

Tema igre u filozofiji Eugena Finka

Trupeljak, Dorotea

Undergraduate thesis / Završni rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Teacher Education / Sveučilište u Zagrebu, Učiteljski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:147:103978>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-02**

Repository / Repozitorij:

[University of Zagreb Faculty of Teacher Education - Digital repository](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
UČITELJSKI FAKULTET
ODSJEK ZA ODGOJITELJSKI STUDIJ

Dorotea Trupeljak

TEMA IGRE U FILOZOFIJI EUGENA FINKA

Završni rad

Zagreb, srpanj 2024.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
UČITELJSKI FAKULTET
ODSJEK ZA ODGOJITELJSKI STUDIJ

Dorotea Trupeljak

TEMA IGRE U FILOZOFIJI EUGENA FINKA

Završni rad

MENTOR: prof.dr.sc. Tomislav Krznar

SUMENTOR: prof.dr.sc. Damir Velički

Zagreb, srpanj 2024.

Sadržaj

1. UVOD.....	1
2. ŽIVOT I DJELOVANJE EUGENA FINKA	2
3. TEMELJNA OBILJEŽJA FILOZOFIJE	3
3.1. Intencionalna struktura, problem svijeta i zatočenost u svijetu	4
3.2. Naivnost, summum ens i pojam bitka	6
3.3. Kantovo transcendentno pitanje i svijet kao pojam u metafizici.....	8
3.4. Pitanje istine kao transcendentno pitanje	11
4. IGRA KAO PROBLEM MIŠLJENJA U FILOZOFIJI	15
4.1. Igra kao moguć i dostojan predmet filozofije	15
4.2. Svjetsko značenje čovjekove igre.....	17
4.3. Metodologijska promišljanja Eugena Finka	19
4.4. Svijet kao igra i karakter igre	21
5. IGRA I ODGOJNO DJELOVANJE	26
6. ZAKLJUČAK.....	30
7. LITERATURA	31

Sažetak

Eugen Fink je kroz mentorstvo Edmunda Husserla, začetnika fenomenologije, od ranih dana gradio svoj filozofski naum. Možemo smatrati kako je to uvelike ubrzalo njegov rad i njegovu sposobnost razmišljanja i donošenja zaključaka jer je imao neku „iskusniju“ podlogu surađujući s jednim od najboljih filozofa tadašnjice, ako ne i svih vremena. Bio je dobro poznat i u Hrvatskoj gdje je kroz gostovanja u Zagrebu i na Korčuli širio svoje filozofsko djelo i utjecaj na hrvatske filozofe. U svom djelu *Uvod u filozofiju* govori o problematici filozofije. Tvrdi da filozofiju nikako ne možemo poistovjetiti sa znanostima jer između filozofije postoji sukob korijena. Za znanost tvrdi kako je objektivna i utemeljena na raznim teorijama i zaključcima, dok filozofiji ne možemo zadati početak i ne možemo sa sigurnošću reći da je išta filozofsko stopostotno onakvo kakvim mi to zamišljamo, jer ona objašnjava samu sebe baš kao što daje odgovore na sva ostala duhovna i znanstvena pitanja. Kroz njegovo razmišljanje možemo doći do zaključka koliko god dobro donosili zaključke i razmišljali o filozofiji, nikad ne možemo doći do apsolutnih odgovora na pitanja koja filozofija pokušava odgovoriti i do samog smisla filozofije, to jest ne možemo objasniti što je i zašto je filozofija. U svom najpoznatijem djelu *Igra kao simbol svijeta* Fink govori o igri kao o predmetu dostojnom filozofije i postavljanja raznih filozofskih pitanja. Smatra da se ozbiljnost i mračnost filozofije može spojiti sa vedrinom igre. Tumači igru na razne načine i postavlja razna pitanja na koja nam želi dati odgovor, baš kao i sebi.

Ključne riječi: igra, znanost, filozofija, pitanje

Theme of play in the philosophy of Eugen Fink

Summary

Eugen Fink, through the mentorship of Edmund Husserl, the founder of phenomenology, built his philosophical thinking from the early days. We can consider that this greatly accelerated his work and his ability to think and draw conclusions because he had a more „experienced“ background by collaborating with one of the best philosophers of the time, if not of all time. He was also well known in Croatia, where he spread his philosophical work and influence on Croatian philosophers through guest appearances in Zagreb and Korčula. In his work „Introduction to Philosophy“ he talks about the problems of philosophy. He claims that philosophy cannot be equated with science because there is a root conflict between philosophies. For science, he claims that it is objective and based on various theories and conclusions, while philosophy cannot be given a beginning and we cannot say with more certainty that anything philosophical is one hundred percent as we imagine it, because it explains itself just as it gives answers to all the others spiritual and scientific issues. Through his thinking, we can come to the conclusion that no matter how well we draw conclusions and think about philosophy, we can never come to absolute answers to the questions that philosophy tries to answer and to the very meaning of philosophy, that is, we cannot explain what philosophy is and why it is. In his most famous work „Game as a symbol of the world“, Fink talks about the game as a subject worthy of philosophy and posing various philosophical questions. He believes that the seriousness and darkness of philosophy can be combined with the cheerfulness of play. He interpa the game in various ways and asks various questions that he wants to answer for us, just like he does for himself.

Keywords: game, science, philosophy, question.

1. UVOD

Fink kao strogi učenik fenomenologije, za kojeg možemo bez ikakvog pogovora i uz stroge argumente reći da je nadmašio svoje mentore Husserla i Heideggera, pokušava svrstati temu igre, koja je laički gledano predmet obične razbibrige, u kompleksnu teoriju filozofije. Kroz svoju knjigu *Uvod u filozofiju* detaljno će objasniti što je filozofija i kroz razne pod teme će nam pokušati čim bolje objasniti narav filozofije, zadaću filozofije i kako kroz filozofiju objasniti bilo koju nama poznatu temu. Ući će u dubine povijesti filozofije, stvoriti usporedbe sa ostalim znanostima i u konačnici, uspješno stvoriti sliku o filozofiji koju svatko može shvatiti. Kroz njegova razmišljanja ćemo shvatiti koliko je prizeman glede svog znanja. Iz *Uvoda u filozofiju* naučit ćemo razliku između filozofije i ostalih znanosti, u grubo će nam biti prikazana struktura filozofije i biti će nam objašnjeni pojmovi poput „istine“ i „svjetskosti“. Nakon *Uvoda u filozofiju* biti ćemo spremni zakoračiti u Finkovu drugu knjigu, onu nama bitniju zbog same teme rada – *Igra kao simbol svijeta*. Fink će u svojoj knjizi dodatno objasniti pojmove iz prije navedene knjige *Uvod u filozofiju* kako bi uz pomoć istih svrstao igru u teoriju filozofije i objasnio kako je igra u konačnici svjetska i kako nije samo predmet zabave. Najprije će pokušati okarakterizirati igru kao predmet zaista dostojan filozofije, zatim ćemo se baviti njegovom metodologijom i na kraju, kroz četverostruku metodu, Fink će pokušati svrstati igru u svjetkost i uspjeti objasniti na koji je način svjetska te kako je uistinu predmet dostojan filozofije. Kao zaključak teorijskog rada, kroz djelo *Dijete u svijetu igre* objasniti ćemo bit igre u odgojno – obrazovnom sustavu i objasniti poantu igre u vrtiću. Objasniti ćemo glavne zadatke odgojitelja u dječjem vrtiću i baviti ćemo se strukturom djelovanja odgojitelja. Igru ćemo strukturirati kompleksnije nego kakva je ona inače i navest ćemo kako bi odgojitelj trebao reagirati kod raznih situacija tijekom igre, a kako ne bi smio reagirati zbog lošeg utjecaja na djetetov razvoj. Također ćemo se osvrnuti na djela *Socijalne kompetencije u ranome djetinjstvu*, *Odgajatelj u dječjoj igri*, *Filozofija odgoja*.

2. ŽIVOT I DJELOVANJE EUGENA FINKA

Eugen Fink rođen je 11. prosinca 1905. u Njemačkom gradu Konstanzi. Filozofiju, povijest, germanistiku i narodnu privredu studirao je u Munsteru i Berlinu, a zatim u Freiburgu gdje slušajući Edmunda Husserla postaje jednim od njegovih najperspektivnijih učenika i najbližih suradnika. Promoviran je iz filozofije 1929. kod Husserla i Heideggera radom *Vergegenwartigung und Bild. Beitrage zur Phanomenologie der Unwirklichkeit* koji je utemeljen na filozofiji njegovih mentora – fenomenologiji – filozofskom pravcu koji polazeći od fenomena čistih intencionalnih akata svijesti želi sagledati njihovu imanentnu suštinu kao suštinu samih stvari.

Godine 1938. Nakon 10 godina rada kao Husserlov asistent, Husserl umire te se u konačnici prekida plodni i intenzivni zajednički rad mentora i učenika u kojem učitelj mlađeg kolegu smatra najvjernijim sljedbenikom izvorne fenomenološke filozofije, a Fink se, unatoč očitome razdvajanju njihovih mislilačkih puteva, u potpunosti stavlja u službu fenomenologije kao škole i pokreta.

Poslije Drugog svjetskog rata posvećuje se akademskoj karijeri. Habilitira se 1946. Na sveučilištu u Freiburgu, postaje docentom na istom, a već 1948. postaje redovnim profesorom filozofije i odgojne znanosti gdje i ostaje unatoč atraktivnim pozivima brojnih jakih sveučilišta diljem Njemačke. Iako nije mogao odobriti Heideggerove stavove glede čovječnosti i politike, pokazuje prema njemu veliko divljenje i poštovanje te mu ne može osporiti rang najvećeg mislioca 20. stoljeća. Tako mu Heidegger nakon njegove smrti 25. srpnja 1975. posvećuje upravo izašlu knjigu posvetom koja glasi *Eugenu Finku na spomen*. On je ova predavanja slušao s promišljajućom povučenošću i već je pritom iskusio ponešto od onoga nemišljenog što je odredilo njegov vlastiti put. (Eugen Fink prema Damiru Barbariću, 1998).

3. TEMELJNA OBILJEŽJA FILOZOFIJE

Fink tvrdi kako filozofija nije znanost. Ona stoga nema isti stil poučavanja i učenja kao znanosti. Također nije ni svjetonazor koji se, za razliku od filozofije, može proročki objavljivati. Filozofija bi trebala biti ta koja određuje što su znanosti i svjetonazori, a također bi sama trebala određivati što je ona sama. Je li kao takva moguća, u konačnici opet odlučuje ona sama. Fink govori kako uvod u samu filozofiju nije nikada „pedagoški“ uvod u stanje znanja neke znanosti, već da je napor da se filozofija započne (Fink, 1998). Možemo reći da on na filozofiju gleda paradoksalno.

Filozofija ne postoji bez filozofiranja, a i samu filozofiju ne može ni objasniti, ni uprizoriti čak ni ona sama. Fink piše kako filozofiju ne možemo shvatiti kroz povjesno gledište jer je sama po sebi sklona promjenama i ne može biti apsolutna u vremenu i prostor, dok npr. znanost poput matematike prolazi kroz povijest i iz povijesti tako da uvijek ima sadašnje, apsolutno stanje. Utvrđena je nekim izvorno osmišljenim pravilima i parametrima te kao takva nije podložna promjenama, za razliku od filozofije. Dakle, razlika između filozofije i nekih znanosti poput matematike koju Fink uzima za primjer, je objektivnog duha. Matematika je apsolutno utemeljena po prije dogovorenim parametrima i pravilima, dok filozofija proizlazi iz svakog od nas sasvim drugačije te nitko od nas ne može postaviti pravila i normative glede promišljanja i iznošenja mišljenja tj. filozofije (Fink, 1998).

Filozofija je već u nama iako drijema. Ona se može probuditi, a to određuje osobnost svakog filozofskog poučavanja: ono je primarno uvijek buđenje – ne prenošenje postavki i sadržaja znanja, rezultata istraživanja, metoda istraživanja i tehnika, ono je blizak ljudski razgovor, zajedničko pitanje, promišljanje i tumačenje, ono ima svoju istinsku zbilju u komunikaciji (Fink, 1984.).

