С једне стране је метафизика, са друге смрт, а ово *und* остаје загонетно, „спекулативни парадокс“⁴²⁹, јер доводи у везу оно што се можда не може повезати.

На једном тасу могуће имагинарне ваге била би метафизика, односно четири феномена којима је одређен *живот* који нам постаје загонетка тек надоласком смрти, а то су: рад, борба, љубав и игра. На другом тасу је *смрт*: она је наспрам живота и наспрам света. Ми о њој говоримо оперишући појмовима из света, говоримо о смрти као о нечем унутарсветском, немоћни да отворимо очи пред „огромном, ћутећом празнином“, пред оним што „ниједно око није видело, ниједно ухо чуло“⁴³⁰.

Језичак ваге је то *und* које свезује оно што се не може свезати. У том *и* темељи се филозофија као мишљење оног што јесте, али и мишљење о немисливом (*Gedankenlosigkeit*). Смрт се не може мислити јер за њу нема мисаоног модела⁴³¹, а метафизика не може мислити ништа.

Но ако су, како пише Финк, снови о апсолутној метафизици одсањани, то би значило да феномени којима одређујемо опстанак немају више свој темељ, па бисмо се могли запитати шта још остаје? Остаје смрт, остаје ништа. Смрт се показује као темељ свега, а на то нас упућује већ и Хераклит (Б 76): живот прелази у смрт, смрт не прелази у живот⁴³².

⁴²⁷ E. Fink: *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer Stuttgart 1969, стр. 56.

⁴²⁸ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 200.

⁴²⁹ Овде се парафразира Финково тумачење Хајдегеровог наслова *Sein und Zeit*; видети: E. Fink: *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, M. Nijhoff, Den Haag 1957, стр. 42 Довођење у везу ова два наслова захтевало би једну посебну расправу.

⁴³⁰ E. Fink: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 141.

⁴³¹ Можда одавде треба интерпретирати Хераклитов фрагмент Б 27: „Кад људи умру, чека их оно чему се не надају нити слуте.“

⁴³² Den Leben geht in Tod, Tod geht aber nicht in Leben. Видети: M. Heidegger — E. Fink: *Heraklit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, стр. 145.

Можда је зато „мишљење о човековој смрти најпочетније мишљење о животу и свету“⁴³³, те представља тежак онтолошки проблем који се не да решити уз помоћ категорија појавног света ствари. Свет се у својој вечитости може на много начина манифестовати, али како му опстанак није угрожен он постоји, попут грчких богова, на начин игре.

Игра је начин опстајања бесконачног. Човек је смртан, коначан; како он може да се игра? да ли је његова игра истинска? одакле јој космичка релевантност? Људска игра би, као што се показало, била могућа само у медијуму привида. Није стога случајно што Финк свет одређује као „апсолутни медијум“, као „простор и време игре свих ствари“ (*Spielraum und Spielzeit aller Dinge*)⁴³⁴. Велика загонетка је свакако свест о свету. Како је могуће да човек, налазећи се у свету, пита о томе шта је свет; одакле човеку уопште појам света?⁴³⁵

Свет је хоризонт игре бивства, хоризонт у којем се појављује бивство и бивање (Хераклит), бивство и привид (Парменида), он је „простор игре могућности“⁴³⁶ а игра произвођење које производи само себе. Можда би стога корен Финкова тумачења игре требало тражити у Кантовом учењу о свету као учењу о трансценденталном привиду, али исто тако и у позној Хусерловој филозофији која, супростављајући се тези да свет „мора бити рационализован свет по узору на математизовану природу“⁴³⁷, јесте побуна како против нововековне рационалности, тако и против једне науке о свету. Финк овде очигледно људску игру користи као „антрополошки кључ“ за један неантрополошки темељни однос.

⁴³³ E. Fink: *Metaphysik und Tod*, W. Kohlhammer Stuttgart 1969, стр. 38.

⁴³⁴ E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1985, стр. 141.

⁴³⁵ Човек се налази у светлу бивства, али му није дата могућност виђења тог светла. У делу *Sein, Wahrheit, Welt* Финк пише да „риба јесте стално у води, али да нема предметно ту воду“ (стр. 93). У немогућности да се изађе из одговарајућег медијума, питање је, како је могуће да се уопште има свест о том медијуму. Проблематична је сама саморазумљивост.

⁴³⁶ E. Fink: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978, стр. 45.

⁴³⁷ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, F. Meiner, Hamburg 1982, стр. 66.

Ако је за Финка игра симбол, онда је симбол у смислу заступања; свет се показује у одећи симбола (*Kleid der Symbole*)⁴³⁸; огртање у одећу идеје (*Ideenkleid*) чини да истинско бивство остаје скривено⁴³⁹, а карактеристика бивства јесте у појављивању; ово, пак, омогућује и питање које поставља Хајдегер на почетку свог дела *Sein und Zeit*: одакле свет, одакле бивство? Финк ће акценат ставити на свет, и на то одакле, само, удаљавајући се од Платона, можда му је био ближи но што је то мислио, чак и онда када је записао: „Der Weg des menschlichen Denkens führt ins Unausdenkliche, führt ins Labyrinth der Welt.“⁴⁴⁰

⁴³⁸ *Op. cit.*, стр. 55.

⁴³⁹ Слободно интерпретирано на трагу Хусерла; *op. cit.*, стр. 55.

⁴⁴⁰ E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomens-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1958, стр. 39. Нама, пак, нека у уху остане Хајдегерово упозорење из семинара о Хераклиту (стр. 126): „Wir müssen die Begriffe jeden Tag neu denken.“

БИБЛИОГРАФИЈА И ЛИТЕРАТУРА

I. РАДОВИ ЕУГЕНА ФИНКА

1. *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit.* (I. Teil), in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung.* Halle/Saale 1930 (11), стр. 239—309. Потом штампано у *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, *Phaenomenologica* 21. M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 1—78.
2. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik.* Mit einem Vorwort von Edmund Husserl, у: *Kant-Studien*, Berlin 1933 (38), стр. 319—383. Потом штампано у *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, *Phaenomenologica* 21. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 79—156.
3. *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* Die phänomenologische Grundlegungsidee, у: *Die Tatwelt*, Berlin 1934 (X), стр. 15—32. Потом штампано у *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, *Phaenomenologica* 21. M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 157—178.
4. *Zum Problem des Unbewussten.* (Verfasst 1936) Beilage XXI zu § 46 von E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hg. W. Biemel. *Husserliana*, Bd. VI. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, стр. 473—475.
5. *Entwurf zur Fortsetzung von E. Husserls „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“.* Beilage XXIX in E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hg. W. Biemel. *Husserliana*, Bd. VI. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962², стр. 514—516.
6. *Предговор.* У књизи: З. Мишић: *Феноменологија Едмунда Хусерла*, Изд. Књижаре Ф. Пеликан, Београд 1937, стр. II—IV.
7. *Husserl.* Artikel in: Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, Berlin 1949 Bd. 1, стр. 569—575; први пут штампано 1937.
8. *Gedenkrede zum Tode Edmund Husserls*, in: *Ceská mysl*, 1939 (34) p. 1f. Потом штампано у: *Nähe und Distanz.* Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 75—97. Моруће је да се овде ради о два различита текста, на шта би упућивала примедба из *Nähe und Distanz*

стр. 75) да се овде текст Edmund Husserl † (1859—1938) објављује први пут (!).

9. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, у: Revue internationale de Philosophie, Bruxelles 1938/39, (1) стр. 226—270. Потом штампано у *Studien zur Phänomenologie (1930—1939)*, Phaenomenologica 21. M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 179—223.
10. *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Verlag Dr. Hans v. Chamier Freiburg i. B. 1947, стр. 32.
11. *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*, Lexis, Lahr/Baden 1948 (1), стр. 107—127. Потом у *Nähe und Distanz*, K. Alber, Freiburg/München 1976, стр. 98—126.
12. *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina (Marzo 30 — Abril 9, 1949). Universidad Nacional de Cuyo 1950, Tomo II, стр. 737—741. Потом у *Nähe und Distanz*.
13. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: Problèmes Actuels de la Phénoménologie. (Actes du Colloque International de Phénoménologie. Bruxells, Avril 1951), édit. par H. L. van Breda, Brouwer 1952. pp. 53—87.
14. *L'enseignement de la philosophie en Allemagne*, in: L'enseignement de la philosophie (Une enquête internationale de l'Unesco), Publication Unesco. Paris 1953, pp. 27—42.
15. *Exposition des Problèmes de l'Unité des Sciences*, in: Studium Generale. Berlin—Göttingen—Heidelberg 1956 (9), pp. 424—433.
16. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. (Vortrag, gehalten auf dem III. Colloque International de Phénoménologie in Royumont, April 1957), in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1957 (11), pp. 321—337.
17. *El Problema del Modo de Ser de la Comunidad Humana* in: La Torre, Puerto Rico 1957, pp. 501—524. (Beitrag im Gedächtnis-Band für Ortega y Gasset.)
18. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Karl Alber, Freiburg/München 1957, p. 52.
19. *Nachdenkliches zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1957, p. 246.
20. *Die Volksbildungsaufgabe der modernen Gesellschaft*, in: Material- und Nachrichten-Dienst („Mund“) der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände, Nr. 79. Darmstadt 1957.
21. *Gesellschaft — Staat — Erziehung*, in: Süddeutsche Schul-Zeitung. Ludwigsburg 1957 (11).
22. *Die Schule im Spannungsfeld vom Gesellschaft — Staat — Familie — Kirche*, in: Pädagogische Arbeitsblätter zur Fortbildung für Lehrer und Erzieher. Ludwigsburg 1957, pp. 386—402.
23. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Phaenomenologica 1 (Collection publiés sous le patronage des centres d'Archives-Husserl). Martinus Nijhoff. Den Haag 1958, p. 156.
24. *Einheitliche Bildungskonzeption in unserer Zeit?* in: Pädagogische Arbeitsblätter zur Fortbildung der Lehrer und Erzieher. Ludwigsburg 1958, pp. 386—400.

25. *Die Fragwürdigkeit des modernen Erziehers*, in: Die Deutsche Schule. Berlin—Hanover—Darmstadt 1959, (51), pp. 149—162.
26. *Zur Bildungstheorie der technischen Bildung*, in: Die Deutsche Schule. Berlin—Hanover—Darmstadt 1959 (51), pp. 381—393.
27. *Welt und Geschichte*, in: Husserl et la Pensée Moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit. (Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie. Krefeld, 1—3 novembre 1956.) Phaenomenologica 2. Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 143—159.
28. *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*. (Vortrag auf der Husserl-Feier der Universität Freiburg i. Br. am 3. Juli 1959), in: Edmund Husserl 1859—1959. Recueil commémoratif publiée à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Phaenomenologica 4. Martinus Nijhoff. La Haye 1959, pp. 99—115.
29. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 249.
30. *Das kindliche Spiel*, in: Das Spiel, Wilhelm Lunpert, Frankfurt a. M. 1959, pp. 109—111.
31. *Spiel als Weltsymbol*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1960. p. 242.
32. *Nietzsches Philosophie*. Urban-Bücher (Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe), Bd. 45. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, p. 149. 2. unveränderte Auflage 1968.
33. *Das Schicksal leibhafter Existenz*, in: Gesundheit als Schicksal? Hg. Deutscher Jugend-Gesundheitsdienst (Köln). Wiesbaden 1960, pp. 181—189.
34. *Menschenbildung — Schulplanung*. (Vortrag, der die theoretische Grundlegung für den „Bremer Plan“ enthält; gehalten am 10. Juni 1960 auf dem Kongress der Lehrer und Erzieher in Bremen), in: Material — und Nachrichten-Dienst der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände. Frankfurt a. M. 1960.
35. *Der Doppelaspekt der Pädagogik als theoretischer und pragmatischer Wissenschaft*, in: Die Deutsche Schule. Berlin—Hannover—Darmstadt 1961 (53), pp. 57—63.
36. *Technische Bildung als Selbsterkenntnis*, in: V D I — Zeitschrift. Düsseldorf 1962 (Bd. 104, Nr. 15), pp. 678—683.
37. *Vision des Menschen bei Nietzsche*, in: *Das Menschenbild in der Dichtung*. Sieben Essays. Hg. Albert Schaefer. Verlag C. H. Beck, München 1965, pp. 152—173.
38. *Mensch und Maschine*, in: Mitteilungen der Deutschen Pestalozzi-Gesellschaft. 1965 (12), pp. 3—10.
39. *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*, Phaenomenologica 21. M. Nijhoff, Den Haag 1966, str. 223 (Ovde su publikovani radovi navedeni u ovoj bibliografiji pod brojevima 1, 2, 3, 9).
40. *Liquidation der Produkte. Symptom eines Geschichtswandels*, in: Praxis. Philosophische Zeitschrift. Revue Philosophique. Edition Internationale. Zagreb 1966 (1/2), pp. 33—45.
41. *Kategorien der Literaturwissenschaft?* Vortrag, gehalten am 5. 7. 1967 beim Grillparzer-Forum Forchtenstein 1967, in: Grillparzer-Forum Forchtenstein 1967, Österreichischer Bundesverlag 1967. pp. 116—122.

