Heideggerovo određenje pravosti egzistencije

Šostarko, Mirna

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:129538

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Diplomski studij filozofije i pedagogije

Mirna Šostarko

Heideggerovo određenje pravosti egzistencije

Diplomski rad

Doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2016.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Odsjek za filozofiju
Diplomski studij filozofije i pedagogije

Mirna Šostarko

Heideggerovo određenje pravosti egzistencije

Diplomski rad

Humanističke znanosti, filozofija, filozofska antropologija
Doc. dr. sc. Martina Žeželj
Osijek, 2016.

SAŽETAK

Martin Heidegger jedan je od istaknutijih mislilaca 20. stoljeća. Bitak i vrijeme, *po mnogima njegovo najznačajnije djelo, bavi se razmatranjem bitka kao takvoga, pri čemu polazi od egzistencijalne analitike. Heidegger uvodi pojam tubitak kojim označava poseban način bitka specifičan isključivo za čovjeka. Čovjek kao tubitak određen je brojnim egzistencijalima, među kojima je i mojstvenost. Mojstvenost tubitku pruža mogućnost izbora između dva modusa bitka tubitka, a to su pravost i nepravost. Nepravi modus egzistencije karakterističan je za prosječnu svakidašnjost, gdje je tubitak izgubljen u zaokupljenosti unutarsvjetskim bićima. S druge strane pravi modus bitka tubitka odnosi se na tubitkovo razumijevanje vlastitog bitka, ali i mogućnost razumijevanja bitka uopće. Do prave egzistencije se, prema Heideggeru, dolazi putem čuvstvovanja, pri čemu spominje tjeskobu i dosadu. U takvim čuvstvovanjima tubitak ima mogućnost razumjeti egzistencijalnu strukturu vlastitog bitka, a neki od segmenata te strukture su ništavnost i konačnost. Osim toga, u pravosti egzistencije veliku ulogu ima i fenomen zova savjesti koji faktički prethodi svim nabrojenim egzistencijalima na putu do prave egzistencije. Tubitak u pravoj egzistenciji ima mogućnost razabrati bitne mogućnosti od onih nebitnih, a sve u svrhu ostvarivanja sebe kao svoje prave mogućnosti. Vrijeme se pokazuje kao horizont razumijevanja bitka uopće, te se objavljuje kao njegova tubitkova najviša mogućnost, stoga je cijela ova tematika prožeta vremenom kao smislom bitka.*

Ključne riječi: Martin Heidegger, tubitak, egzistencijalna analitika, pravost egzistencije

SADRŽAJ

1.Uvod 1
2. Mojstvenost kao preduvjet pravog i nepravog modusa bitka tubitka 4
2.1. Prosječna svakidašnjost kao modus neprave egzistencije 5
2.2. Prava egzistencija 7
3. Tjeskoba 9
3.1. Kierkegaardov utjecaj na Heideggerov pojam tjeskobe 10
3.2. Heideggerovo određenje tjeskobe 11
3.3. Ništa 12
3.4. Očitovanje prave egzistencije kroz fenomen tjeskobe 16
3.5. Prava i neprava tjeskoba 18
4. Smrt 20
4.1. Svakidašnje poimanje smrti kao nepravi bitak k smrti 22
4.2. Pravi bitak smrti kao istrčavanje u smrt 23
4.3. Krive interpretacije Heideggerovog poimanja smrti 25
5. Dosada 27
5.1. Dosadnost dosade 28
5.2. Prvi oblik dosade kao »prispjeti-u-dosađivanje-nečim« 29
5.3. Drugi oblik dosade kao »dosađivati-se-s-nečim« 31
5.4. Treći oblik dosade: duboka dosada kao »dosadno je za nekoga« 34
6. Zov savjesti 39
7. Zaključak 42
8. Popis Literature 44

1.Uvod

Martin Heidegger jedan je od istaknutijih mislilaca 20. stoljeća. Njegova važnost se očituje u osobitom odnosu spram cjelokupne filozofske tradicije, pri čemu teži destrukciji tradicionalne ontologije. Njegovo najznačajnije djelo, *Bitak i vrijeme*, bavi se promišljanjem bitka kao takvog, za razliku od tradicije koja je uvijek bitak promišljala u vezi s nekim bićem. Na putu do istine čistog bitka ispriječila mu se egzistencijalna analitika bitka tubitka, koju Heidegger smatra preduvjetom za određenje samog bitka. Naime, čovjek je jedino biće koje može promišljati bitak, stoga put do samog bitka nužno mora ići preko čovjeka. Iako nas, naposljetku, Heidegger nikada nije doveo do određenja čistog bitka, njegove misli na putu do tog cilja itekako su vrijedne promišljanja. Jedan od zanimljivih aspekata Heideggerove filozofije je egzistencijalna analiza čovjeka, a ovaj će se rad baviti upravo tim područjem njegova mišljenja. Cilj ovog rada je prikazati mogućnost pravosti egzistencije unutar Heideggerove analitike bitka tubitka. No, prije toga nužno je objasniti značenje termina tubitak u antropološkom kontekstu Heideggerove filozofije.

Heidegger čovjeka ne razumijeva na tradicionalan način. U filozofskoj tradiciji čovjek se često određuje kao zajedništvo duše i tijela, kao spoj onog fizičkog i onog duhovnog, a nerijetko se kao temelj čovjeka postavlja razum. Heidegger, pak, čovjekovu bit temelji u egzistenciji. Upravo je egzistencija ono što razlikuje čovjeka od drugih bića. Pri tome treba naglasiti da se Heideggerov pojam egzistencije ne uklapa u tradicionalno poimanje egzistencije. Egzistencija kod Heideggera ne označava puko postojanje, koje je karakteristično za ostala bića. Egzistencija za Heideggera pripada isključivo tubitku, to jest čovjeku. Za razliku od unutarsvjetskih bića, tubitak nema esenciju, nema svoje štostvo. To znači da nikada ne možemo pitati što je tubitak, već kako jest tubitak. Dok se unutarsvjetska bića određuju na temelju svojih svojstava koja proizlaze iz njihovog štostva, čovjek se određuje iz vlastite egzistencije, a takva određenja Heidegger naziva egzistencijalima. To će reći da čovjek, za razliku od ostalih bića, nije unaprijed određen, već egzistencijali upućuju na karaktere bitka tubitka.

Tubitak označava jednu posebnu vrstu bića koja smo mi sami. No termin tubitak nije samo drugi naziv za čovjeka, već je naziv za »ontologijsku strukturu čovjeka koja je izvornija od njega i stoji mu u temelju«, tvrdi Mudri.[1] Njemački izraz za tubitak jest *Dasein*, pri čemu »da« treba razumjeti kao tu, ovdje, dok se »sein« prevodi kao biti. Stoga tubitak označava bitak

[1] Nebojša Mudri, »Fenomenologija čistine«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme*, [Ur. Damir Barbarić] (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), p. 80

koji je tu, bitak koji je sam sebi dostupan. S obzirom na to, tubitak je jedino biće koje može razumjeti bitak, kako vlastiti, tako i tuđi, jer on biva na način razumijevanja bitka. Heidegger uvodi ovaj pojam kako bi iskazao povezanost tubitka sa samim bitkom. Ta povezanost bitka i tubitka je vidljiva već u samom terminu *Dasein*, gdje se u ovom »da« može iščitati otvorenost bitka kao takvog. Temeljni ustroj bitka tubitka je bitak-u-svijetu. Pri tome Heidegger napominje da je svijet »nešto što je primjereno tubitku« te »on nije predručan poput stvari, nego jest tu, kao tubitak, koji smo mi sami«.[2] Stoga se Bitak-u-svijetu ne treba razumjeti u prostornom smislu, kao nalaženje u svijetu, već kao biti pri svijetu, biti prisan s nečim. Takvo određenje tubitka podrazumijeva uvijek nekakav odnos prema sebi i drugima. Ovaj egzistencijal je s razlogom postavljen kao temeljni ustroj bitka tubitka, jer bez njega egzistencija kakvu poznajemo ne bi bila moguća.

Osim bitka-u-svijetu, koji pruža temeljno određenje egzistencije, najbitniji egzistencijal za ovu tematiku je mojstvenost, čime će se baviti prvo poglavlje rada. Mojstvenost je preduvjet za pravi i nepravi modus bitka tubitka. To znači da ona tubitku pruža mogućnost slobodnog izbora između pronalaženja i gubljenja samoga sebe. Gubljenje se najčešće događa u prosječnoj svakidašnjici, dok se pronalazak vlastitog bitka odvija pomoću nekoliko egzistencijala, a to su tjeskoba, smrt, ništavnost, dosada i zov savjesti.

Drugo poglavlje će se baviti egzistencijalom kojeg Heidegger najčešće spominje u kontekstu prave egzistencije, a to je tjeskoba. Tjeskoba je za Heideggera čuvstvovanje uz koje uvijek dolazi i razumijevanje vlastitog bitka. No, tjeskoba sa sobom donosi i određen osjećaj nelagodnosti, od kojeg će tubitak u svakidašnjosti pokušati pobjeći. Ako se tubitak uspije oduprijeti bijegu od tjeskobe, tada on razumije vlastitu smrt i ništavnost, koji su ključni za dohvaćanje vlastitog bitka.

Sukladno s time, treće poglavlje će se baviti fenomenima smrti. Tjeskoba i smrt su kod Heideggera usko povezane zbog toga što je tubitak konačno biće. Putem tjeskobe tubitak razumijeva vlastiti bitak, a jedna od njegovih odrednica je i konačnost koja se temelji u smrti. Smrt se ovdje prikazuje kao krajnja mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka, stoga je ona usko povezana sa ništavnošću. Naime, putem tjeskobe i smrti tubitak dokučuje ništavnost kao određenje svog bitka te razumijeva da je on ništavan projekt.

Nadalje, Heidegger osim tjeskobe navodi još jedno temeljno čuvstvovanje pomoću kojeg je moguće doći do vlastitog bitka, a to je dosada. U ovom poglavlju biti će objašnjena tri

[2] Martin Heidegger, *Temeljni problemi fenomenologije*, preveo Željko Pavić (Zagreb: Demetra, 2006), p. 184-185

oblika dosade koje Heidegger navodi u svojem djelu *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*[3], a sve to s ciljem dolaska do trećeg i najdubljeg oblika dosade koji omogućava zahvaćanje vlastitog bitka.

Zadnje poglavlje ovog rada bavit će se pojmom zova savjesti. Zov savjesti se manifestira kao tubitkov tihi zov samoga sebe prema samome sebi, a on ima ulogu buđenja tubitka iz prosječne svakidašnjosti kako bi tek onda mogao doći do tjeskobe, ništavnosti i ostalih fenomena vezanih uz pravu egzistenciju. Dakle, zov savjesti je ono što, u faktičnom smislu, prethodi svim dosad nabrojanim fenomenima.

Odmah na početku potrebno je naglasiti da se spomenuti fenomeni o kojima rad govori ne pojavljuju zadanim tokom, niti se pojavljuju u nekom određenom trenutku. Štoviše, u svakom trenutku tubitkove egzistencije postoji mogućnost nasumičnog pojavljivanja nekog od spomenutih čuvstvovanja.

[3] Vidi: Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995)

2. Mojstvenost kao preduvjet pravog i nepravog modusa bitka tubitka

Za razliku od ostalih bića, tubitak se ne može odrediti iz određenih svojstava, već se određuje isključivo iz vlastite egzistencije. Sva određenja koja proizlaze iz tubitkove egzistencije Heidegger naziva egzistencijalima, među kojima se nalazi i egzistencijal mojstvenosti. Mojstvenost označava tubitak kao uvijek svoju navlastitu mogućnost. Ovo određenje tubitka proizlazi iz njegove nedovršenosti. Za razliku od drugih unutarsvjestkih bića, tubitak ne može postići svoju cjelovitost dokle god egzistira, što znači da on u svakom trenutku može biti nešto drugo. »Ja se nikad ne mogu pozivati na neki, u neku ruku umireni momenat, u kojem sam navodno prožeo sebe«, tvrdi Heidegger, jer »već sljedećeg trenutka mogu se promijeniti i očitovati se kao sasvim drugačiji«.[4] Drugim riječima, egzistencijal mojstvenosti tubitku omogućava da tijekom cijele egzistencije kao svoja vlastita mogućnost bude ovakav ili onakav. No, mogućnost kao egzistencijal ne znači moći biti što god nas je volja u smislu potpune proizvoljnosti jer je tubitak s određenim raspoloženjem svaki put već dospio u određene mogućnosti, tvrdi Mudri.[5] Iako egzistencijal mojstvenosti pruža tubitku slobodu biranja samoga sebe, ovdje se ne radi o apsolutnoj slobodi izbora, već se radi o izboru između dvije mogućnosti.

Budući da je tubitak uvijek samo moj, tako je i mojstvenost individualan fenomen. Ne postoji neki univerzalni model po kojem bi se odredio bitak tubitka. Svaki tubitak je sam svoja vlastita mogućnost, stoga svaki tubitak ima mogućnost vlastitog određenja. Pri tome, tubitak može pronaći sebe, ili se pak izgubiti. Iz toga proizlaze dva modusa egzistencije, a to su pravost i nepravost. Nepravu egzistenciju Heidegger određuje pomoću prosječne svakidašnjice, gdje tubitak u svojem su-bitku s Drugima upada pod utjecaj Se-ličnosti i zanemaruje vlastiti bitak. Pri tome se Se-ličnost određuje kao ono bezlično, ono ne označava nikoga određenoga. »Ta nasumična ponesenost Nikim, koja upleće tubitak u nepravost, može biti obesnažena samo tako, da tubitak u tu svrhu vrati sebe iz izgubljenosti u Se samome sebi«[6], kaže Heidegger. Takvo vraćanje tubitka samome sebi Heidegger zove pravom egzistencijom, a ona označava jednu naročitu odlučnost tubitka da prihvati sebe kao sebe-projektirajuću mogućnost.

Prema Heideggeru, tubitak je jedino biće koje promišlja vlastitu egzistenciju. Egzistencija podrazumijeva odnos prema samome sebi i to na način razumijevanja.

[4] Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, preveo Željko Pavić (Zagreb: Demetra, 2004), p. 187
[5] Nebojša Mudri, »Fenomenologija čistine«, p. 88.
[6] Martin Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, 2. izdanje, preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1988), p. 305

Egzistencijalnu strukturu razumijevanja Heidegger naziva projektom, pa kaže da »taj projektski karakter razumljenja konstituira bitak-u-svijetu s obzirom na dokučenost njegovog Tu kao Tu jednog Moći-biti«.[7] To znači da je tubitak kao projekt uvijek neka mogućnost te on sebe razumijeva iz svojih mogućnosti. Tubitak je projektirajući dokle god egzistira, a on je u takvo projektiranje bačen. Prema Heideggeru, bačenost je, uz egzistencijalitet i propadanje, jedan od tri fundamentalna karaktera bitka tubitka, a određuje tubitak kao *već-biti-u* svijetu. Takvim određenjem Heidegger naglašava da je tubitak uvijek već bačen u ono svoje »tu«. Mudri tvrdi da tubitak »nije sebe doveo u svoje *tu*, nego se zatekao u svojem *da jest*«.[8] To znači da se tubitak naprosto zatekao u svijetu kao svoje »tu«, čime su mu omogućene sve daljnje mogućnosti. Kao bačeni projekt tubitak se uvijek već projektira prema nekoj mogućnosti, a sve njegove mogućnosti proizlaze iz egzistencije. Heidegger tvrdi da »projektiranje nema veze s uređenjem vlastitog bitka, već se tubitak uvijek već projektirao i dokle god jest on je projektirajuć«.[9] Dakle, kada Heidegger govori o projektiranju, on ne misli na tubitak kao mali projekt koji ima svoje određene ciljeve i rok ispunjenja tih ciljeva. Tubitkova egzistencija je određena mogućnostima i dokle god egzistira, tubitak je svoja vlastita mogućnost. Iz toga on ima priliku dokučiti svoje vlastito »tu« jer je u »projektiranju prema mogućnostima već anticipirano razumijevanje bitka«[10], kaže Heidegger. Dakle, projektiranje već pretpostavlja razumijevanje svojeg vlastitog »tu«, ali to ne znači da svaki tubitak kao bačeni projekt a priori razumije sebe. Tubitak tek kroz slobodno izabiranje vlastitih mogućnosti može ostati u nepravim mogućnostima, ili se može odlučiti za mogućnosti koje vode pravoj egzistenciji. Tek na potonji način tubitak može razumjeti sebe.

