

filozofska **fb** biblioteka

Urednici biblioteke

BRANKO BOŠNJAK, MILAN KANGRGA
GAJO PETROVIĆ, PREDRAG VRANICKI

Izdaje

ITRO »Naprijed«

Generalni direktor
ANTUN ŽVAN

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

MARTIN HEIDEGGER

BITAK I VRIJEME

Preveo s njemačkoga
HRVOJE ŠARINIĆ

Uvod u »Sein und Zeit«
GAJO PETROVIĆ



ZAGREB, 1985

Naslov originala
SEIN UND ZEIT
von
Martin Heidegger

Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage
mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors
im Anhang

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1979

SADRŽAJ

<i>Gajo Petrović: Uvod u »Sein und Zeit«</i>	XIII
<i>Dobriilo Aranitović: Heidegger u Jugoslaviji</i> (bibliografija 1937—1984)	CXXXV

Uvod

Ekspozicija pitanja o smislu bitka

Prvo poglavlje

NUŽNOST, STRUKTURA I PRVENSTVO
PITANJA O BITKU

§ 1. Nužnost izričitog postavljanja pitanja o bitku	1
§ 2. Formalna struktura pitanja o bitku	4
§ 3. Ontološko prvenstvo pitanja o bitku	8
§ 4. Ontičko prvenstvo pitanja o bitku	12

Drugo poglavlje

DVOSTRUKA ZADAĆA U OBRADI PITANJA O BITKU
METODA ISTRAŽIVANJA I NJEGOV NACRT

§ 5. Ontološka analitika tubitka kao oslobađanje horizonta za jednu interpretaciju smisla bitka uopće	16
§ 6. Zadaća destrukcije povijesti ontologije	21
§ 7. Fenomenološka metoda istraživanja	29
A. Pojam fenomena	31
B. Pojam logosa	35
C. Pred-pojam fenomenologije	38
§ 8. Nacrt rasprave	43

Prvi dio

Interpretacija tubitka s obzirom na vremenost i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bitku

Prvi odsječak

PRIPREMNA FUNDAMENTALNA ANALIZA TUBITKA

Prvo poglavlje

EKSPOZICIJA ZADACE PRIPREMNE ANALIZE TUBITKA

- § 9. Tema analitike tubitka 46
- § 10. Razgraničenje analitike tubitka prema antropologiji, psihologiji i biologiji 50
- § 11. Egzistencijalna analitika i interpretacija primitivnog tubitka. Poteškoće oko dobivanja jednog »prirodnog pojma svijeta« 56

Drugo poglavlje

BITAK-U-SVIJETU UOPĆE KAO TEMELJNO USTROJSTVO BITKA

- § 12. Skica bitka-u-svijetu iz orijentacije na u-bitak kao takav 58
- § 13. Egzemplifikacija u-bitka na jednom fundiranom modusu. Spoznavanje svijeta 66

Treće poglavlje

SVJETOVNOST SVIJETA

- § 14. Ideja svjetovnosti svijeta uopće 70
- A. Analiza okolnosvjetovnosti i svjetovnosti uopće*
- § 15. Bitak bića koje susreće u okolnom svijetu 75
- § 16. Sukladnost okolnog svijeta sa svijetom, koja se javlja kod unutarsvjetskog bića 81

- § 17. Uputa i znak 86
- § 18. Svrhovitost i značajnost; svjetovnost svijeta 94

B. Odudaranje analize svjetovnosti od interpretacije svijeta u Descartesa

- § 19. Određenje »svijeta« kao res extensa 101
- § 20. Temelji ontološkog određenja »svijeta« 104
- § 21. Hermeneutička diskusija kartezijske ontologije »svijeta« 107

C. Okolsko okolnog svijeta i prostornost tubitka

- § 22. Prostornost unutarsvjetski Priručenoga* 115
- § 23. Prostornost bitka-u-svijetu 118
- § 24. Prostornost tubitka i prostor 125

Četvrto poglavlje

BITAK-U-SVIJETU KAO SUBITAK I SAMOBITAK. »SE«

- § 25. Polazište egzistencijalnog pitanja o Tko tubitka 130
- § 26. Su-tubitak Drugih i svakidašnji su-bitak 133
- § 27. Svakidašnji samobitak i Se 143

Peto poglavlje

U-BITAK KAO TAKAV

- § 28. Zadaća tematske analize u-bitka 148

A. Egzistencijalna konstitucija Tu

- § 29. Tu-bitak kao čuvstvovanje 152
- § 30. Strah kao jedan modus čuvstvovanja 159
- § 31. Tu-bitak kao razumljenje 162
- § 32. Razumljenje i izlaganje 169
- § 33. Iskaz kao izvedeni modus izlaganja 175
- § 34. Tu-bitak i govor. Jezik 182

* Sve riječi koje je autor upotrijebio u izvorniku kao imenice premda one to nisu, u ovom su prijevodu, radi preglednosti i preciznog razumijevanja teksta, napisane s velikim početnim slovom (prev.)

B. Svakidašnji bitak Tu i propadanje tubitka

§ 35. Naklapanje	190
§ 36. Znatiželja	194
§ 37. Dvosmislenost	197
§ 38. Propadanje i bačenost	199

Šesto poglavlje

BRIGA KAO BITAK TUBITKA

§ 39. Pitanje o izvornoj cjelovitosti strukturne cjeline tubitka	205
§ 40. Temeljno čuvstvovanje tjeskobe kao jedna osobita dokučenost tubitka	209
§ 41. Bitak tubitka kao briga	217
§ 42. Potvrda egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige iz predontološkog samoizlaganja tubitka	224
§ 43. Tubitak, svjetovnost i realnost	228
a) Realnost kao problem bitka i dokazivost »vanjskog svijeta«	229
b) Realnost kao ontološki problem	238
c) Realnost i briga	241
§ 44. Tubitak, dokučenost i istina	242
a) Tradicionalni pojam istine i njegovi ontološki temelji	244
b) Izvorni fenomen istine i porijeklo tradicionalnog pojma istine	249
c) Vrsta bitka istine i pretpostavka istine	257

Drugi odsječak

TUBITAK I VREMENOST

§ 45. Rezultat pripreme fundamentalne analize tubitka i zadaća jedne izvorne egzistencijalne interpretacije tog bića	262
--	-----

Prvo poglavlje

MOGUĆA CIJELOST TUBITKA I BITAK PRI SMRTI

§ 46. Prividna nemogućnost ontološkog zahvaćanja i određenja cijelosti sukladne tubitku	268
§ 47. Iskusivost smrti Drugih i mogućnost zahvaćanja jednog cijelog tubitka	270
§ 48. Nenamirenost, svršetak i cjelina	274
§ 49. Razgraničenje egzistencijalne analize smrti prema mogućim drugim interpretacijama tog fenomena	280
§ 50. Skica egzistencijalno-ontološke strukture smrti	283
§ 51. Bitak pri smrti i svakidašnjost tubitka	287
§ 52. Svakidašnji bitak pri svršetku i potpuni egzistencijalni pojam smrti	290
§ 53. Egzistencijalni projekt pravoga bitka pri smrti	295

Drugo poglavlje

TUBITKU SUKLADNO POSVJEDOČENJE PRAVOGA MOĆI-BITI I ODLUČNOST

§ 54. Problem posvjedočenja prave egzistencijske mogućnosti	304
§ 55. Egzistencijalno-ontološki temelji savjesti	307
§ 56. Zov kao karakter savjesti	310
§ 57. Savjest kao zov brige	312
§ 58. Razumljenje zaziva i krivnja	318
§ 59. Egzistencijalna interpretacija savjesti i vulgarno izlaganje savjesti	329
§ 60. Egzistencijalna struktura pravoga Moći-bitu posvjedočenog u savjesti	336

Treće poglavlje

PRAVO MOĆI-BITI-CIJELIM TUBITKA

I VREMENOST KAO ONTOLOŠKI SMISAO BRIGE

- § 61. Skica metodskog koraka od omeđenja prave cijelosti sukladne tubitku k fenomenskom razotkrivanju vremenosti 343
- § 62. Egzistencijski pravo Moći-biti-cijelim tubitka kao istrčavajuća odlučnost 347
- § 63. Hermeneutička situacija dobivena za jednu interpretaciju smisla bitka brige i metodski karakter egzistencijalne analize uopće 353
- § 64. Briga i individualnost 360
- § 65. Vremenost kao ontološki smisao brige 367
- § 66. Vremenost tubitka i iz nje ponikle zadaće izvornijeg ponavljanja egzistencijalne analize 376

Četvrto poglavlje

VREMENOST I SVAKIDASNJOST

- § 67. Temeljna sastojina egzistencijalnog ustrojstva tubitka i skica njezine vremenske interpretacije 379
- § 68. Vremenost dokučenosti uopće 381
- a) Vremenost razumljenja 382
- b) Vremenost čuvstvovanja 386
- c) Vremenost propadanja 393
- d) Vremenost govora 397
- § 69. Vremenost bitka-u-svijetu i problem transcendentnosti svijeta 398
- a) Vremenost smotrenog brigovanja 400
- b) Vremenski smisao modificiranja smotrenog brigovanja u teorijsko otkrivanje unutar-svjetski Postojećega 406
- c) Vremenski problem transcendentnosti svijeta 414
- § 70. Vremenost prostornosti sukladne tubitku 417
- § 71. Vremenski smisao svakidašnjosti tubitka 421

Peto poglavlje

VREMENOST I POVIJESNOST

- § 72. Egzistencijalno-ontološka ekspozicija problema povijesti 423
- § 73. Vulgarno razumijevanje povijesti i događanje tubitka 430
- § 74. Temeljno ustrojstvo povijesnosti 434
- § 75. Povijesnost tubitka i svijet-povijest 440
- § 76. Egzistencijalno porijeklo historije iz povijesnosti tubitka 445
- § 77. Povezanost provedene ekspozicije problema povijesnosti s istraživanjima W. Diltheja i idejama grofa Yorcka 451

Šesto poglavlje

VREMENOST I UNUTARVREMENSKOST KAO ISKON VULGARNOG POJMA VREMENA

- § 78. Nepotpunost provedene vremenske analize tubitka 459
- § 79. Vremenost tubitka i brigovanje o vremenu 461
- § 80. Vrijeme kojim se bavi brigovanje i unutarvremenskost 467
- § 81. Unutarvremenskost i geneza vulgarnog pojma vremena 478
- § 82. Odudaranje egzistencijalno-ontološke sveze vremenosti tubitka i svjetskog vremena od Hegelova shvaćanja odnosa između vremena i duha 487
- a) Hegelov pojam vremena 488
- b) Hegelova interpretacija povezanosti između vremena i duha 493
- § 83. Egzistencijalno-vremenska analitika tubitka i fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopće 496
- Porēdbeni rječnik termina i izraza 499
- Kazalo imena 505
- Registar 507

UVOD U »SEIN UND ZEIT«

1. Prethodna napomena

Martin Heidegger jedan je od najvećih mislilaca 20. stoljeća, njegov *Sein und Zeit* — jedna od najznačajnijih filozofskih knjiga našeg vremena. Ovakav sud može se učiniti suviše oprezan onima koji u Heideggeru vide bez konkurencije najvećeg među misliocima našeg vremena, a u *Sein und Zeit*-u neosporno najznačajniju filozofsku knjigu 20. stoljeća. Sud se može učiniti suviše benevolentan i nekritičan onima koji u Heideggeru vide samo konzervativca ili možda čak opsjenara, a u *Sein und Zeit*-u bibliju suvremenog filozofskog iracionalizma i »nenaučne« filozofije. Ali — u filozofiji je nemoguće pomiriti sva mišljenja, pa je bolje da se zadovoljimo (u okviru ovog uvoda samo preliminarnim i djelomičnim) specificiranjem i obrazlaganjem vlastitog.

Od objavljivanja *Sein und Zeit*-a prošlo je pedeset i sedam godina, pa se može reći da se naš prijevod pojavljuje s priličnim zakašnjenjem. To zakašnjenje nije tako strašno: intenzivnije prevođenje filozofskih djela na hrvatski ili/i srpski započelo je tek poslije drugog svjetskog rata (filozofska djela prevedena do rata mogu se lako izbrojati na prste), pa tu još uvijek postoje velike praznine (još uvijek u prijevodu nemamo neka od najznačajnijih djela Platona i Aristotela, kao ni — da spomenem i jedan primjer iz našeg stoljeća — *Ideje za jednu čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* E. Husserla). Ipak, u međuvremenu su kod nas prevedena i objavljena ne samo neka manje značajna djela drugih autora, nego i neka manje kapitalna djela samog Heideggera. Kao izvjesno opravdanje može svakako poslužiti težina prevodilačkog zadatka što

ga *Sein und Zeit* postavlja svakom mogućem prevodiocu na bilo koji jezik. Treba istaći da ni u zemljama s bogatijom filozofskom tradicijom *Sein und Zeit* nije odmah preveden, djelomično zbog teškoća prevođenja, a djelomično i zato što njegovo značenje nije odmah shvaćeno i priznato. Prvi prijevod *Sein und Zeit-a* na bilo koji jezik bio je onaj japanski objavljen 12—13 godina nakon objavljivanja originala (1939—1940), a zatim su, uz još nekoliko prijevoda na japanski, u nejednakim razmacima uslijedili prijevodi na španjolski (1951), talijanski (1953), engleski (1961) i francuski (1963). Koliko mi je poznato, ovaj naš prijevod ipak je prvi kompletan prijevod tog djela na jedan od jezika koji se ne smatraju »svjetskim«.

»Obožavatelji« i »mrzitelji« Heideggera slažu se međusobno, kao i s onima što u stavu prema Heideggeru stoje »po sredini«, bar u jednom: *Sein und Zeit* je jedno od najtežih djela filozofske literature. Upravo zbog te njegove »specifičnosti« rado sam prihvatio prijedlog izdavača da za ovo izdanje napišem nešto duži uvod. Glavni je zadatak ovog uvoda da čitaocu omogući bolje shvaćanje Heideggerovog djela, a napose da ga potakne na pažljivije čitanje i samostalno razmišljanje o pitanjima što ih djelo pokreće. Kritika filozofskog djela pretpostavlja njegovo shvaćanje, a ovo se postiže interpretacijom. Ali ni interpretacija i shvaćanje filozofskog teksta nisu mogući bez kritičkog stava i kritičke analize. Interpretacija kao interpretacija nužno je kritička i prerasta u kritičko raspravljanje, a ukoliko pokušava ostati samo pri »objektivnom« razjašnjavanju »smisla« zatajuje i kao interpretacija. Stoga ni ovaj uvodni pokušaj interpretacije nije zamišljen samo kao neko neutralno razjašnjavanje Heideggerovih teza, nego također i kao kritičko razmatranje njegove zamisli i njene realizacije, pa mislim da on može biti od nekog interesa ne samo za one koji tek žele da se »uvedu« u *Sein und Zeit*, nego i za one koji su to djelo već studirali i imaju svoju »interpretaciju«. Naravno, od ovakvog formalno dugačkog, a s obzirom na zadatak prekratkog

uvoda ne može se očekivati ni potpuna interpretacija ni svestrana kritička analiza tog složenog i gusto pisanog djela.

Napose treba istaći da je ova uvodna interpretacija unaprijed zamišljena kao disproporcionalna. U svom *Sein und Zeit-u* Heidegger je dosta opširno razjasnio svoju temeljnu zamisao i pitanja (glavno i parcijalna) kojima će se baviti. Najveći dio knjige posvećen je međutim elaboraciji odgovora (doduše samo na dio glavnog pitanja). Smatrajući da je razumijevanje pitanja kojima se Heidegger u svom djelu bavi pretpostavka za razumijevanje »odgovora«, mi ćemo kritičkom razmatranju pitanja dati prednost pred razmatranjem odgovora. To će imati za posljedicu izvjesnu disproporcionalnost (u odnosu na proporcije *Sein und Zeit-a*), koja bi u nekoj zasebnoj knjizi o *Sein und Zeit-u* mogla biti sporna, ali mi se u ovakvom »uvodu« čini opravdana i praktički neizbježna.

Kako je poznato, *Sein und Zeit* nije ni prvo ni posljednje Heideggerovo djelo. Prije *Sein und Zeit-a*, u razdoblju 1912—1917, on je objavio dvije knjige i više manjih tekstova.¹ Poslije *Sein und Zeit-a* (1927) objavio je desetak knjiga i velik broj manjih rasprava, a poslije njegove smrti, u sklopu njegovih sabranih djela što ih izdaje Vittorio Klostermann, izašli su već dosad brojni značajni tekstovi dosad nepoznati čitalačkoj javnosti, prije svega tekstovi njegovih univerzitetskih kolegija, dijelom iz vremena prije 1927, a još više iz vremena poslije 1927. Nema sumnje da svi ti raniji i kasniji radovi mogu pomoći boljem razumijevanju *Sein und Zeit-a*, a neizbježno se javlja i pitanje o mjestu i značenju *Sein und Zeit-a* u sklopu Heideggerovog cjelokupnog opusa. Da li je Heidegger u svojim kasnijim radovima (napose u radovima tzv. »druge faze«) samo konsekventnije razvijao i produbljivao osnovne ideje *Sein und Zeit-a* ili ih je, naprotiv, bitno mijenjao? Može li se tu govoriti o misaonom napretku ili prije o nazatku?

¹ O tim radovima vidi u mom tekstu »Mladi Heidegger«, *Treći program*, Beograd, broj 2/1972, str. 359—416.

Da li ta kasnija djela »deklasiraju« i »arhiviraju« *Sein und Zeit* ili je on još uvijek aktualan i možda čak i superioran u odnosu na kasnija djela? Pitanja te vrste ne mogu se izbjeći, ali u okviru ovog uvoda moći ćemo ih tek dotaći u obliku naznaka.

Ma kako visoko cijenili Heideggera, on svakako nije jedini filozof 20. stoljeća. *Sein und Zeit* je posvećen njegovom učitelju *Edmundu Husserlu*, a objavljen je u *Godišnjaku za filozofiju i fenomenološko istraživanje (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*. Gdje je mjesto tog djela u sklopu fenomenologije? Da li je to daljnji stvaralački razvoj ili napuštanje fenomenologije, padanje na niže filozofske pozicije ili prevladavanje fenomenologije višim oblikom mišljenja? Pored fenomenologije i, naravno, *klasika filozofije* (od grčke filozofije do njemačke klasične filozofije) na formiranje Heideggerovih koncepcija utjecali su i neki više ili manje značajni *mislioci 19. i 20. stoljeća*: kritički realisti, neokantovci, filozofija života i hermeneutika *W. Diltheya*, egzistencijalna filozofija *Kierkegarda* i *Jaspersa*. S druge strane *Sein und Zeit* je pisan s ambicijom nadilaženja sve dosadašnje filozofije, kao svojevrsni novi početak u filozofiji. Da li je djelo ostalo zarobljeno u svojim misaonim pretpostavkama i izvorima ili se probilo na jednu novu čistinu? I da li je *Sein und Zeit* stavljen ad acta razvojem novih oblika analitičke filozofije, hermeneutike, semiotike, strukturalizma, poststrukturalizma ili sva ta današnja strujanja još uvijek nisu dosegla razinu *Sein und Zeit-a*, nego svojom nemoći samo potvrđuju njegovu aktualnost i presudno značenje za suvremenu filozofiju? Sve su to pitanja koja bi trebalo detaljno razmotriti, ali u punoj konkretnosti prelaze moguće granice jednog uvoda i mogu se dodirnuti — uz poneku primjedbu — samo u načelnom obliku.

Martin Heidegger, veliki *interpretator* velikih mislilaca nije živio samo od interpretacije drugih filozofa, niti je živio samo za interpretaciju. Duhovna klima našeg vremena, i napose duhovna klima dvadesetih godi-

na, bitno je utjecala na formiranje njegovih filozofskih pogleda kako su se izrazili u *Sein und Zeit-u*, ali on nije bio pasivni rezultat te klime ni prethodnih filozofija, nego je razvio vlastitu originalnu misao i u jednom trenutku došao do zaključka da od njegova mišljenja zavisi *duhovna sudbina Zapada* i mogućnost istinski ljudskog bivstvovanja. O vremenu u kojem je živio pisao je djelomično sumorno-rezignirano, a djelomično zadivljeno, u početku — s napomenom da ga ne želi mijenjati, zatim, kraće vrijeme, s uspaljenim pozivima na odlučnu akciju, i najzad, najduže, s pozivom na postepenu misaonu pripremu promjene. Šta je u tom pogledu *Sein und Zeit*: neutralna fenomenološka *deskripcija* iz koje svatko može izvući zaključke koje želi, *kritika* postojećeg svijeta i zahtjev za njegovu promjenu ili konzervativna *obrana status quo-a*? Šta je *Sein und Zeit* govorio vremenu u kojem je nastao, a šta može (ako može) da nam kaže *danas*, nakon nacizma i staljinizma, nakon drugog svjetskog rata i dugotrajnog »mirnog« razdoblja ispunjenog »lokalnim ratovima« i pučevima, revolucijama i kontrarevolucijama, prosperitetom i bijedom, uzletima nade (kao 1968) i beznađem, progresom tehnike i nasiljem — u današnjim sivim i banalnim osamdesetim godinama s njihovim nemaštovitim »krizama«? Pitanja ove vrste također bi trebalo razmotriti, a morat će ostati tek na marginama ovog teksta.

U ovom »Uvodu« neću se, osim izuzetno, osvrtni na *dosad objavljene radove o Heideggeru*. To ne znači da je takva literatura oskudna, odnosno malobrojna. U dvije knjige bibliografije o Heideggeru, koje je priredio Hans-Martin Sass, a koje sežu do 1972. godine, zabilježeno je blizu četiri hiljade radova o Heideggeru, a bibliografija za nekoliko narednih godina (do 1978), objavljena u časopisu *Zeitschrift für philosophische Forschung*, donosi još oko 700 naslova.² Sveobuhvatna bi-

² Hans-Martin Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1968, 182 S. — Hans-Martin Sass, *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917—1972*. Verlag An-

bibliografija za najnovije razdoblje nije mi poznata, ali upravo u posljednjim godinama u nekim je zemljama (kao npr. u SAD) literatura o Heideggeru brojnija nego ikad. Velik dio literature više je informativan ili apologetski, bez veće vrijednosti, ali po mom mišljenju ima i dosta zanimljivih i vrijednih radova. Sam Heidegger imao je vrlo loše mišljenje o toj apologetskoj literaturi, što je došlo do izražaja i u nekim njegovim javnim izjavama. I u razgovorima s piscem ovih redaka Heidegger je više puta iznosio negativno mišljenje o toj bogatoj literaturi u kojoj se bez stvarnog razumijevanja uznosi njegova misao, tvrdeći da on te tekstove ne može čitati. S čuđenjem sam ga pitao zašto me ohrabruje (kao što je, uostalom, ohrabrivao i mnoge druge) da pišem o njemu, kada o svim dosad objavljenim radovima ima loše mišljenje, a on mi je objasnio da me potiče samo zato što sam najavio kritičko razračunavanje s njegovim glavnim pitanjem, a to je jedino što bi on, konačno, htio pročitati. Na žalost, ni ovaj uvod sigurno nije takvo razračunavanje s Heideggerom kakvo je on sam želio, nego možda tek početak jednog budućeg potpunijeg kritičkog razmatranja.

Najzad treba istaći da će u ovom uvodu biti riječ o onom tekstu *Sein und Zeit*-a koji je za Heideggerova života (između 1927. i 1976) objavljen u ukupno trinaest izdanja. Ova je napomena potrebna zato što je u međuvremenu posthumno u sklopu Heideggerovih sabranih djela izišlo i novo izdanje *Sein und Zeit*-a u kojem

ton Hain, Meisenheim am Glan, 1975, 226 S. — François H. Lapointe, Alabama, Martin Heidegger: »A Bibliographic Essay (1973—1978)«. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 34, Heft 4, Oktober-Dezember 1980, S. 624—656. — Tek u toku štampanja ovog teksta imao sam priliku vidjeti knjigu: Hans-Martin Sass, *Martin Heidegger, Bibliography and Glossary*. Published by Philosophy Documentation Centre. Bowling Green, Ohio, 1982, 523 p. Tu je zabilježeno već blizu 5400 radova o Heideggeru, ali očito ni ta bibliografija nije potpuna (zabilježeno je, čini se samo 5 jugoslavenskih radova o Heideggeru).

je — bez posebne oznake takvih mjesta — izvršeno više manjih korektura, koje »služe razjašnjenju« ili ispravljaju »neke starije štamparske pogreške koje iskrivljuju smisao«, a u bilješkama ispod teksta navedene su Heideggerove primjedbe što ih je on u toku godina, stalno iznova prečitavajući svoj *Sein und Zeit*, zapisao na marginama jednog od egzemplara. Urednik tog izdanja, Friedrich-Wilhelm von Hermann objašnjava da je sve to učinjeno po Heideggerovim uputama i nema razloga da mu ne vjerujemo. Međutim, smatrao sam (i izdavačko poduzeće »Naprijed« se u tome složilo sa mnom) da je bolje da se *Sein und Zeit* kod nas najprije prevede i pojavi u onom obliku u kojem se za Heideggerova života u toku pedeset godina pojavljivao na njemačkom jeziku (a i dalje se pojavljuje u izdavačkoj kući Max Niemeyer) i bio osnova javnih diskusija. Neće biti kasno ako se Heideggerove rubne primjedbe i ispravke radi »razjašnjenja« dodaju u nekom od kasnijih izdanja. Uzgred rečeno, Heideggerove rubne primjedbe po mom su mišljenju zanimljivije kao ilustracija načina na koji je Heidegger naknadno interpretirao svoje djelo nego kao pomoć za njegovo razumijevanje. I to je jedan od razloga zašto će ovaj uvod polaziti od originalnog teksta *Sein und Zeit*-a.

2. Osnovna zamisao: fundamentalna ontologija

Motivaciju i osnovnu zamisao *Sein und Zeit*-a Heidegger je sažeto izrazio u nekoliko rečenica već na prvoj stranici svog djela: »Imamo li mi danas neki odgovor na pitanje o tome šta mi zapravo mislimo pod riječju »bivstvujući«? — Nipošto. Tako, dakle, treba iznova postaviti pitanje o smislu bivstvovanja. Jesmo li danas bar u neprilici što ne razumijemo izraz »bivstvovanje«? Nipošto. Tako dakle treba prije toga najprije probuditi razumijevanje za smisao tog pitanja. Konkretna izrada pitanja o smislu »bivstvovanja« namjera je rasprave što slijedi. Interpretacija vremena kao mo-

1 SAMO BIĆE KOJE SE ŽIVIVA
SEIN = BIĆE
SEIENDE = ŽIVIVA = DOP

gućeg horizonta svakog razumijevanja bivstvovanja uopće predstavlja njen prethodni cilj.« (SZ 1)³

U ovih nekoliko rečenica Heidegger je jasno naznačio pitanje kojim će se u svojoj knjizi baviti (pitanje o smislu bivstvovanja), razloge zbog kojih se tog pitanja prihvatio (mi danas ne samo što ne znamo što mislimo pod riječju »bivstvujući«, nego nam to čak ni najmanje ne smeta), način na koji će ga tretirati (postaviti ga, probuditi razumijevanje za njegov smisao, konkretno ga elaborirati⁴) i prethodni cilj na koji će se usmjeriti (interpretacija vremena kao mogućeg horizonta svakog razumijevanja bivstvovanja).

Ova sažeta naznaka svakako nije dovoljna, pa Heidegger u uvodnim poglavljima šire razjašnjava svoju zamisao. Tu se pokazuje da je »konkretna izrada« pitanja o smislu bivstvovanja moguća samo u okviru jedne nove koncepcije filozofije — u sklopu shvaćanja filozofije kao »univerzalne fenomenološke ontologije« — i uz pomoć jedne nove filozofske »discipline« — »fundamentalne ontologije«.

Sein und Zeit zamišljen je kao fundamentalnoontološka rasprava. U više mahova Heidegger izričito ističe da je namjera njegova istraživanja fundamentalnoontološka.⁵ Fundamentalna ontologija — po Sein und Zeit-u nije jedina moguća ontologija, ali je po svom rangui iznad (ili ispred) svih ostalih. Ona je ontologija »iz koje tek mogu proizići sve ostale«. Zajedno s tim (nefundamentalnim) ontologijama, koje iz nje izvire, ona čini »univerzalnu ontologiju«.

³ Citaj: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, S. 1.

⁴ Heideggerove izraze »die Ausarbeitung« i »ausarbeiten« prevodim promiscue »izrada« i »elaboracija«, odnosno »izraditi« i »elaborirati«.

⁵ Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht. Ihre Absicht ist eine fundamentalontologische.« (SZ 131. Usp. također SZ 194 i 301)

Iako je ontologija u Sein und Zeit-u još shvaćena kao nauka⁶, ona se već tu bitno razlikuje od svih ostalih nauka. Dok se sve ostale nauke bave bivstvujućim (das Seiende), te se međusobno razlikuju po tome koje područje bivstvujućeg proučavaju, ontologija ne proučava ni neko posebno područje bivstvujućeg ni opća svojstva svega bivstvujućeg. Njen je predmet bivstvovanje bivstvujućeg (das Sein des Seienden)⁷. Ona razgraničuje bivstvovanje (das Sein) od bivstvujućeg (das Seiende)⁸ i otkriva smisao bivstvovanja (der Sinn des Seins). Pitanje o smislu bivstvovanja osnovno je pitanje ontologije i filozofije uopće. Metoda, način tretiranja (die Behandlungsart) ovog pitanja je fenomenologija, a njena se bit može sažeto izraziti maksimumom: »Ka samim stvarima!« (»Zu den Sachen selbst!«)

Ontologija i fenomenologija nisu dvije stvari koje bi se mogle odvojiti. Ontologija je moguća samo kao fenomenologija⁹, a fenomenologija po svom sadržaju nije ništa drugo nego ontologija.⁹ Ontologija i fenomenologija, dakle, nisu dvije različite filozofske discipline, ali one nisu ni jedna filozofska disciplina među mnogim drugima. Ova dva naziva karakteriziraju samu filozofiju po predmetu i načinu tretiranja. Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija. (SZ 38)

U Sein und Zeit-u Heidegger nema ambiciju da razvije ili izloži cijelu univerzalnu fenomenološku ontologiju. Svojim zadatkom on tu smatra izlaganje odnosno

⁶ U kasnijim djelima Heidegger razdvaja i suprotstavlja filozofiju i nauku. Tako već u Uvodu u metafiziku, predavanom 1935, Heidegger tvrdi da filozofija nije nauka niti nešto što se može staviti u isti red s naukom. Ona stoji ispred svih nauka, u istom redu s pjesništvom (vidi: Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, S. 20).

⁷ Razliku između bivstvovanja i bivstvujućeg Heidegger će kasnije nazvati »ontološkom razlikom« (»die ontologische Differenz«).

⁸ »Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.« (SZ 35).

⁹ »Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie.« (SZ 37)

stvaranje *fundamentalne ontologije* kao odlučnog dijela ili aspekta univerzalne fenomenološke ontologije. Na pitanje šta je ta fundamentalna ontologija Heidegger, kako se čini, daje dva različita odgovora. S jedne strane, on piše da fundamentalnu ontologiju čini *egzistencijalna analitika tubivstvovanja*.¹⁰ S druge strane, on ističe da problematiku fundamentalne ontologije čini *pitanje o smislu bivstvovanja uopće*, te da analitika tubivstvovanja treba samo da pripremi tu problematiku.¹¹

Ako bismo pretpostavili da je egzistencijalna analitika tubivstvovanja potpuna ontologija onog posebnog, ali izuzetnog bivstvjućeg koje se naziva tubivstvovanjem (das Dasein), onda bi iz prvog odgovora proizlazilo da je fundamentalna ontologija samo *jedna od posebnih ontologija*, kojoj među tim ontologijama pripada privilegirani položaj zato što je njen predmet jedno na neki način privilegirano bivstvjuće.

Ako bismo prihvatili prošireno tradicionalno shvaćanje da se problem o smislu bivstvovanja uopće može tretirati u okviru jedne zasebne opće ontologije, onda bismo drugi odgovor mogli protumačiti tako da fundamentalna ontologija i nije ništa drugo nego ta *opća ontologija*, ontologija bivstvjućeg uopće.

Tada bismo mogli prigovoriti Heideggeru zbog nedosljednosti ili bar nejasnoće i postaviti mu pitanje: Šta je zapravo ta *fundamentalna ontologija*? Neka privile-

girana »posebna« ontologija ili naprotiv »opća« ontologija? Ili možda zbroj odnosno *sinteza* privilegirane posebne i opće ontologije?

Heidegger bi odgovorio da fundamentalna ontologija nije ni privilegirana posebna, ni opća ontologija, ni zbroj ili sinteza ovih dviju, da nikakva opća ontologija ne može zasebno postojati, da je ontologija privilegiranog bivstvjućeg (tubivstvovanja) moguća, ali da ona nije identična s analitikom tubivstvovanja, te da fundamentalna ontologija nije nikakav zbroj ni sinteza različitih ontologija (ni pogotovu neka sinteza ontologije i filozofske antropologije) nego *jedna jedinstvena fundamentalna ontologija*, koja ima za temu ontološki-ontički odlikovano (ausgezeichnete) bivstvjuće, *tubivstvovanje* (das Dasein), ali ujedno dopire do kardinalnog problema, do pitanja o smislu *bivstvovanja uopće*.¹²

Ova koncepcija fundamentalne ontologije ostaje međutim još uvijek jako nejasna ako bar prethodno ne razjasnimo osnovne pojmove na kojima ona počiva: pojmove *tubivstvovanja*, *egzistencije* i *egzistencijalne analitike*.

Terminom »*tubivstvovanje*« (»*das Dasein*«) Heidegger ne označuje neki poseban »način« ili »vrstu« bivstvovanja, nego jedno određeno *bivstvjuće* (*ein Seiendes*). »*Tubivstvovanje*« je u *Sein und Zeit*-u naziv za ono bivstvjuće koje smo mi sami, a obično ga nazivamo »čovjekom« (»*der Mensch*«).

Ali, ako je »*Dasein*« (»*tubivstvovanje*«) samo drugi naziv za čovjeka, zašto se Heidegger ne zadovoljava uobičajenim svakodnevnim nazivom »*der Mensch*« (»čovjek«)? I ako su ga neki razlozi već naveli da uobičajeni svakidašnji naziv zamijeni neobičnim, stručno-filozofskim, zašto se terminom »*tubivstvovanje*« označuje jedno određeno bivstvjuće, a ne neko određeno biv-

¹⁰ »Stoga se *fundamentalna ontologija* [*die Fundamentalontologie*], iz koje sve druge tek mogu proizići, mora potražiti u *egzistencijalnoj analitici tubivstvovanja* [*in der existenzialen Analytik des Daseins*].« (SZ 13) — »Ali sada se pokazalo da ontološka analitika tubivstvovanja [*die ontologische Analytik des Daseins*] uopće čini fundamentalnu ontologiju [*die Fundamentalontologie*], da prema tome tubivstvovanje [*das Dasein*] fungira kao ono bivstvjuće [*Seiende*] koje treba načelno prethodno upitati s obzirom na njegovo bivstvovanje [*Sein*].« (SZ 14).

¹¹ »*Analitika tubivstvovanja*, koja prodire do fenomena brige, treba da pripremi fundamentalnoontološku problematiku, *pitanje o smislu bivstvovanja uopće*.« (SZ 183) — Usporedi i naslov posljednjeg paragrafa prve polovine *Sein und Zeit*-a: »§ 83. *Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*.« (SZ 436)

¹² »In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, dass sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt bringt.« (SZ 37)

stvovanje? Ne bi li za ono bivstvujeće koje se tu misli bolje odgovarao izraz »tubivstvujeće« (»das Daseiende«)?

Sam Heidegger eksplicite ne postavlja sebi ovo pitanje-prigovor, ali da ga on ima u vidu pokazuje njegovo obrazloženje termina »tubivstvovanje« (»Dasein«) i preliminarno razjašnjenje onog bivstvujećeg koje je tim terminom označeno. On naime ističe da tubivstvovanje nije jedno obično bivstvujeće pored svih ostalih. Ovo bivstvujeće bitno se ontički razlikuje od svih ostalih, jer je ono jedino bivstvujeće kojem se u njegovom bivstvovanju radi o samom tom bivstvovanju.¹³ To znači da ovo bivstvujeće ima u svom bivstvovanju *bivstvovni odnos* (*ein Seinsverhältnis*) prema tom bivstvovanju, da ono na neki način razumije sebe u svom bivstvovanju. Drugim riječima, jedna od *bivstvovnih određenosti* (*Seinsbestimmtheiten*) tubivstvovanja jest *razumijevanje bivstvovanja* (*Seinsverständnis*).¹⁴

Možemo, dakle, reći da je ontička odlika tubivstvovanja u tome što je ono *ontološko* ili, ako naziv ontologija rezerviramo za eksplicitno teorijsko pitanje o smislu bivstvovanja, *predontološko*. Predontološko razumijevanje bivstvovanja bitna je karakteristika tubivstvovanja, a eksplicitno pitanje o smislu bivstvovanja samo je radikalizacija tog predontološkog razumijevanja.

I upravo zato što se ovo bivstvujeće bitno razlikuje od svega ostalog bivstvujećeg, zato što se određenje biti (*Wesensbestimmung*) ovog bivstvujećeg ne može izvršiti navođenjem nekog stvarnog svojstva, zato što je

¹³ »Tubivstvovanje [das Dasein] je jedno bivstvujeće [ein Seiendes] koje se ne javlja [vorkommt] samo [naprosto] među ostalim bivstvujućim. Ono se naprotiv ontički odlikuje time što se tom bivstvujućem u njegovom bivstvovanju radi o samom tom bivstvovanju.« (SZ 12) »Bivstvujeće, čija analiza predstavlja zadatak jesmo uvijek mi sami. Bivstvovanje toga bivstvujećeg jest uvijek *moje*. U bivstvovanju tog bivstvujećeg ovo se samo uvijek odnosi prema svom bivstvovanju. Kao bivstvujeće toga bivstvovanja ono je izručeno [povjereno] svom vlastitom bivstvovanju. *Bivstvovanje* je ono o čemu se samom tom bivstvujućem uvijek radi.« (SZ 41–42)

¹⁴ »Razumijevanje bivstvovanja i samo je jedna bivstvovna određenost [eine Seinsbestimmtheit] tubivstvovanja.« (SZ 12)

njegova biti u tome što ono uvijek mora bivstvovati svoje bivstvovanje kao svoje izabrao je Heidegger za to bivstvovanje naziv »tubivstvovanje« (»Dasein«) kao *čisti bivstvovni izraz*.¹⁵

U *Sein und Zeit*-u ponekad se doduše govori o tubivstvovanju kao *bivstvovanju* čovjeka. Tako npr. čitamo: »das Dasein, d.h. das Sein des Menschen« (»tubivstvovanje, tj. čovjekovo bivstvovanje«, SZ 25). Da li je to nehodična nekonzekventnost, slučajna omaška ili svjesno nastojanje da se istakne izuzetan karakter tog bivstvujećeg? Mislim da je posrijedi baš ovo treće. O tome uostalom govori i slijedeće Heideggerovo eksplicitno objašnjenje: »'Bit' tubivstvovanja je u njegovoj egzistenciji. Karakteri koji se mogu pokazati na ovom bivstvujućem stoga nisu predručna »svojstva« jednog predručnog bivstvujećeg, koje »izgleda« tako i tako, nego uvijek njemu mogući načini da bivstvuje. Sve takobivstvovanje [Sosein] ovog bivstvujećeg je primarno bivstvovanje. Stoga naziv »tubivstvovanje«, kojim označujemo ovo bivstvujeće, ne izražava njegovo šta, kao što, kuća, drvo, nego bivstvovanje.« (SZ 42)

U ovom objašnjenju sadržan je i Heideggerov (eksplicite neformulirani) odgovor na pitanje zašto on čovjeka radije naziva »tubivstvovanjem«. »Tubivstvovanje« nije neki proizvoljno odabrani naziv za čovjeka. To je takav »naziv« za čovjeka koji u klici sadrži već i Heideggerovu »interpretaciju« čovjeka, njegov »odgovor« na pitanje o čovjeku. Naziv »tubivstvovanje« sugerira da je čovjek bivstvujeće koje se bitno razlikuje od svakog drugog bivstvujećeg, kojem se u njegovom bivstvovanju radi o tom bivstvovanju. Komponenta »*Da*«, koju smo ovdje preveli sa »*tu*«, sugerira i mnogo više od toga. Njemačko »*da*« ne znači samo prostorno »*tu*«, nego, među ostalim, i »*tada*«, pa je njim već nagoviještena i temporalna interpretacija čovjekova bivstvovanja

¹⁵ »Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.« (SZ 12)

i bivstvovanja uopće. Preimenovanje čovjeka u »tubivstvovanje« tako nije prvenstveno akt ograđivanja od svakodnevnog jezika u ime stručne filozofske terminologije, nego prije svega prvi akt interpretacije čovjeka, davanje smjera cijeloj daljnjoj interpretaciji.

Označavajući čovjeka kao »Dasein« Heidegger međutim nagovještava ne samo određenu interpretaciju čovjeka nego i neuobičajenu (iako ne potpuno novu) interpretaciju »Dasein«-a. U njemačkoj filozofskoj tradiciji od Leibniza i Wolffa do Heideggerova vremena izraz »Dasein« upotrebljavao se pretežno kao prijevod za latinski izraz »*existentia*« u smislu »*postojanja*« i općenito »*bivstvovanja*« nasuprot »biti« (»*essentia*«, »*Wesen*«) ili »*takobivstvovanju*« (»*Sosein*«) te se mogao pripisati svakom i svemu bivstvujućem, a ne samo čovjeku.¹⁶ Za razliku od Kanta, koji praktički nije distingvirao »*Sein*« (»*bivstvovanje*«) i »*Dasein*« (»*postojanje*«), Hegel je ova dva pojma jasno razlikovao, ali ni kod njega »Dasein« nije ograničen na čovjeka. Već puno prije Heideggera, najprije kod Gottschalka (1725), a zatim kod Jacobija, Fichtea, Feuerbacha i drugih (napose i kod Jaspersa) nalazimo tendenciju da se »Dasein« upotrebi kao naziv za *specifično ljudski način bivstvovanja*, no Heidegger je prvi koji taj termin u ovom smislu ne samo nedvosmisleno fiksira, nego i precizno artikulira, polazeći od izvornog značenja njegovih sastavnih dijelova, budeći u svakodnevnom govoru zaboravljeno značenje tih sastavnih dijelova.

Donekle sličan put kao termin »Dasein« prešao je i termin »*Existenz*« (»*egzistencija*«). Nastavši neposrednim ponijemčenjem latinskog izraza »*existentia*«, zadržao je isto značenje kao i latinski izraz čijim je modi-

¹⁶ U drugom izdanju slavnog Eislerovog rječnika filozofskih pojmova uz termin »Dasein« nalazimo samo upućivanje na termin »*Existenz*« (»Dasein s. *Existenz*«), a termin »*Existenz*« nije uopće zabilježen. U četvrtom izdanju »Dasein« upućuje na »*Sein*« (»Dasein s. *Sein*«), slično kao i »*Existenz*« (»*Existenz*, s. *Sein*, Objekt«). (Dr. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, II Auflage, Erster Band, Berlin, 1904; IV Auflage, Erster Band, Berlin, 1927)

ficiranjem nastao, te se najčešće upotrebljavao promiscue i istoznačno sa »Dasein« — kao naziv za »postojanje« i »bivstvovanje« općenito. U Hegelovom sistemu »Dasein« i »*Existenz*« pripadaju među opće kategorije logike, ali, daleko od toga da bi se identificirali, pripadaju u dvije različite sfere: »Dasein« u sferu »bivstvovanja« (»*Sein*«), »*Existenz*« u sferu »biti« (»*Wesen*«). Slično kao i »Dasein«, i »*Existenz*« se već u 19. stoljeću počinje dosta često upotrebljavati kao naziv za specifično ljudsko bivstvovanje i u tom se smislu već prije Heideggera učvršćuje i širi znatno više nego »Dasein«. Vjerovatno je Jaspersova upotreba termina »*Existenz*« bila odlučno ishodište za Heideggera (što može biti sporno, ali u ovom kontekstu nije bitno).

U svakom slučaju, Heidegger je izraze »Dasein« (»*tubivstvovanje*«) i »*Existenz*« (»*egzistencija*«) vezao isključivo uz čovjeka i ujedno ih je međusobno tijesno vezao, ali ne i potpuno identificirao. Već smo citirali: »'Bit' *tubivstvovanja* je u njegovoj egzistenciji.« (»*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.*« SZ 42) Egzistencija je, dakle, nešto poput biti *tubivstvovanja*, ali, kako nas upozoravaju navodni znaci uz »bit«, ona nije bit u tradicionalnom smislu te riječi. Ona to ne može ni biti, jer *tubivstvovanje* takve biti nema. Pa šta onda jest ili, bolje, šta znači »*egzistencija*« za Heideggera?

Prema uvodnim, programatskim dijelovima *Sein und Zeit*-a, prema onim dijelovima u kojima od skicira svoju osnovnu zamisao (i o kojima je sada riječ), egzistencija je *bivstvovanje tubivstvovanja*, ono bivstvovanje prema kojem se *tubivstvovanje* može ovako ili onako odnositi i prema kojem se uvijek nekako odnosi.¹⁷ Drugim riječima egzistencija je *moćnost tubiv-*

¹⁷ »Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.« (SZ 12) Usp. i SZ 42: »wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung *Existenz* wählen« etc. U kasnijim dijelovima *Sein und Zeit*-a modificira se značenje izraza »*Existenz*«, ali to ovdje možemo ostaviti po strani.

stvovanja da *bude ili ne bude* ono samo, i to bez obzira na to da li je tu mogućnost ono samo izabralo, u nju dospjelo ili u njoj izraslo.¹⁸

Egzistencija, kako je shvaća Heidegger, nije nešto nestrukturirano. Ona ima svoju ontološku strukturu, koja je konstituirana, a tu strukturu ili skup struktura Heidegger naziva *egzistencijalitetom* (*die Existenzialität*).¹⁹ Drugim riječima, egzistencijalitet se može označiti kao bivstvovno ustrojstvo (ili ustrojstvo bivstvovanja) bivstvjućeg koje egzistira (*die »Seinsverfassung des Seienden, das existiert«, SZ 13*).

Kao i razumijevanje bivstvovanja uopće, tako je i razumijevanje bivstvovanja tubivstvovanja (dakle egzistencije) jedna od bivstvnih određenosti tubivstvovanja. Međutim, kao što je potrebno razlikovati predontološko i ontološko razumijevanje bivstvovanja, potrebno je distingvirati i *egzistencijsko* i *egzistencijalno* razumijevanje (*das existenzielle und das existenziale Verstehen*).

Razumijevanje egzistencije koje je svojstveno tubivstvovanju i onda kad ono teorijski i eksplicitno ne postavlja i ne rješava pitanje o egzistenciji i njenoj ontološkoj strukturi Heidegger naziva *egzistencijskim razumijevanjem* (*das existenzielle Verstehen*), eksplicitnu teorijsku analizu strukture egzistencije — *egzistencijalnom analitikom tubivstvovanja* (*die existenziale Analytik des Daseins*) ili *egzistencijalnim razumijevanjem* (*das existenziale Verstehen*).

¹⁸ »Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.« (SZ 12)

¹⁹ Heidegger je tu ponešto ležeran u izražavanju, pa nakon što je najprije govorio o »ontološkoj strukturi egzistencije« (u singularu), u istom pasusu mirno nastavlja u pluralu: »den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*.« (SZ 12) Pod »strukturama« ovdje se vjerovatno misle ili strukturni momenti ili neke »jednostavnije« strukture od kojih se sastoji složena struktura egzistencije.

Zadatak je *egzistencijalne analitike tubivstvovanja*, dakle, ontološka analiza strukture bivstvovanja tubivstvovanja, odnosno *analiza egzistencijaliteta egzistencije*.

Ne bismo li na osnovu svega toga mogli reći da je egzistencijalna analitika tubivstvovanja isto što i ontologija tubivstvovanja ili *ontologija čovjeka*?

Na ovo pitanje Heidegger odgovara odrečno. Egzistencijalna analitika tubivstvovanja je istraživanje ontološkog karaktera, koje se kao takvo razlikuje od filozofske antropologije, kao i od psihološkog, biološkog ili etnografskog proučavanja čovjeka. Ali egzistencijalna analitika tubivstvovanja *nije kompletna ontologija tubivstvovanja*. Cilj ove analitike nije potpuno rješenje pitanja o bivstvovanju tubivstvovanja, nego priređivanje terena, otvaranje horizonta za rješenje osnovnog pitanja ontologije, pitanja o smislu bivstvovanja uopće. Upravo zato što je vođena zadatkom elaboracije pitanja o smislu bivstvovanja uopće, analitika tubivstvovanja ne može biti potpuna ontologija tubivstvovanja. Za takvu ontologiju (koja može poslužiti i kao baza za jednu filozofsku antropologiju) analitika tubivstvovanja pruža samo neke, iako ne nebitne »elemente«.

Fundamentalna ontologija je dakle *analitika tubivstvovanja vođena pitanjem o smislu bivstvovanja uopće*. Ona je početak i kraj univerzalne fenomenološke ontologije. Zato Heidegger definirajući filozofiju kaže: »Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od hermeneutike tubivstvovanja i koja je kao analitika *egzistencije* tamo pričvrstila kraj niti vodilje svakog filozofskog pitanja odakle ono *proistječe* i kamo se *vraća*.«²⁰

²⁰ Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.« (SZ 38,436) — Ovaj u »Uvodu« *Sein und Zeit*-a proklamirani stav Heidegger u posljednjem paragrafu svog djela ponavlja doslovno, uz napomenu iz koje se vidi da ga on smatra kriterijem, odnosno »baždarskom mjerom svakog filozofskog istraživanja («Richtmass jeglicher philosophischen Untersuchung«, SZ 436).

3. Argumentacija: formalna struktura pitanja i trostruko prvenstvo tubivstvovanja

Osnovna je ideja sadržana u Heideggerovoj koncepciji fundamentalne ontologije: probiti se preko analitike tubivstvovanja do smisla bivstvovanja uopće. Egzistencijalna analitika tubivstvovanja po ovoj koncepciji nužno vodi k pitanju o smislu bivstvovanja uopće. Dru- gim riječima, pitanje o bivstvovanju tubivstvovanja nužno prerasta u pitanje o bivstvovanju uopće. U djelomično nehajdegerijanskoj terminologiji: analitika tubivstvovanja nužna je i dovoljna pretpostavka pitanja o smislu bivstvovanja uopće. Ili (malo bliže običnom jeziku): *put ka rješenju pitanja o smislu bivstvovanja uopće vodi preko pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja.*

U prethodnom odjeljku nastojali smo da tu ideju što bolje razjasnimo, razgraničavajući je od nekih naizgled sličnih ideja s kojima bi mogla biti, i s kojima je ponekad bivala pobrkana. Pri tom su samo djelomično došli do izražaja Heideggerovi argumenti za njegovu koncepciju. Tako bi se moglo pomisliti da je svoju ideju vodilju Heidegger formulirao posve proizvoljno, tražeći njeno prihvaćanje bez odgovarajućih argumenata. Međutim, to nije slučaj.

Heidegger svakako nije smatrao potrebnim da unaprijed iznese potpune i definitivne argumente za svoju koncepciju. Puno opravdanje ishodišne ideje trebalo je da predstavlja djelo kao cjelina. Ali on isto tako nije htio da pristupi realizaciji svoje temeljne ideje prije nego što je bar prethodno ne potkrijepi nekim ozbiljnim argumentima.

Misliva da se u prvom poglavlju *Sein und Zeit*-a sadrže dva glavna argumenta za tezu da put ka pitanju o smislu bivstvovanja uopće vodi preko pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja (čovjekova bivstvovanja). Prvi argument, sadržan u § 2, polazi od analize *formalne strukture pitanja o smislu bivstvovanja*, drugi, sadržan u § 3 i 4, zasniva se na »trostrukom prvenstvu tubivstvovanja.

U § 2 *Sein und Zeit*-a Heidegger još nije eksplicite razvio pojmove »analitike tubivstvovanja« i »fundamentalne ontologije« pa se teza o »analitici tubivstvovanja« kao »fundamentalnoj ontologiji« tu pojavljuje u obliku naizgled mnogo jednostavnije teze o tubivstvovanju kao *primarnom upitanom pitanja o bivstvovanju.*

U svakom pitanju, smatra Heidegger, treba razlikovati troje: *pitano, ispitivano i upitano.* Pitano (das Gefragte) je ono o čemu se pita, ispitivano (das Erfragte) — ono što se o pitanom pita, ono što u pitanom predstavlja cilj pitanja, a upitano (das Befragte) — ono kod čega se o pitanom raspitujemo. Kao i svako drugo pitanje, i pitanje o bivstvovanju ima svoje pitano, ispitivano i upitano. Pitano je u njemu *bivstvovanje (das Sein)*, ispitivano — *smisao bivstvovanja (der Sinn von Sein)*, a upitano — *samo bivstvujeće (das Seiende).* U ovom pitanju upitujemo bivstvujeće o smislu njegova bivstvovanja.

»Bivstvujućim« međutim nazivamo mnogo šta i u različitom smislu. Bivstvujeće je sve o čemu govorimo, što mislimo, prema čemu se odnosimo; bivstvujuci smo i mi sami. Na kojem bivstvujućem treba da bude otčitan smisao bivstvovanja, od kojeg bivstvujućeg treba da pođe otkrivanje, otključavanje bivstvovanja? Da li je ishodište proizvoljno ili nekom određenom bivstvujućem pripada prvenstvo pri izradi pitanja o bivstvovanju? Ako je slučaj ovo drugo, koje je to egzemplarno bivstvujeće i u kojem mu smislu pripada prvenstvo?

Heideggerov odgovor na ova pitanja posve je jasan i nedvosmislen. *Ishodište pitanja o smislu bivstvovanja* ne može biti proizvoljno, pitanje mora poći od jednog određenog bivstvujućeg, *od onog bivstvujućeg koje smo mi sami i koje Heidegger naziva izrazom »tubivstvovanje« (»Dasein«).*

Bitni dio Heideggerove argumentacije za ovu tezu glasi: »Ako pitanje o bivstvovanju treba da se izričito postavi i izvrši u svojoj punoj jasnoći [transparentnosti, providnosti, Durchsichtigkeit], tada prema dosadašnjim objašnjenjima izrada ovog pitanja zahtijeva eks-

plikaciju načina gledanja na bivstvovanje, razumijevanja i pojmovnog shvaćanja smisla, pripremanje mogućnosti pravog izbora egzemplarnog bivstvujućeg, izrađivanje pravog načina pristupa ovom bivstvujućem. Gledanje na razumijevanje, poimanje, izbor, pristup jesu konstitutivni postupci pitanja, a tako i sami modusi bivstvovanja [Seinsmodi] jednog određenog bivstvujućeg, *onog* bivstvujućeg koje smo uvijek sami mi koji pitamo. Izrada pitanja o bivstvovanju prema tome znači: razjašnjavanje [Durchsichtigmachen] jednog bivstvujućeg — onoga koje pita — u njegovu bivstvovanju.« (SZ 7)

U vezi s ovom argumentacijom i njenim pretpostavkama moglo bi se postaviti više pitanja, ali to ostavljamo za kasnije. Zasad nam je važno da razjasnimo što bolje Heideggerovo vlastito stanovište. A sam Heidegger predviđa u ovom kontekstu (na ovom mjestu) samo jedan mogući *prigovor* svojoj koncepciji — prigovor za *hodanje u krugu*: »Ako se najprije mora odrediti bivstvujuće u *svom bivstvovanju* i ako se tek tada na tom osnovu hoće postaviti pitanje o bivstvovanju, šta je to drugo nego hodanje u krugu?« (SZ 7) Međutim, čak i ovaj jedini prigovor na koji je pomislio, Heidegger smatra potpuno neodrživim, iz dva razloga. S jedne strane, argumentacija s »krugom u dokazu« je *formalan prigovor*, a takvi prigovori uvijek su sterilni kod rasuđivanja o konkretnim putevima istraživanja. S druge strane, u navedenom postavljanju pitanja, po Heideggeru, faktički uopće *nema kruga*: »Bivstvujuće može biti određeno u svom bivstvovanju a da pritom ne bi morao biti već raspoložljiv [verfügbar] eksplicitni pojam o smislu bivstvovanja.« (SZ 13)

To znači: nema nikakve zapreke da se prije pitanja o smislu bivstvovanja uopće postavi *pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja*. Za postavljanje i rješavanje tog pitanja tubivstvovanju *nije potreban eksplicitan ni raspoložljiv pojam o bivstvovanju uopće*; dovoljan je neeksplicitni pojam bivstvovanja. Tubivstvovanje posjeduje takav *neeksplicitni* pojam, jer »*prosječno razumijevanje bivstvovanja*« pripada bitnoj strukturi (We-

sensverfassung) tubivstvovanja. Kad riješivši pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja dođemo do eksplicitnog pojma o tom bivstvovanju, onda ćemo moći da se poduhvatimo i eksplicitnog određivanja pojma o bivstvovanju uopće.