Fink govori kako filozofija ne napreduje i nema sadašnje stanje kao jedinstvo objektivne ukupne teorije. Tvrdi kako su na području filozofije podjela rada i anonimnosti nebitni. Nikako ne znači da je zbog toga filozofija manje bitna od ostalih znanosti ili da ima neke posebne nedostatke u usporedbi s njima. Fink misli upravo suprotno - možda je baš filozofija to što daje smisao znanostima te opravdava i utemeljuje. Postojanje filozofije u prostoru opće duhovne povijesti najjača je zapreka pristupu u filozofiju. Naizgled je već tu, no radi se o njenoj pojavi koja je sveprisutna, a ono što ju stvarno čini onime što jest – živi duh – nije sveprisutan, nije povijesno utemeljen te je u potpunosti subjektivan. Jedini pravi način

gledanja filozofije i pokušaja da se objasni kroz povijest jest tumačenje. Ne tumačenje kao dodavanje vlastitih mišljenja tuđim mišljenjima, već borba za istinu njegove misli.

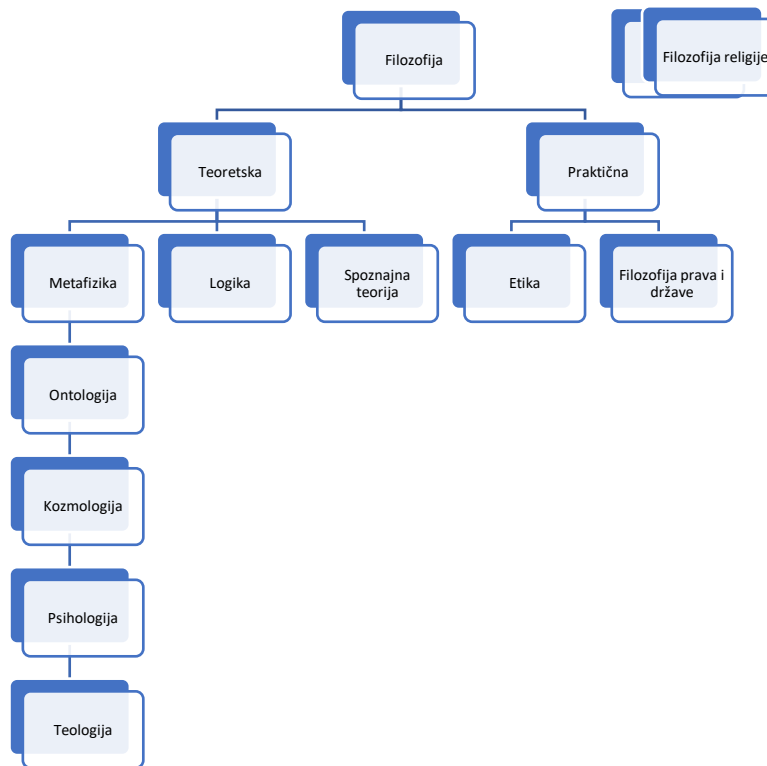
Sam predmet filozofije – ono na što se filozofija treba znati odnositi – najprije je nepoznat, podložan sumnji i prijeporu, on je upitnost. Predmet filozofije je upitan jer ga prije svega nećemo moći naći na prostoru onoga nalazivog, a također nije tu ni nalaziv. Prema svome obliku, predmet filozofije je izložen teškoći, budući da nema narav neke nesporedne datosti, a ipak treba da za početno shvaćanje bude tu, kao ono što je u temelju. Što se filozofiranja tiče, Fink opet i o njemu govori paradoksalno. Tvrdi da filozofiranje nije neka neposredno zapanjujuća radnja. Ona u svojem započinjanju još nije to što ona je. Ona počinje činjenjem koje ona jest tek u tome činjenju, koje je započinjuće-početno izvan sebe samog i izvan svoje biti (Fink, 1998).

Prema Finku, a po uzoru na Hegela (*Fenomenologija duha*, Hegel 1998 - 1807; *Enciklopedija filozofskih znanosti u nacrtu*, Hegel 1998 - 1817.), uvod u filozofiju nikada ne može preskočiti problem početka, koji nije samo metodski, već i egzistencijalni problem - pitanje koje ide do korijena našeg ljudskog bitka. Dakle, uvod u filozofiju je u konačnici uvođenje filozofiranja kao životnog gibanja u temelju naše egzistencije. Bez nas samih i naše volje da uđemo u filozofiju te probamo riješiti problem filozofije, koristeći se pritom filozofiranjem, paradoksalno sami stvaramo filozofiju koja kao takva u zbilji ne postoji te nije određena ni na koji način. Filozofija je najslobodnija mogućnost čovjeka.

3.1. Intencionalna struktura, problem svijeta i zatočenost u svijetu

Fink tvrdi da bi nesumnjivo lakše i pedagoški spretnije bilo započeti filozofiju pričom o njoj samoj, dati pregled filozofije na teoretsku i praktičnu, a teoretsku zatim podijeliti na metafiziku, logiku i spoznajnu teoriju; metafiziku s njezine strane ponovno rasčlaniti u ontologiju, kozmologiju, psihologiju i teologiju; u praktičnoj filozofiji razlikovati etiku, filozofiju prava i države; te konačno i estetiku i filozofiju religije nekako i nekamo smjestiti u toj shemi. Na osnovi takve zemljopisne karte filozofskog kontinenta bilo bi lako ostvariti opći pregled najglavnijih problema kako se pojavljuju u tijeku duhovne povijesti, zahvaljujući mogućem svrstavanju u jednu disciplinu. Tako bismo mogli skupiti čitavo mnoštvo znanja o filozofiji, ali na kraju nikada saznati što je filozofija. Svako filozofsko pitanje vodi u cijelinu filozofije, koja nema struka i disciplina, jer sama u cijelosti nije struka ni disciplina.

Fink time ne govori protiv sustavnosne prirode filozofije, nego protiv njezina izvanjskog shvaćanja kao neke arhitekture misli (Fink, 1998).



Trupeljak prema Finku, 1998.

Fink tvrdi da je naša otvorenost za zbilju u cjelini prije svega odlučno obraćanje stvarima, život u odvrćanju od sebe i život usmjeren na predmete. Živimo u svijetu usmjereni prema stvarima što pokazuje neprimjetna, refleksna upravljenost i intencionalnost. Mnogostrukost načina doživljavanja, načina pojavljivanja i predstavljanja jedne stvari obično nas ne zanima. Mi je proživljavamo, ali je samo ne opredmećujemo; mi smo takoreći uronjeni u stvari i slijepi za bogatstvo subjektivno davajućeg života. Tek konsekventna refleksija otvara puninu inače zatvorene nutarnjosti, no ona je mukotrpana zadaća jer uvijek nailazi na otpor životne tendencije okrenute prema vani. Čovjek je tako pri stvarima da se najčešće u njima gubi. Husserl, Finkov uzor, takvu tendenciju naziva prirodnim objektivizmom (Fink, 1998.,:50).

Fink postavlja pitanje je li danost okružena nedanim okolinama, o kojima imamo posredno znanje, na primjer iz sata zemljopisa? Ili je pak svaka danost neke stvari, ili sveze stvari, takva koju susrećemo iz cjeline svijeta? U pokazivanju unutarstvetskosti u tijeku promišljanja objektivne tendencije života, izgubljenosti u stvarima, u vidokrug nam takoreći

neizričito dolazi i fenomen svijeta. Svi su predmeti predmeti u svijetu, ali i iskušavajući subjekt, kojemu su predmeti iz svijeta suprostavljeni, u svijetu je. On ne živi u svijetu tako da je najprije bio vani, a svijet da mu je bio nasuprot. Štoviše njegova je uživljenost u svijet već svagda u svijetu. Niti su to objekti, niti subjekt, već su oba svagda skupa u svijetu. Svijet stoga ne može uopće biti tek veliko polje predmeta, nego je cjelina koja unaprijed obuhvaća i uključuje svako intencionalno odnošenje. Znamo što je svijet, no čim trebamo pojmovno odrediti što je, znanje nam zakaže (Fink, 1998.:50/51).

Po Finku, unutarsvjetsko okretanje prema stvarima možemo interpretirati kao obuzetost stvarima, uživljanje u svijet, kao čovjekovu svjetsku zatočenost. Time misli na strukture života koje se ne odigravaju samo u teoretskom odnosu prema svijetu nego vladaju svekolikim životnim svijetom. Prirodni je stav bitno neka zatočenost. Zatočenost je zatvorenost u ograničeno područje otvorenoga, a da se pritom ograničenost kao takva ne prepoznaje. Nas se, zatočene u tlapnji, tiču samo određene stvari, u određenim ograničenim smislenim povezanostima. Za drugo smo jednostavno slijepi. Tlapnja, dok traje, ne zna za sebe. Onaj tko je u tlapnji zatvoren je u svoju tlapnju, a da ne zna za to sužanjstvo. Zatočenost u tlapnji nije analogon zatočenosti u svijetu, koja obuhvaća svu čovjekovu normalnost. Naime nije obmana i nije zabluda; ona je temeljni način naše prvenstvene otvorenosti samo za ono što se susreće unutar svijeta.

3.2. Naivnost, *summunens* i pojam bitka

Fink, po uzoru na Hegela, naivnost predfilozofijskoga života shvaća kao neposrednost. Time se naivnost odlučujuće promatra polazeći od posredovanja. A u posredovanju za Hegela leži bit filozofije. Suprotnost naivnosti i filozofije gleda se ozbirom na to što njima svagda važi kao istinito. To ne znači koji pojam istine ima naivnost, a koji recimo filozofija, već ono što je njima svaki put istinsko biće. Naivnost i filozofija se radikalno razlikuju u pojmu bića koji je njima ovladao i koji ih prožima. Fink kaže: u naivnosti je vladajući određeni pojam bića, koji u svakom odnošenju određuje naivnost, upravlja njome i vodi je. Naivni život ne treba uopće navlastito i izričito znati za taj pojam koji ga vodi, taj se vodeći pojam odjelovljuje u njegovu djelovanju, u svemu što čini i propušta; on je takoreći predodžba koju si je naivnost načinila o tome što je njoj pravo biće, jer ona se uvijek i kreće u razlikovanju takvoga što zbilja jest, što ima istinsku egzistenciju i takvoga što je ništetno, što je varka, puki privid ili puka misao. U znanju o takvome što se izdaje kao bićevno, no što samo tako izgleda,

a ipak to nije, što samo pokazuje privid da jest, a da istinski i zbilja nije – u takvom znanju leži već pojam o istinskom biću, odluka, bolje rečeno predodluka o tome što je biće u pravom smislu. Drugim riječima, pojam pravog bića, kojim je naivnost vođena, odgovor je koji je kao predodluka pao na pitanje što je biće, koje se o temelju naše biti ne može nikada sasvim potisnuti. (Fink, 1998.:82-84).

U naivnosti je pitanje bića gotovo kao u jednome odgovoru obustavljeno; pitanje je zaustavljeno. Ali zaustavljenost je jedan način kretanja, nepokrenutost. No u pokretanju filozofije zaustavljenost prelazi ponovno u kretanje. Pitanje što je pravo biće oživljava kao traženje u kojem se najprije nešto gubi, naime naivna sigurnost pojma bitka kojim je vođena naivnost. Traženje uvijek ostaje vođeno idejom pravoga bića, kao onoga što nasuprot mogućnostima onog ništa, prividnosti, pojave, obmane... koje supripadaju fenomenu bitka, predstavlja maksimum bićevnosti te je tako najvećma jestvujuće – „*ontos on*“ ili najbićevnije biće – „*summumens*“. Nabačaj na *summum ens* se izričito vrši u tragajućem pitanju filozofije. Teže je međutim vidjeti da on leži već u naivnosti. On bitno postoji u samorazumljivosti u kojoj za naivnost njoj dostupno biće nastupa kao biće naprosto i u svojoj se neupitnosti uzima baš apsolutno. U prijelazu u filozofiju ta naivna sigurnost propada, napetost između pojma bića i ideje pravog bića postaje manifestna i tjera čovjeka u nemir traženja i u nuždu novoga nabačaja pojma bića; u mjeri naivnosti u filozofiju mijenja se pojam bića, zbiva se kretanje pojma bitka (Fink, 1998.:89-91).

