

Sudbina mišljenja u svetu kome ono više ne pripada¹

Seni profesora Mihaila Đurića

Naše vreme odlikuje jedna specifična, samo njemu svojstvena forma otuđenosti: otuđenost od vremena u kojem ontički jesmo, a kojem, svojim unutrašnjim bićem, sve manje pripadamo. To novonastalo vreme, za življenje u njemu, podrazumeva sasvim nove poglede na svet i vrednosti (koje se po nekoj zaostaloj navici ili inerciji ponekad doduše pomenu), ali i susret s doskora nepoznatim izazovima pred kojima većina od nas stoji nema i nemoćna.

Nastupilo je vreme različito u ontološkom smislu od vremena njemu prethodnom, a ono ranije, što je već uveliko izčilelo rastvaranjem u našem pristajanju na njegovo odsustvovanje, izgubilo se u toj meri da nas iz njega za naše ranije smislove više ništa ne veže.

Stoga, danas misliti kategorije vremena i promene, isto je teško kao što to beše u antičko doba, kada svest o njima beše maglovita i pojmovno nejasna; ovo poređenje možda i nije najsrećnije, a još je manje adekvatno za razumevanje novonastale situacije koju odlikuju posve nova pojmovna značenja, budući da se nedostatku postojanja jasnih pojmova kako beše u doba rađanja zapadne metafizike, sada suprotstavlja preobilje pojmova s do te mere izdiferenciranim značenjima i nijansama, da su oni jednako malo upotrebljivi za opis i definisanje stvari i relacija novoga sveta u kojem živimo.

Svoju pripadnost dobu u kom je živeo i stvarima koje su ga okruživale održavajući mu osećaj bliskosti, čovek je uvek potvrđivao svojim uzvišenim delovanjem i vezom sa stvarima i ljudima koji su činili njegovu blizinu; danas je svako delovanje u svetu lišeno smisla, dok je bliska nam blizina postala najdalja daljina. Sfera duha za koju se on uvek čvrsto držao, istopila se pod naletom bezdušnog pragmatizma i njeni retki tragovi sada su se pretvorili u duhovne oaze u koje se teško dospeva. Čovek je sam, sam sa sobom u svojoj osamljenosti, lišen mogućnosti da iz nje izađe i sretne se s drugima jer nema nijedne niti koja bi ga s njima povezivala.

Kako živeti u vremenu u kojem sticajem njemu stranih okolnosti čovek egzistira a kojem ni duhom ni svojim mislima više ne pripada, i kako misliti to vreme s kojim se izgubilo sve vreme u kojem je čovek znao za duboki smisao svog života, vreme za koje čoveka više ništa ne veže, osim neke blede, sve sumnjivije uverenosti da niko nema prava svojom voljom da napusti svet pošto u njega svojom voljom nije ni dospeo?

1.

¹ Objavljeno u zborniku: *Čuvar dostojanstva filozofije*. Spomenica o godišnjici smrti akademika Mihaila Đurića, Dosije studio, Beograd 1912, str. 286-305.

Već na početku naše duhovne istorije najveće uvažavanje imahu oni pojedinci što behu zakonodavci i nadareni umom, sposobni da daju dobar savet; nazivahu ih mudracima jer njihova mudrost ticala se praktičnog života, onog, što je ljudima tada bilo najpotrebnije; oni nisu veličali i hvalili neposrednu korist, budući da su više od nje cenili vrlinu i ona svojstva kojima se odlikovala vrsnost ljudi. Nije stoga nimalo slučajno što su i njihovi misaoni naslednici nastavljali da neguju i šire tu duhovnu dimenziju kojom je vladalo najviše dobro. Filozofske škole nastale u Atini tokom četvrtog stoleća pre naše ere, pre sveih Platonova i Aristotelova, ali isto tako i stoička i epikurejska, svoj najpreči zadatak videle su u obrazovanju pojedinca, u stvaranju od njega građanina polisa, a potom, na početku helenističke epohe, s proširivanjem vidika i granica, i građanina sveta.

Svima beše zajednička misao da se u filozofiji pre no na drugim mestima može naći putokaz ka pravom životu i načinu življenja, životu koji bi bio najdostojniji čoveka, jedinog bića sposobnog da živi u zajednici sa sebi jednakima, čoveka vrednog nagovora na filozofiju, koja je, od svih poštovana i duboko uvažavana, usmeravala praktičan život ljudi antičke epohe održavajući pritom neraskidivu vezu teoriskog i praktičnog, spekulativnog i neposredno životnog.

Nakon više vekova, tek na zalasku helenističke epohe, u vreme kad su ne samo teritorije već i najvišu vlast Rimske imperije zahvatili varvari, u vreme vladavine ostgotskog cara Teodorika, filozofija je prestala da usmerava život i gubeći značaj, sve više svodila se na utehu čoveku koji se obreo u bezizlazu, a o čemu nam u svom poslednjem spisu svedoči Severin Boetije, mislilac s kojim antička epoha na zapadu dolazi do svoga kraja.

U narednim vremenima, kada je kontemplativnu dimenziju filozofije preuzelo hrišćansko monaštvo, filozofiji je preostalo da bude u prvo vreme skromna sluškinja, potom ravnopravni sagovornik koji je omogućavao složene teološke rasprave, da bi se u novo doba koje je svoj najviši domet videlo u trijumfu *ratia*, filozofija se našla kako na strani onih koji su je koristili da bi potvrdili univerzalnost stavova moderne², tako i na strani onih koji su u njoj videli oruđe za analizu običnog jezika, a konačno, u poslednje vreme i svih koji u poslednje vreme sa stanovišta postmoderne utiru sve tragove mišljenja svojih prethodnika.

Na taj način filozofija je izgubila svoju raniju moć, oduzeta joj je ona „ljudska“ dimenzija kojom se dugo i uspešno hvalila, jer s verom u nju i njenu neprikosnovenost smenjivale su se generacije čiji je najviši cilj bio negovanje mišljenja i život posvećen mudrosti, a najviši uzori Sokrat i Platon, stoici i epikurejci, a u novo doba Bruno i Spinoza. Da ponovo bude uteha, na kraju moderne epohe osporili su je oni od kojih bi se to najmanje očekivalo a koji nisu mogli da se pomire sa tim da ona zadrži terapeutsku moć kakvu je muzika posedovala antičko vreme kad se s ponosom isticalo da je filozofija najviša muzika (Platon, *Fedon*, *).