I u vezi s ovim Heideggerovim umovanjima mogla bi se postaviti neka pitanja, ali i to bi bilo preuranjeno. Međutim, treba istaći da Heidegger, premda svoj odgovor na prigovor u krugu smatra konkluzivnim, ipak sam na kraju relativira svoja izvođenja u ovom paragrafu: »S dosad razloženim niti je dokazano [pokazano, erwiesen] prvenstvo tubivstvovanja, niti je odlučeno o njegovoj mogućoj ili čak nužnoj funkciji kao bivstvujućeg koje treba primarno upitati. Ali svakako se javilo tako nešto kao prvenstvo tubivstvovanja.« (SZ 8)

Drugi Heideggerov argument za shvaćanje da razjašnjavanje smisla bivstvovanja treba započeti od razjašnjavanja smisla bivstvovanja tubivstvovanja sadržan je u četvrtom paragrafu *Sein und Zeit*-a. Treći i četvrti paragraf međusobno su tijesno povezani, a kako se vidi iz njihovih naslova (»§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage«. »Ontološko prvenstvo pitanja o bivstvovanju«. — »§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage«. »Ontičko prvenstvo pitanja o bivstvovanju«) u njima je riječ o *dvostrukom (ontološkom i ontičkom) prvenstvu pitanja o bivstvovanju*. Međutim, treba napomenuti da se uz ontičko prvenstvo pitanja o bivstvovanju u četvrtom paragrafu spominje i *ontičko-ontološko prvenstvo* tog pitanja, pri čemu nije sasvim jasno treba li ga shvatiti kao neku treću vrstu prvenstva (uz ontičko i ontološko) ili kao svojevrsnu kombinaciju ontičkog i ontološkog prvenstva.

U svakom slučaju ontičko i/odnosno ontički-ontološko prvenstvo pitanja o smislu bivstvovanja zasniva se u četvrtom paragrafu na *trostrukom (ontičkom, ontološkom i ontičko-ontološkom) prvenstvu tubivstvovanja* (čovjeka). Svoja razmatranja o trostrukom prvenstvu tubivstvovanja Heidegger sažima slijedećim riječima: »Tubivstvovanje ima prema tome višestruko prvenstvo prea

svim drugim bivstvujućim. Prvo prvenstvo je *ontičko*: to bivstvujeće je u svom bivstvovanju određeno egzistencijom. Drugo prvenstvo je *ontološko*: tubivstvovanje je na osnovu svoje egzistencijske određenosti samo po sebi »ontološko«. Ali jednako izvorno — kao konstituens razumijevanja egzistencije — tubivstvovanju pripada i razumijevanje bivstvovanja svega netubivstvomnog bivstvujućeg. Tubivstvovanje ima stoga treće prvenstvo kao ontički-ontološki uslov mogućnosti svih ontologija.« (SZ 13)

Ono što se ovdje kaže o *ontičkom prvenstvu* može u prvi mah zbuniti. Na prethodnoj stranici Heidegger je upravo objasnio da pod egzistencijom treba misliti bivstvovanje tubivstvovanja. To bi značilo da je ontičko prvenstvo tubivstvovanja u tome što je ono u svom bivstvovanju određeno svojim bivstvomnjem. Međutim ovo naizgled prazno »tautološko« određnje i nije baš tako prazno kako se u prvi mah može činiti. »Tubivstvovanje je u svom bivstvovanju određeno svojim bivstvomnjem« (u običnijem jeziku: »Čovjek je u svom bivstvovanju određen svojim bivstvomnjem«) — to među ostalim znači: To bivstvujeće u svom bivstvovanju nije određeno nekom nepromjenljivom (ni promjenljivom) »prirodom« ni »biti« (»suštinom«), ni, još manje, od strane nekog drugog višeg bića (recimo boga).

U izlaganju koje prethodi citiranom rezimeu ontičko je prvenstvo tubivstvovanja formulirano naizgled drukčije: »Ono [tubivstvovanje] se naprotiv ontički odlikuje time što se tom bivstvujućem u njegovom bivstvovanju radi o samom tom bivstvovanju.« (SZ 12) Međutim eksplicirajući ovu tezu Heidegger objašnjava da se tubivstvovanje uvijek nekako odnosi prema svom bivstvovanju, predlaže da se to bivstvovanje nazove egzistencijom, eksplicira egzistenciju kao mogućnost tubivstvovanja da bude ili ne bude ono samo, te napose izriče i slijedeće teze o egzistenciji: »O egzistenciji odlučuje uvijek sâmo tubivstvovanje o kojem je riječ — na način preuzimanja ili propuštanja. Pitanje egzistencije uvijek se može izvesti na čistinu sâmo samim egzistiranjem.« (SZ 12) Nije

teško vidjeti da je teza po kojoj se tubivstvovanje u svom bivstvovanju određuje egzistencijom (zajedno s njenim naprijed izvedenim varijacijama, po kojima se tubivstvovanje u svom bivstvovanju određuje svojim bivstvomnjem, odnosno u svojoj egzistenciji svojom egzistencijom) samo nova sažeta varijacija ovog prethodnog izvođenja koje kulminira u tezi da se egzistencija izvodi na čistinu sâmo egzistiranjem.

Drugo je prvenstvo tubivstvovanja, kako proizlazi iz citiranog rezimea, *ontološko*. To prvenstvo tubivstvovanja bilo bi u tome što je tubivstvovanje samo po sebi »ontološko«, a »bivstvovanje je ontološko«, kako se može zaključiti iz prethodnih izvođenja, znači da tubivstvovanje uvijek posjeduje određeno razumijevanje svog bivstvomnjanja, odnosno da je *razumijevanje bivstvomnjanja jedna od njegovih bivstvomnih određenosti*. To se čini jasno i jednostavno. Na str. 12. Heidegger međutim piše: »Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist.« Kako da to shvatimo (i prevedemo)? I u kakvom su odnosu Heideggerova teza sa str. 12, koja, čini se, kaže da je *ontička odlika* tubivstvovanja u tome što je ono *ontološko*, i ranije citirana teza sa str. 13, gdje se kaže da je *ontološko prvenstvo* tubivstvovanja u tome što je ono *ontološko*?

Citirajmo rečenicu o ontičkom kao ontološkom zajedno s kontekstom iz koje smo je istrgnuli: »... Međutim ovom bivstvomnom ustrojstvu tubivstvovanja pripada zatim da ono u svom bivstvovanju ima bivstvomni odnos prema tom bivstvomnjanju. A to opet znači: tubivstvovanje se na neki način i s nekom izričitošću razumije u svom bivstvomnjanju. Tom bivstvomnjem je svojstveno da mu je zajedno s njegovim bivstvomnjem i putem njegovog bivstvomnjanja ovo samo razotkriveno [dokučeno, otvoreno, erschlossen]. *Razumijevanje bivstvomnjanja i samo je jedna bivstvomna određenost tubivstvovanja*. Otička je odlika tubivstvovanja u tome što ono *jest [bivstvuje] ontološki*.« (SZ 12) Na osnovu ovog može se zaključiti: Bivstvomni odnos tubivstvovanja prema vlastitom bivstvomnjanju (koji je njegova ontička odlika i on-

tička prednost pred svim drugim bivstvujućim) nužno je ujedno odnos razumijevanja tog bivstvovanja. Ako razumijevanje bivstvovanja nazovemo »ontološkim« razumijevanjem, onda možemo reći da tubivstvovanje bivstvuje nužno i na način ontološkog razumijevanja, kraće »ontološki«. Ali razumijevanje bivstvovanja ne može se kao nešto zasebno odvojiti od odnosa tubivstvovanja prema vlastitom bivstovanju, *niti je samoodnošenje tubivstvovanja prema vlastitom bivstovanju moguće bez samorazumijevanja* tog bivstvovanja. *Ontička* je odlika tubivstvovanja ne samo *samoodnošenje* prema vlastitom bivstovanju, nego i *razumijevanje* tog bivstvovanja.

Ali *zašto* onda Heidegger u rezimirajućem ponavljanju tako oštro luči *ontičko* i *ontološko* prvenstvo bivstvovanja? Objašnjavajući ontološko prvenstvo tubivstvovanja Heidegger, kako smo već citirali, piše: »Tubivstvovanje je na temelju svoje egzistencijske određenosti [određenosti egzistencijom] samo po sebi »ontološko«. (SZ 13) Ako je određenost egzistencijom *ontičko* prvenstvo tubivstvovanja, a tubivstvovanje je na temelju svoje određenosti egzistencijom *ontološko*, očito je tubivstvovanje na osnovu svog ontičkog prvenstva ontološko. Povezanost ontičkog i ontološkog prvenstva nije u tom sažetom prikazu posebno naglašena, ali nije ni prešućena. No pored povezanosti tu očito postoji i razlika? Svakako. No *u čemu je razlika, ako se* odnošenje tubivstvovanja prema svom bivstovanju i tubivstvom razumijevanje bivstvovanja *ne smiju odvajati? A ako se, naprotiv, smiju razdvajati* šta bi značilo to odnošenje tubivstvovanja prema vlastitom bivstovanju, koje (odnošenje) ne bi bilo i razumijevanje tog bivstvovanja? S ovim pitanjima našli smo se već na pragu kritika Heideggera, što u ovim uvodnim dijelovima želimo ostaviti po strani.

Treće prvenstvo tubivstvovanja sastoji se u tome što njemu, kao konstituens razumijevanja egzistencije jednako izvorno pripada i »*razumijevanje bivstvovanja svega netubivstvnog bivstvujućeg*«. Po ovome tubivstvo-

vanje je »*ontički-ontološki uslov mogućnosti svih ontologija*«. Već u ovim kratkim formulacijama ovo je treće prvenstvo jasno karakterizirano i razgraničeno od prethodna dva. Ipak citirat ćemo i širu formulaciju iz razmatranja koje je prethodilo ovoj kratkoj formulaciji: »Nauke su načini bivstvovanja tubivstvovanja, u kojima se ono odnosi i prema bivstvujućem koje ne mora biti ono samo. Ali tubivstovanju bitno pripada: bivstvovanje u jednom svijetu. Razumijevanje bivstvovanja koje pripada tubivstovanju odnosi se stoga jednako prvotno [izvorno] na razumijevanje nečeg takvog kao »svijet« i na razumijevanje bivstvovanja bivstvujućeg koje postaje pristupačno unutar svijeta. Ontologije koje imaju za temu bivstvujuće netubivstvnog bivstvnog karaktera prema tome su fundirane i motivirane u ontičkoj strukturi samog tubivstvovanja, koja u sebi sadrži određenost predontološkog razumijevanja bivstvovanja.« (SZ 13)

Citirajući odlomak u kojem je Heidegger sažeto rezimirao svoju tezu o trostrukom prvenstvu tubivstvovanja, bili smo izostavili posljednju, završnu rečenicu tog odlomka. Sad je vrijeme da se navede i ona: »Tako se tubivstvovanje pokazalo kao ono bivstvujuće koje treba ontološki primarno upitati prije sveg drugog bivstvujućeg.« (SZ 13)

Nije teško vidjeti razliku između ove rečenice i one kojom je Heidegger zaključio svoj drugi paragraf. Prema Heideggerovoj vlastitoj ocjeni kao rezultat analize formalne strukture pitanja o bivstovanju (koja je izvršena u *drugom paragrafu*) »*pojavilo se* tako nešto kao prvenstvo tubivstvovanja«, ali to prvenstvo nije pokazano odnosno dokazano (erwiesen). U *četvrtom paragrafu*, po njegovom mišljenju to prvenstvo tubivstvovanja koje se u drugom paragrafu samo javilo, u četvrtom je paragrafu najzad i *pokazano*. Argumentacija u paragrafu 2 bila je samo pripremna, ova u paragrafu 4 prava i konkluzivna.

4. Konkretizacija i dopuna: od »interpretacije«
i »eksplikacije« do fenomenološke »destrukcije«

Sve dosad rečeno moglo bi se sažeto izraziti jednom jedinom rečenicom: *Budući da tubivstvovanju pripada trostruko prvenstvo u odnosu na sve drugo bivstvujeće, pitanje o smislu bivstvovanja mora započeti kao pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja.* No to je tek najopćenitiji formalni okvir Heideggerova misaonog projekta što ga je pokušao realizirati u *Sein und Zeit*-u. Već u »Uvodu« *Sein und Zeit*-a (koji se — da podsjetimo — sastoji od dva poglavlja s ukupno osam paragrafa) ta je opća zamisao u mnogim pravcima konkretizirana.

Jedna određena konkretizacija nalazi se već na prvoj, pred-uvodnoj (nenaslovljenoj) stranici *Sein und Zeit*-a: »Konkretna izrada (elaboracija, Ausarbeitung) pitanja o smislu »bivstvovanja« namjera je rasprave što slijedi. Interpretacija vremena kao mogućeg horizonta svakog razumijevanja bivstvovanja (Seinsverständnisses) uopće njen je prethodni cilj« (SZ 1). Najavljujući elaboraciju pitanja o smislu bivstvovanja uopće, Heidegger tu najavljuje i njen glavni rezultat: otkrivanje vremena kao mogućeg horizonta svakog razumijevanja bivstvovanja.

Mnogo potpunije ideja fundamentalne ontologije konkretizirana je i dopunjena u završnom dijelu »Uvoda«, gdje Heidegger ovako skicira plan svoje rasprave:

»Izrada [Elaboracija] pitanja o bivstvovanju [Seinsfrage] tako se račva u dva zadatka; njima odgovara raščlanjivanje rasprave u dva dijela:

Prvi dio: Interpretacija tubivstvovanja s obzirom na vremenitost [kao vremenitosti] i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bivstvovanju.

Drugi dio: Osnovne crte fenomenološke destrukcije povijesti ontologije s problematikom temporaliteta kao niti vodiljom.

Prvi dio raspada se u tri odjeljka [drei Abschnitte]:

1. Pripremna fundamentalna analiza tubivstvovanja.
2. Tubivstvovanje i vremenitost.
3. Vrijeme i bivstvovanje.

Drugi dio raščlanjuje se isto tako trostruko:

1. Kantovo učenje o shematizmu i o vremenu kao predstupanj problematike temporaliteta.

2. Ontološki fundament *Descartesova* »cogito sum« i preuzimanje srednjovjekovne ontologije u problematici »res cogitans«.

3. *Aristotelova* rasprava o vremenu kao diskrimen fenomenalne baze i granica antičke ontologije.« (SZ 39—40)

U »*prvom dijelu*« ovog nacрта lako prepoznamo ono što smo već upoznali kao *projekt fundamentalne ontologije*: probiti se preko odgovora na pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja (»interpretacija tubivstvovanja kao vremenitosti«) do odgovora na pitanje o smislu bivstvovanja uopće (»eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bivstvovanju«). Jasno je naznačen *odgovor* koji će biti pokušao: kao smisao bivstvovanja tubivstvovanja bit će pokazana vremenitost (die Zeitlichkeit), a polazeći od pretpostavke da je tubivstvovanje privilegirano bivstvujeće, u čijem se bivstvovanju najpotpunije realizira smisao bivstvovanja uopće, vrijeme će biti eksplicirano kao »transcendentalni horizont« pitanja o bivstvovanju.

Dvodjelnost naslova prvog dijela *Sein und Zeit*-a u izvjesnom je neskladu s podjelom tog dijela na tri »odjeljka«. Do disproporcije je, kako se lako uočava, došlo zato što se dva odjeljka prvog dijela bave tubivstvovanjem, a jedan bivstvovanjem. Na to ćemo se još vratiti. Zasad, obratimo pažnju na tri »sitne pojedivosti«:

1. Nakon što je svoje temeljno pitanje odredio kao pitanje o smislu bivstvovanja, Heidegger (u naslovu prvog dijela) nagovještavajući svoj odgovor ne kaže »eksplikacija vremena kao smisla bivstvovanja uopće« nego samo: »eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bivstvovanju«. Treba li to shvatiti kao naznaku da su »smisao« i »transcendentalni horizont pitanja« isto ili kao najavu zaključka da se u vezi s bivstvovanjem uopće moramo zadovoljiti ekspli-

kacijom »transcendentalnog horizonta« pitanja, bilo zato što se tu uopće ne može govoriti o smislu (što bi bilo krajnje iznenađujuće), bilo zato što je otkrivanje smisla bivstvovanja uopće prevelik zadatak za jednu knjigu, pa je dovoljno da stignemo bar do polovine puta — do elaboracije »transcendentalnog horizonta«?

2. Naslovi drugog i trećeg odjeljka (»2. Tubivstvovanje i vremenitost«, »3. Vrijeme i bivstvovanje«) kao da žele demonstrativno najaviti da će analiza u tim odjeljcima teći u suprotnim pravcima, i to tako što će *završna točka drugog odjeljka* (vremenitost) u nešto modificiranom obliku (vrijeme) postati *ishodište analize u trećem*.

3. Distinkcija između »vremenitosti« (upotrebljene u vezi s tubivstvovanjem) i »vremena« (dovedenog u vezu s bivstvovanjem) unaprijed upozorava da se *smisao bivstvovanja tubivstvovanja* ne može u »gotovom obliku« uzeti i kao *smisao bivstvovanja uopće* (odnosno kao transcendentalni horizont pitanja o bivstvovanju uopće).

Sve ove »detalje« (koji nisu beznačajni) možemo zasad ostaviti po strani, jer *ono što u prvom redu zbunjuje* (ili treba da zbuni) u navedenom nacrtu *Sein und Zeit*-a to nisu navedene specifikacije projekta fundamentalne ontologije, sadržane u prvom dijelu nacrta, nego *odavanje cijelog »Drugog dijela«*, koji se u prvom mah može učiniti suvišnim.

Bez obzira na neobičnost i prvotnu neshvatljivost naslova drugog dijela i naslova njegovih odjeljaka, iz tih se naslova ipak razabire da tu nije riječ o nekoj problematici bitno drukčijoj od one u prvom dijelu *Sein und Zeit*-a, nego o jednom drukčijem, *povijesnom pristupu* toj tematici. Drugim riječima, izražavajući se približno i neprecizno, *Sein und Zeit* je zamišljen *dvo-djelno*: s jednim »teorijskim« ili »sistematskim« dijelom i s jednim »historijskim« ili »povijesnim«.

U ovom kombiniranju »sistematskog« i »historijskog« samom po sebi nema neobičnog. Nema ničeg neobičnog ni u relativnom razdvajanju historijskog i sistematskog

u dva zasebna dijela (premda to nije jedini mogući način filozofiranja i oblikovanja filozofije²¹). Ipak, po svojoj dispoziciji Heideggerova se rasprava *razlikuje od većine filozofskih rasprava* prije svega u *dvojemu*:

1. Problematsko-sistematske filozofske rasprave najčešće započinju — po uzoru na Aristotela — kraćim ili dužim historijskim prikazom razvoja problema o kojem će se raspravljati, a zatim slijedi samo sistematsko razmatranje (u kojem, naravno, u glavnom tekstu ili u fusnotama može biti i daljnjih »povijesnih« momenata). Nasuprot tome Heidegger, naizgled zadržavajući tradicionalnu podjelu na »sistematski« i »povijesni« dio, *obrće* uobičajeni i naizgled »prirodni« redosljed, najavljujući da će problem *najprije* razmatrati *sistematski*, a zatim *povijesno*.

2. Historijski prikaz problema u filozofskim raspravama obično ide do prvog uočavanja odgovarajućeg problema, preko najvažnijih »faza« njegova razmatranja do piščevih dana (pri čemu taj prikaz, naravno, može biti duži ili kraći, više ili manje potpun, pretežno »informativan« ili prvenstveno »kritički«, itd.). Heideggerov »*povijesni dio*«, kako se vidi već iz njegova naslova, nije zamišljen kao više ili manje »kritički« prikaz razvoja problematike o kojoj je riječ, nego kao »*fenomenološka destrukcija povijesti ontologije*« koja (iz praktičnih razloga) treba da se provede samo u »osnovnim crtama«, ali, što je značajno, treba da bude vođena »problematikom temporaliteta kao niti vodiljom« i, što je u prvom mah najneobičnije, treba da se kreće *unatraske*, odnosno obrnutim slijedom u odnosu na stvarni razvoj povijesti ontologije: od Kanta preko Descartesa do Aristotela. Ovakav obrnuti slijed može se u prvom mah

²¹ Kako je poznato, Hegel se zalagao za »jedinstvo povijesnog i logičkog« pri izlaganju filozofije. Nasuprot tome neki suvremeni filozofi smatraju da su »informacije« o razvoju filozofskih problema nebitne za njihova suvremeno rješavanje, pa te »informacije« izostavljaju ili smještavaju u fusnote. Naravno, ima i takvih shvaćanja, po kojima u filozofiji sistematsko raspravljanje više nije moguće pa se treba zadovoljiti izlaganjem i interpretacijom povijesti filozofije.

učiniti čak i »nastran«, ali ako se promisle i shvate razlozi za inverziju »sistematskog« i »povijesnog« dijela, onda i ovakav obrnuti slijed postaje shvatljiv i logičan.

U filozofskim raspravama u kojima *historijski prikaz prethodi sistematskom razmatranju* stvara se *privid* kao da pisac najprije samo nepristrano prikazuje ono što se zbivalo da bi tek u sistematskom dijelu iznio svoj vlastiti kritički zasnovani stav i »rješenje«. U stvari, kad već ne bi imao u vidu »rješenje« koje će razviti u sistematskom dijelu, pisac ne bi bio u mogućnosti ni da izvrši selekciju autora i tekstova o kojima će govoriti u »historijskom« dijelu, niti bi bio u mogućnosti da procjenjuje njihove eventualne »doprinose« i »nedostatke«, odnosno njihovo »mjesto« u razvoju problematike. Stoga takozvani *objektivni historijski prikaz* može biti i krajnje subjektivistička, *proizvoljna konstrukcija* koja izmiče objektivnom prosuđivanju upravo zato što je pitanje o kriterijima prosuđivanja ostavljeno naizgled otvoreno (a zapravo se primjenjuju nezasnovani kriteriji).

Stoga se čini *zasnovaniji drugi put* — onaj koji je zamislio Heidegger — da se *najprije sistematski* razmotri pitanje o kojem je riječ i otkrije ona nit vodilja koja mora voditi njegovo rješavanje, te da se tako s pozicija dostignutog i utemeljenog znanja pristupi proučavanju njegove povijesti. Međutim, ako je cilj jedne rasprave ot početka određen kao teorijsko-sistematski, onda nema razloga da se *u sklopu takve rasprave* naknadno piše historijat njene problematike. U sklopu takvog projekta može naprotiv biti i zanimljivo i značajno da se na povijesti filozofije provjeri, konkretizira i produbi ona koncepcija koja je već dobivena sistematskim izlaganjem. S ovakvog stanovišta primarno je interesantno razmotriti *ne prva lutanja* u pitanju o kojem je riječ, nego prije svega koncepcije onog mislioca koji se *najviše približio* stanovištu dostignute istine i kojeg kao najopasnijeg »konkurenta« i učitelja treba prvog — u određenom smislu — »destruirati«. Taj je u ovom slučaju, po Heideggerovom mišljenju, *Kant*, čije učenje

o shematizmu i vremenu predstavlja »predstupanj problematike temporaliteta«. Raspravljajući, međutim, ne može i završiti s Kantom, jer nema garancije da u povijesti postoji progres koji odgovara faktičnom toku vremena, pa nije nemoguće da je pitanje već prije Kanta viđeno dublje i bolje. Stoga se Heideggerova »fenomenološka destrukcija« kreće unatraske ka Kantovom presudnom prethodniku i mogućem »konkurentu« *Descartesu*, a od Descartesa još dublje u »prošlost« *Aristotelu*.

Heideggerovo vlastito obrazloženje strukture *Sein und Zeit*-a manje je jednostavno, ali se bitno slaže s ovdje navedenim. To se može dobro vidjeti iz petog i, naročito, šestog paragrafa te knjige. Tako u zaključnom dijelu petog paragrafa, nakon što je ustvrdio da *problematika temporaliteta* predstavlja *odgovor* na pitanje o smislu bivstvovanja²², Heidegger ističe da taj odgovor daje *uputu za konkretno ontološko ispitivanje*²³, ali u vezi

²² Kasniji Heidegger i njegovi nekritički sljedbenici odbijali su pomisao da bi filozofija na svoja pitanja trebala pružiti i neke odgovore. Međutim, u *Sein und Zeit*-u, postavljajući pitanje o smislu bivstvovanja, Heidegger je želio pružiti i određeni odgovor. U »Uvodu« taj je odgovor nagoviješten upravo riječima koje smo maločas parafrazirali: »Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins*. In der *Exposition der Problematik der Temporalität* ist allererst die *konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins* gegeben.« (SZ 19; dijelove posljednje rečenice potcrtao G. P.). Ne poričući mogućnost odgovora na pitanje o smislu bivstvovanja (nego ga naprotiv zahtijevajući), Heidegger je u *Sein und Zeit*-u ujedno insistirao da se odgovor na pitanje o smislu bivstvovanja ne može izraziti jednom izoliranom rečenicom, odnosno stavom: »Budući da bivstvovanje uvijek postaje dohvatljivo [shvatljivo] samo iz pogleda na vrijeme, odgovor na pitanje o bivstvovanju ne može se nalaziti u jednom izoliranom i slijepom stavu [sudu, rečenici, Satz]. Odgovor se ne sastoji [sadrži, poima] u ponavljanju onog što on kao stav izriče, pogotovu ne ako se on samo predaje dalje kao slobodnolebdeći rezultat za puko primanje do znanja jednog »stanovišta« koje možda odstupa od sadašnjeg načina tretiranja.« (SZ 19)

²³ »Po svom najvlastitijem smislu odgovor daje uputu (nalog) za konkretno ontološko istraživanje — da s istražujućim pitanjem [Fragen] započne unutar raskrčenog horizonta; i to je sve što on daje.« (SZ 19)

s tim odmah upozorava: »Ako tako odgovor na pitanje o bivstvovanju postaje nit vodilja i uputa za istraživanje, to znači da je on zadovoljavajući tek onda kad iz njega samog dolazi do uvida da je specifični način bivstvovanja dosadašnje ontologije, sudbina njenog pitanja, pronalaženja i zakazivanja nešto tubivstvomno nužno.« (SZ 19)

Prema tome, elaborirani odgovor na pitanje o smislu bivstvovanja uopće treba da se provjerava ne samo u konkretnom ontološkom istraživanju nego i primjenom na *dosadašnju ontologiju*. Odgovor je zadovoljavajući samo ako nam on može pomoći da shvatimo dosadašnju ontologiju — njen specifični način bivstvovanja, njenu povijesnu sudbinu, njene uspjehe (»pronalaženja«) i neuspjehe (»zakazivanja«). A shvatiti specifični način bivstvovanja i povijesnu sudbinu ontologije — to znači vidjeti ih kao nešto tubivstvomno nužno, *zasnovano u »bivstvovanju«* (»prirodi«, »biti«) čovjeka.

Ovu ideju Heidegger detaljno razvija i obrazlaže u »§ 6. *Zadatak destrukcije povijesti ontologije*« (»§ 6. *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*«). Polazeći od shvaćanja da je svako istraživanje, pa i ono koje se bavi pitanjem o bivstvovanju, »ontička mogućnost tubivstvovanja«, te da je smisao bivstvovanja tubivstvovanja u vremenitosti, koja je ujedno »uslov mogućnosti povijesnosti« (SZ 19), Heidegger je zaključio da je i pitanje o bivstvovanju »karakterizirano povijesnošću« (SZ 20). To među ostalim znači da i elaboracija pitanja o bivstvovanju mora »pitati o svojoj vlastitoj povijesti, tj. postati historijska, kako bi pozitivnim prisvajanjem prošlosti došla u puni posjed najvlastitijih mogućnosti pitanja.« (SZ 21)

Ovaj zadatak »pozitivnog prisvajanja prošlosti« radi punog razvoja svojih sadašnjih mogućnosti nipošto ne znači pasivno prihvatanje tradicije ni nekritičko predavanje tradiciji. Naprotiv! Zapalost tubivstvovanja u tradiciju jednako kao i njegova propalost u svijet samo je oblik čovjekovog neautentičnog bivstvovanja. Ono što nam ona navodno »predaje« tradicija nam ne čini

pristupačnim, nego prije prikriva. Prepuštajući ono naslijeđeno samorazumljivosti, tradicija zatvara pristup prvobitnim »izvorima« iz kojih su naslijeđene kategorije i pojmovi djelomično i na pravi način pocrpljeni. Stoga predajući se tradiciji ne postajemo povijesni. Naprotiv: »Tradicija raskorjenjuje povijesnost tubivstvovanja u takvoj mjeri da se ono kreće još jedino u okviru interesa za raznovrsnost mogućih tipova, pravaca, stanovišta filozofiranja u najudaljenijim i najneobičnijim kulturama i tim interesima pokušava prikriti vlastitu temeljnost.« (SZ 21) Tubivstvovanje zaokupljeno takvim »historijskim interesom« i stručno-filološkim interpretiranjem prošlosti ne razumije više ni »najelementarnije pretpostavke« produktivnog prisvajanja prošlosti.

Upravo zbog toga, ako se pitanje o bivstvovanju želi dovesti do »transparentnosti svoje vlastite povijesti« potrebno je izvršiti »razlabljivanje ukrućene tradicije« (»Auflockerung der verhärteten Tradition«) i ukloniti sva »prikriivanja« (»Verdeckungen«) što ih je ona proizvela. Upravo to i jest zadatak »ontološke destrukcije« za koju se zalaže Heidegger: »Taj zadatak mi shvaćamo kao *destrukciju* tradiranog dobra antičke ontologije, destrukciju koja se vrši *s pitanjem o bivstvovanju kao niti vodiljom*, svodenjem na izvorna iskustva u kojima su dobivena prva i otad vodeća određenja bivstvovanja.« (SZ 22)

Kako vidimo, kao što bi bilo pogrešno shvatiti Heideggera kao »tradicionalista« u običnom smislu te riječi, bilo bi pogrešno shvatiti ga i kao nekog tko jednostavno želi da odbaci svu tradiciju, odnosno da je »destruirati« u svakodnevnom smislu te riječi. *Destrukcija* koju on zagovara nije zamišljena kao neko »loše relativiranje ontoloških stanovišta« niti ima »negativni smisao odbacivanja [Abschüttelung] ontološke tradicije« (SZ 22). Naprotiv, ona treba da tu tradiciju »omeđi u njenim pozitivnim mogućnostima, a to uvijek znači u njenim *granicama* koje su faktički dane sa svakim pojedinim postavljanjem pitanja i s njime naznačenim ograničenjem mogućeg polja istraživanja« (SZ 22). To znači da

»destrukcija« ne negira prošlost, nego danas vladajuće interpretacije prošlosti: »njena kritika pogađa ono »danas« i vladajući način tretiranja povijesti ontologije, bio on orijentiran doksografski, duhovnopovijesno [geistesgeschichtlich] ili problemskipovijesno [problemgeschichtlich]«. (SZ 22—23) Destrukcija »ne želi pokopati prošlost u ništavnost, ona ima pozitivnu namjeru«. (SZ 23)

Heideggerova »destrukcija« tako je veoma blizu onom što se u filozofiji inače nazivalo »kritikom« i »prevladavanjem«. No ako je to tako, zašto je Heidegger više volio da se posluži izrazom »destrukcija« koji može dati povoda za mnoge nesporazume? U maločas navedenom citatu Heidegger dovodi u vezu destrukciju i kritiku. On piše: »njena [destrukcije] kritika pogađa...« itd. No to je jedno od rijetkih mjesta gdje se u *Sein und Zeit*-u spominje riječ »kritika«. U *Indeksu uz Heideggerov Sein und Zeit*, što ga je sastavila Hildegard Feick²⁴, izrazi »kritika« i »kritički« nisu zabilježeni — potpuno opravdano, jer oni ne pripadaju u pojmovnu aparaturu *Sein und Zeit*-a (premda same kritike — kritike shvaćanja s kojima se Heidegger ne slaže — ima u tom dijelu dosta). Šta je to Heideggera odvrćalo od upotrebe izraza »kritika«? Heidegger se o tome ne izjašnjava, pa možemo samo nagađati. S jedne strane, to je u skladu s Heideggerovim općim nastojanjem u *Sein und Zeit*-u da se ustaljena filozofska terminologija bar djelomično zamijeni novom, pozajmljenom iz svakodnevnog jezika ili samostalno skovanom. S druge strane, tu je vjerovatno igrao ulogu i Heideggerov pokušaj da se bar dijelom oslobodi od terminologije škole iz koje je uvelike potekao, od Kanta i neokantovaca (kod kojih su termini »kritika« i »kritički« igrali veliku ulogu). Ali uz formalno nastojanje za neobičnijom i snažnijom terminologijom vjerojatno je tu igralo ulogu i mišljenje da termin kritika nije najprikladniji, jer

²⁴ *Index zu Heideggers »Sein und Zeit«*. Zusammengestellt von Hildegard Feick, 2., neubearbeitete Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968.

on upućuje na suđenje i kriterije i ima suviše »subjektivno« ili »spoznajnoteorijsko« značenje. Ono što kritiziramo ostaje, kako se čini, nezavisno od kritike, odnosno izvanjsko kritici, dok »destrukcija« sugerira jedan realni, »ontički« odnos prema onom što se destruiira, zbiljsko zbivanje u kojem se ono destruirano neposredno mijenja.

Uz pojam »fenomenološke« odnosno »ontološke destrukcije« pažnju privlači i njeno ograničenje (obrnutim slijedom) na *Kanta*, *Descartesa* i *Aristotela*. Najavljujući da će se u svojoj destrukciji povijesti ontologije ograničiti »samo na principijelno odlučne stanice te povijesti«, Heidegger je odmah objasnio da tu nisu posrijedi principijelni razlozi nego okolnost da će se destrukcija izvršiti u okviru jedne rasprave čiji je cilj »principijelna elaboracija pitanja o bivstvovanju«. (SZ 23) U skladu s »pozitivnom tendencijom destrukcije« Heidegger najprije postavlja pitanje »da li je i koliko je u toku povijesti ontologije uopće interpretacija bivstvovanja dovođena tematski u vezu s fenomenom vremena i da li je u tu svrhu neophodna problematika temporaliteta bila i mogla biti principijelno elaborirana« (SZ 23), te odmah odgovara: »Prvi i jedini koji je prevladao dio istraživačkog puta u pravcu dimenzije temporaliteta, odnosno dao se tamo natjerati prinudom fenomena, bio je *Kant*.« (SZ 23) Upravo zato *Kant* je izabran kao ishodište destrukcije, ne kao onaj »najgori«, nego kao »najbolji« odnosno najbliži. Destrukcija je trebalo da pokaže ono značajno što je *Kant* u tom pravcu postigao, ali i granice na kojima je stao, te je napose trebalo da razjasni »zašto je *Kantu* morao biti uskraćen uvid u problematiku temporaliteta«. (SZ 24) Po Heideggeru dva su međusobno povezana razloga spriječila *Kanta* da dođe do tog uvida: »prvo, propuštanje pitanja o bivstvovanju uopće i [drugo] u vezi s tim nedostajanje jedne tematske ontologije tubivstvovanja, kantovski rečeno, jedne prethodne ontološke analitike subjektiviteta subjekta.« (SZ 24)

Ali tko je — uz samog Kanta — glavni krivac za ove njegove propuste? »Umjesto toga Kant uzva sva bitna poboljšanja preuzima dogmatski poziciju *Descartes*«. (SZ 24) Ako je Descartes glavni sukrovac, prirodno je da se destrukcija započeta Kantom mora nastaviti s Descartesom. Međutim, kako je Descartes u svojim *Meditacijama* na svoj fundamentalni pojam »res cogitans sive mens sive animus« prenio *srednjovjekovnu ontologiju* i ostao bitno zavisao od srednjovjekovne skolastike, a ova ima svoje temelje u antičkoj ontologiji, koja je »svoj naučno najviši i najčistiji stupanj« postigla kod Aristotela, analiza se mora vratiti natrag do Aristotela i analizom Aristotelova pojma vremena pokazati »da se Kantovo shvaćanje vremena kreće u strukturama koje je otkrio i izložio Aristotel, što znači da Kantova osnovna ontološka orijentacija — uprkos svim razlikama jednog novog pitanja — ostaje ona grčka.« (SZ 26)

U vezi s ovim obrazloženjem podjele drugog dijela *Sein und Zeit*-a moglo bi se pitati zašto srednjovjekovna ontologija, čije je značenje ovdje istaknuto, nije u podjeli dobila zaseban odjeljak, nego je, kako se vidi iz naslova tri zamišljena glavna odjeljka, uključena u onaj o Descartesu. Međutim, ako se ovaj »detalj« ostavi po strani, može se reći da je Heidegger u okviru onog što ovakvo preliminarno obrazloženje može pružiti, dosta uvjerljivo obrazložio svoju podjelu. Obrazloženje nije ni bilo pretežak zadatak, jer ni izbor trojice mislilaca (iako je eventualno mogao biti drukčiji) nije bio ekstravagantan: Aristotel, Descartes i Kant u svakoj će se anketi među filozofima naći među nekolicinom najznačajnijih, ne samo s obzirom na problematiku temporaliteta.

5. Krnja realizacija i njeni razlozi

Kako smo vidjeli, Heidegger je zamislio *Sein und Zeit* kao *dvodjelno* djelo, s jednim »interpretativno« — »eksplikativnim« (nehajdegerovskim rječnikom: teorijsko-sistematskim) dijelom i s jednim »fenomenološko-destruk-

tivnim« (nehajdegerovski: kritičkim, povijesnofilozofskim). Svaki od ta dva dijela trebalo je da se dijeli na *tri odjeljka*. Međutim, u knjizi što ju je on 1927. objavio pod naslovom *Sein und Zeit. Erste Hälfte (Bivstvovanje i vrijeme. Prva polovina)* i u čijem je »Uvodu« izložena i obrazložena navedena zamisao samo je djelomično realiziran taj plan. Ta tako nazvana »prva polovina« sadrži samo *prva dva odjeljka* zamišljenog prvog dijela: »Prvi odjeljak. Pripremna fundamentalna analiza tubivstvovanja« i »Drugi odjeljak. Tubivstvovanje i vremenitost«.

U prvom odjeljku »Pripremna fundamentalna analiza tubivstvovanja« (»Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«) Heidegger analizira bivstvovanje-u-svijetu (das In-de-Welt-sein) kao osnovno ustrojstvo tubivstvovanja (die Grundverfassung des Daseins) i otkriva brigu (die Sorge) kao bivstvovanje tubivstvovanja (das Sein des Daseins). U drugom odjeljku »Tubivstvovanje i vremenitost« (»Dasein und Zeitlichkeit«) Heidegger od pitanja o bivstvovanju tubivstvovanja prelazi na pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja i otkriva vremenitost (die Zeitlichkeit) kao ontološki smisao brige (der ontologische Sinn der Sorge).

Time je analitika tubivstvovanja u užem smislu završena i sada bi trebalo pokazati kako nas analitika tubivstvovanja vodi razumijevanju pitanja o smislu bivstvovanja uopće. To Heidegger i najavljuje u završnom pasusu drugog odjeljka. U pitanjima koja su tu nabačena već su nagoviješteni i odgovori.²⁵ Međutim, *treći odjeljak*

²⁵ »Tako nešto kao »bivstvovanje« razotkriveno [dokućeno] je u razumijevanju bivstvovanja, koje kao razumijevanje pripada egzistirajućem bivstvovanju. Prethodno, doduše, nepojmovna razotkrivenost [dokućenost] bivstvovanja omogućuje da se tubivstvovanje kao egzistirajuće bivstvovanje-u-svijetu može odnositi prema bivstvujućem, onom koje se susreće unutar svijeta, kao i prema sebi samom kao egzistirajućem. *Kako je razotkrivajuće razumijevanje bivstvovanja tubivstvovno uopće moguće? Može li pitanje dobiti svoj odgovor pozivanjem na prvotno [izvorno] bivstvovno ustrojstvo tubivstvovanja koje razumije bivstvovanje? Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo tubivstvovne cjeline zasno-*

I dijela *Sein und Zeit-a*, u kojem je trebalo da ta pitanja i nagoviješteni odgovori budu elaborirani, odjeljak kojem je bio namijenjen karakterističan naslov »Vrijeme i bivstvovanje« (*»Zeit und Sein«*), ostavljen je, zajedno s cijelim »drugim dijelom«, za »drugu polovinu«. A ta druga polovina nije nikad objavljena. O mogućim razlozima njenog neobjavlivanja još ćemo reći koju riječ, no najprije treba reći nešto i o Heideggerovim neobičnim podjelama na »dijelove« i »polovine«.

Od šest zamišljenih odjeljaka *Sein und Zeit-a* u objavljenu »prvu polovinu« ušla su samo dva. Ne bi li bilo adekvatnije, ako se već želimo izražavati u razlomcima, da je taj objavljeni dio nazvan »prvom trećinom«? Ali i takav bi podnaslov mogao biti sporan. Prva dva odjeljka *Sein und Zeit-a* čine formalno dvije trećine prvog dijela, a smisaono samo polovinu. Po Heideggerovoj zamisli u prvom dijelu *Sein und Zeit-a* trebalo je najprije razmotriti pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja, a zatim, polazeći od tom analizom dobivenih uvida, glavno pitanje cijele knjige, pitanje o smislu bivstvovanja uopće. Prva dva odjeljka prvog dijela bave se pitanjem o smislu bivstvovanja tubivstvovanja, a tek se u trećem trebalo rješavati pitanje o smislu bivstvovanja uopće. To znači da se u prva dva odjeljka rješava tek polovina zadatka prvog dijela *Sein und Zeit-a*, pa je objavljeni tekst zapravo trebao nositi podnaslov »Prva polovina prvog dijela« ili »Prva četvrtina«. Zašto Heidegger tu četvrtinu naziva »polovinom«? Da li je riječ o nepromišljenoj, nebrziljivoj upotrebi riječi ili jednostavno o najavi da će tri četvrtine djela biti objavljene u jednoj knjizi? Ili možda podnaslov želi sugerirati da je u prvoj četvrtini djela »obavljeno pola posla« u tom smislu što su tu postignuti temeljni uvidi, koje u daljnjem

vano je na vremenitosti. Prema tome jedan izvorni način vremenovanja ekstatičke vremenitosti mora sam omogućiti ekstatički projekt bivstvovanja uopće. Kako treba interpretirati taj modus vremenovanja vremenitosti? Vodi li put od izvornog vremena do smisla bivstvovanja? Otkriva li se samo vrijeme kao horizont bivstvovanja?« (SZ 437)

izlaganju treba još samo »elaborirati«? Da li se htjelo reći da će ekspliciranje smisla bivstvovanja uopće biti »lakši zadatak« od onog koji je već izvršen, a »ontološka destrukcija« još lakši — »tehničko pitanje«. No ako je to tako, ako je zaista bio preostao još samo lakši dio posla, zašto ga Heidegger nije obavio? Zašto ta »druga polovina« (te tri četvrtine toliko lake da su se mogle nazvati »drugom polovinom«) nije nikad objavljena?

O tom pitanju već se mnogo raspravljalo, a nagađalo se napose i o tome da li je taj neobjavljeni dio Heidegger napisao, ali ga nije objavio (nego ga je spremio u nekoj »ladici«) ili taj dio nije nikad ni napisan. U razgovorima s piscem ovog teksta (1967—1972) Heidegger je u više mahova tvrdio da je ta »druga polovina« bila cijela napisana odmah nakon otpremanja »prve polovine« u štampariju, ali da je on napisanim tekstom bio nezadovoljan i da ga je zato spalio.²⁶ Na pitanje o razlozima spaljivanja Heidegger je odgovorio da oni nisu bili principijelne prirode. Rad na »prvoj polovini« *Sein und Zeit-a* toliko ga je bio iscrpio da je u tom iscrpljenom stanju napisana »druga polovina« loše ispala. Zato je rukopis odmah spalio, ali to nije značilo odustajanje od namjere da se ta »druga polovina« napiše. Na spaljivanje se odlučio to lakše što je taj rukopis napisan na temelju detaljnih skica i zabilješki, koje nije spalio.²⁷ Principijelne sumnje u mogućnost dovršenja *Sein und Zeit-a* prema prvotnoj zamisli javile su se tek kasnije.

I doista, u predgovoru svojoj knjizi *Kant i problem metafizike (Kant und das Problem der Metaphysik)*, datiranom »Duhovi 1929«, Heidegger je, među ostalim, pi-

²⁶ Nešto slično izjavio je Heidegger i u nekim drugim razgovorima. Vidi npr. kratko svjedočanstvo F. W. Hermannu u: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klosterman, Bd. 2, Frankfurt am Main, 1977, S. 582.

²⁷ Kao potvrda za ovu verziju Heidegger mi je pri jednom od posljednjih susreta pokazao i špagom povezani zamotuljak od 300—400 listova nejednake veličine (poblje o tome drugom prilikom). Nije mi poznato da li je poslije Heideggerove smrti netko već proučavao te bilješke.

sao: »... Interpretacija *Kritike čistog uma* nastala je u sklopu prve elaboracije *drugog* dijela *Sein und Zeit-a*. ... U drugom dijelu *Sein und Zeit-a* tema istraživanja koje slijedi bit će tretirana na tlu jednog proširenog postavljanja pitanja. Međutim, tamo se ne ulazi u postupnu interpretaciju *Kritike čistog uma*. Ona ujedno u smislu nekog »povijesnog« uvoda razjašnjava problematiku o kojoj se raspravlja u prvoj polovini *Sein und Zeit-a*.«²⁸

Kako se vidi, Heidegger tu još čvrsto vjeruje da će objaviti drugi dio *Sein und Zeit-a* i najavljuje kako će u njemu tretirati Kantovu *Kritiku čistog uma*. On doduše ovdje ne spominje treći odjeljak prvog dijela *Sein und Zeit-a*, kao ni preostale odjeljke trećeg dijela, ali ne najavljuje bilo kakvu izmjenu u strukturi neobjavljene »druge polovine«.

U drugim radovima što ih Heidegger sporadično objavljuje u toku tridesetih i u prvoj polovini četrdesetih godina ne govori se ništa o »drugoj polovini« *Sein und Zeit-a*. Ali u izdanjima *Sein und Zeit-a* što se u međuvremenu objavljuju — u trećem (1929), četvrtom (1935), petom (1941) i šestom (1949) — podnaslov »Prva polovina« stalno se ponavlja, na neki način simbolizirajući Heideggerovu namjeru da objavi i »drugju polovinu«. Međutim taj je podnaslov u četvrtom i petom izdanju, a pogotovu u šestom bio anahronizam, jer su se Heideggerove koncepcije već sredinom tridesetih godina bitno izmijenile, a u pismu o humanizmu upućenom Jeanu Beaufretu 23. XI 1945 (objavljenom 1947) Heidegger je i javno progovorio o principijelnom neuspjehu svog poduhvata.

Odluka o odustajanju od pisanja »druge polovine« definitivno je obznanjena tek u sedmom izdanju *Sein und Zeit-a*, objavljenom 1953, kako brisanjem podnaslova »prva polovina«, tako i obrazloženjem tog brisanja koje je dano u »prethodnoj napomeni« uz to izdanje, gdje Heidegger, među ostalim, kaže: »U dosadašnjim iz-

danjima pridodana [primjerena] karakterizacija »Prva polovina« je izbrisana. Nakon četvrt vijeka druga se polovina više ne može nadovezati ne izlažući iznova prvu. Njen put ostaje međutim još i danas nužan, ako pitanje o bivstvovanju treba da pokreće naše tubivstvovanje.« (SZ V)

Saopćavajući na ovaj način svoj zaključak o nemogućnosti da se na postojeću »prvu polovinu« *Sein und Zeit-a* nadopiše »druga«, Heidegger ne kaže ništa o *razlozima* zbog kojih je to nemoguće. Očito nije htio ništa dodati onom što je već bio rekao u »pismu o humanizmu«, a nije htio ni ponavljati već rečeno. U spomenutom pismu, objašnjavajući zašto je »pri objavljivanju *Sein und Zeit-a* zadržan [ostao neobjavljen] treći odjeljak prvog dijela, *Vrijeme i bivstvovanje*«, Heidegger je naime pisao: »Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe des Sprache der Metaphysik nicht durchkam.«²⁹ (»Ovdje se cjelina [sve] preokreće [obrće]. Sporni odjeljak bio je zadržan jer je mišljenje u dovoljnom iskazivanju tog obrta zakazalo i uz pomoć jezika metafizike nije se probilo.«)

Priznajući da tu nisu bile posrijedi neke čiste spoljašnje teškoće nego *zakazivanje mišljenja*, Heidegger je dodao da »izvjestan uvid« u mišljenje obrata od »bivstvovanja i vremena« ka »vremenu i bivstvovanju« pruža njegovo djelo »O biti istine« (»Vom Wesen der Wahrheit«), koje je promišljeno i saopćeno 1930, a objavljeno 1943.³⁰

U vezi s tim, u svom tekstu »M. Heidegger i problem fundamentalne ontologije« (pisanom 1958, a objavljenom 1960) pisao sam među ostalim slijedeće:

»Skromna riječ »izvjestan« pokazuje da ni sam Heidegger ne smatra taj uvid dovoljnim. Stoga je za žaljenje što on ipak nije objavio treći odsjek *Sein und*

²⁹ Martin Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den »Humanismus«. Francke Verlag, Bern, 1947, S. 72.

³⁰ *Ibidem*.

Zeit-a onako kako je bio zamišljen. Bilo bi zanimljivo vidjeti kako bi on tamo uklonio teškoće, što ih je sam stvorio u prva dva odsjeka.

U prvom redu bilo bi zanimljivo vidjeti kako bi Heidegger u trećem odsjeku premostio nepremostivu provaliju, koju je u prva dva dijela iskopao između dva po njemu totalno različita načina bivstvovanja i dviju njima odgovarajućih totalno različitih vrsta bivstvovanja.³¹

Mislím da je glavni razlog zašto Heidegger nije mogao završiti svoj *Sein und Zeit* ovom primjedbom tačno uočen, pa je potrebno reći nešto više o tome.³²

Prema *Sein und Zeit*-u postoje dva osnovna modusa bivstvovanja: (1) bivstvovanje svojstveno tubivstvovanju i (2) bivstvovanje svojstveno bivstvujućem koje nije tubivstvovanje. U skladu s tim postoje i dvije osnovne vrste bivstvujućega: (1) bivstvujće koje je tubivstvovanje (u običnom jeziku: čovjek) i (2) bivstvujće koje nije tubivstvovanje (bivstvujće koje nije čovjek). Bivstvomni karakteri (karakterí bivstvovanja, die Seinscharaktere) ili bivstvomna određenja (određenja bivstvovanja, die Seinsbestimmungen) ovih dviju vrsta bivstvujućega bitno se razlikuju. Bivstvomni karakteri tubivstvovanja jesu »egzistencijali« (»Existenzialien«), bivstvomna određenja bivstvujćeg koje nije tubivstvovanje jesu »kategorije« (»Kategorien«).³³

Egzistencijali i kategorije su dakle dvije osnovne mogućnosti bivstvomnih karakterá. Stoga i bivstvujće koje im odgovara zahtijeva dva različita načina primarnog upitivanja: ono je ili *tko* (egzistencija) ili *šta* (»predručnost« u najširem smislu).

³¹ *Filozofija*, broj 1/1960, str. 10.

³² Stranice što slijede (str. 56—60) ponavljaju uz manja kraćenja i dopune i uz jednu terminološku izmjenu (tada sam termin »Dasein« prevodio »bitisanje«, a sada ga prevodim »tubivstvovanje«) ono što je već rečeno u spomenutom tekstu.

³³ »Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen« (SZ 44).

Osnovno ustrojstvo (die Grundverfassung) tubivstvovanja čini *bivstvovanje-u-svijetu* (das In-der-Welt-sein). Bivstvujće koje nije tubivstvovanje ne bivstvuje u svijetu, nego samo unutar svijeta (innerweltlich). Ono nije »bivstvovanje-u-svijetu« nego samo »bivstvujće koje se susreće unutar svijeta« (»das innerweltlich begegnende Seiende«) ili »unutarstvjetsko bivstvujće« (»das innerweltliche Seiende«).

Unutarstvjetsko bivstvujće bivstvuje u dva osnovna modusa: (1) u modusu upotrebljivosti ili tačnije »priručnosti« (»Zuhandenheit«) i (2) u modusu pukog postojanja ili tačnije »predručnosti« (»Vorhandenheit«). *Priručnost* je način bivstvovanja (die Seinsart) onog bivstvujćeg, koje najprije susrećemo unutar svijeta, bivstvujćeg koje susrećemo u svakodnevnom »briganju« (»Besorgen«), a to bivstvujće nije »stvar« (»das Ding«), nego »pribor« (»das Zeug«). *Predručnost* je način bivstvovanja koji ostaje priručnom kad ono postaje »nepriručno«, bilo zato što nedostaje, što nije pri ruci, bilo zato što je neupotrebljivo za određenu upotrebu, bilo zato što »leži na putu« briganju.

Ako uzmemo u obzir razlikovanje priručnosti i predručnosti, možemo mjesto dva gore spomenuta osnovna modusa bivstvovanja razlikovati *tri*: (1) bivstvovanje bivstvujćeg, koje se najprije susreće unutar svijeta (*priručnost*), (2) bivstvovanje bivstvujćeg, koje se može naći i odrediti samostalnim otkrivajućim prolazom kroz bivstvujće koje se prvo susreće (*predručnost*) i (3) bivstvovanje ontičkog uslova mogućnosti otkrivanja unutarstvjetskog bivstvujćeg uopće (*svjetskost svijeta*, die Weltlichkeit der Welt). Prva dva od ovih pojmova jesu *kategorije*, a treći je *egzistencijalno određenje* tubivstvovanja.³⁴

³⁴ »Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heisst des Daseins. Die beiden vorgenannten Begriffe von Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes von nicht daseinsartigem Sein.« (SZ 88)

Za Heideggerovo učenje o bivstvovanju i bivstvujućem karakteristična je tako oštra podjela svega bivstvujućeg na *tubivstvovanje* (bivstvovanje-u-svijetu) i *bivstvujuće koje nije tubivstvovanje* (unutarstvjetsko bivstvujuće) i u vezi s tim strogo razlikovanje *egzistencijala* i *kategorija*. Međutim, ako su kategorije bivstvomni karakteri samo unutarstvjetskog bivstvujućeg, a egzistencijali — samo tubivstvovanja, onda očito ni kategorije ni egzistencijali nisu tubivstvomni karakteri *bivstvujućeg uopće* (ili svakog bivstvujućeg). S druge strane, ako su bivstvovanje-u-svijetu i unutarstvjetsko bivstvujuće (tubivstvovanje i netubivstvujuće bivstvujuće) samo dvije vrste bivstvujućega, onda bi oni, kako se čini, morali imati neke zajedničke bivstvomne karaktere. O tim *zajedničkim, općim karakterima* Heidegger ne govori ništa.

Osjećajući i sam da je principijelnim suprotstavljanjem kategorija i egzistencijala nastao težak problem Heidegger piše: »O povezanosti ova dva modusa bivstvomnih karakterata može se raspravljati tek iz razjašnjenog horizonta pitanja o bivstvovanju«. (SZ 45) Ovo se može shvatiti samo tako da će pitanje o odnosu između kategorija i egzistencijala biti rješavano u *trećem odjeljku* prvog dijela *Sein und Zeit*-a. Kako bi to rješavanje izgledalo da je od njega došlo, možemo samo nagađati. Međutim, očito je da su pred Heideggerom stajale *tri osnovne mogućnosti*.

Jedna bi mogućnost bila tvrditi da tubivstvovanje i netubivstvujuće bivstvujuće nemaju *nikakve zajedničke bivstvomne karaktere* i odatle zaključiti da oni uopće nisu dvije vrste bivstvujućega. To bi međutim značilo negirati Heideggerovu polaznu tezu, prema kojoj i tubivstvovanje i netubivstvujuće bivstvujuće ipak *jesu* (bivstvuju), definitivno prihvatiti neku potpuno *dualističku* koncepciju i *odustati od pitanja o smislu bivstvovanja uopće*.

Druga bi mogućnost bila tvrditi da postoji i neka *treća, općenitija vrsta bivstvomnih karakterata*, koja nadi-

lazi razliku između egzistencijala i kategorija. Ovakvo rješenje ne samo što bi bilo vezano s velikim *praktičnim teškoćama* (tako npr., nakon što je Heidegger u prva dva odjeljka *Sein und Zeit*-a »potrošio« sve »upotrebljive« tradicionalne filozofske termine, kao i one nove koje je uspio smisliti, sada bi trebalo smisliti velik broj sasvim novih naziva), već bi zahtijevalo i unosenje *bitnih korektura* u shvaćanje kategorija i egzistencijala. U svakom slučaju, zaključujući prema objavljenom dijelu *Sein und Zeit*-a malo je vjerovatno da bi Heidegger pošao tim putem.

Preostaje nam međutim *još jedna mogućnost* — tvrditi da ni prvo ni drugo nije nužno, jer ako dvije vrste bivstvujućeg podvodimo pod isti pojam bivstvujućega (ili dva načina bivstvovanja pod jedno bivstvovanje uopće), to ne znači da ove dvije vrste bivstvujućega (ili dva načina bivstvovanja), moraju imati bilo što zajedničko. Pojam *bivstvovanja*, moglo bi se reći, jest pojam *posebne vrste*, te ga ne treba izjednačavati s običnim općim pojmovima. Budući da Heidegger u *Sein und Zeit*-u upisuje u veliku zaslugu Aristotelu i skolastici što su pojam bivstvovanja smatrali *analognim* pojmom, može se pretpostavljati da mu je upravo ova mogućnost bila najbliža. Međutim, odajući priznanje Aristotelu i skolastici, Heidegger je ujedno istakao da ni oni nisu u ovom problemu došli do principijelne jasnoće. (SZ 3 i 93) Kako bi taj pojam doveo do »principijelne jasnoće« sam Heidegger, to je na žalost ostalo do danas otvoreno.