42. *Der Bürger und der Staat*, in: Die Philosophie und die Wissenschaften. Simon Moser zum 65. Geburtstag. Anton Hain. Meisenheim/Glan 1967. pp. 273—286.
43. *Maske und Kothurn*. Vortrag, gehalten am 1. 7. 1968 beim Grillparzer-Forum Forchtenstein 1968, in: Grillparzer-Forum Forchtenstein 1968, Lothar Stiehm, Heidelberg 1969, pp. 116—130.
44. *Vom Sinn der Arbeit in unserer Zeit*, in: Technik und Gesellschaft, Wechselwirkungen — Einflüsse — Tendenzen. Vorträge des Deutschen Ingenieurtag 1967 im Düsseldorf, hg. vom Verein Deutscher Ingenieure. Herder-Bücherei, Bd. 306. pp. 79—100.
45. *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, in: Phänomenologie — lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls. Hg. H. Gehrig. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. Nr. 18. Badenia Verlag. Karlsruhe 1969. pp. 9—17.
46. *Mode — ein verführerisches Spiel*. Birkhäuser Verlag, Basel, Stuttgart 1969, 113 p.
47. *Revolution und Bewusstsein*, in: Praxis. Philosophische Zeitschrift. Zagreb 1969, pp. 104—109.
48. *Bruderzwist im Grund der Dinge*. Vortrag, gehalten am 6. Juni 1969 vor dem Grillparzer-Forum Forchtenstein, in: Grillparzer-Forum Forchtenstein 1969, Wien 1970, pp. 23—38.
49. *Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi*, in: Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink. Freiburg i. Br. 1969, pp. 11—22.
50. *Metaphysik und Tod*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1969, p. 208.
51. *Dank an den Denker*, in: Martin Heidegger 26. September 1969. Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Messkirch. Stadt Messkirch 1970, pp. 21—32.
52. *Traktat über die Gewalt des Menschen*, I. Teil: *Produktion und Seinsverständnis*, in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, hg. von R. Berlinger und E. Fink, Bd. 1. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1969, pp. 70—175.
53. Martin Heidegger — Eugen Fink: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, p. 261.
54. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, p. 327.
55. *Traktat über die Gewalt des Menschen*, II. Teil: *Züge endlichen Schöpfertums*, in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, hg. von R. Berlinger und E. Fink, Bd. 2. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, pp. 26—133.
56. *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* (rombach hochschul paperback, Bd. 17), Rombach Verlag, Freiburg i. Br. 1970, p. 252.
57. *Weltbezug und Seinsverständnis* (ND, стр. 268—279); објављено и у *Phänomenologie Heute*, Festschrift für L. Landgrebe, Phaenomenologica 51. M. Nijhoff, Den Haag 1972, стр. 94—102.
58. *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem* (ND, стр. 280—298); објављено претходно у *Phänomenologie — lebendig oder tot?* Freiburg 1969, стр. 9—17.
59. *Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion* (ND, стр. 299—322); објављено у Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, септембар 1971, стр. 540—558.
60. *Epiloge zur Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt/M 1971, стр. 112. Овде су изузет текстови под бројевима 42. и 47. штампани и текстови: *Der Garten Epikurs* (стр. 19—36) и *Zu Cesare Pavese „Gespräche mit Leuko“* (стр. 53—112).
61. *Hegels Problemformel „Prüfung der Realität des Erkenntnis“* (in der „Phänomenologie des Geistes“), Praxis, Загреб 1971, (VII), V/1—2, стр. 39—47, edition internationale.
62. *Zum Selbstverständnis der Wissenschaften*, in: Philosophische Perspektiven, Ein Jahrbuch, hg. von R. Berlinger und E. Fink, Bd. 3. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, стр. 71—86.
63. *Orphische Wandlung*, in: Philosophische Perspektiven, Ein Jahrbuch, hg. von R. Berlinger und E. Fink, Bd. 4. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1972, стр. 74—89.
64. *Die verkehrte Welt*, Festschrift für Rudolf Berlinger, Rodopi, Amsterdam 1972, стр. 41—57.
65. *Der Lerling der Titanen*, in: *Sein und Geschichtlichkeit*. Festschrift für K. H. Volkman-Schluk. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1974, стр. 319—328.
66. *Spiel und Feier*, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. 1, Rodopi, Amsterdam 1975, стр. 193—205.
67. *Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno*, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für W. Marx. F. Meiner, Hamburg 1976, стр. 127—133.
68. *Phronesis und Theoria*, Festschrift für J. Patočka. M. Nijhoff, Den Haag 1976, стр. 134—158.
69. *Nähe und Distanz*. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze. K. Alber, Freiburg 1976, стр. 330. Поред радова под бројевима: 11, 12, 13, 16, 27, 28, 57, 58, 59, садржи и први пут публиковане радове:
а) *Die Idee der Transzendentalphänomenologie bei Kant und in der Phänomenologie*, 1935 (стр. 7—44).
б) *Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls*, 1937 (стр. 45—74).
в) *Edmund Husserl † (1859—1938)*, 1938 (стр. 75—97).
г) *Phänomenologie und Dialektik*, 1962 (стр. 228—249).
д) *Phänomenologische Probleme der Verfremdung*, 1967 (стр. 250—267).
70. *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg 1976, стр. 326.
71. *Hegel*. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“, hrsg. J. Holl, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, стр. 362.
72. *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hrsg. Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Rombach, Freiburg 1978, стр. 284.
73. *Die Beherrschung der Wirtschaft durch schöpferisches Denken*, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. 4, Gerstenberg, Amsterdam 1978, стр. 295—313.

74. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, K. Alber, Freiburg 1979, стр. 456.
75. *Nietzsches neue Welterfahrung*, in: *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, hrsg. A. Guzzoni, Hain, Meisenheim/Glan 1979, стр. 126—139.
76. *Grundfragen der antiken Philosophie*, hrsg. Franz-Anton Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 232.
77. *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. Franz-Anton Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 146.