Neki su hteli od filozofije mnogo više, hteli su da ona bude filozofija revolucije, no u vreme kad više nema revolucionara; nije stoga nimalo

² „Ko neće da se upusti u rad pojma, neka diže ruke od filozofije“ (Adorno, T.: *Filozofska terminologija*. Uvod u filozofiju, Svjetlost, Sarajevo 1986).

slučajno što filozofija stoji već duže vreme na ivici ponora: ne da joj se ono što bi ona možda i mogla, a zahteva se od nje ono što filozofija tokom čitave svoje istorije niti je činila niti to htela.

Usud filozofije možda se u svom dramatičnom obliku najjasnije pokazuje u današnje vreme kad nam sa svih strana dolaze glasovi o njenom kraju i njenoj nepotrebnosti; time što pripada prošlosti, u svom najvišem obliku znanom kao metafizika, filozofija se nekima pokazala kao dovršena u Hegelovom filozofskom sistemu, a drugima, jednako nezadovoljima i Hegelom i njegovim naslednicima i sledbenicima, ona je postala nepotrebna jer su na njeno mesto došle političke strategije i prikrivene ideologije koje su čoveka videle kao predmet političke upotrebe i materijal za demonstraciju manipulativnih strategija vlasti.

Na sreću, ima i onih koji znaju da je „filozofiji prvenstveno stalo do onog što jeste, a ne do onog što treba da bude“³ i zato filozofima današnjice ni najmanje nije stalo da filozofija bude iskorišćena kao teorijsko sredstvo u promišljanju nekih obmanljivih projekata koji se predlažu za predmet teorijskih rasprava, medju kojima sedanas ističu globalizam, demokratija, sabornost, ili davno upotrebom izbledela neka od estetičkih kategorija⁴; i danas, u potpuno izmenjenom vremenu, shvaćenom kao ne-vreme u tradicionalnom smislu, filozofija može s punim pravom nastojati na svojoj a-istoričnoj poziciji dok postavlja pitanje temeljnih fenomena koji svojom igrom i borbom omogućuju da ljudski opstanak i dalje postoji kao poprište susreta kosmičkih moći s antropološkom valensom: svetla i tame, neba i zemlje.

Ne treba stoga ni najmanje da čudi činjenica što tokom čitave istorije ne prestaju pokušaji da se odredi priroda čoveka, da se ukaže na ono postojano i nepromenljivo u njemu, da se u prvom redu istakne ono po čemu je čovek zapravo čovek; samo njemu svojstvena priroda, jedinstveno ljudsko svojstvo, nalaženo je u moći govora, ili u tome da je čovek racionalno biće (*animal rationale*), da radi (*homo faber*), ili da jedino on ume da se igra (*homo ludens*), da samo on ima poseban, sudbonosan odnos spram tehnike (*homo technicus*), ili sposobnost korišćenja simbola (*homo symbolicus*), dok se, u pristupima onih koje je odlikovalo ništiteljsko ponašanje, polazilo od toga da čovek nema svoju prirodu, da on sebe neprestano izgrađuje iz svoje slobode, budući da čoveku egzistencija prethodi esenciji; time se čovek oslobađao od hirovogotog ponašanja bogova, otvarale su mu se mogućnosti da sebe izgrađuje po merilima koja je sam utvrđivao, i za koja je nalazio da mu na najbolji način izražavaju smisao i razloge postojanja.

U odnosu na sve pobrojane pokušaje koje karakteriše svođenje čovekove prirode na jedan princip (govor, rad, razum, igra...), sredinom XX stoleća nemački filozof Eugen Fink izgradio je originalno filozofsko učenje o

³ Fink, E.: *Bruderzwist im Grund der Dinge*, u knjizi: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Kllostermann, Frankfurt am Main, 1971, S. 42.

⁴ Možda je samo još malo potrebno, pa da se poveruje u neku teoriju „filozofske zavere“ u kojoj neko smišlja antikvarne teme lišene svakog značaja a s namerom da se mislioci okupe oko njih kako bi svu svoju misaonu energiju usmerili u pogrešnom pravcu. Kao da je nekome posebno stalo da misao ostane na stranputici, daleko od onog što je bitno i odlučujuće za našu egzistenciju i naš opstanak.

čovjeku, polazeći od toga da čovekovu prirodu u svim poznatim nam istorijskim vremenima, određuju pet temeljnih fenomena⁵, koje je moguće naći izložene kako u delima prvih tako i poslednjih filozofa (Platon, Hegel)⁶. Eugen Fink, mnogima poznat kao vrsni tumač dela Edmunda Huserla čiji je bio dugogodišnji i poslednji asistent, što je imalo za posledicu da je decenijama ostao u senci učitelja (ali i drugog svog velikog duhovnog sagovornika Martina Hajdegera), u pet temeljnih fenomena uvrstio je *rad*, *borbu*, *ljubav*, *igru* i *smrt*, a na osnovu dubokog spekulativnog uvida da tokom svih promena kroz koje prolazi čovek i njegova društvena okolina, pomenuti fenomeni se ne „gube“, niti „blede“, budući da su aktivni učesnici u čovekovom životu; temeljni fenomeni su konstante koje možemo jasno prepoznati u pozadini postupaka svih ljudi svih epoha i perioda ljudske istorije. Svi pomenuti fenomeni ne javljaju se istovremeno, u čovekovom životu, niti su u njemu jednako prisutni: neki određuju život i njegov sadržaj, neki njegove granice, ali svi zadržavaju pored antropološke i svoju od iskona kosmološku valensu.

Temeljni odnos u koje se pomenuti fenomeni nalaze jeste igra, no to ne znači da je igra svima ostalima nadređeni fenomen. Svi su oni u svom izvornom i ontološkom smislu jednakovredni, svi oni imaju kosmičko poreklo i antropološku osnovu; za sve njih je karakteristično da su isključivo ljudski i da ih samo čovek poseduje: samo čovek radi i samo čovek može da se igra, samo čovek voli i samo on poznaje dobre i hude strane vladavine, samo čovek umire svestan svoje smrti za razliku od drugih živih bića koja nesvesna svoga kraja samo skončavaju.

Pa ipak, među temeljnim fenomenima, po mišljenju Finka, postoji i jedna mala razlika: pored toga što su temeljni fenomeni, oni su u isto vreme i fenomeni, no s jednim izuzetkom, a to je smrt. Smrt kao životno ništa i nagacija svakog smisla, po mišljenju Finka, jeste temeljni fenomen ali ne i fenomen⁷, budući da ona (uprkos svesti o njoj koju imamo sve vreme), nije u

⁵ Nakon što je temeljnim fenomenima posvetio predavanja u letnjem semestru 1955. godine (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979), Fink je u narednih petnaest godina, koliko je još predavao na Pädagogische Hochschule u Frajburgu, većini od njih posvetio posebne knjige (*Spiel als Weltsymbol*, *Metaphysik und Tod*, *Traktat über die Gewalt des Menschen*), a sama ideja o njima, provlačila se potom kroz sve njegove potonje knjige i sva njegova predavanja.