Commented [K1]: Treba objasniti što znači da se tubitak projektira prema mogućnosti te kako on iz mogućnosnog projektiranja dokučuje svoje Tu

2.1. Prosječna svakidašnjost kao modus neprave egzistencije

Za Heideggera neprava egzistencija uvijek prethodi pravoj egzistenciji, no, također, svaka neprava egzistencija ostavlja tubitku mogućnost pravosti. Gajo Petrović tvrdi da »je bitak-u-svijetu uvijek već propao, ali u svojoj propalosti se razotkriva te se nije odrekao mogućnosti autentičnosti«.[11] Kao što je već rečeno, tubitak ne doseže konačnost samoodređenja, već on u svakom momentu može biti nešto drugo. To znači da tubitak koji je u

[7] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 165
[8] Mudri, »Fenomenologija čistine«, p. 83
[9] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, 165
[10] Ibid., 168
[11] Gajo Petrović, »Uvod u Sein und Zeit«, u: Martin Hedegger, *Bitak i Vrijeme* (Zagreb: Naprijed, 1988), p. CXXI

nepravoj egzistenciji uvijek ima mogućnost prelaska u pravu egzistenciju, ali i obrnuto. Iako neprava egzistencija faktički prethodi pravoj egzistenciji, u smislu da je tubitak uvijek već propao te iz te propalosti ima mogućnost prave egzistencije, prava egzistencija ontološki prethodi nepravoj egzistenciji. Drugim riječima, prava egzistencija kao mogućnost bitka tubitka uopće omogućuje nepravu egzistenciju. Tubitak mora u svojoj biti imati mogućnost pravosti, da bi se mogao izgubiti. No, neprava egzistencija nije ništa manje egzistencija od prave egzistencije. Tubitak jednako egzistira i u jednoj i u drugoj, no, razlika je što u drugoj razumijeva vlastiti bitak.

Heidegger često svakidašnjost poistovjećuje sa nepravom egzistencijom, no, u *Bitku i vremenu* se spominje i svakidašnjost kao indiferentni modus bitka tubitka. U tom smislu svakidašnjost označava egzistenciju tubitka od rođenja do smrti. Svakidašnjost kao takva označava sredinu između pravosti i nepravosti. Tubitak je indiferentan prema tim dvaju modusima zbog toga što sve radi nesvjesno, što znači da ne zauzima stav niti o jednom modusu. U indiferentnom modusu tubitak je pasivno oblikovan javnim mnijenjem. On nesvjesno odabire ono Se. Hall je mišljenja da tek kada svjesno odlučimo interpretirati naš bitak javno, što znači živjeti u zajednici i činiti sve što Se čini, tek tada padamo iz indiferentnog u nepravi modus bivanja.[12]

Nepravu egzistenciju određuje prosječna svakidašnjost, koja se temelji u Se-ličnosti i priručnom brigovanju za unutarsvjetskim bićima. To je modus bivanja u kojem tubitak bivstvuje ponajprije i ponajviše, tvrdi Gajo Petrović.[13] U prosječnoj svakidašnjosti tubitak egzistira kao su-bitak, to jest on je uvijek u odnosu sa Drugima, koji su slični njemu. U tom modusu prosječne svakidašnjosti tubitak je podložan konformizmu. Čineći i vjerujući u sve što Se-ličnost smatra ispravnim, tubitak zanemaruje sebe. Tubitak u prosječnoj svakidašnjici određen je ulogom koju obavlja u društvu, a u takvom određenju nema mjesta vlastitosti. »*Bivanje svakidašnjeg svijeta je u skladu s poslom koji se obavlja*«, tvrdi Haar, »*te se ono pridružuje zajedničkom interesu te djeluje kako bi reaktiviralo i ponovilo odnose funkcionalne interakcije*«.[14] Tubitak je ovdje bezličan, jer se određuje isključivo iz svojih društvenih uloga, a njegov istinski bitak je zanemaren. Tri bitne karakteristike nepravog modusa bivanja su

[12] Harrison Hall, »Intentionality and world:Division I of *Being and Time*«, u: Charles Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 137
[13] Petrović, »Uvod u Sein und Zeit«, p. LXXXVII
[14] Michael Haar, »The Enigma of Everydayness«, u: John Sallis, *Reading Heidegger* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), p. 25: »The being of the everyday world i sin accord with the work to be done; it is joined in the common interest and it works to reactivate and reiterate the relations of functional interaction.«

govorkanje, znatiželja i dvosmislenost [15], a one su modifikacije govora i razumijevanja (konstitutivnih momenata u-bitka), tvrdi Petrović.[16] Pomoću njih Se-ličnost uspijeva zataškati i prikriti istinski karakter tubitka, što je najvlastitije moći-biti. Ono što pripada svakidašnjosti, tvrdi Heidegger, je naročita bezličnost tubitka, gdje činjenica da je tubitak svoj vlastiti bitak i njegova mogućnost prave egzistencije bivaju zataškanima i skrivenima.[17] Heidegger, stoga, uvodi nekoliko fenomena koji će tubitak otrgnuti iz prosječne svakidašnjosti i uputiti ga na njegovo vlastito moći-biti.

2.2. Prava egzistencija

Dok u nepravoj egzistenciji tubitak sam sebe razumijeva u odnosu na svijet i druge, prava ili autentična egzistencija za Heideggera označava onakav modus bitka tubitka u kojemu on razumije i prihvaća sebe kao svoju najvlastitiju mogućnost. Tubitak je samo onda pravi, tvrdi Kordić, ako se i u različitim načinima brigovanja primarno orijentira prema najvlastitijoj mogućnosti bivanja, a ne prema mogućnosti samoga Se.[18] Uz pravu egzistenciju nužno ide odlučnost tubitka, što znači da se modus pravosti ne može postići slučajno ili pasivno, kao što je slučaj indiferentne nepravosti. Ovdje se uvijek radi o izboru vlastite pravosti. Budući da pravost kao mogućnost uvijek prethodi nepravosti, tubitak se u svakom trenutku može otrgnuti iz prosječne svakidašnjice i uvidjeti sebe kao vlastito moći-biti.

No, to nadvladavanje svakidašnjosti ne znači da će se svakidašnjost drastično promijeniti kada tubitak razumije samoga sebe. Stoga tvrdi Heidegger da »u pravosti priručni svijet ne postaje sadržajno nekim drugim svijetom, krug Drugih nije se promijenio, pa ipak je sada razumijevajući brigujući bitak kod Priručnog i skrbni su-bitak s Drugima određen iz svojeg najvlastitijeg Moći-biti«.[19] Drugim riječima, tubitak se u svojoj pravoj egzistenciji i dalje nalazi

[15] Govorkanje je svojevrsna modifikacija govora koja je specifična po tome što dovodi do krivog razumijevanja unutarsvjetskih bića i tubitka samog, a karakteristična je za modus neprave egzistencije gdje Se-ličnost odlučuje kako će se svijet vidjeti. Znatiželja, pak, za Heideggera označava jednu vrstu tendencije za susretanjem svijeta, no kod nje je problematično to što ona ne teži istinskom bitku i pravom razumijevanju, već teži uvijek nečem novom i uzbudljivom (ona je svugdje i nigdje istovremeno), stoga je ona modifikacija razumijevanja. Dvosmislenost, također modifikacija razumijevanja, odnosi se na nemogućnost prosuđivanja o tome što se uistinu razumije, a što ne. Naime, radi se o neskladu između onoga što je istinito i onoga što se u javnosti prikazuje kao istinito. Pokretač takve dvosmislenosti nikada nije sam tubitak kao pojedinac, već se uvijek radi o onom *Se*.
[16] Petrović, »Uvod u Sein und Zeit«, p. CV
[17] Martin Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), p. 65
[18] Ivan Kordić, »Bitak za smrt kao prolaz prema istini bitka«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme*, [ur. Damir Barbarić] (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), p. 146
[19] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 338-339

u svijetu među unutarsvjetskim bićima i među Drugima te se i dalje brigujući odnosi prema njima. Jedino što se mijenja u pravoj egzistenciji jest to što tubitak sada odlučno izabire svoje vlastite mogućnosti. Tko tubitka sada postaje sam tubitak, a ne Se-ličnost. Prava egzistencija nije nešto što lebdi iznad svakidašnjice, nego samo njezino modificirano nastavljanje. U tom kontekstu Guignon će reći da nas prava egzistencija ne odvaja od naše svakodnevne socijalne egzistencije, već mijenja način na koji živimo u njoj. U nepravoj egzistenciji sve naše radnje su proračunate kako bismo došli do određene nagrade te je tamo riječ o ekstrinzičnoj motivaciji za život, dok tubitak u svojoj pravoj egzistenciji na sva svoja djelovanja gleda kao na nešto što doprinosi oblikovanju života kao cjeline.[20] U pravoj egzistenciji radi se o intrinzičnoj motivaciji za svo tubitkovo djelovanje, jer sada cilj njegovog djelovanja nisu unutarsvjetske nagrade, već je sada cilj dokučiti sebe kao cjelinu.

[20] Charles Guignon, »Heidegger«, u: Charles Guignon, The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), p. 130

3. Tjeskoba

Prvi egzistencijal kojeg Heidegger povezuje s pravom egzistencijom je tjeskoba. Tjeskobu Heideggera objašnjava kao čuvstvovanje ili raspoloženje, a kao takva ona uvijek dolazi uz određeno razumijevanje. Razumijevanje i čuvstvovanje su dvije egzistencijalne strukture koje pripadaju bitku tubitka i uvijek idu jedna uz drugu, stoga će Heidegger reći »razumljenje[21] je uvijek raspoloženo«.[22] Razumijevanje se ovdje ne treba shvaćati u spoznajnom smislu, već ovaj termin ukazuje na to da je način bitka tubitka takav da se on kroz vlastitu egzistenciju odnosi prema samome sebi i prema drugim unutarsvjetskim bićima te na taj način razumijeva samoga sebe. Čuvstvovanje je egzistencijal, tvrdi Heidegger, »u kojem se zadržava bitak samog *tu*«.[23] Isto kao što je razumijevanje uvijek raspoloženo, tako i čuvstvovanje uvijek dolazi uz određeno razumijevanje te upravo kroz čuvstvovanje tubitak dokučuje vlastitu bačenost. Dakle, čuvstvovanje, pa tako i tjeskoba, nudi mogućnost otkrivenosti tubitka samome sebi. No, Heidegger napominje da čuvstvovanje može imati i takvo razumijevanje koje će zatomljavati bitak samoga tu.[24] Egzistencijal čuvstvovanja, dakle, nudi tubitku mogućnost otkrivanja i razumijevanja samoga sebe, no često se događa da upravo čuvstvovanje putem obmane odvede tubitak na krivi trag, do krivog razumijevanja vlastitog bitka. U prvom slučaju radi se o pravoj egzistenciji, dok se u drugom slučaju radi o nepravoj egzistenciji. Ako stavimo to u kontekst tjeskobe, koja je jedan od načina čuvstvovanja, doznajemo da upravo pomoću tjeskobnog raspoloženja tubitak ima mogućnost razumjeti samoga sebe, ali isto tako može u pokušaju bijega od tog osjećaja tjeskobe izgubiti samoga sebe zbog nerazumijevanja, to jest pogrješnog razumijevanja vlastitog bitka.

Tjeskoba je za Heideggera vrlo bitan fenomen za analizu bitka tubitka, budući da se u njoj otkrivaju sva tri fundamentalna karaktera bitka tubitka, a to su egzistencijalitet, faktičnost i propalost, o kojima će se govoriti kasnije. Prvo, tjeskoba otkriva tubitak kao bitak-u-svijetu, a kao takav bitak je uvijek ispred sebe samoga, on je sam svoj potencijal, gdje se očituje element egzistencijaliteta. Drugo, tjeskoba otkriva tubitak u njegovoj bačenosti u svijet, gdje se očituje faktičnost bitka tubitka što znači da je on već-bitak-u-svijetu. Treće, tjeskoba otkriva tubitak u njegovoj ovisnosti o svijetu, ovisnosti o onom svakidašnjem, a kroz to se očituje propadanje kao karakter bitka tubitka jer dolazi do potiskivanja bitka tubitka radi zaokupljenosti

[21] Preveo Hrvoje Šarinić (op.a. razumijevanje)
[22] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 162
[23] Ibid.
[24] Ibid.

unutarsvjetskim bićima. Propadanje za tubitak znači biti pri svijetu, to jest priručno se odnositi prema unutarsvjetskim bićima.

3.1. Kierkegaardov utjecaj na Heideggerov pojam tjeskobe

Veliki utjecaj na Heideggerov pojam tjeskobe imao je Søren Kierkegaard, kojega i sam Heidegger često spominje u svojim djelima kao filozofa koji je stigao najdalje u otkrivanju fenomena tjeskobe. U svojem djelu *Begrebet Angest*[25] Kierkegaard tvrdi da *»možemo govoriti o ugodnoj tjeskobi, ugodnom tjeskobljenju i o stranoj tjeskobi, plašljivoj tjeskobi*«.[26] Tjeskoba je, dakle, u isto vrijeme strana i plašljiva, ali i ugodna. Budući da tjeskoba čovjeka vodi u nepoznato ona je zastrašujuća i odbojna, ali istovremeno je privlačna i ugodna jer vodi prema slobodi. Copleston pri objašnjavanu Kierkegaardovog pojma tjeskobe koristi usporedbu s malim dječakom koji žudi za avanturom, koja ga u isto vrijeme i privlači i odbija.[27] Avantura je zastrašujuća zbog neizvjesnosti i kročenja prema onom nepoznatom, no ta neizvjesnost u isto vrijeme donosi osjećaj ugode i zadovoljstva jer predstavlja mogućnost slobode. U ovom slučaju se ne radi o strahu prema nepoznatome, već se radi o tjeskobi. To bi značilo da Kierkegaard razlikuje pojmove tjeskobe i straha. Za Kierkegaarda razlika između tjeskobe i straha leži u tome što je objekt straha uvijek poznat, dok se tjeskoba javlja upravo u spomenutoj neizvjesnosti. Kod straha se, naime, uvijek može odrediti ono zastrašujuće. Bilo da se radi o strahu od zmija, strahu od mraka ili strahu od visina, uvijek je poznat objekt straha te se radi isključivo o bićima koje čovjek pronalazi u svojoj okolini, o bićima koja su izvjesna i poznata. S druge strane, ako čovjeka plaši neizvjesnost, on zapravo ne zna čega se boji jer je objekt straha nepoznat. U tom slučaju se ne radi o strahu, već o tjeskobi. Stoga Kierkegaard tvrdi da je objekt tjeskobe ništa[28], što će se također pokazati kao jedna od sličnosti između Kierkegaardovog i Heideggerovog određenja tjeskobe. Iako Kierkegaard gleda na tjeskobu iz svoje religijske perspektive, njegove misli su uvelike utjecale na Heideggerovu definiciju egzistencijala tjeskobe.

[25] Vidi: Soren Kierkegaard, *Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton Univercity Press, 1980),
[26] Soren Kierkegaard, *Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton Univercity Press, 1980), p. 42: »One speaks of a pleasing anxiety, pleasing anxiousness, and of a strange anxiety, bashful anxiety«
[27] Frederick Copleston, »Kierkegaard«, u: Frederick Copleston, *A History of Philosophy 7, Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994), p. 349
[28] Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, p. 43

3.2. Heideggerovo određenje tjeskobe

Najbitnija sličnost kod ovih filozofa je upravo razlikovanje straha i tjeskobe. Strah, za Heideggera, uvijek označava nekakvo bježanje, ali se odnosi isključivo na bježanje od nečega što pronalazimo u svojoj okolini, bijeg od unutarsvijetskog bića, što može biti ili neko priručno biće ili su-biće, to jest neki drugi tubitak. S druge strane, tjeskoba ne označava bijeg od svijeta ili su-bitka, već bijeg od samoga sebe i vlastitog bitka. Kod tubitka se taj bijeg od vlastitog bitka manifestira kroz propadanje, što znači da tubitak gubi samoga sebe propadajući sve više u prosječnu svakodnevnicu. Kako bi tu razliku između straha i tjeskobe pobliže objasnio Heidegger uvodi dva termina, a to su strah-od-čega i strah-za-što.[29] Strah-od-čega označava objekte strahovanja, kao što su na primjer strah od zmija, strah od smrti, strah od mraka i tako dalje. Ono od-čega strahovanja je uvijek određeno i unutarsvjetsko. Ono za-što strahovanja odnosi se na ono za čime strahujemo, ono što je ugroženo određenim objektom strahovanja. Ako se radi o strahu od smrti, ono za-što strahovanja će biti život, jer kada se bojimo smrti, ono do čega nam je zapravo stalo jest naš vlastiti život. Ako je ono od-čega strahovanja bolest, onda će ono za-što strahovanja biti zdravlje i tako dalje. No, ista stvar ne vrijedi i za tjeskobu, jer se ispostavlja da je objekt tjeskobe Ništa.