II. РАДОВИ О ЕУГЕНУ ФИНКУ

78. Brecht, F. J.: (Bespr.) *Vergegenwärtigung und Bild* (in Bespr. von: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1930 (11)), in: *Kant-Studien*, Berlin 1933 (38), p. 177 f.
79. Holz, H. H.: (Bespr.) *Vom Wesen des Enthusiasmus*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 1948 (3), pp. 152—153.
80. Scheuerl, H.: *Zur Philosophie des Spiels* (Bespr. von *Oase des Glücks*), in: *Westermanns Pädagogische Beiträge*, Braunschweig 1958 (6).
81. Pöggeler, O.: (Bespr.) *Oase des Glücks*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan 1958 (11), pp. 258—260.
82. Gadamer, H. G.: (Bespr.) *Oase des Glücks*, in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1958 (6), p. 141 f.
83. Mader, H.: (Bespr.) *Oase des Glücks*, in: *Wissenschaft und Weltbild*, Wien 1959, pp. 638—639.
84. Steinbeck, W.: (Bespr.) *Oase des Glücks*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 1959 (13), pp. 148—149.
85. Kunz, H.: (Bespr.) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, in: *Studia Philosophica*, Basel 1957 (17), p. 154 f.
86. Guzzoni, G.: *Dell'ultimo ritorno del pensiero tedesco nella „Geschichte“ del primo pensiero occidentale in Grecia*. (Bespr. von: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*), in: *II Pensiero*, Volume III, Nr. 3, 1958, pp. 309—329.
87. Wahl, J.: (Bespr.) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1958 (63), pp. 483—488.
88. Becker, O.: (Bespr.) *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, in: *Philosophische Rundschau*. Tübingen 1958 (6), pp. 26—34.
89. Chiodi, P.: (Bespr.) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, in: *Rivista di Filosofia*, volume L. Milano 1959 (50), pp. 363—367.
90. Nink, C.: (Bespr.) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, sowie: *Sein, Wahrheit, Welt*, in: *Scholastik*. Freiburg i.Br. 1959 (34), pp. 262—267.
91. Pöggeler, O.: (Bespr.) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan 1961 (14), pp. 115—119.
92. Boehm, R.: (Bespr.) *Sein, Wahrheit, Welt*, in: *Études Philosophiques*, Paris 1959 (3), pp. 367—368.
93. Kuhn, H.: (Bespr.) *Sein — Wahrheit — Welt*, in: *Philosophische Rundschau*. Tübingen 1959 (7), pp. 9—12.
94. Hart, Samuel L.: (Bespr.) *Sein, Wahrheit, Welt*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo 1960 (20), p. 571 f.
95. Wahl, J.: (Bespr.) *Sein, Wahrheit, Welt*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1960 (65), pp. 187—194.
96. Wahl, J.: (Bespr.) *Welt und Geschichte* (in: Bespr. von Husserl et la pensée moderne), in: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1960 (65), pp. 341—343.
97. Wahl, J.: (Bespr.) *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit* (in: Bespr. von Edmund Husserl 1859—1959), in: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1960 (65), pp. 331—332.
98. Nink, C.: (Bespr.) *Alles und Nichts*, in: *Scholastik*, Freiburg i.Br. 1960 (35), pp. 441—442.
99. Schwarz, W.: (Bespr.) *Alles und Nichts*. Ein Umweg zur Philosophie, in: *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo 1960 (21), p. 281 f.
100. Bröcker, W.: *Welt — Weisheit* (Bespr. von: *Alles und Nichts*), in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1960 (8), pp. 60—68.
101. Wahl, J.: (Bespr.) *Totalité et Néant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris 1960 (65), pp. 347—355.
102. Tüchel, K.: *Vom Sinn des Spiels* (Bespr. von: *Spiel als Weltsymbol*), in: *VDI-Nachrichten*. Düsseldorf 21. XII, 1960, Nr. 39.
103. Jäger, H. W.: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg—München 1960 (69), pp. 189—191.
104. Pohl, B.: *Oase des Glücks*, *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, Göttingen 1960 (49), pp. 250—251.
105. Pohl, B.: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie*. Göttingen 1961/10. pp. 459—61.
106. Gadamer, H. G.: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1961 (9), pp. 1—8.
107. Kempfski, J.: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, in: *Neue Deutsche Hefte*, Gütersloh 1961 (84), s. 176—177.
108. Brunner, A. SJ: *Was ist die Welt?* (Bespr. von: *Spiel als Weltsymbol*) in: *Stimmen der Zeit*. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Freiburg i. Br. März 1962, pp. 465—470.
109. Pöggeler, O.: (Bespr.) *Spiel als Weltsymbol*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*. Meisenheim/Glan 1962 (15), pp. 54—56.
110. Mörchen, H.: *Nietzsche und die Metaphysik* (Bespr. von: *Nietzsches Philosophie*), in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. November 1960.
111. Masini, F.: (Bespr.) *Nietzsches Philosophie*, in: *Letteratura*, Roma 1961/49/50.

112. Fehrenbach, O.: (Bespr.) *Nietzsches Philosophie*, in: Philosophischer Literaturanzeiger, Meisenheim/Glan 1961 (14), pp. 49—51.
113. Wahl, J.: *Le Nietzsche de Fink* (Bespr. von: *Nietzsche Philosophie*). in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1962 (67), pp. 475—489.
114. Schlegel, W.: (Bespr.) *Nietzsches Philosophie*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan 1963 (17), pp. 527—532.
115. *Der „Bremer Plan“ im Streit der Meinungen. Eine Dokumentation*. Im Auftrage des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände zusammengestellt von K. Bungardt. Frankfurt a.M. 1962. *passim*.
116. Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, The Hague 1960, pp. 599 ff., *et passim*.
117. Guzzoni, G.: *Di una posizione 'storicamente' positiva rispetto alla Fenomenologia di Husserl*, in: ‚Ommagio a Husserl‘, Milano 1960, pp. 265—289.
118. Gadamer, H. G.: *Die Phänomenologische Bewegung*, in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1963 (11), *passim*.
119. Schlageter, P.: *Kosmo-Sophia. Das Weltproblem bei Eugen Fink*. (Dissertation Louvain 1963), Heidelberg 1963, 304 p.
120. v. Herrmann, F.-W.: *Bibliographie Eugen Fink*, in: *Beispiele*. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag, hrsg. L. Landgrebe. M. Nijhoff, Den Haag 1965, стр. 309—314.
121. von Herrmann, F.-W.: *Bibliographie Eugen Fink*, M. Nijhoff Den Haag 1970. стр. 13—23.
122. Steinbeck, W.: *Metaphysik und Tod*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan 1970 (септембар—октобар), стр. 257—260.
123. van Breda, H. L.: *Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink*, in: *Phänomenologie Heute*, Festschrift für L. Landgrebe, M. Nijhoff, Den Haag 1972, стр. 1—13.
124. Dalfen, J.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Meisenheim/Glan 1972, (5/6), стр. 137—140.
125. Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in *Nähe und Distanz*, Phänomenologische Vorträge und Aufsetze, K. Alber, Freiburg 1976, стр. 323—324.
126. Kuhn, H.: *Die verfremdete Metaphysik*, in: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 1976/1—2, стр. 56—59.
127. Widmer, H.: *Eine Reflexion über die Seinsweise entfesselter Produktion*, *Philosophischer Jahrbuch*, Freiburg/München 1976/2 (83), стр. 422—428.
128. Cairns, D.: *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, Den Haag 1976.
129. Schmidt, G.: *Eugen Fink (11. 12. 1905 — 25. 7. 1975)*, in: *Perspektiven der Philosophie*, 1976, Bd. 2, стр. 328—337.
130. Schütz, E./Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg 1977, стр. 324—325.

131. Patočka, J.: *Erinnerungen an Husserl*, u: *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie*, Festschrift für Jan Patočka, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, стр. 12—19.
132. Holl, J.: *Nachwort des Herausgebers*, in: E. Fink: *Hegel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, стр. 357—362.
133. Schütz, E./Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in: E. Fink: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978, стр. 282—283.
134. Schütz, E./Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, K. Alber, Freiburg/München 1979, стр. 454—455.
135. Fink, S./Schütz, E.: *Eugen Fink*, in: *Badische Biographien*, Bd 1 (Neue Folge), Kohlhammer, Stuttgart 1982, стр. 117—119.
136. Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in: E. Fink: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 230—231.
137. Schwarz, F.-A.: *Nachwort*, in: E. Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, стр. 146.