⁶ Platonovi dijalozi mogli bi se tumačiti iz aspekta pet temeljnih fenomena: o smrti govori se u dijalogu *Fedon*, o vladavini (borbi) u dijalozima *Država*, *Državnik*, *Zakoni*, o ljubavi u *Gozbi* i *Fedru*, o radu, u svim dijalozima gde se govori o *techne*, o igri u *Zakonima* i u svim dijalozima kroz njihovu dijalošku formu, ili kroz Platonovo nadmetanje s pesnicima (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S 30). Kada je reč o Hegelu, tada treba imati pre svega u vidu *Fenomenologiju duha*.

⁷ Smrt u strogom smislu i nije fenomen koji se može predstaviti i prikazati, svakog časa dovesti do očevidne datosti... Ona sama nije fenomen, odnosno, nije nikakav fenomen, ona se događa kao odlazak iz pojavnog sveta ali prožima i senči sve fenomene života čoveka. (Videti: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 199). Smrt po mišljenju Finka nije fenomen i stoga, što se ne može doživeti, te se po poznatom Epikurovom uvidu stoga čovek nje i ne treba bojati, jer dok ima njega nema smrti a kad ona nastupi, više nema njega (Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 35). Time što ljudski opstanak zaokružuje i čini ga celim, smrt je spoljašnja, neprekoračiva granica koja nas određuje. Time što kao smrt drugog ona može biti fenomen za nas, ali ne fenomen u slučaju naše sopstvene smrti, može se reći da ona ima čudnu

životu već s one druge njegove strane. Tako nešto vidno je već iz samog naslova Finkovih predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine *Metaphysik und Tod*⁸: metafizika obuhvata četiri fenomena (rad, borba, ljubav, igra) koji uslovljanjaju čovekovo odnošenje spram prirode (physis), dok joj smrt „uzmiče“ i nalazi se negde „s druge strane“.

Pitanje koje ovde postavljamo glasi: da li je ova teza i danas, u našem izmenjenom, ne-tradicionalnom svetu prihvatljiva? Ovo pitanje je posebno značajno već zbog toga što u protivnom slučaju čitava koncepcija o prirodi i strukturi današnjeg čoveka postaje problematična i sve što znamo o čoveku ranijih epoha više ne važi i ne funkcioniše u ovom našem svetu koji izgrađuje samo sebi znana i shvatljiva pravila čija nerazumljivost posledica je delovanja nama nepoznate logike.

2.1.

Ako bismo hteli da u najkraćim crtama izložimo Finkove stavove o smrti kao temeljnom fenomenu, na osnovu već pomenutih njegovih predavanja iz 1955. godine⁹, treba poći od uvida da upravo zahvaljujući svesti o smrtnosti i sopstvenoj smrti čovek se razlikuje od životinja ali isto tako i od bogova, da jedino on stanuje u senci smrti, da se jedino čovek odnosi prema smrtnosti kao takvoj i da dok sva druga bića skončavaju, jedino on umire. Čovek je jedino biće koji zna za prolaženje konačnih stvari; budući da je i sam prolazan, on zna za prolaznost kao takvu, te je sposoban da u nastajanju i bujanju sagleda propadanje, a u životu koji traje, nadolazeću smrt.

U znanju o smrti, smatra Fink, javlja se sve što je zagonetno i upitno; znanje o njoj nalazi se u svim čovekovim dostignućima, budući da je smrt večiti pratilac čoveka. Ističući da je filozofija isključiva mogućnost *smrtnog* čoveka i da ona proizlazi iz znanja o smrti, pozivajući se na to da se već u doba antike filozofija karakterisala kao brigu o smrti (*melete thantou*), Fink upućuje na svima nam znano mesto iz Platonovog *Fedona* (64a) o tome da „oni koji istinski filozofiraju, teže za tim da umru“.

Ljudska smrt je ontološki problem koji ne može biti shvaćen kategorijama koje primenjujemo na stvari; kraj čoveka različit je od kraja svakog drugog bića kao i načina prestanka postojanja bilo koje stvari. Kada čovek govori o smrti, on ne govori iz sopstvenog iskustva (budući da se ono može steći samo sopstvenom smrću), on govori o smrti s obzirom na smrt koja je zadesila nekog drugog, i ta smrt za onog ko i dalje živi samo je jedan smrtni slučaj pošto za onog ko o njoj govori i dalje teče objektivno vreme. Zato, smrt može biti događaj za onog ko i dalje živi, no ne za onog koga se neposredno tiče.

strukturu te je zapravo temeljni fenomen, ali ne i fenomen (*Op. cit.*, S. 36). Ovo samo potvrđuje da „smrt kao temeljni momenat ljudskog opstanka stoji u jednom unutrašnjem bivstvenom odnosu spram ostalih temeljnih fenomena“ (Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 151).

⁸ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970.

⁹ Ovde se ukratko ističu osnovni Finkovi stavovi izloženi u njegovim predavanjima tokom letnjeg semestra 1955. godine, a koja su posthumno priredili i objavili 1979. godine Franc-Anton Švarc i Egon Šic. Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 98-198.

Kada hoće da objasni smrt drugog (koja i njega strpljivo čeka), čovek se poziva na od ranije već izgrađenu i opšteprihvaćenu sliku o zagrobnom životu, koji je ništa drugo do projekcija njegovog realnog, iskušenog života u onostranost, jer, nemajući neposredno iskustvo smrti, čovek nema ni predstavu o onostranom, budući da nije u stanju da se apstrahuje od zemaljskih stvari¹⁰, niti da zamisli nešto što već nije deo njegovog ranijeg iskustva¹¹.

Smrt onog koji umire je njegova sopstvena smrt, njegovo ispadanje iz intersubjektivnog sveta ljudi i stvari, trenutak iza kojeg ne dolazi nikakvo drugo vreme. Danteova slika zagrobnog života, gde je večnost zapravo vezana za pakao, kao njegovo poslednje svojstvo, ovde više ne funkcioniše. I zato, smrt drugog jeste fenomen za nas, ali ne i za njega jer sopstvenu smrt on ne može doživeti kao što doživljava zalazak sunca ili nadolazak jeseni; smrt nastupa, ali se ne pojavljuje. Ona je uvek i isključivo sopstvena smrt i njoj se ne može umaći; tek (ona kao krajnja nepremašiva granica koja je svakom čoveku postavljena) čini ljudsko postojanje „potpunim“. Ako o njoj metaforično govorimo, smrt se pokazuje kao tamna senka nadneta nad čoveka i sve ljudske stvari, kao neshvatljivo, nepojmljivo dešavanje¹² koje nije m omenat njegovog unutarstvarnog bitisanja.