Ovaj stav je već ranije spomenut kod Kierkegaarda, pa će slično tomu tvrditi i Heidegger: »ono od-čega tjeskobe nije ništa, tj. ništa što nastupa u svijetu, ništa određeno, ništa svjetovno (…) nego sam svijet u svojoj svjetovnosti«.[30] Svjetovnost je za Heideggera egzistencijal koji je određen kao razumijevanje svijeta u kojemu tubitak bivstvuje. Drugim riječima to je razumijevanje cjeline svijeta. Iako se radi o svijetu samom koji fenomenalno ima svoju određenost, tubitak ne može taj svijet po sebi odrediti kao nešto unutarsvijetsko. Upravo zbog toga dolazi do neizvjesnosti koju je i Kierkegaard spominjao zajedno s tjeskobom. Isto kao što je dječakova avantura neizvjesna zbog neznanja što će se dogoditi, tako i tjeskoba donosi određenu neizvjesnost zbog nepoznavanja uzroka tjeskobljenja, jer tubitak ono od-čega tjeskobe ne može odrediti u granicama onoga unutarsvjetovnoga. Neizvjesnost, pak, donosi osjećaj nelagode zbog toga što se tubitak osjeća potpuno ne-domaće u vlastitom svijetu, stoga tvrdi Heidegger da »u tjeskobi bivanje-u-svijetu postaje potpuno ne-domaće naprosto«.[31] Isto tako, kod tjeskobe ne možemo pričati o nekoj unutarsvjetskoj stvari ni kada govorimo o onomu

[29] Martin Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, preveo Borislav Mikulić (Zagreb: Demetra, 2000), p. 331
[30] Ibid., p. 336
[31] Ibid.

za-što tjeskobe. Ono za-što se tjeskoba tjeskobi je sam bitak-u-svijetu. Bitak-u-svijetu je temeljni karakter bitka tubitka te pripada isključivo tubitku, odnosno čovjeku. Dakle, kod tjeskobe ne postoji razlika između onoga od-čega tjeskobe i onoga za-što tjeskobe. »To od čega tjeskobe i za-što tjeskobljenja«, tvrdi Heidegger, »jest sam tubitak«.[32] Drugim riječima, tubitak koji doživljava tjeskobu bježi sam od sebe samoga jer ga razumijevanje vlastitog bitka plaši, ali u isto vrijeme bježi sam zbog sebe jer osjeća određenu ugroženost vlastitog bitka zbog osjećaja nelagode koji doživljava zbog toga što se u svijetu više ne osjeća kao kod kuće.

Dakle, tjeskoba nije isto što i strah. No, ipak postoji poveznica između tjeskobe i straha. Tjeskoba je širi pojam od straha, stoga strah proizlazi iz tjeskobe. Strah jest tjeskoba, ali, tvrdi Heidegger, »u svijet propala, neprava i samoj sebi skrivena tjeskoba«.[33] Strah ne zna da je tjeskoba, budući da ga zabrinjavaju samo unutarsvjetska bića. Štoviše, strah može biti jedan od načina bijega od tjeskobe, tvrdi Dreyfus, jer netko će radije sam stvoriti strah i izbjegavati opasnost, nego suočiti se sa tjeskobom.[34]

Prethodno je već spomenuto da je objekt tjeskobe Ništa, stoga je prije nastavka rasprave o tjeskobi potrebno objasniti što to za Heideggera označava fenomen ništavnosti. Heidegger tvrdi da je upravo tjeskoba »ugođaj kojim tubitak biva doveden pred samo Ništa«[35]. Međutim, treba imati u vidu da ništavnost nije vezana samo uz fenomen tjeskobe, već je povezana sa svim Heideggerovim čuvstvovanjima koja vode do prave egzistencije.

3.3. Ništa

Ništa je fenomen s kojim se prvi puta susrećemo u tjeskobi. Heidegger o ovom fenomenu najviše raspravlja u članku *Što je metafizika?*[36], gdje objašnjava važnost pojma Ništa, ne samo za egzistencijalnu analitiku, već i za samu metafiziku. Ništa se često smatra suprotnošću bića jer sve ono što nije biće naziva se ništavnošću. No, Heidegger se ne slaže s tim stavom. Ništa nije niti predmet, niti biće, no, Ništa nije niti puka suprotnost biću. Batovanja

[32] Ibid.
[33] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 216
[34] Hubert Dreyfus, *Being in the world: A commentary on Heidegger's Being and time, Division 1*, (Cambrige: MIT Press, 1990), p. 110
[35] Martin Heidegger, »Što je metafizika?«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, [ur. Adela Pavičić], preveo Marijan Cipra (Zagreb: Naprijed, 1996), p. 107
[36] Vidi u: Martin Heidegger, »Što je metafizika?«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, [ur. Adela Pavičić], preveo Marijan Cipra (Zagreb: Naprijed, 1996), pp. 83-125

tvrdi da Ništa biva kao bitak, a u njemu razumijemo ono što svakom biću daje jamstvo biti.[37] Iako se Ništa pojavljuje kao suprotnost biću, ono je puno više od toga. »Ništa kao drugost bića jest veo bitka«,[38] tvrdi Heidegger, stoga je Ništa vrlo važan fenomen u raspravi o pravosti egzistencije. Heidegger ne pravi razliku između bitka i Ničega. Ništa je za Heideggera jednako izvorno isto s bitkom, tvrdi Batovanja, a to zajedništvo Heidegger vidi u tome što je bitak sam u biti konačan i objavljuje se u transcendiranju u Ništa unesenog bitka.[39] To znači da se ništavnost pojavljuje kao mogućnost razumijevanja bitka tubitka. Upravo zbog toga fenomen ništavnosti ima vrlo važnu ulogu u Heideggerovoj filozofiji. Kasnije će se ispostaviti da je Ništa toliko važan fenomen, da se bez njega tubitak uopće ne bi mogao odnositi prema drugim bićima, pa tako ni prema sebi, što, pak, znači da tubitak bez ništavnosti ne bi mogao egzistirati. No, tubitak ne mora biti svjestan te ništavnosti da bi mogao egzistirati. Štoviše, većinu svog tubivstvovanja tubitak provodi u prosječnoj svakidašnjici, gdje mu se Ništa ne objavljuje.

U prosječnoj svakidašnjici Ništa se nalazi u istoj situaciji kao i ostali fenomeni koji dovode do prave egzistencije. Naime, ono je prikriveno i zaklonjeno. Iako se svakodnevno može govoriti o Ničemu, njegova izvornost biva zatomljena. To se događa zbog toga što je tubitak u prosječnoj svakidašnjici previše zaokupljen unutarsvjetskim bićima. »Što se više u svom bavljenju obraćamo biću, utoliko se više otklanjamo od Ničega«[40], tvrdi Heidegger. Ono što će tubitak trgnuti iz prosječne svakidašnjice i izgubljenosti u unutarsvjetskim bićima jest tjeskoba. Tjeskoba se ne pojavljuje često, niti postoji neki poseban razlog njezinog pojavljivanja. No, iako je u svakidašnjosti potisnuta, ona je uvijek u pripravnosti za pojavljivanje.

Kao što je već ranije spomenuto, Ništa se u čuvstvovanju tjeskobe pojavljuje kao objekt same tjeskobe. Ono je u isto vrijeme i ono od-čega tjeskobe i za-što tjeskobe. To Ništa koje je objekt tjeskobe i koje tubitak razumije u bitku-pri-smrti je zapravo njegova bačenost, što znači da ništavnost određuje tubitak u njegovoj osnovi. »U tjeskobi se tubitak nalazi pred ničim moguće nemogućnosti svoje egzistencije«[41], tvrdi Heidegger, a ta mogućnost nemogućnosti egzistencije jest smrt. Ništavnost se, stoga, ne može odrediti kao nešto svjetovno ili nešto priručno. Ništavnost je zapravo prilično neodrediva, stoga je i objekt tjeskobe nemoguće

[37] Vesna Batovanja, »Martin Heidegger – pogled unaprijed« u: Vesna Batovanja, *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), p. 65
[38] Heidegger, »Što je metafizika?«, p. 124
[39] Vesna Batovanja, »Heideggerova kritika Nietzscheova tumačenja nihilizma« u: *Vesna Batovanja, Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), p. 146-147
[40] Heidegger, »Što je metafizika?«, p. 111
[41] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 302

odrediti u okviru unutarsvjetskih bića. Upravo to nepoznavanje izvora tjeskobljenja jest ono što plaši tubitak. Ono što se zapravo događa u tjeskobi jest to da nam biće u cjelini izmiče, a to izmicanje bića u cjelini nas prepada, te se upravo ovdje nalazi Ništa, tvrdi Heidegger.[42]

Naime, »Ništa je potpuno nijekanje cjelokupnosti bića«,[43] kaže Heidegger, stoga se u tjeskobi biće u cjelini u potpunosti ništi, a u tom ništenju se objavljuje Ništa. No, nijekanje cjelokupnosti bića ne znači da je biće u cjelini nestalo za tubitak. Biće u cjelini u tom trenutku uzmiče, ali na takav način da nam se u tom uzmicanju obraća. Tada, tubitak, usred bića, sam sebi uzmiče, kaže Heidegger.[44] Ovakvo ništenje bića je tubitku potrebno da bi uopće mogao dohvatiti bića i odnositi se prema njima, pa tako i prema samome sebi. Upravo Ništa »otkriva biće u njegovoj punoj, do tada prikrivenoj čudnovatosti kao ono naprosto drugačije – naspram Ničemu«,[45] tvrdi Heidegger. Drugim riječima, tubitak, tek kada se unese u ništavnost, može otkriti biće kao takvo, a to je, pak, temelj za razumijevanje bitka. Štoviše, Ništa tubitku omogućuje uopće objavljenost bića, čime mu ujedno omogućuje i egzistenciju kao odnos prema bićima i samom sebi.

Cjelokupnost bića je svijet sam, to jest svjetovnost. To znači da Ništa zapravo nije u potpunosti neodredivo. Iako se ono ne odnosi na nikakvo svjetovno, priručno biće, ono se i dalje može na neki način odrediti. Ništa označava svijet u svojoj svjetovnosti, to jest svijet sam, stoga, prema Heideggeru, to »Ništa kao svjetovno ništa, fenomenalno je posve određeno«.[46] Naime, to je svijet kao takav. Drugim riječima, Ništa se određuje kao svjetovnost koja se objavljuje tubitku kroz svoje nijekanje. Dakle, tubitku u fenomenu tjeskobe njegov bitak-u-svijetu postaje ništavan jer mu je cjelokupnost bića zanijekana, to jest biće u cjelini mu izmiče te se nema više na što osloniti. Kada mu se svijet kao takav poništi, on shvaća banalnost svojih svakidašnjih mogućnosti te se okreće samome sebi i svojim pravim mogućnostima. Tubitak se tada nalazi onkraj cjelokupnosti bića, to jest onkraj svijeta. Takav prelazak tubitka preko bića u cjelini Heidegger naziva transcedencijom.[47] U toj transcedenciji se tubitku otkriva njegov vlastiti bitak. Sartre ovu situaciju objašnjava na način da se tubitak samom sebi objavljuje s druge strane svijeta i ponovno se vraća prema samome sebi da bi se interiorizirao, te upravo to pojavljivanje onkraj svijeta, to jest onkraj sveukupnosti onog zbiljnoga, znači pojavljivanje

[42] Ibid., p. 108
[43] Ibid., 106
[44] Ibid., 108.
[45] Ibid., 110
[46] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 336
[47] Heidegger, »Što je metafizika?«, p. 110

zbiljnosti u ništavnosti.[48] Odlazak onkraj svijeta je tubitku potreban da bi uopće razumio sebe samoga, ali i da bi istinski razumio unutarsvjetska bića. Jer tek kada se tubitak nađe iznad svijeta kao skupa unutarsvjetskih bića, to jest u samoj svjetovnosti svijeta, tada se on može osloboditi svakidašnje udubljenosti u unutarsvjetska bića, a to je uvjet za razumijevanje vlastitog bitka. Dakle, da nema ništavnosti, tubitak ne bi mogao imati svijet, pa možemo reći da je ništavnost uvjet pojavljivanja svijeta. Tubitak, da bi uopće mogao biti svjestan bića, da bi se mogao odnositi prema njima, on mora transcendirati svijet. To transcendiranje svijeta se postiže putem čuvstvovanja tjeskobe. Ako ne vidim biće u cjelini, onda nisam sposoban odabrati prave mogućnosti za sebe. Stoga, Heidegger kaže da »bez izvorne objavljenosti Ničega nema nikakve vlastitosti niti slobode«.[49] Drugim riječima, ako nema ništavnosti, tubitak nema mogućnost razabrati prave mogućnosti od nepravih. Stoga je Ništa jedan od ključnih fenomena za mogućnost pravosti egzistencije, ali i egzistencije uopće.

Za sada je jasno da se Ništa kod Heideggera pojavljuje kao bačenost u svijet, što ništavnost čini osnovom bitka tubitka. Ali ništavnost se pojavljuje kao i svjetovnost svijeta, koju tubitak razumije tek kada se uzdigne iznad svakidašnjih unutarsvjetskih bića. To nas dovodi do problema dvostrukog ništenja, jer s jedne strane imamo Ništa kao bačeni bitak-u-svijetu, a s druge strane imamo Ništa kao bitak onkraj svijeta. Sartre tvrdi da je istodobno »bitak ustrojen u svijet s gledišta bivanja onkraj svijeta, što s jedne strane znači da se ljudska zbiljnost pojavljuje kao izranjanje bitka u ne-bitku, a s druge strane da svijet visi u onome ništo«.[50] Tubitku se ništavnost pojavljuje sa svih strana, on je okružen onim Ništa. Ovo dvostruko ništenje, koje leži u osnovi bitka tubitka, se otkriva upravo kroz fenomen tjeskobe. No, tjeskoba tjeskobi samo povremeno, dok ništiavnost ništi kontinuirano zatomljena našom svakidašnjom fokusiranošću s bićima, tvrdi Inwood.[51]

Ništavnost u Heideggerovom smislu ne znači da nešto nedostaje tubitku, ne označava nedostatak tubitka nasuprot onome što bi idealno tubitak trebao biti. Prema Heideggeru je bitak tubitka »kao projekt sam bitno ništavan«.[52] Dakle, ništavnost je jedan od fenomena koji spadaju u strukturu bitka tubitka. Ta ništavnost se otkriva tek u pravom bitku pri smrti, jer se smrt pojavljuje kao apsolutna ništavnost tubitka, o čemu će biti riječi kasnije u radu. Kroz tjeskobu tubitak razumije da je smrtno i konačno biće. U tom smislu je ništavnost vrlo povezana s

[48] Jean-Paul Sartre, *Bitak i ništo*: *Ogled iz fenomenološke ontologije* [svezak prvi], preveo Daniel Bučan (Zagreb: Demetra, 2006), p. 47
[49] Heidegger, »Što je metafizika?«, p. 111
[50] Sartre, *Bitak i ništo*, p. 47
[51] Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), p. 145
[52] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 324

pojmom konačnosti[53]. »Tubitak zapravo odlučno preuzima u svoju egzistenciju to, da je ništavna osnova svoje ništavnosti«[54], tvrdi Heidegger, te »smrt ne biva tubitku pripojena pri njegovu svršetku, nego je tubitak kao briga bačena (to jest ništavna) osnova njegove smrti«.[55] Ako je tubitak od početka bačen u svoju ništavnu ništavnost, to znači da je njegova jedina vlastita mogućnost ništa. Prava egzistencija se temelji u tubitkovom razumijevanju ništavnosti vlastitih mogućnosti i ništavnosti sebe kao projekta.

No, fenomen ništavnosti nije ključan samo za Heideggerovo objašnjenje čuvstvovanja tjeskobe, već je on na određen način povezan sa svim fenomenima koji se nude kao mogućnost prave egzistencije. Štoviše, pojam ništavnosti prožima čitavu Heideggerovu egzistencijalnu analitiku jer se Ništa pojavljuje kao uvjet mogućnosti egzistencije uopće.

3.4. Očitovanje prave egzistencije kroz fenomen tjeskobe

Tjeskoba je prvi od egzistencijala koji može tubitak dovesti do modusa prave egzistencije, no to ne znači da svaka tjeskoba vodi do prave egzistencije. Kada tjeskoba nastupi, tubitak ima mogućnost pronaći vlastiti bitak čije razumijevanje mu tjeskoba nudi, ili sam sebe još više izgubiti u svakidašnjem životu, pokušavajući pobjeći od tjeskobe, to jest od samoga sebe.

