

STUDIJE I OGLEDI

Arhe XXI, 42/2024

UDK 1 Fink E.

165.62

1(37/38)

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.257-277>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

FINKOV DIONIS

Sažetak: Posebnost odnosa prema tradiciji filozofije kod Eugena Finka sastoji se u dva odbijanja, u dve negacije. One su sadržane u naizgled jednostavnim uvidima da nema samorazumljivog odnosa prema početku filozofije, kao što nema ni nužnog prelaza od početka ka onome što je početkom omogućeno. Namera ovog članka je da polazeći od te dve ideje međusobno sučeli Finkovo tumačenje geneze i specifičnosti antičke filozofije u kontekstu obnavljanja tragičke mudrosti, odnosno dioniske istine. U tom horizontu biće osvetljena i konstitucija Finkove vlastite filozofske pozicije, sabrane oko ideje meontičkog paradoksa. Podsećanja radi, meontika označava filozofski zahvat s one strane bića. Apsolutna subjektivnost prema Finku se ne može iscrpeti ontičkim kategorijama, ona se ne ograničava onim postojećim i vidljivim. Biti apsolutan znači obuhvatiti ujedno i ono što jeste i ono što nije, i biće i nebiće. Time fenomenologija nužno prestaje da funkcioniše kao deskripcija svesti o bilo čemu. Varijacija više nije dovoljna. Naočigled meontičnog, fenomenološka deskripcija ukida samu sebe, jer se odvažuje na opisivanje neopisivog i prikaz nepostojećeg, pa time postaje spekulacija apsoluta.

Ključne reči: Fink, Dionis, meontika, tragička istina, filozofska istina

FUNDAMENTALNA NEIZVESNOST FILOZOFSKOG POČETKA

Finkova afirmacija Dionisa neosporno je inspirisana Ničeom, ali je namera ovaj put drugačija, usmerena ka mišljenju koje nastoji da obuhvati kako svetska bića, tako i ništa s one strane sveta. Perspektiva

1 E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

tiva pri tom napušta fenomenologiju konstitucije, jer nije reč o pukoj transgresiji transcendentnog subjekta koji napušta svet bića da bi mu pridružio i odsutni, nepristupačni svet nebića. Metodološki posmatran, prelaz iz tradicije ontologije na meontiku druga je reč za Finkovu verziju dijalektike. U njenom središtu stoji izlaganje paradoksa kojem polazi za rukom da izbegne vlastito ukidanje ili transformaciju u samorazumljivost: „unutrašnjoj višeznačnosti verovatno je najbolje pristupiti misaonim sredstvima dijalektike koja ne nivelira paradoksalnost“.²

Kada Fink, pozivajući se na Hajdegera govori o tome kako mišljenje ranih helenskih filozofa predstavlja nečuven izazov za nas, čini se da istovremeno misli na dve teškoće koje otežavaju pristup savremenima. Prva se sastoji u tome što se moderna filozofija dramatično razlikuje od antičke. Grcima ništa ne bi značilo započinjanje u samozvesnosti uma. Na tragu te premise Fink skreće pažnju da logos o kojem Heraklit govori nije ljudski logos i da nije shvaćen kao primarno ljudski govor³. Istraživanju helenskih početaka to oduzima svaku samorazumljivost. Paradoksalno, ono je istovremeno i iskorak u stranu zemlju, na kojoj je malo toga pouzdano, ali i komunikacija sa svetom u kojem se krije uslov naše mogućnosti.

Nema nikakve sumnje da tok istorije filozofije više nije ekskluzivno grčki, te da je on vremenom promenjen i da počiva na drugačijim principima. Ipak, ispitivati korene helenske filozofije nije moguće, a da pri tom i naše vlastite osnove ne budu dovedene u pitanje. Fink izrekom govori da mi ne živimo nigde drugde, nego u kući koju su Grci podigli. Kao stanari u grčkoj kući valjalo bi da budemo svesni da njenim temeljima možemo da pridemo samo sa grčkog tla i nasleđa, a ne iz perspektive svojih savremenih aršina i normi. Ukoliko je tako, dovođenje u pitanje temelja potencijalno ugrožava i stabilnost vlastite pozicije. Stanari viših spratova ne mogu ostati ravnodušni ukoliko su dramatično oštećeni temelji na koje se oslanjaju. Doduše, nije reč samo o ugroženoj stabilnosti mislilaca koji se late ispitivanja helenskih početaka, nego i o upitnoj stabilnosti i samorazumljivosti nasleđene geneze kojoj se obraćaju. Otuda se čini da ima dovoljno razloga za tezu

2 Eugen Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Karl Alber, Freiburg 1957, str. 39.

3 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe Band 11, Karl Alber, Freiburg 2023, hg. von S. Bertolini/R. Lazzari, str. 170.

da Fink stavlja u zagrade dominantna tumačenja i to kako kada je reč o ukupnoj istoriji filozofije, tako i kada se radi o razvoju pojedinačne filozofske misli. Kao Huserlov asistent i najbliži saradnik, Fink je rano uvideo da fenomenološko mišljenje suspenduje neupitno i podrazumevano: „Huserl problematizuje ‘samorazumljivo i opštepoznato’ – i pri tom otvara dubine smisla i pozadine koje pre toga niko nije video.“⁴ Čini se da je Fink veoma rano prisvojio takav pristup i da ga je uspešno praktikovao kada je reč o recepciji istorijsko-filozofskih problema.

U predgovoru pisanom za knjigu Zagorke Mičić, *Fenomenologija Edmunda Huserla*, (izdatoj u Beogradu 1937. – reč je o prvoj knjizi, koju će neka autorka napisati o osnivaču fenomenologije), Eugen Fink je skrenuo pažnju da nastanak filozofije odlikuje fundamentalna nezvesnost. Kako bi potkrepio svoju tezu, ukazao je na nesklad između logike koja odlikuje genuzu neke filozofske misli u odnosu na uobičajene strategije tumačenja. Istoričnost problema koji se artikulišu po prvi put takve je prirode da ni sami mislioci ne mogu da znaju kuda će da ih odvedu teme koje istražuju. S druge strane, interpretacije dolaze naknadno, nakon što je filozofija već oblikovana i formirana, kako bi onda u njoj prepoznale kontinuirane razvojne linije. Pojednostavljeno, za ljubav uverljivog tumačenja, filozofskim počecima i prvim koracima po pravilu biva pripisano daleko više nego što se u njima nalazi. Tumačenja se orijentišu na osnovu postignutog, kako bi onda povratno rekonstruisala nužne linije razvoja neke filozofske pozicije. Rečju, ono što je isprva neodređeno, nesigurno kada je reč o daljem smeru i razvoju biva protumačeno kao nužno predodređeno da se kreće u smeru u kojem se kretalo i da zadobije oblik koji je zadobilo. Uspešan ishod prema Finku nipošto ne sme biti pripisivan početku: „Ni za samog originalnog mislioca nisu unapred jasni pravac, put i cilj njegovog istraživanja: on se takoreći otisne s kopna, gde su unapred poznati putevi i ciljevi: on se predaje sili svoje problematike koja goni dalje i pri tome se sve više razvija (...) Reproductivno razumevanje savremenika najčešće preobraća teleološki pravac smisla pri razvitku jedne originalne

4 Eugen Fink, „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda, Karlsruhe, Badenia 1969, str. 11.

filozofije u suprotnost. U jednu motivaciono-kauzalnu uslovljenost celokupnog razvoja polaznim pozicijama⁵.