Ali, za razliku od tuđe smrti koja je za one što žive prisutan fenomen, sopstvena smrt, ka kojoj se čovek iskonski odnosi u stalnoj napetosti i iščekivanju, manje ili više nje svestan, nije fenomen za nas, već oblik napregnutog odnos spram budućnosti, stanje koje *jeste* ali koje mu kao pojedincu neminovno tek predstoji. Fink zato i podseća na ono čuveno mesto iz Hegelove *Fenomenologije duha* gde se kaže: "Život duha nije život koji zazire od smrti i čuva se od pustošenja, nego život koji je podnosi i u njoj se održava"¹³.

Kako je sopstvena smrt, po rečima Hajdegera „krajnja, bezodnosna, nenadmašiva mogućnost ljudskog opstanka“¹⁴, s punim pravom smatra Fink da mišljenje o smrti ostaje prvo mišljenje, mišljenje kojim započinje svako mišljenje o životu i svetu, jer život kao zagonetku vidimo tek u kontekstu smrti, i život se može istinski voleti tek kada se zna za smrt koja je definitivno odlaženje iz polja pojavljivanja koje obuhvata prostor između Neba i Zemlje, pri čemu to pojavljivanje je ništa drugo do dospevanje-u-bivstvovanje, kojem tek pripada vreme (za razliku od stvari koje jednostavno jesu), pa stoga svako pojavljivanje jeste bivstvovanje-u-vremenu.

Filozofski značaj smrti ogleda se u dalekosežnom raskidu s običnim razumevanjem bivstvovanja; fenomen egzistencije smrti upućuje čoveka

¹⁰ Iskustvo, koje pripada strukturi ljudskoga duha, jeste ovostrano iskustvo, iskustvo o mnoštvu bivstvujućih, iskustvo individualizovanog ja o individualnim stvarima. Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52.

¹¹ Kao što o svetu čovek može imati pojam ali ne i predstavu, na šta je ukazao već Kant, tako i o smrti možemo imati pojam, ali ne i predstavu.

¹² Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 59.

¹³ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Hamburg⁶ 1952, 29; citirano, prema: Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 148.

¹⁴ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen¹¹ 1967, S. 250.

„preko“ fenomenalnog i otvara pitanje tamne, nama neshvatljive dimenzije prisutnosti. Smrt je odlazak iz polja pojavljivanja, ali ne neki obični odlazak kakvih imamo sve vreme u svakodnevnom životu, kada odlazimo s jednog da bi došli u drugo mesto, već jedinstven odlazak koji se zbiva samo jednom a čija nas senka prati čitavog života, odlazak u nešto neizvesno, nepoznato, u nešto za šta nemamo ni imena, ni znanja ni pojma – ako uopšte i možemo reći da je to „odlazak u nešto“, jer već Heraklit lepo kaže: „Kad čovek umre čeka ga ono čemu se ne nada niti sluti“ (Diels, B 28).

Kako smrt ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propast i nestajanje, kao odlazak i iščezavanje, kao prestanak sopstvenog bivstvovanja, smrt biva u potpunosti *negativno* određena. Kako razumeti tu negaciju, pita Fink. Svaka ontologija sadrži (kao pojmovno izrađeno razumevanje bivstvovanja) i učenje o *ništa*, pri čemu to „učenje o ništa“ nije neka dopuna ontologije, budući da se ne može razviti određeno razumevanje bivstvovanja i potom svesti na pojam, ako se istovremeno ne misli i njegova negacija, ako se ne misli *ništa*.

Kako međutim, „misliti“ to *ništa*, kako razumeti vezu bivstvovanja i ništa, ako se već zna da taj odnos bivstvovanja i ništa čini najviši spekulativan problem filozofije? To je bilo i ostalo, po mišljenju Finka, pitanje svih pitanja; on samo mogao da zaključi kako „značenje smrti počiva u tome da se prekorači kako razumevanje bivstvovanja koje važi i vlada u pojavnom svetu, tako i razumevanje ništa koje pripada tom svetu“¹⁵. Najveći paradoks sastoji se po mišljenju Finka ovog puta u tome, da se iz ništa dolazi u bivstvovanje, kao i da se iz bivstvovanja prelazi u ništa.

Nije na odmet pomenuti da se u Finkovoj radnoj sobi pored pisaćeg stoja nalazila reprodukcija jednog od poznih Rembrantovih autoportreta: na slici vidimo preplašeno, preneraženo, nesretno lice koje iz neodređene tamne pozadine, iz ništine ulazi u svetlost, da bi se već u narednom trenutku jednako zgroženo, preplašeno, u tu neodređenu pozadinu i vratilo. Finkov izbor ovog portreta i namera da mu se nalazi neprestano u blizini nisu nimalo slučajni: portret po-kazuje ono o čemu on sve vreme nastoji da kaže, a to je da čovek odnekud nenadano dolazi u ovaj svet, i to samo na trenutak, da bi već u narednom času iz njega ne svojom voljom zanavek otišao. Ovo Rembrantovo pozno, genijalno delo, slika je jedne od temeljnih Finkovih misli koja se kao Arijadnina nit provlači kroz svu njegovu filozofiju i najviše je obeležje njegovog mišljenja i pogleda na svet.

Fink ističe kako „u stvarnosti nema praznih mesta, i da ništa koje joj pripada stanuje i samo u bivstvovanju bivstvujećeg, da ga prožima, prelamajući se u njemu na hiljadu načina“¹⁶, ali da to *ništa* nikada ne obrazuje neku sopstvenu, vlastitu oblast u stvarnosti. Ako se pred čovekom otvara horizont tog *ništa* to nije horizont kakav je svet sam, taj horizont nije ni prostortan ni neprostoran, niti je otvoren uslov nekakve budućnosti koja bi bila povezana sa sadašnjošću, već je to horizont koji se otvara i egzistira isključivo u ljudskom razumevanju smrti.

¹⁵ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 171.

¹⁶ Fink, *Op. cit.*, S. 174.

Kako smrt nije ni fiktivna projekcija zamišljenog sveta koji se prostire s one strane smrti, ali ni poricanje praznine koja se otvara samom smrću, kako ona nije ni transcendencija ni imanencija postojanja, ona ostaje najviši problem ljudskog mišljenja budući da se ogleda u tajnovitoj praznini tog ništa koje nas u misteriji smrti susreće.