Tjeskoba se temelji u fenomenu propadanja. Propadanje je struktura bitka tubitka koja označava potiskivanje vlastitog bitka. Propadanje je istovremeno umirujuće i otuđujuće. Umirujuće je jer tubitak smisao pronalazi u bavljenju svakodnevnim stvarima i sudjelovanju u društvenom životu, a otuđujuće jer se tubitak otuđuje sam od sebe te gubi pojam o vlastitom bitku. U propadanju, tvrdi Heidegger, tubitak sebi više ne ostavlja otvorenu nijednu bivstvenu mogućnost, osim u Se.[56] Pod pojmom Se misli se na druge ljude, na zajednicu, koja itekako

[53] Bitak tubitka je po svojoj egzistencijalno-ontološkoj strukturi konačan te ga stoga Heidegger naziva bitkom k smrću. Konačnost, pa tako i mogućnost smrti, proizlazi iz bačenosti u svijet. Egzistenciju tubitka bitno određuje moment faktičnosti, koji označava tubitkovu bačenost u svijet, što znači da tubitak određuje već-biti-u svijetu. Ako tubitkovu egzistenciju određuje bačenost, a smrt je jedan od egzistencijala koji određuju bitak tubitka, onda je istovremeno tubitak bačen i u mogućnost smrti. Tubitak je bačen u svijet i u svoje vlastito »tu«, u sebe kao svoju mogućnost, a tom bačenošću je na njega nabačena i konačnost, od samog početka njegove egzistencije. O toj konačnosti tubitak nema znanja, već ju otkriva samo u modusu prave egzistencije.
[54] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 348
[55] Ibid.
[56] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 317

utječe na život tubitka. Čar propadanja jest u tome što ono tubitku donosi sigurnost, tubitak se osjeća domaće u svijetu. No, taj osjećaj bivanja-kod-kuće ne može se smatrati izvornijim fenomenom od osjećaja ne-bivanja-kod-kuće. Stoga Heidegger tvrdi da je ne-biti-kod-kuće izvorniji fenomen nego ova sigurnost koju tubitak osjeća u svakidašnjem brigovanju.[57] Ne-bivanje-kod-kuće otkriva izvorni karakter bitka tubitka, koji je često zataškan osjećajem sigurnosti koji tubitak osjeća u ophođenju s unutarsvjetskim bićima i Drugima. Stoga, kada tubitak sebe razumijeva isključivo kao dio Se, tada on sam sebe promašuje, promašuje smisao vlastitog bitka. Također, ako tubitak previše zapadne u prosječnu svakidašnjost i ophođenje sa Se, on može »skrenuti tako daleko da si zapriječi mogućnost povratka samome sebi, odnosno da takvu mogućnost uopće više ne razumije«.[58] Premda, tubitak koji je zapao u nepravu egzistenciju uvijek ima mogućnost prave egzistencije.

Samo bivanje u prosječnoj svakidašnjosti jest propadanje jer je tubitak usredotočen na unutarsvjetska bića i zanemaruje vlastiti bitak. U svijetu se tubitak osjeća sigurno i ugodno. Tjeskoba mu oduzima tu sigurnost i donosi mu osjećaj nelagodnosti pri »bivanju kod kuće«. Tjeskoba izolira tubitak iz njegove svakidašnjosti i upućuje ga natrag na samoga sebe, a to izaziva nelagodu upravo zato što u tom trenutku sva ostala unutarsvjetska bića tubitku postaju nevažna i irelevantna. Heidegger tvrdi da »tjeskoba oduzima tubitku mogućnost da, propadajući, razumije sebe iz svijeta i javne izloženosti, ona baca tubitak natrag prema njegovu pravom moći-biti-u-svijetu, ona izolira tubitak u njegov najvlastitiji bitak-u-svijetu, koji projektira sebe prema mogućnostima«.[59] Dakle, tjeskoba vraća tubitak unatrag prema njegovom prvotnom ustroju, otkrivajući mu pravu istinu o njegovom bitku, istinu koja u prosječnoj svakidašnjici biva zanemarenom. To čini na način da individualizira tubitak, no prema Dreyfusu individualiziranje tubitka ne znači staviti ga u nekakvu ništavnost nesvjetskog pojavljivanja i odvojiti ga od svijeta, već znači dovesti ga licem u lice sa samim sobom i usredotočiti ga na vlastiti bitak.[60] Individualizacija nipošto ne smije imati fizički prizvuk, jer se ništa ne mijenja u fizičkom smislu. Tubitak ostaje na istom mjestu, unutarsvjetska bića su i dalje prisutna, Drugi se nisu promijenili. Jedino što se u cijeloj situaciji mijenja jest to da se tubitak okreće prema unutra, a ono vanjsko, iako je nepromijenjeno, za njega gubi svaku važnost. U tom trenutku individualizacije tubitka ono što postaje bitnim jest sam bitak tubitka, dok ostale stvari bivaju irelevantnima.

[57] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 215
[58] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 326
[59] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 213
[60] Dreyfus, *Being in the world: A commntary on Heidegger's Being and time, Division 1*, p. 108

3.5. Prava i neprava tjeskoba

Iako Heidegger tjeskobu navodi kao fenomen u kojemu tubitak može razumijeti vlastiti bitak i postići pravu egzistenciju, tomu nije uvijek tako. Naime, postoji i neprava tjeskoba. Kao što je već spomenuto, sama tjeskoba se temelji u fenomenu propadanja, što znači da propadanje ostavlja tubitku mogućnost prave egzistencije. U svojoj prosječnoj svakidašnjici tubitak je usredotočen unutarsvjetskim bićima i Drugima, zaokupljen je nebitnim i irelevantnim stvarima. U tom stanju tubitak je u potpunosti prepušten Drugima i društvenim ulogama koje su mu dodijeljene. Takvo stanje ne odražava pravi bitak tubitka i Heidegger ga smatra nepravom egzistencijom jer je tubitak potpuno zaboravio na sebe kroz svakodnevni život.

Kada nastupi tjeskoba, tubitak ima mogućnost svojevoljno ostati u nepravom modusu egzistencije, iako se na trenutak trgnuo iz prosječne svakodnevice, ili pak prihvatiti tjeskobu i njezinu objavu o pravom bitku tubitka. Tjeskoba tubitku otkriva njegov pravi bitak, no tubitak je do sada živio u zabludi da je ono što se očituje u prosječnoj svakodnevici njegov pravi bitak, stoga se on ne osjeća kod kuće i viđenje svijeta mu se mijenja. Tubitak koji nije spreman prihvatiti takav način života će pokušati pobjeći od tjeskobe, što je bijeg od samoga sebe. Bijeg vodi natrag u prosječnu svakodnevnicu. S druge strane, do prave egzistencije se dolazi ako tubitak u potpunosti prihvati ono što jest, odnosno ono što je razumio o svom pravom bitku te smireno nastavi živjeti s tim razumijevanjem.

Budući da je konačnost jedna od karakteristika bitka tubitka, fenomen tjeskobe se može objasniti putem straha od smrti. Tvrdi Hoffman, nepravi modus bitka tubitka na primjeru tjeskobe bi bio bijeg od tjeskobenog iščekivanja smrti, dok bi pravi bio taj da se tubitak suočava s onim što otkriva u tjeskobi.[61] Ako u tjeskobi otkrivamo svoju konačnost i smrtnost, pravost egzistencije bi značila da tubitak smireno prihvaća vlastitu konačnost kao nužnost, te niti ne pokušava bježati od nje, dok bi neprava egzistencija bila konstantni bijeg i život u strahu od spomenute konačnosti. Tubitak koji je konstantno u strahu zbog razumijevanja konačnosti vlastitog bitka utjehu pronalazi u unutarsvjetskim bićima i društvu, jer na taj način zaboravlja na pravu strukturu vlastitog bitka, pa tako i na nužnost vlastite konačnosti. Iako je i sam osjećaj tjeskobe napredak prema pravoj egzistenciji, ipak nije dovoljno samo osjećati tjeskobu, već je potrebno pravilno reagirati na nju. U suprotnom se i dalje radi o nepravoj egzistenciji, ali u formi neprave tjeskobe.

[61] Piotr Hoffman, »Death, time, history: Division II of *Being and time*«, u: Charles B. Guignion, *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 206

Postoji još jedan problem u vezi s tjeskobom, koji se događa čak i kada tubitak prihvati tjeskobu, a taj problem se naziva neprava pravost egzistencije. Već je poznato da u tjeskobi tubitak prihvaća pravi ustroj vlastitog bitka, ali mu nakon toga sva unutarsvjetska događanja postanu nebitna. Tjeskoba čovjeku otkriva svijet po sebi, tvrdi Dreyfus, tubitak i dalje vidi postojanje svijeta, društvenih uloga i pribora, ali mu nedostaje razloga za uporabu.[62] Dakle, tubitak nije izoliran u prostornom smislu. Svijet je i dalje tu, sva unutarsvjetska bića, društvo, društvene uloge su i dalje tu, no tubitak više ne vidi njihovu uporabnu vrijednost. Takvo viđenje svijeta tubitku može pomoći razlikovati bitne od nebitnih mogućnosnih projekata, no može ga dovesti i do problema. Naime, prema Dreyfusu bi ova situacija bila neprava pravost egzistencije, a ona se očituje u držanju za tjeskobu i bivanju potpuno bez svijeta te nesposobnosti za djelovanje u svijetu.[63] Nije dovoljno samo prihvatiti tjeskobu i njezine objave o vlastitom bitku i potpuno ignorirati svijet u kojem živimo. Tada bi tubitak upao u drugu krajnost. Tubitak se mora nekako vratiti u javni život, ali uzimajući u obzir uvide do kojih je došao putem tjeskobe, tvrdi Dreyfus.[64] On se mora vratiti u svijet, ali ne na način prosječne svakidašnjice u kojoj je bivao prije tjeskobe, već sa novim razumijevanjem koje ima o vlastitom bitku, na temelju kojeg sada može izabrati projekte koji su mu uistinu važni. No, takvu reakciju na tjeskobu može imati samo odlučni tubitak, jer onaj »odlučni koga ne sputava nikakav strah, tjeskobu razumije kao raspoloženje koje ga oslobađa od ništavnih neautentičnih mogućnosti i čini ga slobodnim za autentične«[65], kaže Kordić.

No, »tjeskoba nije neko slabo raspoloženje«, tvrdi Kordić, »nego temeljno stanje tubitka, kojim mu je razotkriveno da egzistira za svoj kraj«.[66] Tjeskoba je tek uvod u razumijevanje vlastite konačnosti.

[62] Dreyfus, *Being in the world: A commnntary on Heidegger's Being and time, Division 1*, p. 109
[63] Ibid., p. 118
[64] Ibid, p. 189
[65] Kordić, »Bitak za smrt kao prolaz prema istini bitka«, p. 153
[66] Ibid., p. 137

4. Smrt

Fenomeni tjeskobe i smrti kod Heideggera su usko povezani te se međusobno isprepliću. Budući da tubitak kroz fenomen tjeskobe ima mogućnost razumijeti vlastiti bitak, isto tako razumije i svoju konačnost kao karakter tog bitka. Schalow i Denker tvrde da je za Heideggera smrt cjelovita i krajnja mogućnost tubitka, koja postoji sve dok tubitak egzistira.[67] Smrt kao takva mogućnost proizlazi iz egzistencijala mojstvenosti, koji određuje tubitak kao uvijek svoju navlastitu mogućnost. Smrt je za Heideggera, tvrdi Batovanja, najvlastitiji odnos pojedinca spram samoga sebe, ona konstruira tubitak sam, ona nije tek nešto vanjsko i objektivno, već prožima svaki njegov trenutak.[68] Kada Heidegger govori o fenomenu smrti, ne govori o biologijskoj smrti, niti o sudbini koja zahvaća čovjeka. On govori o smrti kao egzistencijalno-ontologijskom fenomenu koji određuje bitak tubitka.

Ono što je bitno napomenuti kod određenja pojma smrti jest to da je tubitak u svojem egzistiranju uvijek bitno neodređen, što bi značilo da dokle god egzistira, tubitak raspolaže mogućnostima koje može ostvariti ili ne. Stoga je, tvrdi Heidegger, »u tubitku, dokle god jest, uvijek još nenamireno nešto što on može biti i biti će, ali toj nenamirenosti pripada i sam svršetak«.[69] Iz toga proizlazi problem cjelovitosti bitka tubitka, jer dokle god postoje neke mogućnosti za tubitak, on se ne može smatrati dovršenom cjelinom. Drugim riječima, smrt se određuje kao krajnja mogućnost tubitka, što znači da sve ostale mogućnosti u trenutku smrti nestaju te tubitak postaje cjelovit. No, problematično je to što tubitak, zahvaljujući njegovoj egzistencijalnoj strukturi, nikada ne može iskusiti svoju cjelovitost. Jer, »čim tubitak egzistira tako da kod njega uopće više ništa nije ne namireno, on je u isti mah s tim postao ne-više-tubitak«.[70] Smrt je taj prijelaz iz tubitka u ne-više-tubitak.

Dakle, čim tubitak susretne smrt kao svoju krajnju mogućnost, dolazi do gubitka tubitka, a moment cjelovitosti se ne može uhvatiti. Jedini način neke vrste iskušavanja smrti pronalazi se u su-bitku, što bi značilo da tubitak kao član su-bitka može prisustvovati tuđoj smrti, ali takvo iskustvo ne pruža nam uvid u pravi gubitak tubitka. Heidegger tvrdi da iskustvom smrti drugog tubitka ipak ne postaje pristupačnim gubitak bitka kao takav, što ga trpi umirući, jer smrt drugih

[67] Frank Schalow, Alfred Denker, *Historical dictionary of Heidegger's Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press, 2010), p. 92
[68] Vesna Batovanja, , »Pojam vremena u mišljenju Martina Heideggera«, u: Vesna Batovanja, *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), p. 87
[69] Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, p. 265-266
[70] Ibid., p. 268

ne iskušavamo, nego smo u krajnjem slučaju uvijek samo prisutni.[71] Nikad ne mogu u potpunosti iskusiti tuđu smrt, upravo zato što je smrt uvijek samo moja. Nitko drugi ne može uzeti moju smrt niti ja mogu uzeti tuđu smrt. Postoji mogućnost odlaska u smrt za nekoga u smislu žrtvovanja vlastitog života, no, čak ni tada se ne radi o preuzimanje tuđe smrt na sebe, jer smrt je nešto što čeka svakoga pojedinačno. Prema tome, smrt prema Heideggeru ima dva karaktera, a to su karakter izvjesnosti i neodređenost te izvjesnosti.[72] Izvjesnost smrti znači da je ona sigurna krajnja mogućnost tubitka. Smrt se mora dogoditi svakome. S druge strane, ta izvjesnost je neodređena. Iako se ona mora dogoditi, ne možemo ju predvidjeti, pa je neodređeno kada će to biti. No, u svakom slučaju smrt se događa isključivo kao moja izvjesna, iako neodređena, mogućnost. Stoga možemo reći da je jedan od bitnih karaktera fenomena smrti upravo vlastitost.

Međutim, »smrt nije nešto što još nedostaje tubitku, već nešto što tubivanju u svome bitku predstoji«[73], tvrdi Heidegger, jer smrt, od samog početka konstruira bitak tubitka. Smrt je ovdje dokle god tubitak egzistira, stoga možemo reći da je tubitak svoja vlastita krajnja mogućnost, tubitak je svoja najvlastitija smrt. Taj fenomen će Heidegger nazvati bitak k smrti, zato što tubitak od početka pa do kraja svoje egzistencije ide prema svojoj vlastitoj smrti. To znači da je kraj uvijek sadržan u tubitkovoj egzistenciji jer je smrt karakter bitka tubitka. No, ovdje nije naglasak na samoj smrti kao događaju u čovjekovom životu, nego je naglasak na konačnosti bitka tubitka. Stoga Sutlić tvrdi da tubitak jest na način da je unaprijed uvijek na putu k smrti, ali u tom smislu što tubitak egzistira na način da je konačan, jer se inače ne bi mogao odnositi.[74] Samo konačna bića mogu se odnositi i skrbiti za druga bića i za sebe same. Konačno biće u Heideggerovom smislu je samo tubitak, pa je prema tome tubitak i jedino biće koje se može odnositi, brigovati. Kada bi tubitak bio vječan, kaže Sutlić, on ne bi imao potrebe skrbiti se o vlastitome bitku, te se upravo iz njegove konačnosti određuje tubitak kao egzistencija.[75] Niti životinja, niti bog ne briguju, stoga se oni ne mogu smatrati egzistencijom. Zbog toga se Heidegger, kada priča o smrti, uopće ne dotiče teoloških pitanja.