Finkov kolegijalno napisani predgovor za knjigu Zagorke Mičić sadrži u klici inventivan program pristupa istoriji antičke filozofije. U njegovoj je osnovi ideja da ne možemo pristupati filozofskoj prošlosti iz perspektive savremenosti. Ukoliko se ne odvažimo da napustimo vlastito vreme i ne pokušamo da posmatramo sa stanovišta vremena o čijoj filozofiji govorimo, učitavanja su neizbežna. Fink na tome insistira i na drugim mestima i drugim povodima: tako o Homeru ne možemo ništa da saznamo počevši od našeg vremena, nego samo na osnovu posebnosti Homerovog vremena.⁶ Fenomenološki momenat svojstven njegovom pristupu sastoji se u izbegavanju „samorazumljivog preuzimanja“, odnosno drugim rečima trivijalizacije, kao neizbežnog pratio-ca nasleđenih tumačenja.

Postoji i kod Finkovog odnosa prema istoriji filozofije ponešto što podseća na Huserlovo čuveno „stavljanje u zgrade“. Koliko god standardne interpretacije istorije filozofije pružale opšti pregled i unapređivale opštu obrazovanost, one ujedno stvaraju lažnu sliku o poznavanju istorije filozofije. Paradoksalno, da bismo naučili nešto iz istorije filozofije, najpre se moramo odučiti od nje. Navodno neupitne i opšte-prihvaćene spoznaje doprinose da filozofsku prošlost uzimamo zdravo za gotovo. Uzimati bilo šta zdravo za gotovo podrazumeva ne samo izvesnost da ga dovoljno dobro poznajemo, nego takođe i uverenje da nikakva nova pitanja, ili neispitane mogućnosti istraživanja nisu niti potrebne niti moguće. Upravo takav način mišljenja Fink nastoji da „stavi u zgrade“ i temeljno ga dovodi u pitanje. Umesto njega, Fink smatra da misliti Grke ne znači kretati se po dobro poznatom i utabanom terenu, nego potkopavati vlastite korene. Naime, Grke nije moguće misliti ukoliko im se ne pristupi sa povesnog tla koje je njihovo, koje je stvoreno zahvaljujući njima⁷. Otuda nije neobično da se pitanja upućena našim korenima odražavaju na stabilnost nas samih.

5 Eugen Fink „Predgovor“, Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Huserla. Studija iz savremene filozofije*, F. Pelikan, Beograd 1937.

6 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 10.

7 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 19.

NAUTIČKI USLOVI FILOZOFIJE

Nadalje, pažljivom čitanju rečenice iz predgovora neće promaći ni Finkova nautička metafora o filozofima koji bi trebalo da se otisnu sa kopna na more, čije poreklo svakako seže od Ničea. Razume se, ne radi se o doslovnom preuzimanju. Fink dodaje dva važna razjašnjenja. Prvo glasi da se celina filozofije ne može niti naslutiti niti reprodukovati na osnovu njenih početaka. Drugo potencira nesigurne i neizvesne, „morske“ uslove, u kojima se razvija neka filozofska misao. Čak i kada su uvereni da im je svaka misao čvrsto utemeljena, te da su zbog toga mislioci kopna, filozofi ni ne slute da se zapravo kreću po terenu koji je mnogo sličniji morskoj pučini.

Ničeov poziv upućen filozofima da umesto kopna za svoj habitat odaberu more, tumačimo iz perspektive romantičarske antropologije celovitog čoveka. Time ne želimo da tvrdimo da se Niče samosvesno pridružuje ranim romantičarima, daleko od toga. Njegova kritika Vagnera, u čijem muzičkom delu se navodno sabiraju i sjedinjuju i nemačka i francuska tradicija ujedno je i žestoko osporavanje romantizma. Za Ničea romantizam važi kao rezimiran, dovršen, „ukinut“, načelno pripada prošlosti, za razliku od Dionisa toliko drevnog ali takođe i „bremenitog budućnošću“.

Paradoksalan je Ničeov stav da nam je Dionisov svet neuporedivo udaljen, ali nam je zapravo bliže i mnogo više obećava u budućnosti od poznog romantizma kojim je bio okružen. Tako se čak ustanovljuje i suprotnost „romantičarsko“ u odnosu na „dionisko“. Međutim, savremeni teoretičar književnosti Karl Hajnc Borer s pravom upozorava da Ničeove kritičke primedbe nikada ne ciljaju na ono najbolje ranog romantizma, nego na ono sporno i najgore poznog, u kojem mu je naročito zasmetao pesimistični štimung: „Ničeova opozicija ‘romantičarskog’ i ‘dioniskog’ (...) ne usmerava se protiv estetičko-formalne tradicije romantičarske književnosti, već protiv savremenog romantičarskog pesimizma.“⁸

Neosporno je da nisu retke ni Ničeove ironične opaske usmerene protiv romantičarske obnove religioznosti. Ničeov izbor po srodnosti nije bio vezan za rani romantizam, što ipak ne isključuje mogućnost

8 Karl Heinz Bohrer, *Das Erscheinen des Dionysos. Antike Mythologie und moderne Metapher*, Suhrkamp, Berlin 2015, str. 199.

prisvajanja određenog korpusa ideja koje su izvorno romantičarske. Ilustracije radi, kada Niče povezuje oslobađanje sa idejom „sticanja samog sebe u posed“,⁹ tada on zapravo stoji na ranoj romantičarskoj poziciji. Nemamo sebe, bili su uvereni mladi mislioci okupljeni oko *Ateneuma* – bićemo izgubljeni sve dok sami sebi nedostajemo. Svest o manjkavosti, o nedovoljnosti empirijskog subjekta njegova je prva osobenost. Nedostajemo sami sebi, ali ne u smislu čežnje za prošlošću u kojoj smo bili bolji nego danas. Nedostajemo sebi jer smo samo delić sebe. Pri tom, romantičarsku ideju Niče prisvaja bez ostatka tamo gde insistira da celovito može biti samo ono što se nalazi u neprekidnom postajanju, što je spremno na unutrašnje prekide i lomove, a ne ono što živi u spokojnom, ali i statičnom identitetu celine i delova.