Po Finku, naivnost je karakterizirana neprobuđenošću slutnje, koja samo katkad prosijava, i ukočenošću pojma, koji ne izvire iz nekog izričitog nabačaja, nego je preuzet i naslijeđen. Naivnost ima svoju čvrstinu u onome što je njoj istinski zbiljsko, ono čvrsto kao ustanovljiva činjeničnost, ono zbiljsko nasuprot pukoj misli. Misao je njoj puka promišljenost, nešto samo subjektivno; možda se u filozofiji i taj odnos obrće te je misao ono zbiljskije nasuprot zbiljskočinjenici. Čovjek je biće koje najdublje sluteći oskudijeva i iz tog oskudijevanja prebacuje pojam bića. Oskudijevanje je odlučujuća crta u biti čovjeka, ukoliko on egzistira u naslućivanju ideje, tj. u naslućivanju najvećma jestvujućeg. On tako samog sebe poima kao konačno–ništavno biće u oskudijevanju onim što najvećma jest, najbićevnijim bićem. Religiozno izraženo, duhu čovjeka urođena je ideja Boga. To po Finku nije sama misao, od koje se ne može zaključiti na egzistenciju, niti pak neki nepomični posjed, samo sjajan ures ljudskog uma – nego je nemir i nespokoj kojim je taj um prožet. Fink zatim citira sv. Augustina – „*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“ što znači „Nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi“. Jer čovjek je tako uznemiren tom živom mišlju, slutnjom o

najbićevnijem biću koja ga tjera i goni, jer ga pritišće muka tog ontologijskog komparativa, biva istrgnut iz sve zadovoljenosti datim, čvrstim, sigurnim i ostjetilno se pojavljujućim; upada u pokret provaljivanja kada ga obuzme božanska čežnja za zavičajem, što su Grci nazvali „anamnesis“. Istovremeno ipak mora ostati pri stvarima koje stoje naokolo njega i okružuju ga, ali ne više na onaj način lišen odmaka, da su mu one bez daljnje biće naprosto, nego je pri stvarima tako da je to pribivanje odsad posredovano: on ih razumije kao bitkujuće u horizontu naslućivanjem ideje naslućenoga stupnjevanja onog -biti-. Uzdignut je nad sve dano u naslućivanju onog najbićevnijeg, a ipak je od tamo opet okrenut danome: narav bića pomalja mu se kao prostor igre stupnjevanja između onog ništa i onog najbićevnijeg: svako koje jest nije ono ništa: ali u kojoj mjeri ima istinski bitak, to leži u njegovu odnosu prema onome što jest - bićem na „bitkujući način“ (Fink, 1998.:91-92).

Fink ne misli na Boga pozitivne religije, pa čak ni religije uopće, a prije svega ne maksimum svojstava kao što su moć, mudrost i slične, koje se prije svega dadu stupnjevano misliti u svemoći, svemudrosti itd., a da bi time već tako opremljeno biće bilo bićevnije od svega ostalog – nego misli da je *summumens* u filozofijskom smislu *quaens* ono *summum*. Način bitka čovjeka, tako da bude prožet i tjeran nedostajućom slutnjom ideje, naziva se transcendencijom čežnje (Fink, 1998.:92).

3.3. Kantovo transcendentalno pitanje i svijet kao pojam u metafizici

Pitanja o svijetu, istini i Bogu, koja su nam nametnuta pri samom uvodu u filozofiju, pri pokušaju da shvatimo prirodnu naivu kao takvu, početnu su nam u svom karakteru tamna i neprozirna pitanja. Svijet važi kao cjelina bića, istina kao podudaranje ljudskoga uma s bićem, a Bog kao ono što je najviše. U sva se tri pitanja o biću pitamo u nekom drugom pogledu. Fink smatra da taj pogled ne znači da smo ograničeni na određeni opseg, okrug djelomično područje bića već da je uvijek temeljno pitanje same filozofije pitanje što je biće. S toga problem svijeta, problem istine i problem Boga nisu nikakva posebna pitanja koja se u pojedinačnim filozofijskim disciplinama u neku ruku mogu obrađivati kao predmeti, već su to pitanja jednako izvorna kao i sam problem bitka. Dakle, Fink želi reći kako nema smisla postavljati zasebna pitanja o čovjeku i njegovom postojanju jer je sam cilj filozofije da nam da ultimativni odgovor na što, kako i zašto što se tiče stvarnosti i samog čovjeka. Cjelina filozofije se od početka razvija u tom četverostrukom horizontu problematike pitanja bitka, svijeta, istine i Boga. To razvijanje je sasvim drugačija stvar od specijalizacije koja pripada

znanosti, a na samom smo početku, po Finkovom primjeru, rekli da filozofija i znanost nisu isto te samo koegzistiraju, a filozofija nikako nije znanost. Fink postavlja pitanje zašto četverostrukost? Tvrdi da se na to ne može jezgrovito odgovoriti jednom tezom. Štoviše, iz biti bića se mora razumjeti zašto se ono iz sama sebe izvorno četverostruko nabire. Dakle, moramo shvatiti zašto uopće postavljamo četiri ključna pitanja egzistencije. U takozvanim „transcendentalijama“ skriva se problem izvornog nabačaja filozofije u četverostrukosti njezinih temeljnih pitanja. Fink smatra da se unatoč ontologijskom obratu suvremene filozofije još ne počinje osvjetljavati zaboravljenost problema transcendentalija. Bar je tako tvrdio za života. Takva zaboravljenost nije bezazlena stvar. Ona znači da filozofija nije pod izričitim vodstvom sistematskog nabačaja koji pripada njenoj biti. Zaborav problema transcendentalija je najdublji razlog toga da se temeljna tendencija novovjeke filozofije uvijek nanovo krivo razumije i potiskuje tumačenje da se u njoj zbio zaokret prema subjektivnosti, onom ja, svijesti i slično, u suprotnosti prema objektivnom usmjerenju antičke filozofije prema biću. Fink je tvrdio da je novovjeka filozofija tako malo subjektivistička kao što je i antička. Po njemu je čitava ta suprotnost vulgarna i uopće ne dolazi u dimenziju problema, a smatramo da se i danas ništa nije promijenilo (Fink, 1998.:114-115).

Kantovu ideju transcendentalne filozofije počeli smo razlagati u njezinoj općenitoj nakani zato što je nama danas (kako u Finkovoj današnjici, a i našoj) uobičajeni pojam transcendentalnog odatle zadobio svoj značenjski sadržaj. Transcendentalna filozofija je nauka koja se bavi uvjetima naše spoznaje. Kant naziv „(...) transcendentalnom svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće.“ (Kant, 1787./1984.). Fink pokušava Kantov pojam transcendentalnog povratno interpretirati s obzirom na problem transcendentalija i taj problem ispostaviti kao neizričitu vodilju Kantova pitanja. Finkovo je mišljenje da je jedna takva interpretacija smion čin, tim više što ne možemo ući u zbiljsko izlaganje Kantove filozofije te se ograničavamo samo na raspravljanje o ideji njegove transcendentalne filozofije. Transcendentalna filozofija je u prvom stupnju svojeg razvoja kritika čistog uma. S druge je pak strane utemeljenje metafizike kao „znanosti“, ukoliko odgovara na pitanje kako je moguća metafizika. Sveza tih dvaju označaka nazivamo prijepornim pitanjem, prijepornošću kojeg se obično ne priznaje, budući da ovdje sudbonosnu ulogu igra ipak jedno blisko, plauzibilno tumačenje. Predrasuda je prema Kantu da odgovor na pitanje o mogućnosti metafizike tražimo u usmjerenju na reflektivno opredmećenu subjektivnost. Fink smatra da je Kantov revolucionarni spoznajni čin nešto posve drugo nego povratno okretanje filozofijske spoznaje prema spoznavajućoj

subjektivnosti. Fink ponovo postavlja pitanje o kritici uma i kako se ona odnosi prema rješenju pitanja o onome –kako- mogućnosti metafizičke spoznaje. Nije mu jasno odgovara li se na to pitanje takoreći samo od sebe u potezu kritike čistoga uma koja ima refleksivno ishodište ili ne treba li upravo obratno nužnost kritike čistog uma biti pojmljena iz problema mogućnosti metafizičke spoznaje.

Po Finku, smisao se Kantove ekspozicije može pojmiti samo ako je pitanje o biti metafizičke spoznaje zadržano pod vodstvom prethodno nadirućeg pitanja o mogućnosti metafizičke spoznaje. Problem mogućnosti metafizičke spoznaje ne može se pokrenuti s mjesta u refleksivnom istraživanju spoznajne moći, već samo u uvidu u bitkovni ustroj bića. Ili, laički, ne radi se o spoznajnoteorijskom ili spoznajnokritičkom, nego o ontologijskom pitanju, iako se baš taj ontologijski problem usljed svoje vlastite težine mora preobraziti u kritiku čistoga uma. Najveći problem za Kanta je ustrojenost bića po samom sebi da njegova bit dopušta nešto takvo kao što je metafizička spoznaja. Kako je moguće da o biću koje nismo mi sami bez iskustvenog pristupa i bez očitavanja istine po njemu samom, prije svakog susreta, možemo spoznati općeniti bitni ustroj u općoj valjanosti i nužnosti, unaprijed i potpuno sami i bez našeg usmjeravanja na samo biće proširivati znanje a priori? Zbog tog je pitanja Kant smatrao metafiziku neznanstvenom. Kako li je biće unaprijed – prije svakog susreta – spoznato i istinito, očito u svojem bitno općenitom bitkovnom smislu? Kant rješava taj problem u kritici čistoga uma. Fink tvrdi: pitanje o mogućnosti je ontologijsko pitanje, tj. takvo u kojem se pita o samom biću, ukoliko treba istražiti upravo ustrojstvo bitka bića, kako je ovo unaprijed, već prije svakog iskustva, izgubilo svoju istinu. Ontologiju kao problem treba uzimati kao polazište tako da u središte dolazi čudnovato bitkovno ustrojstvo bića da je ono već oduvijek izgubilo svoju istinu, to nije ništa drugo nego Kantovo transcendentarno pitanje. Zašto transcendentarno? Fink za Kantovo filozofijsko pitanje smatra da je stajalo pod vlašću problema transcendentarija, premda je on tu svezu još zapravo prikrivao bagateliziranjem transcendentarija (Fink, 1998.;117-118).

Pitanje o svijetu je transcendentarno pitanje. To znači da ono nije pitanje o pukom okružju, djelomičnome području ili strukturi na biću, nego je filozofijsko temeljno pitanje o biću, ukoliko sve što jest, i što se uz svu različitost podudara upravo u tome da je neko biće, jest u jedinstvu svijeta. Svijet dobro kaže da svijet nije nikakav predmet na koji možemo naići i kojega možemo susresti kako bismo ga vjerno opisali i ocrtali. Mi naše mnijenje o svijetu ne možemo nikada omjeriti na samome svijetu, kao što mnijenja o ostalim predmetima i stvarima možemo omjeriti na njima čim su prisutne. Svijet ne može biti prisutan poput neke stvari baš

zato što nije stvar. Svijet je cjelina bića i njihova sveukupnost. O kakvoj cjelini i sveukupnosti točno govorimo? Fink postavlja pitanja je li svijet golemo mnoštvo, ogromna hrpa stvari, naša zemlja sićušno zrno prašine u svemiru s njegovim zvjezdanim sustavima? I je li fizika nadležna za pitanja o svijetu, jer ona ipak ima najbolje znanje o makrokozmičkoj strukturi materije i o odnosu materije i prostora. Pojavljuje li se uopće svijet u fizici ili samo filozofija i samo filozofija odlučuje o tome što je svijet? Fink tvrdi da pitanje o svijetu treba biti pitano kao jedno transcendentalno pitanje. Smatra da time razumijemo pitanje o biću ukoliko je ono jedno, tj. pitanje o bitku. Moraju li nužno u jedinstvu bitka postojati mnoga bića, a time i njihovo zajedništvo, njihovo sve-jedinstvo – Svijet? Fink to smatra temeljnim transcendentalnim pitanjem metafizike (Fink, 1998.;122-126).