[71] Ibid., p. 271
[72] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 369
[73] Ibid., p. 364
[74] Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera; Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa* (Zagreb: August Cesarec, 1988), p. 168
[75] Ibid., p. 38

4.1. Svakidašnje poimanje smrti kao nepravi bitak k smrti

Ako je bitak k smrti jedna od ontološki-egzistencijalnih konstrukcija bitka tubitka, onda se on mora moći vidjeti i u prosječnoj svakidašnjici tubitka, ali u tom kontekstu će se pokazati kao nepravi bitak tubitka. Svakidašnjost određuje su-bitak, to jest ono Se, koji smisao svoje egzistencije temelji u javnoj izloženosti i društvenim događanjima. Takva ličnost svakidašnjosti drugačije shvaća smrt i konačnost te ne vidi ove fenomene kao mogućnost otkrivanja i razumijevanja vlastitog bitka. »Javnost svakidašnje *skupnosti* pozna smrt kao upadicu što se neprestance događa, kao *smrtni slučaj*«[76], tvrdi Heidegger, a »kao takav događaj, ona ostaje u neupadljivosti karakterističnoj za svakidašnje Sretajuće«[77]. Smrt je ono što se svakodnevno događa, ali ne meni. Smrt se događa onom Se, a to Se je neodređeno. Se je nitko. Ja znam da na kraju života dolazi smrt, ali za sada nemam brige jer je to daleko od mene. Čak i u svakidašnjem izrazu »umire se« možemo vidjeti stav javnosti o ovom fenomenu. »Umire Se« upućuje na to da se smrt događa svakodnevno i time se potiskuje od sebe, tvrdi Heidegger, te se tim stavom misli da smrt dolazi od nekud izvana.[78] No, smrt ne dolazi izvana, već je od početka i uvijek sadržana u bitku tubitka kao njegova vlastita mogućnost. Iako je izvorna smrt samo moja jer ju određuje moment vlastitosti i proizlazi iz moći-biti, ličnost svakidašnjosti ju gleda kao nešto što pogađa sve jednako. Ne samo da se time zanemaruje moment vlastitosti smrti, već se time umanjuje njezin značaj kao krajnje mogućnosti bitka tubitka. Na taj način ličnost svakidašnjosti skriva istinski karakter bitka smrti.

Skrivanje istinskog bitka smrti se najviše i najčešće događa na način umirenja. Heidegger objašnjava da skrivanje istinskog bitka smrti u svakidašnjosti ide čak toliko daleko da se na smrtnoj postelji umirućeg tješi te mu se daje lažna nada postojanja mogućnosti bijega pred smrću, čime se pribavlja smirenost u pogledu smrti.[79] Smirenost je u jednakoj mjeri potrebna i onome koji umire i njegovim bližnjima koji ga tješe. Takav stav se proteže i kroz razne mitove, religije i vjerovanja koja služe kao medij za umirenje u pogledu smrti. Takvo umirenje i stav da »Se umire« pokazuju da javnost gleda dvosmisleno na izvjesnost, već spomenuti karakter smrti, i to da bi ju oslabila i olakšala sebi bačenost u smrt.[80] S jedne strane se govori kako je smrt normalno unutarsvjetsko događanje koje se događa svima, čime se

[76] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 287
[77] Ibid.
[78] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 367
[79] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 288
[80] Ibid., p. 290-291

prihvaća njezina izvjesnost. No, s druge strane se tješenjem i umirenjem pokušava zatomiti tu istu izvjesnost smrti.

Ne samo da se u javnosti iskrivljuje pravi bitak smrti, već se i razmišljanje o smrti smatra neprimjerenim. »Misliti na smrt važi javno kao kukavička tjeskoba, kao mračno bježanje od svijeta«.[81] Ovdje je bitno primijetiti kakav stav javnost ima o tjeskobi. Tjeskoba se izjednačuje sa kukavičlukom i smatra se neprimjerenom i mračnom, no izvorna tjeskoba je upravo suprotno onome što javnost promovira. Za tjeskobu je potrebna velika hrabrost napuštanja prosječne svakidašnjice i su-bitka. No, Se bi radije strah, nego tjeskobu, tvrdi Heidegger, te upravo zbog toga dolazi do neprestanog bijega pred smrću, svršetak se uporno pokušava izbjeći.[82] Strah od smrti je moguć zato što Se predstavlja smrt kao unutarsvjetski događaj. No, upravo taj neprestani bijeg pred smrću i svršetkom dokazuje da smrt nije nešto unutarsvjetsko što pogađa tubitak u određenom trenutku, već da je smrt oduvijek ovdje kao strukturalni moment bitka tubitka. Prema tome, ovdje se ne može raditi o strahu od smrti, već se radi o tjeskobi pred smrću jer tubitak bježi od samoga sebe, to jest od vlastitog bitka.

Ovakav način gledanja na smrt je propadanje te dovodi do neprave egzistencije. Smrt, to jest konačnost, moguće je razumjeti isključivo u modusu prave egzistencije, tvrdi Barbarić, dok je ona u prosječnoj svakidašnjici prikrivena i potisnuta.[83] Iako se tubitak najčešće zadržava upravo u nepravom bivanju, ta nepravost se temelji u mogućoj pravosti egzistencije, stoga je moguće uzdići se iz svakidašnjeg stava javnosti i prihvatiti istinski bitak smrti. To bi za Heideggera bila prava egzistencija u pogledu smrti.

4.2. Pravi bitak smrti kao istrčavanje u smrt

Pravi bitak smrti može se dokučiti tek tada kada tubitak shvati da se radi isključivo o njegovoj vlastitoj smrti kao krajnjoj mogućnosti njegovog bitka. Prema tome, pravi bitak k smrti je jedna egzistencijalna mogućnost u smislu istrčavanja u smrt[84], što znači preuzimanje

[81] Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, p. 368
[82] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 289
[83] Damir Barbarić, »Vremenitost«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme* [ur. Damir Barbarić], (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), p. 176
[84] Istrčavanje u smrt može se gledati i u temporalnom smislu. Istrčavanje je izvorni pojam budućnosti Primarni moment brige je ono ispred-sebe, što znači da se tubitak uvijek odnosi prema svojim mogućnostima, a ono uvijek ispred-sebe označava budućnost, koja je jedno od temeljnih ustrojstva vremenitosti. Stoga se u istrčavanju u smrt, kao modusu prave egzistencije, može vidjeti prava vremenitost bitka tubitka.

mogućnosti smrti na sebe, čime se ona oslobađa od iluzije bezličnog Se, tvrdi Petrović.[85] Pravi bitak pri smrti Heidegger, dakle, naziva istrčavanje u smrt. Takvo istrčavanje tubitku otkriva da je moguće otrgnuti se od Se i preuzeti odgovornost za vlastite mogućnosti, čime se oslobađa nepotrebnih mogućnosti koje su vezane uz svakidašnjost te se može usredotočiti na aktualiziranje bitnih mogućnosti koje čine njega samoga. U bitku pri smrti se smrt otkriva kao mogućnost, kaže Heidegger, a ne kao zbilja, niti kao iščekivanje mogućnosti jer smrt kao mogućnost ne daje tubitku ništa što bi se moglo ozbiljiti.[86] Dakle, smrt se u pravoj egzistenciji tubitku ne prikazuje kao nešto zbiljsko, kao nešto što ga pogađa, što je način na koji se na smrt gleda u prosječnoj svakidašnjici. Također, uvid u istinski bitak smrti neće tubitku dati povoda da napeto iščekuje dolazak svojeg svršetka. Upravo suprotno, uvidom u istinski bitak smrti, tubitak će se osloboditi za svoje najvlastitije mogućnosti. »Istrčavajuće postajanje-pristupačnim za vlastitu smrt oslobađa od izgubljenosti u mogućnosti koje se slučajno nameću, i to tako što daje prije svega pravo razumjeti i odabrati faktične mogućnosti koje su smještene prije one nenadmašive«, tvrdi Heidegger.[87] Pod nenadmašivom mogućnošću Heidegger, dakako, misli na smrt kao krajnju mogućnost bitka tubitka. Kada tubitak shvati važnost svoje krajnje mogućnosti, on se oslobađa od svih svojih nebitnih svakidašnjih mogućnosti.

Richardson tvrdi da je smrt za Heideggera najvlastitija, neodnošajna i nenadmašiva mogućnost tubitka stoga je ona mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka.[88] Smrt je najvlastitija mogućnost tubitka jer je ona samo moja, ja umirem samo za sebe. Neodnošajna je zbog toga što tubitak umire sam sa sobom, bez obzira na druge i na prosječnu svakidašnjost. Smrt je nenadmašiva zato što nakon nje nema više mogućnosti, ona je posljednja mogućnost tubitka. Prema tome, smrt je mogućnost apsolutne nemogućnosti bitka tubitka, to jest, ona je mogućnost za tubitkovu negaciju samoga sebe. Prihvatiti tu svoju negaciju znači postati slobodnim za daljnje biranje realnih mogućnosti.

Upravo ovdje se otkriva neraskidiva veza između fenomena tjeskobe i smrti. Kao i u tjeskobi, tubitak u istrčavanju u smrt postaje izoliran od su-bitka i ličnosti svakidašnjice, upravo zato što je uvidio da je sam svoja mogućnost i da mu nisu potrebni drugi za ostvarenje te mogućnosti. »Istrčavanje otkriva tubitku izgubljenost u Se-ličnosti i dovodi ga pred mogućnost da, primarno neoslonjen na brigujuću skrb, bude on sam, ali sam u strastvenoj, lišenoj iluziji o

[85] Petrović »Uvod u Sein und Zeit«, p. CXXVII
[86] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 298
[87] Ibid., p. 300
[88] William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought* (New York: Fordham University Press, 2003), p. 76

Se, faktičnoj, samoj sebi izvjesnoj i tjeskobnoj slobodi za smrt«[89], kaže Heidegger. Ali ta smrt ima karakter neodređene izvjesnosti, stoga donosi tubitku stalnu prijetnju i ugroženost, što ga čini tjeskobnim. Jer čak i kada tubitak prihvati razumijevanje vlastite konačnosti i nužnost smrti kao karaktera vlastitog bitka, i dalje će to razumijevanje kod njega izazivati tjeskobu zbog neznanja kada će smrt nastupiti. Stoga, Richardson tvrdi da je bitak prema smrti esencijalno tjeskoba.[90] U smrti se, pak, čovjek osjeća tjeskobno jer uviđa ništavnost koja je objekt same tjeskobe. Tjeskoba nas dovodi do ništa, tvrdi Guignon, i otkriva ništavnost kojom je tubitak definiran u svojoj osnovi, a ta osnova je bačenost u smrt.[91] Da bi uopće uvidjeli tu ništavnost, moramo sebe razumijeti kao konačna bića, a to činimo putem tjeskobe. Na taj način su egzistencijali tjeskobe, smrti i ništavnosti za Heideggera usko povezani. Smrt je mogućnost apsolutne ništavnosti tubitka, no ona mu se ne daje pri njegovom kraju, to jest u trenutku njegovog okončavanja, nego mu je dana kroz njegovu bačenost. Stoga je ništavnost slijedeći fenomen koji je potrebno objasniti, no prije toga valja se osvrnuti na kritike Heideggerovog poimanja smrti.

4.3. Krive interpretacije Heideggerovog poimanja smrti

Heideggerovo poimanje smrti kao mogućnosti apsolutne nemogućnosti bitka tubitka naišlo je na brojne kritike, pa se tako njegova filozofija često smatrala nekom vrstom nihilizma, ili se pak smatralo da Heidegger previše značenja u egzistenciji tubitka pridaje fenomenu smrti. Tako, na primjer, Lukacs Heideggerovu filozofiju naziva nihilizmom očajanja.[92] Stoga, treba naglasiti da Heidegger u *Bitku i vremenu* ne zastupa nekakvu mračnu opsesiju smrću. On smrt ne tretira kao antropološki problem ili svjetski događaj, već na nju gleda isključivo kao na fundamentalno-ontologijski fenomen, on, prema Inwoodu, ne misli na nihilizam ili besmisao bitka.[93]

[89] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 302-303
[90] Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 79
[91] Hoffman, »Death, time, history: Division II of Being and time«, p. 202
[92] Dragan Stojanović, Danilo Basta, »Uvodne napomene o recepciji *Bivstva i Vremena* Martina Heideggera« u: Danilo Basta, Dragan Stojanović, *Rani Heidegger: Recepcija i kritika* Bivstva i vremena (Beograd, Kultura, 1979), p. 17
[93] Inwood, *A Heidegger Dictionary*, p. 45-46

Ne radi se o tome da se putem smrti dostigne puko Ništa, nego da se putem nje razumije vlastiti bitak tubitka, to jest prikaže otvorenost za bitak. »Heideggeru nije stalo da čovječanstvo rastvori u smrt i proglasi ga pukom ništavnošću, nego do toga da smrt uvuče u tubitak« [94], tvrdi Kordić.

Iako je Heideggerova filozofija sklona različitim interpretacijama, možemo reći da je fenomen smrti nezaobilazan za objašnjavanje cjelokupne strukture bitka tubitka, pogotovo u kontekstu pravosti egzistencije. Putem tjeskobe i smrti tubitak dokučuje ništavnost koja je također jedan od bitnih fenomena za razumijevanje prave egzistencije, ali i strukture tubitka samoga.

[94] Kordić, »Bitak za smrt kao prolaz prema istini bitka«, p. 158

5. Dosada

Osim tjeskobe, kod Heideggera postoji još jedan temeljni ugođaj tubitka koji mu omogućuje razumijevanje sebe i svjetovnosti svijeta. Taj ugođaj je dosada. Heidegger najdublje raspravlja o dosadi u svojem djelu *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*[95], gdje putem tri oblika dosade pokušava doći do duboke ili prave dosade[96], pomoću koje je moguće postići pravu egzistenciju.

Kako i kod ostalih fenomena koje Heidegger smatra mogućnostima prave egzistencije, tako i kod dosade nailazimo na pogrješno shvaćanje od strane prosječne svakidašnjice. Vrijeme u dosadi postaje dugačko, kao što i sama riječ *Langeweile* kaže, a takvo dugačko vrijeme tubitku u prosječnoj svakidašnjici ne odgovara. Tubitak će učiniti sve da to vrijeme prođe, ignorirat će dosadu te će pokušati iskoristiti vrijeme na sve načine samo da ju zaboravi. Tubitak želi uspavati dosadu, no prema Heideggeru dosada se ne može uspavati, jer je ona uvijek budna.[97] Iako tubitak pokušava zaboraviti na dosadu, ona je ipak uvijek ovdje, te se može vratiti u bilo kojem trenutku. Ono što trebamo učiniti kako bismo putem dosade došli do vlastitog tubitka, jest probuditi dosadu. No, »*buđenje ovog fundamentalnog raspoloženja ne znači učiniti ga budnim, već ga pustiti da bude budno, zaštititi ga od zapadanja u san*«[98], tvrdi Heidegger. Tek kada promijenimo stav o dosadi kao o nečemu što valja izbjegavati pod svaku cijenu, tek tada će nam se otvoriti mogućnost razumijevanja vlastitog bitka.

U tom smislu dosada je vrlo slična tjeskobi. U dosadi, kao i u tjeskobi, tubitak razumije svijet kao cjelinu, u njegovoj svjetovnosti, i time dolazi do razumijevanja vlastitog bitka. To čini na isti način kao i u tjeskobi, tako da postaje ravnodušan prema svojoj okolini i unutarsvjetkim bićima. Jedina razlika između dosade i tjeskobe je ta što u dosadi tubitak ne otkriva Ništa[99], tvrdi Inwood. No, dosada postavlja temelje za razumijevanje ništavnosti kroz tjeskobu. Schalow i Daker, stoga, tvrde da »*dosada omogućuje pozadinu ravnodušnosti čime*

[95] Vidi: Martin Heidegger,*The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995)
[96] Takva prava dosada je i temelj filozofiranja. Na njemačkom jeziku izraz za riječ dosada glasi *Langeweile*, što se na engleski jezik prevodi kao *long while*, a na hrvatski jezik bi to mogli prevesti kao dugo-trajuće. Dosada je prema Heideggeru temeljni ugođaj moderne filozofije, za razliku od čuđenja koje je bilo temeljni ugođaj grčkih filozofa. Stoga je dosada ovdje važna, ne samo kao mogućnost za pravu egzistenciju tubitka, već i kao ugođaju kojem se temelji filozofija.
[97] Heidegger, *The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude*, p. 79
[98] Ibid: »Awakening this fundamental attunement does not mean making it awake in the first place, but letting it be awake, guarding against it falling asleep.«
[99] Inwood, *A Heidegger Dictionary*, p. 17

se bića u cjelini povlače i pripremaju tubitak za uranjanje u Ništa, koje on čuvstvuje putem iskustva tjeskobe«.[100]

Na taj način dosada može postati mogućnost pravog bitka tubitka. No nije svaka dosada u mogućnosti dovesti tubitak do prave egzistencije. Stoga Heidegger razlikuje tri oblika dosade. Prvi oblik dosade Heidegger naziva »*prispjeti-u-dosađivanje-nečim*«[101], a on označava dosadu u kojoj tubitku nešto unutarsvjetsko postaje dosadno. Drugi oblik dosade je gradacija prvog te se ne odnosi više na unutarsvjetska bića, već dosada sada dolazi iz samog tubitka, a Heidegger takvu dosadu naziva »*dosađivati-se-s-nečim*«[102]. Treći oblik, koji Heidegger smatra dubokom dosadom, označava se kao »*Dosadno je za nekoga*«[103] te upravo u ovom obliku Heidegger vidi mogućnost prave egzistencije. Budući da je dosada temeljni ugođaj moderne filozofije, u njoj se razvijaju 3 bitna pitanja, a tu su pitanje svijeta, konačnosti i samoće, kao što i stoji u naslovu Heidegerova djela *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Spomenute »*tri riječi iz naslova odražavaju trostruku strukturu temporalnosti*«[104], tvrdi Harman. Sukladno tome, prvi oblik dosade je utemeljen na pitanju svijeta, drugi oblik dosade se temelji na pitanju samoće, dok je treći oblik dosade, onaj iskonski, utemeljen na pitanju konačnosti. Sva tri pitanja se temelje u vremenu, reći će Heidegger, stoga dosada sačinjava bitnu relaciju s vremenom u ljudskom tubitku.[105] Već iz samog pojma dosade, koji opisuje dosadu kao dugo-trajuće, bjelodana je povezanost s vremenom, no ovdje se, dakako, ne misli na vulgaran pojam vremena, već se misli na vremenitost kao smisao bitka tubitka.