Time dospevamo do suprotnosti u odnosu na Platonovu pećinu. Naime, lanci (*desmo*) u paraboli pećine primarno se odnose na glupost (*aphrosynē*). Lanci su vezanost, okovanost, lišenost mogućnosti promene: „U toj nemogućnosti da promeni pogled ujedno se izražava ontološka dimenzija gluposti: njena ontološka ulazna vrata brkaju bivstvovanje i postajanje, svet promenljivih pojava onaj sa nepokolebljivom izvesnošću smatra jedinim istinskim bivstvovanjem, poput stanovnika pećine koji čitav svoj život zuri u lelujava senke (koje ne predstavljaju pouzdane objekte saznanja)“¹⁰. Onaj ko je okovan lancima ne može da se okrene, a okret koji Platon očekuje i koji je prema njemu neminovan jeste okret od postajanja ka bivstvovanju. Ono što su za Platona ontološko-epistemološke zablude i naivnosti, kod Ničea, a posredno i kod Finka, jeste jedino što nam je dato, jedino što imamo na raspolaganju. Pri tom, postajanje najpre mora biti oslobođeno balasta lažnog, nedovoljnog, deficitarnog sveta. Tome cilju se neće težiti tako što će se postajanju pripisivati status koji je kod Platona pripadao svetu ideja. Naprotiv, najpre će biti neophodna dekonstrukcija ideje istinskog sveta. Tek nakon nje postajanje će se moći pojaviti kao ono što jeste, s one strane suprotnosti istine i laži, stvarnosti i privida, dobra i zla.

9 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 1, str. 322.

10 Thomas Arnold, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, 2017, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, str. 164-5.

Romantizam i Niče zajedno zastupaju ideju da je čovek aktuelno malo toga, ali je latentno mnogo, beskonačno mnogo. Postajanje, režim neprekidne promene predstavlja jedini način na koji se može ostvariti njegova celovitost. Bez toga čovek uvek ostaje samo fragment samog sebe, poništavajući svoju apsolutnu subjektivnost i odbacujući mnoštvo svojih različitih oblika.

Ako „čovek kao kopneno biće prikazuje celinu svog svetskog stanja tako što favorizuje imaginaciju morske plovidbe“¹¹, onda ni filozof vlastitu celovitost ne može da ostvari samo tako što će se oslanjati isključivo na metodološki strogo vođene misaone procedure. Ničeov poziv: „Na brodove, vi filozofi!“¹² može da ima smisla tek pod pretpostavkom da mislioci obično preferiraju kopno, što će reći način života orijentisan na osnovu saznanja, dokazivanja, logički besprekornih obrazloženja. A upravo to im „kroz optiku života“ nipošto nije potrebno, nego nešto sasvim drugo. Avantura, eksperiment, odvažno upuštanje u novo i nepoznato. Razume se, to ne znači da filozofi treba da zaborave sve što znaju o metodologiji i o logici, pa da opušteno saopštavaju doslovno sve što im padne na pamet. Radi se o tome da misao ne sme da funkcioniše sama za sebe, jer ona ima smisla tek kada bude stavljena u funkciju života, a istina može biti nazvana takvom samo kao življena istina. Time smo udaljeni samo na korak od afirmacije dioniske istine.

Fink evocira Ničeov apel filozofima da prigrle nautičku egzistenciju, s tim što znatno proširuje vremenske okvire njegovog važenja. U *Radosnom nauku* nailazimo na poziv upućen *budućim* kolegama da se otisnu od kopna, smatrajući pogrešnim i bezuspešnim nastojanja ka izvesnosti, sigurnosti, utemeljenju. Dok Niče pre svega vidi *sebe i filozofe budućnosti* kao hrabre mislioce koji su se odvažili da ostave kopno iza sebe, Fink u procesu stvaranja *svake značajne filozofije, uključujući i filozofe antičke prošlosti* – prepoznaje nešto od nautičkog iskustva. Njegovo uverenje glasilo je da je svaki mislilac na tragu neke nove ideje ujedno već nužno napustio kopno, jer ne bi mogao da dođe do nečega novog da se u svemu oslanjao na utabane staze, prokrčene puteve i usvojene metodologije. Originalna, nova misao nužno napušta

11 Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am/M. str. 10.

12 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 289, str. 530.

prohodno i zalazi u neprohodno, što znači da isprva ne može precizno da zna kuda će tačno da se kreće. Ono što je pri tom rukovodi, kaže Fink, isključivo je „sila problematike“ koja iskršava, po prvi put se javlja i traga za svojim oblikom. Otuda u počecima nema i ne može ni biti sadržan smer filozofiranja na osnovu kojeg bi se mogla rekonstruisati celina neke filozofije.

FILOZOFSKA DESTRUKCIJA TRAGIČKE ISTINE

Istorijsko-filozofski pristup, kaže Fink na početku *Uvoda u filozofiju*, ne može da nam olakša niti ublaži teškoće vezane za početak, za nautičke uslove započinjanja filozofije: „Put preko istorije neće nas poštediti muke započinjanja. On zahteva sistematski pristup, samo u jednom drugačijem obliku“¹³. U tome prepoznajemo doslednu primenu ideje saopštene u predgovoru objavljenom 1937. – muke započinjanja nam kazuju da pravac nije unapred poznat. A to načelno znači ne samo da je dalji razvoj mogao biti i drugačiji. I više od toga – prosto nije pouzdan smer tumačenja koji se oslanja na početak, a još manje je uspešan onaj koji se oslanja na rezultate. Finkovo tumačenje „drugacijeg sistemskog pristupa“ delimično je saglasno sa klasičnim školskim razlikovanjem između predsokratske i Sokratove filozofije, s tim što je značajno drugačija argumentacija na osnovu koje se predsokratovci razlikuju od Sokrata.

Neočekivana je i poprilično je odvažna teza da je zapravo Dionis ono što razdvaja Talesa i Sokrata, a ne promena orijentacije koja napušta ispitivanje počela prirode kako bi se preusmerila na etička ispitivanja vrline. Ne radi se dakle o razlici između mislioca prirode, „fiziologa“ i etičara, nego samo o prvobitnom ili-ili. Ili afirmacija ili negacija dioniskog principa. Rečju, predsokratovci se nigde ne spore sa Dionisom, nego ga čak i afirmišu, počevši od slavnog Heraklitovog fragmenta da su Dionis i Had jedno te isto. Fink naglašava poentu: „Had je odsutno pra-jedno, Dionis je prisutno mnogo“¹⁴.