3.4. Pitanje istine kao transcendentalno pitanje

Fink nam kazuje da se, baš kao i svijet, istina ne zatiče i i ne može se opisati kao zatečena danost, kakva je po sebi. Istina se nekome može otvoriti samo u izvornom postavljajućem nabačaju, koji nije čovjekova proizvoljnost, već mišljenje jednoga temeljnog apriornog pojma. Fink, kao jedan od glavnih aktera filozofije, nije sposoban u malo riječi dati pregled filozofijskog problema istine, a kamoli mi. Smatra kako je potrebno samo uzdrmati naivnost uobičajenog pojma istine i naznačiti zadaću nabačaja biti istine. A zatim kao zaključak treba u pitanje dovesti naivnost pojma Boga i skicirati zadaću nabačaja pojma najbićevnijeg bića. Što je za Finka istina i sve nas istina? Najbliži odgovor je da je istina podudaranje spoznaje i predmeta; i dalje, podudaranje između stava i stanja stvari. Istina dakle treba biti podudaranje. Fink nas upitava je li podudaranje bit istine ili samo karakteristika na fenomenu istine? Ako je to slučaj, što znači da se bit istine vidi i načelno određuje iz podudaranja, što se može podudarati? Ono istovrsno i neistovrsno. Fink spominje jednostavne primjere poput dvije kapi vode koje se podudaraju u svojem izgledu, iste su i podudaraju se kao iste. Kao primjer daje i ključ i ključanicu koji su neistovrsni no svejedno pašu jedno drugom – podudaraju se. Postavlja pitanje podudaraju li se na taj način i spoznaja i predmet, potom opet stav i stanje stvari. Kao primjer daje tramvajska kola koja su prepuna. Naravno, ne možemo sa sigurnošću reći jesu li tramvajska kola puna ili ne, jer je takvo opažanje objektivne naravi. No glavno pitanje glasi je li ovdje prevladavajuća podudarnost takva koju konstatiramo tek kada međusobno uspoređujemo spoznaju i spoznajni predmet? Fink kao primjer opet daje kapi vode za koje možemo reći da se jedna druge ne tiču i da se

jedna na drugu ne odnose, već su samo sredstvo podudaranja kroz oči promatrača, ali za same sebe ne. Postavlja pitanje je li takav slučaj i kod spoznaje i objekta? Imamo li spoznavanje na jednoj strani, a stvar na drugoj i uspoređujemo li, kao promatrači, podudaranje između tih dvaju datosti, ili spoznaja o samoj u samoj sebi ima odnos prema svojem predmetu? Fink nabacuje kako je njezino podudaranje upravo u tom odnošenju na nepoznatu stvar, a tvrdi kako je slično i kod njenog stava. Pak se može reći da spoznaja i stav upućuju na predmet te se u tom upućivanju podudaraju. Fink tvrdi da, dopustimo li da se ne radi samo o podudaranju koje može konstatirati promatrač, nego o odnošenju koje je bitno spoznaji i stavu – ipak je veliko pitanje nalazi li se istina tek u uspoređivanju, a kao primjer opet daje opažanje tramvajskih kola i samih tramvajskih kola. Čini se da je reflektiranje o našoj predodžbi o nečemu moguće u svako doba. Subjektivnu sliku možemo opredmetiti u refleksiji, u vraćanju spoznaje na samu sebe, dok samu stvar, koju trebamo usporediti s tom slikom, možemo imati samo u spoznaji stvari. Fink nam daje razne primjere pitanja koja ukazuju na beskonačni regres, tj. nikad ne možemo zadovoljiti istinu jer na svako pitanje možemo dati protupitanje ili se nadovezati drugim pitanjem i tako u beskraj (Fink, 1998.;187-189).

Pri uvodu u filozofiju, Fink nam je objasnio kako filozofija nije jednaka znanosti i kako nikako ne može biti znanost, a njena neznanstvenost dolazi iz njene punine. Upravo zbog toga ne može imati spoznajnu strukturu i sistematiku kao što imaju znanosti. Filozofija zato sama po sebi ne može unaprijed postaviti „prvu istinu“ već je njena zadaća da ispostavi što je uopće istina. Ne nalazi podlogu u prvoj stečevini znanja, ali postavlja temelje svem mogućem znanju nabačajem biti istine. Taj, opet transcendentalni, nabačaj istine nije neki temeljni čin, koji je obavljen i završen te može, kao istina o istini, preuzeti ulogu neke „po sebi prve“ istine. Taj nabačaj traje sve dok se filozofira, dakle vječno. Pitanja o naravi bića, istine i svijeta filozofija ne ostavlja rješenima, nego su to temeljna pitanja koja pokreću filozofiju i drže je na životu. Fink kazuje kako nabačaj biti istine, transcedentalno pitanje o istini nije samo postavljanje nego i destrukcija. Razara naivni pojam o istini, za kojeg je čovjek siguran da je apsolutan i vjerodostojan, „pravi“, a uzročno – posljedično, automatski, i pojam o biću i znanju. Filozofijska teorija istine nije spoznajna teorija. Istina pripada fundamentalnim apriornim pojmovima, koje nigdje ne nalazimo, nego ih uvijek već imamo i koje moramo izričito postaviti upravo stoga jer su uvijek razumljeni, ali u samorazumljivom skriveni. Naivnost teorije istine sastoji se u nazoru da je prava bit istine podudaranje, što je Fink naveo odmah u početku. Fink postavlja pitanje vezano uz „mjesto“ istine. Ako podudaranje, tj. odnos između spoznavanja i predmeta s jedne, a stava i stanja stvari s druge strane, ne može

biti ono mjesto gdje prebiva istina, gdje je onda možemo naći? Fink to pokušava istražiti raspravljajući različite pojmove istine. Tako dolazimo do pojma istine rečenice. Pojam je to koji postoji još od antičke logike. Rečenice su istinite ili lažne. Istina se tako pojavljuje kao svojstvo rečenice. Fink kao primjer daje rečenicu „Sunce sja.“. Ta je rečenica kratka, sastoji se od člana, imenice kao subjekta rečenice i glagola kao predikata. Gramatička analiza rečenice ne može naići na istinu. Rečenica ima više dimenzija koje se moraju razlikovati prije nego što bi se istina mogla pojmiti kao jedno svojstvo rečenice. Razlikujemo sklop glasova i i značenje ili smisla same rečenice. Značenje rečenice uvijek ostaje isto, neovisno kako izgovorimo glasove u rečenici svaki put kada ju probamo ponovo izgovoriti. To nazivamo „crux“ filozofije jezika. On se označuje idealnom egzistencijom. Duhovni smisao, kao značenje, a Fink kao primjer opet daje rečenicu „Sunce sja.“, nije ono identično u mijeni svojstava, ono trajno u promjeni svojih stanja, nije ovdje i nije sada, nije nigdje i nije nikada, također se ne nastavlja kroz vrijeme, ne postaje uvijek starim. On je identično isti smisao, bez obzira misli li ga Fink, mi ili netko drugi i bez obzira koliko ga često mislili. Ne postaje zbiljskim time što se izriče u zbiljskom kazivanju. Fink smatra da rečenicu možemo gledati kao kompleksnu cjelinu idealnoga rečeničnog značenja i govornog oglašenja. Fink nam daje do znanja, koristeći Aristotelovu izreku, da je svaka rečenica u govoru tvrdnja ili nijekanje. Dakle, u tvrdnji ili nijekanju leži istina rečenice (Fink, 1998.;192-198).

Fink postavlja pitanje o biti istine. Istinu smatra temeljnim pitanjem filozofije. Ona pripada fundamentalnim samorazumljivostima našeg tubitka. Mi ustvari znamo što su istina, biće i svijet, no istodobno i ne znamo. Fink to objašnjava kao nevolju čovjeka. Da bude onaj koji zna i koji ne zna, da pozna samorazumljivo, a da ipak uvijek ponovno iskušava začuđujuću nepoznatost. Smatra da je stoga iskonska čovjekova briga da tu nevolju otkloni postavljanjem pojmova bića, svijeta i istine. Nabačaj tih nužnih transcendentnih pojmova je naskonskiji oblik filozofije. Baš u tom smislu čovjek uvijek filozofira. Ukoliko čovjek postoji, on i filozofira, nabacuje nužne pojmove bića, svijeta i istine. Fink postavlja pitanje kakav način bitka ima spoznaja. Rečenična istina važi. Spoznajna istina egzistira, tj. postoji. Fundiranost svake rečenične istine nalazimo u spoznajnoj istini, a promišljanje nam pokazuje fundiranje unutar spoznajne istine. Čovjekovo spoznavajuće držanje prema neljudskom biću temelji se u jednom prethodnom razumijevanju i spoznavanju čovjeka. Istina o stvarima je moguća samo u spoznavajućem pribivanju čovjeka pri stvarima. Čovjek nije zatvoreni krug, nego je bitno otvoren za područja i oblasti bića. Na temelju te otvorenosti, koja je moment njegovog postojanja, može se spoznavajući okrenuti stvarima nekog svaki put određenog

područja. Kao spoznajna istina, istina je način ljudskog držanja te također ima čovjekov način bitka – egzistira u sebeotvaranju čovjeka za stvari, u vezivanju njegove slobode na ono objektivno. Samo ljudsko držanje prema biću može biti istinito, za razliku od životinje koja nema istinu. Istina egzistira i ima čovjekov način bitka. Kao spoznavajući bitak pri stvari, ona tek uopće utemeljuje činjeničnost, objektivnost iskazivanja. Odnosnje prema stvarima temelji se u razumijevajućem odnosu čovjeka prema samome sebi. „Svaka istina o stvarima već je prije istina o svagda mojem bitku pri stvarima“. Istina egzistira, ne samo jer je spoznavajuće držanje čovjeka, nego jer kao ljudski pristup neljudskim bićima mora stajati u svjetlini samorazumijevanja čovjekove egzistencije (Fink, 1998.;199-208).

Prema Finkovom nauku, istina je nešto što, gledano iz istine, stoji u odnosu spram bića, samo se prema njemu ravna, njemu se primjerava, i usmjereno je na slaganje s njime – ali ona je nešto što samome biću ostaje strano, što ne dotiče njegov bitak. Biće može biti bez istine, a istina nikad bez bića. Istina je nešto slučajno i ne nužno za bitak bića po njemu samome. Fink tvrdi da je puni uvid u bit istine moguć tek tamo gdje bi se bit suprotstavila pojavi i od nje razlikovala. Time bi se međutim i problem istine isprepleo s problemom bitka i problemom Boga. Najviše znanje, tj. najistinitija istina dolazi kao slutnja. Slutnja o najbićevnijem biću. Naivnost, nepokretno zatočena u praznoj slutnji, razumijeva pod Boga neko biće koje se misli određeno maksimalnim svojstvima. Biće koje je moćnije, veće, dobrotivije i sve drugo, ali ne i bićevnije, a ipak je to, kako Fink kaže, jedini filozofijski legitiman smisao Boga. On je najbićevnije biće, najviše jest, a znanje o tom biću je najviša istina – ako se puka slutnja u ispitivanju bitka, tj. filozofiji izmijeni u spoznaju apsolutnoga, koje upravo nije neko određeno biće, već istinski bitak – u svemu što jest. Filozofija, pokrenuta pitanjem o istinskom bitku, tjerana živom slutnjom onog najvećma jestvujućeg, probija pojavu, u kojoj je sve poravnato u ravnodušnosti postojanja. Od pojave se vraća natrag u bit, no ne napušta pojavu, nepojmljivu i neodređenu u njezinu bitkovnom rangu, već odmjerava svakome ono što je istinsko, mjereno prema bitku onoga najbićevnijeg. Filozofija je istinski „apokastasis panton“ (grč.), tj. privođenje svih stvari natrag Bogu (Fink, 1998.;211-222).

4. IGRA KAO PROBLEM MIŠLJENJA U FILOZOFIJI

Kroz djelo Eugena Finka *Igra kao simbol svijeta* predstaviti ćemo igru kao filozofijski problem. Možda je čudno odabrati igru za temu filozofijskog traktata, no Fink nam itekako, uspješno objašnjava kako i zašto je igra filozofijski problem. Najprije ćemo objasniti na koji način igra spada u filozofijsko i kako je predmet dostojan filozofije.