Filozofski značaj tog tajnovitog ništa koje nam tako nedvosmisleno tematizuje smrt, jeste u razbijanju zatvorenosti pojavnog sveta, u narušavanju izvesnosti bivstvovanja, jer, ako se mnogo šta može reći o smrti, ne može se ništa reći o tome šta ona jeste; mi možemo s Finkom ponoviti kako je smrt „neistražena zemlja u kojoj se nastanjuju našu spekulativni (übersinnliche) snovi“¹⁷, ali to nije samo po sebi i dovoljno; pre toga mi moramo ontološki odrediti mesto i status te imaginarne, neistražene zemlje (Niemandland) u današnjem svetu u koji se ona, izgleda, bez da je to iko primetio, upravo u naše vreme, krišom uselila.

2.2.

Fink svoja predavanja iz letnjeg semestra 1964. godine naziva meditacijom¹⁸; opredelenje za ovaj nedvoznačan pojam u filozofskoj tradiciji, koja vodi od Aristotela preko Dekarta do Huserla, jasno potvrđuje da je tu reč o *prvoj filozofiji* čiji predmet je sve vreme bivstvjuće kao takvo, nezavisno od toga da li se označava kao bivstvo, bivstvjuće kao takvo (ousia, to on) ili subjekt (kako je to na početku novovekovne filozofije), odnosno transcendentalna subjektivnost, kod Huserla. Šta nam novo donosi Finkov filozofski pokušaj? Pre svega već na početku jasno izražen stav da tematizovanje problema smrtnosti i smrti prevazilazi ne samo okvire tradicionalne ontologije, već i metafizike te da se izlaganje u ovom slučaju oslanjana nove uvide o vremenu kakve nalazimo već kod Heidegera.

Problem smrti, piše Fink, na poseban je način vezan na problem vremena¹⁹, jer čovek je takvo, specifično bivstvjuće, da se na poseban i samo njemu svojstven način odnosi ka vremenu kao takvom. Ovo je po mišljenju Finka od posebnog značaja budući da način sopstvene smrti čovek može interpretirati tek u horizontu svog razumevanja vremena, pa stoga, filozofsko pitanje o smrti ne može biti eksponirano izvan teorijskog dolaženja u bliziju problemu vremena.

Smrt je kraj vremena života (ne vremena kao vremena) i zato u svakodnevnom mišljenju srećemo shvatanje o eventualnom životu nakon smrti, pri čemu se smrt predstavlja samo kao vrsta prelaska, simbolično predstavljan kao vrata²⁰ kroz koja se iz polja vremenitosti prelazi u svet

¹⁷ Fink, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München 1979, S. 175. Uobičajeno je da se smrt interpretira kao „prelazak“, kao prelaz u jednu drugu dimenziju, u carstvo senki, kao prelazak u neku nadčulnu oblast, pri čemu se zapravo samo menja mesto a ostaju iste ličnosti sa svim njihovim karakteristikama. Videti: Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 52-3.

¹⁸ Fink, E.: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, S. 9.

¹⁹ *Op. cit.*, S. 10.

²⁰ Fink podseća da je taj drugi svet, s one strane, samo udvojeni pojavni svet, po modelu nama poznatog prostorno-vremenskog sveta, da je tu reč o jednom metafizičkom *horror vacui* koji karakteriše bezvremenost i bezprostornost, da je ta zemlja smrti (Totenland) „prostor“ bez mesta i vremena (*Op. cit.*, S. 27).

večnosti, pri čemu bi vreme, razume se, bez daljeg ograničenja, proticalo i sa „one strane“. Međutim, svako oseća nemogućnost da se ono izvan-vremensko i nad-zemaljsko iskazuje i misli vremenskim, zemaljskim pojmovima. U izvesnom smislu, ovde vreme pripada nama, kao nešto poznato; znamo za njega i kad o njemu ne mislimo jer sam naš život je vremenit, budući da smo kao i sve stvari što nas okružuju u vremenu. Životni put svakog čoveka, čitavog naroda i njegove kulture odvija se u vremenu²¹.

Razume se, stvar nije samo u tome što je čovek jednostavno u vremenu, već prvenstveno u tome što se čovek uvek odnosi prema vremenu kao takvom. On nije u vremenu poput drugih stvari, već planira, projektuje, on u sadašnjem trenutku poseduje u svojoj svesti ono što je već prošlo, svestan je budućeg, onog što nadolazi i tek nam predstoji, a to je, opet, moguće samo stoga što on u vremenu zna za vreme prema kojem njegov stav ostaje dvoznačan.

U kojoj je meri više otvoren ka vremenu, utoliko mu je stranija nepojmljivost koja obuhvata nastajanje i propadanje konačnih stvari. Čovek govori o trajanju, prolaznosti, raspoznaje mnoštvo temporalnih razlika; on razlikuje prirodno vreme, koje ima karakter ritmičkog ponavljanja koje karakteriše igra suprotnosti, i ovom suprotno, istorijsko vreme, kao dešavanje koje ne poznaje večno vraćanje jednakog, a koje je određeno jedinstvenošću dešavanja, akcijom koja dolazi iz slobode, dešavanje koje ima eshatološki zamišljen konačni cilj²².

Čovek jasno razlikuje objektivno i subjektivno vreme, vreme sâmo i svest o vremenu, vreme i večnost; no sve te razlike u svojoj pozadini imaju sveobuhvatno vreme sveta (Welt-Zeit) i sve je to znano i poznato, kaže Fink, te on stoga i polazi od onog na prvi pogled opšte prihvatljivog i opšte razumljivog, a to je kraj, prestanak postojanja neke stvari a koji je moguće razumeti u prostornom smislu, u slučaju kad predmet dolazi do svoje granice i potom prestaje da postoji.

Fink smatra da postoje različiti nivoi na kojima bića u svetu dospevaju do svoga kraja; različit je temporalni kraj utarsvetskih bezživotnih stvari i samog čoveka koji ima svest²³ o svom kraju; no, ono što tu treba posebno istaći jeste i svest o samoj smrti i njenoj prirodi: misao o ljudskoj smrti nije samo neka prastara misao o ljudskom usudu, već je ona najprvotnija misao sa kojom počinje mišljenje o životu i svetu²⁴.