III. ЛИТЕРАТУРА

138. Адорно, Т. В.: *Эстетичка теорија*, „Полит“, Београд 1979.
139. Becker, O.: *Die Philosophie Edmund Husserls*, *Kant-Studien* 1930, св. XXXV, стр. 119—150.
140. Biemel, W.: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1959, стр. 187—213.
141. Biemel, W.: *Heideggers Begriff des Daseins*, *Studia catolica*, Nijmegen 1949, стр. 113—129.
142. Biemel, W.: *Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, *Tijdschrift voor Philosophie*, Louven 1950 (12), стр. 246—280.
143. Bochemski, I. M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart*, A. Francke AG Verlag, Bern 1951.
144. Boehm, R.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, *Husserl-Studien*, M. Nijhoff, Den Haag 1968.
145. Bollnow, O. F.: *Heideggers neue Kehre*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1950 (2), стр. 113—128.
146. Broekman, J. M.: *Phänomenologie und Egologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1963.
147. Brecht, F. J.: *Bewusstsein und Existenz*, *Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bern 1948.
148. Брида, М.: *Трансцендентална димензија знаости*. Радови Филозофског факултета у Задру, 1976/77, год. 16, св. 16, стр. 7—20.
149. Кајоа, Р.: *Игре и људи*. Маска и занос, „Полит“, Београд 1979.
150. Conrad-Martius, H.: *Phänomenologie und Spekulation*, u: *Rencontre (Encounter) Begegnung*. Festschrift für F. J. J. Buytendijk, Utrecht—Antwerpen 1957, стр. 116—128.

151. Conrad-Martius, H.: *Schriften zur Philosophie III*, München 1965.
152. Del-Negro, W.: *Von Brentano über Husserl zu Heidegger*, Zeitschrift für Philosophische Forschung 1954 (7), стр. 571—585.
153. Demske, J. M.: *Sein, Mensch und Tod*, K. Alber, Freiburg/München 1963.
154. Diels, H.: *Предсократовци. Фрагменти I—II*, „Напријед“, Загреб 1983.
155. Доброхотов, Л. Н.: *Хераклит: фрагмент В 52*. Из истории античной культуры, Москва 1976, стр. 41—53.
156. Филиповић, В.: *Новија филозофија Запада*, „Матица хрватска“, Загреб 1982.
157. Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des fruehen Griechentums*, New York 1951.
158. Funke, G.: *Transzendente Phänomenologie als erste Philosophie*, Studium Generale 1958, стр. 564—82; 632—644.
159. Гадамер, Х-Г.: *Истина и метода*, „В. Маслеша“, Сарајево 1980.
160. Gadamer, H-G.: *Kunst als Spiel, Symbol und Fest, у Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart 1977, стр. 25—84.
161. Грлић, Д.: *Игра као естетски проблем*, Филозофске студије, VII, Београд 1975, стр. 195—240.
162. Gundert, H.: *Zum Spiel bei Platon, у: Beispiele*, Festschrift für E. Fink, M. Nijhoff, Den Haag 1966, стр. 188—221.
163. Н. Харпман: *Естетика*, „Култура“, Београд 1968.
164. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt/M 1977 (Gesamtausgabe, Bd. 2).
165. Heidegger, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt/M 1983.
166. Heidegger, M.: *Heraklit*, Gesamtausgabe, Bd. 55. Klostermann, Frankfurt/M 1979.
167. Heidegger, M.: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9. Klostermann, Frankfurt/M 1976.
168. Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, Klostermann, Frankfurt/M 1975.
169. Хајдегер, М.: *Певање и мишљење*, „Нолит“, Београд 1982.
170. Хајдегер, М.: *Извор умјетничког дјела*, у антологији текстова *Нова филозофија умјетности*, „Матица хрватска“, Загреб 1972, стр. 448—487.
171. Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt/M 1965.
172. Heidemann, I.: *Die Problematik des Spielsbegriffe bei Heidegger* (у књизи истог аутора: *Der Begriff des Spiels*, W. d. Gruyter, Berlin 1968, стр. 278—372).
173. Heinemann, F.: *Existenzphilosophie — lebendig oder tot?* Kohlhammer, Stuttgart 1954.
174. Heinz-Mohr, G.: *Spiel mit dem Spiel*. Eine kleine Spielphilosophie, Furche, Hamburg 1959.
175. von Herrmann, F-W.: *Lebenswelt und In-der-Welt-Sein*. Zum Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger, у: Festschrift für R. Berlinger, Rodopi, Amsterdam 1972, стр. 123—141.
176. Hoeres, W.: *Sein und Reflexion*, K. Tritsch Verlag, Würzburg 1956.
177. Hülsman, H.: *Epoché und Existenz*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1965, стр. 7—40.
178. Husserl, E.: *Logische Untersuchungen I—II*, M. Niemeyer, Tübingen 1928.
179. Хусерл, Е.: *Идеја феноменологије (пет предавања)*, БИГЗ, Београд 1975.
180. Хусерл, Е.: *Филозофија као строга наука*, „Култура“, Београд 1967.
181. Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III—V, M. Nijhoff, Den Haag 1950—1952.
182. Husserl, E.: *Erste Philosophie (1923/4) I—II*, Husserliana VII—VIII, M. Nijhoff, Den Haag 1956—9.
183. Husserl, E.: *Formale und transzendente Logik*, Husserliana, Bd. XVII, M. Nijhoff, Den Haag 1974.
184. Husserl, E.: *Картезијанске медитације I—II*, „Извори и токови“, Загреб 1975—76.
185. Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, F. Meiner, Hamburg 1982.
186. Jünger, F. G.: *Die Spiele*, P. List, München 1959.
187. Кант, И.: *Критика моћи суђења*, „Напријед“, Загреб 1976.
188. Kern, I.: *Die drei Wege zur transzendentalphaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, у Tijdschrift voor Philosophie, Louven 1962 (24), стр. 304—349.
189. Kraft, J.: *Von Husserl zu Heidegger*. Kritik der phänomenologische Philosophie, Frankfurt 1957.
190. Landgrebe, L.: *Die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls*, Neue Jahrbuch für Wissenschaft und Jugendbildung, 1933, св. 5, стр. 385—396.
191. Landgrebe, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, M. v. Schöder, Hamburg 1949.
192. Landgrebe, L.: *Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie*, Studium Generale 1956 (9), св. 6, стр. 313—324.
193. Landgrebe, L.: *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.
194. Landgrebe, L.: *Phänomenologische Analyse und Dialektik, у: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Freiburg 1980, стр. 21—88.
195. Ландгребе, Л.: *Сувремена филозофија*, „В. Маслеша“, Сарајево 1976.
196. Лиотар, Ж-Ф.: *Феноменологија*, БИГЗ, Београд 1980.
197. Löwith, K.: *Heideggers „Kehre“*, Die neue Rundschau, 1952 (67), стр. 50.
198. Lübke, H.: *Husserl und die europäische Krise*, Kant-Studien 1957 (49), стр. 225—237.