4.1. Igra kao moguć i dostojan predmet filozofije

Naizgled igranje i mišljenje pripadaju suprotstavljenim životnim stavovima. Razigrana naivnost igre, koja bezazleno miješa ono bezupitno stvarno s onim fantastičnim i ne biva „zaražena bljedilom misli“. Svima nam je isprva nespojivo povezati nešto kompleksno i mentalno zahtjevno kao filozofiju sa igrom, zabavnom aktivnošću koja od nas ne zahtjeva veliko mentalno naprezanje već služi čisto kao neka vrsta uživanja i opuštanja. Eugen Fink, naravno, izlazi van granica primitivnog razmišljanja, ili bolje rečeno, nedostatka razmišljanja o nečemu što samo po sebi ne zahtjeva neko veliko promišljanje ili ulaženje u dubinu (Fink, 2000.;1).

Fink postavlja pitanje „Može li igra biti predmet dostojan filozofije?“ ako može biti mogući predmet filozofijskog razmišljanja, ako u svojoj životnoj neposrednoj naivnosti ne protuslovi kritičkom duhu filozofije, i jer naivnost života kao takva znači predmet mišljenja. Po Finku, igra je suprotstavljena ozbiljnosti života, brizi i radu i skrbi za spasenje duše. Prikazuje se kao nešto „neozbiljno“, „neobvezujuće“, „stanka“ ili „odmor“. Iako se naizgled čini banalnom aktivnošću, priznajemo ograničenu vrijednost igre – služi kao terapijsko sredstvo protiv velikih napetosti rada, brige i ozbiljnosti – što ju čini nečim ozbiljnijim, no kad je motrimo kao sredstvo za opuštanje, stavljamo je u službu fenomena od kojih je inače razlikujemo kao manje vrijednu, igru samu po sebi ne shvaćamo ozbiljno i ne pridodajemo joj neku važnost. Unatoč neozbiljnosti igre i njenoj naizgled neozbiljnoj naravi, priznajemo da u djetinjstvu ima važnu, ako ne i temeljnu ulogu i da na neki način stoji u središtu naših života. Kako odrastamo, tako potiskujemo igru iz središta života i nadomještamo ju drugim fenomenima te ona ostaje samo povremeno sredstvo zabave i opuštanja. Kod djece igra ima veliku ulogu i, glede psihologije djeteta i pedagogije, može biti eminentno važna stvar. Fink se pita može li, unatoč navedenome, igra biti predmet dostojan filozofije. Na čemu se točno temelji razlika dostojnog i nedostojnog i ima li filozofija unaprijed pri ruci ocjenu onoga što

jest unutar svijeta, da bi potom raspodijelila svoj interes? Fink tvrdi da najprije moramo pojmiti što je zajedničko svim stvarima prije no što se okrenemo razlikama koje se tiču poretka važnosti. Smatra to presudnim u filozofiji, da pita i istražuje biće ukoliko je ono biće, a pitanjem o biću pita se o svim bićima, jer upravo biti bićem pripada svakomu i svemu što se uopće nalazi u jedinstvu svijeta. Naizgled se čini da je tim temeljnim pitanjem o biću kao takvome i u cjelini odstranjena različitost u poretku stvari, a time i njihovo prosuđivanje prema „dostojnosti“ i „nedostojnosti“, no Fink tvrdi da to uopće ne stoji. Filozofija, koju oblikujemo kao pitanje o bitku, nastoji mišljenjem odrediti bitak bića stvari prema osebnim stupnjevima. Smatrajući da su konačne stvari u svome bitku prožete onim ništa, da, kada to tako kažemo imaju ništavan bitak, nizak stupanj bitka, da nisu, Fink koristi Platonov izraz „biće na bićevni način“, što se pokazuje jasnijim ako promatramo stvari s obzirom na njihov vremenski karakter, kada njihov bitak tumačimo iz njihove vremenitosti. Tada kao naj snažniji bitak vrijedi ono što je uvijek i što se uvijek ponaša na isti način, što ne nastaje i ne prolazi, ne mijenja se, što je postojano, nepokrenuto i stalno. Po rangu bitka, niže je ono čega, iako sada jest, nekoć nije bilo i jednom ga više neće biti, ono što je podložno mijenama i što snagu bitka crpi u vremenu. O filozofijskom poretku svih stvari ne odlučuje stupanj mitski shvaćene „moći“, već stupanj „snage bitka“ tj. „stalnosti“. Filozofija, kako Fink kaže, uvijek mora postavljati poredak svjetskih stvari, ali ga i rušiti; mora tragati za najdostojnijim i najvišim bićima, a ujedno i radikalno sumnjati u prethodno zacrtano mjerilo, prema kojemu mjeri najviši rang bitka. Baš zato ne možemo sa sigurnošću je li igra stvarno bitna i je li dostojna filozofije što Fink pokušava objasniti. Ono dostojno pitanja i mišljenja, što valja ispitati i o čemu valja misliti za filozofiju nije definitivno odlučeno unaprijed, već se pokazuje takvim tek u pitajućemu mišljenju. Dakle, ako se u startu ne zapitamo je li igra dostojna filozofije, ne možemo ni doći do odgovora, baš kao s bilo kojom drugom stvari. Po Finku, nijedna stvar u svemiru nije toliko mala da se na njoj ne bi rasplamsalo divljenje i ni jedno biće nije previsoko za čovjekovo čuđenje i njegov obrat u pitanje. Fink za primjer tomu daje Sokrata, koji je mogao od najbanalnije stvari napraviti temu vrijednu razgovora i na koncu i divljenja slučajnih, možda i neukih prolaznika (Fink, 2000.;3-9).

Nakon što nam je Fink dao analizu filozofije i dostojnosti neke stvari da zakorači u nju, kreće sa razmišljanjem o igri i njejoj dostojnosti filozofije. Postavlja temeljno pitanje – „Zar se svijet igre, izatkan snovima, ne rasipa čim nas snađe patnja, nevolja i odricanje, ali i čim prijedemo na slobodne akcije, na samoostvarenje svoje slobode u surovome svijetu stvari?“ – te – „Može li nešto u životu periferno poput igre imati i kozmičko značenje?“ Naizgled svako

takvo pitanje izgleda apsurdno. Fink tvrdi da - shvaćajući da načelna čovjekova mogućnosti igranja nije rezultat empirije, nego pripadanja jednoj izvornijoj jasnoći shvaćanja, u kojoj je čovjekov tubitak otvoren za samoga sebe – nitko ne može osporiti da postoji igra kao mogućnost čovjekova posebnog ponašanja ponesenog maštom. Ne baca sumnju na igru kao antropologijski fenomen, makar se i sporili o njezinim „fenomenologijskim“ tumačenjima. Neosporivi fenomen igre, koji stoji više - manje na rubu života, pruža iznenađujući otpor pojmovnome pronicanju čim pokušamo razložiti njegove strukture. Ono što je u izvedbi tako lebdeći lako, teško je i oporo za poimanje (Fink, 2000.;11-12). Catherine Homan dodatno proširuje Finkove ideje na način da istražuje kako njegova koncepcija igre može doprinijeti etičkoj teoriji. Tvrdi da Finkova filozofija igre pruža jedinstvenu perspektivu na etiku, s važnim naglaskom igre kao ključnog aspekta ljudskog života koji promiče moralnu imaginaciju i empatiju (Homan, 2014.).

Dok Fink čovjekovu igru priznaje kao fenomen, tvrdi da kozmičku igru nikada ne zatječemo i ne potvrđujemo kao objektivno postojeći i intersubjektivno provjerljiv fenomen. Za igru svijeta isto kaže kako nije fenomen i kako ju ne možemo pokazati, ne možemo ju pretvoriti u predmet znanstvene metode proučavanja. Ona je prije svega misao i ništa više. Fink tvrdi da pojam „igra svijeta“ primarno znači spekulativni simbol, da bi se u analogiji s čovjekovom igrom „tumačilo“ sveukupno gibanje svjetske zbilje. Po njemu je najpreča zadaća diferencirano razraditi strukture fenomena čovjekove igre, - a kao sljedeća stvar provjeriti pitanje može li se pojam igre u simboličkoj analogiji prenijeti na zbivanje svijeta – i u kojoj mjeri takva metafora uopće ima filozofijsku spoznajnu vrijednost. Ispitujući igru možda možemo dobiti pojmovna sredstva za mišljenje da bismo izvorno pojмили razliku i supripadanost čovjeka i svijeta. Put u filozofiju uvijek vodi od najmanjih stvari, a promišljanje igre, dječje ludosti, može poljuljati i samouvjereno znanje odraslih.

4.2. Svjetsko značenje čovjekove igre

Igra je, po mišljenju Eugena Finka, moguć i dostojan predmet filozofije. Moguća je kao „tema“ jer pitajuće mišljenje želi samo pojmiti ono što je u sebi bezupitno, a kao tema je dostojna jer se u njoj na osebujan način otkriva odnos čovjeka i svijeta. Svatko od nas poznaje igru – poznaje je iz potvrde vlastita doživljavanja i promatranja svakodnevnog čovjekove okoline. Igra je poznat fenomen, blizak nam je i običan. Igranje nam je bliska mogućnost katkada opuštenoga, a radosno poletnoga ispunjavanja života; kao odrasli se možda s tihom zavišću

divimo dječjoj igri, sretnoj predanosti kojom se izvodi, bogatstvu mašte, mnoštvu formi i slobodno odabranih pravila, divimo se njezinu oslobođenom poletu života. Doduše, i u životu odraslih poznajemo raznolike „igre“, prakse „zabave“. Neki od primjera su sportske igre, igre u kazalištu, cirkurske priredbe, pa čak i igre kod „flerta“. Poznatost fenomena igre neosporna je, raširena i mnogolika, obuhvaća neizmjereno mnoštvo formi i struktura. Glavni je problem igre naš nedostatak da ju formuliramo pojmovnom oštrinom. Da istinski znamo što je igra ustvari. Obično živimo u razumjevanju igre koje je karaktera običaja (Fink, 2000.:15)

Fink nam govori kako čovjekova igra ima svjetsko značenje, kozmičku transparentnost, - ona je jedna od najjasnijih figura svijeta našeg konačnog tubitka. Igrajući se, čovjek ne ostaje u sebi, ne ostaje u zatvorenom krugu svoje duševne nutrine, - već zapravo ekstatično izlazi iz sebe u kozmičkoj kretnji i smisleno tumači cjelinu svijeta. Fink tvrdi da je upravo kao čovjekov problem čovjekova igra svjetska – a kao svjetski problem upućuje na čovjeka. Odnos čovjeka i svijeta ne može se primjereno misliti prema modelu odnosa među dvjema stvarima, dvama bićima. Svakoj stvari u svijetu pripada fundamentalni karakter odnošenja prema samoj sebi, identiteta i istodobno odnošenja prema drugome biću. Istost i različitost nerazdvojno su povezane; neka stvar može biti ona sama jedino ako je različita; s druge strane, različitost svaki puta pretpostavlja istost. Fink se osvrće na Heraklitovu izreku (Fragmenti pedsokratovca, 30. fragment) – „Ovaj kozmos, isti za sve, nije učinio nijedan od bogova niti od ljudi, nego bijaše uvijek i jest i bit će vječno živa vatra, koja se po mjerama pali i po mjerama gasi“. Fink tumači da Heraklit u svojoj izreci odlikuje, iako se isprva čini da grubo odbacuje. U konačnici proizvodi jest svjetsko svjetlo vatre. Vatra kod Heraklita ne znači ono od čega se sastoje sve stvari, nego znači uređujuću silu koja sva pojedinačna bića zbija u kalup lijepoga, sjajnoga ukupnog sklopa. Fink interpretira Heraklitovu vatru kao sklop bitka i vremena – Helija, Hora i aiona (grč.). Grčka riječ aion najprije predfilozofijski znači čovjekov životni vijek, njegovo životno doba sa svim sadržajem. Heraklit preuzima riječ aion i samo na drugi način iznova imenuje vatru, naziva je vijekom svijeta. A o tome vijeku svijeta kaže (Fragmenti pedsokratovca, 52. fragment): „Životni vijek je dijete koje se zabavlja igrajući kocke: kraljevstvo djeteta“. Cjelina bića, i to kao vladajući svijet, oslovljava se u simboličkoj prisposobi djeteta u igri. Najizvornije stvaranje ima karakter igre. Svijet vlada kao igra. Bogovi i ljudi su ono što jesu, ne prema vlastitome, u sebi počivajućem ustroju bitka, - nisu zatvoreni u sebi kao sve druge stvari u svijetu, već su u otvorenome, ekstatičnom odnosu prema vijeku svijeta. Sva stvaralačka sila izvedena je iz igre svijeta. No Heraklit nije doslovno mislio kada je pričao o čovjeku i igri. U Heraklita su bogovi i ljudi stajali u odnosu

prema „vječnoj živoj vatri“, oponašali su i nasljeđovali stvoriteljsku svemoć. Njihova se poetička sposobnost temelji u igri svijeta. Odatle su u biti bili igrači. Fink nam daje do znanja kako je i sam Platon poimao odnos bogova prema čovjeku kao igru. Platon čovjeka naziva „Božja igračka“ (Fink, 2000.:18-28).