To će onda reći da *helenska physis, paradoksalno, označava i prisustvo i odsustvo, kako vidljiva bića tako i nevidljivo bivstvovanje*. S

13 Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen/Neumann, Würzburg 1985, Hg. F.-A. Schwarz, str. 7.

14 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 211.

druge strane, nakon Sokrata, Dionis je prognan sa filozofske scene, a sve što on znači je ignorisano i prepušteno zaboravu. Konstitucija filozofije nakon Sokrata sa sobom je donela i veliko „prevrednovanje“, u kojem je Homerov autoritet iz osnova doveden u pitanje, a naročito loše prošla je tragedija, uključujući i dioniske svetkovine. Mogli bismo dopisati ono što je kod Finka ostalo neizrečeno. Platon je, dalo bi se zaključiti s obzirom na averziju prema vladajućoj kulturnoj paradigmi i radu uloženom u njenu „destrukciju“, takođe filozofirao čekićem, odnosno delovao je kao Niče pre Ničea. Nakon što je, opčinjen Sokratom, spalio sve svoje pesničke i tragičke spise, Platon ne čini ništa drugo, nego se ispostavlja kao rušilac dioniske istine, a time ujedno i kao „uništitelj ranije kulture“.¹⁵

Ono što Fink izrekom naglašava vezano je za tezu da je *filozofski pokret nakon Platona protiv-pokret u odnosu na Dionisa*. Da bi potkrepio svoju tezu, on skreće pažnju da nakon ontološkog razračunavanja sa tragičkim principom više nije bilo pokušaja povratka Dionisu, čak ni tamo gde je Platonov projekat naišao na ozbiljna osporavanja. Doista, kada se osvrnemo na žestoke kritike koje je pretrpela Platonova filozofija, poput Aristotelovih opovrgavanja, nigde nećemo naći pozivanja na bilo koji momenat tragičke istine: „Aristotelovo okretanje protiv Platona ostaje na tlu koje je Platon načinio, ono nije povratak tragički shvaćenom svetu“.¹⁶ Produbljujući ovu tezu, Fink će gotovo jeretički tvrditi da je neosporna Sokratova *asebia*, zbog koje je između ostalog osuđen i na smrt. Međutim, ne ona *asebia* koju su naveli tužioci Melet, Anit i Likon u svojoj optužnici, a koja je dovela u pitanje legitimnost Sokratove religioznosti zbog sumnjive ideje o *daimonionu*. Nije tu reč o uvođenju filozofske novotarije u liku savesti koja će obeležiti zapadnu civilizaciju. Sokratovo nepoštovanje državnih bogova ogleda se u ukidanju tragičke svesti i eliminisanju tragičkog doživljaja sveta iz ukupnog horizonta stvarnosti: „Istinska Sokratova *asebia* ne sastoji se u prosvetiteljstvu slobodnog duha u odnosu na politeističko narodno verovanje, nego prevashodno u poricanju Dionisa, gospodara tragedije“¹⁷.

15 Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1973, str. 164.

16 Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, str. 239-240.

17 Eugen Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, navedeno delo, str. 21.

Kao da je predsokratska filozofija još uvek boravila na pragu tragičke mudrosti, da bi se nakon Sokrata, sa Platonom i Aristotelom, filozofija razvijala u odlučnoj konfrontaciji sa tragičkim svetom. Dioniska mudrost predsokratovaca sastoji se u poimanju prirode kao jedinstva pozicije i negacije, kao simbioze stvaranja i poništavanja, preplitanja života i smrti. U tom duhu se i čuvena Heraklitova vatra ne tumači kao puka materijalna vatra, kao *hyle*, nego kao nematerijalna vremenita pozadina svih prirodnih bića: „U slici vatre on ne misli nikakav hyle, ništa večno što ostaje u vremenu, neprolazni materijal, već nemirno vreme, delatno u svim promenama.“¹⁸

Fink drugačije tumači genezu filozofije nakon Sokrata. Za razliku od tradicionalne interpretacije, započete sa Platonom, a nastavljene sa Aristotelom, kao da razračunavanje sa sofistima nije odigralo presudnu ulogu. Ostaje neosporno da je kod Finka pojam sofiste prisvojen u skladu sa tradicionalnim razumevanjem, kod njega se mogu pronaći mesta koja jednoznačno svedoče o tome: „U svom nastojanju da saznajućeg čoveka dovede u blizinu bića, antička filozofija bila je protiv-pokret svesno usmeren protiv sofistike i retorike“¹⁹. Ipak, u Finkovim je tekstovima pojam sofiste veoma često aktuelizovan, mišljen u kontekstu savremenih mislilaca, pa je tako Niče opisan kao dvoglavi mislilac, kao figura Janusa, ali ne doslovno, ne sa dva istovetna lika, nego istovremeno i kao sofista i kao filozof²⁰.

Stiče se, međutim, utisak kao da *fenomeni tragičkog i Dionisa prilikom konstitucije filozofije nakon Sokrata preuzimaju mesto koje u standardnim tumačenjima zauzima sofistika*. Štaviše, u skladu sa svojom tezom o neodređenosti filozofije u početku, Fink skreće pažnju da pojam *sophia* isprva nije ukazivao na mudrost, nego na neku vrstu samopouzdanog razumevanja. *Sophos* je bio titular merodavnog razumevanja, ali ne samo i ekskluzivno teorijskog, nego je uključivao i praktične stvari, što se moglo preneti i na polje *techne*: „Filozofija ne započinje sa utvrđenim pojmovnim samorazumevanjem, nego uvid u svoje vlastito biće stiče polako, tokom *preobražaja* preuzetih pojmova *sophos*, *sophistes*, *sophia* i *philosophia*.“²¹

18 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 109.

19 Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1966, str. 192.

20 Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 44.

21 Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, navedeno delo, str. 40.

Ukupno uzevši, filozofija nije postala samo zahvaljujući razračunavanju sa sofistikom. Za nju je jednako važno bilo i svojevrсно „pripitomljavanje“, transformacija i adaptacija pojmova oko *sophia* i *sophos*. Još važnije, filozofija je postala ono što jeste tek kao *drugost dioniske stvarnosti*. Zbog toga smatramo da ono što je Barbara Kasen zapazila kada je reč o odnosu filozofije i sofistike jednako važi i kada je reč o odnosu filozofije i dioniskog sveta: „Ukoliko je sofista drugost filozofa, a filozofija ne prestaje da izbacuje sofistiku iz svog tabora, evidentno je da se i filozof sa svoje strane definiše jedino kao drugost sofiste, a drugost sofistike neprekidno upućuje filozofiju na njene vlastite granice“²². Doista, drugost dioniskog principa uputila je filozofiju na suočavanje sa vlastitim ograničenjima. Posebnost Finkovog tumačenja antike oslanja se na tu premisu.