199. Lübke, H.: *Das Ende des phänomenologischen Platonismus*, Tijdschrift voor Philosophie, 1954 (16), стр. 639—666.
200. Metzger, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, Neske, Pfulingen 1966.
201. Марковић, М.: *Филозофија Хераклита мрачног*, „Нолит“, Београд 1983.
202. Маркс, К.: *Капитал I*, „Просвета“, Београд 1977.
203. Маркс, К.: *Основи критике политичке економије I*, „Просвета“, Београд 1979.
204. Мелетински, Е. М.: *Поетика мита*, „Нолит“, Београд 1984.
205. Metz, J. B.: *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, Scholastik, 1953 (I), стр. 1—22.
206. Мићић, З.: *Феноменологија Едмунда Хусерла*, Ф. Пеликан, Београд 1937.
207. Nestle, W.: *Heraklit und die Orphiker*, Philologus, 1905 (64), стр. 367—84.
208. Ниче, Ф.: *Рођење трагедије*, „Култура“, Београд 1960.
209. Ниче, Ф.: *Воља за моћ*, Г. Кон, Београд 1937.
210. Ниче, Ф.: *Филозофија у трагичном раздобљу Грка*, „Графос“, Београд 1981.
211. Passweg, S.: *Phänomenologie und Ontologie*, Leipzig—Strasbourg—Zürich, Heitz & Co. 1938.
212. Пажанин, А.: *Знајственост и повијесност у филозофији Едмунда Хусерла*, „Напријед“, Загреб 1968.
213. Пажанин, А.: *Истина и свет живота у каснога Хусерла*, Дело, 1974/11, стр. 1283—1309.
214. Пејовић, Д.: *Сувремена филозофија Запада*, „Матица хрватска“, Загреб 1982.
215. Пејовић, Д.: *Систем и егзистенција*, „Зора“, Загреб 1970.
216. Пејовић, Д.: *Границе појма рада*, у зборнику: *Битак и повијесност*, Факултет политичких наука у Загребу, Загреб 1982, стр. 15—52.
217. Петровић, Г.: *Сувремена филозофија*, „Школска књига“, Загреб 1979.
218. *Pfänder-Studien*, Phaenomenologica 84, M. Nijhoff, Den Haag 1982.
219. Pöggeler, O.: *Metaphysik und Seinsoptik bei Heidegger*, у: *Philosophischer Jahrbuch*, 1963 (70), стр. 118—137.
220. *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Hrsg. F. Heinemann. Ernst Klett, Stuttgart 1963.
221. Przywara, E.: *Drei Richtungen der Phänomenologie*, Stimmen der Zeit 1928 (11), стр. 252—264.
222. Rahner, H.: *Der spielende Mensch*, Johannes V., Einsiedeln 1952.
223. Reiner, H.: *Sinn und Recht der phänomenologischen Methode*, у: *Edmund Husserl 1859—1959*, M. Nijhoff, Den Haag 1959, стр. 134—147.
224. Родин, Д.: *Дијалектика и феноменологија*, „Нолит“, Београд 1979.
225. Rombach, H.: *Die Gegenwart der Philosophie*, K. Alber, Freiburg/München 1962.
226. Шелер, М.: *Положај човека у космосу*, „В. Маслеша“, Сарајево 1960.
227. Scheuerl, H.: *Das Spiel*. Untersuchungen über sein Wesen, seine pädagogische Möglichkeiten und Grenzen, J. Beltz, Wienheim/Berlin 1959.
228. Шилер, Ф.: *О лепом*, „Култура“, Београд 1967.
229. Schmidt, G.: *Was ist Mensch?* у књизи *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie*. Festschrift für J. Patočka, M. Nijhoff, Den Haag 1976, стр. 21—37.
230. Schmidt, W.: *Spiele, Feste, Festspiele*, Beiträge zur Religion und Kulturgeschichte, Bamberger Verlagshaus, Meisenbach 1950, стр. 11—22.
231. Schuhmann, K.: *Forschungsnotizen über Husserls „Entwurf einer Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“*, Tijdschrift voor Philosophie 1972, стр. 513—524.
231. Schultz, W.: *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, Phil. Rundschau, 1953/4, св. 2/3, стр. 65—93; св. 4, стр. 211—232.
232. Штрекер Е.: *Ка феноменолошкој теорији опажања — Хусерлова проблематика конституције опажања ствари (Dingwahrnehmung)*, Дијалектика, Београд 1977 (12), бр. 4, стр. 117—129.
234. Szilasi, W.: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, M. Niemeyer, Tübingen 1959.
235. Szilasi, W.: *Werk und Wirkung Husserls*, у књизи: *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern/München 1961.
236. Штермилер, В.: *Главне струје савремене филозофије*, „Нолит“, Београд 1962.
237. Theunissen, M.: *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz*, Phil. Jahrbuch 1963 (70), стр. 344—362.
239. Trier, J.: *Spiel*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Halle 1947 (69), стр. 419—462.
238. Topitsch, E.: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Springer-V, Wien 1958.
240. Валери, П.: *Песничко искуство*, „Просвета“, Београд 1980.
241. Wagner, H.: *Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass*, Phil. Rundschau, 1953/4 (1), стр. 1—17; 93—124.
242. Винделбанд, В. — Хајмсет, Х.: *Повијест филозофије I—II*, „Напријед“, Загреб 1978.
243. Wize, K.: *Über den Zusammenhang von Spiel, Kunst und Sprache*, Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1907 (II), стр. 174—181.
244. *Philosophen-Lexikon* (Hrsg. W. Ziegenfuss), Berlin 1949.
245. *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, Berlin 1980, Бд. 4 (*Spiele*, стр. 64—105).
243. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Hrsg. J. Hofmeister), F. Meiner, Hamburg 1955.

IV. ДОДАТАК

РАДОВИ ЕУГЕНА ФИНКА ПУБЛИКОВАНИ У ЈУГОСЛАВИЈИ

а. Књиге

1. Оаза среће. Мисли за једну онтологију игре (*Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*), Прев. и белешка: Јосип Бркић; ИЦ „Ривија“, Радничко свеучилиште „Божидар Масла-рић“, Мала теоријска библиотека бр. 3. Осиек 1979, стр. 36.
2. Епилози поезији (*Epiloge zur Dichtung*), Прев. Властимир Ђаковић, предговор Милан Дамњановић; Вил'З, Београд 1979, стр. 124.
3. Ничеова филозофија (*Nietzsches Philosophie*), Прев. и белешка: Бранко Деспот; Центар за културну дјелатност (Знаци. велика еди-ција), Загреб 1981, стр. 240.
4. Основни феномени људског постојања (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*), Прев. Алекса Буха; НОЛИТ, Библиотека Сазвежђа бр. 87, Београд 1984, стр. 384.

б. Краћи списи. Одломци из књига

1. О људском раду. Прев. А. Пажанин; Филозофија, 1964, VII, 3, стр. 33—46.
2. Nietzschejev odnos do metafizike kot ujetnost in osvoboditev, Прев. С. М., А. М. — Tribuna, 5. II 1969, XVIII, 8 (из књиге *Nietzsches Philosophie*).
3. Револуција и свијест. Прев. Бранко Деспот. — Praxis, 1969, VI, 1—2, стр. 104—109.
4. *Revolution und Bewusstsein*. — Praxis — Edition internationale, 1969, V, 1—2, С. 103—107.
5. Хегелова проблемска формула „Искушавање реалности спознавања (у „Феноменологији духа“)“. Прев. Бранко Деспот. — Praxis, 1970, VII, 5—6, стр. 733—740.
- [5a] *Hegels Problemformel „Prüfung der Realität des Erkennens“* (In „Phänomenologie des Geistes“). — Praxis, 1971, VIII, 1—2, С. 39—47, edition internationale.
6. *Liquidation der Produkte*. Symptom eines Geschichtswandels. — Praxis, 1966, sv. 1—2, str. 33—45.
- [6a] *Ликвидација производа*, Симптом једне повијесне мене. Прев. Маријан Ципра. — Praxis, 1966, св. 1—2, стр. 12—23.
7. Нестајање разумевања битка. Прев. Љубица Рајинац. — Index, 16. II 1972. XV, 241 (Из књиге: *Metaphysik und Tod*).
8. Епикуров врт. — Прев. Властимир Ђаковић. — Поља, 1972, XVIII, 163, стр. 3—6, (из књиге: *Epiloge zur Dichtung*).
9. Ничеово „Рођење трагедије из духа музике“. — Прев. Љубица Стојановић. — Руковет, 1972, XVIII, књ. XXXV, 5—6, стр. 256—261.
10. Шта хоће феноменологија Едмунда Хусерла. (Темељна феноменолошка идеја). Прев. М. Божиновић. — Видици, 1974, XX,

159/160, стр. 3—4 (из књиге: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*).