5.1. **Dosadnost dosade**

Prije ulaženja u raspravu o tri oblika dosade, Heidegger objašnjava što je ono zajedničko svim oblicima dosade, što je ono što nešto čini dosadnim. Taj fenomen on naziva dosadnost. Dosadne stvari ne možemo okarakterizirati kao dosadu po sebi. Upravo je dosadnost ono što neku stvar čini nama dosadnom. Drugim riječima, dosadnost neke stvari u nama izaziva dosadu.

[100] Schalow, Denker, *Historical Dictionary of Heidegger`s Philosophy*, p. 74: »boredom provides the backdrop of indifference whereby beings in the whole withdraw and set the stage for being-there's suspension in the nothing through its experience of anxiety«
[101] Vidi u: Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude*: »Becoming Bored with Something«
[102] Vidi u: Ibid.: »Being Bored with Something«
[103] Vidi u: Ibid.: »It is Boring for One«
[104] Graham Harman, *Heidegger Explained*: *From Phenomenon to Thing* (Illinois: Open Court, 2007), p. 84: »As usual, the trio of words in the subtitle reflects the triple structure of temporality.«
[105] Heidegger, *The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude*, p. 81

Heidegger će razložiti tri aspekta dosadnosti, a to su: »*[1.] ono što nam je dosadno u svojoj dosadnosti; [2.] dosađivati se dosadnim stvarima i bivati u dosadi; [3.] dosada po sebi*«[106], iz kojih proizlaze već spomenuta tri oblika dosade.

Bitno je spomenuti da je prema Heideggeru »*dosada, kao i svaki ugođaj, višestruka, dijelom je objektivna, a dijelom subjektivna*«.[107] Dosada pripada objektu na način da je neki objekt nama dosadan, ali u isto vrijeme postoji relacija sa subjektom, jer nije svaki predmet svakome dosadan. Prema tome možemo zaključiti da su objekti ono čemu pripada svojstvo dosade, ali ta dosadnost dolazi iz subjekta. Subjekt, tvrdi Heidegger, svojstvo dosade prenosi na objekte.[108] To je vrlo lako objasniti pomoću primjera. Uzmimo za primjer neki film za koji ćemo reći da je dosadan i zamoran. U tom smislu taj film smatramo dosadnim, to jest smatramo da dosada potječe iz objekta. S druge strane, možemo tvrditi da film nije ostavio utisak na nas, nije nas potaknuo ni u kojem smislu. U ovom slučaju je jasno da nije film ono što je dosadno, već je dosada u subjektu. Taj film možda nije utjecao na mene, ali na nekoga drugoga je. No, postoji i treća opcija, tvrdi Heidegger, a to je slučaj kada nešto možemo zvati dosadnim, a da ono ne izaziva dosadu u nama.[109] Možemo reći za film da je zamoran, ali ipak nam u tom trenutku nije dosadan. Iz toga zaključujemo da su za dosadu potrebni i subjekt i objekt te su oni međusobno povezani u stvaranju dosade.

Dva su svojstva dosade koja će Heidegger provlačiti kroz sva tri oblika dosade, a to je s jedne strane »*držanje kroz oklijevanje vremena*«[110], a s druge strane ostavljanje praznima. Ova svojstva će se prikazati u svakom od tri oblika dosade, ali na drugačiji način.

5.2. Prvi oblik dosade kao »prispjeti-u-dosađivanje-nečim«

Iako prva dva oblika dosade zvuče slično, postoji vidljiva razlika. U postajanju-dosade, tvrdi Heidegger, mi smo još uvijek dirnuti onim što je dosadno, još to ne puštamo, dok se u drugom obliku dosade, onom bivanju-u-dosadi, već pojavila određena otuđenost, to jest već smo se odvojili od onoga što je dosadno.[111] Drugim riječima, prvi oblik dosade je bitno prikovan

[106] Ibid., p. 83: »[1.] that which is boring in its boringness; [2.] becoming bored by this boring thing and being bored with such a thing; [3.] boredom itself«
[107] Ibid., p. 88: »boredom – and thus ultimately every attunement – is a hybrid, partly objective, partly subjective«
[108] Ibid., p. 86
[109] Ibid.
[110] Ibid., p. 99: »being held in limbo by time as it drags«
[111] Ibid., p.92

za neku stvar. Ono što je dosadno utječe na nas i dosađuje nam. U drugom obliku dosade više nije važna ta određena stvar, iako nam je ona i dalje pri ruci, no, sada se je ta dosada proširila i prešla sa objekta na subjekt. U drugom obliku dosade nam je dosadno i bez jedne određene stvari, jer se sada dosada širi na sve stvari oko nas, pa nam u tom slučaju sve postaje dosadno.

Heideggerov za ovaj prvi oblik dosade daje primjer iz svakodnevne situacije, a to je čekanje vlaka na kolodvoru. U ovoj situaciji sjedimo na kolodvoru i čekamo vlak. Kako bi se riješili dosade koju nam donosi ova situacija, pokušavamo potrošiti vrijeme na različite načine. To može biti šetanje, promatranje stvari u okolini, gledanje na sat. Tim radnjama pokušavamo postići da vrijeme što brže prođe, stoga je u ovom smislu prolaženje vremena zapravo tjeranje vremena[112], tvrdi Heidegger. No, ne radi se o tjeranju samog vremena, već pokušavamo otjerati dosadu koja nas je snašla u ovoj situaciji. Iako se ovdje čini da je čekanje ono što nam dosađuje, to nije točno. Čekanje samo po sebi može i ne mora biti dosadno, stoga čekanje nije dosada po sebi. Ako je čekanje dosadno, ono uz sebe donosi i određenu nelagodu, nestrpljenje. Prema Heideggeru, u ovom obliku dosade se događa slijedeće: »*naša nelagoda, zbog toga što moramo čekati, ne dopušta nam da pronađemo nešto što će nas zaokupiti, zadovoljiti, niti nam dopušta strpljivost.*«[113] Sve što pokušamo uraditi kako bismo otjerali dosadu nije nam dovoljno, stoga postajemo nestrpljivi. Nestrpljivost i čekanje su samo karakteristike koje se mogu pojaviti u dosadi, no one ni u kojem slučaju ne određuju dosadu.

Ono što nas spašava u ovoj situaciji je trošenje vremena. Vrijeme u dosadi je dugačko, kao što je već ranije spomenuto. Trošenjem vremena pokušavamo skratiti to dugačko vrijeme. »*To je, prema tome, intervencija u vrijeme kao sukob s vremenom*«[114], tvrdi Heidegger. Kao jedan od bitnih pokazatelja ove vrste dosade je već spomenuto učestalo gledanje u sat, no ono nam ne pomaže da vrijeme brže prođe, ono je samo dokaz da mi želimo da vrijeme brže prođe. Gledanje u sat je pokazatelj da nam vrijeme trenutno sporo prolazi, što znači da je dosada prisutna. U ovoj dosadi se vrijeme vuče te je upravo to ono što nam smeta. Već ovdje je vidljiva jasna poveznica između dosade i vremena.

Upravo to vrijeme koje se vuče nam uzrokuje držanje kroz oklijevanje vremena, koje je jedno od bitnih karakteristika dosade. Traćenje vremena je naš obrambeni mehanizam protiv oklijevanja koje nam uzrokuje vrijeme. No, u svemu tomu nismo usmjereni prema vremenu,

[112] Ibid., p. 93
[113] Ibid., p. 94: »our unease while having to wait does not allow us to find anything that could gripu s, satisfy us or let us be patient«
[114] Ibid., p. 96: »It is thus an intervention into time as a confrontation with time.«

tvrdi Heidegger, jer ne želimo biti zaokupljeni vremenom.[115] Upravo suprotno, pokušavamo pronaći nešto što će nas zaokupiti kako ne bismo razmišljali o vremenu. No, u dosadi nam to kraćenje vremena nije nešto zanimljivo. Prema Heideggeru, u tom trenutku »*ne zanima nas niti objekt koji nas zaokuplja, niti rezultat te aktivnosti, već nas zanima sama zaokupljenost po sebi*«.[116] Zaokupljenost nas spašava od praznine koja se veže uz dosadu. Zaokupljenost je jedan od načina odnošenja prema stvarima, što znači da se možemo odnositi prema stvarima na način da ih pustimo na miru i na način da radimo na njima. Zaokupljenost je ono što našem djelovanju daje nekakav smisao, ispunjenost. No, u dosadi se događa baš to da, iako smo zaokupljeni nečime, ono nas ostavlja praznima, ne zadovoljava nas. Međutim, »ostavljanje praznima ne znači da smo u dosadi promijenjeni na takav način da sve stvari oko nas u potpunosti nestanu«[117], tvrdi Heidegger, već nasuprot, stvari moraju biti prisutne da bi nas ostavile praznima. U dosadi nas, dakle, stvari koje su nam priručne ostavljaju na miru, ne nude nam ništa, a to je ono što Heidegger naziva ostavljati-praznim.

Kao što je već spomenuto, glavni momenti dosade su držanje kroz oklijevanje vremena i ostavljanje praznima. Držanje kroz oklijevanje vremena prvog stupnja dosade se manifestira kroz vrijeme koje se vuče, a ostavljanje praznima se očituje u stvarima koje nas odbijaju, koje nam ne pružaju zadovoljstvo. Ta dva fenomena su međusobno povezana, stoga, »*držanje kroz oklijevanje vremena održava i određuje ostavljanje praznim*«[118], kaže Heidegger. Ono što bitno određuje ovaj oblik dosade je to što znamo točno što nam dosađuje jer je ono poprilično specifično. U ovom slučaju dosadna nam je situacija čekanja na željezničkom kolodvoru te smo svjesni dosade koju nam uzrokuje ta situacija. Ovo je prvi i najniži oblik dosade, a on je povezan s pojmom svijeta iz naslova zbog toga što je svijet ono što nam ovdje dosađuje, tvrdi Harman.[119] Praznina unutarsvjetskih bića uzrokuje držanje kroz oklijevanje vremena.

5.3. Drugi oblik dosade kao »dosađivati-se-s-nečim«

Dok je u prvom obliku dosade ono što nam uzrokuje dosadu prilično specifično i lako odredivo, u drugom obliku je uzrok dosade malo teže pronaći. Heidegger ovdje također daje

[115] Ibid., p. 99
[116] Ibid., p. 101: »we are interested neither in the object nor in the result of the activity, but in being occupied as such«
[117] Ibid., p. 102: »this being left empty cannot mean that in boredom we are transformed in such a way that all things disappear entirely«
[118] Ibid., p. 106: »holding in limbo itself determines and sustains leaving empty«
[119] Harman, *Heidegger Explaind: From Phenomenon to Thing*, p. 86

primjer.[120] Radi se o pozivu na druženje koji prihvaćamo zbog toga što nemamo ništa pametnije za raditi. Na druženju se osjećamo dobro. Razgovori su zanimljivi, društvo nam odgovara, hrana je dobra. Ništa nam u tom trenutku nije dosadno. Čak i nakon druženja se osjećamo dobro. No, nakon nekoliko trenutaka shvatimo da nam je ipak bilo dosadno na tom druženju, ali ne možemo pronaći uzrok dosade jer nam je sve odgovaralo. U ovom obliku dosade nema zaokupljenosti stvarima jer ne pokušavamo potratiti vrijeme da bi izbjegli dosadu. Nema konstantnog gledanja na sat i brojenja minuta do kraja druženja. Ovaj primjer se razlikuje od prvog baš zato što nismo svjesni svoje dosade, ne možemo ju odrediti. Dosada u ovom obliku ne nailazi odmah na otpor. Heidegger tvrdi da nije nužno da svaka dosada odmah susretne otpor, a to je upravo ono što se događa u ovom primjeru, stoga ovdje imamo neometenu, slobodnu dosadu jer smo spriječeni reagirati zbog pristojnosti u društvu.[121] Ovdje smo zapeli upravo zbog društvenih normi kojih se moramo držati. Iako ne možemo pronaći ono što nam je dosadno, to ne znači da ne postoji nešto što nam je dosadno. Dosada se proširila na cijelu večer, stoga nam je cijela večer traćenje vremena. Drugim riječima, u drugom obliku dosade se ne pojavljuje traćenje vremena kao u prvom obliku, no to ne znači da ga nema. Dok smo u prvom obliku dosade zaokupljeni specifičnom stvari, ovdje smo zaokupljeni cijelom situacijom. Vrijeme nam prolazi neprimjetno, i upravo zbog toga se ne javlja otpor protiv ovakvog oblika dosade. Ne pokušavamo pronaći razne načine kraćenja vremena, niti pokušavamo izbjeći takvu dosadu jer se ne javlja nelagoda kao u prvom obliku dosade. Ona ima svu slobodu djelovanja na nas. Stoga, tvrdi Heidegger, »*ono što nam dosađuje nije ovo ili ono, nego to što ne znamo što nam dosađuje*«.[122] Ključno je kod ovog oblika dosade to što dosada ne dolazi izvana, kao što je slučaj sa prvim oblikom dosade, već dosada dolazi iz nas samih.

Osim traćenja vremena, drugi oblik dosade ima još sličnosti s prvim oblikom dosade. I u ovom obliku dosade se pojavljuje praznina koju dosada ostavlja iza sebe, no, to čini na drugačiji način. Ostavljanje praznima drugog oblika dosade je bezbrižnost. Dok u prvom obliku dosade nervozno pokušavamo zadovoljiti sebe kraćenjem vremena, ovdje nam bezbrižnost pomaže da napustimo sami sebe kako bi se uključili u stvari oko sebe, što je u ovom slučaju druženje. Toliko smo udubljeni u situaciju u kojoj se nalazimo da zaboravljamo na traženje zadovoljstva u specifičnim stvarima oko nas. Upravo u toj bezbrižnosti u kojoj sebe ostavljamo se može roditi praznina, kaže Heidegger, te je dosada određena tom prazninom koja se stvara u

[120] Heidegger, *The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude*, p. 109
[121] Ibid., p.111
[122] Ibid., p. 117: »What is boring us: not this and not that, but an „I know not what"«

naočigled zadovoljavajućoj situaciji.[123] Dok smo u prvom obliku dosade usmjereni na sebe i svoje potrebe u smislu zadovoljavanja vlastitog kraćenja vremena, u drugom obliku smo udaljeni od sebe i udubljeni u cijelu situaciju.