4.3. Metodologijska promišljanja Eugena Finka

Fink kaže kako naš položaj o igri nije u povoljnom položaju, nema unaprijed čvrste i priznate metodike koja bi se morala primijeniti upravo i samo na jedan poseban slučaj te kako problem igre nije utvrđen niti u svome problemskom karakteru. Fink rasčlanjuje probleme na dvojaki stil teorijskih pitanja: pitanja znanosti i pitanja filozofije. Ne misli se pritom na grubu podjelu ili na neprijateljsku opoziciju, pogoto ne na vulgarnu antitezu racionalnog stava i iracionalne ganutosti. Kao što smo naveli kod temeljnih obilježja Finkove filozofije, objasnio je kako su znanost i filozofija, bez obzira na svoju različitost, bitno povezane. Trebaju jedna drugu. Znanost je strogo vezana uz stvar i tako čuva svoju objektivnost; kao pozitivna pojedinačna znanost ona pretpostavlja nešto postavljeno, predmetno područje u kojemu se zaustavlja i kreće njezino istraživanje. U tom predmetnom području ona nalazi biće koje se pokazuje u prikazu fenomena u raznolikim načinima očitovanja i čini ga predmetom dosljedne odredbe. Zadaća filozofije je da pita o svemu onome što pozitivna pojedinačna znanost ostavlja po strani, ili bolje; što prešutno „pretpostavlja“. Među problemima pojedinačne znanosti i filozofije postoji upravo karakterizirana veza, - koja nam je na stanovit način tipično poznata. Problemom postaje bilo koja stvar: ili za pojedinačnu znanost ili filozofijski. Znanstveno, najprije moramo utvrditi „fenomen“, zadržati stvar u svome čistom pokazivanju i potvrđivanju i eksplikativne pojmove crpiti iz nje same. Kod filozofije moramo smjerati na ustroj bitka upitnoga bića. Ontologijsko objašnjenje bilo koje proizvoljne stvari uvijek vodi natrag na filozofijska temeljna pitanja, jer mjerilo prema kojemu mjerimo rang bitka nekog bića ostaje ono što je najupitnije. Fink za naš trenutni problem, igru, objašnjava da, ako bismo ju sada htjeli podrediti unaprijed poznatoj tipici problema, onda bi se pokazale dvije staze pitanja: pitanje pojedinačne znanosti moralo bi poći od „fenomena“ igre; kao fenomen ona je antropologijski datum, koji bi se najprije morao odvojiti od životinjskih načina ponašanja biologijski slična izgleda, da bi se potom tumačila u svome vlastitom sadržaju i svojoj fenomenalnoj punini. Mnoštvo struktura moglo bi se razraditi i istaknuti u svojoj kulturalnoj važnosti. Filozofijsko bi pitanje tada smjeralo na ustroj bitka čovjekove igre, na osobit način kako je igra biće; jer odmah upada u oči da igra „nije“ kakvi su inače ozbiljni načini čovjekova ispunjavanja života, da je poletno „činjenje kao da“, da u sebi sadrži

osebujan „privid“, čudesnu sferu „nestvarnosti“. Igra – kao čudna stopljenost „bitka“ i „privida“ – na neki je način prividni bitak i bićevni privid. Finkov i prije svega i naš pokušaj razmišljanja o igri nije ni „pojedinačno znanstveni“ ni „filozofijski“ u opisanome smislu. Riječ je o poimanju čovjekova položaja u svijetu pod vodstvom određenoga shvaćanja igre (Fink, 2000.;28-31).

Izraz „položaj u svijetu“ najprije je nejasan i višeznačan. Bilo što može imati „položaj“ kao svoj prostorni smještaj u okolini – baš kao i vremensko mjesto u mnoštvu mjesta. Stvari naše okoline već su na stanovit način nekako orijentirane oko nas, bliske su ili daleke, na odmaku su od nas; cijelo opažajno polje dubinski je uređeno, rasčlanjuje se oko nas u koncentričnim krugovima i zonama. Mi, ljudi, smo nulta točka opažajnog područja – bolje rečeno mi kao naša tjelesnost. Isto tako stvari ne ostaju nepomične; mogu nam se približavati ili udaljavati, mijenjati svoj položaj u našem vidnom području. Odmaci stvari od nas su istovremeno odmaci nas od stvari. Ti se odmaci ne mijenjaju isključivo gibanjem koje izvode stvari; i mi se možemo gibati, nismo čvrsto ukorijenjeni, također se možemo približavati ili udaljavati stvarima. Kada tako razmišljamo i govorimo o našem gibanju, izašli smo van orijentacijskog prostora okoline i pretpostavili smo sustav mjesta koji nije centriran u našem tijelu. Znanstveno mišljen prostor nastaje za nas ako na neki način zanemarimo određenu čvrsto fiksiranu orijentaciju, ako nijednu stvar ne promatramo kao istaknutu nultu točku, ako štoviše sve stvari promatramo kao moguće nulte točke koordinatnog sustava koji se može fiksirati po želji. Prostor tada postaje „homogen“ i moramo odabrati bilo koju točku da bismo mogli odrediti položaj drugih stvari u odnosu na tu fiksnu točku. Homogeni se sustav razlikuje od Orijentiranoga po tome što se sve stvari općenito mogu odabrati kao nulte točke. „Mjesto“ svakog bića određeno je odnosom prema nekome drugom biću kod oba sustava. Položaj svake unutarstvjske stvari izražava se odnosom prema određenoj unutarstvjskoj stvari. Nisu samo pojedinačne stvari postavljene unutarstvjski; i sustav, u kojemu se one svaki put označuju u svome položaju, u načelu ostaje unutarstvjski, a da se ta unutarstvjskost ipak izričito ne spoznaje i ne promišlja (Fink, 2000.;31-33).

Kada se govori o „položaju“ nekoga bića, ne misli se isključivo na prostorni odnos, već možda više na odnos u poretku. Filozofija, naravno, ne odlučuje „dogmatski“ što je ili tko je najstalniji ili najumniji – ona ostaje kritički suzdržana prema sebi samoj, a mjerilo prema kojemu procjenjuje bitak fenomenalnih stvari drži uključenim u problem. Ako filozofija određuje poredak polazeći od odnosa stvari prema najvišem biću, onda taj poredak, koliko god se držao problematičnim, u načelu ipak ima unutarstvjski karakter. Rang bitka svih

stvari određuje se iz odnosa prema jednome. Biću koje je „u svijetu“ isto koliko i one same. U polju živih stvari, organizama, pokazuju se druge forme svojstvenosti, a opet drukčije u čovjeka, jer se on ne iscrpljuje u biološko – organskom promatranju. Čovjek, kako se kaže, nije samo životinja, nije samo živo biće određeno izmjenom tvari, prirađanjem, osjetilnim zapažanjem, pamćenjem i sposobnošću zamjećivanja. Čovjek ima specifične sposobnosti koje ga uzdižu iznad svake životinje. Ima sposobnost rada kojim praktično oblikuje; može načiniti stvari kojih inače nema, koje u svome bitku potpuno ovise o bitku čovjeka; ima sposobnost stvaranja pojmova i apstraktnoga mišljenja, a time i racionalnu metodu za svladavanje svojih životnih nevolja. Nadalje, ima osjećaj za razlikovanje „dobra“ i „zla“, moralnu svijest, poznaje temeljne oblike ćudorednoga svijeta i njegovih mnogobrojnih institucija. Ima i jezičnu sposobnost, a time i sposobnost rasčlanjenja i višedimenzionalnog razumijevanja bitka. On nije prost i jednostavan, nije samo nesposredno tu: on se stalno i ustrajno odnosi prema vlastitom bitku i bitku svih stvari: egzistira u razumijevanju bitka. Odnos čovjeka i svijeta nikada se ne može fiksirati izvana u bilo kojoj objektivnoj tvrdnji. Čovjek mora misleći određivati taj odnos prema svijetu živjeći u odnosu prema svijetu.

4.4. . Svijet kao igra i karakter igre

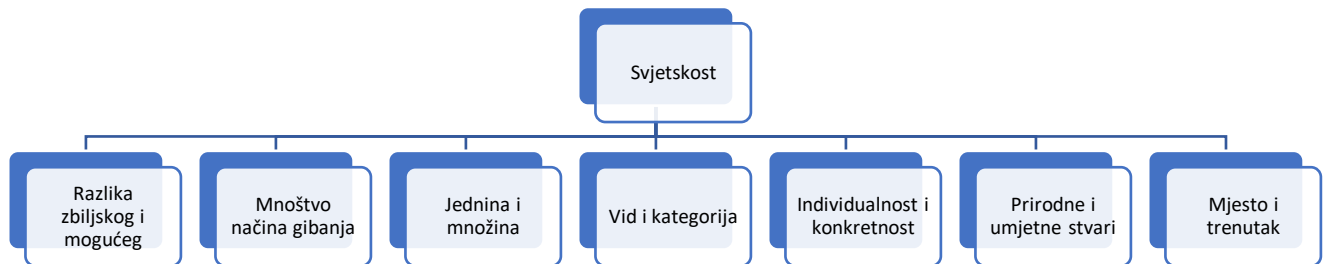
Fink je dosad obilazio samu temu igre i na širokoj je bazi govorio o filozofiji općenito. Smatra da možda igra uistinu jest povezana s čovjekovim bitkom u svijetu i možda je osobito istaknut način takvog bitka, no ipak se čini da je „zaobilazno“ najbolje prvo prići problematičnom pojmu bitka u svijetu, kako bi odatle promišljali o opće poznatom fenomenu igre. Smatra da ovdje nije toliko riječ o shvaćanju „fenomenologije“ igre, nego o svjetskom značenju igre, o spoznaji igre kao ključnog fenomena uistinu univerzalnog ranga. Moguće je da to svjetsko značenje ne leži kao utvrdiv moment u svakodnevno poznatome fenomenu igre, da je na neki način „izblijedeno“ u rutinskom, normalnom stupanju s igrom. Otvorenost prema svijetu ne pripada čovjeku, već obratno: čovjek pripada otvorenosti prema svijetu, egzistira u ekstatičnoj okrenutosti neizmjerne širini univerzuma koja kruži oko njega, odakle mu najprije dolazi svjetlo uma, jezika, razumijevanja bitka. Nemamo mi „svijet“ zato što oduvijek „posjedujemo“ um, jezik i razumijevanje bitka. Nego zato što smo otvoreni za svijet, iščupani u beskraj (Fink, 2000.; 56-58).