Sažimajući možemo reći: Heidegger *nije mogao napisati* treći odjeljak *Sein und Zeit*-a, jer je tom odjeljku u »Uvodu« namijenio zadatak da odgovori na *pitanje o smislu bivstvovanja uopće*, a taj je zadatak u prva dva odjeljka, uspostavljajući nepremostivu razliku između dvaju temeljnih modusa bivstvovanja i njima primjerenih pojmovnih aparatura, odnosno jezika (jezika egzistencijala i jezika kategorija) u *principiju* doveo u *sumnju*, praktički učinio nerješivim.

Sam Heidegger nije ovim riječima objasnio razloge nepisanja »druge polovine« *Sein und Zeit*-a, ali mislim

da se ono što on kaže u »Pismu o humanizmu« u osnovi slaže s ovom interpretacijom, samo što se Heidegger u tom pismu izražava donekle *dvosmisleno*, kao da želi u isti mah i razotkriti i prikriti prirodu svog promašaja. Nakon što je istakao da riječ nije o nekom izvanjskom razlogu, nego o »zakazivanju mišljenja« Heidegger naime odmah zatim razdvaja *mišljenje* i *jezik*, svodi jezik na »pomagalo« mišljenja, te glavnu krivicu baca ne na samo mišljenje nego na »jezik metafizike« kojim se ono ispomagalo. Objašnjenje što ga on daje u »Pismu o humanizmu« može biti prihvatljivo samo uz dvije »korekture«, odnosno »preciziranja«: 1) nije samo *jezik* bio u određenoj mjeri metafizički u *Sein und Zeit*-u, nego u istoj mjeri i samo *mišljenje* i 2) pod mišljenjem i jezikom metafizike ne smiju se misliti samo mišljenje i jezik preuzeti i od dotadašnje metafizike, nego i *dualističko metafizičko mišljenje* i *jezik* (»pojmovna aparatura«) što ih je Heidegger u *Sein und Zeit*-u *sam iskovao*, a najjasnije su izraženi u dualizmu kategorija i egzistencijala.

Iako sam Heidegger, ako se ne varam, nije nigdje kritički pisao o dualizmu kategorija i egzistencijala, mislim da mu je *promašenost te distinkcije* ubrzo postala jasna (pa je tiho nestala u njegovim kasnijim djelima). To se vidi već iz teksta 1929. godine objavljene knjige *Kant i problem metafizike*, gdje se izraz »egzistencijal« pojavljuje tek uzgred i — moglo bi se čak reći — zabunom, kao i iz teksta predavanja iz 1927, o kojima će biti riječ u sljedećem odjeljku.

Međutim, treba napomenuti da teza o nemogućnosti završenja *Sein und Zeit*-a zbog dualizma egzistencijala i kategorija, *ne znači* negiranje bitne razlike između čovjeka i neljudskog bivstvujućeg (pa čak ni ideje fundamentalne ontologije). Heidegger je dobro uočio bitnu razliku između čovjeka i svega ostalog bivstvujućeg, ali je elaborirajući taj uvid otišao suviše daleko — do nasilnog razbijanja pojma do kojeg mu je bilo najviše stalo — bivstvovanja uopće.

6. Naknadno objavljena elaboracija trećeg odjeljka prvog dijela

U sklopu Heideggerovih cjelokupnih djela što ih izdaje Vittorio Klostermann izišla su 1975. godine kao 24. svezak Heideggerova predavanja iz ljetnog semestra 1927. pod naslovom *Osnovni problemi fenomenologije*.³⁵ Kako se može saznati iz urednikova pogovora, taj objavljeni tekst nastao je svojevrsnim kombiniranjem, prema uputama što ih je dao sam Heidegger, dvaju tekstova: Heideggerova rukopisa što ga je dešifrirao i mašinom prepisao njegov brat Fritz i stenograma predavanja što ga je izradio Heideggerov student iz toga vremena Simon Moser, a pregledao i djelomično korigirao sam Heidegger.

Fusnota broj jedan uz prvu rečenicu (odnosno uz prvu riječ) tog teksta naznačuje: »Nova elaboracija 3. odjeljka I dijela *Sein und Zeit*-a« (GPh 1). U knjizi nije navedeno kada je ta fusnota napisana i odakle je tu dospjela. Tek naknadno u predgovoru za 2. svezak cjelokupnih djela, u kojem je objavljen *Sein und Zeit*, urednik oba ova sveska F.-W. v. Herman navodi da je to Heideggerova marginalna primjedba koja se nalazi »u rukopisu predavanja odmah na početku na desnoj strani.«³⁶ Međutim ni u ovom pogovoru ne kaže se kada je ta primjedba napisana. Kako je objavljivanje Heideggerovih cjelokupnih djela započelo uz njegovo sudjelovanje i na njegovu sugestiju objavljivanjem 24. sveska, nije isključeno da je tu primjedbu napisao upravo u vrijeme pripremanja za štampu tog sveska. U svakom slučaju to nije jedina Heideggerova primjedba koja ova predavanja o fenomenologiji označuje kao *elaboraciju 3. odjeljka I dijela Sein und Zeit*-a. Na mar-

³⁵ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975 (u daljnjem tekstu GPh).

³⁶ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 2, *Sein und Zeit*, Hg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976 (u daljnjem tekstu SZGe), S. 582.

ginama Heideggerovih priručnih primjeraka *Sein und Zeit*-a i teksta *Vom Wesen des Grundes* nalaze se također napomene koje upućuju da je u predavanjima o fenomenologiji riječ o problematici slavnog »3. odjeljka«.

Nakon onog što smo već ranije rekli o spaljivanju prve verzije »druge polovine« *Sein und Zeit*-a nije čudno što Heidegger u citiranoj marginalnoj primjedbi govori o »*novoj*« elaboraciji 3. odjeljka. Riječju »nova« on je očito želio još jednom dati do znanja da je ovaj najzad objavljenoj elaboraciji prethodila jedna »stara«. Ta »stara«, naravno, nije mogla biti puno starija od ove »nove«, koja je započela negdje u aprilu ili maju 1927, jer je elaboracija prva dva odjeljka započeta 1925, a završena početkom aprila 1926.³⁷

Na tome da je u predavanjima o fenomenologiji riječ o elaboraciji tematike trećeg odjeljka prvog dijela *Sein und Zeit*-a insistira u svom pogovoru i urednik Friedrich-Wilhelm v. Hermann (čiji je tekst Heidegger vjerovatno i pregledao): »Kolegij izvodi centralnu tematiku 3. odjeljka I dijela *Sein und Zeit*-a: davanje odgovora na ono fundamentalnoontološko pitanje koje vodi analitiku bivstvovanja, pitanje o smislu bivstvovanja uopće, i to pokazivanjem »vremena« kao horizonta svakog razumijevanja bivstvovanja.« (GPh 472—473)

Ove naznake samog Heideggera i urednika njegove knjige mogu u prvi mah zbuniti: Kako to predavanja o jednoj »*drugoj temi*« (o osnovnim problemima fenomenologije) mogu biti elaboracija odjeljka o vremenu i bivstvovanju u sklopu *Sein und Zeit*-a? Međutim ako se prisjetimo kako je Heidegger u tom djelu odredio fenomenologiju, ontologiju i filozofiju uopće, neobičnost ovih naznaka nestaje ili se možda reducira na detalj.

Ako su fenomenologija i ontologija u biti isto, samo dva naziva za filozofiju uopće (promatranu s gledišta metode i s gledišta sadržaja), i ako je *pitanje o smislu*

bivstvovanja ne samo osnovno pitanje fundamentalne ontologije i filozofije uopće, nego samim tim i *osnovno pitanje fenomenologije*, onda se, prirodno, pod naslovom »osnovni problemi fenomenologije« mora pisati prije svega i o onom »najosnovnijem« — o smislu bivstvovanja uopće. Ono što prije može da zbuni, to je ravnodušni pluralni oblik »osnovni problemi«, koji sugerira ili može sugerirati da se fenomenologija (po Heideggeru) bavi većim brojem podjednako temeljnih, međusobno nerangiranih problema. Znači li to da se Heidegger odjednom predomislio, odnosno zaključio da naporedo s pitanjem o smislu bivstvovanja postoje još neka, jednako važna pitanja? Iz Heideggerovih uvodnih razmatranja i iz najave sadržaja predavanja vidi se da o tome nije riječ. Pitanje o smislu bivstvovanja ostaje osnovno filozofsko pitanje, no u vezi s njim i iz njega, po Heideggeru, proistječu mnogi konkretni problemi. Pod »osnovnim problemima fenomenologije« on misli *pitanje o smislu bivstvovanja zajedno s problemima koji proistječu iz njega*.³⁸

Po Heideggeru tih konkretnijih problema što proistječu iz osnovnog pitanja svake filozofije, pitanja o smislu bivstvovanja uopće, ima mnogo, ali oni se mogu grupirati u četiri »*grupe problema*«. To su: »problem ontološke diferencije [das Problem der ontologischen Differenz], problem osnovne artikulacije bivstvovanja, problem mogućih modifikacija bivstvovanja na njegove načine bivstvovanja, problem istinosnog karaktera bivstvovanja«. (25 GPh) Sve ove probleme Heidegger je naumio razmotriti u *drugom dijelu* svojih predavanja pod naslovom »*Drugi dio: Fundamentalnoontološko pitanje o smislu bivstvovanja uopće*. Osnovne strukture

³⁸ »Diskusija o osnovnom pitanju o smislu bivstvovanja uopće i o problemima koji proistječu iz njega jest ono što čini cjelokupnost [cjelokupnu zalihu, Gesamtbestand] osnovnih problema fenomenologije. Krug tih problema možemo zasad karakterizirati samo grubo.« (GPh 21)

³⁷ O tome opširnije u jednom kasnijem odjeljku.

i osnovni načini bivstvovanja«, a taj se dio u skladu s četiri grupe problema trebao dijeliti na *četiri poglavlja*:

»1. Problem ontološke diferencije (razlike bivstvovanja i bivstvujućeg).

2. Problem osnovne artikulacije bivstvovanja (essentia, existentia).

3. Problem mogućih modifikacija bivstvovanja i jedinstva njegove mnoštvenosti.

4. Istinosni karakter bivstvovanja.« (GPh 33)

No ako su to »osnovni problemi fenomenologije« u razjašnjenom smislu zašto je Heidegger odlučio da ih razmotri tek u drugom dijelu svojih predavanja? Zato što se on ovdje odlučio za *strukturu bitno drukčiju* od one koju je pokušao realizirati u *Sein und Zeit*-u. Umjesto da problematskom raspravljanju da prednost pred povijesnim Heidegger se ovdje, kako bismo se »jednom najprije uopće upoznali s raspravljanjima o bivstvovanju«, odlučio da u *prvom dijelu* predavanja razmotri »neke karakteristične teze o bivstvovanju, koje su bile iskazane u toku zapadne povijesti filozofije od vremena antike« (GPh 20), a za svoje razmatranje izabrao je *četiri takve teze*:

»1. Kantovu tezu: Bivstvovanje nije realan predikat.

2. Tezu srednjovjekovne ontologije (skolastike), koja potječe od Aristotela: U bivstvomno ustrojstvo jednog bivstvujućeg pripadaju bit ili štoštvo [Was-sein] (essentia) i postojanje [predručnost, Vorhandensein] (existentia).

3. Teza novovjekovne ontologije: Osnovni načini bivstvovanja su bivstvovanje prirode (res extensa) i bivstvovanje duha (res cogitans).

4. Tezu logike u najširem smislu: Sve bivstvujuće može se bez obzira na svoj svagdašnji [jeweilig] način bivstvovanja nagovoriti [osloviti, ansprechen] sa »jest«: bivstvovanje kopule.« (20)

Već na prvi pogled vidi se da ove teze nisu navedene ni običnim povijesnim slijedom (kao u povijestima filozofije) ni izvrnutim slijedom (kao u Heideggerovoj zamišljenoj destrukciji povijesti ontologije), nego *bez obzira na vremenski slijed*. U prvi mah ove se teze, kako to primjećuje i sam Heidegger, mogu činiti »proizvoljno pokupljene«, ali u stvari one su međusobno najintimnije povezane i vode pitanju o smislu bivstvovanja uopće, odnosno s njim povezanim grupama problema. Sistematsko razmatranje navedenih četiriju grupa problema, prema Heideggerovoj najavi, treba pokazati da problemi kojima se on prethodno bavi u prvom dijelu uzimajući navedene teze kao nit vodilju »nisu slučajni, nego izrastaju iz unutrašnje sistematike problema bivstvovanja uopće.« (GPh 25)

Uz navedena dva glavna dijela predavanja o osnovnim problemima fenomenologije (historijskog i problematskog) Heidegger je zamislio i jedan *treći, metodički*, pod naslovom »Treći dio: Naučna metoda ontologije i ideja ontologije«³⁹, a poput prva dva dijela i ovaj je trebalo da bude podijeljen na četiri poglavlja. (GPh 33) Tako su predavanja o »osnovnim problemima fenomenologije« zamišljena kao opsežna rasprava u *tri dijela*, od kojih bi svaki imao *po četiri poglavlja* (što bi ukupno činilo *12 poglavlja*).

Kad je riječ o *realizaciji* tog plana dogodilo se nešto slično kao sa *Sein und Zeit*-om. Od zamišljenih 12 poglavlja Heidegger je u predavanjima elaborirao *prvih pet*: četiri poglavlja prvog dijela i prvo poglavlje dru-

³⁹ Kolegij »Die Grundprobleme der Phänomenologie« (»Temeljna pitanja ontologije«) trebalo je prema tome da se dijeli na slijedeća tri dijela:

»Erster Teil: Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein.

Zweiter Teil: Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins.

Dritter Teil: Die wissenschaftliche Methode der Ontologie und die Idee der Phänomenologie.« (GPh 32)

gog dijela. Predavanja su opet *prekinuta na najzanimljivijoj točki*. Naravno, i u elaboriranim dijelovima plana ima mnogočega interesantnog, ali od centralnog su značenja ovdje trebala biti četiri poglavlja drugog dijela (jer je upravo u njima trebalo izvršiti elaboraciju neobjavljenog trećeg odjeljka *Sein und Zeit-a*). Na žalost od ta četiri zamišljena poglavlja elaborirano je samo ono prvo, više uvodnog karaktera. Razlika između bivstvovanja i bivstvjućeg tu je dobila naziv »ontološke diferencije«, što je svakako značajno, ali nije principijelno novo, jer je sama razlika, bez toga imena, već u *Sein und Zeit-u* predstavljala ishodište Heideggerovog shvaćanja filozofije. Inače u velikom dijelu tog poglavlja variraju se — uz neke nove momente — analize koje su već izvršene u »prvoj polovini« *Sein und Zeit-a*. Pretpostavljam da to nije toliko izraz prvotnih Heideggerovih namjera za razradu tog poglavlja, koliko, u većoj mjeri, izraz novih misaonih teškoća s kojima se suočio. No ako je mišljenje ovdje ponovo u odlučnom trenutku zakazalo, nema sumnje da je bilo na djelu (da je ozbiljno pokušavalo).

Jednu od prepreka za uspjeh svog poduhvata Heidegger je u ovim predavanjima prešutno odbacio: u predavanjima se više ne govori o ranije presudnoj distinkciji između egzistencijala i kategorija. *Pravi problem koji se skriva iza razlikovanja ovih dviju vrsta »bivstvnih karaktera«, problem odnosa čovjeka i neljudske prirode* (i općenitije problem odnosa različitih modusa bivstvovanja) Heidegger je sada dobro uočio. Uvijek iznova on u svojim predavanjima postavlja onaj problem o kojem je već bilo riječi u prethodnom odjeljku ovog teksta, *problem odnosa između različitih modusa bivstvovanja i jedinstva bivstvovanja*. Tako već u uvodnom dijelu predavanja Heidegger pita: »Koji su osnovni načini bivstvovanja [die Grundweisen des Seins]? Ima li neke mnoštvenosti? Kako je moguća raznolikost načina bivstvovanja i kako je ona shvatljiva iz smisla bivstvovanja uopće? Kako se uprkos raznolikosti nači-

na bivstvovanja može govoriti o jednom jedinstvenom pojmu bivstvovanja uopće? Ova pitanja mogu se sažeti u *problem mogućih modifikacija bivstvovanja i jedinstva njegove mnoštvenosti.*« (GPh 24)

Pitanje se još oštrije postavlja u daljnjem izlaganju. Tako u zaključku trećeg poglavlja prvog dijela čitamo: »Ontološka razlika između bivstvnog ustrojstva tubivstvovanja i bivstvnog ustrojstva prirode pokazuje se kao tako dispartna da se u prvi mah čini kao da se ta dva načina bivstvovanja ne mogu usporediti i da se ne mogu odrediti polazeći od jednog jedinstvenog pojma bivstvovanja uopće. *Egzistencija* [Existenz] i *postojanje* [predručno bivstvovanje, *Vorhandensein*] dispartniji su nego recimo određenja bivstvovanja boga i bivstvovanja čovjeka u tradicionalnoj ontologiji. Jer ova dva bivstvjuća još se uvijek shvaćaju kao nešto što postoji [predručno, *Vorhandenes*]. Tako se zaoštrava pitanje: Može li se pri toj radikalnoj razlici načina bivstvovanja još uopće pronaći jedan jedinstveni pojam bivstvovanja, koji bi opravdao da se ti različiti načini bivstvovanja označe kao načini *bivstvovanja*? Kako se u odnosu na moguću raznovrsnost načina bivstvovanja ima shvatiti jedinstvo pojma bivstvovanja?« (GPh 250)

Nažalost o ovom odlučnom pitanju Heidegger je trebalo da raspravlja tek u *trećem* poglavlju drugog dijela, a predavanja nisu stigla dalje od *prvog* poglavlja. U svom pogovoru v. Hermann doduše tvrdi da je »za razmatranje tematike *Sein und Zeit-a* prvo poglavlje drugog dijela ionako odlučno«. (GPh 473) Međutim, on tu tvrdnju ne obrazlaže, a i teško da bi je itko mogao obrazložiti. Za razliku od prvog poglavlja, preostala tri poglavlja drugog dijela kolegija, trebala su, bar sudeći po naslovima i najavama, raspravljati o pitanjima o kojima se, osim eventualno o škrtim naznakama, nije raspravljalo u objavljenom tekstu *Sein und Zeit-a*, pa se od svakog od njih moglo očekivati više nego od onog prvog, realiziranog.

Tako možemo reći da se u predavanjima o »Osnovnim problemima fenomenologije« ne radi o cjelovitoj (pa ni o većim dijelom izvedenoj) »elaboraciji 3. odjeljka I dijela *Sein und Zeit*-a«, nego tek o početnom dijelu te elaboracije — uz mnogošta što ne ide u »elaboraciju 3. odjeljka«, već predstavlja iskušavanje novog pristupa problematici *Sein und Zeit*-a, svojevrsno preispitivanje, korigiranje, dopunjavanje, osvjetljavanje u novim aspektima onoga što je u prva dva odjeljka *Sein und Zeit*-a već jednom elaborirano. Zato ova vrlo zanimljiva predavanja koja zaslužuju punu pažnju i zasebnu analizu možemo u daljnjem tekstu ovog uvoda u *Sein und Zeit* uglavnom ostaviti po strani. To nipošto ne znači neko potcjenjivanje ovog djela. »Osnovni problemi fenomenologije« nisu potpuna (pa već time ni zadovoljavajuća) elaboracija ključnog odjeljka *Sein und Zeit*-a,⁴⁰ ali su i sami jedno originalno i značajno (nedovršeno) filozofsko djelo.

7. Pitanje o značenju »prve polovine« — jedna umetnuta napomena

U dosadašnjem tekstu ovog uvoda razmotrili smo Heideggerovu zamisao *Sein und Zeit*-a — projekt fundamentalne ontologije — i njenu realizaciju, te utvrdili da je ta zamisao ostala neostvarena, odnosno da je njena realizacija prekinuta na mjestu gdje je trebalo početi

⁴⁰ Kako je poznato, jedno Heideggerovo kasnije predavanje, održano u Freiburgu 31. I 1962, a prvi put objavljeno u Parizu 1968, nosi naslov »Zeit und Sein« (»Vrijeme i bivstvovanje«), pa bi se moglo pomisliti da je to neka zakašnjela elaboracija trećeg odjeljka *Sein und Zeit*a. Od ove se pretpostavke sam Heidegger jasno (i s pravom) ogradio: »Ono što sadrži tekst predavanja koji je napisan sada poslije tri i po decenije ne može se više nadovezati na tekst *Sein und Zeit*-a.« (Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, S. 91) — U istoj bilješci Heidegger slijedećim riječima objašnjava zašto je *Sein und Zeit* ostao nedovršen: »Pisac tada nije bio dorastao dovoljnoj elaboraciji teme spomenute u naslovu »Zeit und Sein«. (Ibidem, potcrtao G. P.)

s razmatranjem osnovnog pitanja cijelog djela — pitanja o smislu bivstvovanja uopće. Tvrđili smo (i pokušali obrazložiti) da Heidegger svoj projekt i nije mogao dovršiti, ne zbog kontradiktornosti svog temeljnog projekta, nego zbog toga što je u toku njegova izvođenja razvio određene koncepcije (u prvom redu koncepciju o nepremostivoj razlici dvaju temeljnih načina bivstvovanja) koje daljnje izvođenje početnog projekta ili zamisli čine nemogućim i nepotrebnim.

Bilo bi, međutim, brzopleto ako bismo na osnovu rečenog zaključili: Budući da Heidegger u svom *Sein und Zeit*-u nije do kraja ostvario svoju zamisao (nije odgovorio na osnovno pitanje koje je sam sebi postavio), ni ta zamisao ni njena djelomična realizacija (koja je jednostavno zastala na pola puta) nemaju nikakvo značenje i ne moraju nas dalje interesirati. Naprotiv: pitanje o vrijednosti *Sein und Zeit*-a treba pažljivo razmotriti, jer je moguće da djelo ima čak i izuzetno značenje, u prvom redu iz slijedećih razloga:

1. Vrijednost jedne zamisli ne zavisi sama po sebi od toga da li je ona već realizirana. Svaka filozofska zamisao počiva na nekim pretpostavkama, pokreće neka pitanja, sugerira neke puteve za njihovo rješavanje, a sve te pretpostavke, pitanja i putevi mogu se kritički razmatrati i prije i u toku realizacije zamisli. Naravno, realizacija jedne zamisli nije beznačajna, ne samo zato što je realizacija »cilj« zamisli, već i zato što nam realizacija neke zamisli može bolje pokazati njenu bit i napore njene teškoće, koje kad se ona općenito formulira mogu biti teže sagledive. Međutim sasvim je moguće, a i dešavalo se u povijesti filozofije, da neki mislilac pri prvom (ni pri ponovljenom) pokušaju ne uspije ostvariti svoju zamisao (ili možda čak uopće ne pokuša da je ostvari), pa da se ona ipak pokaže izuzetno plodnom u mišljenju drugih filozofa. Tako ni činjenica što Heidegger nije uspio do kraja realizirati svoju zamisao kako je eksplicirana u uvodnom dijelu *Sein und Zeit*-a i da se u toku njenog izvođenja zapleo u velike teškoće ne govori ništa konkluzivno o značenju i vrijednosti tog

projekta. Možda je projekt ipak dobar i mnogoobećavajući, pa bi na njemu trebalo i dalje »raditi«.

2. Činjenica da je jedan mislilac u nekom djelu realizirao tek dio svoje zamisli još ništa ne govori o značenju i vrijednosti realiziranog. Možda ono realizirano ne vrijedi mnogo, a možda je — makar samo fragment šire zamisli — od neprocjenjivog značenja. I ranije je bilo filozofa koji su realizirali samo dio svog zamašnog projekta pa ipak je ono realizirano bilo od izuzetnog značenja i vrijednosti.

U objavljenoj »prvoj polovini« *Sein und Zeit*-a Heidegger je realizirao značajan dio svoje filozofske zamisli, analizirao je detaljno pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja, ono kojem bi u tradicionalnoj filozofiji odgovaralo *pitanje o biti čovjeka*, a ono, bez obzira na to dali se na njega, kako to neki misle, svode sva filozofska pitanja, ni u kom slučaju *nije beznačajno*. Ako je Heidegger o tom pitanju uspio da kaže nešto značajno ili čak presudno, *Sein und Zeit* može da bude kapitalno djelo našeg vremena, bez obzira na to što u njemu nije riješeno pitanje o smislu bivstvovanja uopće. S druge strane, iako je sam Heidegger u *Sein und Zeit*-u jasno razlikovao pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja (čovjeka) i pitanje o smislu bivstvovanja uopće, njegova je ishodišna ideja da su ta dva pitanja tijesno povezana, te da analiza prvog treba da nam pruži bitne uvide u drugo. Prema tome, ako i Heidegger u *Sein und Zeit*-u nije izvršio sistematsku analizu pitanja o smislu bivstvovanja uopće, moguće je da je u okviru analize pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja došao do *dragocjenih uvida* u temeljno pitanje, uvida koji se ne smiju potcijeniti bez obzira na to u kojoj su mjeri detaljno razvijeni ili izvedeni.

To znači da i nakon utvrđivanja nedovršenosti Heideggerovog osnovnog filozofskog projekta pred nama ostaju *tri otvorena pitanja*: (1) pitanje o smislu, vrijednosti i značenju njegovog ishodišnog projekta, *projekta fundamentalne ontologije*, (2) pitanje o vrijednosti i značenju njegove *analize čovjeka* (tubivstvovanja)

— naravno onakve kakva je provedena u *Sein und Zeit*-u i (3) pitanje o značenju Heideggerovih uvida i zapažanja o osnovnom pitanju svake ontologije, *pitanju o smislu bivstvovanja uopće*. Od spomenutih ćemo pitanja u daljnjem tekstu djelomično razmotriti samo ono drugo.

8. Formulacija i artikulacija pitanja o tubivstvovanju (čovjeku)

Pitanje o čovjeku — koje se u filozofiji najčešće formulira kao pitanje o biti čovjeka — Heidegger formulira kao *pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja*. U sklopu *Sein und Zeit*-a ovo pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja ima status *pomoćnog, prethodnog* pitanja, koje treba da nam omogući pristup *glavnom* pitanju tog djela — *pitanju o smislu bivstvovanja uopće*. To nipošto *ne znači* da je pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja samo po sebi za Heideggera beznačajno, drugorazredno ili čak nedopušteno. Temeljito i detaljno to pitanje treba da bude razmatrano u sklopu ontologije tubivstvovanja ili ontologije čovjeka. Međutim ova se može razviti tek nakon i na osnovu fundamentalne ontologije.

Treba podsjetiti da *pripremni karakter* pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja *ne znači* da je to pitanje potpuno *nezavisno* od odgovora na pitanje o smislu bivstvovanja uopće. U pitanju o smislu bivstvovanja tubivstvovanja već je pretpostavljen jedan prednoložki pojam bivstvovanja uopće i baš zato što tu još ne raspoložemo kritički utemeljenim pojmom bivstvovanja, ni pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja ne može u okviru fundamentalne ontologije biti dovedeno do kraja. To je moguće tek u okviru ontologije tubivstvovanja kad se uz pomoć fundamentalne ontologije dođe do kritički zasnovanog pojma bivstvovanja uopće.

Također treba istaći da pomoćni i pripremni karakter pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja unutar fundamentalne ontologije *ne znači* da je tu razmatranje pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja ograničeno na neke *sporedne aspekte*, koji su u okviru fundamentalne ontologije slučajno interesantni, jer u tom »okviru« i s ciljem razumijevanja smisla bivstvovanja uopće »interesantni« su upravo najbitniji »aspekti« pitanja o bivstvovanju, ono što je u tom pitanju najvažnije.

Kad je riječ o konkretnoj artikulaciji pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja, prije svega treba obratiti pažnju na slijedeće: *Oba* objavljena odjeljka prvog dijela *Sein und Zeit*-a bave se pitanjem o smislu bivstvovanja tubivstvovanja. Analizu tog pitanja Heidegger je naime podijelio na dva dijela: na »pripremnu fundamentalnu analizu tubivstvovanja« (kako je naslovljen prvi odjeljak prvog dijela) i na »izvornu egzistencijalnu interpretaciju« tubivstvovanja (kako doduše nije naslovljen drugi odjeljak, ali kako se zadatak tog odjeljka sažima u uvodnom, 45. paragrafu tog odjeljka i napose u naslovu tog paragrafa (»Rezultat pripreme fundamentalne analize tubivstvovanja i zadatak izvorne egzistencijalne interpretacije tog bivstvujućeg«).

Razlikovanje »pripreme fundamentalne analize« i »izvorne egzistencijalne interpretacije« čini se kao dobro opravdanje za podjelu raspravljanja pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja u dva zasebna odjeljka. Međutim, ako pogledamo o čemu je riječ u *prvom* od ta dva odjeljka, vidjet ćemo da se u okviru »pripreme fundamentalne analize tubivstvovanja« vrši analiza na dva međusobno jasno razdvojena nivoa. Heidegger najprije analizira »osnovno [temeljno] ustrojstvo tubivstvovanja« (»die Grundverfassung des Daseins«), a zatim »bivstvovanje tubivstvovanja« (»das Sein des Daseins«).⁴¹

⁴¹ Prvo od šest poglavlja (Kapitel), na koje se dijeli prvi odjeljak *Sein und Zeit*-a, ima uvodni karakter pokušavajući da još jednom razjasni razliku između »analitike tubivstvovanja« (»Daseinsanalytik«) i antropologije, psihologije, biologije, te »interpretacije primitivnog bivstvovanja« (entologije), a od pre-

Na taj način cijela analiza pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja vrši se na *tri nivoa*, odnosno dijeli se na tri povezana, ali relativno zasebna pitanja: 1. pitanje o *osnovnom ustrojstvu* tubivstvovanja, 2. pitanje o *bivstvovanju* tubivstvovanja i 3. pitanje o *smislu* bivstvovanja tubivstvovanja. Nijedno od ovih pitanja ne ostaje u *Sein und Zeit*-u samo pitanje, nego svako dobiva i određen odgovor. Kao osnovno ustrojstvo tubivstvovanja pokazuje se *bivstvovanje-u-svijetu* (*das In-der-Welt-sein*), kao bivstvovanje tubivstvovanja (*das Sein des Daseins*) — *briga* (*die Sorge*), a kao smisao bivstvovanja tubivstvovanja (*Sinn von Sein des Daseins*) odnosno kao smisao brige (*der Sinn der Sorge*) pokazuje se *vremenitost* (*die Zeitlichkeit*).

Ovo razvijanje analize na tri nivoa donekle je prikriveno činjenicom da se analiza *prva dva pitanja* vrši u *prvom odjeljku* a analiza *trećeg* pitanja u *drugom* odjeljku. Heideggerov odgovor na eventualni prigovor što analizu tri pitanja nije izveo u tri odjeljka (umjesto u dva) bio bi vjerovatno taj da analiza prva dva pitanja ima pripremni karakter, jer se »izvorna«, definitivna i sveobuhvatna analiza vrši tek na trećem nivou, te da *principijelna razlika* između *prva dva* nivoa i onog *trećeg* opravdava i svođenje prva dva nivoa analize u jedan odjeljak.

Međutim, od pitanja kako su tri nivoa Heideggerove analize čovjeka raspoređena po odjeljcima i poglavljima njegove knjige važnije je pitanje o razlozima i opravdanosti njegove *formulacije i artikulacije pitanja* o čovjeku. Zašto on pitanje o čovjeku ne formulira na tradicionalan način kao pitanje o *biti* nego kao pitanje o *smislu bivstvovanja* tubivstvovanja? I zašto on tako formulirano pitanje dijeli na pitanje o *bivstvovanju* tu-

ostalih pet poglavlja *četiri* (*drugo do peto*) bave se analizom »osnovnog ustrojstva tubivstvovanja« a *jedno* (*šesto*) analizom »bivstvovanja tubivstvovanja.« Moglo bi se reći da je to opet *disproporcionalnost* koja zamagljuje podjelu na dva stupnja analize i njihovo komparativno značenje, jer analiza »osnovnog ustrojstva tubivstvovanja« (kojoj su posvećena četiri poglavlja) sigurno nije četiri puta važnija od analize »bivstvovanja tubivstvovanja« (kojoj je posvećeno samo jedno poglavlje).

bivstvovanja i na pitanje o *smislu* tog bivstvovanja? Ako ga je već tako podijelio, zašto on kao treće, odnosno prvo i početno dodaje još i pitanje o »*osnovnom ustrojstvu*« tubivstvovanja? Šta ta tako formulirana pitanja zapravo znače i zašto treba da se postavljaju navedenim slijedom? Možemo li uopće znati šta ta pitanja znače, ako ne znamo šta u ovom kontekstu znače ili treba da znače pojmovi »osnovno ustrojstvo«, »bivstvovanje« i »smisao«?

Kao da je ovakvo pitanje predviđao isključivo ili prvenstveno u vezi s pojmom »*bivstvovanja*«, Heidegger je, o čemu smo već govorili, unaprijed upozorio da raspravljajući o bivstvovanju tubivstvovanja ne moramo posjedovati kritički utemeljeni pojam bivstvovanja, nego se možemo osloniti na naše predontološko razumijevanje »bivstvovanja«. On međutim ne daje nikakvo preliminarno objašnjenje o upotrebi pojmova »*osnovno ustrojstvo*« i »*smisao*« i ne osjeća nelagodu što pomoću ovih nerazjašnjenih pojmova formulira svoja temeljna pitanja. Što se tiče »*smisla*« on se tim pojmom služi bez prethodnog razjašnjenja da bi ga tek u podmaklim fazama istraživanja u paragrafima 32 i 65 (vidi napose SZ 151—153, 156, 161, 323—325) odredio, odnosno objasnio. Međutim kad je riječ o »*osnovnom ustrojstvu*« (a o tom pojmu teško da imamo neko »predontološko razumijevanje«), premda se o njemu može ponešto zaključiti na osnovu Heideggerovih škrtih naznaka (o čemu kasnije), on taj pojam eksplicite ne razjašnjava ni u daljnjem tekstu svoje rasprave.⁴²

⁴² U inače izvrsnom kazalu uz *Sein und Zeit*, što ga je sastavila Hildegard Feick (*Index zu Heideggers »Sein und Zeit«*. Zusammengestellt von Hildegard Feick. 2., neubearbeitete Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968, 132 S.), nema pojma »Grundverfassung« (što nije njena krivica). Uz termin »Dasein« zabilježen je doduše potpojam »Seinsverfassung des Daseins«, ali uz taj pojam nije izvučen nikakav citat iz Heideggera (kao u drugim slučajevima), a stranice na koje se tu upućuje ne daju nikakvo objašnjenje pojma »Grundverfassung«. Riječ je uglavnom o mjestima na kojima se već daje odgovor na pitanja o »bivstvovanom ustrojstvu« tubivstvovanja.

Po mom mišljenju, djelomično je slučajno što je Heidegger na mjesto tradicionalnog pitanja o čovjekovoj *biti* postavio baš tri navedena pitanja (tijesno povezana u svojevrsnom hijerarhijskom slijedu) — pitanja o čovjekovom *osnovnom ustrojstvu*, *bivstvovanju* i *smislu bivstvovanja*. Ali nije slučajno što je on pitanje o *biti* pokušao da zamijeni spletom više pitanja.

Bit se tradicionalno obično shvaća kao ono po čemu nešto (neka stvar, osoba, pojava, grupa, vrsta, rod etc.) jest to što jest, kao trajna priroda, određenost, specifičnost nečega po čemu se ono razlikuje kako od svega drugog tako i od vlastitih prolaznih stanja ili pojavnih oblika, koji su, makoliko različiti, svi utemeljeni u istoj *biti*. Elementi *biti* obično se shvaćaju kao »svojstva« ili »osobine«, točnije ona trajna svojstva, koja su u osnovi prolaznih, promjenljivih ili privremenih svojstava ili stanja odgovarajuće »stvari« ili »predmeta«. Poput ostalih »stvari« i čovjek prema tradicionalnom shvaćanju ima određenu »*bit*«, skup trajnih svojstava ili obilježja koja su u osnovi svih ostalih. Pojam *biti* dovodi se u pitanje još u srednovjekovnoj filozofiji (u nominalističkim strujanjima) i napose u novom vijeku, napose u engleskom empirizmu i kasnije pozitivizmu, ali, na drukčiji način, i kod svih drugih kritičara metafizike. Pritom neki kritičari pojma *biti* nastoje da ga formuliraju na bolji način,⁴³ a drugi taj pojam potpuno odbacuju, pri čemu se on, kako se čini, i kod takvih kritičara pojavljuje pod nekim drugim imenom.

Heidegger, koji je u svojoj habilitacionoj radnji (1916) zastupao tezu o postojanju konstantne *ljudske prirode*, u narednim je godinama došao do drugih shvaćanja o čovjeku. Ta se evolucija zbog nepostojanja objavljenih tekstova iz tog vremena ne može detaljno pratiti, ali se vidi već iz u međuvremenu objavljene recenzije Jasper-

⁴³ Tako je i pisac ovog teksta pokušao, polazeći od Marxa, u više mahova formulirati jedan pojam *biti* bitno različit od tradicionalnog (vidi npr. *Filozofija i marksizam*, II izdanje, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 72—73, 80—81, 133—134).

sovog djela *Psychologie der Anschauungen*, što ju je Heidegger 1921. poslao Jaspersu. Opređeljujući se protiv pitanja o *biti* čovjeka u uvjerenju da čovjek u svom egzistiranju nije unaprijed određen nečim danim, Heidegger je, međutim, očito smatrao da se pojam *biti* ne može bez odgovarajuće zamjene izbaciti sa svoga »mjest« u filozofskoj diskusiji, jer ako čovjek nije određen nekom fiksiранom *biti*, ne izgleda jako prihvatljivo ni da se on promatra kao nestrukturirana suma svojih faktičkih postupaka. Ima nešto po čemu se čovjek razlikuje od svih drugih bića. To nije neki skup čvrstih svojstava, nego njemu svojstveni način bivstvovanja. Pitanje o čovjeku postalo je tako pitanjem o njegovom *bivstvovanju*, odnosno o njemu specifičnom načinu *bivstvovanja*.

Eliminirajući pojam »*biti*« s onog mjesta koje mu je u filozofskoj diskusiji o čovjeku ranije pripadalo, Heidegger ga nije u potpunosti izbacio iz svog djela *Sein und Zeit*. U stvari, prema pojmu i prema terminu »*bit*« on se u *Sein und Zeit*-u odnosi i donekle dvosmisleno. Već smo ranije citirali Heideggerovu tezu: »*Bit*« *tubivstvovanja leži [nalazi se, jest] u njegovoj egzistenciji*«. (SZ 42) To se može shvatiti tako da *tubivstvovanje* nema *biti* u uobičajenom smislu, ali da ima nešto slično *biti* — egzistenciju. Navedeno mjesto nije jedino u *Sein und Zeit*-u na kojem je »*bit*« stavljena pod navodnike (kao što se pod navodnicima susreće i izraz »*esencija*«, »*Essenz*«), a ti navodnici očito znače dozirano distanciranje od navedenog pojma, otprilike u smislu: pojam nije dobar, ali nije ni sasvim loš; njime se htjelo misliti nešto značajno, ali to značajno treba misliti na primjereniji način.

Međutim u *Sein und Zeit*-u ima i mjesta na kojima se izraz »*bit*« (*Wesen*) javlja i bez navodnika, i to opet u sklopu teze o *biti* čovjeka kao egzistenciji. Jedno od tih mjesta, također smo već citirali: »I budući da se bitno određenje toga *bivstvujućega* ne može izvršiti navođenjem nekog stvarnog šta (*Was*), nego se njegova *bit*

naprotiv sastoji u tome da on uvijek ima da *bivstvuje* svoje *bivstvovanje* kao svoje« itd. (SZ 12) Ne znači li to da je pojam *biti* općenito legitiman, samo kad je riječ o čovjeku moramo voditi računa o tome da on posjeduje *bit* u jednom specifičnom smislu? Slično čitamo dalje: »Analiza tog *bivstvovanja* (*bivstvovanja tubivstvovanja*, G. P.) uzela je kao nit vodilju ono što je anticipativno bilo određeno kao *bit tubivstvovanja*, egzistenciju.« (231)

Da li je pišući u ovim i u još nekim slučajevima »*bit*« bez navodnika Heidegger to učinio iz nepažnje ili namjerno, zato što se bojao da se navodnici ne shvate suviše doslovno i da se ono značajno u tradicionalnom pojmu *biti* ne zaboravi? O tome se može diskutirati, no čini mi se da je posrijedi prije upravo ovo drugo. Uzgred rečeno, uskoro nakon *Sein und Zeit*-a Heidegger je potpuno rehabilitirao pojam *biti* bez navodnika, samo u nešto drukčijem značenju (jedna od njegovih publikacija iz 1929. ima već *bit* i u naslovu (»*Vom Wesen des Grundes*«), jednako kao i više kasnijih radova (»*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*«, »*Vom Wesen der Wahrheit*«, »*Das Wesen der Sprache*« itd.).

U svakom slučaju, premda se pojam *biti* više puta spominje u *Sein und Zeit*-u (još više se spominju izvedeni pojmovi kao »*Wesensbestimmung*« i »*wesentlich*«), to nije pojam koji orijentira istraživanje. Vodeći je pojam istraživanja *bivstvovanje* (*Sein*). No time još nismo odgovorili na pitanje zašto su Heideggeru uz pojam *bivstvovanja* bili potrebni kao vodeći pojmovi za artikulaciju pitanja još i pojmovi »*smisao*« i »*osnovno ustrojstvo*«.

Da bi se dao potpuniji odgovor na ovo pitanje, trebalo bi se vratiti Husserlu u čijim analizama pojmovi smisla i strukture igraju veliku ulogu. Trebalo bi detaljno razmotriti i Heideggerove (u međuvremenu) objavljene kolegije »*Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*« (ljetni semestar 1925) i »*Logik. Die Frage nach der Wahr-*

heit« (zimski semestar 1925—26), u kojima je ta artikulacija rođena i elaborirana, no tih ćemo se analiza u ovom uvodu odreći. Zadovoljit ćemo se time da samo kratko naznačimo koja je po našem mišljenju bila Heideggerova glavna motivacija za takvu artikulaciju pitanja o čovjeku: *Tradicionalno* pitanje o biti čovjeka unaprijed je sugeriralo simplificiranu dvodjelnu podjelu čovjeka na »bitna« i »nebitna« svojstva i *osiromašenje ljudske biti* na nekoliko glavnih svojstava — u prvom redu na viši rodni pojam i na specifičnu razliku. *Trihomijska* podjela pitanja o čovjeku omogućuje mnogo *potpuniju, svestraniju i konkretniju analizu.*

Dolazeći iz jedne drukčije misaone tradicije, bez Heideggerove stručne filozofske spremne, ali s istinskim interesom za filozofske probleme i često začuđujućom sposobnošću njihovog razumijevanja, *Lenjin* je ponekad iznenađivao lucidnim zapažanjima. Studirajući Hegela, on je tako našao i vrlo upečatljiv izraz za jednu — bitno hegelovsku — misao o *biti* i *spoznaji biti*: »Čovjekova misao beskonačno se udubljuje od pojave do biti, od biti prvog, da tako kažem, reda, do biti drugog reda itd. *bez kraja.*«⁴⁴

Iako ova ideja o raznim »*redovima biti*« sigurno nije utjecala na formiranje Heideggerove misli o *tri nivoa pitanja o čovjeku*, nema sumnje da je objema idejama zajednička u najmanju ruku odbojnost prema dihomijskom dijeljenju zbilje na »bit« i »pojavu«, te da ideja o »*redovima biti*« može pomoći boljem razumijevanju Heideggerove ideje o tri nivoa pitanja o čovjeku. Kretanje analize od »osnovnog ustrojstva« preko »*bivstvovanja*« do »*smisla*« može se shvatiti i kao *udubljenje spoznaje* od biti prvog do biti drugog i trećeg reda (od »*najpovršnije*« biti do »*najdublje*«).

U svakom slučaju, dijeljenje pitanja o čovjeku na tri različita, hijerarhijski povezana pitanja, omogućilo je Heideggeru da u okviru »odgovora« na ta pitanja »smje-

sti« *mnogo više* svojih uvida o čovjeku nego što bi to bilo moguće pri tradicionalnoj formulaciji pitanja, i ujedno da te uvide *poveže* u jednu u velikoj mjeri uvjerljivu cjelinu. Doduše ni u ta tri nivoa nije se moglo savim uklopiti sve ono što je Heidegger htio reći o čovjeku, pa ako malo pažljivije prostudiramo cijelo djelo, vidjet ćemo da tu pored tri glavna nivoa analize postoje i neki *dodatni »prethodni« i »umetnuti« nivoi.*⁴⁵ S druge strane, s analizama na tri glavna nivoa (i na međunivoima) presijeca se analiza jednog pitanja koje, kako se čini, ne pripada ni u kakav poseban nivo, ali ih sve na neki način tangira. Koje je to »*četvrto pitanje*« i kakav je njegov odnos prema tri navedena pitanja o čovjeku? I da li ovako složenim raščlanjivanjem pitanja o čovjeku Heidegger doista prevladava tradicionalno shvaćanje čovjeka ili neke nezastavane pretpostavke tradicionalnog pitanja o čovjeku ostaju sadržane i u Heideggerovoj analizi?

9. »*Četvrto pitanje*«: *autentično bivstvovanje nasuprot neautentičnom*

Prije nego što u najkraćim crtama pokušamo razmotriti i Heideggerove odgovore na tri pitanja kojima je on zamijenio tradicionalno pitanje o biti čovjeka, moramo bar preliminarno reći nešto i o *četvrtom pitanju* o čovjeku, o kojemu Heidegger raspravlja u *Sein und Zeit*-u, premda ga ne elaborira u nekom zasebnom odjeljku, odnosno poglavlju. Riječ je o *pitanju o čovjekovom autentičnom bivstvovanju*, koje polazi od distinkcije između *autentičnog* i *neautentičnog* bivstvovanja

⁴⁵ Tako npr. analiza tubivstvovanja kao »bivstvovanja ka smrti« (»das Sein zum Tode«), iako smještena u »drugi odjeljak«, gdje je riječ o smislu bivstvovanja tubivstvovanja, zapravo ne predstavlja ni odgovor na pitanje o bivstvovanju tubivstvovanja (jer je to briga), niti na pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja (jer je to vremenitost), nego predstavlja jedan zaseban prelazni nivo analize. Takvih međunivoa ima više.

⁴⁴ V. I. Lenin, *Filosofske tetrad*i, Ogiz 1947, str. 237.

(odnosno između autentičnosti i neautentičnosti),⁴⁶ te se, premda nije opširnije zasebno elaborirano, provlači kroz cijelo djelo, od uvodnih do zaključnih poglavlja. U čemu je značenje te distinkcije i u kakvom je odnosu razlikovanje autentičnog i neautentičnog bivstvovanja prema navedenim pitanjima kojima je Heidegger zamijenio tradicionalno pitanje o biti čovjeka? Nije li to možda jedna suvišna distinkcija, bez koje je *Sein und Zeit* kao ontološka rasprava mogao da bude? Nije li tu riječ o etičkoj distinkciji koja treba da zasnuje neki etički zahtjev, odnosno normu ponašanja?

Termina »*Eigentlichkeit*« nema u slavnom Eislerovom rječniku filozofskih pojmova (prvo, jednotomno izdanje 1899, četvrto, trotomno izdanje 1927), koji je u toku dvadesetog stoljeća sve donedavna važio kao vrhunsko djelo filozofske leksikografije. Nema ga ni u drugim, manjim njemačkim filozofskim rječnicima. U najnovijem monumentalnom *Historijskom rječniku filozofije*, koji je započeo izlaziti pod redakcijom Joachima Rittera, termin »*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*« dobio je tridesetak redaka, no ti su reci posvećeni isključivo Heideggerovoj upotrebi tog termina u *Sein und Zeit*-u.⁴⁷ Theodor W. Adorno napisao je cijelu knjigu pod naslovom *Zargon autentičnosti. O njemačkoj ideologiji*, ali

⁴⁶ Heideggerove termine »*eigentlich*«, »*uneigentlich*«, »*die Eigentlichkeit*«, »*die Uneigentlichkeit*« prevodimo, slično kao što to rade Englezi, Francuzi i Talijani, izrazima »autentičan«, »neautentičan«, »autentičnost«, »neautentičnost« (prema grčkom »*authentikos*«). Za njihovo prevođenje došli bi u obzir i naši izrazi »pravi«, »nepravi«, »pravost«, »nepravost« (pa ih ponegdje i dodajemo u zagradi uz »autentičan« itd.), ali oni bolje odgovaraju za prevođenje njemačkih izraza »*echt*«, »*unecht*« itd. Inače ni »autentičan« ni »pravi« nije idealan prijevod, jer nijedan od ovih izraza nema veze s riječju »vlastit«, dok je njemačko »*eigentlich*« izvedeno od »*eigen*«, »vlastit«, a Heidegger uz to, nasuprot njemačkom svakodnevnom jeziku, u kojem se »*eigentlich*« značenjski emancipiralo od »*eigen*«, nastoji da obnovi smisaonu vezu među njima.

⁴⁷ Vidi *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachleuten herausgegeben von Joachim Ritter, Band 2: D—F, Schwabe & Co Verlag, Basel / Stuttgart, 1972, S. 339.

ni iz ove se polemičke knjige ne može mnogo saznati o historijatu »autentičnosti« kao filozofskog pojma. Tako taj pojam još uvijek čeka svoga historičara. Tu prazninu u filozofskoj historiografiji ne može popuniti ni ovaj tekst čiji je zadatak uvođenje u *Sein und Zeit*. Međutim upravo zato što nije riječ o pojmu čije je značenje općepoznato i leksikografski fiksirano, moramo bliže razmotriti kako ga shvaća Heidegger.

Distinkciju između *autentičnosti* (*pravosti*, *Eigentlichkeit*) i *neautentičnosti* (*nepravosti*, *Uneigentlichkeit*) Heidegger uvodi na početku prvog poglavlja prvog odjeljka prvog djela *Sein und Zeit*-a — u paragrafu 9, posvećenom »Temi analitike bivstvovanja«, a zasniva je uz pomoć pojma »*uvijek-mojosti*« (»*Jemeinigkeit*«), koji je jedan od najsposobnije njegovih pojmova, izražen neobičajenom jezičkom kovanicom. Pojam »*uvijek-mojosti*« (»*Jemeinigkeit*«) uvodi se prvim rečenicama navedenog poglavlja na slijedeći način: »Bivstvuje, čija je analiza zadatak [stoji kao zadatak] uvijek smo mi sami. Bivstvovanje toga bivstvjućeg jest *uvijek moje* (*je meines*). U bivstvovanju tog bivstvjućeg odnosi se ovo samo prema svom bivstvovanju. Kao bivstvjuće tog bivstvovanja ono je prepušteno [povjereno, überantwortet] svom vlastitom bivstvovanju. [seinem eigenem Sein].« (SZ 41—42) I dalje: »Bivstvovanje, o kojem se tom bivstvjućem radi u njegovom bivstvovanju, jest uvijek moje [je meines]... Oslovljavanje bivstvovanja mora prema karakteru *uvijek-mojosti* [*Jemeinigkeit*] tog bivstvjućeg uvijek suiskazati *ličnu* zamjenicu: »ja jesam«, »ti jesi.« (SZ 42)

Šta, na osnovu citiranog, znači Heideggerova teza o »*uvijek-mojosti*« (»*Jemeinigkeit*«) bivstvovanja? Znači li ona da je bivstvovanje uvijek samo »*moje*« (Heideggerovo), a nikada »*tvoje*«, »*njegovo*«, »*njezino*«, »*naše*«, »*vaše*«, »*njihovo*«? Znači li to da Heidegger zastupa radikalni subjektivizam, odnosno solipsizam? Takav utisak može se u prvi mah dobiti. Međutim, Heidegger kaže da se o bivstvovanju, i to upravo u skladu s njegovim karakterom uvijek-mojosti, mora suizricati »*lična*

zamjenica« (»das Personalpronomen«), te kao primjer navodi dvije takve zamjenice: »ja« i »ti«. Ne znači li to da tubivstvovanje može biti ne samo »moje« nego i »tvoje«? Nabrajajući lične zamjenice, Heidegger je stao kod »ti«. Da li je to učinio zato što je smatrao da su dva primjera dovoljna ili zato što je smatrao da druge lične zamjenice ne dolaze u obzir? Ova druga interpretacija teško je prihvatljiva. Da je mislio tako, Heidegger ne bi ostao pri općenitoj formulaciji o »suiskazivanju ličnom zamjenicom«, nego bi upozorio da to vrijedi samo za dvije lične zamjenice. S druge strane, ako se prihvati da »tubivstvovanje« može biti »moje« i »tvoje«, onda samim tim ono može biti i »naš«. To proizlazi i iz rečenice »Bivstvujeće, čija je analiza zadatak uvijek smo mi sami.« Na ovu rečenicu Heidegger je mogao nastaviti: »Bivstvovanje toga bivstvujećeg jest uvijek naše« (umjesto: »uvijek moje«). Umjesto o »uvijek-mojosti« mogao je govoriti o »uvijek-našosti«. U jednoj od citiranih rečenica kaže se da je tubivstvovanje prepušteno »svom [njegovom] vlastitom bivstvom« (»seinem eigenen Sein«). Moguće je, dakle, govoriti i o »njegovosti«, odnosno »vlastitosti« tubivstvovanja. Da li bi Heidegger, kad bi to bilo prevodivo na njemački, umjesto o »uvijek-mojosti«, govorio o »uvijek-svojosti«? Može li se »uvijek-mojost« tubivstvovanja svesti na njegovu »vlastitost« i »personalnost« (»ličnost«, »osobnost«)? Čini se da to ipak nije moguće: »Tubivstvovanje je bivstvujeće koje sam uvijek ja sam [ich selbst], bivstvovanje je uvijek moje. Ovo određenje naznačuje jedno ontološko ustrojstvo, ali ga samo naznačuje. Ono ujedno sadrži ontičku — makar i grubu — naznaku da je to bivstvujeće uvijek neko ja [je ein Ich], a ne drugi [und nicht Andere].« (SZ 114) »Uvijek-mojost« tubivstvovanja prema ovome znači da je tubivstvovanje uvijek »neko ja«. No kako shvatiti to »ja«? Na upravo citirani tekst nastavlja se rečenica: »Ono Tko dobija odgovor od samog ja [Ich selbst], »subjekta«, »sopstva«. (SZ 114) Ne sugerira li se time da pod »samim ja« treba misliti ono (ili nešto slično onom) što se tradicionalno označa-

valo kao »subjekt« i »sopstvo«. (»das Selbst«)? Nije li Heideggerova teza o »uvijek-mojosti« tubivstvovanja jedan novi način izražavanja teze o čovjeku kao subjektu?⁴⁸

U svakom slučaju »uvijek-mojost« je po Heideggeru pretpostavka i osnova kako autentičnosti tako i neautentičnosti. Prijelaz od »uvijek-mojosti« ka autentičnosti vrši se na slijedeći način: »A tubivstvovanje je moje opet na ovaj ili onaj način da se bude [način bivstvovanja, Weise zu sein]. Uvijek se već nekako odlučilo na koji je način tubivstvovanje uvijek moje. Bivstvujeće kojem se u njegovom bivstvom radi o samom tom bivstvom, odnosi se prema svom bivstvom kao svojoj najvlastitijoj [eigensten] mogućnosti. Tubivstvovanje jest uvijek svoja mogućnost i ono je »nama« samo još svojstveno [poput svojstva, eigenschaftlich] kao neko predručno [postojeće, Vorhandenes]. Pa budući da je tubivstvovanje bitno uvijek svoja mogućnost, to bivstvujeće može u svom bivstvom samo sebe »birati« i dobiti, a može se i izgubiti, odnosno nikada se ili samo »prividno« dobiti. Ali ono se moglo izgubiti i ono se moglo još ne zadobiti samo i samo ukoliko je ono po svojoj biti moguće autentično [eigentliches], to jest sebi vlastito [sich zueigen]. Ta dva bivstvomna modusa [modusa bivstvovanja, Seinsmodi] autentičnosti [Eigentlichkeit] i neautentičnosti [Uneigentlichkeit] — ovi izrazi izabrani su terminološki u strogom smislu riječi — zasnovani su u tome što je tubivstvovanje uopće od-

⁴⁸ Ostajući zasad pri ovom pitanju — o kojem bi se još moglo mnogo reći — napominjemo da se vrlo zanimljiva analiza Heideggerovog pojma »uvijek-mojosti« (»Jemeinigkeit«) sadrži u knjizi Michaela Theunissena *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965. Theunissen pokazuje da je pojam »uvijek-mojosti« igrao odlučnu ulogu već kod Husserla (kod kojeg doduše nema izraza »Jemeinigkeit«, nego samo »je meines«), ali da »Jemeinigkeit« kod Husserla znači nešto principijelno drugo nego kod Heideggera, prije svega zato što se ona kod Husserla pripisuje transcendentnom egu (a ne empirijskom tubivstvom) i ne može biti personalna (kao kod Heideggera).

ređeno uvijek-mojošću. Ali neautentičnost tubivstvovanja ne znači recimo neko »manje« bivstvovanje ili neki »niži« stupanj bivstvovanja. Neautentičnost može naprotiv određivati tubivstvovanje u njegovoj najpunijoj konkretnosti — u njegovoj zaposlenosti, živahnosti, zainteresiranosti, sposobnosti za užitak.« (SZ, 42—43)

Citirani odlomak relativno direktnije i jasnije nego bilo koji drugi u *Sein und Zeit*-u eksplicira smisao pojmovna »*Eigentlichkeit*« i »*Uneigentlichkeit*«, pa nije čudo što se i inače vrlo često citira (najčešće bez odgovarajuće interpretacije). Međutim i u navedenom odlomku ima dosta nejasnoća, a direktno razjašnjenje navedenih pojmova uglavnom je izbjegnuto, te se može dokučiti tek pažljivom interpretacijom. To je tim neobičnije jer sam Heidegger najavljuje da će izraz »*Eigentlichkeit*« i »*Uneigentlichkeit*« upotrebljavati »u strogom smislu terminološki«, što bi trebalo značiti u jasno omeđenom, a ne u nekom neodređenom, rasplinutom smislu (ni višesmisleno).⁴⁹

U prvi mah moglo bi se čak učiniti da Heideggerove zaobilazne formulacije u ovom pasusu daju vrlo malo za određivanje značenja tih »u strogom smislu terminološki izabranih« izraza. Neposredno saznajemo samo to da izraz »*eigentlich*« znači »*sich zueigen*«, što je dosta malo, ne samo s obzirom na kratkoću, nego i na neobičnost izraza »*sich zueigen*«, koji se uglavnom ne može naći u rječnicima, a mi smo ga preveli »sebi vlastiti« (sa sličnim stupnjem nepreciznosti mogli smo ga eventualno prevesti i »sebi svoj«, »sebi prisvojen«, »sebi privlašćen«, »svoj vlastiti«).