NIČEOV ROMANTIZOVANI DIONIS

Granice filozofije koje je Fink uočio u razračunavanju sa dioniskom stvarnošću dramatično su ugrozile status negacije i negativnog. Za razliku od eksperata za fenomen Dionisa, poput Marsela Detjena, koji naglasak stavljaju na ludilo i na katarzu: „Što se više ispoljava ludilo, više se prostora daje katarzi: Dionis intimno poznaje i jedno i drugo“²³, Finka ne zanimaju psihološki aspekti dioniskog fenomena. Premda filozofski sazreva uz Huserla, a kasnije se razvija uz Hajdegera, nije mu pažnju privukla ni moguća Dionisova povezanost sa prakonstitucijom pojma fenomena. Nije Finka toliko zainteresovala ni veza sa prvim tragom pojma *pojavlivanja* koji je, sva je prilika, zapažen i uveden zahvaljujući kultu Dionisa: „Dionis je naime, božanstveno biće u njegovim mnogolikim i nestalnim pojavama, duša pojave uopšte, bog koji iščezava i ponovo se pojavljuje, kao što je i sve što se javlja podložno ponovnom iščeznuću i ponovnoj pojavi“²⁴. Umesto svega toga, Finka su prevashodno interesovali „svetski“, kosmološki momenti – preplitanje stvaranja i uništavanja, gradnje i razgradnje, zadovoljstva i patnje, života i smrti. U tome će se Fink ispostaviti kao Ničeov sledbenik, pa

22 Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, str. 10.

23 Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, str. 36.

24 Vječeslav Ivanov, *Dionis i pradionizijstvo*, Logos, Beograd 2017, prev. A. Pantelić, str. 227.

se čini neobično važno da se ustanove razlike između razumevanja Dionisa kod ta dva mislioca.

S jedne strane, kod Ničea je Dionis opisan u ravni subjektivnog doživljaja. To je ekstaza karakteristična po poništavanju uobičajenih granica postojanja. Štaviše, Niče već u *Rođenju tragedije iz duha muzike* razjašnjenju te posebne vrste dioniske doživljajnosti dodaje pojam igre i pojam individualnosti: „dioniski fenomen uvek iznova otkriva igru izgrađivanja i razaranja individualnog sveta kao izlivanje prazadovoljstva“.²⁵

Postoje razlozi za tezu da ovo Ničeovo tumačenje pre reflektuje poetiku ranih romantičara, nego što tumači manifestacije boga transgresije kod savremenika helenskih misterijskih svečanosti. Naime, valja podsetiti na fragment Fridriha Šlegela u kojem je umetnička egzistencija protumačena upravo kao „igra“. U toj igri se ne radi o stvaranju koje se oslanja na ono što je prethodno stvoreno. Naprotiv, romantizam uvodi u igru egzistenciju umetnika na značajno drugačiji način u odnosu na tradiciju. Ne radi se više o tome da umetnici prosto prikažu u delu ono što im je na duši, da svojom veštinom na videlo dana iznesu ono do čega im je stalo. Naprotiv, za rani romantizam umetnički smisao nastaje zahvaljujući progresivnosti, težnji ka beskonačnom, samoograničavanju kao samonegaciji.

Umetnost prevashodno pretpostavlja pokret, kretanje subjektivnosti umetnika. Umetnost se ispostavlja kao igra na sve ili ništa. Kako bi nešto stvorio, umetnik mora da poništi samog sebe, da negira i ukine momente vlastite subjektivnosti, a ne tek da odbaci neke svoje ranije umetničke proizvode. Rečeno Šlegelovim rečima: „Privid samouništenja je pojava bezuslovne slobode samostvaranja“.²⁶ Temeljna razlika romantičarske subjektivnosti u odnosu na helensku antropologiju sastoji se u fundamentalno drugačijem potenciranju apsoluta. Dok bi se ekstaza posvećenih u dioniskim misterijama mogla označiti kao napuštanje individualnosti radi dodira sa apsolutom, romantičarski subjekt na Filteovom tragu već polazi od svoje potencijalne beskonačnosti i negira sebe kako bi došao do inovativnog umetničkog produkta. Sma-

25 Friedrich Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, Band 1, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari, § 24, str. 153.

26 Friedrich Schlegel, *Fragmente zur Literatur und Poesie*, Ullstein Materialien, Marburg 1961, § 204, str. 41.

tramo da se presudna razlika između dioniskog i romantičarskog pristupa sastoji u *apsolutu kao cilju* kojem se teži, a koji se privremeno dostiže i *apsolutu kao polazištu*, prvoj osobenosti moderne subjektivnosti.

Premda je neosporno da iscrpno opisivanje Ničeovog fenomena Dionisa iziskuje čitavu monografiju, ovde nam je stalo samo da naglasimo određene romantičarske momente koji su u njemu prisutni. Mislimo pre svega na povezanost između motiva „genija srca“ koji spada u nežnija, izrazito lirski, ili romantičarska mesta Ničeove filozofije i rekonfiguracije izvornog Dionisa iz *Rođenja tragedije*. Saglasni smo sa tezom prema kojoj se kod Ničea može govoriti čak i o „metamorfozi božanstva koje se odvaja od obilja primitivne panike kako bi mu se dodelio lični intimni karakter, inspirativni glas koji se zove ‘genije srca’“.²⁷

DIONIS KAO PRVA I POSLEDNJA REČ

Za Finka nema dileme: radi se o dve istine, filozofska i tragička mudrost sa Sokratom postaju međusobno suprotstavljene, ali tako da jednoj nema opstanka ukoliko se druga afirmiše. Borba na život i smrt između dve istine okončala je pobedom filozofske istine u odnosu na tragičku. Otuda donekle greše svi oni koji danas kukaju zbog marginalizovanog položaja filozofije, naročito u odnosu na favorizovane pozitivne nauke. Tamo gde se svet razume kao pobeda svetla nad tamom, pobeda poretka nad haosom, ili kao pobeda uma nad sudbinom, već se nalazimo na terenu filozofske istine. Ali ipak ne predsokratovske filozofske istine, nego Platonove istine koja je koncipirana u razračunavanju sa tragičkom istinom, s jedne strane, i sofističkim relativizmom, s druge.