Također, u ovom obliku dosade možemo pronaći i fenomen držanja kroz oklijevanje vremena, no ovdje *»nas vrijeme ne veže uz sebe«*, tvrdi Heidegger, *»ono nas u potpunosti prepušta nama samima«*.[124] Ovdje nema govora o vremenu koje se vuče zbog toga što smo sami izabrali ići na druženje, stoga smo si ostavili vremena za ovu situaciju. Ako imamo vremena, ono nas ne može pritiskati, ne može se vuči. Upravo zbog toga niti ne gledamo na sat tijekom večeri, jer ne razmišljamo o kraju. Ovdje imamo potpunu slobodu sudjelovati u svim događanjima druženja, a da nas vrijeme pri tome ne pritišće. Upravo u tome i leži držanje kroz oklijevanje vremena ovog oblika dosade. Ako imamo vremena, onda očekujemo da će nam to vrijeme biti ispunjeno, ali nama je svejedno dosadno. Upravo to što smo uzeli vremena za večer daje vremenu mogućnost da oklijeva, tvrdi Heidegger, i to na dublji način nego u prvom obliku dosade.[125] Ovdje se vrijeme ne vuče, ovdje vrijeme stoji te se baš u tome očituje držanje kroz oklijevanje vremena. Vrijeme traje, ali nemamo osjećaj da ono traje predugo. U tom smislu nas vrijeme napušta, jer ne moramo razmišljati o njemu. No, iako nas ono napušta, to ne znači da nas oslobađa, nego se u neoslobađanju pokazuje oklijevanje vremena, kaže Heidegger.[126] Nismo oslobođeni od vremena zato što ono i dalje postoji, vrijeme ne nestaje. U tom trenutku udubljenosti u situaciju vrijeme nas napušta te se držanje kroz oklijevanje vremena javlja u obliku zaustavljanja jer nas dosada ne tjera da razmišljamo o vremenu.

Dakle, ono što je specifično za drugi oblik dosade je, prvenstveno, imanje vremena za neku aktivnost, za razliku od prvog oblika dosade gdje nemamo vremena za traćenje, stoga nam sporo prolaženje vremena i smeta. Druga karakteristika ovog oblika dosade je neodredivost uzroka dosade. Dok se u prvom obliku dosade radi o specifičnim stvarima koje nam dosađuju, ovdje ne možemo sa sigurnošću reći što nam je točno dosadno. Zatim, drugi oblik dosade dolazi iznutra, a ne iz okoline. Situacija sama po sebi nije dosadna, već je samo meni dosadno u toj situaciji. Također, praznina se u ovom obliku dosade pojavljuje kao bezbrižnost putem koje smo udubljeni u cijelu situaciju u kojoj se nalazimo, a ne kao nelagoda koja je prisutna u prvom obliku dosade. Na posljetku, držanje kroz oklijevanje vremena je određeno vremenom koje stoji, a ne vremenom koje se vuče. Prema Harmanu, u ovom obliku dosade ne dosađuje nam

[123] Ibid., p. 119
[124] Ibid., p. 121: »time does not bind us to itself. It abandons us entirely to ourselves«
[125] Ibid., p. 115
[126] Ibid., p.122

više svijet, nego samoća vlastitog tubitka, a Heidegger ovaj stupanj dosade smatra posebno važnim za moderno društvo, gdje svi žele biti uključeni u sva događanja, stoga nitko nema vremena za samoga sebe.[127] Drugim riječima, tubitak je zaokupljen događanjima prosječne svakidašnjice te zbog toga nije u mogućnosti vidjeti prave i bitne mogućnosti vlastitog bitka.

No, postavlja se pitanje po čemu je drugi oblik dosade bolji i dublji od prvog oblika, budući da smo u drugom obliku udubljeni u situaciju, a od sebe udaljeni. Razlika je u tome što u drugom obliku dosade sami sebi ostavljamo slobodno vrijeme, dok u prvom obliku dosade ne želimo trošiti vrijeme zbog raznoraznog svakidašnjeg kraćenja vremena, što za Heideggera označava propalost u nepravu egzistenciju. U prvom obliku dosade nemamo vremena zato što se ne možemo suzdržati od svega iz prosječne svakodnevnice, a to neimanje vremena je veća izgubljenost sebe nego trošenje vremena koje smo si sami ostavili u slučaju drugog oblika dosade, tvrdi Heidegger.[128] Iako je drugi oblik dosade prema Heideggeru dublji od prvoga, to ne znači da se u njemu može postići prava egzistencija. No, drugi oblik dosade je korak bliže istinskoj, dubokoj dosadi, te je stoga i korak bliže razumijevanju vlastitog bitka.

5.4. Treći oblik dosade: duboka dosada kao »dosadno je za nekoga«

Dosada kao »dosadno je za nekoga« je zadnji i najvažniji oblik dosade u kojem se tubitku pruža mogućnost razumijevanja samoga sebe. Odmah na početku potrebno je spomenuti da se ovdje ne radi o nekakvoj dijalektici dosade u smislu da iz prve dosade proizlazi druga, a iz druge treća. Upravo suprotno, tvrdi Heidegger, »*prvi oblik sprječava i zadržava nastanak ostala dva, a pogotovo trećeg oblika dosade*«.[129] Treći oblik dosade je temeljni oblik dosade te iz nje proizlaze ostala dva oblika. Upravo zbog postojanja trećeg oblika dosade kao istinske dosade postoji mogućnost razvijanja prve i druge dosade. No to ne znači da tubitak prvo mora iskusiti istinsku dosadu kako bi mogao doživjeti ostala dva oblika dosade. Istinska, duboka dosada je temeljni ugođaj koji u tubitku postoji kao stalna mogućnost. Dakle, mogućnost trećeg oblika dosade je temelj nastajanja ostala dva oblika. »*Samo zbog te duboke dosade kao stalne mogućnosti koja vreba u temelju tubitka čovjek može biti u dosadi ili prispjeti u dosadu zbog stvari i ljudi oko sebe*«, kaže Heidegger.[130]

[127] Harman, *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, p. 87
[128] Heidegger, *The Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude*, p. 129
[129] Ibid., p. 156: »the first form precisely holds the others down and keeps them at bay, in particular the third«
[130] Ibid., p. 156-157: »Only because this constant possibility – the *it is boring for one* – lurks in the ground of Dasein can man be bored or become bored by the thing and people around him«

Za ovaj oblik dosade Heidegger ne daje nikakav konkretan primjer, upravo zbog toga što se ova dosada ne može vezati uz nikakav određeni predmet, niti situaciju. No, to ne znači da ova dosada ne postoji, već to samo znači da je teško odrediti njezin uzrok. Jedini primjer koji Heidegger povezuje s ovom vrstom dosade je hodanje ulicama velikog grada nedjeljom poslijepodne.[131] Heidegger ovim primjerom želi ukazati na prazan grad koji nema apsolutno ništa za ponuditi tubitku za kraćenje vremena, stoga se tubitak mora pomiriti s dosadom. Ova vrsta dosade ne dolazi izvana, već se odnosi na nas same, tvrdi Heidegger, te nam otvara mogućnost posebne vrste samorazumijevanja.[132] Dok u prva dva oblika dosade imamo mogućnost izbjegavanja, u trećem obliku to ne možemo postići iz razloga što je duboka dosada toliko snažna da ju ne možemo ignorirati, stoga je svako traćenje vremena i zaokupljenost stvarima i situacijama nemoćno. U trenutku kada prestanemo koristiti kraćenje vremena u svrhu izbjegavanja dosade, tada smo istinski probudili dosadu, to jest dopustili smo joj da bude budna. Protiv ovog oblika dosade se ne možemo boriti, stoga smo primorani slušati što nam ima za reći. Ono što nam ova dosada želi reći tiče se naših vlastitih mogućnosti.

Kao i u prva dva oblika dosade, Heidegger razlaže dvije glavne karakteristike dosade, a to su ostavljanje praznim i držanje kroz oklijevanje vremena. Praznina se u trećem obliku dosade prikazuje kao ravnodušnost prema unutarsvjetskim bićima. Niti stvari, niti određene situacije nam sada ne mogu ništa pružiti jer ne želimo ništa od njih. Događa se slična situacija kao i kod tjeskobe, a to je da se tubitak uzdiže iznad unutarsvjetskih bića i prosječne svakidašnjice te postaje u potpunosti ravnodušan. Stvari u toj situaciji nemaju vrijednost, tvrdi Heidegger, »*sve nam počinje imati jednako malu i jednako veliku vrijednost*«.[133] Ono što nam donosi ta ravnodušnost jest biće u cjelini. Tubitak više ne postoji kao subjekt naspram objekata, već je uronjen u cjelinu bića. Ovaj događaj tubitku priprema teren za razumijevanje ništavnosti, koja se razumijeva putem tjeskobe, o čemu je već ranije bilo riječi. U ovoj ravnodušnosti unutarsvjetska bića tubitku ne nude nikakve mogućnosti djelovanja, stoga on može iz sebe samoga razabrati svoje prave mogućnosti od nepravih.

Kao držanje kroz oklijevanje vremena trećeg oblika dosade prikazuje se »*uskrata cjeline bića*«[134], a odbijaju se bića kao cjelina. Ta uskrata cjeline bića tubitku ukazuje na njegove neiskorištene mogućnosti. Za uskratu cjeline bića potreban je horizont vremena jer je cjelina bića moguća samo ukoliko su bića obavijena jedinstvenim, ali trostrukim horizontom vremena

[131] Ibid., p. 135
[132] Ibid., p. 136
[133] Ibid., p. 137: »it makes everything of equally great and equally little worth«
[134] Ibid., p. 140: »telling refusal«

koji se daje u svoje tri ekstaze (bilost, sadašnjost, budućnost), tvrdi Heidegger.[135] Drugim riječima, takav horizont vremena sudjeluje u svakom davanju i uskraćivanju bića tubitku. Iz toga možemo zaključiti da je vrijeme ovdje još važnije nego u prva dva oblika dosade. Ovdje se ne radi o vremenu koje sporo prolazi, niti o vremenu koje stoji, već se radi o vremenu koje prikazuje tubitak kao cjelinu. U ovom obliku dosade se radi o vremenosti kao smislu bitka tubitka. Ravnodušnost koju tubitak doživljava u dubokoj dosadi i uskrata cjeline bića su međusobno povezani fenomeni, a upravo po tome je i specifičan treći oblik dosade. Dvije najbitnije karakteristike dosade, ostavljanje praznim i držanje kroz oklijevanje vremena ovdje su povezane u jedinstvo.

No, uskrata cjeline bića nije dovoljna da bi tubitak došao do prave egzistencije. Naime, prilikom uskrate cjeline bića tubitku se još ne objavljuje Ništa, to jest još nije u mogućnosti razumjeti bitak. To se događa zbog zanosa vremena, koji odvraća tubitak od bića u cijelosti. »*Ono što zanosi nije ništa drugo nego horizont vremena*«,[136] tvrdi Heidegger. Drugim riječima, tubitak postaje zanesen trima vremenskim ekstazama, a to su sadašnjost, bilost i budućnost. »*Dok je zanesen vremenom, tubitak ne može pronaći svoj put prema onim bićima koja sebe objavljuju kroz uskratu cjeline bića*«[137], kaže Heidegger. Upravo zbog toga se u tubitku javlja osjećaj praznine kao jedna od glavnih karakteristika dosade. Dakle, u ovoj vrsti dosade, osjećaj praznine se javlja na način da tubitak ne pronalazi Ništa u uskraćivanju cjeline bića. Iako su tubitku u dosadi uskraćena bića, njemu se ništavnost ne objavljuje. U tom stanju tubitak se nalazi između ništavnosti i bića. S jedne strane tubitak u ovom trenutku ne može više biti u prosječnoj svakidašnjici jer su mu bića u cjelini uskraćena te ona nemaju vrijednost za njega. S druge strane, tubitak još nije u pravosti svoje egzistencije zbog toga što još ne može razumjeti ništavnost vlastitog bitka. Upravo zbog takve situacije tubitak upada u raspoloženje praznine. Stoga se kao ostavljanje praznima ove dosade prikazuje upravo zanos vremena. Pri tome treba napomenuti kako nas ovdje ne zanosi točno određeni trenutak u vremenu kada nam postaje dosadno, niti nas zanosi vrijeme koje traje u dosadi duže nego inače, tvrdi Heidegger, već nas zanosi horizont vremena u jedinstvu svoje trostrukosti.[138]

Tubitak, da bi iz ovoga stanja mogao dospjeti u pravu egzistenciju, mora nekako prekinuti spomenuti vremenski zanos. Vremenski zanos može se prekinuti isključivo putem

[135] Ibid., p. 145
[136] Ibid., p. 147: »what entrances is nothing other than the temporal horizon«
[137] Ibid.: »entranced by time, Dasein cannot find its way to those beings that announce themselves in the telling refusal of themselves as a whole«
[138] Ibid., p. 147-148

onoga što Heidegger naziva trenutkom viđenja. Trenutak viđenja se u ovom obliku dosade prikazuje kao držanje kroz oklijevanje vremena. Trenutak viđenja je jedan svojevrsni vid odlučnog razotkrivanja koji omogućuje tubitku da bude otvoren za razumijevanje vlastitog bitka. Stoga je za Heideggera »trenutak viđenja temeljna mogućnost tubitkove prave egzistencije«.[139] Ono što se u trenutku viđenja događa jest to da se cjelina bića prestaje uskraćivati te tubitak sada može zahvatiti biće u cijelosti. Na taj način tubitak ima poseban pogled na bića usred kojih se nalazi. Drugim riječima, tubitak je sada dospio u pravu egzistenciju. Kao što je već ranije spomenuto, prava egzistencija ne označava samo uvid u egzistencijalnu strukturu bitka tubitka i razumijevanje vlastitog bitka. Prava egzistencija također podrazumijeva i vraćanje u svakodnevni život, ali sa uvidima koje je tubitak dobio o vlastitom bitku. To znači da sada tubitak, sa svim uvidima koje ima, može u svakodnevnom životu razabirati prave od nepravih mogućnosti.

U kontekstu trenutka viđenja to znači da se tubitku više ne uskraćuje biće u cijelosti. On je sada vraćen nazad u sredinu bića, ali sada se on bitno drugačije odnosi prema njima. Više ih ne gleda kroz prizmu neprave egzistencije, već sada transcendira onkraj svijeta, to jest prelazi preko pojedinačnih bića i kreće prema bitku. U tome leži smisao prave egzistencije. Tubitak s ovakvim pogledom na svijet sada može razabrati prave od nepravih mogućnosti vlastitog tubitka. To, pak, znači da duboka dosada tubitku pruža svojevrsnu slobodu. »*Samooslobođenje tubitka se događa, štoviše, samo u slučaju ako tubitak odlučno razotkrije sebe samome sebi, to jest ako razotkrije sebe kao Tu-bitak*«[140], tvrdi Heidegger. Tek tada on može ići putem ostvarivanja sebe kao svoje prave mogućnosti.

Ono što tubitak u ovoj cijeloj priči oslobađa jest vrijeme samo. Vrijeme je zaslužno i za zanos vremena, ali i za trenutak viđenja. S jedne strane vrijeme omogućava pojavnost bića uopće, a s druge strane vrijeme uskraćuje bića u svojem zanosu. U ovom obliku dosade vrijeme objedinjuje dva karaktera dosade, a to su ostavljanje praznima i držanje kroz oklijevanje vremena. Praznina se ovdje manifestira putem vremenskog zanosa, dok se držanje u oklijevanju vremena pokazuje u trenutku viđenja. To, pak znači da su vremenski zanos i trenutak viđenja u jedinstvu, oni su ustvari jedan fenomen koji označava ugođaj duboke dosade. Heidegger kaže da je to »*jedinstvo ostavljanja praznima i držanja kroz oklijevanje vremena u trećem obliku*

[139] Ibid., p. 149: »moment of vision as the fundamental possibility of Dasein's existence proper«
[140] Ibid.: »The self-liberation of Dasein,however, only happens in each case if Dasein resolutely discloses itself to itself, i.e., discloses itself for itself as Da-sein.«

dosade u potpunosti određeno suštinom vremena«.[141] U trenutku viđenja vrijeme je to koje se objavljuje kao vrhunac mogućnosti tubitka, to jest vrijeme se pokazuje kao ono što omogućuje tubitak uopće. Upravo ovdje je vidljiv Heideggerov stav o vremenu kao smislu bitka. Iz toga se može zaključiti da tubitak upravo kroz fenomen duboke dosade ima mogućnost, ne samo razumjeti vlastiti bitak i bitak uopće, već može dohvatiti i njegov smisao.