Sam fenomenalni svet, naspram kojeg vlada smrt, određen je jednim određenim razumevanjem bivstvovanja, i on nam je dat s njemu svojstvenom ontologijom. Čovek živi pod neizgovorenim ali snažno delujućom pretpostavkom tog razumevanja bivstvovanja, u čulnoj oblasti pojavnog sveta kao jedino mogućeg i jedino važećeg; bivstvovanje razumemo kao bivstvovanje bivstvujućeg, kao bivstvovanje mnoštva i raznovrskog, kao

²¹ *Op. cit.*, S. 11.

²² *Op. cit.*, S. 12.

²³ Ta svest je u isto vreme garant egzistencije njegovog mišljenja i njega samog, jer koliko dugo misli, čovek postoji, kako je o tome već pisao Dekart u svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji*.

²⁴ *Op. cit.*, 38.

bivstvovanje reelno različitih stvari i procesa, kao bivstvovanje individualizovanih, pojedinačnih stvari, kao bivstvovanje svega što je konačno. Po Finku, to je tako stoga, što je naše razumevanje bivstvovanja i samo konačno, što smo i mi sami ograničeni, što nam je ograničena moć razumevanja i što sama zagonetnost bivstvovanja nije do kraja rasvetljena; naše biće je takođe konačno i ograničeno, jer mi sve što je ograničeno, konačno, oblikovano ili različito vidimo kao bivstvujuće, kao pojedinačne stvari koje imaju čvrst određen obris i formu kao i njima odgovarajuće ime²⁵.

Do filozofskog značenja smrti dospevamo s one strane pojavnog, s obzirom na zagonetno ništa koje nas prožima; smrt za nas ima karakter ništenja, budući da je shvatamo kao propadanje, nestajanje našeg bivstvovanja i na taj način ona je, po rečima Finka, skroz-naskroz negativna. Sve to opravdava pitanje: kako razumeti tu negaciju? Moglo bi se desiti da taj negativni karakter potiče iz jednog razumevanja Ništa koje prebiva u svetu pojava. Tako nešto imamo kod Hegela koji ništa suprotstavlja svem bivstvovanju, ali oba su i dalje samo spoljašnje apstrakcije za stvarnost (Wirklichkeit).

Fink ovde, očigledno, ima u vidu jedno drugačije značenje pojma *Ništa* čija je senka nadneta nad čitavo Hajdegerovo pristupno predavanje²⁶ održano 24. jula 1929. u Frajburgu, a na šta podseća potom u svojim predavanjima iz 1941. godine²⁷; reč je o Ništa koje je „praznije od praznine“ i nenalično nečem bivstvjućem. Ništa je, kaže Hajdeger, najpraznije i jedinstveno (Das Nicht ist das Leerste und einzig)²⁸, no ono nije ništeće. Ništa nije nalik bivstvovanju unutar kojeg se mi krećemo i iz kojeg rasuđujemo, i zato ono, kao i smrt ostaje nedokučivo iz perspektive sveta pojava i s obzirom na razumevanje bivstvovanja u njemu.

Tako dolazimo do zaključka da su nemislivo *ništa* (koje ne ostaje naspram, već je s one strane bivstvovanja) i *smrt* – jedno.

3.1.

Završavajući osamnaesti sonet poeme *Melisa* (1959) a pod naslovom *Glasovi mrtvih III*²⁹, Ivan V. Lalić u poslednjem stihu kaže:

O strašna lepoto igre bez mogućeg posrednika!

Ovde naš veliki pesnik nakon višestrukog isticanja kako glasovi mrtvih nisu i mrtvi glasovi³⁰, čime nas uvodi u razliku života i smrti koja se briše na razmeđi jave i sna, imenuje smrt igrom, igrom koja nema posrednika, kao što na to ukazuje u više navrata i Hajdeger. Smrt je igra i ono čemu se usmerava pesnik jeste njena lepota, lepota igre koju igra smrt.

²⁵ *Op. cit.*, S. 41-2.

²⁶ Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?*, in: Heidegger, M.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967.

²⁷ Heidegger, M.: *Grundbegriffe*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, V. Klostermann, Frankfurt am Main² 1991, S. 71-3.

²⁸ *Op. cit.*, S. 73.

²⁹ Lalić, I. V.: *Vreme, vatre, vrtovi*, Dela I, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1997, str. 178.

³⁰ Sonet 16 (*Glasovi mrtvih I*, stih 1, 14); sonet 19 (*Glasovi mrtvih IV*, stih 10).

Igra je metafora, ali znamo, kod Eugena Finka ona je metafora sveta (na što ukazuje i naslov jedne od najpoznatijih Finkovih knjiga). No s druge strane i smrt je isto tako metafora: ona je i simbol, i metafora i temeljni fenomen.

Videli smo da upravo Fink opisuje smrt kao metaforu, kao parabolu kojom se odlazak iz života, iz realnosti prikazuje kao prolazak kroz imaginarna vrata smrti; sve to funkcioniše dok funkcioniše realnost u kojoj se nalazimo, dok njena stvarnost nije dovedena u pitanje; realnost o kojoj su pisale generacije filozofa koje su nama prethodile (sve do pojave novih digitalnih tehnologija i njihova masovne primene devedesetih godina XX stoleća), realnost i koju su svi filozofi imali u vidu kao nešto prvobitno dato i samo po sebi razumljivo - danas se izgubila. Rastopila se i nestala poput predela u magli. Obreli smo se, svi bez izuzetka, u novovrsnoj virtuelnoj realnosti koja se stvara putem medija i digitalnih tehnologija; to je već poodavno bilo najavljivano onom reklamnom rečenicom: „šta nije objavljeno kao vest, to se nije ni dogodilo“, no mi, ako smo na to i obraćali pažnju, nismo tom simptomu pridavali značaj koji je on zasluživao.

Promena realnosti, ili bolje rečeno, ukidanje vrednosti i dimenzije prošlog i na njeno mesto postavljanje novog sloja virtuelnog, do čega je došlo bez velike najave krajem prošlog stoleća³¹, ogleda se u promeni viđenja sveta, u promeni samog načina gledanja koji bi morao da omogući gledanje i sam uvid, i konačno, a što nije ni u kom slučaju na poslednjem mestu, ta promena realnosti ima kao jednu od glavnih posledica promenu vrednosti koje su sve vreme dosad, makar i na promenljiv način, regulisale celokupnu intersubjektivnost.