Čak i tamo gde se filozofija danas najviše prezire, to se čini na idejnom temelju koji je omogućen pobedom filozofske istine. To je tlo neophodno dobro uzdrmati, da bi se pojavila mogućnost drugačijeg razumevanja istine. Istorija, konkretnije rečeno savremena istorija, prema Finku nije ništa drugo nego permanentni zemljotres u kojem postaje nestabilno tlo Platonove istine. Finkova seizmografija razloge prepoznaje u samovolji, u jednostranosti, manipulaciji, a *kao terapiju evocira momente dioniske istine*: „Moderni čovek je bez pomazanja

27 Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, str. 13.

i misterija, bez blagoslova Zemlje i nebeskih bogova. Evropa umire usled zloupotrebe svoje slobode“.²⁸

Pobeda Platonove istine u modernom je preinačenju ujedno označila i početak vladavine subjekta koji konstituše svet. Fink je pak zainteresovan za fundamentalno drugačiju perspektivu. Njegovo pozivanje na Dionisa ujedno je i pokušaj rehabilitacije mišljenja postojanja posredstvom sveta,²⁹ sa metapozicije koja uključuje ne samo ukupnost svih bića, nego i negaciju postojećeg. U tome prepoznajemo iskorak iz fenomenologije ka spekulaciji, ali takvoj koja ne prevladava paradoks, nego ga tek izlaže. U tome vidimo srodnost između Finkove vizije Dionisa i njegove *meontike*.

Upoređena sa tragičkom istinom, filozofska kao da potiskuje i marginalizuje ništavilo, smrt, stradanje, patnju. Tragička istina čini se da je ilustrativno artikulisana u Euripidovim *Bakhantkinjama*, kada Kadmo priželjkuje da se istina obelodani uprkos tome što će je izuzetno teško podneti: „Hajde na videlo, nesnosna istino (...)“.³⁰ Tragički princip donosi egzistencijalni zemljotres, kada se on obelodanjuje tlo izmiče pod nogama.

Sa tragičkim principom se pećina ukazuje kao područje paideje. Tragičko istraživanje istine ne podrazumeva uspinjanje ka svetlosti, neko silazak u tamu, „u srce podzemnih prostora“³¹. Kao u Edipovom slučaju, kada odlučna potraga za Lajevim ubicom kao rezultat donosi prepoznavanje da je upravo on taj koga traži. Spoznaja se tu meša sa onemogućavanjem postojanja, sa uvidom u potpuno poricanje poretka i mesta u svetu onoga ko spoznaje. Nema nikakvog svetla koje će zasijati u tragičkoj istini, pre će se ispostaviti da njene najviše spoznaje idu pod ruku sa negacijom vlastitog postojanja. Jednostavno rečeno,

28 Eugen Fink, *Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944*, Unveröffentlichtes Dokument im Eugen-Fink-Archiv. Navedeno prema: Giovanni Jan Giubilateo, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Wuppertal 2015 Dokdiss. str. 193.

29 Mario Ruggenini, „Être monde et finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink“, *Eugen Fink Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997, éd. N. Depraz/M. Richir, str. 345.

30 Euripid, *Bahantkinje* (1287), Izabrane drame, Plato, Beograd 2007, prev. A. Gatalica, str. 322.

31 Jean-Loïc Le Quellec, *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, La Découverte, Paris 2022, str. 25.

za Platona istina nije zamisliva kao „nesnosna“, nego isključivo u simbiozi sa lepotom, pri čemu obe svoj *eidos* duguju najvišoj ideji, ideji dobra. Klasična istina od Platona do Hegela ujedno je i dobra i lepa, dok je laž zamisliva samo kao zla i ružna.

Na tom tragu Fink zaključuje da ontologija proističe iz razlikovanja bivstvovanja i ništavila, u nameri da bivstvovanje što je moguće uspešnije osigura od svih potencijalnih prodora ništavila.³² *Eidos* nebića kod Platona tako je poistovećen sa eidosom drugosti, *heteron*: „nebiće i biće o kojima govori Platon više nisu suprotnosti“.³³ Time u drugi plan dospevaju oni momenti koji se ne uklapaju u trijumf svetla nad tamom, ideje nad telesnošću, spokojstva nad bolom, a koji sačinjavaju životni impuls tragičke istine. Nadalje, kao da nije bilo dovoljno što je konačnost u potpunosti marginalizovana. Ono negativno ujedno je i moralizovano, ispostavlja se prosto kao loša strana medalje, puko naličje nečega što je po sebi dobro i poželjno.

Za razliku od tragičke istine u kojoj su ravnopravni pozitivno i negativno, uživanje i patnja, zadovoljstvo i bol, nakon konstitucije filozofske istine negativnom pripada manja vrednost. Ono nadalje zauzima niže mesto u hijerarhiji: „Negativno može da bude određeno kao bilo koji fenomen, a može biti i načelnije okarakterisano u svom načinu bivstvovanja. Na primer kada kažemo, ‘greh’, ‘zlo’, ‘smrt’ su negativni, dok su ‘vrlina’, ‘dobro’, ‘život’ pozitivni. Negativno je onda loša, suprotna strana neke dobre strane. Ali možda principijelnije kažemo da su fenomeni koje smo nabrojali kao negativne upravo zbog toga negativni što su negacije bivstvovanja, pohare, načini nedostatka, u svima njima na delu je ono ništavno, što učestvuje u ništavilu, u apsolutno negativnom“³⁴.

Dioniska istina je istina intenziteta, punine doživljaja s one strane dobra i zla, dok filozofska istina podrazumeva moral i vodi ka dobroti, lepoti, slobodi. Pećinski je izlazak u Platonovoj režiji izlazak na svetlo, ali na svetlo ideja. Ono je toliko intenzivno da se u njemu doslovno ništa ne vidi, čulno viđenje nema šta da traži tamo gde je na sceni

32 Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Springer, Dodrecht 1957, str. 51.

33 Jérôme Laurent, “L’être et le non-être selon Platon”, *Platon*, ed. M. Dixsaut/A. Castel-Bouchouchi/G. Kévorkian, Ellipses, Paris 2014. str. 136.