S druge strane, u rečenici u kojoj se pojavljuju kurzivirani izrazi *autentičnost* i *neautentičnost* (a svi je citi-

⁴⁹ Uzgred rečeno, talijanski prevodilac *Sein und Zeit*-a shvatio je da se »u strogom smislu« odnosi na »te izraze«, a ne na »terminološki« (kako to ja shvaćam), pa je spomenuto mjesto preveo: »Queste espressioni sono assunte nel loro esatto senso etimologico«, dakle: »Ovi su izrazi uzeti u njihovom točnom etimološkom smislu.« (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Unica traduzione italiana autorizzata di Pietro Chiodi, Fratelli Bocca Editori, Milano Roma, 1953, p. 55)

raju kao presudnu) ne saznajemo šta ti izrazi znače ili treba da znače, nego saznajemo samo to da su autentičnost i neautentičnost 1) »*modusi bivstvovanja*« i 2) da su »*zasnovani u tome što je tubivstvovanje uopće određeno uvijek-mojošću*«. Odgovor na pitanje (koje se prirodno javlja u vezi s drugom točkom) kako je to u određenosti tubivstvovanja uvijek-mojošću zasnovana distinkcija između autentičnosti i neautentičnosti nalazimo, čini se, u prvom dijelu citiranog odlomka. Tubivstvovanje je moje uvijek na neki određeni »način da se bude«, a budući da je taj način stvar neke odluke (a ne neminovne nužnosti), možemo reći da je tubivstvovanje »*uvijek svoja mogućnost*« te da se kao takvo može »*birati*« (izgubiti, dobiti itd.). A birati se može tubivstvovanje samo ako ono po svojoj biti (biti bez navodnika) može biti autentično (*eigentlich*), odnosno svoje vlastito (*sich zueigen*).

U vezi s ovim izvođenjem moglo bi se međutim pitati: 1) Da li je to zaista zasnovano u »*prirodi*« ili »*biti*« uvijek-mojosti da je tubivstvovanje mogućnost koja uvijek bivstvuje na jedan od njenih mogućih određenih načina bivstvovanja, ili je to — po samom Heideggeru — prije zasnovano u tome što je *bit tubivstvovanja u njegovoj egzistenciji*? 2) Da li je mogućnost tubivstvovanja da samo sebe bira, dobiva, gubi, ne dobiva, prividno dobiva samo *pretpostavka* autentičnosti ili upravo sam *smisao* autentičnosti? Ili je možda mogućnost biranja *pretpostavka* kako autentičnog tako i neautentičnog bivstvovanja, a ova se dva modusa razlikuju po tome što je *autentično* bivstvovanje takvo biranje pri kojem se tubivstvovanje dobiva, a *neautentično* ono pri kojem se tubivstvovanje gubi ili se ne zadobiva (odnosno dobiva samo prividno)? Heidegger nije dovoljno jasan, ali po svemu sudeći autentično bivstvovanje bilo bi samo ono kojim se čovjek bira tako da se zadobiva. Pri tome je odnos između autentičnosti i neautentičnosti, čini se, *asimetričan*: Samo u mogućnosti (u biti) *autentično* tubivstvovanje može se izgubiti ili ne-zado-

biti, tj. biti *neautentično*. To znači da neautentičnost, čak i ako je proširenija od autentičnosti pretpostavlja ovu kao mogućnost.

Biti sebi svoj vlastiti, birati sama sebe i svojim se izborom dobiti, da li je to značenje autentičnosti po Heideggeru? Čini se da je to ono što nam on u navedenom citatu pruža. Ali dok on tako dosta neodređeno i indirektno naznačuje smisao pojmova »autentičnost« i »neautentičnost«, Heidegger je vrlo odsječan (u posljednje dvije rečenice navedenog odlomka) određujući *ontološki status* neautentičnosti, a time i autentičnosti. Jer ako neautentičnost ne znači ni manje bivstvovanje ni niži stupanja bivstvovanja, onda ni *autentičnost* ne znači ni više bivstvovanja ni viši stupanj bivstvovanja. Kriterij za razlikovanje ta dva modusa nije ni količina ni stupanj bivstvovanja. Treba li to shvatiti kao ograđivanje od kvantitativnog, odnosno stupnjevitog vrednovanja dvaju mogućih modusa bivstvovanja? No u kakvom su odnosu ovi »kvantitativni« kriteriji prema, recimo, »kvalitativnom« kriteriju, po kojem se dva navedena modusa razlikuju po tome da li se u njima bivstvovanje »zadobiva« ili »gubi«? Nije li »zadobivanje« viši stupanj od »gubljenja« i nema li više bivstvovanja tamo gdje se ono zadobiva? U kakvom su odnosu zapravo dvije posljednje rečenice u citiranom odlomku Heideggera? Zašto bi teza da neautentičnost može određivati tubivstvovanje u njegovoj najpotpunijoj konkretnosti itd. morala biti u suprotnosti s tezom da neautentičnost predstavlja niži stupanj bivstvovanja?

Opraštajući se od navedenog (još nedovoljno analiziranog) pasusa, moramo naglasiti: u njemu se kao dva modusa bivstvovanja s obzirom na mogućnost da se bude »sebi privlašćen« navode *autentično* i *neautentično* bivstvovanje. Da li je ova podjela potpuna? Da li je svaki modus bivstvovanja nužno autentičan ili neautentičan, ili tu možda postoji i neka »treća« mogućnost?

Na više kasnijih mjesta Heidegger u skladu sa svojim početnim određenjem govori tako kao da s gledišta mogućnosti da se bude vlastit postoje *samo dva* modu-

sa egzistiranja: *autentično* (pravo) i *neautentično* (nepravo). Tako, na primjer, čitamo: »Osnovne mogućnosti egzistencije, autentičnost i neautentičnost tubivstvovanja...« (»Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins...« SZ 304). Međutim ima i mjesta koja su donekle dvosmislena, pa, čini se, dopuštaju da pored autentičnog i neautentičnog egzistiranja postoji i »indiferentno«. Tako on piše: »Dosadašnja interpretacija ograničila se, polazeći od prosječne svakodnevnosti, na analizu indiferentnog, odnosno neautentičnog egzistiranja« (»des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens«, SZ 232). Kao ni naše »odnosno«, ni njemačko »beziehungsweise« (bzw.) nije jednoznačno, pa se ovo »indiferentnog odnosno neautentičnog egzistiranja« može shvatiti na dva bitno različita načina: (1) »indiferentnog, *to jest* (drugim riječima) neautentičnog egzistiranja i (2) »indiferentnog *ili pak (ili također)* neautentičnog egzistiranja«. U prvom slučaju »indiferentno« i »neautentično« su dva naziva za isti način egzistiranja, u drugom slučaju oni su različiti.

Ali ima mjesta gdje se *indiferentnost* i direktnije spominje kao *treća* mogućnost: »Egzistirajućem tubivstvovanju pripada uvijek-mojost [Jemeinigheit] kao uvjet mogućnosti autentičnosti i neautentičnosti. Tubivstvovanje egzistira uvijek u jednom od ovih modusa, odnosno u njihovoj modalnoj indiferentnosti [u modalnoj indiferentnosti prema njima, in der modalen Indifferenz ihrer]« (SZ 53). Kako je tu jasno spomenuta modalna indiferentnost kao *treća* mogućnost, možemo zaključiti da Heidegger u ovom slučaju upotrebljava »odnosno« u smislu »ili pak«, a ne u smislu »to jest« (što znači da je u tom smislu mogao upotrebiti »odnosno« i u ranije spomenutom tekstu).

Ako se pretpostavi da pored autentičnog i neautentičnog egzistiranja postoji i indiferentno, moglo bi se pomisliti da su *autentično* i *neautentično* egzistiranje modalne *modifikacije indiferentnog*. Međutim Heidegger na više mjesta govori o *autentičnom* tubivstvovanju kao

modifikaciji neautentičnog (v. SZ 130, 179), pa se postavlja pitanje ne isključuje li se time potreba za posebnim »indiferentnim« modusom. Nije li »indiferentni« modus ipak samo podvrsta »neautentičnog«? Budući da se »indiferentni modus« često dovodi u vezu s »prosječnom svakodnevnosću« (vidi gornji citat sa str. 232), potrebno je nešto reći i o njoj, te napose razmotriti da li su ta dva pojma identična ili bar nužno povezana ili pak »prosječna svakodnevnost« može biti autentična odnosno neautentična.

U jednom određenom aspektu svakodnevna prosječnost pojavljuje se već na prvim stranicama *Sein und Zeit*-a. Tako je u prvom paragrafu riječ o »prosječnoj razumljivosti« bivstvovanja (SZ 4), a u drugom paragrafu o »prosječnom i nejasnom razumijevanju bivstvovanja« (»dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis«, SZ 5, slično i SZ 6 i 8). U petom paragrafu susrećemo se već s općim razjašnjenjem pojma i s njegovim značenjem za analitiku tubivstvovanja, odnosno fundamentalnu ontologiju.

Martin Heidegger svakako ne piše jednostavno, a u nefilozofskom mnijenju »teška« se filozofija najčešće identificira s apriorističkom dogmatskom spekulacijom. Tako i Heideggera mnogi smatraju apstraktnim misliocem koji, zanemarujući čovjekovo empirijsko bivstvovanje, dogmatski spekulira o tome šta bi čovjek mogao ili trebao da bude. Sam Heidegger, međutim, ne smatra svoje mišljenje spekulativnim ni dogmatsko-konstruktivnim, nego se tradicionalnom dogmatsko-konstruktivnom pristupu oštro suprotstavlja. Tako razmatrajući »problem dobijanja i osiguranja vodećeg načina pristupa tubivstvovanju«, on piše: »tom se bivstvujućem ne smije konstruktivno-dogmatski pridodati nikakva proizvoljna ideja o bivstvovanju i zbilji, bila ona ne znam koliko »samorazumljiva«; tubivstvovanju se ne smiju ontološki nepromišljeno nametati nikakve na osnovu neke takve ideje ocrtane »kategorije«.« (SZ 16) Potreban je sasvim drukčiji pristup: »Način pristupa i interpretacije [Auslegung] mora se naprotiv izabrati tako da se to bivstvu-

juće može pokazati samo po sebi samo od sebe. Napose taj način treba da pokaže to bivstvujuće u onome kako ono bivstvuje *ponajprije i ponajviše* [zunächst und zu-meist], u njegovoj prosječnoj svakodnevnosti. U ovoj treba jasno pokazati [herausstellen] ne bilo koje i slučajne, nego bitne strukture, koje se održavaju u svakom načinu bivstvovanja faktičnog tubivstvovanja kao one koje određuju bivstvovanje. Iz pogleda na osnovno ustrojstvo svakodnevnosti tubivstvovanja tada izrasta pripremni obris bivstvovanja tog bivstvujućeg.« (SZ 17)

Prosječna svakodnevnost ovdje se interpretira kao modus u kojem tubivstvujuće bivstvuje »*ponajprije*« i »*ponajviše*«, a ova dva izraza mogu se interpretirati na više načina. No ako te finese ostavimo po strani, jasna je Heideggerova teza da bivstvovanje treba prije svega shvatiti u njegovoj *prosječnoj svakodnevnosti, a ne u nekom izuzetnom* (neprosječnom i/ili nesvakodnevnom) stanju.

U paragrafu u kojem je uveo distinkciju između autentičnosti i neautentičnosti i gotovo neposredno nakon toga Heidegger je ponovo postavio pitanje o ispravnom pristupu analizi bivstvovanja, pa pošto je istakao da se tubivstvovanje ne smije jednostavno »konstruirati iz jedne konkretne moguće ideje egzistencije« (SZ 43), šire je razvio i ideju o svakodnevnosti kao *ishodištu analize*: »Na početku analize tubivstvovanje nikako ne treba da se interpretira u diferentnosti jednog određenog egzistiranja, nego treba da se otkrije u svom indiferentnom ponajprije i ponajviše. Ta indiferentnost svakodnevnosti tubivstvovanja *nije ništa*, nego je jedan pozitivan fenomenalni karakter tog bivstvujućeg. Izlazeći iz toga načina egzistiranja i vraćajući se u njega svako je egzistiranje onakvo kakvo jest. Tu svakodnevnu indiferentnost tubivstvovanja nazivamo *prosječnosću*.« (SZ 43)

Na osnovu navedenih riječi moglo bi se zaključiti da su *svakodnevnost, prosječnost i indiferentnost* tubivstvovanja bitno isto ili da su bar međusobno *neodvojivi*. Svakodnevno prosječno bivstvovanje po ovome ne bi

moglo biti *ni autentično ni neautentično*, nego samo indiferentno (što ne bi bilo nešto negativno, nego jedno pozitivno određenje). Međutim, napomenuvši da se prosječna svakodnevnost pri eksplicaciji tubivstvovanja stalno preskače, Heidegger odjednom nastavlja: »Prosječna svakodnevnost tubivstvovanja ne smije se uzeti kao neki puki »aspekt«. Također u njoj, pa čak i u modusu neautentičnosti, leži a priori struktura egzistencijaliteteta. Također u njoj se tubivstvovanju na određeni način radi o njegovom bivstvovanju, prema kojem se ono odnosi u modusu prosječne svakodnevnosti, pa makar i samo u modusu bijega pred njim [bivstvovanjem — G. P.] i njegova zaboravljanja.« (SZ 44)

Kako vidimo, Heidegger je ovdje povezoao *prosječnu svakodnevnost i modus neautentičnosti* i ujedno ih je distingvirao. »Također u njoj, pa čak i u modusu neautentičnosti« sugerira da neautentična egzistencija i prosječna svakodnevnost nisu isto, nego da je neautentičnost jedan od modusa prosječne svakodnevnosti. Znači li to da i prosječna svakodnevnost može biti u modusu autentičnosti? Pitanje nije jednostavno.

Paragraf što slijedi više zaoštava to pitanje nego što daje odgovor na njega: »Ali eksplicacija tubivstvovanja u njegovoj prosječnoj svakodnevnosti ne daje, recimo, samo prosječne strukture u smislu neke rasplinute neodređenosti. Ono što ontički *bivstvuje* na način prosječnosti može se ontološki vrlo dobro shvatiti u pregnantnim strukturama koje se strukturalno ne razlikuju od ontoloških određenja recimo jednog *autentičnog* bivstvovanja tubivstvovanja.« (SZ 44)

Teškoća je ovog teksta u tome što Heidegger tu očito pretpostavlja da se *strukture* mogu međusobno razlikovati ili »*strukturalno*« ili na jedan ili više *nestrukturalnih* načina, ali ne daje naslutiti kako bi trebalo shvatiti nestrukturalne razlike među strukturama, niti kakav je odnos između strukturalnog i nestrukturalnog aspekta struktura. U svakom slučaju on smatra da se tubivstvovanje u njegovoj prosječnoj svakodnevnosti može ontološki shvatiti u pregnantnim strukturama koje se struc-

turalno ne razlikuju od ontoloških određenja autentičnog bivstvovanja tubivstvovanja (čime se dopušta ili čak sugerira da se te strukture razlikuju na neki nestrukturalni način).

Da li se time dopušta da i *svakodnevno prosječno* bivstvovanje tubivstvovanja može biti *autentično* ili se samo sugerira da svakodnevno prosječno tubivstvovanje, iako ne može biti autentično, može biti shvaćeno u pregnantnim *strukturama*, koje »formalno« nisu u manjoj mjeri strukture od onih što ih otkrivamo u autentičnom tubivstvovanju? Čini se da se može argumentirati u oba pravca. Na žalost, ni ono što nam Heidegger na drugim mjestima u *Sein und Zeit*-u govori o autentičnosti i neautentičnosti i o njihovom odnosu prema prosječnoj svakodnevnosti nije sasvim jednostavno i jednoznačno.

Međutim najveće teškoće nastaju u vezi s pitanjem kakve su *konsekvencije* podjele na autentično, neautentično i (kako se čini) indiferentno bivstvovanje za smisao Heideggerovog pitanja o smislu bivstvovanja tubivstvovanja i napose za *podjelu tog pitanja na tri potpitanja*, odnosno nivoa analize.

Može li se distinkcija između autentičnog, neautentičnog i indiferentnog primijeniti na *sva tri* nivoa Heideggerove analize (na analizu »osnovnog ustrojstva«, »bivstvovanja« i »smisla bivstvovanja« tubivstvovanja) ili se ona može provoditi samo na *nekim* nivoima? Ili možda postoji neka korelacija između različitih modusa autentičnosti i različitih nivoa analize?

Može li npr. (1) »*osnovno ustrojstvo*« *tubivstvovanja* biti autentično, neautentično i indiferentno ili je ono u odnosu na tu distinkciju neutralno (svim modusima bivstvovanja tubivstvovanja zajedničko)? Drugim riječima: da li je na pitanje o osnovnom ustrojstvu tubivstvovanja moguć jedinstveni odgovor ili se taj odgovor mora dati u tri modifikacije? Pitanje nije jednostavno, napose i zato što odnos između »osnovnog ustrojstva tubivstvovanja« i »bivstvovanja tubivstvovanja« nije dovoljno razjašnjen, pa nije jasno ni da li modificiranje

bivstvovanja tubivstvovanja povlači za sobom i modificiranje njegova »osnovnog ustrojstva«.

Budući da se (2) »bivstvovanje tubivstvovanja« i eksplicite modificira na autentično, neautentično i indiferentno, čini se da bi i pitanje o bivstvovanju tubivstvovanja kako se javlja na »drugom nivou analize« trebalo da se podijeli na tri pitanja i podari nam tri različita odgovora. No predstavlja li Heideggerova teza o bivstvovanju kao »brizi« odgovor na sva tri sugerirana pitanja o bivstvovanju ili samo na jedno od njih (npr. samo na pitanje o autentičnom ili samo na pitanje o neautentičnom bivstvovanju tubivstvovanja)? Ili bi možda trebalo razlikovati tri vrste »brige«: autentičnu, neautentičnu i indiferentnu?

Najzad (3) da li bi trebalo da se i pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja modificira u tri pitanja: u pitanja o smislu autentičnog, smislu neautentičnog i smislu indiferentnog bivstvovanja (ili možda u pitanja o autentičnom, neautentičnom i indiferentnom smislu bivstvovanja) ili je pitanje o smislu bivstvovanja upravo i jedino pitanje o smislu autentičnog bivstvovanja?

Nakon što je završio analizu osnovnog ustrojstva bivstvovanja tubivstvovanja i analizu bivstvovanja tubivstvovanja (analizu tubivstvovanja na prva dva nivoa), a neposredno prije nego što će preći na treći nivo analize (analizu smisla bivstvovanja tubivstvovanja), obrazlažući zašto je takvo nastavljanje analize potrebno, Heidegger piše: »Dosadašnja interpretacija ograničila se, polazeći od prosječne svakodnevnosti, na analizu indiferentnog, odnosno neautentičnog egzistiranja.« (SZ 232)

Iz ovog proizlazi da su analize osnovnog ustrojstva tubivstvovanja i bivstvovanja tubivstvovanja predstavljale samo analizu indiferentnog odnosno neautentičnog egzistiranja, te da se tek na trećem nivou, gdje se pita o smislu bivstvovanja tubivstvovanja vrši analiza autentičnog egzistiranja. Drugim riječima, analiza osnovnog ustrojstva tubivstvovanja kao bivstvovanja u svijetu i analiza bivstvovanja tubivstvovanja kao brige bile bi analiza indiferentnog odnosno neautentičnog bivstvoja-

nja tubivstvovanja, a analiza smisla bivstvovanja tubivstvovanja kao vremenitosti bila bi analiza autentičnog bivstvovanja tubivstvovanja. Ili, govoreći terminima »odjeljaka« *Sein und Zeit*-a, analiza u prvom odjeljku imala bi posla samo s neautentičnim (marksističkom terminologijom »samootuđenim«) bivstvovanjem, a samo analiza u drugom odjeljku imala bi posla s autentičnim bivstvovanjem. Jedan niz Heideggerovih direktnih izjašnjenja u drugom odjeljku kao da govori u prilog takvoj interpretaciji. Ali štošta u prvom odjeljku govori protiv nje. Nema svrhe da ta »mjesta« sad izdvojena iz konteksta ovdje razmatramo. Bolje je da tom pitanju pridemo na drugi način: kratkim razmatranjem tri nivoa analize što ih nalazimo unutar prvog odjeljka.

10. Temeljno ustrojstvo tubivstvovanja i spoznajna teorija

Gotovo cijeli dosadašnji tekst ovog uvoda upotrijebljen je za razjašnjavanje pitanja kojima se Heidegger bavi u *Sein und Zeit*-u, kako onog glavnog (ili, kako on tvrdi, jedinog kojim se djelo bavi), tako i onih parcijalnih, na koje se to glavno pitanje raščlanjuje. Međutim *Sein und Zeit* nije samo knjiga pitanja, nego i knjiga odgovora. Do razvijenog odgovora na svoje glavno pitanje (pitanje o smislu bivstvovanja uopće) Heidegger nije stigao. Ali na ishodišno pitanje o smislu čovjekova bivstvovanja i na potpitanja na koja ga je raščlanio Heidegger je dao vrlo određene i detaljno obrazložene odgovore. Mi ćemo se na te odgovore osvrnuti sasvim kratko, ne zato što bismo ih smatrali nevažnim (kao što ih takvima nije smatrao ni sam Heidegger), nego zato što je primarni zadatak ovog teksta da uvede čitaoca u samostalno čitanje Heideggera i razmišljanje o njegovim analizama, a s toga nam se gledišta činilo najvažnije da u što većoj mjeri razjasnimo njegovu opću koncepciju filozofije (kako je izložena u *Sein und Zeit*-u) i napose smisao njegovih pitanja. Promatran s nekog drugog gledišta, npr. kao pokušaj svestranog pri-

kaza problematike ovog Heideggerovog djela, ovaj bi »uvod« bio nedopustivo disproporcionalan. Međutim upravo to nije gledište s kojeg je on pisan. Uvod ne želi da nadomjesti čitanje *Sein und Zeit*-a, nego, prvenstveno, da preliminarnim objašnjenjima i naznakama pomogne onom tko je spreman da se upusti u čitanje djela kao vlastiti misaoni poduhvat.

Upravo zato ni ovaj odjeljak o bivstvovanju-u-svijetu kao osnovnom ustrojstvu tubivstvovanja nema ambiciju, želju ni mogućnost da detaljno analizira Heideggerov odgovor na pitanje s kojim on počinje analizu tubivstvovanja. Promatrano čisto kvantitativno analiza bivstvovanja-u-svijetu zauzima oko trideset posto »prve polovine« *Sein und Zeit*-a (blizu 130 strana), pa je prirodno da na stranicama što slijede možemo razmotriti samo neke momente te analize.

Kako je već spomenuto, sam pojam »osnovnog« ili »temeljnog ustrojstva tubivstvovanja« (*Grundverfassung des Daseins*) nije kod Heideggera dovoljno razjašnjen. Ipak, neka, bar indirektna razjašnjenja mogu se naći. Tako već iz prvih rečenica »prvog odjeljka« *Sein und Zeit*-a (SZ 41) vidimo da Heidegger identificira pojmove »Grundverfassung« i »Fundamentalstruktur« (»fundamentalna struktura«), što ne znači previše, jer je »Grundverfassung« doslovan njemački prijevod »tuđice« »Fundamentalstruktur«, ali ni to razjašnjenje ne treba potcijeniti, jer njemačko »Verfassung« uz značenje »struktura« može imati i više drugih značenja (npr. »stanje«, »položaj«, »raspoloženje«, »uređenje«, »ustav« itd.). Inače, može se pretpostaviti da je Heidegger u početku preferirao izraz »fundamentalna struktura« (kao omiljeni Husserlov i općenito fenomenološki termin), te je tek naknadno odlučio da taj internacionalni izraz ponijemči (samo što to u tekstu namjerno ili nenamjerno nije konsekventno proveo).

O tome kakve je prirode ta fundamentalna struktura saznajemo ponešto iz rečenica koje se odmah na početku »prvog odjeljka« nastavljaju na tezu da je »bivstvovanje-u-svijetu« — »fundamentalna struktura« tubiv-

stvovanja: »Taj »apriori« interpretacije tubivstvovanja nije neka skrpljena određenost, nego jedna izvorno i stalno cijela struktura. Ona međutim dopušta različite poglede na momente koji je konstituiraju. Te momente treba fenomenalno razlučiti uz stalno držanje-na-oku uvijek prethodne [već uvijek postojeće] cjeline te strukture.« (SZ 41) »Temeljno ustrojstvo« je, dakle, struktura koja (1) predstavlja »apriori« interpretacije tubivstvovanja, a (2) sastoji se od »momenata«, ali (3) nije od njih »skrpljena« nego je (4) izvorno i stalno cjelovita. Daljnja objašnjenja nalazimo na početku paragrafa 12.

Podsjećajući na ranije izlaganje kojim je bio utvrđen karakter tubivstvovanja kao egzistencije⁵⁰ i uvijek-mojosti,⁵¹ pri čemu je ova posljednja proglašena uslovom mogućnosti autentičnosti i neautentičnosti (kao i modalno indiferentnog bivstvovanja tubivstvovanja)⁵² Heidegger nastavlja: »Ta bivstvomna određenja [Seinsbestimmungen] tubivstvovanja moraju se sad vidjeti i shvatiti a priori na temelju bivstvomnog ustrojstva [Seinsverfassung] koje mi nazivamo *bivstvovanjem-u-svijetu*.« (SZ 53)

Bivstvomno ustrojstvo nazvano »bivstvovanjem-u-svijetu« po ovome je *temelj* koji omogućuje da se a priori vide i shvate »ta bivstvomna određenja tubivstvovanja« — egzistencijalnost, uvijek-mojost i modusi autentičnosti (autentičnost, neautentičnost, indiferentnost). Taj temelj međutim *nije dovoljan* za puno određenje bivstvovanja tubivstvovanja: »Bivstvovanje-u-svijetu je do duše a priori nužno ustrojstvo tubivstvovanja, ali ni izdaleka ne dovoljno da bi potpuno odredilo njegovo biv-

⁵⁰ »Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert.« (SZ 52—53)

⁵¹ »Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin.« (SZ 53)

⁵² »Zum existierendem Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer. (SZ 53)

stvovanje.« (SZ 53) Da bismo došli do punog određenja bivstvovanja tubivstvovanja moramo, o čemu je već bilo riječi, analizirati također »brigu« (koja je bivstvovanje tubivstvovanja) i »vremenitost« (koja se otkriva kao smisao bivstvovanja tubivstvovanja).

Analizom bivstvomnog ustrojstva tubivstvovanja analiza tubivstvovanja (čovjeka), dakle, *ne završava*. U stvari, ona tom analizom nije *ni započela*. Kako smo vidjeli, analiza tubivstvovanja započela je analizom tubivstvovanja kao egzistencije i uvijek-mojosti i razlikovanjem modusa autentičnog, neautentičnog i indiferentnog bivstvovanja. Činilo se da su to relativno samostalne analize koje prethode analizi osnovnog ustrojstva tubivstvovanja te je tek pripremaju i omogućuju. Međutim, Heidegger sad zahtijeva da se »ta bivstvomna određenja tubivstvovanja« vide i shvate a priori »na temelju bivstvomnog ustrojstva koje mi nazivamo bivstvomnjem-u-svijetu«. Da li se time te početne analize nekako uključuju u analizu »osnovnog ustrojstva tubivstvovanja« ili se samo utvrđuje njihova nedostatnost i potreba da se pređe na analizu »osnovnog ustrojstva« kao na daljnji, viši stupanj analize? Kakav je smisao teze o bivstvomjanju-u-svijetu kao temeljnom ustrojstvu tubivstvovanja?

Složeni izraz »bivstvomjanje-u-svijetu« (das »*In-der-Welt-sein*«), ističe Heidegger, već po načinu na koji je skovan pokazuje »da je njime mišljen jedan *jedinstveni fenomen*« (SZ 53). Međutim nemogućnost njegovog rastavljanja na elemente koji bi se mogli skrpati u neku cjelinu ne isključuje »višestrukost [Mehrfältigkeit] konstitutivnih strukturnih momenata tog ustrojstva« (SZ 53). Po Heideggeru tri su konstitutivna momenta tog ustrojstva (1) »u svijetu« (»*in der Welt*«), u vezi s čim nastaje zadatak ontološke analize strukture »svijeta« (»*Welt*«) i određenja ideje »svjetskosti« (»*Weltlichkeit*«), (2) »bivstvujuće koje je uvijek na način bivstvomjanja-u-svijetu«, sopstvo, odnosno onaj *tko* jest u modusu svakodnevnog bivstvomjanja i (3) »u-bivstvomjanje«

(»das *In-Sein*«) kao takvo, ontološka konstitucija onog »u« (»u-osti«, »*Inheit*«).

Ova su tri momenta nerazdvojno povezana, ali se mogu i pojedinačno analizirati ako pri analizi svakog od njih imamo stalno u vidu i cijeli fenomen. To Heidegger i čini, i to tako da svakom od navedenih strukturnih momenata posvećuje po jedno poglavlje: »svjetskosti svijeta« (»*Weltlichkeit der Welt*«) treće poglavlje, onome »Tko tubivstvovanja« (»das *Wer des Daseins*«) četvrto, a »u-bivstvomjanju« (»das *In-Sein*«) peto. Međutim, prije prelaska na ove pojedinačne analize, on u drugom poglavlju (pod naslovom »Bivstvomjanje-u-svijetu općenito kao temeljno ustrojstvo tubivstvovanja«) preliminarno analizira treći strukturni moment (»u-bivstvomjanje«) i jedan njegov »fundirani modus« (»spoznavanje svijeta«).

Može u prvi mah zbuniti zašto je baš treći moment ovako posebno odlikovan. Međutim ono što slijedi nakon Heideggerove neobrazložene najave da će najprije pokušati »orijentirajuću karakteristiku strukturnog momenta [des *Verfassungsmomentes*] koji je spomenut posljednji« (SZ 53) nije samo neka izolirana analiza tog trećeg momenta (kakvu je analizu Heidegger, uostalom već unaprijed osudio), nego doista, u skladu s naslovom paragrafa 12 »prethodna skica bivstvomjanja-u-svijetu iz [na osnovu] orijentiranja prema u-bivstvomjanju kao takvom«. Drugim riječima, polazeći od analize u-bivstvomjanja Heidegger ovdje skicira bit svoje koncepcije čovjeka i sažeto se razgraničava od tradicionalne filozofske antropologije i spoznajne teorije.

»U-bivstvomjanje« (»*In-Sein*«) Heidegger principijelno razlikuje od »bivstvomjanja u« (»*Sein in*«). Za razliku od ovog posljednjeg, što je kategorijalno određenje koje služi za karakteriziranje bivstvjućeg koje ne bivstvuje na način tubivstvovanja (koje nije čovjek), »u-bivstvomjanje« je egzistencijal koji znači bivstvomno ustrojstvo tubivstvovanja (die *Seinsverfassung des Daseins*). Tačnije rečeno, u-bivstvomjanje je »formalni egzistencijalni izraz bivstvomjanja tubivstvovanja, koje ima bitnu strukturu [ustrojstvo, *Verfassung*] bivstvomjanja-u-svijetu«

(SZ 54). Od »u-bivstvovanja« treba također razlikovati »bivstvovanje pri« svijetu (»das Sein bei« der Welt), koje je u »u-bivstvovanju« fundirani egzistencijal.

Insistirajući na razlici između »u-bivstvovanja« i »bivstvovanja u« (koje se ponekad naziva i »Inwendigkeit«) Heidegger ne pokušava dati neko opće određenje »u-bivstvovanja«, već umjesto toga navodi, s jedne strane (pozivajući se na J. Grimma), neke pretpostavljene podatke o etimologiji riječi »in« i »sein«, a, s druge strane, daje više primjera za »moduse u-bivstvovanja« (»Weisen des In-Seins«), na koje se u svom fakticitetu raspršuje »bivstvovanje-u-svijetu tubivstvovanja« (»das In-der Welt-sein des Daseins«) — imati posla s nečim, proizvoditi nešto, obrađivati i njegovati nešto, upotrebljavati nešto, napustiti i dopustiti da se nešto izgubi, poduzeti, provesti, saznati, upitati, promatrati, govoriti o, odrediti, itd. — da bi ih zatim sve podveo pod način bivstvovanja (Seinsart) briganja (Besorgen) te da bi kratko razmotrivši odnos briganja, brige (die Sorge) i bivstvovanja-u-svijetu, zaključio slijedećom fundamentalnom tezom:

»U-bivstvovanje prema rečenom nije neko »svojstvo«, koje ono [tubivstvovanje] ponekad ima, a ponekad nema, svojstvo *bez* kojega bi ono moglo *biti* jednako kao s njim. Nije tako da čovjek »jest« i povrh toga ima još neki bivstvomni odnos prema »svijetu«, koji on sebi povremeno priuštava. Tubivstvovanje nije nikad najprije neko tako reći lišeno-u-bivstvovanja tubivstvujeće, koje ponekad ima čef da stupi u neki »odnos« prema svijetu. Takvo stupanje u odnose prema svijetu moguće je samo *zato što* tubivstvovanje kao bivstvovanje-u-svijetu jest onako kako jest. Ovo bivstvomno ustrojstvo ne nastaje tek time da pored bivstvujećeg karaktera tubivstvovanja postoji još i drugo bivstvujeće i s ovim se susreće. »Susresti se« [»Zusammentreffen«] može ovo drugo bivstvujeće »sa« tubivstvovanjem samo ukoliko se uopće unutar jednog *svijeta* može samo od sebe pokazati.« (SZ 57)

Svijet prema tome nije nešto nezavisno od čovjeka, unutar čega bi se odvijali odnosi između čovjeka i n-ljudskog bivstvujećeg, nego je svijet samo *strukturni moment* čovjekovog bivstvovanja, unutar kojeg se može pojaviti unutarstvjsko bivstvujeće. Čovjek nije biće koje povremeno stupa u odnos prema svijetu, a može kao ljudsko biće biti i ne stupajući u taj odnos. Čovjek je upravo kao čovjek uvijek *u svijetu*.

Upravo na osnovu neshvaćanja čovjeka kao bivstvovanja-u-svijetu nastaju po Heideggeru mnoge *kobne zablude tradicionalne filozofije* i napose spoznajne teorije. Na osnovu pretpostavke o čovjeku i svijetu kao dvije nezavisno bivstvujeće realnosti izrasta i određeno shvaćanje spoznaje (Erkennen) prema kojem se spoznaja (Erkennen) shvaća »kao »odnos« između bivstvujećeg (svijeta) i bivstvujećeg (duše)« (SZ 59), odnosno između »subjekta« i »objekta«. »Tubivstvomna struktura sada se poznaje još samo — i to kao nešto po sebi samorazumljivo — u obličju dobijenom neprimjerenom interpretacijom. Na taj način ona zatim postaje »evidentnim« ishodištem za probleme spoznajne teorije ili »metafizike spoznaje«. Jer šta je samo po sebi razumljivije nego da se neki »subjekt« odnosi prema nekom »objektu« i obrnuto? Taj »subjekt-objekt-odnos« mora se pretpostaviti. Ali to ostaje jedna — premda u njenom fakticitetu neosporna — ipak upravo zato zaista kobna pretpostavka, ako se njena ontološka nužnost i prije svega njen ontološki smisao ostave u tami.« (SZ 59)

Smatrajući da tu nejasnoću treba odmah bar djelomično razjasniti, Heidegger u slijedećem, 13. paragrafu (pod naslovom »Egzemplificiranje u-bivstvovanja na jednom fundiranom modusu. Spoznaja svijeta«) analizira fenomen *spoznaje svijeta* (»Welterkennen«). Izbor ovog modusa posebno je i obrazložen: »Budući da spoznaja svijeta ponajviše i isključivo predstavlja egzemplarno fenomen u-bivstvovanja, i to ne samo za spoznajnu teoriju — jer praktično ponašanje je shvaćeno kao »ne« — i »ateorijsko« ponašanje — i budući da to prvenstvo spoznaje zavodi u bludnju razumijevanje nje-

nog najvlástitijeg načina bivstvovanja, bivstvovanje-u-svijetu treba pokazati još oštrije s obzirom na spoznaju svijeta, a ovu samu treba učiniti vidljivom kao egzistencijalni »modalitet« u-bivstvovanja.« (SZ 59)

U tradicionalnoj filozofiji i spoznajnoj teoriji spoznaja se shvaća kao odnos između subjekta i objekta, a glavni je problem koji tu spoznajnu teoriju muči pitanje o »*moćnosti spoznaje*«, odnosno pitanje: »kako taj spoznajni subjekt izlazi iz svoje unutrašnje »sfere« napolje u jednu »drugu i spoljašnju«, kako spoznaja može uopće imati neki predmet, kako se mora misliti sam predmet da bi ga subjekt na kraju spoznao, a da se ne mora odvažiti na skok u neku drugu sferu?« (SZ 60) Pretpostavka je takvog postavljanja problema, po Heideggeru, svodenje bivstvovanja (čovjeka) i svijeta na »subjekt« i »objekt« (koji se zamišljaju kao dvije različite i razdvojene realnosti) i shvaćanje spoznaje kao nečeg što je prvenstveno »unutar« subjekta.

Kad se jednom pretpostavi da je spoznaja unutar »subjekta«, koji je odvojen i bitno različit od »objekta«, prirodno nastaje pitanje kako se subjekt iz te unutrašnje sfere probija u onu vanjsku i postiže spoznaju. Međutim po Heideggeru pri takvom pristupu izostaje upravo »pitanje o načinu bivstvovanja [Seinsart] tog spoznajnog subjekta, čiji se način bivstvovanja [Seinsweise] neiskazano već uvijek ima u temi kada je riječ o njegovoj spoznaji« (SZ 60). Pristalice takvog shvaćanja uvjeravaju doduše da se »unutrašnja sfera« subjekta ne shvaća kao neki »ormarić« ili »puževa kućica«, ali ne odgovaraju na pitanje šta to »unutra« karakteristično za »imanenciju« pozitivno znači i kako je bivstvovni karakter tog imanentnog bivstvovanja spoznaje zasnovan u načinu bivstvovanja subjekta.

Po Heideggeru, prije nego što počnemo rješavati spoznajni problem, moramo prethodno razjasniti kako i šta uopće jest ta *spoznaja* koja nam zadaje takve zagonetke, a već i najprethodnije tematiziranje spoznajnog fenomena pokazuje: »Spoznaja je bivstvovni modus [modus bivstvovanja, Seinsmodus] bivstvovanja kao bivstvo-

vanja-u-svijetu, ona ima svoje ontičko fundiranje u tom bivstvovnom ustrojstvu.« (SZ 61) Međutim, ako je spoznaja samo modus bivstvovanja-u-svijetu, onda problem kako spoznaja dolazi do svijeta ili prodire u svijet ne može ni nastati. Doduše, sam Heidegger predviđa i moguću prigovor svom shvaćanju sa spoznajnoteorijskog stanovišta: »ali takvom interpretacijom spoznaje uništava se spoznajni problem; pa šta još onda treba pitati ako se *pretpostavi* da spoznaja već jest pri svom svijetu, koji bi ona navodno trebalo da dostigne tek u transcendiranju subjekta?« (SZ 61)

Na ovaj prigovor Heidegger ima i gotov odgovor (u obliku protupitanja): »Apstrahirajući od toga što u posljednjem formuliranom pitanju ponovo dolazi do izražaja fenomenalno nelegitimirano, konstruktivno »stanovište«, koja to instancija odlučuje o tome *da li i u kojem smislu* treba da postoji neki spoznajni problem, šta drugo ako ne sam fenomen spoznaje i način bivstvovanja onoga koji spoznaje?« (SZ 61)

Nije teško vidjeti da Heidegger tu odgovara na prigovor koji teško da će kao svoj prihvatiti bilo koji pristalica spoznajne teorije ili spoznajnoteorijske problematike. Prigovarač kojeg tu zamišlja Heidegger pristalica je spoznajnog problema bez obzira na bilo kakve razloge, iz čisto iracionalne želje da takav problem postoji. On hoće pitati o spoznaji samo zato da bi o tome pitao, odnosno zato što slijepo vjeruje da o spoznaji treba pitati. Takvom zamišljenom, a zapravo nepostojećem i teško zamišljivom oponentu Heidegger je svojim protupitanjem dao uvjerljiv odgovor. Međutim, mnogi zbiljski pristalice raspravljanja o spoznajnoteorijskoj problematici složiti će se s Heideggerom da o tome treba li i u kom smislu treba da postoji spoznajni problem odlučuje »fenomen spoznaje«, ali će tvrditi da oni u tom »fenomenu vide mnogo šta problematično.

Istinski je sporno pitanje koliko je za *spoznajni problem* relevantan »način bivstvovanja onoga koji spoznaje«. Zastupnici »spoznajne teorije« kao temeljne filozofske discipline smatraju da analiza »načina bivstvo-

vanja onoga koji spoznaje« nije nužna pretpostavka za analizu »fenomena spoznaje« nego da naprotiv analiza »fenomena spoznaje« treba da prethodi svakom drugom pokušaju filozofske spoznaje. No ima i »spoznajnih teoretičara« koji će se složiti s Heideggerom da analiza »fenomena spoznaje« pretpostavlja analizu »načina bivstvovanja onoga koji spoznaje«, ali će insistirati da se analiza »fenomena spoznaje« ne svodi u potpunosti na analizu »načina bivstvovanja onoga koji spoznaje«, već predstavlja relativno specifičan zadatak.

Po Heideggeru, ako pogledamo »šta se na fenomenalnom nalazu spoznaje [spoznavanja, Erkennen] samo pokazuje«, vidjet ćemo da je »sama spoznaja prethodno zasnovana u jednom već-bivstvovanju-pri-svijetu, kako je bitno konstituirano bivstvovanje tubivstvovanja.« (SZ 61) Ovo *već-bivstvovanje-pri-svijetu* nipošto se ne smije shvatiti kao neki čisti spoznajni ili teorijski odnos prema postojećem. »Ovo već-bivstvovanje-pri ponajprije nije samo neko ukočeno buljenje u neko čisto postojeće [predručno].« (SZ 61) Bliže je onom što bi se uobičajenom terminologijom nazvalo aktivnim, angažiranim ili praktičnim odnosom, ali tu terminologiju Heidegger ne smatra adekvatnom. On se radije izražava na slijedeći način: »Bivstvovanje-u-svijetu je kao briganje [zbrinjavanje, Besorgen] *zaokupljeno* [*benommen*] svijetom o kojem se briga.« (SZ 61)

Put od ove (praktičke) *zaokupljenosti svijetom* do (teorijske) *spoznaje* nije jednostavan: »Kako bi spoznavanje [Erkennen] kao promatračko određivanje postojećeg [predručnog, des Vorhandenen] bilo moguće, potrebna je prethodno *deficijentnost* brigajućeg imanja-posla [des besorgenden Zu-tun-habens] sa svijetom. Suzdržavajući se od svakog proizvođenja, rađenja [poslovanja, bavljenja, Hantieren] i sl. briganje se povlači u sada još jedini preostajući modus u-bivstvovanja, u još-samo-prebivanje pri... *Na temelju* tog načina bivstvovanja prema svijetu, koji pušta da se untarsvjetski susrećuće bivstvujuće susreće još samo u svom čistom *izgledu* [*Aussehen*] (*eídos*) i kao modus tog načina biv-

stvovanja moguće je izričito gledanje onog što se tako susreće.« (SZ 61) Nakon što je sažeto razjasnio kako se na temelju takvog načina bivstvovanja tubivstvovanja razvijaju »Hinsehen« (»tamogledanje«, gledanje nečeg ili prema nečemu), »Vernehmen« (slušanje-shvaćanje), »Ansprechen« i »Besprechen« (govorenje o nečemu, odnosno razmatranje nečeg), »Auslegen« (interpretacija), »Bestimmen« (određivanje) i najzad »Aussage« (iskaz), Heidegger upozorava da je »razumijevajuće zadržavanje jednog iskaza o... i samo jedan način bivstvovanja-u-svijetu i ne smije se interpretirati kao neki »proces« kojim neki subjekt pribavlja sebi predstave o nečemu, koje kao tako prisvojene ostaju pohranjene »unutra«, i s obzirom na koje tada povremeno može nastati pitanje kako se one »slažu« sa zbiljom.« (SZ 62)

U spoznaji je, po Heideggeru, tubivstvovanje uvijek u isto vrijeme i »unutra« i »vani«: »U usmjeravanju na [Sichrichten auf] ... i u shvaćanju tubivstvovanje ne izlazi tek recimo napolje iz svoje unutarnje sfere, u kojoj je najprije učahureno, nego je ono prema svom primarnom načinu bivstvovanja već uvijek »napolju« pri nekom susrećućem bivstvujućem već uvijek otkrivenog svijeta. A određujuće zadržavanje pri bivstvujućem koje treba spoznati nije kao neko napuštanje unutarnje sfere, nego je tubivstvovanje i u tom »bivstvovanju-napolju« pri predmetu u pravo shvaćenom smislu »unutra«, tj. upravo ono samo kao bivstvovanje-u-svijetu spoznaje.« (SZ 62)

Međutim, kao što spoznaja nije prelaženje iz »unutarne« sfere u »vanjsku«, ona nije ni osvajački pohod na vanjsku sferu s ciljem da se zadobijeni plijen donese natrag u unutarnju sferu i u njoj pohrani u »kućici« svijesti. Naprotiv: »i u shvaćanju, čuvanju i zadržavanju spoznajuće tubivstvovanje *ostaje kao tubivstvovanje napolju*.« (SZ 62) Ne samo svako spoznavanje i znanje, nego čak i zaboravljanje, varka i zabluda modifikacije su »izvornog u-bivstvovanja« (SZ 62).

Određivanje spoznaje kao modusa bivstvovanja-u-svijetu ne znači potcjenjivanje spoznaje, ni brisanje njene

specifičnosti. Naprotiv: »tubivstvovanje dobiva u spoznaji jedan novi *bivstvovni status* (*Seinsstand*), prema svijetu koji je u tubivstvovanju već uvijek otkriven. Ta nova bivstovna mogućnost može se samostalno razviti, postati zadatak i kao nauka preuzeti vodstvo za bivstvovanje-u-svijetu.« (SZ 62) Međutim, spoznaji ne treba pripisivati ono što ona ne čini niti može da čini: »Ali niti *spoznaja* tek *stvara* »commercium« subjekta sa svojim svijetom, niti ta veza nastaje iz djelovanja svijeta na subjekt. Spoznaja je modus tubivstvovanja zasnovan u bivstvovanju-u-svijetu. Stoga bivstvovanje-u-svijetu kao temeljno ustrojstvo zahtijeva *prethodnu* interpretaciju.« (SZ 62)

Kako vidimo, Heideggerovo poricanje spoznajne teorije i spoznajnoteorijskog pristupa filozofiji ne znači poricanje fenomena spoznaje niti poricanje potrebe da se taj fenomen interpretira. Ali Heidegger poriče mogućnost da se problem spoznaje razmatra nezavisno od pitanja o smislu bivstvovanja onog bivstvjućeg koje spoznaje (čovjeka). Nasuprot spoznajnom teoretičaru koji smatra da prije nego što se odvažimo na razmatranje pitanja o bivstvovanju i filozofske problematike uopće treba najprije da ispitamo naše spoznajne moći, Heidegger smatra da se pitanje spoznaje može rješavati samo u sklopu i na temelju pitanja o smislu čovjekova bivstvovanja. S ovom idejom možemo se i složiti, no time nipošto nije apsolvirano pitanje o vrijednosti Heideggerove analize čovjeka, ni napose njegove analize »temeljnog ustrojstva tubivstvovanja«.

11. *Autentično i neautentično bivstvovanje-u-svijetu*

Temeljno je ustrojstvo tubivstvovanja bivstvovanje-u-svijetu. U odnos prema svijetu čovjek ne stupa naknadno; njegova »bit« nije nezavisna od njegova odnosa prema svijetu. U najmanju ruku njegova »prva«, »neposredna« bit u tome je što bivstvuje u svijetu. No »svijet« u ovom izrazu nije neka vanjska priroda ne-

zavisna od čovjeka, nego konstitutivni moment čovjekove fundamentalne strukture.

Tri momenta bivstvovanja-u-svijetu Heidegger je, kako je već spomenuto, analizirao u tri poglavlja svoje knjige (u 3—5. poglavlju prvog odjeljka prvog dijela, u §§ 14—38). Nema mogućnosti da sve te analize kritički razmotrimo, a informativno ih rezimirati nema smisla. Međutim, moramo ukratko razmotriti ranije nabačeno pitanje, može li se distinkcija između *autentičnog*, *neautentičnog* i *indiferentnog* bivstvovanja primijeniti na analizu *osnovnog ustrojstva* tubivstvovanja.

U veoma opsežnom (i zanimljivom) poglavlju posvećenom »prvom momentu« bivstvovanja-u-svijetu, »svjet-skosti svijeta« (»die Weltlichkeit der Welt«) ne spominje se distinkcija između autentičnosti i neautentičnosti. Međutim u § 12, gdje kratko skicira svoje shvaćanje »bivstvovanja-u-svijetu« sam Heidegger nije pošao od »prvog«, nego od »trećeg« momenta te strukture, od »*u-bivstvovanja*« (»*In-Sein*«). Pokušajmo da slijedimo njegov primjer.

Peto poglavlje prvog odjeljka pod naslovom »*U-bivstvovanje kao takvo*« (»*Das In-Sein als solches*«, §§ 28—38), u kojem Heidegger analizira taj »treći moment«, nakon uvodnog § 28⁵³ dijeli se na dva razdjela: »A. Eg-

⁵³ U tom paragrafu Heidegger kratko razjašnjava dva »egzistencijala« koji ne ulaze kao »momenti« ni u jednu od tri osnovne strukture čovjekova bivstvovanja što ih Heidegger analizira u *Sein und Zeit*-u (»bivstvovanje-u-svijetu«, »briga«, »vremenitost«), ali se provlače kroz cijelo djelo i imaju temeljno značenje. To su ono »tu« (»Da«) pomoću kojeg je napravljen izraz »tubivstvovanje« (»Dasein«) i »razotkrivenost« (die *Erschlossenheit*), Heideggerov izraz (u *Sein und Zeit*-u) za »istinu u najizvornijem smislu« (SZ 223), najpotpunije razmotren u »§ 44. Dasein, *Erschlossenheit* und *Wahrheit*« (»§ 44. Tubivstvovanje, razotkrivenost i istina«).

U uobičajenom značenju riječi »tu« upućuje na »ovdje« (»hier«) i »ondje« (»dort«). Po Heideggeru to međutim nikako nisu riječi istog ranga: »Ovdje« i »ondje« mogući su samo u jednom »Tu« (»Da«), to jest kada jest jedno bivstvjuće koje je kao bivstvovanje onoga »Tu« razotkrilo [*erschlossen*] prostornost. Izraz »Tu« znači ovu bitnu razotkrivenost [*diese wesenhafte Erschlossenheit*]. Zahvaljujući njoj to je bivstvjuće (tubivstvovanje)

zistencijalna konstitucija onog Tu« (»A. Die existenziale Konstitution des Da, §§ 29—34) i »B. Svakodnevno bivstvovanje onog Tu i propadanje tubivstvovanja« (»B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins«, §§ 35—38). Nisu li možda u ova dva razdjela zasebno analizirani autentično i neautentično u-bivstvovanje? Ako pažljivije pogledamo te dijelove, vidjet ćemo da u ovoj pretpostavci ima »nešto«, ali da stvar nije tako jednostavna.

U razdjelu A Heidegger kao tri konstitutivna načina »u-bivstvovanja«, odnosno tri načina »da se bude ono Tu« (»das Da zu sein«) navodi »die Befindlichkeit« (»nastrojenost«), »das Verstehen« (»razumijevanje«) i »die Rede« (»govor«). Izrazi »Verstehen« i »Rede« uzeti su iz običnog jezika, a »Befindlichkeit« je opet Heideggerov specijalitet, izveden prema njemačkom glagolu »sich befinden« koji znači »1. naći se, nalaziti se, 2. biti, osjećati se, stajati«. Za (neadekvatan) prijevod »nastrojenost« odlučio sam se, jer nisam mogao pronaći bolji (razmatrao sam također: »nastrojenje«, »nahodjenje«, »nahodjenost«, »nalazjenje«, »osjećanje«, »osjećajnost« itd.).

O tačnom smislu i o tačnom međusobnom odnosu navedena tri momenta moglo bi se dosta raspravljati. Heidegger npr. insistira da su nastrojenost i razumijevanje »jednako izvorni konstitutivni načini da se bude ono Tu« (SZ 133), ali ne samo redoslijedom razmatranja, nego i nizom konkretnih napomena daje određenu

ujedno s tu-bivstvovanjem svijeta »tu« za sebe samo.« (SZ 132) Radikalizirajući tu tezu Heidegger tvrdi: »Das Dasein ist seine Erschlossenheit.« (»Tubivstvovanje jest svoja razotkrivenost.« (SZ 133) Ovo ujedno znači: »Bivstvovanje o kojem se tom bivstvujućem u njegovom bivstovanju radi, jest [sastoji se u tome], da bude svoje »Tu.« (SZ 133)

Moglo bi se pitati čemu sad ta objašnjenja o »Da« i »Erschlossenheit« (ma kako inače važna) u uvodnom dijelu poglavlja koje treba da razjasni »In-Sein«, odnosno »in«. »Poglavlje koje preuzima eksplikaciju u-bivstvovanja kao takvog, to jest bivstvovanja onoga Tu raščlanjuje se na dva dijela« — piše Heidegger (SZ 133). »U-bivstvovanje kao takvo« i »bivstvovanje onoga Tu« ovdje su, očito identificirani.

prednost nastrojenosti. O odnosu govora prema navedena dva momenta on piše: »Nastrojenost i razumijevanje jednako su izvorno određeni govorom.« (SZ 133) Na osnovu toga moglo bi se pomisliti da je govor na neki način najvažniji. Ali na početku § 34, posvećenog govoru, Heidegger kaže: »Fundamentalni egzistencijali, koji konstituiraju ono Tu, razotkrivenost bivstvovanja-u-svijetu, jesu nastrojenost i razumijevanje.« (SZ 160) Po ovome, nastrojenost i razumijevanje bili bi fundamentalniji od govora. No već na idućoj stranici čitamo: »Govor je jednako izvoran s nastrojenošću i razumijevanjem.« (SZ 161) Kako shvatiti i uskladiti sve te, bar naizgled, nesuglasne tvrdnje? Navedena i slična pitanja ostavljamo ovdje po strani. Ostavljamo po strani i Heideggerovu analizu nekih modusa navedenih triju glavnih momenata u navedenom dijelu knjige, kao npr. analizu straha (die Furcht) kao modusa nastrojenosti, analizu interpretacije (die Auslegung) kao oblikovanja (razvijanja, Ausbildung) razumijevanja i analizu iskaza (die Aussage) kao modusa interpretacije. Nas sad prvenstveno zanima cjelokupni smisao te analize i njen odnos prema analizi provedenoj u razdjelu B tog poglavlja.