Podsticaj za izmenu svih odnosa koji su nas vezivali za svet i neposrednu okolinu došao je od glorifikatora relativizma koji je propagirala moderna postmoderna filozofija; takav obrt, koji se ogledao u menjanju predznaka i izokretanju sveg poznatog, bio je moguć već i samim tim što pomenuti podsticaj nije dolazio od jedne filozofije koja bi bila baštinik svoje bogate tradicije, već od jedne anti-filozofije duboko neprijateljske spram njoj prethodne filozofije modernog utemeljene na prosvetiteljskim načelima pozivanju na princip *ratia*. U ime oslobađanja od navodnih stega novovekovnog mišljenja moderne i njene manipulacije slobodom čoveka (protiv čega je tako žestoko ustao Fuko), postmoderna je kritikom ranijih sistema vlasti dovela do toga da se novoizgrađena totalitarna kontrola i opšta nesloboda proglasi za emancipatorski princip, a neodgovornost za osnovno sredstvo njegovog realizovanja.

Tako se u svetu virtuelne slobode, pod apsolutnom kontrolom novih medija gde su prednjačili televizija i internet, počeo formirati svet neslobode, suprotan svemu znanom u ranijim epohama na koje svako

³¹ Obrat istorijski, kojem smo svedoci ali i njegovi saučesnici razlikuje se od svih njemu prethodnih; i u ranijim epohama bilo je smena generacija, trenutaka kada su novi kritikovali stare, ali to je ipak bila „svađa u porodici“. Uvek je nova generacija imala u vidu i vrednosti njoj prethodne i nije bila rušitelj svega stvorenog pre nje. Danas se po prvi put događa da nova generacija ne priznaje bilo šta što joj je prethodilo, smatrajući da puno pravo na postojanje ima samo ona. To njeno novo samoproklamovano pravo podrazumeva izgradnju sveta simulakruma i život iz kojeg su odstranjene sve ranije od svih uvažavane temeljne vrednosti na kojima je izgrađivana zapadna civilizacija koja je svoju trajnu inspiraciju nalazila u grčkoj i rimskoj kulturi i duhovnosti.

pozivanje sada postaje besmislenim i bespredmetnim. Za veoma kratko vreme počeo je da se stvara drugi osećaj života, da se otvara prostor drugačijem načinu življenja; duhovna dimenzija, koja je vekovima bila mera smisla i izvorište vrednosti, počela je da se potiskuje prvo iz umetnosti, a potom iz ostalih oblasti kulture; svet je postajao sve više jednodimenzionalan, ne samo na način kako ga je opisivao nekoliko decenija ranije Markuze, već tako što se sav njegov potencijal počeo svoditi na izgradnju potrošačkog mentaliteta u službi sve ubrzanije hiperprodukcije nepotrebnih, reklamom nametanih proizvoda, i stvaranje potrošača postalo je kategorički imperativ današnjeg vremena.

Upravo je to i osnovni razlog što je samo jedan korak preostao do promene čovekove strukture za koju se već poodavno, prvo tiho a potom sve glasnije, počelo govoriti da nje zapravo i nema, da se može nametnuti, a potom, po sopstvenoj volji, oblikovati visokim upravljačkim tehnologijama. Ostalo je samo pitanje najviših određenja čoveka, onih temeljnih fenomena kojima se on kao egzistencija izdvajao od svih drugih egzistentnih bića; napad na metafiziku podrazumevao je i napad na smisao osnovnih svojstava koje su karakterisale ljudski opstanak i njegovo prisustvo u svetu. Sva razmišljanja o nadolazećoj epohi nihilizma to najbolje pokazuju i smisao i značaj nihilizma jesu jednako važne teme i kod poznog Ničea, i kod Hajdegera, ali i kod Mihaila Đurića koji je sa dvojicom prethodnika delio mišljenje i o usudu zapadne metafizike.

Poricanjem metafizike, porekla se i spekulativna ravnoteža između ranije pomenutih četiri temeljna fenomena i smrti koja se dosad nalazila sa one strane života i sveta, sa one strane metafizike, sa one strane svake filozofije konačnosti i konačnog. Sa ukidanjem realnosti, ukinuta je i granica koja je omeđivala sve što jeste, sav sadržaj realnog rasplinuo se u beskonačnost; jednim delom on je obesmislio sebe a drugim, on je uvukao u sebe i ono što mu nije pripadalo, što mu je davalo granicu, ali time i smisao.

Tako se smrt, uselila u svet, prvo kao empirijska datost masovne smrti (u ratovima tokom čitavog proteklog veka³²), a potom kao realan događaj virtuelne realnosti – prvo u video igrama, a potom u neodgovornom ubijanju u realnosti (pošto se svet video igre proširio na svu realnost nametanjem svojih sopstvenih pravila za opštevažće).

Ljudi su nastavili i dalje da egzistiraju u svetu, da žive, po inerciji, ne pripadajući tom virtuelnom svetu, koji je ubrzano počeo da plavi i preoblikuje sve čega se dotakne, budući da ni na kakve obale nije nailazio³³;

³² Interesantno je da su glavni inspiratovi svih ratova i nesreća u XX stoleću, Nemačka i Amerika, svaka u svoje vreme vreme pretendovale kulturnu i civilizacijski vodeću ulogu: reč je duhovnoj prevlasti nemačke kulture u XIX veku i američke tehničke civilizacije u sledećem veku (što je praćeno s dva svetska rata, koncentracionim logorima, genocidnim ratovima Amerike u Vijetnamu i Latinskoj Americi, a danas po celom svetu).

³³ Ako su u srednjem veku retki manastiri uspeli da sačuvaju tragove duhovne veličine antike i da ih prenesu naredenim vekovima, danas preti realna opasnost da se unište i retke preostale oaze znanja, mesta gde se znanje neguje radi njega samog a koje čine male skupine ljudi a ponekad i pojedinci. Preti opasnost da nestanu i poslednji vrtovi o kojima piše Fink, da nestanu ta „neizgledna ostrva, ali mesta puna potajne snage koja do ljudskog bića dopire iz carstva lepog“ (Fink, E.: *Der Garten Epikurs*, u: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Kllostermann, Frankfurt am Main, 1971, S. 36).

sve ontičko počelo se odmah identifikovati s ontološkim. U ovom času svet je još uvek podvojen, jer virtuelni svet ostatke prošlog nije do kraja digitalizovanjem progutao i to je razlog što ljudi još uvek se pozivaju na tradicionalne vrednosti i tradicionalnu kulturu koji više ne funkcionišu u svetu novih vrednosti koje uspostavlja pobednička tehnokratska kasta. Iako u suštini gubitnici, ljudi se hvataju za neke stare norme i vrednosti s kojima su rođeni i uz koje su odrasli ne shvatajući da je sva animoznost „inovatora“ upravo usmerena na sećanje prošlog.