Fink kroz određeni postupak želi doći do odgovora na fenomen igre. Naime, najprije trebamo proučiti čovjekovu igru, a nakon toga pitati bi li se ona kao kritički reducirani model

mogla primijeniti za karakterizaciju „tijek svijeta“. Ipak, jedini smisao njegovog dugog metodološkog uvodnog razmatranja ustvari je u tome da se taj postupak isključi. Tumačenje čovjekove igre već pretpostavlja ekstatičnu otvorenost prema svijetu, dakle da se mora kretati u nekome, makar i tamnome znanju za svijet. Da bismo razumjeli igru, moramo poznavati svijet, a da bismo razumjeli svijet kao igru, moramo još steći mnogo dublji uvid u svijet nego dosad. Fink misli da, prije svega, valja pronaći polazište za naše mišljenje o igri. Jer, ako ne želimo neopterećeno opisivati i oslikavati fenomen igre, već mu uputiti misaono pitanje, moramo pokušati razumjeti ono razumijemo u njemu samome. Igra je zbiljsko ispunjavanje života zbiljskog čovjeka. U djelatnosti igre, najprije ako je to prikazivačka igra, igrač izvodi zbiljske radnje – ali one na neki način imaju „dvostruko dno“. To su radnje onoga tko se igra, ali i radnje igrača u skladu sa „ulogom“ koju je preuzeo u prikazivačkoj igri. Sve što on čini odvija se u čudnovatoj „istodobnosti“ na dvije razine, kao stvarno čovjekovo ponašanje u zbiljskom svijetu i ujedno kao djelovanje unutar uloge i u nezbiljskome, prividnom svijetu. Fink smatra da igra i njezin vlastiti privid svijeta igre za filozofiju znače opasnu sumnju. Jer, inače različiti i čisto odijeljeni pojmovi tu se neočekivano i čudno pretapaju, - i to ne samo iz nehaja, već tijekom izricanja same stvari. Svakodnevno razumijevanje života kreće se u višedimenzionalnosti igre jednom potpuno samorazumljivom sigurnošću. Već i djeca raspolažu distinkcijama koje su za mišljenje najteže i najupitnije. Možda je ta čudna „neozbiljnost“ koja pripada igri nešto više od pukoga negativnog karaktera snovitih misaonih tvorbi, od karaktera koji se u svojoj negativnosti mjeri prema odmaku od zbilje čvrstih stvari.

Fink kazuje kako je pitanje o igri vođeno načelnim filozofijskim problemom. Taj je problem odnos čovjeka i svijeta. Kada igru nazivamo „svjetskom“, time iskazujemo ono najsamorazumljivije i najpovršnije, ali i ono najproblematičnije i najdublje. O svijetu i svjetskosti nikada ne znamo baš ništa i nikada potpuno. Krećemo se u poznatu znanju i ujedno lutamo u zamršenu labirintu. Pojam „svjetskost“ možemo koristiti u četverostrukom smislu. Najprije on znači skriveni karakter svega konačno-bičevnog naprosto, pripadanje u cjelinu svijeta, unutarsvjetskost. Unutarsvjetskost se rasčlanjuje na mnoštvo unutarnjih razlika: na razliku zbiljskog i mogućeg, na mnoštvo načina gibanja, na jedninu i množinu, na vid i kategoriju s jedne, a na individualnost i konkretnost s druge strane, na područja prirodnih

iumjetnih stvari, na mjesto i trenutak (Fink, 2000.;248-250)



Trupeljak prema Finku, 2000.

U drugom smislu, pojam „svjetski“ rabimo da bismo označili samo vladanje svijeta, ono nama nepojmljivo dopuštanje da svako konačno i upojedinjeno biće iziđe u dan pojave i ujedno uništavanje svega što se pojavilo. Ono što Fink ovdje naziva „svjetskim“ najprije je taman i zamršen problem. U trećem smislu uzimamo pojam „svjetski“ da bismo označili odlučujuću temeljnu crtu čovjekove biti. Čovjek ima mjesto u svijetu, jedno posebno mjesto u kozmosu. Čovjek je „svjetskiji“ od svake druge stvari. U svijetu je tako da se, razumijevajući bitak, odnosi prema svim temeljnim područjima stvari i prema samome sebi te egzistira otvoreno za svijet. Stoji u struji silnoga, vuče ga nadmoćna sila univerzuma, koja ga ujedno uzdiže i ponižava, određen je bliskom i stranom blizinom i daljinom svemira. Čovjek je u svijetu tako da se odnosi prema svome ubitku u njemu. On se bavi djelatnostima, razmišlja o svom postojanju i stavnovnik je svijeta. Ta čovjekova otvorenost prema svijetu, koja se očituje u mnogim dimenzijama i poljima života, označava taj treći smisao „svjetskog“. Tako gledano, od svih „fenomenalija“, jedino je čovjek svjetski (Fink, 2000.; 250-252).

Fink dolazi do zaključka da je igra u načelu unutarsvjetsko zbivanje. Svakako možemo priznati da je čovjek biće u svijetu i i da je time određeno i obilježeno svo njegovo djelovanje i trpljenje, njegovo djelatno samoozbiljavanje, i da sudjeluje u univerzalnom karakteru konačnosti svega unutarsvjetskoga, no po Finku, kazati da je unutarsvjetski i konačan je

veoma dubok i misaono težak problem. Igranje se nalazi među čovjekovim djelatnostima, a djelatnosti se nalaze u čovjekovu bitku. Dakle, igra je dio bitka, dio čovjeka i dio univerzuma. Ona je „svjetska“ jer se u njoj i kroz nju u jednom posebnom smislu naglašava i izražava razumijevajuće otvaranje čovjekova tubitka prema svijetu. U igri razumijevamo vladajući univerzum – otvaraju nam se druge strane, druge dimenzije. Usto, čovjekova je igra poseban i osebujan način društveno egzistentnoga odnosa prema svijetu. Čovjekova je igra svjetska u smislu razumijevajućega bitka u svemu, u smislu poimajuće bliskosti. Bitak svih stvari u univerzumu, uključujući i čovjeka, nazivamo unutarsvjetskošću bića; osobit način na koji čovjek kao misaono-govoreće biće i kao radnik, borac, ljubavnik, naglasak na – igrač, smrtnik doživljava i proživljava svoj ubitak u cjelini nazivamo „bliskost“ tubitka. Igra je također prožeta elementarnim životnim užitkom, užitkom koji je više od radovanja nečemu radosnom, korisnom i ugodnom, prožeta je uživanjem u obilju života koje može obuhvatiti i ono loše, zlo i užasno, kao što to čini užitak igre u tragediji. U igri vlada „poganska“ bezbrižnost, čulno uživanje, tajanstveni užitak u prividu, ushitu, sjaju boja i u baršunastoj površini stvari. Čovjekova je igra svjetska: jer je unutarsvjetska, - jer je prožima razumijevajuća bliskost i jer ljudsko biće povezuje s kozmičkom silom „privida“ u jednoj sasvim osobitoj površnoj dubini ili dubokoj površnosti. Fink smatra kako nebi bilo teško povući mnoštvo pojedinačnih crta i opisati igru kao bogato strukturiran fenomen, prebirući obrasce mnogih „igara“ koje postoje u našim kulturnim krugovima. Igra nama i Finku nije proizvoljna tema filozofije, koja se može baviti svim i svačim, - igra je na istaknutom položaju stoga što je egzistencijalni temeljni fenomen, jednako izvoran kao i smrnost, ljubav, rad i borba. Igra nije oblik čovjekova života u kojem se on upušta s drugim bićima iz svoje okoline, iako se događa i to. Onaj koji se igra poseže za bilo kakvim stvarima – bile one umjetno pripremljene isključivo za to ili ne – kao „igračkama“. Stvar kojom se igra i drugi ljudi s kojima se upušta u igru jednako su zbiljski kao on sam i također pripadaju istoj dimenziji zbilje. Igram stvaraju irealni svijet igre u kojemu imaju svoje uloge, a igračka dobiva imaginarni karakter. S čovjekovom igrom dakle u ukupnu zbilju realnih stvari i postupaka prodire jedna „irealna“ sfera smisla, koja je tu, a ipak nije tu, koja sada jest, a ipak nije. Ako svijet igre označavamo kao „privid“, onda bi ipak bilo najvažnije da taj privid svijeta igre jasno odvojimo od inače poznatoga privida koji pripada danosti stvarim, primjerice kao „površina“, vanjski izgled ili se temelji na pogrešnu subjektivnom shvaćanju (Fink, 2000.; 255 – 261).

Naznaku svjetskosti čovjekove igre Fink pronalazi u problematičnom ukrštanju zbiljnosti i neozbiljnosti u igri. Budući da se tiče čovjeka, filozofijski problem igre nužno je i

svjetski. U igri nesputano mješamo bitak i privid, zagonetno uživamo u onome prividnom koje nam privremeno daje jednu višu istinu nego masivno zbiljske stvari svakodnevne okoline. Dakle, baš kao i čovjek, igra je također svjetska i simbol je svijeta dostojan filozofije.

5. IGRA I ODGOJNO DJELOVANJE

Dječji je vrtić temelj odgojno – obrazovnog sustava. Igra je bitna kod odgoja i obrazovanja djeteta jer je najlakši, najprimitivniji, djetetu zadovoljavajuć, jednostavan način na koji možemo doprijeti do djeteta i da ono uživa svoju egzistencijalnu potrebu kako bi lakše, na naizgled bezazlen način prošlo kroz taj prvi stupanj obrazovanja i uspješno se prilagodilo za sljedeću razinu odgojno – obrazovnog – školu (Mendeš, Marić i Goran, 2020.; 27). Prihvaćanje određene igrovne uloge, dijete simbolizira njemu tipične i adekvatne radnje (sheme događaja, akcije) koje su dio njegovog posrednog ili neposrednog iskustva. Baš samo prihvaćanje uloge omogućava djetetu integraciju igrovnih radnji oko „zamišljenog cilja“ i njihovo usmjeravanje i planiranje (Šagud, 2002.). Kako odgajanje u bitnosti nije nekakav „rad“ koji bi se dao kontrolirati, a odgojni poticaji su upravo posljedak nevidljiva duševna događanja, to ostvarenje odgojnih ciljeva i svrha ne da se svesti na neku već predodređenu mjeru. Ni ne može biti drugačije sve dok je odgoj u svojoj jezgri stvaralački akt upravljen na budućnost čovjeka. Takoreći, odgoj je stvaralačko ostvarivanje budućnosti (Vuk – Pavlović, 2016.). Hartley i Goldenson (1999.) prema Eheart i Leavitt (1995.) rekli su da „igra nije samo dječji odgovor na život; to je njegov život ako će postati vitalni, kreativni pojedinac koji se stalno razvija.“. Ćurko i Kragić (2009.) navode da je „igra jedna od karakteristika ljudskoga ponašanja, a iako je najočitija u dječjoj dobi, ona obilježava sva razdoblja ljudskoga života.“

Igra kao takva je sastavnica vrtićkog kurikulumu. Kvalitetni kurikulum ranog i predškolskog odgoja temelji se na igri kao djetetovoj temeljnoj djelatnosti. Integralni je dio odgojno – obrazovnog procesa i sastavnica je razvojno primjerene prakse. S obzirom na to, igri dajemo posebnu pozornost u institucijskom kontekstu. U današnjim su vrtićima grupe dobnog mješovite što nam daje brojne prednosti. Socijalna kompetencija razvijena je putem komunikacije među vršnjacima koja je prisutna kako u igri, tako i u ostalim zajedničkim aktivnostima. Dječja igra svoju ulogu nalazi unutar čovjekova razvoja, a to je posebno izraženo tijekom djetinjstva. Tijekom procesa igre dijete se aktivno uključuje te otkriva svoje granice i mogućnosti (Duran, 2003.). Djeca kroz igru mogu učiti pravila ponašanja, kako pravila funkcioniraju, što je pravedno, a što nije, i najvažnije od svega, kako uspješno i na lijep način surađivati kako s vršnjacima, tako i sa starijima od sebe, u njihovu slučaju odgajateljima.

Jean Piaget je istraživanjem sveo igru na tri vrste. Praktične igre, simboličke igre i igre s pravilima. Po njegovu mišljenju, isti činitelji koji određuju spoznajni razvoj djeteta određuju

i njegov razvoj igre. Smatra da u igrama s pravilima „prevladava asimilacija, a asimilacija realnosti u skladu je sa strukturom dječjeg mišljenja.“ (Mendeš, Marić i Goran, 2020. prema Duran, 2001.; 20). Igre s pravilima su najbolji način da dijete ustanovi neke osnove onoga što je dobro, a što loše. Pravilo shvaćamo kao trajni element u strukturi dječje igre i pravila su prisutna u igri djece kasne, a isto tako i rane dobi. Pravila u globalu postoje u svakoj igri, pa i u simboličkoj, samo što tamo dijete postavlja samo svoja pravila. Igra nas uvlači u svijet u kojemu vrijede drugačija pravila, a u koji ulazimo slobodno, jer igra u koju nas je netko natjerao nije igra (Zagorac i Škerbić, 2018.) Igrom i igrovnim aktivnostima djeca simuliraju stvarnost, a upravo u takvim simulacijama ostvaraju značajan dio svog realnog života jer dijete simuliranjem proučava realnost i pokušava joj se približiti na svoj virtualan način (Mahmutović, 2013.).