U razdjelu B Heidegger analizira tri modusa neautentičnog u-bivstvovanja: »govorkanje« (das Gerede), »znatiželju« (die Neugier) i »dvosmislenost« (die Zweideutigkeit). Kako je on i u razdjelu A analizirao tri konstitutivna momenta u-bivstvovanja (nastrojenost, razumijevanje i govor), moglo bi se pomisliti da svakom od navedena tri konstitutivna momenta u-bivstvovanja odgovara jedan od spomenutih oblika neautentičnog u-bivstvovanja. Međutim to nije slučaj. Govorkanje (das Gerede) je svojevrsna modifikacija govora (die Rede), ali su znatiželja (die Neugier) i dvosmislenost (die Zweideutigkeit) obje modifikacija razumijevanja (das Verstehen). To se jasno vidi iz deskripcije tih modusa, ali se vidi već i iz najave daljnjeg sadržaja kako je dana u uvodnom paragrafu petog poglavlja (u § 28). Heidegger tu, među ostalim, piše: »Pod B (svakodnevno bivstvovanje onoga Tu i propadanje tubivstvovanja) kao pan-

dan (entsprechend) konstitutivnom fenomenu govora (Rede), kao pandan viđenju (Sicht) koje leži u razumijevanju i prema interpretaciji koja pripada razumijevanju, kao egzistencijalni modusi svakodnevnog bivstvovanja onog Tu analiziraju se: govorkanje (§ 35), znatiželja (§ 37) i dvosmislenost (§ 37).« (SZ 133—134)

Kako se vidi, Heidegger u razdjelu *B* ne analizira neki neautentični modus svakodnevnog u-bivstvovanja (ili bivstvovanja onoga Tu) koji bi odgovarao konstitutivnom momentu »nastrojenosti«. Znači li to da neka svakodnevna modifikacija onog što je nazvano »nastrojenošću« nije moguća ili Heidegger iz nekog razloga nije htio (ili nije bio raspoložen) da se upušta u analizu odgovarajućeg modusa?

U kratkom tekstu na početku razdjela *B* (u tekstu koji prethodi paragrafu 35, a sam nije uvršćen ni u koji paragraf) Heidegger pita: »koji su egzistencijalni karakteri razotkrivenosti [Erschlossenheit] bivstvovanja-u-svijetu, ukoliko se ovo kao svakodnevno drži u načinu bivstvovanja onoga Se? Da li je ovome svojstvena neka specifična nastrojenost, neko posebno razumijevanje, govorenje, interpretiranje?« (SZ 167) Kako vidimo, Heidegger tu pita ne samo o svakodnevnoj modifikaciji razumijevanja i govora i interpretacije, nego također i na prvom mjestu nastrojenosti.

Međutim, u istom uvodnom tekstu, na istoj stranici (nepunih dvadesetak redaka niže), on daljnju analizu najavljuje slijedećim riječima: »Najprije je potrebno da se na određenim fenomenima očigledno pokaže [učini vidljivom] razotkrivenost [die Erschlossenheit] onoga Se, to jest svakodnevni način bivstvovanja govora, viđenja i interpretacije [Rede, Sicht und Auslegung]. Ako ostavimo po strani neke detalje, upada u oči da u ovoj najavi (u skladu s kojom daljnja analiza doista teče) nema više »nastrojenosti« (»Befindlichkeit«). Pri tome, u petnaestak redaka što razdvajaju citirano pitanje, u kojem se spominje »nastrojenost«, i ovu najavu, u kojoj nema ni riječi o nastrojenosti«, nema nikakvog pokušaja da se obrazloži ova redukcija, odnosno elimi-

nacija. Neki pokušaj razjašnjenja neće se naći ni u analizi kojom se ta najava ostvaruje. O tome zašto je Heidegger iz svoje analize ispustio »nastrojenost« može se samo nagađati.

U zaključnom dijelu petog poglavlja, koje je posvećeno analizi u-bivstvovanja, Heidegger, među ostalim, ovako rezimira smisao cijelog poglavlja: »Vodeće pitanje ovog poglavlja odnosi se na bivstvovanje onog Tu. Temom je postala ontološka konstitucija razotkrivenosti [Erschlossenheit] koja bitno pripada tubivstvovanju. Njeno bivstvovanje konstituira se u nastrojenosti, razumijevanju i govoru. Svakodnevni način bivstvovanja razotkrivenosti karakterizira se govorkanjem, znatiželjom i dvosmislenošću. Ovi pak pokazuju dinamiku [Bewegtheit] propadanja s bitnim karakteristikama iskušenja [Versuchung], umirenja [Beruhigung], otuđenja [Entfremdung] i spletenosti [Verfängnis].« (SZ 180)

Na osnovu ovog moglo bi se zaključiti: premda *ne postoji* odnos jedan-prema-jedan između konstitutivnih momenata razotkrivenosti i karaktera njenog svakodnevnog načina bivstvovanja, obje su tročlane strukture — po Heideggeru — kompletne i druga *kao cjelina* na neki način *odgovara* prvoj. Kako i zašto — to nije objašnjeno.

Daljnja pitanja mogu se pojaviti u vezi s tačnom prirodom navedenih tročlanih struktura. Struktura što je čine *govorkanje, znatiželja* i *dvosmislenost* pripisuje se jasno tubivstvovanju u njegovoj *svakodnevnosti*. Ta se svakodnevnost u ovom dijelu *Sein und Zeit*-a ne promatra kao neki, u odnosu na autentičnost i neautentičnost, neutralni modus, nego izričito kao *neautentični*. Ovo neautentično bivstvovanje Heidegger sad naziva izrazom »*Verfallen*« (»*propadanje*«), pri čemu ističe da propadanje nije nešto različito od autentičnosti nego samo oštrije izraz za nju: »Ono što smo nazvali neautentičnošću tubivstvovanja (usp. § 9, str. 42. i dalje), interpretacijom propadanja sada dobiva oštrije određenje.« (SZ 175—176)

Međutim, ako su govorkanje, znatiželja i dvosmislenost karakteri neautentičnog bivstvovanja, odnosno propadanja, kako stoji stvar s konstitutivnim momentima u-bivstvovanja — *nastrojenošću, razumijevanjem i govorom*? Jesu li to konstitutivni momenti *autentičnog* bivstvovanja ili *neutralni* momenti jedne konstitucije koja sama po sebi nije ni autentična ni neautentična, premda se može modificirati na ta dva načina? Heidegger o tome izričito ne raspravlja niti se općenito izjašnjava, ali u vezi s *razumijevanjem* piše: »Razumijevanje je ili autentično, koje proistječe iz vlastitog sopstva kao takvog, ili neautentično.« (SZ 146) No to nije sve: »Kako autentično tako i neautentično razumijevanje može sa svoje strane biti pravo ili nepravo [echt oder unecht].« (SZ 146) Iz ovoga proizlazi da razumijevanje nije nužno moment autentičnog bivstvovanja, da je ono *neutralno* ne samo u odnosu na distinkciju između *autentičnosti* i *neautentičnosti*, nego i na distinkciju između *pravosti* i *nepravosti* (bez obzira na to u čemu je distinkcija između autentičnosti, *Eigentlichkeit*, i pravosti, *Echtheit*, koju Heidegger odlučno provodi i nedovoljno razjašnjava). A ono što vrijedi za razumijevanje moralo bi vrijediti i za preostala dva konstitutivna momenta u-bivstvovanja (*nastrojeno* i *govor*).

Međutim iz toga ne slijedi da postoji i neki *posebni* »neutralni« ili »indiferentni« *modus* u-bivstvovanja. U prilog pretpostavci da Heidegger — u sklopu ove analize — *nema* potrebe za takvim »neutralnim« *modusom* djelomično govori i ono što on u završnom dijelu analize u-bivstvovanja kaže o odnosu autentične i neautentične egzistencije: »Tubivstvovanje može propasti samo zato što se njemu radi o razumijevajuće-nastrojennom bivstvovanju-u-svijetu. Obrnuto, autentična egzistencija nije nešto što lebdi iznad propadajuće svakodnevnosti, nego egzistencijalno samo modificirano nastavljanje [prisivavanje, preuzimanje, Ergreifen] ove.« (SZ 179) A ako autentična egzistencija može nastati neposrednim modificiranjem neautentične, onda bar za tu svrhu nije potrebno pretpostavljati neki neutralni ili indiferentni

modus egzistencije. Prva rečenica može se međutim interpretirati na više načina. Ona jasno kaže da je razumijevajuće-nastrojeno bivstvovanje-u-svijetu nužna pretpostavka propadanja (neautentičnosti), ali ne kaže treba li to razumijevajuće-nastrojeno bivstvovanje-u-svijetu shvatiti kao autentično, neutralno ili na neki drugi način. Činjenica što su navedene dvije rečenice povezane riječju »obrnuto« mogla bi sugerirati da se i u prvoj rečenici kao i u drugoj, radi o odnosu autentičnosti i neautentičnosti, te da pod »razumijevajuće-nastrojnim bivstvovanjem-u-svijetu« u ovom kontekstu treba misliti *autentično* tubivstvovanje.

No nisu li naše teškoće s Heideggerovim shvaćanjem autentičnosti i neautentičnosti u-bivstvovanja proistekle otuda što smo direktno pristupili tom pitanju, preskačući ne samo analizu »*svjetskosti svijeta*« (»prvog momenta« bivstvovanja-u-svijetu), u kojoj se izričito ne govori o autentičnosti i neautentičnosti, nego i analizu onoga »*Tko*« (»drugog momenta« u-bivstvovanja), u kojoj se dosta govori o distinkciji između autentičnosti i neautentičnosti te se ujedno tematizira bezlično *Se* (*das Man*), koje igra značajnu ulogu u raspravljanju o u-bivstvovanju? Ili će nam možda, naprotiv, provedeni kratki osvrt na analizu u-bivstvovanja olakšati pristup Heideggerovoj analizi »drugog momenta«, kako je provedena u četvrtom poglavlju prvog odjeljka pod naslovom »*Bivstvovanje-u-svijetu kao su-i samo-bivstvovanje. Ono »Se.«*« (»*Das In-der-Welt-sein als Mit-und Selbstsein. Das »Man.«*«)?

Četvrto poglavlje jedno je od najkraćih i naizgled najjasnijih. Ono se bavi jednim jasno formuliranim pitanjem: »*Wer ist es, der in der Alltäglichkeit des Daseins ist?*« (»*Tko je taj koji jest u svakodnevnosti tubivstvovanja?*« SZ 114) I odgovor je jasan: »*To Tko nije ni ovaj ni onaj, nismo mi sami, a nisu ni neki ni zbroj svih. To »Tko« je srednji rod, ono Se. [Das »Wer« ist das Neutrum, das Man.]*« (SZ 126) Ali u tom jasnom pitanju i odgovoru i napose u njihovoj elaboraciji ima dosta nejasnoća.

Prije svega, zbunjuje *različita strukturiranost* četvrtog i petog poglavlja. Kako smo vidjeli, Heidegger u *petom* poglavlju najprije (u razdjelu A) raspravlja o »trećem momentu« bivstvovanja-u-svijetu bez obzira na razliku između autentičnosti i neautentičnosti da bi ga zatim (u razdjelu B) razmotrio u modusu svakodnevnosti, koji se ovdje tretira ujedno kao modus neautentičnosti (odnosno propadanja). U *četvrtom* poglavlju, gdje se analizira »drugi moment« bivstvovanja-u-svijetu, nema takve podjele na dva razdjela, a pitanje o onom *Tko* razmatra se samo s obzirom na modus svakodnevnosti, odnosno neautentičnosti. No ako je riječ o neodvojivim momentima iste strukture, nejasno je zašto bi analizu »drugog momenta« trebalo ograničiti samo na modus neautentičnosti, a analizu »trećeg momenta« proširiti i preko granica tog modusa. Ili možda Heidegger i u četvrtom poglavlju, premda najavljuje da će u njemu raspravljati samo o »subjektu« svakodnevnosti raspravlja i o tom pitanju šire? Nema li možda bar dio Heideggerove analize »subjekta« svakodnevnosti (Heidegger smatra da »subjekt« nije dobar naziv za ono »Tko«, ali i on sam ponekad upotrebljava »subjekt« pod navodnim znacima tamo gdje bi trebalo reći Tko) općenitije značenje, tako da ta analiza može biti zanimljiva za njegovo općenito shvaćanje »subjekta« (onoga Tko)? Svakako. No teškoća je u tome što nije sasvim jasno koji se momenti njegove analize »subjekta« svakodnevnosti odnose samo na svakodnevnost, a koji ne samo (ili uopće ne) na nju.

Pozivajući se na svoje prethodne analize po kojima »nikad nije dan neki puki subjekt bez svijeta«, Heidegger insistira da isto tako nije dan »neki izolirani ja bez drugih« (SZ 116). Svijet nije nikad samo moj nego ga uvijek dijelim s drugima. »Svijet tubivstvovanja je *su-svijet* [Mitwelt]. U-bivstvovanje je *su-bivstvovanje* [Mitsein] s drugima [mit Anderen]. Unutarstvetsko bivstvovanje-po-sebi je *su-tubivstvovanje* [Mitdasein].« (SZ 118) Teza da je tubivstvovanje bitno su-tubivstvovanje s drugima, upozorava Heidegger, ne znači da ja

uvijek faktički postojim s drugima, odnosno da nikad faktički ne postojim sam. »Su-bivstvovanje određuje egzistencijalno tubivstvovanje i tada kada netko drugi faktički nije prisutan [vorhanden] niti se opaža. I samovanje [Alleinsein] tubivstvovanja jest su-bivstvovanje u svijetu. *Nedostajati* može onaj drugi samo u nekom i za neko su-bivstvovanje. Samovanje je deficijentni modus su-bivstvovanja, njegova mogućnost je dokaz ovoga.« (SZ 120)

Ove i slične eksplikacije mogu poslužiti kao argument za tezu da čovjek u Heideggerovom mišljenju nije shvaćen, kako mu se to često prigovara, kao *osamljeni pojedinac*, nego kao uvijek *društveno biće*. No s obzirom na distinkciju što je Heidegger provodi između autentičnog, neautentičnog i, eventualno, indiferentnog bivstvovanja, prirodno nastaje pitanje da li je čovjekovo *društveno bivstvovanje* (ukoliko se takvim može smatrati su-bivstvovanje) *autentično, neautentično* ili *indiferentno* ljudsko bivstvovanje, ili se ono može javljati u *sve tri* (ili bar dvije od tri) navedene modifikacije.

Dio odgovora na to pitanje Heidegger daje u sklopu analize egzistencijala što ga označava riječju »*Fürsorge*« (»briga-za«, »skrb«). Skrb je odnos tubivstvovanja kao su-bivstvovanja prema drugom tubivstvovanju. Ovaj odnos javlja se na mnogo različitih načina: »Bivstvovanje jednog-za-drugog, jednog-protiv-drugog i jednog-bez-drugog, prolaženje-jednog-mimo-drugog, ne-ticanje-jednog-drugog jesu mogući načini skrbi. I upravo posljednji navedeni modusi deficijentnosti i indiferentnosti karakteriziraju svakodnevno i prosječno bivstvovanje-jednog-s-drugim [zajedničko bivstvovanje, Miteinandersein].« (SZ 121)

Ali pored ovih deficijentnih modusa skrbi postoje i pozitivni. Nakon što je objasnio razliku između dva ekstremna oblika pozitivne skrbi Heidegger piše: »Između ta dva ekstrema pozitivne skrbi — priskaćući-dominirajuće i preduhitrujući-oslobađajuće drži se svakodnevno bivstvovanje-jednog-s-drugim i pokazuje razno-

vršne mješovite oblike, čiji opis i klasifikacija leže izvan granica ovog istraživanja.» (SZ 122)

Prema ovoj tezi dva ekstremna oblika skrbi ne pripadaju u svakodnevno zajedničko bivstvovanje. Pripadaju li oni u autentično bivstvovanje ili u neautentično? Ako se pogleda opis tih modusa vidjet će se da Heidegger priskaćući-dominirajuću skrb žigoše kao neautentičnu, dok za preduhitrujući-oslobađajuću gotovo direktno kaže da je autentična. Stvar se može učiniti vrlo jednostavna: Ekstremni modusi (autentični i neautentični) nisu karakteristični za svakodnevno tubivstvovanje. Ne znači li to da svakodnevno tubivstvovanje nije ni autentično ni neautentično, nego negdje po sredini?

Paragraf 26 završava riječima: »Tubivstvovanje u prelaženju [apsorbiranju, Aufgehen] u brigani svijet, to znači ujedno i u su-bivstvovanju s drugima, nije ono samo (es selbst). Tko je to dakle preuzeo bivstvovanje kao bivstvovanje-jednog-s-drugim?« (SZ 125) Po ovome svako je svakodnevno su-bivstvovanje s drugima neautentično. Uzgredna napomena ili čvrsta teza? Cijeli slijedeći paragraf, pod naslovom »§ 27. Svakodnevno samobivstvovanje i ono Se« (§ 27. *Das alltägliche Selbstsein und das Man*) govori za pretpostavku da tu nije riječ o nekoj slučajnoj primjedbi.

Nije potrebno da ovdje prepričavamo Heideggerove briljantne i dobro poznate analize bezličnog *Se* (*das Man*). Međutim, treba istaći: iz tih analiza proizlazi da to *Se*, koje je Tko (»subjekt«) subivstvovanja nije i ne može biti »sopstvo« autentičnog bivstvovanja tubivstvovanja. Svakodnevno bivstvovanje po ovim je analizama nužno neautentično. Bezlično *Se* nije neko slučajno, prolazno stanje sopstva, nego ono kao »izvorni fenomen pripada pozitivnom ustrojstvu tubivstvovanja« (SZ 129). Ali ono nije ni jedini mogući modus sopstva: »Sopstvo [das Selbst] svakodnevnog tubivstvovanja je *Se-sopstvo* [*Man-selbst*] koje mi razlikujemo od *autentičnog*, to jest izričito preuzetog (eigens ergriffenen) sopstva.« (SZ 129)

O tom autentičnom sopstvu ne saznajemo mnogo u ovom dijelu *Sein und Zeit*-a. Ipak nailazimo na jedno važno upozorenje: »*Autentično bivstvovanje sopstva* [sopstvovanje, *Selbstsein*] ne zasniva se na nekom izuzetnom stanju subjekta, odvojenom od onog *Se*, nego je ono egzistencijalna modifikacija tog *Se* kao jednog bitnog egzistencijala.« (SZ 130)

12. Svjetskost svijeta, priručnost i »predručnost«

Razmatrajući Heideggerovo shvaćanje bivstvovanja-u-svijetu kao osnovnog ustrojstva tubivstvovanja s gledišta distinkcije između autentičnosti i neautentičnosti (koja je izuzetno značajna za ispravno shvaćanje cijele Heideggerove koncepcije), prirodno smo dali prednost njegovim analizama »trećeg« i »drugog« momenta temeljnog ustrojstva tubivstvovanja — *u-bivstvovanju* i onome *Tko* svakodnevnog bivstvovanja-u-svijetu. Upravo pri analizi tih momenata Heidegger jasno provodi spomenutu distinkciju, dok o njoj, bar nominalno, nema riječi pri analizi »prvog« momenta bivstvovanja-u-svijetu — »svjetskosti svijeta« (»svjetovnosti svijeta«, »*die Weltlichkeit der Welt*«). To ne znači da Heideggerova analiza tog »prvog« momenta nema većeg značenja. U stvari, ta je analiza neobično složena i bogata, a bez obzira na to što je Heidegger sam ne dovodi eksplicite u vezu s problematikom autentičnosti i neautentičnosti, mislim da se i u vezi s njom mora postaviti pitanje koliko je tu riječ o jednom momentu autentičnog ljudskog bivstvovanja, a koliko o nekom neutralnom ili indiferentnom strukturnom momentu čovjeka.

Kako je već rečeno, analizi svjetskosti svijeta posvećeno je drugo poglavlje prvog odjeljka *Sein und Zeit*-a, a to se poglavlje nakon uvodnog paragrafa sa značajnim općim razjašnjenjima dijeli u tri omašna razdjela (A, B, C), pri čemu razdio A (»A. Analiza okolinskosti i svjetskosti uopće, »A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt«) ima općenit i principije-

lan karakter, razdio *B* posvećen Descartesu (»B. Razgraničenje analize svjetskosti od interpretacije svijeta kod Descartesa«, »B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes«) predstavlja svojevrsni anticipirajući prilog onoj »destrukciji povijesti ontologije«, koja je trebalo da bude detaljnije provedena u drugom dijelu knjige, a treći razdio (»C. Ono okolinsko okolnog svijeta i prostornost tubivstvovanja«, »C. das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins«) posvećen je jednom naizgled posebnom, ali presudnom problemu, problemu prostornosti tubivstvovanja i odnosu prostornosti i prostora.

U mnogome izvršnu analizu Descartesa, kao i neobično zanimljivu analizu prostora i prostornosti ovdje ćemo ostaviti po strani, a iz Heideggerove opće analize izdvojiti ćemo samo jedan moment — problematiku »predručnosti« i »priručnosti«, odnosno »stvari« i »pribora«.

U uvodnom paragrafu i u razdjelu *A* Heidegger prije svega nastoji da svoje shvaćanje svijeta razgraniči od proširenih shvaćanja koja odbacuje. Tako on insistira da se svijet ne smije identificirati ni sa skupom prirodnih stvari, niti, što se može učiniti prihvatljivije, sa cjelokupnošću stvari koje »imaju vrijednost« za čovjeka. Priroda je i sama jedno bivstvujuće koje se susreće unutar svijeta. Nije zadovoljavajuće ni kad se svijet shvati kao »cjelokupnost bivstvujućeg koje može postojati unutar svijeta« (SZ 64), pa čak ni ako se shvati kao bivstvovanje te cjelokupnosti. Svijet nije određenje bivstvujućeg koje nije tubivstvovanje, nego »jedan karakter samog tubivstvovanja« (SZ 64). A »svjetskost« (»svjetovnost«, »die Weltlichkeit«) je »ontološki pojam i znači strukturu jednog konstitutivnog momenta bivstvovanja-u-svijetu« (SZ 64). Jedino tubivstvovanje jest u svijetu i može se karakterizirati kao »svjetsko« (»weltlich«), a netubivstvovno bivstvujuće (bivstvujuće koje nije čovjek) bivstvuje samo »unutar svijeta«, te se mo-

že nazvati »pripadnim svijetu« (»weltzugehörig«), ili »unutarstvjetskim« (»innerweltlich«).

Unutarstvjetsko bivstvujuće je ili »pribor« (»alat«, »oruđe«, »das Zeug«⁵⁴), čiji je način bivstvovanja (»die Seinsart«) »priručnost« (»die Zuhandenheit«) ili »puka stvar« (»blosses Ding«) čiji je način bivstvovanja puko postojanje, »predručnost« (»die Vorhandenheit«). To znači da treba razlikovati tri modusa bivstvovanja: 1. *priručnost* (die Zuhandenheit), 2. *predručnost* (die Vorhandenheit) i 3. *svjetskost svijeta* (die Weltlichkeit der Welt), pri čemu je »posljednje spomenuto bivstvovanje egzistencijalno određenje bivstvovanja-u-svijetu, to jest tubivstvovanje. Dva prije navedena pojma bivstvovanja su kategorije i odnose se na bivstvujuće čije je bivstvovanje netubivstvovne vrste.« (SZ 88)

U ovoj klasifikaciji moglo bi se, prije svega, prigovoriti nabranjanju dvije kategorije i jednog egzistencijala u sklopu iste podjele. Ako između tubivstvovanja (čovjeka) i netubivstvovnog bivstvujućeg (bivstvujućeg koje nije čovjek) postoji principijelna razlika (koja se fiksira i naglašava napose i time što se o tubivstvovanju govori uz pomoć egzistencijala, a o netubivstvovnom bivstvujućem uz pomoć kategorija), da li je opravdano ovakvo ređanje triju načina bivstvovanja u okviru iste

⁵⁴ Riječ »Zeug« u njemačkom običnom jeziku ima mnogo različitih značenja. Ristić-Kangrgin rječnik navodi dvanaest glavnih značenja s velikim brojem podznačenja. Tako se kao prva tri značenja bilježe: 1. a) sirovina, građa; b) pribor, oruđe; alat; c) izrađevina, prerađevina, tvorevina; 2. lice, tkanina, štof, materijal, 3. odijela, odjeća, stvari. Među daljnjim značenjima nalazimo: posuđe, lovački pribor, oprema, oružje itd. Heideggerov termin »Zeug« ima određenije značenje, ali čuva ponešto i od ove njegove svakodnevnice širine. »Zeug« je za Heideggera sve što nam je »pri ruci«, što na neki način može da nam posluži. »Zeug« je prema tome i oruđe pomoću kojeg se nešto radi i materijal koji se pri tom upotrebljava. Tako je »Zeug« npr. i pero kojim pišemo i tinta u koju ga umačemo, i sto za kojim sjedimo, i soba u kojoj se sto nalazi. Zato ni izraz »pribor« nije baš najbolji za prevođenje ovog Heideggerovog termina. Ali on je ipak nešto neodređeniji i širi (i zato bolji) od drugih izraza koji tu dolaze u obzir (kao npr. oruđe, alat, sprava itd). Pribor se može protegnuti bar tako da obuhvati i alat i materijal.

podjele? Ne sugerira li se time da je razlika između pukog postojanja (»predručnosti«) i »priručnosti« istog ranga kao i razlika između nekog od ova dva modusa i svjetskosti svijeta? Na ovaj prigovor Heidegger bi mogao odgovoriti da je to formalan prigovor, koji ne pogađa bit njegovih analiza. No pitanje je da li »formalni« nedostaci mogu biti samo formalni.

Jedno daljnje pitanje moglo bi biti da li je razlika između »stvari« (»Ding«) i »pribora« (»Zeug«), odnosno između predručnosti i priručnosti »subjektivna«, odnosno »spoznajna« ili »objektivna«, odnosno »bivstvovna«. Na ovo pitanje, Heidegger daje jasan odgovor. Priručnost se »ne smije shvatiti kao puki način shvaćanja [Auffassungscharakter]... Priručnost je ontološki-kategorijalno određeno bivstvovanje kako je ono »po sebi.« (SZ 71) Priručnost je način bivstvovanja pribora, a pribor je »bivstvovanje koje se susreće u briganju« (»das im Besorgen begegnenden Seiende«). Bivstvovanje pribora uvijek pripada nekoj »priborskoj cjelini« (Zeuganzes«), u kojoj taj pribor može biti ono što on jest. Pribor je bitno »nešto da bi se...« (»Etwas, um zu...«). U strukturi »um zu« leži »upućivanje« (»Verweisung«) od nečega na nešto. Za razliku od stvari pribor je pri ruci, na raspolaganju čovjeku za različite vrste upotrebe.

No ako je tako, moglo bi se reći, nije li razlika između stvari i pribora, ako ne spoznajna, a ono egzistencijalna (ne samo kategorijalna)? »Pribor« (»das Zeug«), »priručnost« (»die Zuhandenheit«) i »briganje« (»das Besorgen«) kod Heideggera se neodvojivo povezuju. Pribor je ono bivstvovanje koje se »susreće u briganju«, a priručnost je način bivstvovanja (die Seinsart) pribora. Nasuprot raznim »prednaučnim, ontičkim značenjima« izraz »briganje« (»Besorgen«) u *Sein und Zeit*-u — ističe Heidegger — upotrebljava se »kao ontološki termin (egzistencijal) kao oznaka za bivstvovanje jednog mogućeg bivstvovanja-u-svijetu.« (SZ 57) No ako je »briganje« egzistencijal, nisu li egzistencijali i s njim tijesno povezani »pojmovi« »priručnost« i »pribor«, a onda i »stvar«?

I na to je pitanje u duhu Heideggera naizgled lako odgovoriti. Stvar i pribor pripadaju u unutarstvovno bivstvovanje, a bivstvovni su karakteri tog bivstvovajućeg kategorije. Briganje je način bivstvovanja čovjeka (tubivstvovanja), a karakteri su ovog egzistencijali. No ako su »egzistencijali i kategorije dvije osnovne mogućnosti bivstvovnih karaktera« (SZ 45) i ako egzistencijale, kako to zahtijeva Heidegger, treba »strogo odvojiti« od kategorija (SZ 44), smiju li se kategorije definirati pomoću egzistencijala, kako to čini Heidegger kada definira »pribor« pomoću »briganja«? Ili, obrnuto, ako se kategorije mogu razjašnjavati pomoću egzistencijala (što Heidegger u mnogim slučajevima dosta uspješno čini), da li je opravdano ovakvo strogo dijeljenje kategorija i egzistencijala?

Najzad, još nekoliko riječi o »briganju« (»Besorgen«). Kao i mnogi drugi Heideggerovi termini, izraz »Besorgen« uzet je iz običnog jezika u kojem se javlja u mnogo različitih značenjima.⁵⁵ Njegovu višeznačnost u svakodnevnom govoru ističe i sam Heidegger. (Vidi SZ 57) Objašnjavajući zašto je odlučio da taj višeznačni termin upotrebi kao egzistencijal, i to »kao oznaku za bivstvovanje jednog mogućeg bivstvovanja-u-svijetu«, on piše: »Naziv nije izabran zato što je recimo tubivstvovanje ponajprije i u velikoj mjeri ekonomsko i »praktično«, nego zato što samo bivstvovanje tubivstvovanja [das Sein des Daseins] treba učiniti vidljivim kao *brigu* [Sorge].« (SZ 57)

Kako smo već ranije spomenuli, smisao u kojem će sam upotrebljavati izraz »briganje« (»Besorgen«), Heidegger je razjasnio egzemplarnim nabranjem različitih modusa u-bivstvovanja koji se mogu promatrati kao na-

⁵⁵ Prema Ristiću i Kangrgi, glagol »besorgen« (prema kojem je napravljena i glagolska imenica »das Besorgen«) među ostalim znači: 1. brinuti se..., pribojavati se..., bojati se... strepiti... 2. starati se o, brinuti se za; gledati; pobrinuti se, postarati se. 3. svršiti, (po)svršavati...; izvršiti(va)ti...; otppravljati; vršiti, služiti; raditi... 4. na-do/baviti, na-do/bavljati; donijeti, -ositi; dovesti; poslati, ... (Svetomir Ristić i Jovan Kangrga, *Enciklopediski nemačko-srpskohrvatski rečnik*, Beograd, 1936)

čini briganja (ima uje posla s nečim, proizvođenje nečega, obrađivanje i njegovanje nečega, upotrebljavanje nečega, napuštanje nečega i puštanje da se izgubi, poduzimanje, provođenje, raspitivanje, upitivanje, promatranje, razgovaranje o nečem, određivanje; deficijentni modusi izostavljanja, propuštanja, odricanja, odmaranja itd.; usp. SZ 56—57). Prema tradicionalnim klasifikacijama koje dijele načine ljudskog odnošenja prema svijetu na »teorijske« i »praktičke«, neki su od navedenih modusa briganja »praktički« a neki »teorijski«. Pri tome, kako se čini, Heidegger se suprotstavlja oštrom razdvajanju »praktičkog« i »teorijskog« odnošenja i ujedno daje prednost onom »praktičkom«. Tako npr. on piše: »Ali, kao što je pokazano, najbliži način ophođenja⁵⁶ nije još samo razabiruće spoznavanje [das nur noch vernehmende Erkennen], nego radeće, upotrebljavajuće briganje [das hantierende, gebrauchende Besorgen], koje ima svoju vlastitu »spoznaju« [»Erkenntnis«]« (SZ 67) I dalje: »Pogledu na stvari koji ih samo »teorijski« gleda nedostaje razumijevanje priručnosti. Ali upotrebljavajući radeće ophođenje nije slijepo, ono ima svoj vlastiti način gledanja, koji vodi rađenje i daje mu njegovu specifično stvarovitost. ... »Praktičko« odnošenje nije »ateorijsko« u smislu odsustva viđenja [Sichtlosigkeit] i njegova razlika u odnosu na teorijsko odnošenje nije samo u tome što se pri ovom posljednjem promatra, a pri onom prvom djeluje i što djelovanje, da ne bi ostalo slijepo, primjenjuje teorijsko spoznavanje, nego je promatranje isto tako izvorno briganje, kao što djelovanje ima svoje viđenje.«⁵⁷ (SZ 69)

⁵⁶ Neposredno prije toga Heidegger je objasnio da on svakodnevno bivstvovanje-u-svijetu naziva također »ophođenjem u svijetu i sa unutar-svjetskim bivstvujućim« (»den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden«), te da je to ophođenje uvijek raspršeno u mnogo različitih »načina briganja« (»Weisen des Besorgens«). (SZ 66—67)

⁵⁷ Briganju svojstveno viđenje (Sicht) Heidegger naziva »Umsicht«, »okolo-viđenje«, obzor, obazrivost, oprez, smotrenost. Svoje specifično viđenje ima i skrb (die Fürsorge). To su die Rücksicht (povratno viđenje, obzir) i die Nachsicht (»naknadno«, »dopunsko viđenje«, milost, opraštanje).

U ovim i sličnim Heideggerovim umovanjima neki su bili skloni da vide onaj dio njegove misli koji je najbliži Marxu. Ne izražava li on tu na svoj način (navodne) Marxove misli o *jedinstvu teorije i prakse uz primat praktičkog* odnošenja prema svijetu? I nije li njegovo učenje o priboru (»Zeug«-u) kao bivstvujućem koje se primarno susreće unutar svijeta neka varijanta Marxove (navodne) teze o oruđima za proizvodnju kao odlučnom »faktoru« društvenog razvoja?

U svemu tome svakako »ima nečega«, no kao što treba biti na oprezu s Marxovim navodnim učenjem o primatu »prakse« i »oruđa za proizvodnju«⁵⁸ tako ne treba prebrzo zaključivati ni o Heideggerovim »analognim« tezama. Nema sumnje da Heidegger s velikom strašću govori o primatu djelatnog briganja u odnosu na samo teorijsko promatranje, priručnosti u odnosu na puko postojanje (predručnost), pribora u odnosu na stvar. No da li je tu riječ o relacijama koje vrijeme za *svako*, a posebno za *autentično* ljudsko bivstvovanje, ili je tu možda riječ o opisu i (svojevrsnoj *kritici*) neautentičnog, nehumanog ljudskog bivstvovanja? Pitanje nije jednostavno jer sam Heidegger u poglavlju o »svjetskosti svijeta« ne govori eksplicitno o problematici *autentičnosti* i *neautentičnosti*. Izvjestan je putokaz svakako u tome što se briganje vezuje uz svakodnevno bivstvovanje-u-svijetu, a svakodne-

⁵⁸ U nizu radova objavljenih u toku više decenija pokušavao sam pokazati da shvaćanje čovjeka kao »životinje koja pravi oruđa« (ili općenitije kao »radne« ili »ekonomske« životinje) nije Marxovo, nego da je Marx najoštrij kritičar takvog shvaćanja. Isto sam tako dokazivao da ni učenje o primatu prakse u odnosu na teoriju, kakvo se pripisuje Marxu, nije Marxovo, kao što njegovi nisu ni pojmovi »teorije« i »prakse« kojima se u takvim interpretacijama interpretira. »Teorija« shvaćena tradicionalno kao čisto pasivno, promatračko shvaćanje istine nije samo »sekundarna« u odnosu na praksu, nego joj je direktno suprotna. »Teorija« kao stvaralačko bitno mišljenje nije nešto različito od prakse, niti inferiorno u odnosu na praksu, nego je upravo najviši oblik prakse shvaćene kao slobodna stvaralačka djelatnost (kao revolucija). Ovaj uvod nije mjesto za ponovno razjašnjavaње tih shvaćanja, koja se ionako na nekoliko stranica ne bi mogla dovoljno razjasniti.

vica je (kako smo vidjeli) područje na kojem caruju bezlično Se (das Man) i propadanje (das Verfallen). No nije sasvim jasno da li je svako svakodnevno bivstvovanje nužno neautentično ili i tu ima mjesta za neku autentičnost. Tako nam analiza »subjekta« svakodnevice i svakodnevnog u-bivstvovanja mogu samo djelomično pomoći pri rasvjetljavanju pitanja o statusu Heideggerove analize briganja. Može li nam tu možda više pomoći analiza onog »pojma«, ili, bolje »egzistencijala« radi kojeg se Heidegger, kako sam kaže, odlučio za termin »briganje« (»Besorgen«) — analiza »brige« (»die Sorge«) kao bivstvovanja tubivstvovanja?

13. Briga kao bivstvovanje tubivstvovanja

Na početku poglavlja o brizi kao bivstvovanju tubivstvovanja (»Sechstes Kapitel. Die Sorge als Sein des Daseins«) Heidegger najprije sažima rezultate svoje analize bivstvovanja-u-svijetu. Tu, među ostalim, čitamo: »Bivstvovanje-u-svijetu, kojem jednako izvorno pripada bivstvovanje pri priručnom kao i su-bivstvovanje s drugima, uvijek jest radi sebe sama [umwillen seiner selbst]. Ali sopstvo [das Selbst] je ponajviše i ponajprije neautentično, ono Se-sopstvo [das Man-selbst]. Bivstvovanje-u-svijetu uvijek je već propalo. *Prosječna svakodnevnost tubivstvovanja* može se prema tome odrediti kao *propadajući-razotkriveno* [verfallend-erschlossene], *bačeno-nabacujuće* [projicirajuće, geworfen-entwerfende] *bivstvovanje-u-svijetu, kojem se u njegovom bivstvovanju pri »svijetu« i u su-bivstvovanju s drugima radi o samom najvlastitijem moći-biti* [o samoj najvlastitijoj moći bivstvovanja, um das eigenste Sein-können selbst].« (SZ 181)

Prema ovome sopstvo bivstvovanja-u-svijetu je neautentično, doduše ne isključivo, nego ponajprije i ponajviše, što znači da mogućnost neke autentičnosti nije potpuno isključena. Bivstvovanje-u-svijetu uvijek je već

propalo. Ali u svojoj propalosti ono je makar i na propadajući način razotkriveno, a u svojoj bačenosti ono je ujedno projicirajuće. I u svom (neautentičnom) bivstvovanju pri svijetu i su-bivstvovanju s drugima ono se nije odreklo mogućnosti autentičnog bivstvovanja. Prelaz od bivstvovanja-u-svijetu kao osnovnog ustrojstva tubivstvovanja ka brizi kao bivstvovanju tubivstvovanja dovoljno je obrazložen potrebom da se pređe na onaj nivo analize na kojem ćemo se više približiti autentičnom bivstvovanju tubivstvovanja.

Međutim, ovaj motiv Heidegger konkretizira kao potrebu za *cjelovitim* sagledavanjem strukturne cjeline tubivstvovanja. Premda je analizirajući konstitutivne momente te cjeline nastojao da ne ispusti iz vida cjelinu, Heidegger dopušta da »fenomenalna raznolikost ustrojstva te strukturne cjeline i njenog svakodnevnog načina bivstvovanja mogu lako poremetiti [verstellen] *jedinstveni fenomenološki pogled na cjelinu kao takvu*« (SZ 180). Stoga se on pita: »*Kako treba egzistencijalno-ontološki odrediti cjelovitost pokazane strukturne cjeline?*« (SZ 181) Konkretnije: »može li uspjeti da se ta strukturna cjelina svakodnevnosti shvati [zahvati] u svojoj cjelovitosti? Može li se bivstvovanje tubivstvovanja jedinstveno ocrtati tako reljefno da na osnovu nje ga postane razumljiva jednaka izvornost pokazanih struktura zajedno s pripadnim egzistencijalnim mogućnostima modifikacije?« (SZ 181)

Put od »bivstvovanja-u-svijetu« do »brige« vodi preko »*tjeskobe*« (»Die Angst«), koju Heidegger shvaća kao »temeljnu nastojenost« (»die Grundbefindlichkeit«) i kao »odlikovanu razotkrivenost tubivstvovanja« (»eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins«). Analiza tjeskobe predstavlja jedan od najslavnijih i najznačajnijih dijelova *Sein und Zeit*-a, ali mi tu slavnu »stanicu« moramo ovdje »preskočiti«, jer bi razmatranje »tjeskobe« moralo ići na uštrb »brige«, koja je u *Sein und Zeit*-u kao bivstvovanje tubivstvovanja još fundamentalniji pojam.

Značenja naše riječi »briga« u velikoj mjeri odgovaraju značenjima njemačke riječi »die Sorge«. ⁵⁹ Ali ono što Heidegger misli pod izrazom »die Sorge« ne poklapa se s običnim značenjima te riječi, a pogotovo ne s onim glavnim u kojem je »briga« jedno psihološko stanje — osjećaj nespokojstva ili uznemirenosti zbog nekoga ili nečega (Unruhe, Bangigkeit, Kummer um etwas oder jemanden). Heideggerova »briga« nije psihološko stanje nego jedna *egzistencijalno-ontološka struktura*. Tu strukturu on izražava riječima: »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegnetem Seienden).« Dakle: »Biti-[Bivstvovanje]-već-ispred-sebe-u-(-svijetu-) kao bivstvovanje-pri (unutarstvjetski susrećućem bivstvujućem.« (SZ 192)

U ovoj u prvi mah zbnjujućoj strukturi Heidegger razlikuje tri »fundamentalna karaktera bivstvovanja tubivstvovanja«: *egzistencijalitet* (die *Existenzialität*)⁶⁰ — »Sich-vorweg« (»ispred sebe«, »prije sebe«, »sebi naprijed«, »sebi unaprijed«), *fakticitet* (die *Faktizität*) — »Schon-sein-in« (»već-bitu«) i *propadanje* (das *Verfallen*) ili *propalost* (das *Verfallensein*) — »Sein bei« (»bivstvovanje pri«) (SZ 191). Drugim riječima: u čovjekovu bivstvovanju ispred sebe sama, u tome što on ne ostaje ono što jest, nego se stalno nadilazi (zakoračuje ispred sebe sama) izražava se moment egzistencijaliteta (egzistencijalnosti), u tome što on uvijek već jest u svijetu izražava se moment fakticiteta (faktično-

⁵⁹ Wahrigov njemački rječnik objašnjava »Sorge« kao »Unruhe, Bangigkeit, Kummer (um etwas oder jemanden); Fürsorge (für jemanden), Pflege«. Ovome dobro odgovaraju značenja naše riječi »briga« kako ih bilježi rječnik dviju Matica: »1. Osjećaj nespokojstva, uznemirenosti zbog nekoga ili nečega; misao usredsređena na izvršenje nečeg... 2. nastojanje, staranje, trud oko nekoga ili nečega... 3. fig. ono što zadaje brige, predmet brige.« (Vidi: Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon-Verlag, Gütersloh 1968. — *Rječnik hrvatskosrpskoga književnog jezika*, Knjiga prva A—F, Matica Hrvatska, Matica Srpska, Zagreb, Novi Sad 1967)

⁶⁰ Umjesto »Existenzialität« Heidegger često piše »Existenz« (»egzistencija«). Vidi npr. SZ 250, 328 itd.

sti), a u tome što je uvijek pri unutarstvjetskom bivstvujućem — moment propadanja (ili propalosti).

Navedenu strukturu Heidegger razmatra i razjašnjava u paragrafu 41 posvećenom »bivstvovanju tubivstvovanja kao brizi«. Pri tom najprije navodi egzistencijalitet, fakticitet i propalost kao temeljne ontološke karaktere tubivstvovanja, a zatim svaki od tih momenata pojedinačno specificira da bi ih najzad sažeo u jedinstvenu strukturu. Temeljni ontološki karakteri nabrajaju se bez mnogo obrazlaganja, više u obliku saopćenja koje se daje do znanja: »Fundamentalni ontološki karakteri toga bivstvujućeg [faktički egzistirajućeg tubivstvovanja — G. P.] jesu egzistencijalitet, fakticitet i propalost [Existenzialität, Faktizität und Verfallensein]. Ova egzistencijalna određenja ne pripadaju kao komadi u neki kompozitum, u kojem bi ponekad jedan mogao nedostajati, nego su prožeti izvornom povezanošću, koja čini cjelovitost strukturne cjeline.« (SZ 191)

»Fundamentalni ontološki karakteri« koji konstituira cjelovitu strukturu tubivstvovanja ovdje se navode tako ležerno kao da je tu riječ o podsjećanju na nešto što je već ranije utvrđeno; u stvari ta struktura koja će biti značajna za daljnje izlaganje tek se tu konstituira. Sami pojmovi »egzistencijalnosti« i »propadanja« imali su doduše već i u ranijem izlaganju veliko značenje, a u nekoliko mahova već se javio i pojam »fakticiteta«. Ali tek u šestom poglavlju *Sein und Zeit*-a oni se naknadno sastavljaju u jednu cjelovitu strukturu, a to sastavljanje može izazvati neke nedoumice — ne samo zbog svoje naknadnosti.

Nedoumica može nastati prije svega zbog toga što je *egzistencijalitet* ranije, u početnim dijelovima, proglašen nazivom za ontološku strukturu (odnosno za skup ontoloških struktura) egzistencije, a sada se odjednom pojavljuje kao *jedan* od tri *momenta* te strukture. Da li je time egzistencijalitet definitivno detroniziran sa »strukture« na »moment«, ili je Heidegger odlučio da taj izraz upotrebljava u dva smisla, jednom širem i jednom užem? Ne govoreći ništa o nekoj takvoj odluci, on

jednostavno piše: »Briga karakterizira ne recimo samo egzistencijalitet odvojen od fakticiteta i propadanja, nego obuhvaća jedinstvo ovih bivstvovnih određenja.« (SZ 193) Jednako kao fakticitet i propadanje egzistencijalitet je, dakle, jedno »bivstvovno određenje.« Može se čak pročitati: »Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt.« (»Egzistencijalitet je bitno određen fakticitetom,« SZ 192)

Daljnju zbunjenost u navedenoj tročlanoj strukturi može izazvati što se u njoj kao jedan od momenata javlja »propadanje« (»Verfallen«) koje je Heidegger ranije bio uveo kao jedan oštiji naziv za neautentično bivstvovanje. Ne znači li prisustvo »propadanja« u ovoj strukturi da i ostala dva momenta treba shvatiti kao neke modifikacije bivstvovanja s obzirom na autentičnost? Nije li možda egzistencijalitet u ovoj strukturi moment autentičnog bivstvovanja, a fakticitet reprezentant indiferentnog? Izgleda da bi se moglo argumentirati i za i protiv ove pretpostavke.

Ono »faktičko« javlja se u filozofskoj tradiciji ponekad kao nešto suprotstavljeno idealnom ili normativnom, ponekad u opoziciji prema iluzornom ili zamišljenom, ponekad kao nešto što se podjednako razlikuje od mogućeg i od nužnog. Kako je fakticitet sad dospio u vezu i opoziciju s egzistencijom i propadanjem? Znači li to da se egzistencija i propadanje mogu shvatiti npr. kao nešto (u pozitivnom i negativnom smislu) normativno, recimo egzistencija kao ono pozitivno i poželjno čemu treba težiti, a propadanje kao nešto loše i nepoželjno, što treba izbjegavati ili negirati?

Pojam *fakticiteta*, naizgled tako jednostavan i svima poznat, pripada među najteže Heideggerove pojmove. Uveden je više usputno u ranije analiziranom paragrafu 12 gdje je riječ o preliminarnoj naznaci »bivstvovanja-u-svijetu«. Napominjući da i samo tubivstvovanje postoji »predručno« u svijetu (»in« der Welt vorhanden ist), odnosno, tačnije rečeno »može se s izvjesnim pravom u izvjesnim granicama *shvatiti* kao samo postojeće

[samo predručno, nur Vorhandenes]« — ako se apstrahira od egzistencijalnog ustrojstva u-bivstvovanja — Heidegger ističe da se može govoriti i o jednom drugom »tubivstvovanju *vlastitom* načinu »postojanja« [»predručnosti«, »Vorhandenheit«]« koji nije pristupačan »u apstrahiranju od specifičnih struktura tubivstvovanja, nego samo u njihovom prethodnom razumijevanju. Tubivstvovanje razumije svoje najvlastitije bivstvovanje u smislu jednog izvjesnog »činjeničnog postojanja« [»tatsächlichen Vorhandenseins«].« (SZ 55—56)

Ali ta je »činjeničnost« činjenice vlastitog bivstvovanja ontološki bitno različita od činjeničnosti postojanja netubivstvomnog bivstvujućeg. »Činjeničnost fakta tubivstvovanje [Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein], kao koji svako tubivstvovanje uvijek jest, nazivamo njegovim *fakticitetom* ... Pojam fakticiteta sadrži u sebi: bivstvovanje-u-svijetu jednog »unutarsvjetskog« bivstvujućeg, i to tako da se to bivstvujuće može shvatiti kao »sudbinski« povezano s bivstvovanjem bivstvujućeg koje ono susreće unutar svog vlastitog svijeta.« (SZ 56)

Činjeničnost i fakticitet po ovome nisu isto. Fakticitet je samo čovjeku svojstvena činjeničnost, a sastoji se u tome što je on ujedno i bivstvovanje-u-svijetu i unutarsvjetsko bivstvujuće, a ujedno je sudbinski povezan s bivstvovanjem unutarsvjetskog bivstvujućeg što ga unutar svog svijeta susreće. Ne poklapa li se tako shvaćeni fakticitet u dobroj mjeri s propadanjem kao bivstvovanjem pri unutarsvjetskom bivstvujućem? Na koji je način tako shvaćeni fakticitet povezan s egzistencijalitetom i propadanjem i ujedno od njih različit?

Dva paragrafa kojima završava šesto poglavlje ne bave se odnosom egzistencijaliteta, fakticiteta i propadanja, odnosno strukturom brige kao bivstvovanja tubivstvovanja. U paragrafu 43 pod naslovom »Tubivstvovanje, svjetskost i realitet« (»Dasein, Weltlichkeit und Realität«) riječ je o onom što se tradicionalno nazivalo »problemom *realiteta*«, u paragrafu 44 pod naslovom »Tubivstvovanje, razotkrivenost i istina« (»Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit«) o onom što je poznato

kao »problem istine«. To su dvije svojevrsne male raspravice o dva fundamentalna »problema« filozofije, od velikog značenja za razumijevanje cjeline *Sein und Zeit-a*, ali ne neophodne na mjestu na koje su smještene. S istim pravom s kojim su umetnute na kraj šestog poglavlja, uz veoma male modifikacije, mogle su doći i na neko drugo mjesto. Uprkos njihovom velikom značenju sada ih ostavljamo po strani, kako bismo mogli bar u škrtim naznakama reći nešto i o pitanju: Donosi li analiza vremenitosti kao smisla bivstvovanja tubivstvovanja neka razjašnjenja za pitanja što ih je analiza brige donekle zamrsila?

14. Smisao bivstvovanja tubivstvovanja: vremenitost

Na početku drugog odjeljka »prvog dijela« *Sein und Zeit-a* pod naslovom »Tubivstvovanje i vremenitost« (»Zweiter Abschnitt. Dasein und Zeitlichkeit«) Heidegger sažeto rezimira rezultate prethodne analize i određuje njen domet. Interpretacija tubivstvovanja kao bivstvovanja-u-svijetu i kao brige ne može se smatrati izvornom jer je u njoj bila riječ o neautentičnom bivstvovanju tubivstvovanja, i to još o *necejelovitom*. (SZ 231—233) »Izvorna ontološka interpretacija« tubivstvovanja ostaje, prema tome, zadatak ovog odjeljka. U njemu treba pokazati da je vremenitost ontološki smisao brige, »izvorni ontološki temelj egzistencijaliteta tubivstvovanja« (SZ 234), »izvorni bivstvovni smisao [smisao bivstvovanja, Seinssinn] tubivstvovanja«. (SZ 235)

Put od »brige« do »vremenitosti« vodi preko »smrti«. Čovjek nije samo bivstvovanje-u-svijetu i briga, nego i »bivstvovanje ka smrti« (»das Sein zum Tode«). »Svakodnevno bivstvovanje ka smrti« (»das alltägliche Sein zum Tode«) predstavlja »stalno bježanje pred njom« (»eine ständige Flucht vor ihm«, SZ 254). Ovo »svakodnevno propadajuće izmicanje« pred smrću ujedno je »neautentično bivstvovanje ka smrti« (»ein uneigentliches Sein zum Tode«, SZ 259). Ovo je neautentično biv-

stvovanje ka smrti najproširenije, ali ne i jedino moguće: »Neautentičnost ima za temelj moguću autentičnost. Neautentičnost označava jedan način bivstvovanja u koji se tubivstvovanje može pomjeriti [kojem se tubivstvovanje može odati, u kojem se tubivstvovanje može zagubiti, in die das Dasein sich verlegen kann], a većinom se uvijek i pomjerilo, ali u koji se ono ne mora stalno i nužno pomjerati.« (SZ 259) Autentično bivstvovanje ka smrti također je »jedna egzistencijalna mogućnost tubivstvovanja«. (SZ 260) Autentično bivstvovanje ka smrti je bivstvovanje ka smrti kao mogućnosti autentične egzistencije, »predtrčanje« (prestizanje, hitanje ususret, Vorlaufen) ka smrti kao mogućnosti autentične egzistencije. Pravo shvaćena smrt je čovjekova najvlastitija (eigenste), neprenosna (neodnosna, bezuvjetna, unbezügliche), nesavladiva (unüberholbare), izvjesna (sigurna, gewisse) i neodređena (unbestimmte) mogućnost. Autentično bivstvovanje ka smrti znači preuzimanje te mogućnosti, ono je strastvena, od iluzija bezličnog Se oslobođena, sloboda ka smrti (*Freiheit zum Tode*) (SZ 266) Ovo autentično bivstvovanje ka smrti može se označiti i kao »vorlaufende Entschlossenheit« (»predtrčea«, u susret hitajuća, prestižuća, anticipirajuća odlučnost). Odlučnost (*die Entschlossenheit*) je naime izuzetni, odlikovani modus razotkrivenosti (*Erschlossenheit*) koja je pokazana kao izvorna istina (*die ursprüngliche Wahrheit*) te je kao takva sama najizvornija (*die ursprünglichste*), autentična istina tubivstvovanja (*die eigentliche Wahrheit des Daseins*, SZ 297). Ovu autentičnu istinu tubivstvovanja — odlučnost (*die Entschlossenheit*) — ne treba izvanjski povezivati s autentičnim bivstvovanjem ka smrti — »predtrčanjem« (*Vorlaufen*). Anticipirajuća odlučnost sama je »najvlastitija autentična mogućnost« odlučnosti. (SZ 302)

Heideggerova analiza bivstvovanja ka smrti svakako je jedan od najznačajnijih i najzanimljivijih dijelova *Sein und Zeit-a*, pa nije sasvim slučajno što je jedna od prvih knjiga o njegovoj filozofiji posvećena njegovoj

konceptiji smrti.⁶¹ Zato smo je i ovdje morali bar kratko naznačiti, premda nema mogućnosti da je pobliže razmotrimo (kao ni njegovu izuzetno značajnu koncepciju istine kao razotkrivenosti i odlučnosti). Spomenut ćemo samo da se ta analiza smrti s dosta razloga mogla i formalno izdvojiti u zaseban nivo između »brige« i »vremenitosti«. Ali Heidegger se odlučio da svu analizu izvede na tri glavna nivoa pa je tako i analiza bivstvovanja ka smrti uključena u analizu smisla bivstvovanja kao vremenitosti.

Bit svoje koncepcije o vremenitosti kao smislu brige Heidegger je sažeto izložio u »§ 65. *Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*« (»§ 65. *Vremenitost kao ontološki smisao brige*«). Podsjetivši najprije na ono što je o značenju pojma »smisao« (»*der Sinn*«) napisao u § 32, u sklopu analize *razumijevanja i interpretacije* (*Verstehen und Auslegung*) — a što bi inače vrijedilo i posebno analizirati — Heidegger razjašnjava i smisao pitanja o smislu brige: »S pitanjem o smislu brige pita se: *šta omogućuje cjelovitost razuđene* [raščlanjene, artikulirane, gegliederten] *strukturne cjeline brige u jedinstvu njene razvijene razuđenosti?*« (SZ 324) Ili kraće: »šta omogućuje bivstvovanje tubivstvovanja i time njegovu faktičku egzistenciju?« (SZ 325) Da se pitanje ne bi pogrešno shvatilo, on posebno upozorava: »Smisao bivstvovanja tubivstvovanja nije neko slobodnolebdeće drugo niti nešto »izvanjsko« njemu samom, nego je to samo bivstvovanje, koje sebe razumije.« (SZ 325)

Odgovor na svoje glavno pitanje o čovjeku Heidegger kratko izražava slijedećim riječima: »*Izvorno jedinstvo strukture brige jest* [leži, liegt] *u vremenitosti.*« (SZ 327) Ili, još kraće: »*Vremenitost se otkriva kao smisao autentične brige.*« (»*Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.*« SZ 326) Već je u ovoj kratkoj rečenici sadržan važan dio odgovora na pitanje koje nas je mučilo u velikom dijelu ovog uvoda: da li je kod Heideggera riječ o smislu čovjekovog bivstvova-

nja uopće ili njega zanima smisao *autentičnog* čovjekovog bivstvovanja. Navedena kratka teza što ju je potcrtao sam Heidegger vrlo je određena. Vremenitost je smisao *autentične* brige. Briga se dakle diferencira na autentičnu i neautentičnu, a pitanje o smislu brige je pitanje o smislu autentične brige. Drugim riječima, pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja kojim se bavi Heidegger u objavljenom djelu *Sein und Zeit*-a zapravo je pitanje o smislu *autentičnog* bivstvovanja tubivstvovanja.