11. Шта хоће феноменологија Едмунда Хусерла. Прев. М. Божиновић. — Видици, 1974, 162, стр. 4—5.
12. Претфилозофско схватање завршетка ствари. Прев. Љиљана Бањанин. — Поља, 1978, XXI, 236, стр. 12—14.
- [1a] О људском раду. Прев. Анте Пажанин. — Марксистичко образовање, 1979, II, 1, стр. 1—13.
13. Филозофија као превладавање „наивности“. Прев. Данило Баста. — У књизи: *Рани Хајдегер, „Вук Караџић“*, Београд 1979, стр. 69—88 (*Philosophie als Überwindung der „Naivität“*).
14. Оаза среће. Прев. Љиљана Бањанин. — Поља, 1981, XXVII, 264, стр. 78—80.
15. Символика светлости на почетку метафизике, Луча, бр. 1 1984, стр. 59—67 (из књиге *Metaphysik der Erziehung*).
16. Феноменолошка метода и „сама ствар“: самоубиство човека и предмета, Прев. Ј. Имшировић; Трећи програм — Београд, (66), III — 1985, стр. 335—340 (из књиге: *Hegel*).
17. Мода — заодница. Прев. Нада Лахман-Кузмић. — У књизи: *Нова филозофија умјетности*, Матица хрватска, Загреб 1972, стр. 525—545 (из књиге *Mode — ein verführerisches Spiel*).

ZUSAMMENFASSUNG

Davon ausgehend, dass das, was für die Philosophie von Wert ist, nicht im voraus bestimmt werden kann, sondern sich als solches im fragenden Denken befindet, wobei die Philosophie sich als denkendes Suchen des höchsten Wissens über das höchste Seiende, als Herausforderung im Denken, versteht, hat diese Schrift die Aufgabe, das Grundproblem der gesamten Philosophie Finks — *die Welt* — zu durchdenken und dabei die Frage nach dem Spiel zu stellen, das als Spiel des wandelnden Seins in allem Seienden verstanden werden soll.

Wenn auch heute Finks Philosophie in Deutschland nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, wenn die Originalität und Epochalität seines philosophischen Werkes noch immer nicht eingesehen wird, so ist das nicht deshalb, weil dieses Werk so umfangreich und in seiner Gänze nicht publiziert wäre, oder weil es im Schatten von Husserl und Heidegger als unberechtigt befunden werden könnte, sondern vielmehr deshalb, weil diese Philosophie, die sich bewusst ist, dass der Rubikon — die Aufgabe, von der Ontologie der Dinge auf die Kosmologie überzugehen — vor ihr liegt und auf eine Welt als Gegenspiel der kosmischen Mächte hinweist, ein eigenartiger Versuch der Überwindung der Metaphysik ist, wobei man auch zu einer neuen Menschdeutung kommt, die nicht wesend weder transzendente Subjektivität noch Dasein ist, sondern Kampfplatz der grundlegenden kosmischen Mächte, bestimmt als Arbeit, Kampf, Liebe, Spiel und Tod.

In der vorliegenden Arbeit sollte gezeigt werden, dass Finks Philosophie noch immer mit Husserl und Heidegger verbunden ist, und zwar in dem Masse als diese die Welt in den Mittelpunkt ihres philosophischen Interesses stellen, dass sie sich aber auch entfernt hat von jenem Denken, das auf den Spuren von Kant die Welt als »universalen Horizont des Wertes aller einzelnen Werte des Seins« oder als »Struktur des Daseins« deutet, denn von daher kann das kosmologische Problem der Welt nicht gestellt werden; da die Welt nicht das Seiende ist, kommt man durch Hinführung der Welt in die Nähe der Endlichkeit zur Exponierung der Frage nach der Welt als »Überwindung der kosmologischen Naivität, die darin besteht, die Welt am Modell von binnenweltlich Seiendem zu denken«.

Fink konzentrierte sich auf das Problem der Welt und wies so auf die geheimnisvolle Dimension der Welt des Spiels hin, deren rätselhafte Existenzart in der Sphäre der Unwirklichkeit die Offensichtlichkeit jeglicher Wirklichkeit in Frage stellt; es zeigt sich, dass das Spiel nicht irgendeine anthropologische Gegenbenheit ist (was für die Wissenschaft oder Soziologie von Interesse sein könnte), sondern vielmehr: die Art des Bestehens des Unendlichen. Da für Fink dieses letzte Allumfassende nicht das Sein sondern die Welt ist — der Spielraum, in dem die Welt gespielt werden kann —, führt der Weg des Denkens in ein Labyrinth der Welt, deren Trivialität ein grosses Rätsel ist, denn jeder weiss, was die Welt ist, so wie auch jeder weiss, was das Spiel ist; aber die Welt, deren Einheit sich im Kampf des Lichtes und der Dunkelheit abspielt, ist weder vergänglich noch ewig: in dieser Alternative können nur Dinge bestehen. Und wenn »der Streit bezüglich der Interpretation des Seins noch nicht einmal entfacht ist«, so kann leicht bewiesen werden, dass auch das Weltdenken, das nicht in den Fehler der Benutzung der binnenweltlichen Begriffe und Modelle für das, was nicht binnenweltlich ist, verfallen will, noch nicht über die ionischen Denker hinausgekommen ist. Und wenn die Welt sich uns im Spiel zeigt, wenn sie ein Spiel ohne Spieler ist, und wenn so das zentrale Problem der Philosophie die Spielwelt ist, dann ist das Weltspiel eine Aufgabe, welche die Philosophie nicht übersehen und dann auf rationale Art und Weise über das Spiel schreiben kann, das doch jeder rationalen Begründung ausweicht — dies ist eine Herausforderung, die der Philosophie würdig ist.