[141] Ibid., p. 150: »unity of being left empty and being held in limbo in the third form of boredom is determined through and through by the essence of time«

6. Zov savjesti

Zov savjesti je fenomen koji predočuje tubitku njegovu pravu prirodu, moći-biti, i to je prvi korak prema pravoj egzistenciji tubitka. Ovaj fenomen je usko povezan s fenomenima tjeskobom i smrću na taj način da on njima u tubitkovoj faktičnosti prethodi. Da bi tubitak uopće mogao biti u tjeskobi ili razumjeti vlastitu konačnost i ništavnost, on se prvo mora otrgnuti od života u prosječnoj svakidašnjosti, a ovdje na snagu stupa zov savjesti. Tubitak je, kao bitak kojeg određuje moći-biti, u svojoj bačenosti već prepušten određenim mogućnostima, no te mogućnosti su vezane uz svakidašnjost i priručna bića, a ne uz sam tubitak. U prosječnoj svakidašnjosti tubitak, slušajući Se-ličnost, zanemaruje samoga sebe. Prema Heideggeru, zov savjesti prekida osluškivanje Se-ličnosti od strane tubitka, pri kojem on uvijek prečuje sebe.[142] Dakle, savjest tubitku pomaže da se otrgne od Se-ličnosti te da razumije svoj pravi bitak. Poziv je upućen tubitku u svakidašnjosti koji je izgubljen u svojem nepravom bitku, tvrdi Richardson, a radi se o pozivu prema svom pravome sebi, prema svojoj pravoj mogućnosti.[143]

Sam tubitak je onaj kojega zove zov savjesti, a zove ga prema njegovoj vlastitoj ličnosti. To znači da se kod zova savjesti poklapaju pozivatelj i primatelj poziva, dakle, tubitak zove samoga sebe prema svojoj vlastitoj ličnosti. Ono pak što savjest pokušava reći tubitku jest Ništa. »Zov ne izriče ništa, ne daje obavijesti o svjetskim događanjima, nema što pripovijedati«, tvrdi Heidegger.[144] Taj zov može funkcionirati samo kroz šutnju, jer on nema što za reći. Tom šutnjom on poziva tubitak na njegovu vlastitu šutnju, u kojoj on može dokučiti svoje vlastito moći-biti. Zov savjesti, iako dolazi iz samog tubitka, nije nešto što tubitak čini namjerno, već dolazi protiv volje samog tubitka. Slično čuvstvovanjima tjeskobe i dosade, u zovu savjesti se također javlja određena neugodnost koju osjeća tubitak. Ta neugodnost se javlja zbog toga što se tubitak ne osjeća domaće u prosječnoj svakidašnjosti među unutarsvjetskim bićima. Kod Se-ličnosti takva neugodnost ostaje prikrivena jer ona nije spremna za zov savjesti i razumijevanje svojeg istinskog bitka. Iako je neugodnost u svakidašnjosti skrivena, tvrdi Heidegger, ona je temeljna vrsta *bitka-u-svijetu*, a sam tubitak zove kao savjest iz temelja tog bitka.[145] Tubitak ne može odabrati savjest jer se ona kao takva ne može odabrati zbog toga što uvijek pripada tubitku kao karakter njegova bitka. Ono što tubitak može izabrati je htjeti-imati savjest putem razumijevanja njezinog zova. Drugim riječima, tubitku savjest uvijek već pripada, no on može

[142] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 308
[143] Richardson, *Heidegger Through Phenomenology of Thought*, p. 80
[144] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 311
[145] Ibid., p. 315

izabrati hoće li razumjeti zov savjesti ili će se oglušiti na njega. »Odabire se imanje-savjesti kao slobodnost za najvlastitiju krivost«, tvrdi Heidegger.[146]

Krivost je još jedan bitan moment bitka tubitka u kojemu se temelji zov savjesti. Tubitak je esencijalno kriv, on je kriv u osnovi svojega bitka. Takva krivost se ne treba shvatiti u moralnom smislu, jer je ona prije i ispred svake moralnost. Iako se zov savjesti ne treba shvaćati u moralnom smislu, on je često u prosječnoj svakidašnjici pod utjecajem raznih religijskih i moralnih stavova zbog toga da bi se savjesti dao neki viši, božanski smisao. U tom smislu je savjest potaknuta krivnjom koju čovjek osjeća zbog svojih djela. No, istinski zov savjesti djeluje u potpunosti suprotno. On tubitku daje razumjeti da je njegov bitak utemeljen u njegovim vlastitim mogućnostima, a ne u vrijednostima i objektima njegovih religioznih i filozofskih projekata, tvrdi Scott.[147] Savjest koja zove tubitak prema samome sebi je moguća upravo zbog krivosti koja stoji u osnovi bitka tubitka. U prosječnoj svakidašnjosti krivost se, naravno, shvaća na pogrješan način. Se-ličnost bježi od osjećaja krivnje, kao i od svih ostalih raspoloženja koja donose nelagodu. Tek je tubitak u svojemu pravom bitku spreman prihvatiti krivost kao ono što mu stoji u osnovi egzistencije. Tada tubitak razumije sebe kao projektiranje prema vlastitoj krivosti. Putem razumijevanja najvlastitije krivosti tubitak postaje pripravan na tjeskobu i sve ono što ona donosi. Takvo »šutljivo, na tjeskobu pripravno projektiranje sebe prema najvlastitijoj krivosti« Heidegger naziva odlučnost.[148]

Odlučnost je prema Heideggeru egzistencijal u kojem on dokučuje samoga sebe. Odlučnost je uvijek samo moja, ona se odnosi samo na pojedinačni tubitak. Takva odlučnost je karakteristična samo za tubitak u pravome bitku. Prosječna svakidašnjica je, s druge strane, uvijek neodlučna. Iako mišljenje javnosti u svakidašnjici prevladava nad mišljenjem pojedinačnog tubitka, ipak odlučnost pojedinca može mijenjati Se-ličnost. Stoga Heidegger tvrdi da odlučni tubitak može postati savjest Drugih, iako je sama odlučnost prema svojoj ontološkoj biti uvijek odlučnost nekog pojedinog faktičnog tubitka.[149] Upravo zbog toga je zov savjesti vrlo važan fenomen u određenju pravosti egzistencije. Ne samo da tubitak pomoću najvlastitije odlučnosti može dokučiti vlastite mogućnosti, već se njegova odlučnost može uplesti u život svakidašnje Se-ličnosti i potaknuti Druge na njihovu vlastitu savjest. Odlučnost, budući da spada među fenomene koji omogućuju pravu egzistenciju, na neki način izolira

[146] Ibid., p. 327
[147] Charles E. Scott, »Nonbelonging/Authenticity«, u: John Sallis, *Reading Heidegger* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), p. 75
[148] Heidegger, *Bitak i vrijeme*, p. 337
[149] Ibid., p. 339

tubitak od njegovog svijeta. No, takva izolacija tubitka ne znači da svijet oko njega više ne postoji. Svijet i unutarsvjetska bića su ostali isti. Ono što se promijenilo jest tubitkovo razumijevanje samoga sebe, a time i svega priručnoga, zbog toga što je dokučio svoju pravu ličnost. Odlučnost ne odvaja pravu ličnost tubitka od svijeta, niti ju izolira u neko slobodnolebdeće ja, već ona dovodi ličnost u svaki brigujući bitak kod priručnog i gura ju u skrbni su-bitak s Drugima, tvrdi Heidegger.[150]

Brigovanje nipošto nije karakteristično samo za prosječnu svakodnevnicu, već se brigovanje kao način djelovanja tubitka odvija i u modusu prave egzistencije. Jedina razlika jest ta, što je sada brigovanje tubitka određeno iz njegove najvlastitije mogućnosti. Odlučnost je, tvrdi Heidegger, »samo u pravosti nje same, brinutoj u brizi i mogućoj kao briga«.[151] Odlučnost je, dakle, moguća samo kao briga, i to u pravoj egzistenciji. Stoga je zov savjesti zapravo zov brige. Prema mišljenju Kušara »briga je ona koja u zovu savjesti zove tubitak da uhvati svoju najvlastitiju mogućnost bivanja«.[152]

[150] Ibid.
[151] Ibid., p. 342
[152] Stjepan Kušar, »Odlučnost i briga«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme* [ur. Damir Barbarić], (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), p. 121

7. Zaključak

Pri govoru o filozofskoj antropologiji, misao Martina Heideggera ne može se izostaviti. Iako glavni cilj njegove filozofije nije bio određenje čovjeka, već dolaženje do bitka kao takvog, Heidegger je iznio vrlo podrobna objašnjenja strukture čovjekova bitka. Heideggerov pojam *Dasein* označava posebnu vrstu bića kojoj je dostupan vlastiti bitak, ali i bitak kao takav. To je izvjesno već i iz samog pojma, koji se prevodi kao tubitak. Tubitak se razlikuje od ostalih bića po tome što je određen egzistencijom, a ne esencijom. Dok se ostala bića određuju pomoću svojih svojstava koja proizlaze iz njihove biti, kod čovjeka to nije moguće zato što nije do kraja određen, to jest dokle god egzistira on nije dovršena cjelina. Tubitak se određuje iz vlastite egzistencije, a određenja koja iz toga proizlaze Heidegger naziva egzistencijalima. Jedan od takvih egzistencijala je i mojstvenost, koja tubitak određuje kao uvijek svoju vlastitu mogućnost, pa iz toga proizlaze i dva modusa bitka tubitka, a to su pravost i nepravost. Dok se modus nepravosti očituje u prosječnoj svakidašnjosti, gdje je tubitak izgubljen Se-ličnosti te zaboravlja na vlastiti bitak, pravu egzistenciju Heidegger određuje kao pronalaženje sebe.

Heidegger navodi nekoliko načina na koje se može doći do prave egzistencije, premda su svi oni na neki način povezani. Prvi egzistencijal kojeg često spominje je tjeskoba. Tjeskoba je jedno od temeljnih čuvstvovanja bitka tubitka, stoga ona uvijek dolazi uz određeno razumijevanje. Tjeskobu Heidegger strogo razgraničava od straha, te tvrdi da je objekt tjeskobe ono Ništa. Pomoću čuvstvovanja tjeskobe tubitak uviđa nužnost vlastite konačnosti te ništavnost sebe kao projekta. Konačnost je povezana sa fenomenom smrti. Pri tome se ne misli na biološku smrt, već na smrt kao ontološko-egzistencijalni fenomen, koji određuje bitak tubitka od početka do kraja njegove egzistencije. Dakle, smrt nije ono što dovršava i zaokružuje tubitak na kraju njegova života, već ona leži u temelju bitka tubitka. Smrt je, prema Heideggeru, krajnja mogućnost apsolutne nemogućnosti, stoga je ona povezana sa fenomenom ništavnosti. Ništavnost se, pak, dvojako manifestira: kao svjetovnost svijeta, što kod Heideggera označava svijet u svojoj cjelini, te kao ništavnost u temelju bitka tubitka, kojom je on određen kao bačeni, ništavni projekt. Dosada je drugo čuvstvovanje koje otvara mogućnost za prelazak u pravost egzistencije. Heidegger dijeli dosadu na tri oblika, a to su »prispjeti-u-dosađivanje-nečim«, »dosađivati-se-s-nečim« i duboku dosadu kao »dosadno je za nekoga«. Dok su prva dva oblika dosade bitno određena prosječnom svakidašnjicom, potonji oblik predstavlja mogućnost pravosti egzistencije. U njemu dolazi do ravnodušnosti koju tubitak osjeća prema svim bićima pri čemu postaje zaokupljen vlastitim bitkom. Takvu dosadu Heidegger smatra i temeljem

samog filozofiranja. Zov savjesti je neizostavan fenomen u promišljanju Heideggerovog određenja pravosti egzistencije. On je određen kao tihi zov kojim tubitak zove samoga sebe prema vlastitom bitku. Zov savjesti je, stoga, prvi korak prema pravoj egzistenciji. Tek kada tubitak postane spreman za htjeti-imati-savjest, tada se mogu pojaviti ostali, već spomenuti egzistencijali koji vode do razumijevanja vlastitog bitka. No, iako se čini da svi spomenuti fenomeni koji vode do prave egzistencije imaju određen slijed kojim se pojavljuju, to nije tako. Oni se mogu pojaviti bilo kada i bilo kojim redoslijedom. Iako ih tubitak nije svjestan u prosječnoj svakidašnjici, oni su uvijek u pripravnosti za djelovanje.

Iako se Heideggeru često zamjera njegovo veličanje zaokupljenosti tubitka samim sobom, dok se zanemaruju svjetska događanja, takve zamjerke nemaju osnove. Cilj prave egzistencije nije taj da se tubitak izolira od svijeta i usredotoči na samoga sebe, već je cilj da tubitak dopre do vlastitog bitka te da uvide do kojih je došao iskoristi u svojoj svakidašnjici. Glavni cilj je da se tubitak vrati u svijet, ali sada sa drugačijim pogledom na sebe i svoje mogućnosti. Stoga se prava egzistencija ne razlikuje od neprave ni po čemu osim po tubitkovom pogledu na svijet, jer sada on zna odlučno izabrati vlastite mogućnosti koje će aktualizirati, umjesto da se, kao do sada, utapa u Se-ličnosti.

8. ¸Popis Literature

Barbarić, Damir. 2013. »Vremenitost«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme* [ur. Damir Barbarić], (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), pp. 161-180;

Batovanja, Vesna. 2007. »Heideggerova kritika Nietzscheova tumačenja nihilizma« u: *Vesna Batovanja, Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), pp. 133-151;

Batovanja, Vesna. 2007. »Martin Heidegger – pogled unaprijed« u: Vesna Batovanja, *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), pp. 57-73;

Batovanja, Vesna. 2007. »Pojam vremena u mišljenju Martina Heideggera«, u: Vesna Batovanja, *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* (Zagreb: Breza, 2007), pp. 75-103;

Copleston, Frederick. 1994. »Kierkegaard«, u: Frederick Copleston, *A History of Philosophy 7, Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994) pp. 335-351;

Dreyfus, Hubert. 1990. *Being in the world: A commentary on Heidegger's Being and time, Division 1* (Cambrige: MIT Press, 1990);

Guignon, Charles. 2004. »Heidegger«, u: Charles Guignon, *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), pp. 103-132;

Haar, Michael. 1993. »The Enigma of Everydayness«, u: John Sallis, *Reading Heidegger* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), pp. 20-28;

Hall, Harisson. 1993. »Intentionality and world: Division I of *Being and Time*«, u: Charles Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 122-140;

Harman, Graham. 2007. *Heidegger Explained*: *From Phenomenon to Thing* (Illinois: Open Court, 2007);

Heidegger, Martin. 1988. *Bitak i Vrijeme*, 2. izdanje, preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1988);

Heidegger, Martin. 1990. *Ontology: The Hermeneutics of Facticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990);

Heidegger, Martin. 1995. *Fundamental Concepts of Methaphysics: World, Finitude, Solitude* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995);

Heidegger, Martin. 1996. »Što je metafizika?«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, preveo Marijan Cipra (Zagreb: Demetra, 1996) pp. 85-125;

Heidegger, Martin. 2000. *Prolegomena za povijest pojma vremena*, preveo Borislav Mikulić (Zagreb: Demetra, 2000);

Heidegger, Martin. 2004. *Fenomenologija religioznog života*, preveo Željko Pavić (Zagreb: Demetra, 2004);

Heidegger, Martin. 2006. *Temeljni problemi fenomenologije*, preveo Željko Pavić (Zagreb: Demetra, 2006);

Hoffman, Piotr. 1993. »Death, time, history: Division II of *Being and time*«, u: Charles Guignion, *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 195-214;

Inwood, Michael. 1999. *A Heidegger Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999);

Kierkegaard, Soren. 1980. *Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton Univercity Press, 1980);

Kordić, Ivan. 2013. »Bitak za smrt kao prolaz prema istini bitka«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme*, [ur. Damir Barbarić] (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), pp. 127-159;

Kušar, Stjepan. 2013. »Odlučnost i briga«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme* [ur. Damir Barbarić], (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), pp. 111-125;

Mudri, Nebojša. 2013. »Fenomenologija čistine«, u: Damir Barbarić, *Bitak i vrijeme*, [Ur. Damir Barbarić] (Zagreb: Matica Hrvatska, 2013), pp. 69-92;

Petrović, Gajo. 1988. »Uvod u Sein und Zeit«, u: Martin Hedegger, *Bitak i Vrijeme* (Zagreb: Naprijed, 1988), pp. XIII-CXXXIII;

Richardson, William J. 2003. *Through Phenomenology to Thought* (New York: Fordham University Press, 2003);

Sartre, Jean-Paul. 2006. *Bitak i ništo: Ogled iz fenomenološke ontologije*, sv. 1, preveo Daniel Bučan (Zagreb: Demetra, 2006);

Schalow, Frank. Denker, Alfred. 2010. *Historical dictionary of Heidegger's Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press, 2010);

Scott, Charles E. 1993. »Nonbelonging/Authenticity«, u: John Sallis, *Reading Heidegger* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), pp. 67-79;

Stojanović, Dragan. Basta, Danilo. 1979. »Uvodne napomene o recepciji *Bivstva i Vremena* Martina Heideggera« u: Danilo Basta, Dragan Stojanović, *Rani Heidegger: Recepcija i kritika* Bivstva i vremena (Beograd, Kultura, 1979), pp. 7-23;

Sutlić, Vanja. 1988. *Kako čitati Heideggera; Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa* (Zagreb: August Cesarec, 1988);