Time *ne želimo* optužiti Heideggera da je najavljujući odgovor na pitanje o smislu (svakog) bivstvovanja tubivstvovanja dao odgovor na samo dio pitanja (na pitanje o smislu autentičnog bivstvovanja) ostavljajući po strani drugi dio (pitanje o *neautentičnom* bivstvovanju tubivstvovanja i o bivstvovanju tubivstvovanja *uopće*). Autentično i neautentično bivstvovanje nisu dvije samostalno postojeće *stvari*, niti postoji neko bivstvovanje *uopće* nezavisno od modusa autentičnosti i neautentičnosti (i eventualno indiferentnosti). Faktički mnogo češće i proširenije *neautentično* bivstvovanje tubivstvovanja zasnovano je u onom *autentičnom*. Stoga razumijevanje smisla autentičnog bivstvovanja tubivstvovanja omogućuje razumijevanje i (da se izrazimo malo nehaidegerovski) *kritiku* neautentičnog bivstvovanja tubivstvovanja. Ali Heideggeru se može predbaciti što nije eksplicite i načelno razjasnio da pitanje o *smislu* bivstvovanja tubivstvovanja treba shvatiti kao pitanje o *smislu autentičnog* bivstvovanja tubivstvovanja.

No ako je pitanje o smislu bivstvovanja tubivstvovanja zapravo pitanje o smislu autentičnog bivstvovanja tubivstvovanja, ne treba li i pitanje o smislu *bivstvovanja uopće* shvatiti kao pitanje o smislu *autentičnog* bivstvovanja uopće? Pitanje se u prvi mah može učiniti apsurdno. Distinkcija između autentičnog i neautentičnog bivstvovanja vrijedi za čovjeka, ali ne i za ne-ljudsko (netubivstvovno) bivstvovanje, pa je ne treba prenositi ni na bivstvovanje uopće. No ako je to tako, ne znači li to da bivstvovanje uopće treba misliti prema mo-

⁶¹ Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzial-Ontologie*. Leipzig, 1934, 154 S.

delu netubivstvomnog bivstvjućeg, a ne po modelu tubivstvomnjanja (čovjeka)? I može li se u tom slučaju tvrditi (što je jedna od glavnih Heideggerovih teza) da put ka razumijevanju smisla bivstvomnjanja uopće vodi preko razumijevanja smisla (autentičnog) bivstvomnjanja tubivstvomnjanja?

Smisao je (autentičnog) bivstvomnjanja tubivstvomnjanja *vremenitost*. No *šta je vremenitost*? Po Heideggeru to je pitanje pogrešno postavljeno. Ne može se pitati *šta vremenitost jest*, jer kad bi se za nju moglo reći da »jest«, bila bi nešto *bivstvjuće* i njeno bi razumijevanje pretpostavljalo razumijevanje ideje *bivstvomnjanja* i onoga »jest«. No ako je smisao bivstvomnjanja tubivstvomnjanja vremenitost i ako je vrijeme horizont svakog razumijevanja bivstvomnjanja uopće, onda se vremenitost ne može objašnjavati pomoću bivstvomnjanja. Vremenitost nije, nego se *vremenuje*: »Vremenitost uopće »nije« nikakvo *bivstvjuće*. Ona nije nego se *vremenuje*.« (»Sie ist nicht, sondern zeitigt sich.« SZ 328). Konkretnije: »Vremenitost vremenuje [zeitigt⁶²], i to moguće načine sebe same. Ovi omogućuju raznolikost modusa bivstvomnjanja tubivstvomnjanja, prije svega temeljnu mogućnost autentične i neautentične egzistencije.« (SZ 328)

Tradicionalno se smatra da vrijeme ima tri dimenzije (sadašnjost, prošlost i budućnost), a primarnom dimenzijom vremena smatra se sadašnjost. Heideggerova je vremenitost također tročlana struktura s time što se članovi te strukture ne nazivaju »dimenzijama« nego »ekstazama« (čime se izražava i naglašava njihovo principijelno drukčije shvaćanje), »prošlost« (»Vergangenheit«) je preimenovana u »bilost« (»Gewesenheit«), što također ima principijelne razloge, a pri nabranjanju se uvijek javlja redosljed: budućnost, bilost, sadašnjost (suvremenost, Gegenwart). To također nije slučajno nego naznaka »da budućnosti u ekstatičkom jedinstvu iz-

⁶² Za razliku od našeg glagola »vremenovati«, koji je izmišljen za potrebe prevođenja Heideggera, njemački je »zeitigen« preuzet iz običnog njemačkog jezika u kojem znači »činiti (pomagati) da nešto sazrije« »proizvoditi«, »izazivati«

vorne i autentične vremenitosti pripada prvenstvo«. (SZ 329) Razjašnjavajući ovu tezu, Heidegger piše: »Izvor-na i autentična vremenitost vremenuje se iz autentične budućnosti, i to tako da ona budući bila [künftig gewesen] tek budi sadašnjost [suvremenost, prisutnost, Gegenwart]. *Primarni fenomen izvorne i autentične vremenitosti je budućnost.*« (SZ 329)

Kako vidimo, distinkcija između autentičnosti i neautentičnosti primjenjuje se ne samo na bivstvomnjanje nego i na vremenitost (koja nije ni bivstvjuće ni bivstvomnjanje, nego smisao bivstvomnjanja) i njene ekstaze. Smisao je (autentičnog) bivstvomnjanja tubivstvomnjanja dakle *autentična vremenitost*. Autentičnost se tako pokazuje kao vrhovni tribunal pod čiju jurisdikciju potpada čak i vremenitost. Samo žigom autentičnosti ovjerena vremenitost može kao smisao bivstvomnjanja tubivstvomnjanja utemeljiti bivstvomnjanje i, u krajnjoj liniji, sve bivstvjuće. U čijim je rukama taj konačni žig? Može li razlika između autentičnosti i neautentičnosti kojoj se podvrgava i sama vremenitost biti zasnovana u toj istoj vremenitosti?

Heidegger se trudi da što jasnije razgraniči tri ekstaze vremenitosti od triju tradicionalnih dimenzija vremena. *Budućnost* za njega nije, kako se to često shvaća, neko »sada«, koje još nije postalo zbiljsko, nego će tek jednom biti. Budućnost (die Zukunft) je »die Künft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt« (»onaj laz⁶³ u kojem tubivstvomnjanje u svom najvlastitijem moći-biti k sebi pridolazi«, SZ 325). »Die Künft« (izvedeno od glagola »kommen«, »doći«) u njemačkom običnom jeziku javlja se samo u složenicama kao što su, npr. »Ankunft« (»dolazak«), »Abkunft« (»porijeklo«; »sporazum«), »Auskunft« (»obavještenje«, »in-

⁶³ Za razliku od umjetne Heideggerove riječi »die Künft«, »laz« je riječ našeg običnog jezika, a znači »iskrčeno mjesto«, »njivica u kamenjaru«, »otvor u ogradi« (vidi J. Dayre, M. Deanović R. Maixner, *Hrvatskosrpsko-francuski rječnik*, II dopunjeno izdanje. Priredio R. Maixner, Novinarsko izdavačko poduzeće, Zagreb, 1960).

formacija»), »Herkunft« (»dolazak«; »porijeklo«) i sl. »Auf jemanden zukommen« znači »uputiti se prema nekom«, »prići (ili doći) nekom«. Ali »jemandem zukommen« znači također »pripadati nekom«. Prema svemu sudeći Heidegger sugerira da budućnost treba shvatiti kao dolazanje, prispijevanje samom sebi, u najvlastitije bivstvovne mogućnosti koje čovjeku pripadaju.⁶⁴

Heidegger ne ostaje samo pri tvrdnji da je prvobitno jedinstvo brige o vremenitosti, nego tu tezu potkrepljuje detaljnim analizama. Najkraći rezime tih analiza glasi: »Ono ispred-sebe temelji se u budućnosti. Ono već-bitu... objelodanjuje se u bilosti. Bivstvovanje pri... omogućuje se u suvremenovanju.« (SZ 327) Drugim riječima: u osnovi je *egzistencijaliteta* (odnosno egzistencije) *budućnost*, u osnovi *fakticiteta* — prošlost, odnosno *bilost*, a u osnovi *propadanja* (odnosno *propalosti*) sadašnjost, odnosno *suvremenost*.

Na sličan način Heidegger vremenski interpretira sve naprijed analizirane strukture, a u tim ga analizama ne možemo pratiti, premda one donose mnoge zanimljive, a ponekad i iznenađujuće momente. Tako npr. pokazujući vremenitost u-bivstvovanja, odnosno razotkrivenosti, Heidegger sada više ne govori o tri strukturalna momenta razotkrivenosti (nastrojenost, razumijevanje i govor) nego o četiri, koji se sada nabrajaju i drukčijim redom (razumijevanje, nastrojenost, propadanje, govor), pri čemu se četvrti moment (govor) tretira kao artikulacija prethodna tri.

Razmatrajući odnos ovih konstitutivnih momenata razotkrivenosti prema vremenskim ekstazama, Heidegger povezuje *razumijevanje s budućnošću, nastrojenost s bilošću, propadanje sa sadašnjošću*. To, među ostalim, znači da se mijenja odnos među momentima razotkrivenosti, jer razumijevanje kao moment budućnosti sad dobija prednost pred drugim momentima (napose i pre-

⁶⁴ Na sličan način razjašnjava Heidegger »bilost« (»Gewesenheit«) i »sadašnjost« (»Gegenwart«), no u razmatranje tih ekstaza ovdje ne možemo ući.

ma nastrojenosti kojoj je ranije pripadalo prvenstvo). No najveće iznenađenje donosi, kako se čini, Heideggerova analiza povijesnosti, koja je u biti nepovijesna i u kojoj ekstaza prošlosti odnosi prevagu nad budućnošću, udarajući joj svoj pečat.⁶⁵

15. Završna primjedba umjesto zaključka

S ovim uvodom sad smo stigli do točke gdje bi trebalo započeti kritičko razmatranje *Sein und Zeit*-a u njegovoj (krnjoj) cjelovitosti s ciljem da se odredi njegovo mjesto u povijesti filozofije i njegovo značenje za suvremenu misao. No upravo na toj točki ovaj se uvod mora zaustaviti.⁶⁶ Njegova svrha nije da definitivnim ocjenama završi diskusiju o djelu još prije nego što je ono pročitano, nego prije svega (kao što je već rečeno) da potakne na njegovo čitanje i samostalno razmišljanje o njemu.⁶⁷ Nije stvar autora da sudi koliko ovaj uvod tu svrhu može da ispuni.

⁶⁵ O tome sam opširnije govorio u svom, zasad neobjavljenom, predavanju »Čovjek i povijest kod Heideggera«, održanom na kursu »Marxismus und Existenzphilosophie« u Inter-universitet-skom centru za postdiplomski studij u Dubrovniku aprila 1984.

⁶⁶ Nešto dalje od ovog uvoda u tom su pogledu otišli neki moji već objavljeni radovi (podaci o njima mogu se naći u pri-loženoj bibliografiji »Heidegger u Jugoslaviji«).

⁶⁷ Nije svrha ovog uvoda ni da pokuša zaključiti diskusiju o načinu prevođenja Heideggera (na naš jezik i uopće), ni napose diskusiju o nekim spornim terminima. No nadam se da uvod može biti poticaj i za diskusiju o tim pitanjima.

Dobrolo Aranitović

HEIDEGGER U JUGOSLAVIJI
(1937 - 1984)

Bibliografija prevoda djela i članaka Martina Heideggera
u Jugoslaviji sa literaturom o njegovom djelu.

I. POSEBNA IZDANJA

1. O BITI UMJETNOSTI. Preveli: Danilo Pejović i Danko Grlić. Pogovor [»Martin Heidegger i pitanje o biti umjetnosti«]: Danilo Pejović. — »Mladost«, Zagreb 1959, str. 171; 8°
Biblioteka izabranih eseja.
[Naslov originala: Martin Heidegger: DER URSPRUNG DES KUNSTWERKES. WOZU DICHTER? Iz knjige: HOLZWEGE, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950].
* Sadržaj: Izvor umjetničkog djela. — Čemu pjesnici? — Bilješke autora. — Napomena prevodilaca. — Prijevod nekih termina. — Pogovor (Danilo Pejović). — Prilozi.
2. IZBRANE RAZPRAVE. Prevedel: Ivan Urbančič. Izbral in uvodno razpravo [Heidegger — »mislec biti«]: Boris Majer. — Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 413.
Zbirka: »Misel in čas«
* Vsebina: *Kaj je metafizika?* [Was ist Metaphysik?, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 1955] — *O bistvu resnice* [Vom Wesen der Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 1961] — *O »Humanizmu«*, pismo Jeanu Beaufretu, Pariz [Iz knj. Platons Lehre von der Wahrheit, Francke Verlag, Bern 1954]. — *Izvir umetniškega dela* [Der Ursprung des Kunstwerkes, Philipp Reclam, Stuttgart, 1962]: — *Tehnika in preobrat* [Die Technik und die Kehre, Günter Neske Verlag, Pfullingen 1962] *Kaj je to — filozofija?* [Qu'est-ce que la philosophie? Was ist das — die Philosophie? Günter Neske Verlag, Pfullingen 1963]. — *Beseda prevajalca*.
3. DOBA SLIKE SVIJETA. Preveo: Boris Hudoletnjak. — Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1969, str. 111; 8°

- [Naslov originala: Martin Heidegger: HOLZWEGE, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Vierte Auflage 1963, (S. 69—104 i S. 193—247)].
- * Sadržaj: Doba slike svijeta. [Die Zeit des Weltbildes]. — Nietzscheova riječ: »Bog je mrtav«. [Nietzsches Wort »Gott ist tot«] — Bilješka autora. — Bilješka prevodioca. — Bibliografska bilješka.
4. EVROPSKI NIHILIZEM. Prevedel: Ivan Urbančić. Spremnna beseda [»Bistvo nihilizma kot bistvo metafizike«]: Ivan Urbančić. — Cankarjeva založba v Ljubljani, Ljubljana 1971, str. 306. Zbirka »Misel in čas«.
- [Naslov originala: Martin Heidegger: DER EUROPAISCHE NIHILISMUS, Neske Verlag, Pfullingen 1967]
5. UVOD U HEIDEGGERA. Preveli: Ivan Salečić, Marijan Cipra, Branko Despot, Josip Brkić. Pogovor [»Što jest pitanje. (Vidokrug Martina Heideggera)«]: Branko Despot. — Centar za društvene djelatnosti RK SOH Zagreb, 1972, str. 147; 8°
- Biblioteka Centra. Edicija: Pogled u suvremenost. Kolo prvo. Knj. 4.
- * Sadržaj: Što je to »filozofija«? [Was ist das — die Philosophie? Günther Neske Pfullingen, 3. Auflage, 1963]. — Što je metafizika? [Was ist Metaphysik? siebte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M.] — Filozofija i teologija [Philosophie und Theologie. I. Phänomenologie und Theologie, Archives de philosophie, Paris, juillet-septembre, 1969] — Pitanje o tehnici [Die Frage nach der Technik, iz: Die Technik und die Kehre, Opuscula 1, Günther Neske, Pfullingen]. — Okret [Die Kehre. Iz dela: Die Technik und die Kehre, Opuscula 1, Günther Neske Pfullingen]. — Pogovor (Branko Despot)
6. UVOD U METAFIZIKU. Predgovor [»Biće i istina. Hajdegerov odnos prema metafizici«]: Milan Damnjanović. Preveo: Vlastimir Đaković. — »Vuk Karadžić«. Beograd 1976, str. 226; 8°
- Biblioteka Zodijak. Sv. 32.
- [Naslov originala: *Einführung in die Metaphysik* von Martin Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966].
7. IZ ISKUSTVA MIŠLJENJA. VAGA I TIJEK. [Pjesme]. Prijevod: Zvonimir Mrkonjić. — Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Teka, 1976, str. 39; 8°
- * Sadržaj: Iz iskustva mišljenja. Vaga i tijek. Jean Beaufret: Razgovor pod kestenom.
8. KANT I PROBLEM METAFIZIKE. Sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera. [Prevod i predgovor [»Kant i Heidegger ili o konačnosti. Skica za istraživanje problema vremena kod Kanta«]: Milutin Stanisavac. — Beograd, »Mladost«, 1979, str. 175.
- Velika edicija »Ideja«.
- [Naslov originala: Martin Heidegger: KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK, dritte unveränderte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965].
9. MIŠLJENJE I PEVANJE. Izabrao i preveo: Božidar Zec. — Beograd, »Nolit«, 1982; str. 254; 8°
- Biblioteka: Sazvežđa. Knj. 79.
- * Sadržaj: Prevladavanje metafizike. — Načelo identiteta. — Onto-teološko ustrojstvo metafizike. — Građenje, stanovanje, mišljenje. — Stvar. — Helderlin i suština poezije. — »...pesnički stanuje čovek...« — Jezik. — Reč. — Put ka jeziku.
10. POLJSKA STAZA. — Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada, 1984. [U štampi]

II. STUDIJE I ČLANCI. ODLOMCI IZ DELA

11. Čemu pjesnici? Preveo: Danko Grlić. — *Mogućnosti*, V/1958, 12, 982—989.
12. Iz pisma »O humanizmu«. Preveo: Vanja Sutlić. — U: ANTOLOGIJA FILOZOFSKIH TEKSTOVA, »Matica hrvatska«, Zagreb 1958, str. 369.
13. Iz spisa »Što je to metafizika«. Preveo: Vanja Sutlić. — U: ANTOLOGIJA FILOZOFSKIH TEKSTOVA, »Matica hrvatska«, Zagreb 1958, str. 369.
14. Iz zbirke »Holzwege«. Preveo: Vanja Sutlić. — U: ANTOLOGIJA FILOZOFSKIH TEKSTOVA, »Matica hrvatska«, Zagreb 1958, str. 370.

15. Šta je metafizika? Prevela: Dobrila Stošić. — U: PANORAMA SAVREMENIH IDEJA. U redakciji Gaetana Pikona, »Kosmos«, Beograd 1960, str. 72—76. [Qu'est-ce que la metaphysique? Franc. prev. H. Corbin, kol. *Les Essais*, Gallimard, 1938]
16. Protiv »humanizma«. Prevela: Jelena Matić. — U: PANORAMA SAVREMENIH IDEJA. U redakciji Gaetana Pikona, »Kosmos«, Beograd 1960, str. 580—582. [Iz: *Fontaine*, br. 63]
17. Doba podobe sveta. Prevedel: P(rimož) Kozak. — *Perspektive*, I/1960—61, št. 4, 421—441.
18. Iz pisma »O humanizmu«. Preveo: I. S. — *Studentski list*, XVI/1961, 10, (4. IV). [Iz: *Über den Humanismus*]
19. Izvir umetniškoga dela. Prevedel: Primož Kozak. — *Perspektive*, II/1961—62, 20, 1172—1184.
20. Izvir umetniškoga dela. Prevedel: Primož Kozak. — *Perspektive*, III/1962—63, 22, 155—178.
21. Kaj je to — filozofija? Prevedel: Ivan Urbančić. — *Problemi*, III/1965, 29, 613—626.
22. O humanizmu. Preveo: Danilo Pejović. — *Forum*, IV/1965, knj. IX, 11—12, 474—486.
23. Kaj je metafizika. Prevedel: Ivan Urbančić. — *Problemi*, IV/1960, 39, 350—351; 40—41, 513—529.
24. Bit in čas. Prevedel: Ivan Urbančić. — *Problemi*, VI/1968, 61, 116—144.
25. Pismo o humanizmu. Odlomak. Preveo: Danilo Pejović. — *Telegram*, X/1969, 481, (18. VII).
26. Hölderlin i bit pjesništva. Preveo: Zvonimir Mrkonjić. — *Telegram*, X/1969, 481, (18. VII).
27. Nietzscheova riječ: Bog je mrtav. Odlomak. Preveo: Boris Hudoletnjak. — *Telegram*, X/1969, 481, (18. VII).
28. Razmejitev eksistencionalno-ontološke sovisnosti časovnosti, tubiti in svetnega časa ot Hegelovega dojetja med časom in duhom. — *Problemi*, VII/1969, 81—82, 671—674. [Iz dela: *Sein und Zeit*, paragraf 82, Tübingen, 1963]
29. Uvod u metafiziku. Odlomak. Preveo: Boris Hudoletnjak. — *Telegram*, X/1969, 481, (18. VII).
30. Metafizika prisutnog bitka (ljudske egzistencije) kao fundamentalna ontologija. Preveo: Milan Damnjanović. — U zborniku: SAVREMENA FILOZOFIJA, »Rad«, Beograd 1970, str. 361—369. [Prevod §§ 42—43 iz dela: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Zweite Auflage, 1951, Frankfurt am Main, S. 208—219].
31. Hegelov pojam iskustva. Preveo: Milutin Stanisavac. — *Ideje*, I/1970, 5, 49—101; 6, 95—135. [Iz: »Holzwege«, Frankfurt am Main, 1957].
32. Lét és idő. — *Uj Symposion*, 1971, 10, 74—83.
33. A humanizmusról. — *Uj Symposion*, 1971, 10, 84—88.
34. Nietzsche. — *Uj Symposion*, 1971, 10, 89—93.
35. Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Preveo: Josip Brkić. — *Pitanja*, IV/1972, 41, 1980—1990.
36. O biti istine. Preveo: Vlastimir Đaković. — *Gledišta*, XIII/1972, 5—6, 867—883.
37. Pesma. Preveo: Jovica Aćin. — *Književnost*, XXVII/1972, knj. LV, 9, 285—291.
38. Hermeneutička situacija. Preveo: Vlastimir Đaković. — *Polja*, XIX/1973, 171, 10—11.
39. Iz iskustva mišljenja. [Pjesma]. Preveo: Jovica Aćin. — *Delo*, XIX/1973, 11, 1315—1319.
40. Moj put u fenomenologiju. Preveo: Milovan Bošković. — *Student*, XXXVII/1973, 7—8, (3. IV). [Iz knjige: *Zur Sache des Denkens*]
41. Odredba čovekove egzistencije. — U: Zaječaranović — Stevanović: FILOZOFIJA, Beograd 1973, str. 308—309.
42. Razumevanje i izlaganje. Preveo: Jovica Aćin. — *Delo*, XIX/1973, 4—5, 486—492. [Prevod § 32. *Verstehen und Auslegung* iz: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, S. 148—153].
43. Fenomenologijska metoda. Preveo: Dušan Travar. — U zborniku: FENOMENOLOGIJA. Izbor, predgovor i komentari: Milan Damnjanović, »Nolit«, Beograd 1975, str. 269—281. [Prevod § 7 iz dela: *Sein und Zeit*, Zehnte, unveränderte Auflage, 1963, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, S. 27—39].
44. Filozof i treći rajh. Preveo: Božidar Zec. — *Književna reč*, V/1976, 59, 6. I, 18.
45. Egzistencijalna skica nekog pravog bivanja do smrti. Preveo: Vlastimir Đaković. — *Polja*, XXIV/1978, 236, 14—16.

46. Evropski nihilizam. Preveli: Marina Mihailović i Slavomir Antonijević. — *Theoria*, 1978, 3—4, 125—131.
[Iz dela: *Der europäische Nihilismus*, 1976, S. 7—31].
47. Kraj filozofije i zadaća mišljenja. [Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens]. Preveo: Josip Brkić. — U zborniku: ČEMU JOŠ FILOZOFIJA, Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, 1978, str. 201—223.
48. Pismo o humanizmu. Preveo: Danilo Pejović. — U zborniku: EGZISTENCIJA, MOGUĆNOST, SLOBODA. *Hrestomatija etičkih tekstova*. Priredio: Kasim Prohić, Sarajevo, »Veselin Masleša«, 1978, str. 289—331.
[Iz: *Über den Humanismus*, Verlag V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1951].
49. Pojam filozofije. Filozofija i pogled na svet. Preveo: Vlastimir Đaković. — *Polja*, XXIV/1978, 232—233, 12—13.
[Iz knjige: »Die Grundprobleme der Phänomenologie«, Frankfurt am Main, 1975, str. 5—14].
50. Građenje, stanovanje, mišljenje. Preveo: Božidar Zec. — *Dijalog*, 1979, 4, 167—178.
[Iz dela: *Vorträge und Aufsätze*, II, Pfullingen, 1967]
51. O humanizmu. Pismo Jeanu Beaufretu, Paris. Preveo: Danilo Pejović. — U: SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA, »Nakladni zavod Matice hrvatske«, Zagreb 1979, str. 269—284.
52. Stvar. Preveo: Božidar Zec. — *Delo*, XXV/1979, knj. XXV, 5, 114—133.
[Iz dela: *Vorträge und Aufsätze*, II, Pfullingen, 1967]
53. Gradnja. Stanovanje. Mišljenje. Preveo: Miroslav Prokopijević. — *Gradac*, VII/1980, 35—36, 19—25.
54. Nietzscheova metafizika. Preveo: Šime Vranić. — U knjizi: UVOD U NIETZSCHEA. Priredio i preveo: Šime Vranić, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1980.
55. O biti istine. Preveo: Ivan N. Kordić. — *Lica*, X/1980, 7—8, 58—70.
56. Poljski put. Preveo: Jovica Aćin. — *Književna reč*. IX/1980, 138, (10. II).
57. Put ka jeziku. Preveo: Božidar Zec. — *Književnost*, XXXVI/1981, knj. LXXII, 10, 1903—1918.
[Iz dela: *Unterweges zur Sprache*. Pfullingen, 1975].

58. Opuštenost. Preveo: Dušan Đorđević-Mileusnić. — *Polja*, XXVIII, 1982, 282—283, str. 332—333.
[Iz: *Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1977, S. 9—26].
59. Šta je metafizika? Prevela: Nada Gađanski. — *Vidici*, XXVIII/1982, 3—4, 75—86.
60. Odlomci iz dela. — U knjizi Borisa Kalina: POVIJEST FILOZOFIJE sa odabranim tekstovima filozofa, Zagreb, Školska knjiga, 1982, str. 370—373.
61. Seminar u Le Thoru. Preveo: T. H. — *Nova revija*, II/1983, 10—11, 1160—1170; 12, 1311—1316.

III. LITERATURA O MARTINU HEIDEGGERU

1937

62. Schoeps, Hans-Joachim: Tragische Existenz. Bemerkungen zu einem Buch über die Philosophie Martin Heideggers. — *Philosophia* (Beograd), II/1937, 1, 142—145.
[Prikaz knjige: Alfred Delp S. J.: *Tragische Existenz*. Zur Philosophie Martin Heideggers, (VIII, 128 Seiten, Herdersche Verlagsanstalt, Freiburg i. B.).

1938

63. Buber, Martin: Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers. — *Philosophia* (Beograd), III/1938, 1—4, 289—308.
64. Löwith, Karl: Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen. — *Philosophia* (Beograd), III/1938, 1—4, 444—459.
[Vidi odeljke: III. Die Negation der allgemeinen »Menschheit« bei Scheler, Heidegger und C. Schmidt. — IV. Der Ersatz der allgemeinen Menschheit bei Scheler, Heidegger und Schmidt.]

1942

65. Pandžić Vladimir fra Kruno: *Problem istine u filozofiji MARTINA HEIDEGGERA*. Inauguralna disertacija. Ljubljana 1942, 84 str.

1943

- 65a. Raspudić, G. Nova filozofska rasprava. Dr phil. Pandžić Vladimir fra Kruno: Problem istine u filozofiji Martina Heideggera. (Doktorska disertacija), Ljubljana 1942. — *Novi list*, III/1943, br. 639, str. 7; [Isto u: *Hrvatsko pravo* (Mostar), II/1943, br. 58, str. 7].
66. Veber, F(rance): Nova disertacija iz filozofije. Dr phil. Pandžić P. Kruno: Problem istine u filozofiji Martina Heideggera, Ljubljana, 1942, str. 84. — *Slovenec*, LXXI/1943, 14, 3.

1950

67. Supek, Rudi: Savremeni egzistencijalizam: Heidegger i Sartre. — U knjizi: Rudi Supek, EGZISTENCIJALIZAM I DEKADENCIJA, Zagreb, Matica hrvatska, 1950, str. 58—105.
68. Sutlić, Vanja: Egzistencijalistička filozofija Martina Heideggera. — *Republika*, VI/1950, 10, 697—701.

1951

69. Tkalčić, Marijan: Egzistencijalizam. (Kierkegaard — Heidegger — Sartre). — *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Zagrebu*, Zagreb, 1951, str. 25—79.

1952

70. Jeremić, Dragan M.: Egzistencijalizam K. Jaspersa, M. Hajdegera i Ž. P. Sartra. — U knjizi: SAVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA, Beograd 1952, str. 84—101.

1954

71. Petrović, G(ajo): Heideggerov uvod u filozofiju. — *Narodni list*, X/1954, 2919, (14. XI). [Povodom knjige Martina Heideggera: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953].

1956

72. Sutlić, Vanja: Martin Heideggerovo mišljenje bitka i »sudbina Zapada«. — *Pregled*, VIII/1956, 9, 559—565.

1957

73. Nedeljković, Dušan: Martin Hajdeger. — *Politika*, LIV/1957, (27. X).

1958

74. Damnjanović, Milan: O umetničkoj i logičkoj istini. — *Delo*, IV/1958, 2, 316—319. [O Heideggerovom shvatanju umetnosti]
75. Grlić, Danko: Bilješka o piscu [Martinu Heideggeru]. — *Mogućnosti*, V/1958, 12, 988—989.
76. Pejović, Danilo: Razgovor s Martinom Heideggerom. — *Republika*, XIV/1958, 6, 5—6.
77. Pejović, Danilo: Martin Heidegger i pitanje o biti umjetnosti. — *Republika*, XIV/1958, 11—12, 28—29.
78. Sutlić, Vanja: Martin Heidegger. — *Prisutnosti*, 1958, 7—8, 395—413.
79. Sutlić, Vanja: Martin Heidegger. — U: ANTOLOGIJA FILOZOFSKIH TEKSTOVA, »Matica hrvatska«, Zagreb 1958, str. 343.

1959

80. Damnjanović, Milan: Prevod Hajdegera. Martin Hajdeger: O biti umjetnosti. Preveli: Danilo Pejović i Danko Grlić. (»Mladost«, Zagreb 1959). — *Filozofija*, III/1959, 2, 155—157.
81. Damnjanović, Milan: Ontološki problem u savremenoj estetici. — *Filozofija*, III/1959, 1, 99—108. [Vidi: Hajdegerovo gledište (103—105)]
82. Pejović, Danilo: Martin Heidegger i pitanje o biti umjetnosti. — Pogovor knjizi Martina Heideggera: O BITI UMJETNOSTI, »Mladost«, Zagreb 1959, str. 155—171.
83. S(utlić), V(anja): Martin Heidegger: Bitak i vrijeme, Tübingen, 1957. — *Pregled*, XI/1959, 7—8, 127—128.
84. Vidović, Žarko: Heidegger obnavlja ontološku estetiku. — *Pregled*, XI/1959, 9, 179—190.
85. Vidović, Žarko: Heidegger o umjetnosti. — *Život*, VIII/1959, 7—8, 439—453.

1960

86. Badrov, B(onifac): Ateistički egzistencijalizam (Heidegger — Sartre). — *Dobri pastir*, X/1960, 1—4, 21—47.
87. Lukács, György: RAZKROJ UMA. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja. Prevedel: Taras Kermauner. — »Cankarjeva založba«, Ljubljana 1960.

- * Vidi odeljak V: Življenska filozofija v dobi »relativne ustalitve« (Scheler). VI: Pepelnična sreda parazitskega subjektivizma (Heidegger, Jaspers).
88. Petrović, Gajo: Hajdeger i problem fundamentalne ontologije. — *Filozofija*, IV/1960, 1, 3—18.
- 88a. Petrović, Gajo: Marx, Heidegger i Revaj — *Naše teme*, IV/1960, 1, 112—113.
89. Bošnjak, Branko: Problem logosa u grčkoj filozofiji. — *Filozofija*, IV/1960, 2, 43—62.
- * Vidi odeljak: Problem logosa u interpretaciji Martina Heideggera (57—62).
90. Kajoa, Rože: Martin Heidegger. Prevela: Dobrila Stošić. — U: PANORAMA SAVREMENIH IDEJA. U redakciji Gaetana Pikona, »Kosmos«, Beograd 1960, str. 70—72.
91. K(ozak), P(rimož): Ob Heideggerjevi razpravi Doba podobe sveta. — *Perspektive*, I/1960—61, 4, 509—512.

1961

92. Gluščević, Zoran: Allemann Beda: »Hölderlin und Heidegger«. — *Književnost*. XVI/1961, knj. XXXIII, 7—8, 151—184.
93. Šarčević, Abdulah: Govor — vrijeme — svijet kao bit čovjeka. Martin Heidegger i bit modernog tehniziranja svijeta. — *Putevi*, VII/1961, 5, 489—523.

1962

94. Korać, Veljko: Problemi i stremljenja savremene građanske filozofije. Predgovor knjizi Volkfanga Štegmilera: GLAVNE STRUJE SAVREMENE FILOZOFIJE [HAUPTSTRÖMUNGEN DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE], »Nolit«, Beograd 1962, str. 11—39. [O Heideggeru str. 26—30].
95. Korać, Veljko: Fenomenologija bezzavičajnosti Martina Hajdegera. — *Odjek*, XV/1962, 4, 6. i 15.
96. Pešić-Golubović, Zagorka: Egzistencijalistička ontologija čovjeka. (Heidegger i Sartre). — *Savremene filozofske teme*, 1962, 1, 5—34.
97. Štegmiler, Volkfang: Egzistencijalna ontologija. Martin Hajdeger. Preveo: Vlastimir Đaković. — U knjizi: GLAVNE STRUJE SAVREMENE FILOZOFIJE [HAUPTSTRÖMUNGEN DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE]. — »Nolit«, Beograd 1962, str. 160—193.

1963

98. Rudolf, Branko: Ob vprašanju Heideggerja pri nas in za nas. — *Naši razgledi*, XII/1963, 21, 496—497, (4. XI).
99. Šarčević, Abdulah: Martin Heidegger i problem destrukcije metafizičke sudbine čovjeka. — *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, 1963, I, 161—196.

1964

- 99a. Petrović, Gajo: Praksa i bivstvovanje. — *Praxis*, I/1964, 1, 21—34. [Vidi odeljke V i VI (29—34)].
100. Životić, Miladin: Fenomenološka metoda u filozofiji egzistencije. — *Filozofija*, VIII/1964, 1, 60—87. [Vidi odeljak: *Martin Hajdeger* (69—75)].

1965

101. Pejović, Danilo: Martin Heidegger. — *Forum*, IV/1965, knj. IX, 11—12, 460—473.

1966

102. Lukács, György: RAZARANJE UMA. Put iracionalizma od Šelina do Hitlera. Preveo: Milan Damnjanović. — »Kultura«, Beograd 1966.
- * Vidi odeljke: V. Filozofija života »relativne stabilizacije« (Šeler). VI. Pepeljava sreda parazitskog subjektivizma (Hajdeger i Jaspers).
103. Majer, Boris: Heidegger — »mislec biti«. — *Teorija in praksa*, III/1966, 1, 1559—1572; IV/1967, 1, 15—32; 4, 563—585.
104. Pešić-Golubović, Zagorka: Hajdegerovo shvatanje ličnosti. — U knjizi: PROBLEMI SAVREMENE TEORIJE LIČNOSTI, »Kultura«, Beograd 1966, str. 103—114.
105. Urbančić, Ivan: Predmet, metoda in pomen filozofije Martina Heideggerja. — *Problemi*, IV/1966, 37—38, 90—117.
106. Životić, Miladin: Martin Hajdeger. — U knjizi: PRAGMATIZAM I SAVREMENA FILOZOFIJA, »Nolit«, Beograd 1966, str. 221—228.

1967

107. Despot, Blaženka: Kostas Axelos: Einführung in ein künftiges Denken. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966. — *Praxis*, IV/1967, 5—6, 845—84.
108. Majer, Boris: Heidegger — »mislec biti«. — Predgovor Heideggerovoj knjizi: IZABRANE RASPRAVE, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 5—92.
109. Žižek, Slavoj: Pomankljivosti. — *Tribuna*, 1967/1968, 7, (27. XI). Koautor: Jože Raspočnik [Povodom članka Andreja Medveda: Pomankljivosti Pirjeveve interpretacije Heideggera]

1968

110. Kos, Janko: Heidegger in Slovenci. — *Sodobnost*, XVI/1968, 11, 1082—1103.
111. Medved, Andrej: Problematika smrti pri Martinu Heideggeru in Karlu Jaspersu. — *Tribuna*, XVII/1968, 3, (4. XI).
112. Morpurgo-Taljabue, Gvido: Hajdegerova misao. Preveo: Vlastimir Đaković. — U: SAVREMENA ESTETIKA [L'ESTHÉTIQUE CONTEMPORAINE], Nolit, Beograd 1968, str. 468—485.
113. Pejnović, Nevenka: Martin Heidegger. — U knjizi: POVIJEST FILOZOFIJE, »Školska knjiga«, Zagreb 1968, str. 110—112.
114. Životić, Miladin: Hajdegerova kritika metafizike. — *Filozofija*, XII/1968, 1—2, 67—78.

1969

115. Petrović, Gajo: Izreka Hajdegera. — *Praxis*, IV/1969, 5—6, 781—798.
- 115a Richardson, W. J.: »Obrat« u Heideggerovom mišljenju. Preveo: Ante Stamać. — *Telegram*, 1969, 481, (18. VII).
116. Hudoletnjak, Boris: Martin Heidegger. — *Telegram*, X/1969, 481, (18. VII).

1970

117. Arendt, Hannah: Martin Heidegger navršio je osamdeset godina. — Preveo: Ante Stamać. — *Kulturni radnik*, XXIII/1970, 3, 113—125. [Iz časopisa: »Mercur«, 258/1970].

118. Čizmić-Marović, Duško: Ka samostalnosti filozofije. Martin Heidegger — Doba slike svijeta, Zagreb 1969. — *Pogledi*, II/1970, 2, 194—197.
119. Konstantinović, Zoran: Devet metodoloških beleški. Teoretičari nemačke nauke o književnosti. — *Treći program Radio Beograda*, 1970, 6, 403—470. [Vidi odeljak: *Martin Heidegger: Egzistencijalizam i književno delo* (433—441)].
120. Pejović, Danilo: Pjesništvo i mišljenje bitka. — U knjizi: SISTEM I EGZISTENCIJA, »Zora«, Zagreb 1970, str. 128—138.
121. Pejović, Danilo: Egzistencijalizam i egzistencijalna ontologija. U knjizi: SISTEM I EGZISTENCIJA, »Zora«, Zagreb 1970, str. 95—115.
122. Pejović, Danilo: Razgovor s Martinom Heideggerom. — U knjizi: SISTEM I EGZISTENCIJA, »Zora«, Zagreb 1970, str. 116—127.
123. Petrović, Sreten: Čemu pesnici u oskudno vreme. (O estetičkim pogledima poznog Šelinga i Hajdegera). — *Treći program Radio Beograda*, 1970, 5, 133—146.
124. Tautović, Radojica: Egzistencijalizam protiv humanizma. Martin Hajdeger: Doba slike svijeta. Preveo: Boris Hudoletnjak, Zagreb, 1969. — *Koraci* (Kragujevac), V/1970, 22—23, 102—105.
125. Životić, Miladin: Martin Hajdeger. — U knjizi: Koraci — Životić — Pavlović: ISTORIJA FILOZOFIJE, Beograd 1970, str. 283—286.
126. Životić, Miladin: Hajdegerovo shvatanje bića i bitnog mišljenja. — *Filozofske studije*, 1970, 73—137.

1971

127. Axelos, Kostas: Marx i Heidegger. Putokaz budućem mišljenju. Preveo: Franjo Zenko. — *Naše teme*, XV/1971, 11, 1970—1998. [Iz knjige: *Einführung in ein künftiges Denken*]
128. Damjanović, M(ilan): Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. 1967, 2. unveränd. Auflage, W. de Gruyter Verlag, 1969, S. 415. — *Praxis*, VIII/1971, 2, 289—292.
129. Despot, Branko: Što jest pitanje? — *Praxis*, VIII/1971, 1, 25—30.

130. Miščević, Nenad: Politika i svijet. (M. Heidegger: Bitak i vrijeme, paragraf: 16). — *Kulturni radnik*, XXIII/1971, 5, 128—136.
131. Posavec, Zvonko: O kraju filozofije u djelu Martina Heideggera. — *Praxis*, VIII/1971, 1, 17—24.
132. Sukl, Béla: Martin Heidegger filozofijának fő vonásai. — *Uj Symposion*, 1971, 70, 65—73.
133. Urbančić, Ivan: Bistvo nihilizma kot bistvo metafizike. — Predgovor Heideggerovoj knjizi: EVROPSKI NIHILIZEM, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 5—27.
134. Urbančić, Ivan: Bit nihilizma kao bit metafizike. — *Praxis*, VIII/1971, 1, 3—16. Preveo: Hotimir Burger.

1972

135. Axelos, Kostas: O Marxu i Heideggeru. Preveo: Franjo Zenko. — U knjizi: UVOD U BUDUĆE MIŠLJENJE, »Stvarnost«, Zagreb 1972, str. 51—65.
136. Axelos, Kostas: Pitanje kraja povijesti. Prevela: Jelena Zuppa. — *Kulturni radnik*, XXV/1972, 1, 103—126. [Iz časopisa: *L'Homme et la société*, 1971, p. 193—211].
137. Axelos, Kostas: Marx i Heidegger. Preveo: Franjo Zenko. — U knjizi: UVOD U BUDUĆE MIŠLJENJE, »Stvarnost«, Zagreb 1972, str. 13—51.
138. Bimel, Valter: Hajdeger i metafizika. Preveo: Vlastimir Đaković. — *Književna kritika*, III/1972, 2, 31—39.
139. Božinović, Milovan: Mogući značaj i smisao Hajdegerove filozofije. — *Književna reč*, VII, 1972, II, 16.
140. Brujić, Branka: Povijesni obrat kao smisao obrata u misli Martina Heideggera. — *Kulturni radnik*, XXVI/1972, 1, 106—133.
141. Despot, Branko: Što jest pitanje. (Vidokrug Martina Heideggera). — Pogovor knjizi: UVOD U HEIDEGGERA, Centar za društvene djelatnosti SSOH, Zagreb 1972, str. 137—144.
142. Jaroszewski, Tadeusz M.: Konceptcija avtentičnoga življenja pri Martinu Heideggeru. Prevedel: Frane Jerman. — *Teorija in praksa*, IX/1972, 10, 1469—1482.
143. Majer, Boris: Semenj ničevosti. Heidegger in njegovi slovenski epigoni. — *Delo*, XIV/1972, 54, (26. II).
144. Majer, Boris: Hajdeger i njegovi slovenački epigoni. Preveo: Lazar Čarnič. — *Borba*, LI/1972, 67, (9. III).

145. Miščević, Nenad: Martin Heidegger: 26. September 1969. Aussprachen zum 80. Geburtstag, Messkirch (1969), 389. — *Praxis*, IX/1972, 3—4, 572—573.
146. Petrović, Gajo: Mladi Heidegger. — *Treći program Radio-Beograda*, 1972, 13, 359—414.
147. Pihler, Borut: Adornova kritika Heideggerovega temeljnega ishodišča — ontološke diference. — *Anthropos*, 1972, I—II, 35—42.
148. Puhovski, Žarko: »Uvod u Heideggera«, Zagreb, 1972. — *Telegram*, II/1972, 32, (12. V).
149. Žunjić, Slobodan: Elejska teorija bića. — *Filozofske studije*, 1972, str. 143—216. [Vidi odeljak: *Metafizičke reminiscencije (Hegel i Heidegger)* (205—211)].

1973

150. Aćin, Jovica: Pitanje »drugog početka«. (Fragment o Hajdegeru — pesništvo/mišljenje). — *Delo*, XIX/1973, 11, 1320—1337.
151. Božinović, Milovan: Jedna prolegomena za razumevanje Hajdegerove filozofije. — *Vidici*, XIX/1973, 155—156, 8—9; 157, 11—12.
152. Goldmann, Lucien: Heidegger i Lukács. Preveo: R. S. — *Praxis*, X/1973, 3—4, 339—340.
153. Goldmann, Lucien: Lukács i Heidegger. Preveo: Ivan Vejvoda. — *Ideje*, IV/1973, 5—6, 67—79.
154. Grlić, Danko: Martin Heidegger. — U leksikonu: FILOZOFIJA, »Interpres«, Beograd 1973, str. 164—166.
155. Hribar, Tine: Zev hermeneutičkog kruga. Prevela: Marija Mitrović. — *Delo*, XIX/1973, 4—5, 493—505. [O Heideggerovom shvatanju hermeneutike]
156. Kos, Janko: Martin Heidegger. — U knjizi: TEMELJI FILOZOFIJE, Ljubljana, 1973, 246—249.
157. Pihler, Borut: Od značenja »po sebi« do »bića«. — *Ideje*, IV/1973, 5—6, 41—66. [O filozofiji Martina Heideggera]
158. Vučić, Olga: Hajdegerova analitika bivstvovanja. — *Gledišta*, XIV/1973, 4, 508—523.
159. Zaječaranović, Gligorije — Stevanović, Vitomir: Hajdegerova odredba ljudske egzistencije. — U knjizi: FILOZOFIJA, Beograd, 1973, str. 285—286.

160. Životić, Miladin: Bitno mišljenje i istina. Obrt u filozofiji Martina Hajdegera. — U knjizi: EGZISTENCIJA, REALNOST I SLOBODA, Posebno izdanje časopisa »Ideje«, Beograd 1973, str. 101—122.
161. Životić, Miladin: Biće i egzistencija. Fundamentalna ontologija Martina Hajdegera. — U knjizi: EGZISTENCIJA, REALNOST I SLOBODA, Posebno izdanje časopisa »Ideje«, Beograd 1973, str. 65—100.
162. Žunjić, Slobodan: Heidegger i problem antropologije. Da li je Heideggerova kritika antropologije doista »odlučna« za razmatranje »pitanja o čoveku«. — *Filozofija*, XVII/1973, 3—4, 89—111.

1974

163. Gadamer, Hans Georg: Samo suputnik zna da ima put. Prevela: Nadežda Čačinović-Puhovski. — *Kulturni radnik*, XXVII/1974, 6, 89—100.
[Objavljeno u: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«-u u povodu 85. godišnjice Martina Heideggera]
164. Pavićević, Vuko: Hajdegerova odredba ljudske egzistencije. — U knjizi: OSNOVI ETIKE, BIGZ, Beograd 1974, str. 354—358.
165. Tautović, Radojica: Egzistencijalizam protiv humanizma. Martin Hajdeger: Doba slike svijeta, Zagreb 1969. — U knjizi: NE. Kritike i polemike, »Nolit«, Beograd 1974, str. 32—61.
166. Uršić, Marko: Človek — pastir biti. (Prispevek k razmišljanju o Heideggerjevom delu »Bit in čas«). — *Problemi*, XII/1974, 8, 1—32.

1975

167. Cotten, Jean-Pierre: Heidegger. Coll. »Ecrivains de toujours«, Le Seuil, str. 190. Prevela: Jasna Ban. — *Marksizam u svetu*, II/1975, 10, 293—295.
168. Damnjanović, Milan: Biće i istina. Hajdegerov odnos prema metafizici. — *Književna kritika*, VI/1975, 3, 75—81.
169. Damnjanović, Milan: Hermeneutička fenomenologija Martina Hajdegera. U zborniku: FENOMENOLOGIJA, »Nolit«, Beograd 1975, str. 266—268.

170. Grlić, Danko: Igra kao estetski problem [Spiel als ästhetisches Problem]. — *Filozofske studije*, VII/1975, 191—240.
[Vidi odeljak: *Martin Heidegger i neki fenomeni u igri umjetnika* (235—236)]
171. Jeger, Hans: Hajdeger i umjetničko djelo. Preveo: Simo Vulinović. — *Kultura*, 1975, 29, 96—115.
172. Sukl, Béla: Heidegger filozofiatörténeti helye és hatása a nyugat — europai filozofiára es irodalomra. — *Uj Syposion*, 1975, 120, 99—105.

1976

173. Bofre, Žan: Razgovor pod kestenom. Preveo: Zvonimir Mrkonjić. — U Heideggerovoj knjizi: IZ ISKUSTVA MISLJENJA, Zagreb 1976, str. 31—39.
174. Daković, Nenad: Martin Heidegger: Uvod u metafiziku, Beograd 1976. — *Student*, XI/1976, 22, (13. X).
175. Divjak, Slobodan: Martin Hajdeger. — *Treći program Radio-Begrada*, 1976, 29, 49—52.
[Povodom smrti filozofa]
176. Drauf, Enver: Lucien Goldmann: Lukač i Hajdeger, Beograd 1976. — *Lica*, VIII/1976, 1, 147—149.
177. Goldmann, Lucien: LUKAČ I HAJDEGER. Posmrtni fragmenti. Priredio i objavio: Jusef Išagpur. Preveo: Milan Tabaković. Predgovor: dr Sreten Petrović. — BIGZ, Beograd 1976, str. 128. Filozofska biblioteka.
178. Kirn, Andrej: Marx in nekatera novejša filozofska razumevanja tehnike. — *Anthropos*, 1976, III—IV, 37—68.
[Vidi odeljke: *Heideggerjevo razumevanje tehnike* (48—51), »*Prevajanje*« *Heideggerjevog razumevanja tehnike v marksistično zavest* (51—62)].
179. Kolakovski, Lešek: Povodom smrti Martina Hajdegera. Preveo: Petar Vujičić. — *Polja*, XXI/1976, 210—211, str. 13.
180. Landgrebe, Ludwig: SUVREMENA FILOZOFIJA [PHILOSOPHIE DER GEGENWART], »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1976. Preveo: Vanja Sutlić.
[O Martinu Heideggeru vidi na str. 40—45; 98—100; 126—131; 143—145].
181. Lučić, Milka: Martin Hajdeger: Uvod u metafiziku, Beograd 1976. — *Politika*, LXXIII/1976, 22605, (9. IX).

182. Milošević, Branislav: Heideggerovo pitanje o tehnici. — *Ideje*, VII/1976, 4—6, 135—173.
183. Petrović, Gajo: Praksa i bivstvovanje. — U knjizi: FILOZOFIJA I MARKSIZAM, »Naprijed«, Zagreb 1976, str. 155—170.
[O Martinu Heideggeru (165—170)].
184. Petrović, Sreten: Predgovor knjizi Lisjena Goldmana: LUKAČ I HAJDEGER, BIGZ, Beograd 1976, str. 7—30.
185. Puhovski, Žarko: Martin Heidegger: Uvod u metafiziku, Beograd 1976, VIII, 10—12, 173—174.
186. Razgovor s Heideggerom 23. rujna 1966. — *Kulturni radnik*, XIX/1976, 3, 149—174. Preveo: Vanja Sutlić. [Iz: »Der Spiegel«, 31. V 1976, S. 193—219].
187. Rudolf, Branko: »Bistvo resnice je resnica bistva«. — *Naši razgledi*, XXV/1976, 14, 370.
[Povodom smrti Martina Heideggera]
188. Sutlić, Vanja: Iznimni Heidegger. — *Vjesnik*, XXXVII/1976, 10350, (15. VI).
189. Tomović, S(lobodan): Martin Hajdeger. Egzistencijalna filozofija Martina Hajdegera. — *Ovdje*, VIII/1976, 86, 32.
190. Urbančić, Ivan: Kaj Heidegger pravzaprav misli? — *Naši razgledi*, XXV/1976, 14, 370—371.
191. Uvodna napomena uz razgovor s Heideggerom. — *Kulturni radnik*, XIX/1976, 3, 147—148.
192. Végel, László: Kritikai jegyzetek Heidegger halálára. — *Magyar Szó*, XXXIII/1976, 153, (5. VI).
193. Švajncer, Marija: Problem niča in smrti pri Heideggeru in Jaspersu. — *Dialogi*, XII/1976, 7—8 459—475.
- 1977**
194. Bimel, Valter: O kompoziciji i jedinstvu Hajdegerovog dela »Holzwege«. Preveo: Zoran Đinđić. — *Književna reč*, VI/1977, 86, 87. i 88, (10. i 25. X i 10. XI).
195. Bofre, Žan: Martin Hajdeger. Preveo: Zoran Zec. — U knjizi: Uvod u FILOZOFIJU EGZISTENCIJE, BIGZ, Beograd 1977, str. 153—268.
* Sadrži odeljke: *Martin Hajdeger i problem istine* (153—194); *Hajdeger i grčki svet* (194—206); *Misao o ništa u Hajdegerovom delu* (208—217); *Beleška o Huserlu i Hajdegeru* (219—252); *Hajdeger viđen iz Francuske* (255—268).
196. Bošnjak, Branko: Heideggerovo određenje filozofije. — U knjizi: FILOZOFIJA. UVOD U FILOZOFSKO MIŠLJENJE I RJEČNIK, »Naprijed«, Zagreb 1977, str. 123—132.
197. Čović, Ante: Martin Heidegger: Uvod u metafiziku, »Vuk Karadžić«, Beograd 1976. — *Naše teme*, XXI/1977, 6, 1411—1414.
198. Despot, Branko: Filozofija bez metafizike. (Dijalog sa samim sobom u prisustvu Martina Heideggera). — *Dijalog*, 1977, 2, 207—211.
199. Getman-Zifert, Anemari: Značaj »Bivstva i vremena« za zasnivanje teologije. Preveo: Dragan Stojanović. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 177—194.
* [Isto u zborniku: RANI HAJDEGER, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 290—309].
200. Marx, Werner: Mišljenje i njegova stvar. Preveo: Danilo N. Basta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 33—51.
[O Heideggeru]
201. Mikecin, Vjekoslav: Filozofski notes. — *Kulturni radnik*, XXX/1977, 2, 177—190.
[Vidi odeljak III: *Martin Heidegger: Uvod u metafiziku*, »Vuk Karadžić«, Beograd 1977, str. 187—190].
202. Mišćević, Nenad: Heidegger. — U knjizi: GOVOR DRUGOGA. Ogledi iz filozofske hermeneutike, »Mladost«, Beograd 1977, str. 25—31.
203. L'Bian, Dominik — D'Ribersi, Erik: Dvanaest pitanja upućenih Žanu Bofreu o Martinu Hajdegeru. Preveo: Zoran Zec. — U knjizi Žana Bofrea: UVOD U FILOZOFIJU EGZISTENCIJE, BIGZ, Beograd 1977, str. 269—301.
204. Nešković, Ratko: Lukač viđen u jednom poređenju. (Uz knjigu Lisjena Goldmana: Lukač i Hajdeger, BIGZ, Beograd, 1976). — *Marksističke teme*, I/1977, 1, 109—114.
205. Pegeler, Oto: Temporalna interpretacija i hermeneutička filozofija. Preveo: Dragan Stojanović. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 85—109.
206. Petrović, Gajo: Izvanvremenski problemi i metodička svijest filozofije. (Iz prehistorije »Sein und Zeit«-a). — *Delo*, XXIII/1977, 12, 75—84.
207. Russell, Bertrand: Heidegger. — U knjizi: MUDROST ZAPADA [WISDOM OF THE WEST], »Mladost«, Zagreb, 1977, str. 303—304.

208. Schüssler, Ingeborg: Metodološki značaj strepnje u egzistencijalnoj analitici Martina Heideggera. Preveo: Danilo N. Basta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 151—162.
209. Schmidt, Alfred: Vladavina subjekta. O Hajdegerovoj interpretaciji Marksa. Preveo: Danilo N. Basta. — *Književna reč*, VI/1977, 82, (10. VII).
210. Stojanović, Olga: Estetičko stanovište T. S. Eliota. — *Ideje*, VIII/1977, 6, 121—136. [Vidi odeljak: *Eliot i Heidegger* (124—134)].
211. Šarčević, Abdulah: Gadamerova hermeneutika i kritika estetske svijesti. Prethodni uvid u bit istine umjetničkog djela. — *Izraz*, XXI/1977, 1—2, 13—28. [Vidi odeljak: 6. *Razumijevanje umjetnosti: Kierkegaard i Heidegger* (19—21); *Način pravog očuvanja djela: Heidegger i Adorno* (26—27)].
212. Šešić, Bogdan: Heideggerova filozofija smisla. — U knjizi: ČOVEK, SMISAO I BESMISAO, »Rad«, Beograd 1977, str. 81—97.
213. Urbančić, Ivan: Nekoliko marginalija uz pitanje izvora i puta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 163—176. [O filozofiji Martina Heideggera]
214. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Egzistencijalna hermeneutika u Heideggerovom »Bivstvu i vremenu« i zaokret. Preveo: Danilo N. Basta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 21—32. [Isto u: RANI HAJDEGER. Priedili Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 161—174].
215. Životić, Miladin: Značaj fundamentalno-ontološkog stanovišta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 100—126. [O filozofiji Martina Heideggera]
- 1978
216. Aleman, Beda: Heidegger i poezija. Preveo: Danilo N. Basta. — *Književna reč*, VII/1978, 104, (10. VII).
217. Buber, Martin: Ostvarenje čoveka. Prilog antropologiji Martina Heideggera. — Preveo: Milutin Stanisavac. — *Ideje*, IX/1978, 3, 1—15.
218. Gadamer, Hans-Georg: Heideggerovo otkriće predstrukture razumijevanja. Preveo: Slobodan Novakov. — U knjizi: ISTINA I METODA [WAHRHEIT UND METHODE. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik], »Veselin Masleša«, Sarajevo 1978, str. 298—304.
219. Glumičić, Dragan: Peta godina izlaženja celokupnih dela Martina Heideggera. Martin Heidegger, Gesamtausgabe (Ausgabe letzter Band) Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975. ff. — *Theoria*, 1978, 1—2, 119—120.
220. Jaspersove beleške o Heidegeru. Osvrt saradnika hamburškog »Špigla« na knjigu savremenog nemačkog filozofa. — *Politika*, LXXIV/1978, (22. VII), str. 14.
221. Jurinić, Boris: Heideggerovo pitanje o tehnici. — *Zoón politikon*, 1978/1979, 2—3, 167—178.
222. Lučić, M(ilka): Kako misliti Heideggera. Uz najnoviji broj beogradskog »Dela« posvećenog Martinu Heidegeru. — *Politika*, LXXV/1978, (6. IV), str. 17.
223. Melčić, Dunja: Heideggerovo tumačenje Kantove kritike spoznaje iz konteksta fundamentalne ontologije. — *Theoria*, 1978, 3—4, 105—124.
224. Ninković, Adam: Platon svoga vremena. — *Dijalog*, 1978, 7—8, 129—142. [Povodom knjige Žana Bofrea: *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd 1977].
225. Petrović, Gajo: Marxova jedanaesta teza o Feuerbachu. Još jedna interpretacija? — U knjizi: Gajo Petrović, MISLJENJE REVOLUCIJE, Zagreb, Naprijed 1978, str. 11—25. [O Heideggerovoj interpretaciji Marxove 11. teze o Feuerbachu u intervjuu Richardu Wisseru septembra 1970].
226. Plut, David: Heideggerjeva tehnika. — *Anthropos*, 1978, I—II, 197—215.
227. Prokopijević, Miroslav: Putevi recepcije Heideggera. — *Gledišta*, XIX/1978, 7—8, 725—741.
228. Šarčević, Abdulah: Hermeneutika i filozofija — filozofska hermeneutika Hansa Georga Gadamera. — *Treći program Radio Sarajeva*, 1978, 21—22, 45—109. [Vidi odeljak: *Ishodište filozofske hermeneutike: Heidegger i Gadamer* (145—152); *Hermeneutika i Heideggerova spekulativna dijalektika* (89—91)].
229. Tomović, Slobodan: Vrijeme — šta je to. Temporalni modeli i njihove logičke implikacije u različitim misaonim sistemima. — *Stvaranje*, XXXIII/1978, 11, 1511—1572. [O Heideggerovom shvatanju vremena na str. 1520].