Gegenüber der metaphysischen Deutung des Spiels, die es aus dem Mittelpunkt der Welt auf das Gebiet der Sinneserscheinung drängt, deren Repräsentant Platon ist, der das Spiel auf eine Abbildung des Abgebildeten reduziert, und der, indem er die »Welt«-Bedeutung des Spiels abstreitet, auch den Anspruch der Dichter bestreitet, dass sie, hingerissen durch die Musen, die Wahrheit sprechen, dass sie Spieler sind, Beobachter in einer Theater-Welt, wo die Götter Welt spielen, und auch der Spieldeutung des Mythos gegenüber, in der das Spiel durch Hervorhebung seines überwirklichen Charakters überbewertet wird, versteht Eugen Fink die Welt als Horizont des Seins, als den ursprünglichen Kampf der kosmischen Mächte der Erde und des Himmels, und identifiziert so Welt und Spiel, so dass auf diese Weise die Frage nach der Welt, die Frage nach dem Spiel, die Frage nach der Philosophie erneut gestellt wird, und es besteht ein Grund zu behaupten, dass Finks Philosophie ein neues Gebiet einnimmt und ein besonderes Licht ausstrahlt, und zwar besonders dann, wenn er nach jehem Gespielten des eigentlichen Spieles fragt und, auf der Spur von Heraklit, das Sein und das Werden als Spiel auslegt, alle Begriffe der Philosophie in Frage stellt, denn ein »anstrengendes Spiel« muss ständig wiederholt werden, denn eine Philosophie, die Fragen weckt, kann keine tote Philosophie sein.

Als Motto dieser Schrift wurde ein Gedanke Hegels aus der *Phänomenologie des Geistes* gewählt, denn Finks Philosophie erscheint mir wie ein ständiges Bemühen, hinter den Vorhang zu sehen, denn kaum einer war sich so sehr über die Schwierigkeiten bewusst, die sich einem Versuch der Gründung einer wahren Philosophie entgegenstellen. Wenn die Philosophie ein Versuch ist, der Versuch des

endgültigen Selbstverständnisses des Menschen, so liegt die Schwierigkeit darin, dass man als wesentlichen Zug des endgültigen Philosophierens die Verschattung ahnt. Dieser Schatten, der über jeder Philosophie steht, schwebt auch über Finks Werk und wird gerade in dem Moment deutlich, wenn man die Frage nach der Grundlage des Grundphänomens stellen will, wenn man den Spielort im Gefüge des Ganzen der Philosophie Finks bestimmen will.

Gegenüber den Grundbegriffen *Sein, Wahrheit, Welt*, die Fink auf das Sein zurückführt, und das wiederum auf die Welt, womit er sich der traditionellen Philosophie entgegenstellt, werden die Grundphänomene, durch welche die Seinsweise des Menschen bestimmt wird, hervorgehoben. Gegenüber der Welt, als dem thematischen Begriff der Philosophie Finks, sind die Grundphänomene operative Modelle, durch die der Ursprung des menschlichen Seinsverständnisses bestimmt werden soll. Es scheint, dass gerade das Phänomen des Spiels eine besondere Schwierigkeit darstellt, denn wenn man das Spiel mit der Welt identifiziert, was Finks letzte Konsequenz ist, dann ist das Spiel sowohl operatives als auch thematisches Modell von etwas, das, wie es den Anschein hat, nicht thematisiert werden kann. Dieses Begriffsspiel kann vielleicht der Schlüssel zur Grundüberlegung des Phänomens des Todes werden, denn dieses Phänomen stellt sich den anderen Phänomenen schon im Titel eines von Finks Hauptwerken entgegen, so dass auf diese Weise die ganze Position zu einem kritischen Punkt geführt wird.

Wenn nun schliesslich das Spiel eine Art des Bestehens des Unendlichen ist, der Mensch aber sterblich, endlich, ist fraglich, wie er überhaupt spielen kann; wenn sein Spiel auch wirklich ist, woher bekommt es die kosmische Relevanz? Wenn also das menschliche Spiel nur im Medium des Scheins möglich sein kann, dann soll uns nicht verwundern, dass Fink die Welt als absolutes Medium bestimmt, als Spielraum und Spielzeit aller Dinge, wobei das Bewusstsein über die Welt auch weiterhin rätselhaft bleibt, und das menschliche Spiel nur ein »anthropologischer Schlüssel« für eine nichtanthropologische Grundbeziehung.

Diese Arbeit endet mit einem Gedanken Finks (Der Weg des menschlichen Denkens führt ins Unausdenkliche, führt ins Labyrinth der Welt) und soll als Bestreben verstanden werden, dass auf der Frage bestanden wird, wobei sich herausstellt, dass die Frage wichtiger ist als die Antwort, denn wenn wir einst zwar glaubten etwas zu verstehen, sind wir jetzt wieder in Verlegenheit gekommen. Die Verlegenheit wird um so grösser sein, wenn wir die Warnung Heideggers vergessen: »Wir müssen die Begriffe jeden Tag neu denken.«

НАПОМЕНА АУТОРА

Као докторски рад, у нешто измењеном облику овај спис је одбрањен на Филозофском факултету Свеучилишта у Загребу 11. октобра 1985. године пред комисијом у саставу: проф. др Бранко Деспот, проф. др Данило Пејовић, проф. др Анте Пажанин. Члановима комисије се и овом приликом захваљујем на саветима и сугестијама. Захвалан сам и свима који су ми помогли у раду: Универзитетској библиотеци Светозар Марковић у Београду, Радничком универзитету Алекса Радосавчев у Кикинди као и издавачу Књижевној заједници Новог Сада.

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	7
УВОД	11
1. ЕУГЕН ФИНК И ФЕНОМЕНОЛОГИЈА	19
1. Финково тумачење феноменологије	21
1. Феноменолошка идеја филозофије	24
2. Феноменолошка редукција	33
3. Удаљавање од феноменологије и утицај Хајдегера	40
2. Свет као филозофски проблем	55
1. Свет као тема филозофског интереса	56
2. Човек и свет	65
3. Космолошки хоризонт	69
2. ЕУГЕН ФИНК И ФЕНОМЕНОЛОГИЈА ИГРЕ	73
1. Претходно промишљање игре	75
1. Игра у ранијим тумачењима	76
2. Игра као темељни феномен	85
3. Структурне карактеристике игре	90
2. Тумачење игре	105
1. Метафизичко тумачење игре	106
2. Култна игра	121
3. Ново осветљење игре	130
3. ЗАКЉУЧАК. ТЕМЕЉ ТЕМЕЉНИХ ФЕНОМЕНА	145
БИБЛИОГРАФИЈА И ЛИТЕРАТУРА	159
ZUSAMMENFASSUNG	175
НАПОМЕНА АУТОРА	179

КЊИЖЕВНА ЗАЈЕДНИЦА НОВОГ САДА



ANTHROPOS

6

Милан Узелац
ФИЛОЗОФИЈА ИГРЕ

главни и одговорни уредник
Милорад Грујић

рецензенти
Др Милан Дамњановић
Др Бранко Деспот
Др Анте Пажанин

корице
Милорад Грујић

технички уредник
Мирјана Јовановић

коректор
Милан Јованов

тираж
1.000 примерака

Књижевна заједница Новог Сада, 21000 Нови Сад, Змај Јовина 22
телефони: 021/611-173; 28-909; жиро-рачун: 65700-678-7085

ISBN

Штампа „Пролетер“, Бечеј

1987.