34 Eugen Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, Hg. E. Schütz/F. A. Schwarz, str. 246.

misaono razmatranje. *Dioniska je pak istina ujedno i istina pećinskog zaokreta*. Ono određujuće, ono ključno za čoveka postaje bol, patnja, negacija, ali i ekstaza, ekscjes, katarza. Nije nimalo slučajno da Fink karakteriše negativno kao istupanje apsoluta izvan samog sebe, odnosno kao „ekscjes, koji je najprikladniji prirodi negativnog u meontičkom sklopu, naime kao pogonska snaga koja istupa sama iz sebe i postaje svoja suprotnost. Na taj način negativno otvara mogućnost ekscjesu da se vrati samom sebi“.³⁵

Nakon filozofskog razračunavanja sa Dionisom, njegova *istina je postala tabu*. Nakon što je ona uklonjena, neminovno je došlo i do marginalizacije konačnosti. Počevši od Platona, razvija se ontološka piramida na čijem dnu je mesto rezervisano za sve što je prolazno, promenljivo, vremenito, konačno. Na vrhu je privilegovani *ontos on*, biće u istinskom smislu te reči, neopterećeno vremenom, pojavnošću, smrću. Ono inteligibilno, ono istinsko, za Platona se nužno ispostavlja kao nepromenljivo, s one strane negacije, drugosti, uništenja. Time se prema Finku uspostavlja ozbiljan nesporazum s perspektivom. Naime, *filozofija napušta ljudsku perspektivu* da bi se ispostavila kao „božanstveno znanje“: „Ništavilo bog ima izvan sebe, a čovek u sebi – u mnogim bolnim i gorkim oblicima. Upoznati smo sa ništavilom, dodeljeni smo mu – naš odnos prema bivstvovanju prožet je ništavilom a odnos prema ništavilu nošen je bivstvovanjem – visimo između dva ponora“.³⁶

Budući da Fink misaono sazreva u vreme kada se filozofija smešta na fragilnu poziciju radikalne konačnosti, nasleđena filozofska istina kod njega nužno dospeva u krizu. Nije tu reč o pukom priznanju nemoći, niti o pozajmici iz repertoara tada popularne filozofije egzistencije. Naprotiv, tek posredstvom konačnosti, „radom“ na svojoj negaciji, dospavamo u priliku da uvidimo da „odlučujuće ljudsko iskustvo vlastite konačnosti vodi ka oslobađajućoj posvećenosti beskonačnosti sveta, odnosno istorije koja čoveku dodeljuje hermafroditisku egzistenciju između konačnosti i beskonačnosti koja nije dalje ispitivana“.³⁷

35 Anna Luiza Coli, *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, Dok. Diss, Prag/Wuppertal 2021, str. 90.

36 Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974, str. 99.

37 Damir Barbarić, *Zum anderen Anfang, Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/München 2016, str. 13.

Ne treba da nas zavara to što u Finkovim spisima nema mnogo frontalnih napada na filozofske klasike. Premda je pisao o Niče, a njegovu misao odlikuju izvesni ničeanški momenti, Fink nije nasledio i animozitete koji su odlikovali filozofa sa čekićem. Umesto preziranja, on je sa izuzetno visokim poštovanjem pisao kako o Kantu, tako i o Hegelu. Doduše, to nije isključivalo samo uočavanje inspirativnih filozofskih motiva, nego i zauzimanje ozbiljne distance. U Hegelovom slučaju, ona se odnosila na presudno – na ideju spekulativnog mišljenja. Spekulacija, prema Finku, „polazi od svetskog odnosa čovekovog tubivstvovanja, ali ga pogrešno tumači kao skriveni ontički identitet čoveka i apsoluta. Čovek tako dobija glorifikovan status Božjeg namešnika na Zemlji, postaje maska apsoluta, ‘poslovođa svetskog duha’.“³⁸ Mislić za kojeg konačnost nije granica nego je osnov i medijum našeg stvaranja³⁹, prosto nije mogao sa simpatijama da prihvati ontološko potenciranje trajnosti ili čak večnosti, u dugom intervalu od Platona do Hegela. Nihilizam o kojem je Niče govorio, kod Finka bi se mogao prevesti kao *neminovna i neizbežna kriza filozofske istine*. Njena tradicija dugovečna je, jednako je stara kao i proterivanje negacije s onu stranu ontologije, odnosno izгона vremena i prostora izvan pojma suštine. Jednostavno rečeno, „u najlepšim misaonim plodovima tradicije stanuje crv. Sve i ništa u izvesnoj meri zagonetno prelaze jedno u drugo. ‘Totum’ i ‘nihil’ čudnovato su prepleteni jedno sa drugim.“⁴⁰

Pećinski zaokret Dionisove istine objedinjuje i totum i nihil. Ona će se tako ispostaviti kao središnja figura Finkovog tumačenja antičke filozofije. Takođe će važiti kao svojevrsna maskota meontičkog apsoluta, jer fenomen Dionisa označava nestajanje prepoznatljivih granica između stvarnosti i ništavila, bića i nebića, pojavljivanja i iščezavanja. Kod Platona se nužnost cenzure reprezentativnih poetskih tvorevina zasnivala na ideji da su one nastale u stanju iracionalnog zanosa, *mania*. Zanos je sporan zbog toga što su pesnici u njemu takoreći bili van sebe. S druge strane, Fink tvrdi da su tragički pesnici bili svojevrsni učitelji kosmički utemeljenog učenja o životu. Imamo li to u vidu, biće nam odmah pot-

38 Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg 1976, Hg. F. A. Schwarz, str. 165.

39 Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, navedeno delo, str. 103.

40 Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Dodrecht 1959, str. 92.

puno jasno da afirmacija kosmičkih kapaciteta dioniskog principa *nije saglasna* sa Platonovom kritikom ontoloških deficita umetnosti. Ukoliko zaista postoji Dionisovom tragičkom umetnošću posredovana „kosmička optika života“, onda ona mora biti nepomirljiva sa Platonovom teorijom *mimesis*. Dionisova umetnost ne podražava i ne imitira nikakvu stvarnost koja postoji mimo nje same. Pećinski zaokret je taj koji svojom svetskom igrom pojavljivanja i iščezavanja stvara jednu posebnu vrstu realnosti.

Reći za pozorišnu igru da predstavlja podražavanje, da je mimitička vizija stvarnosti, prema Finku ne znači ništa drugo nego uvrediti igru u ime metafizičkog tumačenja stvarnosti: „Tumačenje poetskog čina kao *mimesis* dugo vlada metafizičkom interpretacijom umetnosti. Pesnik, kaže Platon, liči na slikara, a slikar liči na ogledalo. Dokle god pretpostavljamo da je igra neinventivna pojava, puko ogledanje, a za ogledanje pretpostavimo da je reprodukcija arhetipskih stvari u ostatke senki, omađijani smo kletvom platoničkog tumačenja. Moramo se osloboditi od te kletve.“⁴¹ Teza koja je svakako nestandardna i nesvakidašnja. Nema sumnje da je Niče predstavljao prekretnicu, jer je tradiciju „etičkog“ čitanja tragedije u kojoj po prirodi stvari nije bilo mesta za Dionisa, preusmerio na ontološki nivo.