Igre s pravilima su najbitnije za odgojno – obrazovnu ustanovu vrtića jer su raznolike, dijete ih dobiva kao gotovu igrovnu formu, rezultat su tradicijskog stvaralaštva i njihovi tvorci mogu biti djeca. U skupinu igra s pravilima ubrajamo pokretne igre s pjevanjem ili bez njega te didaktičke igre. Igra s pravilima ima određenu strukturu, baš kao i ostali oblici igre. Podrazumijevamo odnos između pojedinih dijelova zastupljenih u igri (Mendeš, Marić i Goran, 2020.; 25).

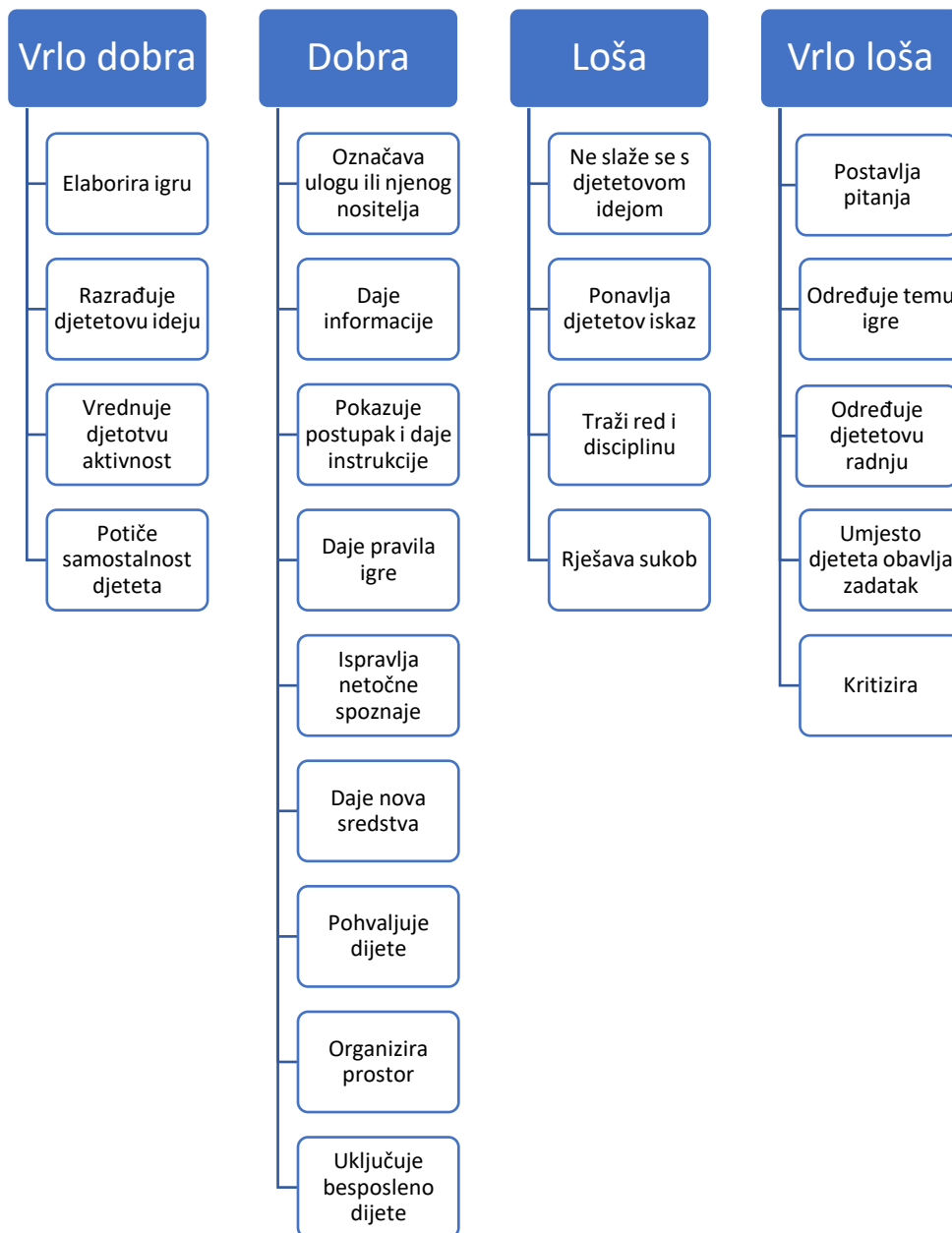
U trajne elemente za građenje strukture simboličke igre ubrajamo pravila – osnovna, opća i specifična; tip odvijanja igre – linearni tip s redosljedom (princip „zatim“); propisanu igrovnu interakciju – uređeni odnos među pojedincima, uređeni odnos između centralnog igrača i ostalih, uređeni odnos između igrovnih grupa; simboličku komponentu; započinjanje igre i kraj igre. U zajedničkoj simboličkoj igri djeca su u relaciji jedan prema drugome uz pomoć uloge i radnje. Slijedom toga, svaki igrač mora sagledati svoju ulogu u odnosu na suigrača, za određeni trenutak zanemariti osobne motive i želje i prilagoditi se samom planu igre (Šagud, 2002.). Kod igre s pravilima izostaje jedino simbolička komponenta.



Trupeljak prema Duran, 2001.; 26)

Odgojitelj ili druga odrasla osoba iz okruženja djeteta pomaže i podupire razvoj djeteta, učenje odgoj i obrazovanje. U suvremenom konceptu ranog i predškolskog odgoja odgojitelju se pridodaju drukčije uloge – poticanje razvoja, pružanje emocionalne potpore, vođenje i upravljanje, uspostavljanje i održavanje vršnjačkih odnosa. Tako i u dječjoj igri odgojitelj ima višestruke uloge koje proizlaze iz karaktera igre (simbolička, igra s pravilima, konstruktivna...). Samostalnost djece u igri ne leži u zanemarivanju od strane odgojitelja već samo u manje direktnog utjecaja od strane odgojitelja. Odgojitelj bi trebao dobro poznavati psihologiju dječje igre što mu omogućuje da se uključi ili isključi iz igre kada je potrebno. Otvorena komunikacija i interakcija odgojitelja i djece, njihovi međusobni komentari, objašnjenja i pitanja predstavljaju značajnu potporu djetetovom učenju i razvoju (Jurčević Lozančić, 2016.).

Mirjana Šagud utvrdila je dvadeset i tri kategorije ponašanje odgojitelja u simboličkoj igri. Razvrstane su u četiri kategorije – vrlo dobra, dobra, loša i vrlo loša.



Trupeljak prema Šagud, 2002.; 33)

6. ZAKLJUČAK

Uz pomoć Finkovih djela *Uvod u filozofiju* i *Igra kao simbol svijeta* uspješno smo dokučili što je filozofija, naučili filozofijske metodike razmišljanja i na koncu uvrstili igru u filozofijski bitak i okarakterizirali je kao predmet dostojan filozofije. Stoga smo ju, kao dio filozofije, bili spremni uvrstiti u odgojno – obrazovni proces. Kroz djelo *Dijete u svijetu* igreobjasnili smo na koji način igra funkcionira i kako ju djelimo te smo ju uspješno uspjeli uvrstiti u proces napretka djeteta, to jest, uspješno smo objasnili značaj igre u vrtiću i način na koji odgajatelj mora pristupati igri i djetetu koje se igra. Donosimo zaključak da igra, iako jednostavnog izgleda, zahtjeva puno razmišljanja i može sadržavati veći filozofijski i odgojno – napredovni značaj. Dijete kroz igru, kao njemu bezbrižan i zabavan način provođenja vremena, a istovremeno kao istinski filozofijski pojam, gradi osnove života i uspješno se sprema popeti stepenicu više i zakoračiti u slijedeći dio svog života.

Što se tiče Finkove filozofije, bar one koju predstavlja u djelu *Uvod u filozofiju*, ona je svevrсна, interesantna, detaljna i na neki način čak i misteriozna. Fink ostavlja dojam velikog znalca i daje sve od sebe da svoje najveće znanje i svoju najveću ljubav – filozofiju približi nama koji joj možda nismo tako bliski teoretski, no i sam Fink potvrđuje da je ona dio svih nas i da smo u suštini svi mi, ljudi, filozofi. U tome leži ljepota filozofije – ona nije znanost kao takva, ne treba nam posebno znanje ili učenje o njoj kako bismo ju prakticirali. Svatko od nas ima pravo razmišljati, filozofirati, iznositi svoju filozofiju. Na ostalima je samo da shvate što smo željeli reći ukoliko imaju dovoljno filozofskog kapaciteta za to. Filozofija se proteže od životnih osnova i jednostavnih pitanja pa sve do kompleksnih pitanja i pitanja te ulaznja u samu srž filozofije kako bi shvatili neki pojam, baš poput igre o kojoj je Fink pisao i na kojoj se temelji ovaj završni rad.

Mirjana Šagud puno je doprinjela pisanju završnog rada svojim jednostavnim, a kompetentnim razvrstavanjem kategorija ponašanja odgojitelja u simboličkoj igri djece. Iz njenog prikaza s lakoćom smo mogli naučiti kako postoje četiri tipa načina sudjelovanja odgojitelja u igri i utječu na odgojiteljovo profesionalno djelovanje. To bi trebala biti osnova svakog odgojitelja u predškolskoj ustanovi jer je upravo odgojitelj taj koji sudjeluje u igri s djecom, a najprije njenoj provedbi – svojim idejama, prijedlozima i komunikacijom prema djetetu. To je ono najvažnije za uspješan odgojiteljski rad.

7. LITERATURA

1. Fink, E. (2000.). *Igra kao simbol svijeta*. Zagreb: Demetra
2. Fink, E. (1998.). *Uvod u filozofiju*. Zagreb: Matica Hrvatska
3. Mendeš B., Marić Lj., Goran Lj. (2020.). *Dijete u svijetu igre*. Zagreb: Golden Marketing – Tehnička knjiga
4. Zagorac I., Škerbić M. M. (2018.) *Sport, igra, svrhovitost*. Zagreb
<https://hrcak.srce.hr/clanak/303985>
5. Fink, E. (1984.). *Osnovni fenomen ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit
6. Vuk – Pavlović, P. (2016.). *Filozofija odgoja*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
7. Šagud, M. (2002.). *Odgajatelj u dječjoj igri*. Zagreb: Školske novine
8. Duran, M. (2003.). *Dijete i igra*. Jastrebarsko: Naknada Slap
9. Jurčević Lozančić, A. (2016.). *Socijalne kompetencije u ranome djetinjstvu*. Zagreb: Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
10. Kant, I. (1787./1984.). *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske
11. Eheart, K., Leavitt, R. L. (1999.). *Poticanje igre male djece*. Dijete, vrtić, obitelj
<https://hrcak.srce.hr/183804>
12. Ćurko, B. i Kragić, I. (2009.). *Igra – put k multidimenzioniranom mišljenju. Na tragu filozofije za djecu*. Zagreb: Institut za filozofiju
<https://hrcak.srce.hr/41409>
13. Mahmutović, A. (2013.). *Značaj igre u socijalizaciji djece predškolskog uzrasta*. BIH
<https://hrcak.srce.hr/114289>
14. Homan, C. (2014.). *The play of Ethics in Eugen Fink*
<https://doi.org/10.5325/jspecphil.27.3.0287>

IZJAVA O IZVORNOSTI ZAVRŠNOG RADA

Izjavljujem da je moj završni rad izvorni rezultat mojeg rada te da se u izradi istoga nisam koristila drugim izvorima osim onih koji su u njemu navedeni.

Dorotea Trupeljak

(potpis studenta)