Moglo bi se reći da je možda i ovakav ishod naslućivao Hajdeger kada je govorio o opasnostima koje dolaze od svemoći tehnike, no teško da je mogao sagledati i sve negativne posledice koje bi iz toga mogu slediti, a koje su sad enormnom brzinom postale elementi nove realnosti.

Našavši se s druge strane vrata i postavši ne prelaz a deo realnosti, prelaz koji se neprestano i svakog časa realizuje, smrt je stekla svu neophodnu objektivnost i mogućnost da u ovom životu i pre časa umiranja negira čoveka; čovek je sada u situaciji da u bukvalnom smislu živi svoju smrt, svoje ništa; smrt je time od temeljnog fenomena što je bila ranije, postala fenomen u pravom smislu te reči, unutarsvetska pojava i pravi vladar virtuelne realnosti.

U ontološkom (makar ne i ontičkom) smislu čovek se našao u Danteovom ledenom devetom krugu u kojem više nema vremena. Još za svoga života, čovek se našao u večnosti.

Sve vreme isticano je a-istorijsko filozofsko stanovište Finka³⁴, koje sad biva teorijski ugroženo; nastala promena sveta, zahvatila je i prirodu i strukturu igre samih pet temeljnih fenomena izmenivši im unutrašnji smisao pa tako i relacije koje je igra igrajući postavljala među njima.

Živeći u svojoj smrti čovek više ne pripada svetu; on se izdiže spram sveta ali ne da bi postao bog, već da bi slavio njegovo odsustvo; s druge strane, ni virtuelnom svetu bog nije potreban, jer taj svet poseduje u sebi sva svojstva koja je ranije imao bog, što ne znači da nije i njegova karikatura u novom, otuđenom obliku, ali i taj svet je beskrajan i sam sebi apsolutno dovoljan. Sve to ima za posledicu potpuno novi način postavljanja filozofskog pitanja, a što je još uvek moguće na samoj granici vurtuelnosti. Filozofija u vurtuelnom svetu koji tvori savremena vlast lišena je smisla kao i sve ranije duboko poštovane vrednosti koje mogu postojati ne kao groteskna forma svoje prirode, već kao prazni oblici kojima se akteri vurtuelnog sveta igraju u opravdanju svoje potrebnosti i neophodnosti.

3.2.

³⁴ Damnjanović, M.: *Ljudski svet i svemir*, predgovor knjizi: Fink, E.: *Epiloz poeziji*, BIGZ, Beograd 1979- str. 10. U nepovesnosti Finkovog mišljenja Milan Damnjanović konstatuje deficijentnost njegovog mišljenja. Kako stvari stoje, ova ne-istoričnost lako se sad može pokazati kao nadistoričnost, ili transistoričnost. U posthumno objavljenim Finkovim spisima lako se da videti njegov odnos spram istorije ali i istoričnosti mišljenja i to u onoj meri u kojoj to važi i za Hajdegera. Preostaje samo dogovor oko pojma istorije.

U naše vreme ima još uvek onih koji smatraju da konačna odluka, kao i u slučaju stava o kraju umetnosti nije doneta³⁵, da još uvek postoje oaze duha koje digitalne tehnologije ne mogu da preplave; takvima, nepopravljivim optimistima i sveštenicima velike filozofske tradicije pripadao je i aristokrata duha Mihailo Đurić. Živeo je u dubokom uverenju da je život dar da ga niko nema pravo sebi oduzeti, mada, prirodu i poreklo tog dara on u svojim spisima nije tematizovao. U igri tematskih i operativnih pojmova, krećući se svojim vijugavim retoričkim stazama između Scile i Haribde, među nad svet uzdignutim suprotnostima koje su ga navodile na oprez, upozoravajući ga da se nad horizontom nadvija nešto nepoznato i neizvesno, za što je on u svom dubokom uverenju smatrao da je dovoljno ako se identifikuje i izdvoji kao pošast nihilizma, kada je govorio o daru, on nije mogao videti njegovo mesto u virtuelnom svetu u koji se uselila smrt.

Đurić je filozofiju osećao kao najviši zadatak života, kao najviše uzdizanje duha nad osnovnim biološkim funkcijama (na koje nas ponekad kraj života svodi, a čega se on možda u dnu duše najviše pobojavao, smatrajući da je čovekova obaveza da umre dostojanstveno), i zato, zalažući se za aristokratiju duha u vremenu koje je odavno izgubilo svoju aristokratiju, postajao je sve više svestan da više traje no živi u doba koje više nema razumevanje ni za njegove misli i stavove, ni za večne zadatke koje filozofija nosi u sebi, sa čim on se nije mogao pomiriti³⁶.

U isto vreme, Mihailo Đurić bio je toliko mudar da se ne okrene filozofiji da bi od nje molio tek neku utehu, budući da je bio uveren da se od nje mora tražiti daleko više: odgovor na pitanje kako se to dogodilo da smrt se useli u život i uspela da ospori ono najviše darovano, jer ništa već poodavno nije tek parabola s one strane metafizike, već najdublji izraz hegelovskog jedinstva bivstvovanja i ničeg, u kojem i dalje čovek najviše jeste kad sa smrću nad ramenom živi u svetu kojem više ne pripada.

³⁵ Upućujem na Pogovor koji je Martin Hajdeger napisao za svoj spis *Izvor umetničkog dela*, u kojem podseća da Hegel nije poricao mogućnost i daljeg postojanja umetničkih dela, no da pritom ostaje pitanje: „da li je umetnost još suštinski i nužan način na koji se dešava istina presudna za naše istorijsko opstajanje, ili umetnost to više nije? Ako, međutim ona to više nije, onda ostaje pitanje zašto je to tako. Odluka o *Hegelovom stavu* još nije doneta; (...)“ Hajdeger, M.: *Izvor umetničkog dela*, u knjizi: Hajdeger, M.: *Šumski putevi*, платΩ, Београд 2000, стр. 58.

³⁶ Na početku seminara *Priroda i egzistencija* 1969/70, Eugen Fink je, po beleškama Hansa Ebelinga rekao: „Smrtnici se ne mire s tim da samo jednostavno bivaju, a da se pri tom prema samima sebi ne odnose. Jednostavno bivanje njima nije dovoljno. Pa ipak oni ponekad traže slobodnu smrt, traže prelaz u neko stanje u kome više nema odnošenja prema sebi, u kome se pripada biću uopšte, traže da pređu u biće po sebi“. Fink, E.: *Zu Cesare Pavese „Gespräche mit Leuko“*, in: Fink, E.: *Epiloge zur Dichtung*, V. Kllostermann, Frankfurt am Main, 1971, S 68.