Za Finka je tragedija svojevrsna umetnička inscenacija ontologije ljudskog kosmosa s one strane morala i racionalnog odnosa prema stvarnosti. Iz takve perspektive, iz optike „nesnosne istine“, Aristotelova teorija katarze deluje besmisleno i neodrživo. Ne radi se naime više o tome da pojedinci u publici posredstvom susreta sa fiktivno prikazanim osećanjima dožive rasterećenje od svojih realnih osećanja. Nema tu mesta niti za psihologiju niti za etiku, radi se o novom početku, o transgresiji, o radikalnom iskoraku iz postojećeg⁴². Kada je otprilike na sredinu knjige o Ničeou, zabeležio da je Dionis Ničeova poslednja reč⁴³, Fink je možda mogao da pomisli da i za njega važi nešto slično, jer ta reč nesumnjivo spada u one koje odlikuje izvanredna interpretativna težina. Ako nije poslednja reč Finkove filozofije, Dionis najverovatnije jeste prva reč pećinskog zaokreta.

41 Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Eugen Fink Gesamtausgabe VII, K. Alber, Freiburg im Breisgau 2010, Hg. C. Nielsen/H. R. Sepp, str. 88.

42 Dragan Prole, *Ničeovi trubaduri*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2021, str. 248-249.

43 Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 108.

LITERATURA

- Arnold, Thomas, *Phänomenologie als Platonismus. Zu den Platonischen Wesensmomenten der Philosophie Edmund Husserls*, 2017, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
- Barbarić, Damir, *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/München 2016.
- Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am/M.
- Bohrer, Karl Heinz, *Das Erscheinen des Dionysos. Antike Mythologie und moderne Metapher*, Suhrkamp, Berlin 2015.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.
- Coli, Anna Luiza, *Das Negative in der Philosophie Eugen Finks*, Dok. Diss., Prag/Wuppertal 2021.
- Detienne, Marcel, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986.
- Euripid, *Bahantkinje*, Izabrane drame, Plato, Beograd 2007, prev. A. Gatalica.
- Fink, Eugen, „Predgovor“, Zagorka Mičić, *Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije*, F. Pelikan, Beograd 1937.
- Fink, Eugen, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Karl Alber, Freiburg 1957.
- Fink, Eugen, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Springer, Dodrecht 1957.
- Fink, Eugen, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Dodrecht 1959.
- Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague 1966
- Fink, Eugen, „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda, Karlsruhe, Badenia 1969.
- Fink, Eugen, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974.
- Fink, Eugen, *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg 1976, Hg. F. A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber, Freiburg/München 1977, Hg. E. Schütz/F. A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen/Neumann, Würzburg 1985, Hg. F.-A. Schwarz.
- Fink, Eugen, *Spiel als Weltsymbol*, Eugen Fink Gesamtausgabe VII, K. Alber, Freiburg im Breisgau, Hg. C. Nielsen/H. R. Sepp, 2010.

- Fink, Eugen, *Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944*, Unveröffentlichtes Dokument im Eugen-Fink-Archiv. Navedeno prema: Giovanni Jan Giubilato, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Wuppertal 2015, Dok Diss.
- Fink, Eugen, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe Band 11, Karl Alber, Freiburg 2023, hg. von S. Bertolini/R.Lazzari.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993.
- Ivanov, Vječeslav, *Dionis i pradionizijstvo*, Logos, Beograd 2017, prev. A. Pantelić.
- Laurent, Jérôme, "L'être et le non-être selon Platon", *Platon*, ed. M. Dixsaut/A. Castel-Bouchouchi/G. Kévorkian, Ellipses, Paris 2014.
- Le Quellec, Jean-Loïc, *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, La Découverte, Paris 2022.
- Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, Band 1, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari.
- Prole, Dragan, *Ničeovi trubaduri*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2021.
- Ruggenini, Mario, „Être monde et finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink“, *Eugen Fink Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997, éd. N. Depraz/M. Richir.
- Schlegel, Friedrich, *Fragmente zur Literatur und Poesie*, Ullstein Materialien, Marburg 1961.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

FINK'S DIONYSUS

Abstract: Eugene Fink's approach to the tradition of philosophy is characterized by two rejections or negations. These are contained in seemingly simple insights: there is no self-evident relation to the origin of philosophy, just as there is no necessary transition from the origin to what the origin enables. This article aims to juxtapose Fink's interpretation of the genesis and specificity of ancient philos-

ophy in the context of the revival of tragic wisdom or Dionysian truth, starting from these two ideas. In this context, the constitution of Fink's philosophical position, centered around the idea of the meontic paradox, will also be illuminated. To recall, meontology refers to a philosophical comprehension beyond being. For Fink, absolute subjectivity cannot be exhausted by ontic categories; it is not confined to what exists and is visible. To be absolute means to encompass both what is and what is not, being and non-being. Thus, phenomenology necessarily ceases to function as a description of consciousness about anything. Variation is no longer sufficient. In the face of the meontic, phenomenological description undermines itself by attempting to describe the indescribable and present the nonexistent, thus becoming speculation about the absolute.

Keywords: Fink, Dionysus, meontology, tragic truth, philosophical truth

FINK'S DYONISOS

Zusammenfassung: Die Besonderheit von Eugen Finks Verhältnis zur Tradition der Philosophie besteht in zwei Ablehnungen, in zwei Negationen. Diese sind in den scheinbar einfachen Einsichten enthalten, dass es kein selbstverständliches Verhältnis zum Anfang der Philosophie gibt, genauso wenig wie es einen notwendigen Übergang vom Anfang zu dem gibt, was durch diesen Anfang ermöglicht wurde. Ziel dieses Artikels ist es, von diesen beiden Ideen ausgehend, Finks Interpretation der Genesis und der Spezifik der antiken Philosophie im Kontext der Wiederbelebung der tragischen Weisheit bzw. der dionysischen Wahrheit gegenüberzustellen. In diesem Horizont wird auch die Konstitution von Finks eigener philosophischer Position beleuchtet, die um die Idee des meontischen Paradoxons zentriert ist. Zur Erinnerung: Meontik bezeichnet den philosophischen Zugriff auf das Jenseits des Seins. Nach Fink kann sich die absolute Subjektivität nicht in ontischen Kategorien erschöpfen; sie ist nicht auf das Seiende und Sichtbare beschränkt. Absolut zu sein bedeutet, sowohl das, was ist, als auch das, was nicht ist, sowohl das Sein als auch das Nichtsein zu umfassen. Damit hört die Phänomenologie notwendigerweise auf, als Beschreibung des Bewusstseins von etwas zu fungieren. Variation ist nicht mehr ausreichend. Angesichts des Meontischen hebt die phänomenologische Beschreibung sich selbst auf, da sie es wagt, das Unbeschreibbare zu beschreiben und das Nichtvorhandene darzustellen, und wird damit zur Spekulation des Absoluten.

Schlüsselwörter: Fink, Dyonisos, Meontik, tragische Wahrheit, philosophische Wahrheit

*Primljeno: 23.8.2024.
Prihvaćeno: 20.10.2024.*