230. Živadinović, Petar: Razgovor sa Žanom Bofreom o francuskoj filozofiji... o Hajdegeru. — *Ideje*, IX/1978, 6, 103—115.

231. Žunjić, Slobodan: Kraj filozofije kao dovršenje filozofije. — *Theoria*, 1978, 1—2, 74—85.
[Shvatanje Martina Heideggera]

1979

232. Buber, Martin: Ostvarenje čoveka. Antropologija Martina Heideggera. — U zborniku: RANI HAJDEGER. Recepcija i kritika »Bivstva i vremena«. Priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 38—56.

233. Derida, Zak: Ousia i grammé. Zabeleška o jednoj fusnoti u Sein und Zeit. — U zborniku: RANI HAJDEGER, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 175—223.
[Iz: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*]

234. Fink, Eugen: Filozofija kao prevladavanje »naivnosti«. — U zborniku: RANI HAJDEGER, Priredili i preveli: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 68—88.
[Iz dela: Eugen Fink: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (Freiburg — München, Verlag Karl Alber, 1976, S. 98—126)].

235. Gadamer, Hans-Georg: Hajdeger i jezik metafizike. — U zborniku: RANI HAJDEGER. Priredili i preveli: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 57—68.
[Iz: Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften*, III, Tübingen, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, 1972, S. 212—220].

236. Grassi, Ernesto: Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraju filozofije. Preveo: Franjo Zenko. — *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, V/1979, 9—10, 67—81.

237. Grlić, Danko: Mogućnost prevladavanja estetike i mišljenja Martina Heideggera. — *Polja*, XXV/1979, 239, 1—5

238. Hirš, Valter: Ishodište etike? Napomene o analizi krivice u »Bivstvu i vremenu«. Preveo: Danilo N. Basta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 142—150. [Isto u zborniku: RANI HAJDEGER. Priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 265—274].

239. Janke, Wolfgang: Raskriveno tubistvovanje u ogledalu umetnosti. Prilog fundamentalno-ontološkom rešenju poetičke antinomije. Preveo: Danilo N. Basta. — *Delo*, XXIII/1977, 12, 127—141.

[Isto: RANI HAJDEGER. Priredili i preveli: Danilo N. Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 247—264].

240. Kos, Janko: Eksistenca literarnega dela in moderni materializem. — *Primerjalna književnost*, I/1979, 1, 1—11.

[Shvatanja Heideggera, Ingardena, Sartra, Hartmana]

241. Landgrebe, Ludvig: Fakticitet i individuacija. — U zborniku: RANI HAJDEGER, Preveli i priredili: Danilo N. Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 131—147.

[Iz: *Sein und Geschlichkeit*. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, S. 275—289)].

242. Laušević, Savo: Tragom filozofske hermeneutike. — *Književna kritika*, X/1979, 4, 60—69.

[Vidi odeljak: *Obrat transcendentalne u hermeneutičku fenomenologiju (od Huserla do Hajdegera (64—65))*].

243. Mandel, Ros: Hajdeger i Vitgenštajn — druga Kantova revolucija. Preveo: Rade Kalik. — *Gledišta*, XX/1979, 9, 139—150.

244. Patočka, Jan: Hajdeger s druge obale. — U zborniku: RANI HAJDEGER. Preveli i priredili: Danilo N. Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 113—130.

[Iz: *Durchblicke*, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, S. 394—411)].

245. Pejović, Danilo: Martin Heidegger. — U knjizi: SUVREMENA FILOZOFIJA ZAPADA, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979, str. 143—159.

246. Petrović, Gajo: Martin Heidegger i problem fundamentalne ontologije. — U knjizi: SUVREMENA FILOZOFIJA, »Školska knjiga«, Zagreb 1979, str. 150—168.

247. Petrović, Gajo: Izreka Heideggera. — U knjizi: SUVREMENA FILOZOFIJA, »Školska knjiga«, Zagreb 1979, 169—189.

248. Posavec, Zvonko: Kako Heidegger pita o tehnici. (Interpretacija Heideggerovoga spisa o tehnici). — *Politička misao*, XVI/1979, 4, 652—667.
249. Rajl, Gilbert: Martin Hajdeger: »Sein und Zeit«. — U zborniku: RANI HAJDEGER. Preveli i priredili: Danilo N. Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 89—109.
[Iz: »The Journal of the British Society for Phenomenology«, vol. one, Number three, October 1970, p. 3—14].
250. RANI HAJDEGER. Recepcija i kritika »Bivstva i vremena«. Priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović. Umetnička oprema: Dušan Ristić. — »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 310.
[Biblioteka] »Zodijak«. Urednik: Mira Grujić.
- * Sadržaj: Danilo Basta — Dragan Stojanović: *Uvodne napomene o recepciji »Bivstva i vremena« Martina Hajdegera* (7—23); Maks Šeler: *Iz manjih rukopisa o »Bivstvu i vremenu* (25—37); Martin Buber: *Ostvarenje čoveka. O antropologiji Martina Hajdegera* (38—56); Hans Georg Gadamer: *Hajdeger i jezik metafizike* (57—67); Eugen Fink: *Filozofija ko prevladavanje »naivnosti«* (68—88); Gilbert Rajl: *Martin Hajdeger: »Sein und Zeit«* (89—109); Jan Patočka: *Hajdeger s druge obale* (113—130); Ludvig Landgrebe: *Fakticitet i individuacija* (131—147); Pol Riker: *Hajdeger i pitanje o subjektu* (148—174); Žak Derida: *Ousia i grammé. Zabeleška o jednoj fusnoti u Sein und Zeit-u* (175—223); Wolfgang Janke: *Raskriveno tubistvovanje u umetnosti* (247—264); Valter Hirš: *Ishodište etike? Napomene o analizi krivice u »Bivstvu i vremenu«* (265—274); Anemari Getman-Zifert: *Značaj »Bivstva i vremena« za zasnivanje teologije* (290—309); Ingebor Šisler: *Metodički značaj strepnje u egzistencijalnoj analitici Martina Hajdegera* (276—289)
251. Riker, Pol: Hajdeger i pitanje o subjektu. — U zborniku: RANI HAJDEGER. Preveli i priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 148—174.
[Iz: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, pp. 222—232].
252. S(imonović), S(imon): Rani Hajdeger. Priređivači Danilo Basta i Dragan Stojanović. Izdavač: »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 311. — *Politika*, LXXV/1979, (14. VII), str. 13.
253. Stojanović, Dragan: Uvodne napomene o recepciji »Bivstva i vremena« Martina Hajdegera. — U knjizi: RANI HAJDEGER. Priredili i preveli: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 7—23.
[Koaautor: Danilo Basta]
254. Stanisavac, Milutin: Kant i Heidegger ili o konačnosti. Skica za istraživanje problema vremena kod Kanta. — Predgovor Heideggerovoj knjizi: KANT I PROBLEM METAFIZIKE, »Mladost«, Beograd 1979, str. I—XVIII.
255. Šeler, Maks: Iz manjih rukopisa o »Bivstvu i vremenu« (1927). — U: RANI HAJDEGER. Preveli i priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović. »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 25—37.
[Iz: Max Scheler: *Gesammelte Schriften*, Band 9, Späte Schriften, Francke Verlag, Bern und München, Hrsg. von Manfred Frings, 1976, S. 294—304].
256. Šisler, Ingeborg: Metodički značaj strepnje u egzistencijalnoj analitici Martina Hajdegera. Preveli: Danilo Basta i Dragan Stojanović. — U knjizi: RANI HAJDEGER, Beograd, »Vuk Karadžić«, 1979, str. 276—289.
257. Žunjić, Slobodan: Heraklitov logos kao »zbirajuća zbranaost«. O Hajdegerovoj interpretaciji nekih Heraklitovih fragmenata. — *Filozofske studije*, XI/1979, 89—149.

1980

258. Apel, Karl-Oto: TRANSFORMACIJA FILOZOFIJE [TRANSFORMATION DER PHILOSOPHIE], »Veselin Masleša«, Sarajevo 1980.
[Vidi odeljke: *Transformacija filozofije*: 3. i 4. (22—52). — *Dvije faze fenomenologije i njihov uticaj na savremeno filozofsko predrazumijevanje jezika i pjesništva* (79—105). — *Wittgenstein i Heidegger* (171—285).]
259. Apel, Karl-Oto: Dvije faze fenomenologije i njihov uticaj na savremeno filozofsko predrazumijevanje jezika i pjesništva. Preveo: Aleksa Buha. — *Gradac*, VII/1980, 35—36, 29—40.
[O Hajdegeru na str. 34—38].

260. Basta, Danilo N.: Osobenost Lukačeve kritike Hajdegera. — *Theoria*, 1980, 1—4, 37—44.
261. Daković, Nenad: Temelj vremena. Martin Hajdeger: »Kant i problem metafizike«. Izdavač: »Mladost«, Beograd 1979. — *Politika*, LXXVIII, 1980, (22. III), str. 10.
262. Fon Herman, Fridrih-Vilhelm: Vremenitost tubitka i vreme bitka. Preveo: Miroslav Prokopijević. — *Književna reč*, IX/1980, 157, (25. XII), str. 6—7.
263. Grassi, Ernesto: Vico, Marx i Heidegger. Prevela: Sanja Roić. — *Kulturni radnik*, XXXIII/1980, 3, 153—171.
264. Hribar, Spomenka: Filozofija v službi ideologije/teologije. — *Problemi*, XVIII/1980, 1—2, (194—195), 96—114. [Povodom knjige Antona Stresa: *Nič in smisel*].
265. Lakićević, Dragan: Martin Heidegger: Kant i problem metafizike, »Mladost«, Beograd 1979. — *Naše teme*, XXIV/1980, 3, 434—436.
266. Marx, Werner: Svet u drugom početku: uloga pesnika i »pesničko stanovanje«. Preveo: Božidar Zec. — *Gradac*, VII/1980, 35—36, 40—45. [O Heideggeru]
267. Prokopijević, Miroslav: Bitak, istina, umetnost. — *Gradac*, VII/1980, 35—36, 5—19. [O Heideggeru]
268. Prokopijević, Miroslav: Adornova kritika Heidegera. — *Polja*, XXVI/1980, 261, 373—379; 262, 424—429.
269. Simeunović, Vojin: Dedukcija pojma povijesti i aktuelnog povijesnog mišljenja. — *Dijalog*, 1980, 1, 7—29. [Vidi odeljak 7: *Egzistencijalno-ontološka ekspozicija problema povijesti (Heidegger) (25—29)*].
270. Tomašević, Boško: Istorijski razgovor mislilaca. Martin Hajdeger: Kant i problem metafizike, »Mladost«, Beograd 1979. — *Letopis Matice srpske*, CLV/1980, 11, 853—857.
271. Žunjić, Slobodan: Rani Hajdeger. Recepcija i kritika »Bivstva i vremena«, priredili: Danilo Basta i Dragan Stojanović, »Vuk Karadžić«, Beograd 1979. — *Theoria*, 1980, 1—4, 105—106.
- 1981**
272. Aleman, Beda: Martin Hajdeger i politika. Preveo: Zoran Gavrić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 438—455. [Objavljeno u: »Mercur«, 235/1987].

273. Gabitova, R. M.: Martin Hajdeger i antička filozofija. — Preveo: Mitar Popović. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 503—514. [Iz časopisa: »Voprosy filosoffi«, 11/1972]
274. Gadamer, Hans Georg: Martin Hajdeger. Preveo: Dragan Glumičić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 427—438. [Objavljeno prvi put u: »Neue Sammlung«, 5/1965, S. 1—9; kasnije: *Kleine Schriften*, Tübingen, 1972].
275. Gašović, Danilo: Niče i Hajdeger. (O smislu i usudu evropske metafizike). — *Ovdje*, XIII/1981, 142, 27—28.
276. Geratana, Valentino: Hajdeger i Marks. Prevela: Mirej Jovanović. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 514—522. [Iz: »New Left Review«, 106/1977].
277. Habermas, Jürgen: S Hajdegerom misliti protiv Hajdegera. (Povodom objavljivanja predavanja iz 1935. godine). Preveo: Dragan Glumičić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 490—503. [Objavljeno u: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, 25. VII 1953].
278. Jaspers, Karl: Zabeleške o Martinu Heideggeru. Preveo: Zoran Gavrić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 461—468. [Izbor iz: *Notizen zu Martin Heidegger* (hrsg. H. Saner, München)].
279. Jokić, Vujadin: Teorija istine (Brentano, Huserl, Hajdeger). — *Obeležja*, XI/1981, 1, 41—52.
280. Karnap, Rudolf: Prevazilaženje metafizike putem logičke analize jezika. Preveo: Rastko Jovanović. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 479—490. [Drugi deo članka: *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, objavljenog u časopisu: »Erkenntnis«, 2/1931].
281. Logar, Cene: EKSISTENCIALNA FILOZOFIJA. (Analiza in kritika filozofije Martina Heideggerja). — *Canakarjeva založba*, Ljubljana 1981, knj. I i II, str. 638.
282. Logar, Cene: Možnost tubiti kot celota in bit k smrti. — *Anthropos*, 1981, II—III, 105—122.
283. Logar, Cene: Tubit in časovnost. Odlomek iz dela »Eksistencijalna filozofija (analiza in kritika filozofije Martina Heideggera). — *Anthropos*, 1981, II—III, 103—104.

284. Lotz, Johanes B.: Šta je od Heideggerovog mišljenja uneto u buduće filozofiranje. Preveo: Miroslav Prokopijević. — *Polja XXVII/1981*, 268—269, 292.
285. Löwith, Karl: O kritičkom vrednovanju Hajdegerovog delovanja. Preveo: Zoran Gavrić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 455—461. [Zaključno poglavlje iz knjige: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1965].
286. Mohanti, Djitendrant: Svest i egzistencija: Opaske o odnosu između Huserla i Hajdegera. Preveo: Rade Kalik. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 468—479. [Objavljeno u: »Man and World«, 314/1978].
287. Petrović, Gajo: Heidegger i Marx. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 523—541. [Objavljeno u: *Nachdenken über Heidegger*, Hrsg. von Ute Guzzoni, Hildesheim, 1980].
288. Prokopijević, Miroslav: Izvedba i smisao Heideggerove kritike subjekta. — *Ideje*, XII/1981, 2, 71—92.
289. Prokopijević, Miroslav: Kako ne čitati Heideggera. — *Polja*, XXVII/1981, 268—269, 290—291.
290. Stanisavac, Milutin: Bloh i Hajdeger, nada i strepnja. — *Književne novine*, XXXIII/1981, 638 (17. XII), 18—19.
291. Theunissen, Michael: Šta jest danas. O potrebi i nužnosti pristupa Heideggeru. Preveo: Miroslav Prokopijević. — *Polja*, XXVII/1981, 268—269, 293. [Povodom Habermasovog teksta: *S Hajdegerom misliti protiv Hajdegera* objavljenom u »Allgemeine Zeitung«-u, 25. VII 1953].
292. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Tehnički svet i udes. Preveo: Miroslav Prokopijević. — *Polja*, XXVII/1981, 268—269, str. 292—293. [O filozofiji Martina Heideggera]
293. Zurovac, Mirko: Hajdegerovo shvatanje bića. — *Ideje*, XII/1981, 3—4, 27—48.
294. Zurovac, Mirko: Poezija kao diktat bića. — *Polja*, XXVII/1981, 272—273, str. 394—395. [O Heideggerovom shvatanju umjetnosti]
295. Zurovac, Mirko: Hajdegerovo učenje o istini. — *Ideje*, XII/1981, 5, 41—51.
296. Žunjić, Slobodan: Pristupi Hajdegerovom mišljenju. — *Treći program Radio-Beograda*, 1981, 51, 411—427. Koautor: Rade Kalik.
- 1982
297. Armanini, Ante: Heidegger i Nietzscheova volja za moć. Prolegomena za uvid u zapadnjački pojam moći. — *Delo*, XXVIII/1982, 8—9, 3—17.
298. Basta, Danilo N.: Primeri Hajdegerovog tumačenja Marksa [Beispiele der Heideggerschen Marx-Interpretation]. — U knjizi: MIŠLJENJE NA KRAJU FILOZOFIJE [DAS DENKEN AM ENDE DER PHILOSOPHIE], Beograd 1982, str. 71—78.
299. Feron, Etjen: Vreme reči. Zapažanja o Levinasu i Hajdegeru. Prevela: Ana Moralić. — *Ideje*, XIII/1982, 1, 54—66. [Iz časopisa: »Exercices de la patience«, Paris, 1/1980].
300. Gadamer, Hans-Georg: Platon i Hajdeger. Preveo: Nenad Fišer. — *Odjek*, XXXV/1982, 17, 14—15.
301. Gadamer, Hans-Georg: Martin Hajdeger i marburška teologija. Preveo: Zoran Gavrić. — *Delo*, XXVIII/1982, 10, 49—62.
302. Grlić, Danko: Martin Heidegger (1889—1977). — U: Danko Grlić, LEKSIKON FILOZOFA, Zagreb, Naprijed 1982, str. 170—172.
303. Kalin, Boris: Martin Heidegger (1889—1977). — U knjizi: POVIJEST FILOZOFIJE sa odabranim tekstovima filozofa, Zagreb, Školska knjiga, 1982, str. 178—180.
304. Kangrga, Milan: »Fundamentalna ontologija« i vrijeme. — *Delo*, XXVIII/1982, 10, 1—31.
305. Kaputo, Džon D.: Majstor Eckhart i kasni Hajdeger: mistički elemenat u Hajdegerovoj misli. Prevela: Branislava Belić. — *Treći program Radio-Beograda*, 1982, 54, 431—457. [John D. Caputo: »Meister Eckhart and the later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought«. — *Journal of the History of Philosophy*, University of California, January 1975, vol. XIII, № 1].
306. Korać, Veljko: Fenomenologija bezzavičajnosti Martina Heidegera. — *Odjek*, XXXV/1982, 21—22, 7. [Odlomak iz teksta objavljenog 1962. god.].
307. Kordić, Ivan N.: Heideggerov pojam istine. — *Most* (Mostar), IX/1982, 45, 87—97.

308. Levinas, Emanuel: Martin Hajdeger i ontologija. Prevela: Ana Moralić. — *Ideje*, 1982, 1, 35—53.
[Iz knjige: *Otkrivajući egzistenciju sa Huserlom i Hajdegerom*, Vrin, Pariz, 1974].
309. Marej, Majkl: Uz Vitgenštajnov zapis. Preveo: Dušan Đorđević-Mileusnić. — *Delo*, XXVIII/1982, 7, 64—68.
[Iz: Michael Murray: *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, and London 1978, 80—83]
310. Mikecin, Vjekoslav: O nekim problemima suvremene filozofije. — U knjizi: SITUACIJE I DUHOVNA KRETANJA, Centar za kulturnu djelatnost SSOH, Zagreb 1982, str. 277—291.
[O Heideggerovom »Uvodu u metafiziku«, str. 289—291].
311. Mörchen, Hermann: Primedbe o Adornovom i Hajdegerovom iskušavanju jezika. Preveo: Dušan Đorđević-Mileusnić. — *Theoria*, 1982, 1—2, 21—34.
312. Petrović, Gajo: Heidegger i Marx. — U zborniku: MIŠLJENJE NA KRAJU FILOZOFIJE [DAS DENKEN AM ENDE DER PHILOSOPHIE]. Nezavisna izdanja Slobodan Mašić, Beograd 1982, str. 18—27.
313. Petrović, Miloje: Blohova kritika Hajdegera. — *Marksiistička misao*, 1982, 2, 145—163.
314. Posavec, Zvonko: Povijest kao lutnja. — U knjizi: BILTAK I POVIJEST, (zbornik), Zagreb 1982, str. 5—14.
[O Heideggerovom shvatanju istorije]
315. Posavec, Zvonko: Kako Heidegger pita o tehničari. — U knjizi: Zvonko Posavec, NIHILIZAM MODERNIH ZNANOSTI, Beograd, Radionica SIC, 1982, str. 85—123.
[Interpretacija Heideggerovog spisa *Pitanje o tehničari*].
316. Schüssler, Ingeborg: Der existenzial-ontologische Begriff des Todes bei Martin Heidegger [Egzistencijalno-ontološki pojam smrti kod Martina Hajdegera]. — U knjizi: MIŠLJENJE NA KRAJU FILOZOFIJE [DAS DENKEN AM ENDE DER PHILOSOPHIE]. Nezavisna izdanja Slobodan Mašić, Beograd, 1982, str. 49—56.
317. Sirber, Jere Paul: Hajdegerovata kritika na Hegeloviot poim za vremeto. Prevela: Nataša Papazovska-Levkova. — *Treta programa na Radio-Skopje*, 1982, 9, 195—211.
318. Solar, Milivoj: Martin Heidegger. — U knjizi: Milivoj Solar, SUVREMENA SVJETSKA KNJIŽEVNOST, Zagreb, Školska knjiga, 1982, str. 202—205.
319. Tertulian, Nicolae: Između Crocea i Heideggera. Prevela: Cvijeta Jakšić. — *Marksizam u svetu*, IX/1982, 3, 299—305.
[O »Estetici« György Lukácsa]
320. Vartanović, Rubina: Franco Lombardi: »Martin Heidegger«. — *Opredjeljenja*, XIII/1982, 7—8, 247—248.
321. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Der Mensch und sein Geschik. (Der Gundgedanke Martin Heideggers). — U knjizi: MIŠLJENJE NA KRAJU FILOZOFIJE [DAS DENKEN AM ENDE DER PHILOSOPHIE], Nezavisna izdanja Slobodan Mašić, Beograd 1982, str. 11—17.
[Rezime na slovenačkom jeziku: *Človek in njegovo poslanstvo. (Temeljna misel Martina Heideggerja)*. Rezime na srpskohrvatskom jeziku: *Čovek i njegov udes. (Temeljna misao Martina Hajdegera)*].
322. Wittgenstein, Ludwig: Zapis o Hajdegeru. Preveo: Dušan Đorđević-Mileusnić. — *Delo*, XXVIII/1982, 7, 63—64.
[Zu Heidegger, u: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, B. F. McGuinness, Frankfurt am Main, 1967, S. 68—69].
323. Wohlfart, Günter: Od Nietzschea do Heideggera. Večno vraćanje istog trenutak ekstatičnog jedinstva vremenitosti. Preveo: Dušan Đorđević. — *Theoria*, XXV/1982, 3—4, 127—141.
324. Zurovac, Mirko: Izvorna snaga riječi. Heideggerovo učenje o jeziku. — *Polja*, XXVIII/1982, 275, 3—4.
325. Zurovac, Mirko: Umjetnost kao otkrivanje bića. — *Ideje*, XIII/1982, 2, 43—70.
[O Heideggerovom shvatanju umetnosti]
326. Žunjić, Slobodan: Mimesis i poiesis. (Samo-otkrivanje bivstvovanja u X knjizi Platonove »Države« [Mimesis und Poiesis. (Das Offenbarmachen des Seins im X Buch der Oliteia)]. — U knjizi: MIŠLJENJE NA KRAJU FILOZOFIJE, Beograd 1982, str. 58—59.

1983

327. Bosto, Sulejman: Mišljenje, pjesništvo, jezik. Martin Heidegger: Mišljenje i pevanje, Beograd, Nolit, 1982. — *Odjek*, XXXVI/1983, 12, 21.
328. Đurić, Mihailo: Povodom »hajdegerovskih pouka filozofiji nade«. — *Theoria*, XXVI/1983, 1—2, 199—201.
[Polemika s Ljubomirom Tadićem u vezi s Blochovom kritikom Heideggera].

329. Gretić, Goran: Metafizika, mišljenje i jezik. Heideggerovo shvaćanje biti jezika. — *Forum*, XXII/1983, XLV/4—6, 875—904.
330. Jokić, Vujadin: Hajdegerovo poimanje biti umetnosti i umetničkog. — *Književna kritika*, XIV/1983, 1, 43—50.
331. Petrović, Miloje: Hajdegerov pristup Marks-u. — *Savremenost*, XIII/1983, 1—2, 29—45.
332. Posavec, Zvonko: Bit tehnike i mogućnost obrata. (Interpretacija Heideggerovog spisa »Obrat«). — U zborniku: PRAKSA I POLITIKA, Zagreb, Liber 1983, str. 218—239.
333. Zalokar, Jadran: Martin Heidegger: Mišljenje i pevanje, Nolit, Beograd 1982. — *Naše teme*, XXVII/1983, 1—2, 186—188.

1984

334. Božičević, Vanda: Razumijevanje govora u »Bitku i vremenu«. — *Filozofska istraživanja*, IV/1984, 2(9), 181—194.
[Zusammenfassung: Das Verstehen der Rede in »Sein und Zeit«]
335. Kos, Janko: Hajdeger i Slovenci. Prevela: Miljenka Vitezović. — U knjizi: Janko Kos, MODERNA MISAO I SLOVENAČKA KNJIŽEVNOST, Beograd, Rad 1984, str. 282—311.
336. Petrović, Miloje: Bloh protiv Sartra. — *Savremenost*, XIV/1984, 7—8, 79—92.
[Vidi odeljak: *Sartr* — *Hajdeger*]

Martin Heidegger

BITAK I VRIJEME

EDMUNDU HUSSERLU
posvećeno u znak štovanja i prijateljstva

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald uz 8. travnja 1926

AUTOROVA PRETHODNA NAPOMENA
UZ SEDMO IZDANJE 1953.

Rasprava »Bitak i vrijeme« pojavila se prvi puta u proljeće 1927. u Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, sv. VIII, u izdanju Edmunda Husserla, i istodobno kao posebni otisak.

Ova nova naklada, koja se pojavljuje kao sedmo izdanje, u tekstu je neizmijenjena, premda je u pogledu citata i interpunkcije nanovo pregledana. Brojevi stranica nove naklade podudaraju se, uz mala odstupanja, s paginacijom ranijih izdanja.

Oznaka »Prva polovica«, što je stajala u dosadašnjim izdanjima, brisana je. Poslije četvrt stoljeća druga se polovica više ne da nadovezati na prvu, a da ta ne bi bila nanovo prikazana. Međutim, ići put nje nužno je još i danas, daje li pitanje o bitku pobudu našem tu-bitku.

U prilog razjašnjenju tog pitanja neka bude upozoreno na »Uvod u metafiziku«, koji izlazi istodobno s ovom novom nakladom, u istog izdavača. Taj Uvod donosi tekst jednog predavanja održanog u ljetnom semestru 1935.

. . . δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπουταν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὤμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν . . . »Jer **va**-**ma** je očito ipak već dugo dobro poznato, što zapravo mislite kada upotrebljavate izraz ‚*bivstvujući*‘, mi smo pak nekoć doduše vjerovali da to razumijemo, ali sada smo u neprilici¹. Imamo li danas neki odgovor na pitanje o tome, što zapravo mislimo riječju »bivstvujući«? Nipošto. I tako, eto, valja ponovo postaviti *pitanje o smislu bitka*. Jesmo li, također, danas bar u neprilici što ne razumijemo izraz »bitak«? Nipošto. I tako, eto, valja najprije, prije svega, ponovo pobuditi razumijevanje za smisao tog pitanja. Konkretna obrada pitanja o smislu »*bitka*« namjera je rasprave što slijedi. Interpretacija *vremena* kao mogućeg horizonta svakog razumijevanja bitka uopće, njezin je prethodni cilj.

Smjerenje k tom cilju, istraživanja što su poduzeta u takvoj nakani, i ona ih zahtijeva, te put do tog cilja trebaju uvodno razjašnjenje.

¹ Platon, Sophistes 244 a.

Uvod

Ekspozicija pitanja o smislu bitka

Prvo poglavlje

NUŽNOST, STRUKTURA I PRVENSTVO PITANJA O BITKU

§ 1. Nužnost izričitog ponavljanja pitanja o bitku

Navedeno pitanje danas je palo u zaborav, premda naše vrijeme ubraja u svoj napredak što ponovo odobrava »metafiziku«. Pa ipak svatko smatra da je oslobođen napora jedne *γυμναστική περί της ούσίας* koju valja iznova raspirati. Pri tome, dotaknuto pitanje zacijelo nije proizvodljno. Ono je podstrekavalo *Platono*-vo i *Aristotelovo* istraživanje, da bi, dakako, otada i umuknulo — kao tematsko pitanje *zbijskog istraživanja*. Ono što su obojica postigli održalo se u raznovrsnim preinakama i »retušima« sve do u *Hegelovu* »logiku«. A što nekoć bijaše uz krajnji napor mišljenja izboreno od fenomenâ, premda nepotpuno i tek u prvim naletima, odavno je trivijalizirano.

Ne samo to. Na podlozi grčkih početaka interpretacije bitka nastala je dogma, koja ne proglašuje samo da je pitanje o smislu bitka izlišno, nego povrh toga sankcionira zanemarivanje tog pitanja. Kaže se: »Bitak« je najopćenitiji i najprazniji pojam. Kao takav, opire se svakom pokušaju definiranja. Tom najopćenitijem i stoga neodredivom pojmu i nije potrebna neka definicija. Svatko ga neprestano upotrebljava i, dakako, razumije što time misli. Tako je ono što je kao skriveno izazivalo nemir u antičkom filozofiranju, i u njemu ga održavalo, postalo kao sunce jasnom razumljivošću po

sebi, i to takvom, da onaj tko još pita o tome biva okrivljen za metodski promašaj.

U početku ovog istraživanja ne mogu se iscrpno pretresti predrasude što neprestano usađuju i gaje nepotrebu nekog zapitivanja o bitku. Njihov je korijen u samoj antičkoj ontologiji. Ta se pak — s obzirom na podlogu iz koje su izrasli temeljni ontološki pojmovi — može u pogledu primjerenosti legitimiranja kategorija i njihove potpunosti interpretirati u dovoljnoj mjeri samo po niti vodilji prethodno razjašnjenog pitanja o bitku i odgovora na nj. Stoga ćemo diskutirati o predrasadama voditi samo dotle dok se ne pokaže kako je ponavljanje pitanja o smislu bitka nužno. Tri su takve predrasude:

1. »Bitak« je »najopćenitiji« pojam: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων¹. Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Neko razumijevanje bitka uvijek je već uključeno u svemu što netko shvaća od bića.«² Ali »općenitost« »bitka« nije općenitost *roda*. »Bitak« ne omeđuje najvišu regiju bića ukoliko je ono pojmovno artikulirano prema rodu i vrsti: οὐτὲ τὸ ὄν γένος.³ »Općenitost« bitka »*nadmašuje*« svaku općenitost roda. »Bitak« je prema oznaci srednjovjekovne ontologije »transcendens«. Jedinstvo toga transcendentalnog »Općenitoga« nasuprot raznovrsnosti najviših rodnih pojmova kojima su obuhvaćene stvari već je *Aristotel* spoznao kao *jedinstvo analogije*. Tim je otkrićem *Aristotel*, uza svu ovisnost o *Platonovu* ontološkom načinu postavljanja tog pitanja, postavio problem bitka na načelno novu osnovicu. Ni on, dakako, nije rasvijetlio tamu tih kategorijalnih odnosa. Srednjovjekovna je ontologija svestrano raspravljala taj problem, pri čemu je slijedila prije svega tomističku i skotističku školu, ne postigavši načelnu jasnoću. I kada napokon *Hegel* određuje »bitak« kao »neodređeno Neposredno«, i

1. *Aristotel*, Met. B 4, 1001 a 21.

2. *Tomo Akvinski*, S. th. II¹ qu 94 a 2.

3. *Aristotel*, Met. B 3, 998 b 22.

to određenje stavlja u temelj svih daljnjih kategorijalnih eksplikacija svoje »logike«, onda se on pridržava istog smjera gledanja kao i antička ontologija, samo što ispušta iz ruku problem što ga je postavio već *Aristotel*, problem jedinstva bitka nasuprot raznovrsnosti »kategorija« kojima su obuhvaćene stvari. Ako se poslije toga kaže: »bitak« je najopćenitiji pojam, onda to ne može značiti da je on najjasniji i da nije potrebit nikakva daljeg raspravljanja. Pojam je »bitka«, naprotiv, najtamniji.

2. Pojam »bitak« nije moguće definirati. To se zaključilo iz njegove krajnje općenitosti.⁴ I to s pravom — ako definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Bitak« zapravo ne može biti shvaćen kao biće; enti non additur aliqua natura: »bitak« se ne može domoći određenosti tako što će mu biti dodijeljeno biće. Bitak se ne da definitivno izvesti iz viših pojmova niti prikazati putem nižih. Ali zar iz toga slijedi da bitak više ne može zadavati problem? Nipošto; moguće je samo izvesti zaključak: »bitak« nije nešto poput bića. Otuda se, u izvjesnim granicama opravdani, način određivanja bića — »definicija« tradicionalne logike kojoj su i samoj temelji u antičkoj ontologiji — ne da primijeniti na bitak. Nemogućnost definiranja bitka, međutim, ne dispencira od pitanja o njegovu smislu, nego upravo podstiče na nj.

3. »Bitak« je pojam razumljiv po sebi. U čitavu spoznavanju, iskazivanju, u svakom odnošenju prema biću, u svakom odnošenju prema samom sebi u upotrebi je »bitak«, i pri tome je taj izraz »bez daljnega« razumljiv. Svatko razumije: »Nebo je plavo«; »ja sam radostan« i slično. Samo, ta prosječna razumljivost demonstrira jedino nerazumljivost. Ona očito pokazuje,

4. Usp. *Pascal*, Pensées et Opuscules (ed. Brunshvieg)⁶, Paris 1912, s. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

da u svakom ponašanju i bitku pri biću a priori leži zagonetka. To, što mi uvijek već živimo u razumijevanju bitka, a smisao je bitka istodobno skriven u tami, dokazuje načelnu nužnost da pitanje o smislu »bitka« bude ponovljeno.

Pozivanje na razumljivost po sebi u krugu temeljnih filozofskih pojmova, a pogotovu u pogledu pojma »bitak«, dvojbena je postupak, ako u drugu ruku to »Razumljivo-po-sebi« i samo ono, ti »tajni sudovi običnog uma« (Kant), treba postati i ostati izričitom temom analitike (»poslom filozofa«).

Ali razmatranje predrasuda ujedno je razjasnilo, da ne nedostaje samo *odgovor* na pitanje o bitku, nego da je dapače samo pitanje tamno i neusmjereno. Otuda, ponoviti pitanje o bitku znači: najprije jednom dovoljno obraditi *postavljanje* pitanja.

§ 2. Formalna struktura pitanja o bitku

Pitanje o smislu bitka treba *postaviti*. Ako je ono neko, ili čak pravo, fundamentalno pitanje, onda je takvu zapitivanju potrebna primjerena transparentnost. Stoga valja ukratko razmotriti, što li uopće pripada nekom pitanju, kako bi se, polazeći otuda, moglo pokazati, da je pitanje o bitku *osobito*.

Svako zapitivanje jest traženje. Svako traženje dobiva svoj apriorni putokaz iz onoga što traži. Zapitivanje jest spoznavajuće traženje bića u njegovoj egzistenciji i esenciji. Spoznavajuće traženje može postati »istraživanjem« kao otkrivajuće određivanje onoga što je u pitanju. Zapitivanje kao zapitivanje o... ima svoje *Pitano*. Svako je zapitivanje o... bilo na koji način raspitivanje kod... Zapitivanju pripada, osim *Pitano*-ga, i *Ispitano*. U istražujućem, to jest specifično teorijskom pitanju, valja *Pitano* odrediti i dovesti do pojma. Tada u tom *Pitanomu* počiva, kao zapravo intendirano, samo *Ispitano*, ono kod čega zapitivanje stiže na cilj. Samo zapitivanje kao ponašanje nekog bića, pita-

ča, ima vlastiti karakter bitka. Neko je zapitivanje moguće provesti kao »zapitkivanje-tek-onako« ili pak kao eksplicitno postavljanje pitanja. U ovoga je osobito to, što zapitivanje postaje prije toga sebi transparentno u pogledu svih navedenih konstitutivnih karakteristika samog pitanja.

Postaviti treba pitanje o smislu bitka. Tako stojimo pred nužnošću, da u pogledu navedenih strukturnih momenata razmotrimo pitanje o bitku.

Kao traženje, zapitivanje zahtijeva da ga unaprijed vodi Traženo. Smislom bitka moramo, otuda, na izvjestan način već raspologati. Bilo je nagoviješteno: mi se uvijek već krećemo u nekom razumijevanju bitka. Iz tog razumijevanja izrasta izričito pitanje o smislu bitka i tendencija k njegovu pojmu. Mi *ne znamo* što znači »bitak«. Ali već kada pitamo: »što je »bitak'?« mi se nalazimo u nekom razumijevanju toga »je«, iako ne bismo mogli pojmovno fiksirati što znači to »je«. Mi uopće ne poznamo horizont iz kojega bismo mu trebali pojmiti i fiksirati smisao. *To prosječno i maglovito razumijevanje bitka jest fakt.*

Ma kako se to razumijevanje bitka kolebalo i rasplinjavalo i kretalo strogo granicom pukog poznavanja riječi — sama ta neodređenost uvijek već raspoloživo razumijevanja bitka pozitivni je fenomen i on zahtijeva razjašnjenje. Ipak, istraživanje o smislu bitka neće htjeti da to razjašnjenje dade odmah u početku. Interpretacija prosječnog razumijevanja bitka dobiva svoju nužnu nit vodilju tek s izoblikovanim pojmom bitka. Iz jasnoće tog pojma i njemu pripadnih načina na koje on biva eksplicitno razumljen valjat će uglaviti, što znači zatamnjeno odnosno još nerasvijetljeno razumijevanje bitka i koje su vrste zatamnjenja odnosno ometanja jednog eksplicitnog rasvjetljenja smisla bitka moguće i nužne.

Prosječno, maglovito razumijevanje bitka može, zatim, biti učinak naslijeđenih teorija i mnijenja o bitku, i to tako da pri tome te teorije ostaju skrivene kao

izvori vladajućeg razumijevanja. — Traženo u zapitivanju o bitku nije nešto potpuno nepoznato, premda je najprije naskroz nedokučivo.

Pitano pitanja koje valja obraditi jest bitak, ono što određuje biće kao biće, ono na temelju čega je biće, bilo ma kako razmatrano, uvijek već razumljeno. Sam bitak bića »nije« neko biće. Prvi filozofski korak u razumijevanju problema bitka jest: ne μῦθόν τινα διηγεῖσθαι⁵, »ne pričati priče«, to jest, ne određivati biću porijeklo kao biću svodeći ga na neko drugo biće, kao da bitak ima karakter nekog mogućeg bića. Bitak kao *Pitano* zahtijeva stoga neki zasebni način pokazivanja, koji se bitno razlikuje od otkrivanja bića. Prema tome će i *Ispitano*, smisao bitka, zahtijevati vlastitu pojmovnost koja se, i opet, bitno razlikuje od pojmova u kojima svoju značenjsku određenost postiže biće.

Ukoliko bitak tvori *Pitano*, a bitak znači bitak bića, tada proizlazi, da je *Ispitano* u pitanju o bitku samo biće. Ono biva tako reći preslušavano o svojem bitku. Ali ako treba da uzmogne neiskrivljeno pružiti karakteristike svojega bitka, ono mora prije toga postati sa svoje strane pristupačnim onakvo kakvo je samo po sebi. Pitanje o bitku zahtijeva, da u pogledu njegovog *Ispitivanoga* bude dobiven i već prije utvrđen pravi način pristupa k tom biću. Ali »bićem« nazivamo mnogošta, i u različitom smislu. Biće je sve o čemu govorimo, što mislimo, prema čemu se ovako ili onako odnosimo, biće je također ono što smo i kakvi smo mi sami. Bitak leži u egzistenciji i esenciji, u realnosti, postojanju, opstojanju, važenju, tubitku, u »ima«. S kojeg bića valja očitati smisao bitka, od kojeg bića treba da pođe otkrivanje bitka? Da li je polazište proizvoljno, ili pak pri obradi pitanja o bitku prvenstvo pripada nekom određenom biću? Koje li je biće egzemplarno i u kojem smislu njemu pripada prvenstvo?

Ako pitanje o bitku treba postaviti izričito i provesti ga uz njegovu potpunu transparentnost, tada obra-

da tog pitanja zahtijeva, prema dosadašnjim razjašnjenjima, eksplikaciju načina gledanja na bitak, razumijevanja i pojmovnog zahvaćanja njegova smisla, pripremu mogućnosti pravog izbora egzemplarnog bića, izradu genuinog načina pristupa k tom biću. Gledanje na, razumijevanje i poimanje, izbor, pristup k — jesu konstitutivna ponašanja zapitivanja, pa su i oni sami modusi bitka nekog određenog bića, *tog* bića koje smo uvijek mi sami, koji pitamo. Obrada pitanja o bitku, prema tome, znači: činjenje transparentnim nekog bića — koje pita — u njegovu bitku. Samo zapitivanje tog pitanja kao modus *bitka* nekog bića bitno je određeno onim o čemu je riječ u pitanju — bitkom. To biće, koje smo uvijek mi sami i čiji bitak može, pored ostaloga, biti zapitivanje, terminološki zahvaćamo kao *tubitak*. Izričito i transparentno postavljanje pitanja o bitku zahtijeva da prethodno bude primjereno eksplicirano jedno biće (*tubitak*) u pogledu svojeg bitka.

Ali zar takav pothvat ne upada u očiti krug? Morati najprije odrediti biće u *njegovu bitku* i zatim htjeti tek na temelju toga postaviti pitanje o bitku, što li je drugo do hod u krugu? Nije li za obradu pitanja već »pretpostavljeno« ono što bi trebao donijeti prije svega odgovor na to pitanje? Formalni prigovori, poput argumentacije protiv »kruga u dokazu«, koju je u oblasti istraživanja principa svagda lako navesti, uvijek su sterilni pri rasuđivanju o konkretnim putovima istraživanja. Ništa ne pridonose razumijevanju stvari i koče prodiranje u polje istraživanja.

Ali faktično, u naznačenom načinu postavljanja pitanja uopće nema kruga. Biće je moguće odrediti u pogledu njegova bitka a da pri tome nije nužno već raspolagati eksplicitnim pojmom smisla bitka. Da nije tako, do sada ne bi moglo biti ontološke spoznaje, čije se faktično postojanje zacijelo neće nijekati. »Bitak« biva u čitavoj dosadašnjoj ontologiji doduše »pretpostavljan«, ali ne kao raspoloživi pojam, — ne kao ono Traženo kao takvo. »Pretpostavljanje« bitka ima karakter zauzimanja gledišta o bitku unaprijed, i to tako,

5. *Platon, Sophistes* 242 c.

da iz tog gledišta biva privremeno artikulirano dano biće u svojem bitku. To zauzimanje predvođećeg gledišta o bitku izrasta iz prosječnog razumijevanja bitka u kojem se uvijek već krećemo, a to razumijevanje pripada napokon bitnom ustrojstvu samog tubitka. Takvo »pretpostavljanje« nema nikakve veze s postavljanjem nekog neutemeljenog načela iz kojega biva deduktivno izveden niz stavaka. »Krug u dokazu« uopće ne može ležati u postavljanju pitanja o smislu bitka, jer se u odgovoru na to pitanje ne radi o obrazloženju putem dedukcije, nego o iznošenju temeljâ na vidjelo, putem njihova pokazivanja.

Ne leži u pitanju o smislu bitka »krug u dokazu«, ali zacijelo leži neko čudnovato »povratno ili prethodno odnošenje« Pitanoga (bitka) na zapitivanje kao na modus bitka nekog bića. To, što je zapitivanje bitno pogođeno svojim Pitanim, pripada najvlastitijem smislu pitanja o bitku. Ali zar time nije već posvjedočeno prvenstvo bitka nekog određenog bića i nije li unaprijed dano egzemplarno biće koje treba fungirati kao primarno *Ispitivano* pitanja o bitku? Onim što je do sada razmotreno, niti je dokazano prvenstvo tubitka niti je odlučeno o njegovoj mogućoj ili čak nužnoj funkciji kao bića koje valja primarno pitati. Ali nešto poput prvenstva tubitka zacijelo se javilo.

§ 3. Ontološko prvenstvo pitanja o bitku

Karakterizacije pitanja o bitku po niti vodilji formalne strukture pitanja kao takvog razjasnilo je to pitanje kao osebnost, i to tako, što njegova obrada i pogotovu rješenje zahtijevaju niz fundamentalnih promatranja. Ali osobitost pitanja o bitku potpuno će izaći na vidjelo tek tada kad ono bude dovoljno omeđeno u pogledu svoje funkcije, svoje namjere i svojih motiva.

Do sada je nužnost ponavljanja tog pitanja bila motivirana u jednu ruku ugledom njegova porijekla, ali

prije svega izostankom nekog određenog odgovora, da pače nedostajanjem nekog zadovoljavajućeg postavljanja tog pitanja uopće. Ali, svatko može zahtijevati da sazna, čemu treba služiti to pitanje. Da li se njime ostala baviti, ili se uopće njime bavi, samo neka proizvoljna spekulacija o najopćenitijoj općenitosti — ili je ono najprincipijelnije i u isti mah najkonkretnije pitanje?

Bitak je svagda bitak nekog bića. Sva bića mogu se prema svojim različitim oblastima pretvarati u polja otkrivanja i omeđivanja određenih područja obrade. Ta se područja, primjerice povijest, priroda, prostor, život, tubitak, jezik i slično, daju u odgovarajućim znanstvenim istraživanjima tematizirati u predmete. Znanstveno istraživanje provodi izdvajanje i prvo fiksiranje područja obrade naivno i grubo. Obrada nekog područja u njegovim temeljnim strukturama na izvjestan je način već ostvarena putem predznanstvenog iskustva i izlaganja oblasti bitka unutar koje je omeđeno samo područje obrade. Ovakvo izrasli »temeljni pojmovi« ostaju isprva niti vodilje za prvo konkretno doučivanje područja. Premda težište istraživanja uvijek leži u tom pozitivitetu, njegov se pravi napredak ne ostvaruje toliko u skupljanju rezultata i njihovu pohranjivanju u »priručnike« koliko u pitanjima o temeljnom ustrojstvu svakog od područja, pitanjima koja su većinom reaktivno izbijala iz takva sve većeg poznavanja stvari.

Pravo »gibanje« u znanostima odigrava se u više ili manje radikalnoj i samoj sebi netransparentnoj reviziji temeljnih pojmova. Nivo neke znanosti određen je time, do koje je mjere ona sposobna za krizu svojih temeljnih pojmova. U takvim imanentnim krizama znanosti počinje se kolebati odnos pozitivno istražujućeg ispitivanja prema samim stvarima što ih ispituje. Danas su se posvuda u raznim disciplinama probudile tendencije da se istraživanje položi na nove temelje.

Prividno najstroža i najčvršće sazdana znanost, *matematika*, dospjela je u »krizu osnovica«. Borba izme-

đu formalizma i intuicionizma vodi se oko osvajanja i utvrđivanja primarnog načina pristupa k onom što treba biti predmet te znanosti. Teorija relativnosti *fizike* izrasta iz tendencije da se pokaže vlastita suvislost same prirode, onakva kakva postoji »po sebi«. Kao teorija uvjetâ pristupa k samoj prirodi, ta teorija kuša putem određenja svih relativnosti očuvati nepromjenljivost zakonâ gibanja i tako sebe dovesti pred pitanje o strukturi područja obrade koje joj je zadano, pred problem materije. U *biologiji* se budi tendencija da se poslije određenja organizma i života, što su ih dali mehanizam i vitalizam, pita unatrag i nanovo odredi način bitka Živoga kao takvog. U *historijskim duhovnim znanostima* pojačao se, posredstvom predanja i tijekom njegova prikazivanja i tradicije, poriv prema samoj povijesnoj zbilji: povijest književnosti treba postati poviješću problema. *Teologija* traga za nekim izvornijim izlaganjem bitka čovjeka pri bogu, koji bi bio skiciran iz smisla samog vjerovanja i ostajao unutar tog izlaganja. Ona polako počinje ponovo razumijevati *Luthe-rov* uvid, da njezina dogmatska sistematika počiva na »temelju« koji nije izrastao iz nekog primarno vjerujućeg zapitivanja i čija apstraktnost nije samo nedostatna za teološku problematiku, nego nju zakriva i iskrivljuje.

Temeljni pojmovi jesu određenja u kojima postaje prethodno razumljivim područje obrade što leži u osnovi svih tematskih predmeta neke znanosti, pa to razumijevanje predvodi sva pozitivna istraživanja. Svoju pravu legitimaciju i »obrazloženje« dobivaju ti pojmovi, prema tome, samo u jednoj isto tako preliminarnoj pretrazi samog područja obrade. Ali ukoliko svako od tih područja iz oblasti samih entiteta i bude osvojeno, takvo preliminarno istraživanje, koje crpi temeljne pojmove, ne znači ništa drugo do izlaganje tih entiteta u pogledu temeljnog ustrojstva njihova bitka. Pozitivnim znanostima mora prethoditi takvo istraživanje; i ono to može. Tome je dokaz *Platonov* i *Aristotelov* rad. Takvo se utemeljenje znanosti načelno razlikuje od »lo-

gike« koja hramlje za njim, koja pojedino slučajno stanje neke znanosti provjerava prema njezinoj »metodi«. Takvo utemeljenje jest produktivna logika u tom smislu što ona, tako reći, prva uskače u neko određeno područje bitka, prije svih ga dokučuje u pogledu njegova bitka i dobivene strukture stavlja na raspolaganje pozitivnim znanostima kao transparentne upute, što da pitaju. Tako, na primjer, za filozofiju nije primarna neka teorija tvorbe pojmova historije, također ne teorija historijske spoznaje, ali ni teorija povijesti kao objekta historije, nego je za nju primarna interpretacija zaista povijesnog bića s obzirom na njegovu povijesnost. Tako, eto, i pozitivni rezultat *Kantove* Kritike čistog uma leži u začetku obrade onoga što uopće pripada nekoj prirodi, a nije u nekoj »teoriji« spoznaje. Njegova transcendentna logika apriorna je logika predmetnog područja — priroda.

Ali ovakvo zapitivanje — ontologija uzeta u najširem smislu i bez oslanjanja na ontološke smjerove i tendencije — treba i samo još neku nit vodilju. Ontološko je zapitivanje, doduše, spram ontičkog zapitivanja pozitivnih znanosti izvornije. Ali ono ostaje i samo naivno i neprozirno, ako njegova traganja za bitkom bića ostavljaju nerazmotrenim smisao bitka uopće. I upravo pri zadaći da ontologija — koja ne konstruira deduktivno — nađe neku genealogiju raznih mogućih ustrojstava bitka, potreban je prethodni sporazum o tome, »što li mi zapravo mislimo tim izrazom ‚bitak‘«.

Otuda pitanje o bitku ne želi biti samo apriorni uvjet da budu moguće znanosti što istražuju biće kao takvo i takvo biće, i pri tome se uvijek već kreću u nekom razumijevanju bitka, nego želi biti i uvjet da budu moguće same ontologije, koje slijede prije ontičkih znanosti i fundiraju ih. *Svaka ontologija, raspolagala ma kako bogatim i čvrsto sazdanim sistemom kategorija, ostaje u osnovi slijepom, i izokretanjem svoje najvlastitije namjere, ako prije toga nije dovoljno razjasnila smisao bitka i to razjašnjavanje shvatila kao svoju fundamentalnu zadaću.*

Pravo razumljeno ontološko istraživanje samo podaje pitanju o bitku njegovo ontološko prvenstvo, većma negoli puko nastavljanje časne tradicije i promicanje jednog još uvijek neprozirnog problema. Ali ovo stvarno-znanstveno prvenstvo nije jedino.

§ 4. Ontičko prvenstvo pitanja o bitku

Znanost uopće moguće je odrediti kao cjelinu sustava obrazloženja istinitih stavaka. Ta definicija niti je potpuna niti pogađa znanost u pogledu njezina smisla. Znanosti kao ponašanja čovjeka jesu način bitka tog bića (čovjeka). To biće zahvaćamo terminološki kao *tubitak*. Znanstveno istraživanje nije jedini i nije najbliži mogući način bitka tog bića. Povrh toga, sam se tubitak odlikuje pred drugim bićima. To odlikovanje valja prethodno vidno pokazati. Razmatranje mora pri tome posegnuti ispred analiza što slijede i što će tek pružiti pravi uvid.

Tubitak je biće koje se ne pojavljuje naprosto među drugim bićima. Ono se, naprotiv, ontički odlikuje time što se tom biću u njegovu bitku radi o samom tom bitku. Ali tada tom ustrojstvu bitka tubitka pripada, da se on u svojem bitku odnosi prema tom bitku kao bitak. A to opet kazuje: tubitak razumije sebe u svojem bitku bilo na koji način i bilo kako izričito. Tom je biću svojstveno, da je ono sa svojim bitkom i putem njega samo sebi dokučeno. *Samo razumijevanje bitka jest izvjesnost bitka tubitka*. Ontička je osobitost tubitka u tome, da on *jest* ontološki.

Biti ontološki, ovdje još ne znači: tvoriti ontologiju. Otuda, ako naziv ontologija zadržimo za eksplicitna teorijska pitanja o bitku bića, tada mišljenu ontološkičnost tubitka valja označiti kao predontološku. Ali to ne znači, recimo, isto što i naprosto bivstvujući-ontički, nego bivstvujući na način razumljenja bitka.

Sam bitak, prema kojemu se tubitak može odnositi ovako ili onako i uvijek se nekako odnosi, nazivamo

egzistencija. Međutim, određivanje biti tog bića ne može se izvršiti navodeći neko realno što, nego je njegova bit, naprotiv, u tome da ono uvijek mora biti svoj bitak kao svoj, pa je za oznaku tog bića odabran naziv tubitak, kao čisti izraz bitka.

Tubitak razumije sam sebe uvijek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti sama sebe da bude ili da ne bude sam on. Te je mogućnosti tubitak ili odabrao sam, ili je dospio u njih ili je oduvijek rastao u njima. Egzistenciju određuje, na način prihvaćanja ili propuštanja, jedino svaki tubitak sam. Pitanje egzistencije uvijek treba da izvodi na čistac samo egzistiranje. *Pri tome* usmjeravajuće razumijevanje tog egzistiranja nazivamo *egzistencijskim*. Pitanje egzistencije ontička je »stvar« tubitka. Za to nije potrebna teorijska transparentnost ontološke strukture egzistencije. Pitanje o toj strukturi cilja na razlaganje onoga što konstituira egzistenciju. Skup tih struktura nazivamo *egzistencijalnost*. Njezina analitika nema karakter *egzistencijskog*, nego *egzistencijalnog* razumijevanja. Zadaća jedne egzistencijalne analitike tubitka u pogledu njezine mogućnosti i nužnosti skicirana je u ontičkom ustrojstvu tubitka.

Ali ukoliko onda egzistencija određuje tubitak, ontološkoj je analitici tog bića uvijek potrebno neko već unaprijed zauzeto gledište o egzistencijalnosti. Nju pak razumijemo kao ustrojstvo bitka bića koje egzistira. Ali u ideji jednog takvog ustrojstva bitka već počiva ideja bitka uopće. Pa tako i mogućnost provedbe analitike tubitka ovisi o prethodnoj obradi pitanja o smislu bitka uopće.

Znanosti su načini bitka tubitka na koje se on odnosi i prema biću koje ne treba biti sam taj tubitak. Ali tubitku bitno pripada: bitak u nekom svijetu. Otuda se razumijevanje bitka, koje je svojstveno tubitku, upravo izravno tiče razumijevanja nečega poput »svijeta« i razumijevanja bitka bića pristupačnih unutar svijeta. Ontologije koje imaju za temu bića s karakterom

drugačijim nego u tubitka fundirane su i motivirane, prema tome, u ontičkoj strukturi samog tubitka, koja u sebi uključuje izvjesnost nekog predontološkog razumijevanja bitka.

Otuda *fundamentalnu ontologiju*, iz koje tek mogu izvirati sve ostale, valja tražiti u *egzistencijalnoj analitici tubitka*.

Tubitak ima, prema tome, višestruko prvenstvo pred svim drugim bićima. Prvo mu je prvenstvo *ontičko*: to biće određeno je u svojem bitku egzistencijom. Drugo je njegovo prvenstvo *ontološko*: tubitak je, na temelju izvjesnosti svoje egzistencije, sam po sebi »ontološki«. Ali tubitku onda — kao konstituensu razumijevanja egzistencije — upravo izvorno pripada: razumijevanje bitka svih bića koja su drugačija nego tubitak. Otuda tubitak ima treće prvenstvo, kao ontičko-ontološki uvjet za mogućnost svih ontologija. Tako se tubitak pokazao onim koga valja ontološki primarno ispitivati prije svakog drugog bića.

Ali egzistencijalna je analitika sa svoje strane ukorijenjena napokon *egzistencijski*, to jest *ontički*. Jedino ako je samo filozofski-istražujuće propitivanje kao mogućnost bitka uvijek egzistirajućeg tubitka poduzeto egzistencijski, postoji mogućnost da bude dokučena egzistencijalnost egzistencije i time omogućeno pristupanje k obradi jedne dovoljno fundirane ontološke problematike uopće. Ali time je postalo jasno i ontičko prvenstvo pitanja o bitku.

Ontičko-ontološki primat tubitka bijaše uočen već rano, a da pri tome sam tubitak nije bio shvaćen u svojoj genuinoj ontološkoj strukturi niti je postao makar samo problemom usmjerenim na to. *Aristotel* kaže: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.⁶ Duša (čovjekova) jest na izvjestan način biće; »duša«, koja tvori čovjekov bitak, otkriva u svojim načinima na koje jest, u αἰσθησις i νόησις, sva bića u pogledu njihove egzistencije i esencije, to jest, uvijek također i u njihovu bitku. Taj

6. de anima Γ 8, 431 b 21, usp. ib. 5, 430 a 14 sqq.

stavak, koji upućuje na davnu Parmenidovu ontološku tezu, *Tomo Akvinski* je preuzeo u jedno karakteristično razmatranje. Unutar zadaće izvođenja »transcendencija«, to jest karakterâ bitka koji leži još iznad svake moguće realno-rodne određenosti nekog bića, iznad svakog modus specialis entis, a koji nužno pripadaju nekom Nečemu, bilo ono ma što, valja dokazati također verum kao jedan takav transcendens. To se događa putem pozivanja na neko biće, koje u skladu sa samom vrstom svojeg bitka ima sposobnost da se »sastane«, to jest sporazumije sa svakim bilo kakvim bićem. To osobito biće, ens, quod natum est convenire cum omni ente, jest duša (anima).⁷ Prvenstvo »tubitka« pred svim drugim bićima, koje se ovdje pojavljuje premda nije ontološki razjašnjeno, očito nema ništa zajedničko s lošim subjektiviranjem svekolikih bića. —

Dokaz o ontičko-ontološkoj osobitosti pitanja o bitku temelji se na prethodnom pokazivanju ontičko-ontološkog prvenstva tubitka. Ali analiza strukture pitanja o bitku kao takvog (§ 2) naišla je na jednu osobitu funkciju tog bića unutar postavljanja pitanja. Pri tome se tubitak razotkrio kao ono biće koje valja najprije ontološki dovoljno obraditi, da bi zapitivanje postalo transparentnim. Sada se pak pokazalo, da ontološka analitika tubitka uopće tvori fundamentalnu ontologiju, da prema tome tubitak fungira kao ono biće koje načelno treba biti najprije *ispitivano* u pogledu svojega bitka.

Ako zadaću tvori interpretacija smisla bitka, onda tubitak nije samo biće koje valja primarno ispitivati, on je povrh toga biće koje se u svojem bitku uvijek već odnosi na *ono* o čemu to pitanje pita. Ali tada pitanje o bitku nije ništa drugo do radikaliziranje jedne bitne tendencije bitka koja pripada samom tubitku, a ta je, da on pred-ontološki razumije bitak.

7. Questiones de veritate qu I a. 1 c, usp. na tu temu dijelom strožu i od navedenoga različitu provedbu jedne »dedukcije« transcendencija u Opusculum »de natura generis«.

DVOSTRUKA ZADAĆA U OBRADI PITANJA O BITKU
METODA ISTRAŽIVANJA I NJEGOV NACRT

§ 5. *Ontološka analitika tubitka kao oslobađanje horizonta za jednu interpretaciju smisla bitka uopće*

Pri naznačivanju zadaća što leže u »postavljanju« pitanja o bitku bilo je pokazano, da za to nije potrebno samo fiksirati *ono* biće koje treba fungirati kao primarno ispitivano, nego postoji i zahtjev, da bude izričito usvojen i utvrđen pravi način pristupa k tom biću. Koje biće preuzima unutar pitanja o bitku osobitu ulogu, razmotreno je. Ali kako da to biće, tubitak, postane pristupačno i da ga u razumijevajućem izlaganju tako reći nanišanim?

Ontičko-ontološko prvenstvo dokazano za tubitak moglo bi zavesti u mnijenje, da to biće mora biti ontičko-ontološki primarno dano ne samo u smislu neke »neposredne« shvatljivosti samog tog bića, nego i u pogledu neke isto tako »neposredne« danosti vrste njegova bitka. Tubitak doduše nije samo ontički blizu ili čak najbliže — mi sami *smo* dapače uvijek taj tubitak. Usprkos tome, ili upravo stoga, on je ontološki najdalje. Njegovu je najvlastitijem bitku doduše svojstveno, da je tubitku on razumljiv i da tubitak uvijek već boravi u izvjesnoj izloženosti svojega bitka. Ali time ni pošto nije rečeno, da se to njegovo najneposrednije predontološko izlaganje svojega vlastitog bitka može preuzeti kao primjerena nit vodilja, upravo kao da bi to razumijevanje bitka moralo izvirati iz neke tematski ontološke svijesti o najvlastitijoj vrsti bitka. Tubitak ima, naprotiv, tendenciju, u skladu s njemu pripadnom vrstom bitka, da vlastiti bitak razumije iz *onog* bića prema kojemu se bitno neprestano i najprije odnosi, naime iz »svijeta«. U samom tubitku, i time u njegovu razumijevanju vlastita bitka, počiva ono što ćemo po-

kazati kao ontološko povratno zračenje razumijevanja svijeta na izlaganje tubitka.

Otuda je ontičko-ontološko prvenstvo tubitka razlog tome što tubitku ostaje zastrto specifično ustrojstvo njegova bitka — bude li razumljeno u smislu »kategorijalne« strukture koja pripada tubitku. Tubitak je samom sebi ontički »najbliže«, ontološki najdalje, ali predontološki ipak nije tuđ.

Za sada je time samo najavljeno, da interpretacija tog bića stoji pred osebnim poteškoćama, koje se temelje u samoj vrsti bitka tematskog predmeta i tematizirajućeg načina ponašanja prema njemu, a ne možda u nekoj nedostatnoj opremljenosti naše spoznajne moći ili u prividno lako otklonjivom nedostatku nekog primjerenog pojma.

Ali budući da tubitku, eto, razumijevanje bitka ne samo pripada, nego se oblikuje i raspada sa svakom od vrsta bitka samog tubitka, on može raspolagati obiljem svoje izloženosti. Filozofska psihologija, antropologija, etika, »politika«, poezija i historiografija uvijek su raznim putovima i u promjenljivoj mjeri slijedile odnose, moći, snage, mogućnosti i sudbine tubitka. Ali ostaje pitanje, bijahu li ta izlaganja provedena isto onako egzistencijalno izvorno kao što su možda bila egzistencijski izvorna. To dvoje ne mora nužno ići skupa, ali se niti ne isključuje. Egzistencijsko izlaganje može zahtijevati egzistencijalnu analitiku, ako je u drugu ruku filozofska spoznaja shvaćena u svojoj mogućnosti i nužnosti. Dobitak od dosadašnjeg izlaganja tubitka bit će egzistencijalno ovjerovljen tek kada temeljne strukture tubitka budu, uz eksplicitnu orijentaciju na problem samog bitka, iznesene u dovoljnoj mjeri.

Najpreča u pitanju o bitku mora, dakle, biti analitika tubitka. Ali tada se problem osvajanja i utvrđivanja usmjeravajućeg načina pristupa k tubitku pogotovu zaostava. Negativno rečeno: na to biće ne smije biti konstrukcijsko-dogmatski protegnuta nikoja proizvolj-

na ideja o bitku i zbilji, bila ma koliko »razumljiva po sebi«, nikoje »kategorije« skicirane iz te ideje ne smiju biti ontološki nesmotreno nametnute tubitku. Vrstu pristupa i izlaganja valja, naprotiv, odabrati tako, da se to biće može pokazati samo po sebi polazeći od sama sebe. I, taj način pristupa treba pokazivati, kakvo je to biće *najprije i najčešće*, u svojoj prosječnoj *svakidašnjosti*. Kod nje pak ne treba ispostavlјati proizvoljne i slučajne, nego bitne strukture, koje se u svakoj vrsti bitka faktičnog tubitka održavaju kao one što određuju njegov bitak. Tada s obzirom na temeljno ustrojstvo svakidašnjosti tubitka izrasta pripremno iznošenje bitka tog bića.

Ovako shvaćena analitika tubitka ostaje posve orijentirana na vodeću zadaću obrade pitanja o bitku. Time se određuju njezine granice. Ta analitika ne može htjeti da dade jednu potpunu ontologiju tubitka, koju dakako valja izgraditi, koja kao nešto poput »filozofske« antropologije treba da stoji na filozofski zadovoljavajućoj osnovici. U smjeranju k jednoj mogućoj takvoj antropologiji, odnosno njezinu ontološkom utemeljenju, interpretacija što slijedi pruža samo neke, premda ne nebitne, »dijelove«. Ali ta analiza tubitka nije samo nepotpuna, nego je za sada i *prethodna*. Ona iznosi jedino tek bitak tog bića, bez interpretacije njegova smisla. Oslobođanje horizonta za najizvornije izlaganje bitka treba ona, naprotiv, tek pripremiti. Tek nakon što bude osvojen taj horizont, priprema će analitika zahtijevati svoje ponavljanje na višoj i pravoj ontološkoj osnovici.

Kao smisao bitka onog bića koje nazivamo tubitak bit će navedena *vremenost*. Taj se navod mora potvrditi u ponovljenoj interpretaciji struktura tubitka koje će biti prethodno pokazane kao modusi vremenosti. Međutim, s tim izlaganjem tubitka kao vremenosti nije dan već i odgovor na vodeće pitanje, koje se postavlja o smislu bitka uopće. Ali je zacijelo pripremljeno tlo za dobivanje tog odgovora.

Kao nagovještaj bijaše pokazano: tubitku pripada kao ontičko ustrojstvo neki predontološki bitak. Tubitak *jest* na taj način, da bivstvujući razumije nešto poput bitka. Pridržavajući se te povezanosti, valja pokazati, da je *vrijeme* ono, odakle uopće tubitak neizričito razumije i izlaže nešto poput bitka. To vrijeme mora biti izneseno na vidjelo i genuino shvaćeno kao horizont čitava razumijevanja bitka i svakog izlaganja bitka. Da bi taj uvid bio omogućen, potrebna je *izvorna eksploatacija vremena kao horizonta razumijevanja bitka iz vremenosti kao bitka tubitka koji razumije bitak*. U ukupnosti te zadaće počiva ujedno zahtjev, da se ovako dobiveni pojam vremenosti razgraniči prema vulgarnom razumijevanju vremena, kakvo se nataložilo u tradicionalnom pojmu vremena koji se održava od *Aristotela do Bergsona* i dalje. Pri tome valja razjasniti, da taj pojam vremena, i vulgarno razumijevanje vremena uopće, izviri iz vremenosti, i kako izviri iz nje. Time će se vulgarnom pojmu vremena vratiti njegovo pravo samostalnosti — nasuprot *Bergsonovoj* tezi da je vrijeme, mišljeno pod tim pojmom, prostor.

»Vrijeme« odavno fungira kao ontološki ili, točnije, ontički kriterij naivnog razlikovanja različitih regiona bića. Razgraničuju se neka »vremenska« bića (prirodni procesi i povijesni događaji) prema »nevremenskim« bićima (prostorni i brojčani odnosi). Običava se isticati »bezvremenski« smisao rečenica nasuprot »vremenskom« tijeku rečeničnih iskaza. Zatim se pronalazi »jaz« između »vremenskog« bića i »nadvremenskog« Vječnoga i taj se jaz pokušava premostiti. »Vremensko« će tu svaki put reći isto što i bivstvjuće »u vremenu«, određenje koje je, dakako, još dosta tamno. Postoji fakt: vrijeme, u smislu »biti u vremenu«, fungira kao kriterij razlučivanja regionâ bitka. Kako li vrijeme dolazi do te osobite ontološke funkcije i pogotovu s kojim pravom upravo nešto poput vremena fungira kao takav kriterij, pa još k tome — da li u toj naivno ontološkoj upotrebi vremena dolazi do izražaja

njegova prava moguća ontološka relevantnost, to do sada nitko nije ni pitao niti istraživao. »Vrijeme« je, i to u horizontu vulgarnog razumijevanja vremena, dospjelo tako reći »samo od sebe« u tu »po sebi razumljivu« ontološku funkciju i u njoj se zadržalo do danas.

Nasuprot tome valja na tlu obrade pitanja o smislu bitka pokazati, *da je, i kako je, u ispravno gledanom i ispravno ekspliciranom fenomenu vremena ukorijenjena centralna problematika ontologije.*

Bude li bitak pojmljen iz vremena, i različiti modusi i derivati bitka u svojim modifikacijama i derivacijama postanu, u stvari, razumljivi iz pogleda na vrijeme, onda time sam bitak — ne možda tek biće kao biće »u vremenu« — izlazi na vidjelo u svojem »vremenskom« karakteru. Ali »vremensko« tada više ne može značiti samo »bivstvjuće u vremenu«. I »Nevremensko« je i »Nadvremensko« u pogledu svojeg bitka »vremensko«. I to opet ne na način neke privacije na račun »Vremenskoga« kao bića »u vremenu«, nego u jednom pozitivnom smislu koji, međutim, treba tek razjasniti. Stoga što je izraz »vremenski« u navedenom značenju zauzet u pretfilozofskoj i filozofskoj upotrebi jezika, i jer taj izraz namjeravamo upotrijebiti u istraživanjima što slijede još i za jedno drugo značenje, izvornu određenost smisla bitka — kao i njegovih karaktera i modusa — iz vremena nazivamo njegovom *temporalnom* određenošću. Otuda fundamentalna ontološka zadaća interpretacije bitka kao takvog uključuje u sebi obradu *temporalnosti bitka*. Konkretnan odgovor na pitanje o smislu bitka daje prije svega ekspozicija problematike *temporalnosti*.

Budući da bitak postaje shvatljiv uvijek samo uzimajući u obzir vrijeme, odgovor na pitanje o bitku ne može ležati u nekoj izoliranoj i šturoj rečenici. Taj odgovor neće biti pojmljen putem ponavljanja onoga što izriče kao tezu, pogotovu bude li kao sirovi rezultat predavan dalje radi pukog uzimanja na znanje nekog »stanovišta« koje možda odstupa od dotadašnjeg na-

čina tretmana. Da li je odgovor »nov«, nije važno, i to ostaje vanjština. Ono što je u njega pozitivno mora počivati u tome, da je dovoljno *star* kako bi učio pojmima mogućnosti što su ih pripremili »stari«. Odgovor, prema svojem najvlastitijem smislu, daje za konkretno ontološko istraživanje uputu, neka unutar oslobođenog horizonta otpočne s istražujućim pitanjima — i on daje samo to.

Ako tako odgovor na pitanje o bitku postaje uputom o niti vodilji istraživanja, tada će to reći, da je on u dovoljnoj mjeri dan tek tada, ako iz njega potekne uvid o specifičnoj vrsti bitka dosadašnje ontologije, o sudbini njezina zapitivanja, njezinih pronalazaka i promašaja — kao o nužnosti primjerenoj tubitku.

§ 6. Zadaća destrukcije povijesti ontologije

Svako istraživanje — ne na posljednjem mjestu i ono koje se kreće u okolišu centralnog pitanja o bitku — jedna je ontička mogućnost tubitka. Njegov bitak nalazi svoj smisao u vremenosti. Ta je pak uvjet za mogućnost povijesnosti kao vremenskog načina bitka samog tubitka, bez obzira na to da li je on, i kako, neko biće »u vremenu«. Određenje povijesnost slijedi prije onoga što se naziva povijest (svjetskopovijesno događanje). Povijesnost znači ustrojstvo bitka »događanja« tubitka kao takvog, pri čemu je prije svega na temelju tog događanja moguće nešto poput »svjetske povijesti«, i moguće je povijesno pripadati svjetskoj povijesti. Tubitak je uvijek u svojem vlastitom bitku, bio on ma kakav i ma »što«. Izričito ili ne, on *jest* njegova prošlost. I to ne samo tako da se ta njegova prošlost tako reći vucara »za« njim i da on posjeduje Prošlo kao još postojeće svojstvo koje katkada u njemu naknadno djeluje. On »je« njegova prošlost na način *njegova* bitka koji se, grubo rečeno, svaki put »događa« iz svoje budućnosti. Tubitak je u svakom svojem načinu da jest,

pa prema tome i skupa s njemu pripadnim razumijevanjem bitka, urastao u jedno naslijeđeno izlaganje bitka i odrastao je u njemu. Iz njega on razumije sebe najprije, i u izvjesnom opsegu stalno. To razumijevanje otvara mogućnosti njegova bitka i regulira ih. Vlastita prošlost tubitka — a to uvijek znači prošlost njegove »generacije« — ne *sljedi* za njim, nego uvijek već ide ispred njega.

Ta elementarna povijesnost tubitka može samom njemu ostati skrivena. Ali ona može biti također na izvjestan način otkrita i doživjeti da bude njegovana. Tubitak može otkrivati tradiciju, čuvati je i izričito slijediti. Moguće je latiti se tradicije i dokučivanja onoga što ona »predaje« i kako predaje — kao samostalne zadatke. Tako tubitak dovodi sebe u način bitka historijskog zapitivanja i istraživanja. Ali historija — točnije historičnost — moguća je kao način bitka pitajućeg tubitka samo stoga što je u temelju svojeg bitka određena povijesnošću. Ako, i dok, ta ostaje skrivena tubitku, njemu je uskraćena i mogućnost historijskog zapitivanja i otkrivanja povijesti. Izostanak historije nije dokaz *protiv* povijesnosti tubitka, nego je kao deficitarni modus tog ustrojstva bitka dokaz za nju. Nehistorijsko može biti neko doba samo jer jest »povijesno«.

Ako se pak tubitak latio mogućnosti, koja leži u njemu, da sebi razbistri ne samo svoju egzistenciju nego i smisao same svoje egzistencijalnosti, to jest, da se unaprijed obavijesti o smislu bitka uopće, i ako je pri takvu zapitivanju otvorio sebi oči za bitnu povijesnost tubitka, tada je neizbježan uvid: i za samo zapitivanje o bitku, čiju smo ontičko-ontološku nužnost pokazali, karakteristična je povijesnost. Tako obrada pitanja o bitku mora iz najvlastitijeg smisla bitka samog zapitivanja razabrati uputu, da pita o njegovoj povijesti, to jest, da postane historijskom, kako bi s pozitivnim usvajanjem prošlosti dovela sebe u posjed najvlastitijih mogućnosti pitanja. Pitanje o smislu bitka — u skladu s njemu pripadnim načinom povrede, to jest kao pret-

hodna eksplikacija tubitka u njegovoj vremenosti i povijesnosti — dovodi samo od sebe do toga, da razumije sebe kao historijsko.

Ali pripremna interpretacija fundamentalnih struktura tubitka u pogledu njegove najbliže i prosječne vrste bitka, u kojoj je on, dakle, i najprije povijestan, iznjet će na vidjelo slijedeće: tubitak nije samo sklon da propada u svoj svijet u kojem bivstvuje i da sebe relucenčno izlaže iz njega, nego tubitak postaje u isti mah podložan i svojoj više ili manje izričito prihvaćenoj tradiciji. Ta ga lišava njegova vlastita vodstva, zapitivanja i izbora. To vrijedi ne na posljednjem mjestu i za *ono* razumijevanje, i za mogućnost njegova oblikovanja, koje je ukorijenjeno u najvlastitijem bitku tubitka, ontološkom.

Tradicija, koja pri tome stječe vlast, najprije i najčešće čini ono što »predaje« tako malo pristupačnim, da to, naprotiv, zakriva. Ona prepušta predaju razumljivosti po sebi i zakrčuje pristup natrag k iskonskim »vrelima« iz kojih se tradirane kategorije i pojmovi bijahu crpili dijelom na pravi način. Tradicija dapače čini, da im takvo porijeklo bude uopće zaboravljeno. Ona stvara nepotrebu da se takvo vraćanje bar samo razumije u svojoj nužnosti. Tradicija iskorjenjuje povijesnost tubitka dotle, da se on kreće samo još u zanimanju za mnogovrsnost mogućih tipova, smjerova i stanovišta filozofiranja u najudaljenijim i posve tuđim kulturama i tim zanimanjem kuša prikriti svoju lišenost vlastita tla. Posljedica je toga, da tubitak, pri čitavom interesu za historiju i čitavoj gorljivosti za filološki »stvarnu« interpretaciju, više ne razumije najelementarnije uvjete koji jedini omogućuju pozitivni povratak k prošlosti u smislu njezina produktivnog prisvajanja.

U početku je (§ 1) bilo pokazano, da pitanje o smislu bitka nije samo neriješeno, nego je uza svo zanimanje za »metafiziku« palo u zaborav. Grčka ontologija i njezina povijest, koja — prolazeći kroz svakojake filijacije i iskrivljavanja — još danas određuje pojmovni aparat

filozofije, dokaz je za to, da tubitak razumije sebe i bitak uopće — iz »svijeta« i da je ovako izrasla ontologija podložna tradiciji, koja je ostavlja da spadne na razumljivost po sebi i na puku građu koju valja nanovo obraditi (tako za *Hegela*). Ta iz korijena iščupana grčka ontologija postaje u srednjemu vijeku čvrstom sastojinom učenja. Njezina je sistematika sve prije negoli slaganje naslijeđenih dijelova u neku građevinu. Unutar granica jednog dogmatskog preuzimanja temeljnog grčkog shvaćanja bitka ima u toj sistematici još mnogo neobavljena posla koji vodi dalje. U *skolastičkom* obličju grčka ontologija u bitnomu prolazi put preko *Suarezovih Disputationes methaphisicae* u »metafiziku« i transcendentalnu filozofiju novoga vijeka, pa određuje još i temelje i ciljeve *Hegelove* »logike«. Ukoliko u tijeku te povijesti ulaze u vidokrug određena istaknuta područja bitka i otada primarno usmjeravaju problematiku (*Descartesovo* ego cogito, subjekt, Ja, um, duh, osoba), ta područja ostaju, dosljedno neprestanom zanemarivanju pitanja o bitku, nepropitana u pogledu bitka i strukture njihova bitka. Na ta se bića, naprotiv, prenosi sastojina kategorija tradicionalne ontologije, uz odgovarajuće formalizacije i jedino negativna ograničenja, ili se pak, smjerajući k jednoj ontološkoj interpretaciji supstancijalnosti subjekta, poziva u pomoć dijalektika.

Treba li za samo pitanje o bitku polučiti transparentnost njegove vlastite povijesnosti, onda je potrebno razlabaviti ukrućenu tradiciju i ukloniti prikriivanja kojima je urodila. Tu zadaću razumijemo kao *destrukciju* naslijeđene sastojine antičke ontologije, provedenu *po niti vodilji pitanja o bitku*, kao razbijanje te sastojine na izvorna iskustva u kojima bijahu dobivena prva i otada vodeća određenja bitka.

Ovo pokazivanje porijekla temeljnih ontoloških pojmova, kao istražujuće ispostavljanje njihova »rodno lista« o tom porijeklu, nema ništa zajedničko s nekim lošim relativiranjem ontoloških stanovišta. Destrukcija ima jednako malo *negativni* smisao otresanja ontološke

tradicije. Ona treba, obratno, iskolčiti nju u njezinim pozitivnim mogućnostima, a to uvijek znači u *granicama* što su faktično dane sa svakim postavljanjem pitanja i iz njega skiciranim omeđenjem mogućeg polja istraživanja. Destrukcija se ne odnosi negirajući prema prošlosti, nego njezina kritika pogađa »Danas« i pogađa vladajući način tretiranja povijesti ontologije, bio on usmjeren doksografski, duhovnopovijesno ili problemskipovijesno. Destrukcija, naime, ne želi pokopati prošlost u ništavilo, ona ima pozitivnu namjeru; njezina negativna funkcija ostaje neizričita i indirektna.

U okviru ove rasprave, kojoj je cilj načelna obrada pitanja o bitku, destrukcija povijesti ontologije, bitno pripadna postavljanju pitanja i moguća jedino unutar njega, može biti provedena samo na načelno odlučujućim postajama te povijesti.

U skladu s pozitivnom tendencijom destrukcije najprije valja postaviti pitanje, da li se, i ukoliko se, tijekom povijesti ontologije interpretacija bitka uopće tematski dovodila u vezu s fenomenom vremena i da li je bila, i mogla biti, načelno obrađena za to potrebna problematika temporalnosti. Prvi i jedini tko se na jednoj dionici istraživačkog puta kretao u smjeru prema dimenziji temporalnosti, odnosno pustio da ga ona mo gura prisila samih fenomena, jest *Kant*. Tek ako je fiksirana problematika temporalnosti, može uspjeti da se pribavi svjetlost tami shematizma. Ali tada se na tom putu daje također pokazati, *zašto* je za *Kanta* morala ta oblast ostati zatvorena u pogledu svojih pravih granica i svoje centralne ontološke funkcije. Sam je *Kant* znao to, da se odvažuje ući u jednu tamnu oblast: »Taj shematizam našeg razuma, u pogledu pojave i njihove puke forme, skriveno je umijeće u dubinama ljudske duše, čije ćemo istinske prirodne tajne teško ikada odgonetnuti i neskrivene ih dovesti pred oči.«¹ Ono pred čim je tu *Kant* tako reći ustuknuo, mora biti tematski i načelno izneseno na vidjelo, ako

1. Kritik der reinen Vernunft², s. 180 i d.

u drugu ruku izraz »bitak« treba imati neki smisao koji se može legitimirati. Na kraju, upravo su fenomeni, koji se u analizi što slijedi izlažu pod nazivom »temporalnost«, oni *najtajniji* sudovi »običnog uma« čiju analitiku *Kant* određuje kao »posao filozofa«.

Slijedeći zadaću destrukcije po niti vodilji problematike temporalnosti, predstojeća rasprava kuša interpretirati poglavlje o shematizmu i, polazeći otuda, Kantovo učenje o vremenu. Ujedno se pokazuje, zašto je Kantu morao ostati uskraćenim uvid u problematiku temporalnosti. Taj je uvid spriječilo dvoje: u jednu ruku zanemarivanje pitanja o bitku uopće i u vezi s tim izostanak jedne tematske ontologije tubitka, rečeno kantovski, jedne prethodne ontološke analitike subjektivnosti subjekta. Umjesto toga, *Kant* preuzima *Descartesovu* poziciju dogmatski, i pored toga što je bitno dalje oblikuje. I zatim, njegova analiza vremena, usprkos preuzimanju tog fenomena natrag u subjekt, ostaje orijentirana na tradicionalno vulgarno razumijevanje vremena, što *Kanta* na kraju sprečava da iznese na vidjelo fenomen jednog »transcendentalnog određenja vremena« u njegovoj vlastitoj strukturi i funkciji. Usljed tog dvojako nastavljenog djelovanja tradicije, odlučujuća *povezanost između vremena i »ja mislim«* ostaje skrivena u potpunoj tami, čak ne postaje ni problemom.

Preuzimajući *Descartesovu* ontološku poziciju, *Kant* se pridružuje bitnom propustu: zanemarivanju ontologije tubitka. To zanemarivanje u smislu najvlastitije *Descartesove* tendencije upravo je odlučujuće. S »cogito sum« *Descartes* pretendira dobiti filozofiji novo i sigurno tlo. Ali ono što pri tom »radikalnom« početku ostavlja neodređenim, način je bitka *res cogitans*, točnije, *smisao bitka onoga »sum«*. Razotkrivanjem neizričitih ontoloških temelja »cogito sum« ispunjeno je naše zadržavanje kod druge postaje na putu destruirajućeg vraćanja u povijest ontologije. Njihova interpretacija ne pruža samo dokaz da je *Descartes* uopće mo-

rao zanemariti pitanje o bitku, nego također pokazuje, zašto je stekao mišljenje da je s apsolutnom »izvjesnošću« samoga cogito oslobođen pitanja o smislu bitka tog bića.

Descartes, međutim, ne ostaje samo pri tom zanemarivanju i time pri potpunoj ontološkoj neodređenosti *res cogitans sive mens sive animus*. *Descartes* provodi fundamentalna razmatranja u svojim »Meditationes« putem prenošenja srednjovjekovne ontologije na to biće što ga je postavio da bude fundamentum *inconcussum*. *Res cogitans* biva ontološki određena kao *ens creatum*. Bog kao *ens infinitum* jest *ens increatum*. Ali stvorenost, u najširem smislu napravljenosti od nečega, bitan je strukturni moment antičkog pojma bitka. Prividno novi početak filozofiranja razotkriva se kao usađivanje kobne predrasude, na temelju koje se u vremenu što je slijedilo zanemarivala tematska ontološka analitika »duševnosti« koja bi slijedila nit vodilju pitanja o bitku i ujedno se kritički razračunavala s naslijeđenom antičkom ontologijom.

Da je *Descartes* »ovisan« o srednjovjekovnoj skolastici i da upotrebljava njezinu terminologiju, vidi svaki poznavalac srednjega vijeka. Ali s tim »otkrićem« filozofija ne dobiva ništa dokle god ostaje u tami, koliki je načelni domet tog utjecanja srednjovjekovne ontologije na određenje odnosno neodređenje *res cogitans* za kasnije vrijeme. Taj se domet može ocijeniti tek nakon što najprije budu iz orijentacije na pitanje o bitku pokazani smisao i granice antičke ontologije. Drugim riječima, destrukcija se susreće sa zadaćom, da interpretira podlogu antičke ontologije u svjetlu problematike temporalnosti. Pri tome postaje očito, da interpretira podlogu antičke ontologije u svjetlu jet« odnosno »prirodu« u najširem smislu i da ono, zapravo, stječe razumijevanje bitka iz »vremena«. Izvanjski dokument za to — ali dakako samo to — jest određenje smisla bitka kao *παρουσία* odnosno *ούσία*, što ontološki-temporalno znači »prisutnost«. Biće je u svojem bitku shvaćeno kao »prisutnost«, to jest, razu-

mljeno je s obzirom na jedan određeni modus vremena, »sadašnjost«.

Problematika grčke ontologije mora, poput problematike svake ontologije, crpiti svoju nit vodilju iz samog tubitka. Tubitak, to jest bitak čovjeka, u vulgarnoj je kao i filozofskoj »definiciji« omeđen kao ζῷον λόγον ἔχον. Živúce čiji bitak bitno određuje moć govora. Λέγειν (usp. § 7, B) jest nit vodilja za dobivanje strukture bitka bića sretajućeg u oslovljavanju i razglabanju. Stoga antička ontologija, koja dobiva oblik u *Platona*, postaje »dijalektikom«. S napredovanjem obrade same ontološke niti vodilje, to jest »hermeneutike« logosa, raste mogućnost radikalnijeg shvaćanja problema bitka. »Dijalektika«, koja bijaše prava neprikladna filozofije, postaje izlišnom. *Aristotel* »više nije imao razumijevanja« za nju stoga, što ju je postavio na radikalnije tlo i dokinuo. Sâmo λέγειν odnosno νοεῖν — jednostavno opažanje nekog Postojećega u njegovoj čistoj postojnosti, koje je već *Parmenid* uzimao za nit vodilju tumačenja bitka — ima temporalnu strukturu čistog »osadašnjivanja« nečega. Biće koje se u njemu pokazuje kao ono, i koje biva razumljeno kao pravo biće, dobiva, prema tome, svoje tumačenje s obzirom na — pri-zor (Gegen-Wart), to jest, shvaćeno je kao prisutnost (ούσία).

To grčko tumačenje bitka ostvaruje se, međutim, bez ikakva izričita znanja o niti vodilji što pri tome fungira, bez poznavanja ili čak razumijevanja fundamentalne ontološke funkcije vremena, bez uvida u razlog mogućnosti te funkcije. Naprotiv: sâmo vrijeme biva uzeto kao jedno biće među drugima, uz pokušaj da sâmo ono bude shvaćeno u strukturi svojeg bitka iz horizonta ovakvog razumijevanja bitka, neizričito-naivno orijentiranog na nj.

U okviru načelne obrade pitanja o bitku, koja slijedi, ne može se priopćiti iscrpna temporalna interpretacija temeljâ antičke ontologije — prije svega njezinoga znanstveno najvišeg i najčišćeg stupnja u *Aristotela*.

Umjesto toga, obrada pruža tumačenje *Aristotelove*² rasprave o vremenu, koja može biti odabrana za *diskrimen* baze i granica antičke znanosti o bitku.

Aristotelova rasprava o vremenu prva je iscrpna interpretacija tog fenomena koju smo dobili u nasljeđe. Ona je bitno odredila sva kasnija shvaćanja vremena — uključivši i *Bergsonovo*. Iz analize Aristotelova pojma vremena ujedno retrogradno postaje jasno, da se Kantovo shvaćanje vremena kreće u strukturama što ih je ispostavio *Aristotel*, što znači da *Kantova* temeljna ontološka orijentacija — uza sve različitosti jednog novog zapitivanja — ostaje grčka.

Tek u destrukciji ontološkog nasljeđa dobiva pitanje o bitku svoju istinsku konkretizaciju. U njoj ono pribavlja sebi potpun dokaz o neizostavnosti pitanja o smislu bitka i tako demonstrira smisao govorenja o »ponavljanju« tog pitanja.

Svako istraživanje u tom polju, gdje je »sama stvar duboko zakukuljena«³, klonit će se precjenjivanja svojih rezultata. Jer zapitivanje o toj stvari tjera sâmo sebe pred mogućnost otkrivanja još izvornijeg univerzalnijeg horizonta iz kojega bi se dao crpiti odgovor na pitanje: što znači »bitak«? O takvim se mogućnostima može raspravljati ozbiljno i s pozitivnom dobiti uopće tek tada kad je ponovo pokrenuto pitanje o bitku i osvojeno polje raspravljanjâ koja se mogu kontrolirati.

§ 7. Fenomenološka metoda istraživanja

S prethodnom karakterizacijom tematskog predmeta istraživanja (bitak bića odnosno smisao bitka uopće) kao da je dana već i skica njegove metode. Zadaća ontologije jest iznošenje bića i eksplikacija samog bitka. A metoda ontologije ostaje u najvišem stupnju dvojbenâ dokle god se hoće tražiti savjet, recimo, u

2. *Fizika* Δ 10, 217, b 29 — 14, 224, a 17.

3. *Kant*, *Kr. d. r. V*², s. 121.

povijesno naslijeđenih ontologija ili sličnih pokušaja. Budući da se termin ontologija upotrebljava za ovo istraživanje u formalno širokom smislu, sam se od sebe zabranjuje put razjašnjavanja njezine metode koji bi slijedio njezinu povijest.

Upotreba termina ontologija također ne znači zagovaranje neke određene filozofske discipline među drugima. Uopće ne treba biti udovoljeno zadaći neke već dane discipline, nego obratno: iz stvarnih nužnosti određenih pitanja i iz načina obrade što ga zahtijevaju »same stvari« svagda se mora izoblikovati neka disciplina.

Postavljajući pitanje o smislu bitka kao vodeće, istraživanje stoji pred fundamentalnim pitanjem filozofije uopće. Način je obrade tog pitanja *fenomenološki*. Time se ova rasprava ne priklanja ni nekom »stanovištu« niti nekom »smjeru«, jer fenomenologija nije nijedno od toga i ne može to nikada postati, dokle god razumije samu sebe. Izraz »fenomenologija« znači primarno jedan *metodski pojam*. On ne karakterizira neko realno što predmetâ filozofskog istraživanja, nego njegovo *Kako*. Što se istinski pokazuje neki metodski pojam, što obuhvatnije određuje načelni duktus neke znanosti, to se on većma udaljuje od onoga što nazivamo tehnički zahvat, kojih ima mnogo i u teorijskim disciplinama.

Naziv »fenomenologija« izražava maksimu koja se može formulirati: »k samim stvarima!« — nasuprot svim labavim konstrukcijama, slučajnim nalazima, nasuprot preuzimanju samo prividno legitimiranih pojmova, nasuprot prividnim pitanjima što se često tijekom generacija busaju kao »problemi«. Ali ta je maksima ipak — moglo bi se uzvratiti — uvelike razumljiva po sebi i povrh toga je izraz principa svake znanstvene spoznaje. Nije jasno, zašto ta razumljivost po sebi treba biti izričito preuzeta u naznaku naziva nekog istraživanja. Međutim, riječ je, u stvari, o jednoj »razumljivosti po sebi« s kojom se hoćemo bolje upoznati,

toliko koliko je važno za rasvjetljavanje postupka ove rasprave. Mi samo eksponiramo prvotni pojam fenomenologije.

Izraz ima dva sastavna dijela: fenomen i logos. Oba se svode na grčke termine: $\varphiαινόμενον$ i $λόγος$. Uzeto izvanjski, naziv fenomenologija sazdan je slično nazivima teologija, biologija, sociologija, a ta se imena prevode: znanost o bogu, o životu, o zajednici. Fenomenologija bi, prema tome, bila *znanost o fenomenima*. Prethodni pojam fenomenologije valja ispostaviti putem karakterizacije onoga što podrazumijevaju dva sastavna dijela naziva, »fenomen« i »logos«, i putem fiksiranja smisla naziva *složenog* od njih. Povijest same riječi, što je vjerojatno nastala u *Wolffovoj* školi, ovdje nije važna.

A. Pojam fenomena

Grčki izraz $\varphiαινόμενον$, na koji se svodi termin »fenomen«, izveden je od glagola $\varphiαίνεσθαι$ koji znači: pokazivati se; otuda $\varphiαινόμενον$ znači: ono što se pokazuje, Pokazujuće-se, Očito; samo $\varphiαίνεσθαι$ jest *medijalna* tvorevina od $\varphiαίνω$, objelodaniti, iznijeti na vidjelo; $\varphiαίνω$ pripada korijenu $\varphiα-$ kao i $\varphiῶς$, svjetlost, sjajnost, to jest, ono u čemu nešto može postati očitim, po sebi vidljivim. Otuda valja kao značenje izraza »fenomen« *zadržati: Pokazujuće-se-samo-po-sebi, Očito*. Ta da su $\varphiαινόμενα$, »fenomeni«, ukupnost onoga što je bjelodano ili se može iznijeti na vidjelo, što su Grci katkada identificirali jednostavno s $\tauὰ ὄντα$ (biće). Biće se onda može na razne načine, prema vrsti pristupa k njemu, pokazivati samo od sebe. Postoji dapače mogućnost, da se biće pokazuje kao ono što samo po sebi *nije*. Pri tom pokazivanju sebe biće *izgleda tako kao ...*. Takvo pokazivanje sebe nazivamo *izgledanje*. Pa tako i u grčkomu izraz $\varphiαινόμενον$, fenomen, ima značenje; izgledajuće poput, nešto »prividno«, »pričin«; $\varphiαινόμενον ἀγαθόν$ reći će nešto Dobro, što izgleda poput... — ali u »zbilji« nije ono čime se gradi. Za dalje

razumijevanje pojma fenomen sve je u tome, da bude uočeno kako je po svojoj strukturi međusobno povezano ono što je imenovano u oba značenja riječi φαινόμενον («fenomen» Pokazujuće-se i »fenomen» pričin). Samo ukoliko nešto po svojoj strukturi uopće pretendira da se pokaže, to jest, da bude fenomen, može se pokazati kao nešto što *nije, može* »samo izgledati poput...«. U značenju φαινόμενον («pričin») već je uključeno izvorno značenje (fenomen: Očito) kao ono koje fundira to drugo značenje. Naziv »fenomen« terminološki dodjeljujemo pozitivnom i izvornom značenju riječi φαινόμενος i razlikujemo fenomen od pričina kao privativne modifikacije fenomena. Ali to što izražavaju *oba* termina nema za sada upravo nikakve veze s onim što se naziva »pojava« ili čak »puka pojava«.

Tako se govori o »pojagama bolesti«. Misle se simp-tomi na tijelu, koji se pokazuju, i pri tom pokazivanju sebe, kao ti pokazujući-se, »indiciraju« nešto što se samo *ne* pokazuje. Nastup takvih simptoma, njihovo sebe-pokazivanje, ide u korak s postojanjem smetnja, koje se same ne pokazuju. Pojava kao pojava »nečega«, prema tome, upravo *ne* znači: pokazivati samo sebe, nego znači javljanje nečega što se ne pokazuje, putem nečega što se pokazuje. Pojavljivanje jest *sebe-ne-pokazivanje*. Ali ovo »ne« nipošto ne valja bacati u isti koš s privativnim ne, koje kao takvo određuje strukturu pričina. Ono što se na *ovakav* način *ne* pokazuje, poput pojavljivanja, ne može se također nikada ni pričinjati. Sve indikacije, prikazivanja, simptomi i simboli imaju navedenu formalnu temeljnu strukturu pojavljivanja, bili međusobno ma kako različiti.

Premda »pojavljivanje« nije, i nikada nije, pokazivanje sebe u smislu fenomena, pojavljivanje je ipak moguće samo *na temelju* nekog *sebe-pokazivanja* nečega. Ali to sebe-pokazivanje, koje suomogućuje pojavljivanje, nije samo pojavljivanje. Pojavljivanje je tu *sebe-javljanje* putem nečega što se pokazuje. Ako se tada kaže da riječju »pojava« upozoravamo na nešto u čemu se nešto javlja a da samo nije pojava, onda

time pojam fenomena nije omeđen, nego je *pretpostavljen*, ali ta pretpostavka ostaje skrivena, jer se u tom određenju »pojave« izraz »pojavit« upotrebljava dvoznačno. To, u čemu se nešto pojavljuje, reći će ono u čemu se nešto javlja, to jest, ne pokazuje se; a u izreci: »a da samo nije ,pojava«, pojava znači *sebe-pokazivanje*. Ali to sebe-pokazivanje bitno pripada onome »U-čemu«, u kojem se nešto javlja. Fenomeni, prema tome, nikada nisu pojave, ali je zacijelo svaka pojava upućena na fenomene. Ako se fenomen definira s pomoću nekog — k tome još i nejasnog — pojma »pojave«, tada je sve postavljeno naglavce, i »kritika« je fenomenologije na toj osnovici, dakako, bizaran pothvat.

Izraz »pojava« može pak i sam značiti dvoje: jednom *pojavljivanje* u smislu sebe-javljanja kao sebe-ne-pokazivanja, i zatim samo Javljajuće — koje u svojem pokazivanju sebe pokazuje neko Sebe-ne-pokazujuće. I napokon, pojavljivanje je moguće upotrijebiti kao naziv za pravi smisao fenomena kao pokazivanja sebe. Označe li se sva ta tri realna sadržaja kao »pojava«, zbrka je neizbježna.

Ali ona se bitno potencira time, što »pojava« može primiti još jedno drugačije značenje. Ako se Javljajuće, koje u svojem sebe-pokazivanju pokazuje neko Neočito, shvati kao ono što nastupa na nekom i samom Neočitomu, zrači iz njega, i to tako da Neočito bude mišljeno kao bitno *nikada* Očito — tada pojava znači isto što i iznošenje, odnosno Izneseno, ali koje ne tvori pravi bitak Iznosećega: tvori pojavu u smislu »puke pojave«. Izneseno Javljajuće pokazuje se doduše samo, i to tako da kao zračenje toga što javlja neprestano skriva to samo uzeto po sebi. Ali to skrivajuće nepokazivanje opet nije pričin. *Kant* upotrebljava termin pojava u toj sprezi. Pojave su, prema njemu, jednom »predmeti empirijskog zora«, ono što se u njemu pokazuje. To Sebe-pokazujuće (fenomen u pravom prvobitnom smislu) zatim je ujedno i »pojava« kao javljajuće zračenje nečega što se *skriva* u pojavi.

Ukoliko je za »pojavu« u značenju sebe-javljanja putem nekog Pokazujućeg-se konstitutivan neki fenomen, ali se taj daje privativno promijeniti u pričin, tada može i pojava postati puki pričin. U određenoj rasvjeti netko može izgledati kao da su mu porumenjeli obrazi, pa se to pokazujuće se rumenilo može uzeti kao javljanje prisutnosti groznice, što pak sa svoje strane indicira još i neku smetnju u organizmu.

Fenomen — pokazivanje-sebe-po-samom-sebi, znači jednu osobitu vrstu susreta Nečega. *Pojava*, naprotiv, znači jedan odnos upućivanja koji bivstvuje u samom biću, i to tako da *Upućujuće* (Javljajuće) može udovoljiti svojoj mogućoj funkciji jedino ako se pokazuje samo po sebi, ako je »fenomen«. Pojava i pričin i sami su na različit način fundirani u fenomenu. Zbunjujuća raznovrsnost »fenomenâ«, koji bivaju imenovani nazivima fenomen, pričin, pojava, puka pojava, daje se razmrsiti samo ako pojam fenomen bude od početka razumljen kao: Pokazujuće-se-samo-po-sebi.

Ostaje li u ovom shvaćanju pojma fenomena neodređeno — koje li je biće tu oslovljeno kao fenomen, i ostaje li uopće otvoreno — da li je Pokazujuće-se ikada neko biće ili je ono karakter bitka bića, onda je dobiven jedino *formalni* pojam fenomena. Ali ako se pod Pokazujućim-se razumijeva biće koje je, recimo u *Kantovu* smislu, pristupačno putem empirijskog zora, tada formalni pojam fenomena dolazi pri tome do pravovaljane primjene. Fenomen u toj upotrebi ispunjuje značenje *vulgarnog* pojma fenomena. U horizontu Kantove problematike može to, što je fenomenološki pojmmljeno pod fenomenom, uz zadržavanje drugih razlika, biti ilustrirano tako, da kažemo: ma što se u pojavama, vulgarno razumljenom fenomenu, ikada pokazuje kao prethodno i usputno, iako netematsko, to se može tematski privesti sebe-pokazivanju, pa to Takvim-se-pokazujuće-samo-po-sebi (»oblici zora«) jesu fenomeni fenomenologije. Jer očito mora biti tako, da se prostor i vrijeme mogu ovako pokazati, da moraju moći postati

fenomenom, ako *Kant* pretendira na stvarno utemeljeni transcendentalni iskaz kada kaže da je prostor apriorno »U-čemu« nekog poretka.

Ali da bi onda fenomenološki pojam fenomena uopće bio razumljen, bez obzira na to kako je Pokazujuće-se potanje određeno, neizbježna pretpostavka za to jest uvid u smisao formalnog pojma fenomena i pravovaljane primjene tog pojma u vulgarnom značenju. — Prije fiksiranja prvotnog pojma fenomenologije valja omeđiti značenje riječi *λόγος* kako bi postalo jasno, u kojem smislu fenomenologija uopće može biti »znanost o« fenomenima.

B. Pojam logosa

Pojam *λόγος* u *Platona* je i *Aristotela* mnogoznačan, i to na način da značenja teže razilaženju, ona nisu pozitivno vođena nekim temeljnim značenjem. Zapravo, nastaje samo takav pričin, koji se održava dotle dok interpretacija ne uzmogne primjereno shvatiti to temeljno značenje u njegovu primarnom sadržaju. Ako kažemo da *λόγος* temeljno znači govor, onda će taj doslovni prijevod steći potpunu valjanost tek iz određenja onoga što znači sam govor. Kasnija povijest značenja riječi *λόγος* i prije svega mnogovrsna i proizvoljna njegova interpretacija u nadošloj filozofiji, neprestano zakrivaju pravo značenje govora, koje je dovoljno bjelodano. *Λόγος* »prevode«, to jest vazda izlažu, kao *um*, *sud*, *pojam*, *definicija*, *razlog*, *odnos*. Ali kako bi se to »govor« trebao dati modificirati, da bi *λόγος* značio sve nabrojeno, i to unutar znanstvene upotrebe jezika? Ako se *λόγος* čak i razumije u smislu iskaza, iskaz pak kao »*sud*«, tada u tom prividno pravovaljanom prijevodu ipak može biti promašeno fundamentalno značenje, pogotovu ako se pojmi u smislu bilo koje današnje »teorije suda«. *Λόγος* ne znači — pa dakle ni primarno ne znači — *sud*, ako se pod tim razumije neko »vezivanje« ili neko »zauzimanje stanovišta« (priznavanje — odbacivanje).

Λόγος kao govor znači, naprotiv, isto što i δηλοῦν, učiniti očitim ono o čemu »je riječ« u govoru. *Aristotel* je tu funkciju govora strože eksplicirao kao ἀποφαίνεσθαι.⁴ Λόγος daje da se nešto vidi (φαίνεσθαι), naime to o čemu je govor, i to za onoga tko govori (medija) odnosno za sugovornika. Govor »daje da se vidi« ἀπό... polazeći od onoga o čemu je govor. U govoru (ἀπόφανσις) treba, ukoliko je pravi, ono što je govoreno crpiti iz onoga o čemu je govor, tako da govoreno priopćenje u svojem Rečenomu čini ono, o čemu je govor, očitim i tako pristupačnim Drugomu. To je struktura λόγος-a kao ἀπόφανσις. Nije svakom »govoru« svojstven taj modus činjenja očitim u smislu pokazujućeg davanja da se vidi. Prošnja (εὐχή), na primjer, također čini očitim, ali na drugi način.

U konkretnoj provedbi, govorenje (davanje da se vidi) ima karakter izricanja, glasovnog objavljivanja riječima. Λόγος je φωνή i to φωνή μετὰ φαντασίας — glasovna objava u kojoj se uvijek nešto nazire.

I samo *jer* je funkcija λόγος-a kao ἀπόφανσις u pokazujućem davanju da se vidi, λόγος može imati strukturni oblik σύνθεσις. Synthesis tu neće reći povezivanje i spajanje predodžaba, baratanje psihičkim pojavama, pa da bi onda u pogledu tih veza trebao nastati »problem« — kako se to one kao Nutarnje podudaraju s vanjskim Fizičkim. Ono συν ima ovdje čisto apophantičko značenje i kazuje: dati vidjeti nešto u svojoj *skupnosti* s nečim, nešto *kao* nešto.

I opet, jer je λόγος neko davanje da se vidi, on stoga može biti istinit ili lažan. Sve je, također, u tome, da se valja kloniti konstruiranog pojma istine u smislu neke »podudarnosti«. Ta ideja nipošto nije primarna u pojmu ἀλήθειά. »Istinitost« λόγος-a kao ἀληθεύειν reći će: biće o kojemu je riječ izvaditi, u λέγειν kao ἀποφαίνεσθαι iz svoje skrivenosti i dati ga vidjeti kao nešto neskriveno (ἀληθές), *otkriti*. Ujedno »lažnost« ψεύδεσθαι kazuje isto što i varanje, u smislu *zakrivati*:

4. Usp. de interpretatione cap. 1—6. Zatim Met. Z 4 i Nik. et. Z.

stavljati ispred nečega nešto (na način davanja da se vidi) i time to izdavati za nešto što ono *nije*.

Ali jer »istina« ima taj smisao, a λόγος jest određeni modus davanja vidjeti, λόγος upravo *ne* valja oslovljavati kao primarno »mjesto« istine. Ako se istina, kao što se danas vazda običava, određuje kao ono što je »zapravo« svojstveno sudu, i ta se teza povrh toga brani pozivanjem na *Aristotela*, tada je to pozivanje jednako bespravno kao što se prije svega pogrešno razumijeva grčki pojam istine. »Istinito« u grčkom smislu, i to izvornije negoli spomenuti λόγος jest αἰσθησις, obično, osjetilno opažanje nečega. Ukoliko neka αἰσθησις uvijek cilja na svoju ἴδια, na uvijek genuino biće pristupačno samo *putem* nje i samo za *nju*, kao što se, na primjer gledanje usmjeruje na boje, tada je opažanje uvijek istinito. To znači: gledanje uvijek otkriva boje, slušanje uvijek otkriva zvukove. U najčišćem i najizvornijem smislu »istinito« — to jest samo otkrivajuće, takvo da nikada ne može zakrivati, jest čisto νοεῖν, obično gledajuće opažanje najjednostavnijih određenja bitka bića, kao takvih. To νοεῖν nikada ne može zakrivati, biti lažno, ono u svakom slučaju može ostati *neopazanjem*, ἀγνοεῖν, biti nedostatnim za običan, primjereni pristup.

Ono, što više nema provedbeni oblik čistog davanja vidjeti, nego se u pokazivanju uvijek priziva na nešto drugo i tako uvijek daje vidjeti nešto *kao* nešto, to — imajući takvu strukturu synthesis — poprima mogućnost zakrivanja. »Istina suda« je pak samo protivni slučaj tog zakrivanja — to jest, *višestruko fundirani* fenomen istine. Realizam i idealizam s jednakom temeljitošću promašuju smisao grčkog pojma istine, iz koje ga se jedino uopće može razumjeti mogućnost da nešto poput »učenja o idejama« čini filozofsku spoznaju.

I jer je funkcija λόγος-a u tome da naprosto daje nešto vidjeti, u *davanju razabrati* biće, λόγος može značiti *um*. A jer pak λόγος ne biva upotrebljavan samo u značenju λέγειν, nego ujedno i u značenju λεγόμενον, pokazano kao takvo, i jer to nije drugo do υποκείμενον,

ono što je uvijek kao već postojeće u *temelju* svakog oslovljavanja i razglabanja koje se dogodi, λόγος qua λεγόμενον reći će razlog, ratio. I jer napokon λόγος qua λεγόμενον može značiti također: oslovljeno kao nešto što je postalo vidljivim u svojem odnošenju na nešto, u svojoj »odnosnosti«, λόγος poprima značenje *veze i odnosa*.

Ova će interpretacija »apophantičkog govora« biti dovoljna za razjašnjenje primarne funkcije λόγος-a.

C. Pred-pojam fenomenologije

Kada se konkretno uoči ono što se ispostavilo u interpretaciji »fenomena« i »logosa«, upada u oči neki odnos između onoga što je mišljeno tim nazivima. Izraz fenomenologija daje se grčki formulirati: λέγειν τὰ φαινόμενα; ali λέγειν će reći ἀποφαίνεσθαι. Tada fenomenologija kazuje: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα; to što se pokazuje, onakvo kao što se pokazuje sâmo od sebe, dati da se vidi sâmo od sebe. To je formalni smisao istraživanja koje sebi daje ime fenomenologija. Ali time ne dolazi do izražaja ništa drugo do gore formulirana maksima: »K samim stvarima!«

Naziv fenomenologija je, prema tome, u pogledu svojega smisla drugačiji nego što su sprege teologija i slično. Te imenuju predmete svake dotične znanosti u pogledu njihova stvarnog sadržaja. »Fenomenologija« niti imenuje predmet svojih istraživanja niti karakterizira naziv njihova stvarnog sadržaja. Riječ samo daje razjašnjenje u pogledu *Kako* pokazivanja i načina obrade onoga što u toj znanosti treba biti pretresano. Znanost »o« fenomenima reći će: *takvo* zahvaćanje njezinih predmeta, da sve što o njima valja raspraviti mora biti obrađeno putem direktnog pokazivanja i direktnog legitimiranja. Isti smisao ima i — u osnovi tautološki — izraz »deskriptivna fenomenologija«. Deskripcija tu ne znači neki postupak, recimo, na način botaničke

morfologije — nego naziv ima i opet prohibitivni smisao: držati se daleko od određivanja koje ne legitimira. Karakter same deskripcije, specifični smisao λόγος-a, može biti ponajprije fiksiran iz »realnosti« onoga što treba »opisati«, to jest privesti znanstvenoj određenosti u pogledu načina sretanja fenomenâ. Značenje formalnog i vulgarnog pojma fenomena formalno ovlašćuje na to, da svako pokazivanje bića, onakvog kao što se ono pokazuje samo po sebi, bude nazvano fenomenologijom.

S obzirom na što valja deformalizirati formalni pojam fenomena u fenomenološki, i kako se taj razlikuje od vulgarnoga? Što je to, čemu fenomenologija treba »dati da se vidi«? Što je to, što valja u jednom osobitom smislu nazivati »fenomen«? Što li prema svojoj biti *nužno* tvori temu jednog *izričitog* pokazivanja? Očito nešto takvo, da se najprije i najčešće upravo *ne* pokazuje, da je, nasuprot onome što se pokazuje najprije i najčešće, *sakrito*, ali je ujedno nešto što bitno pripada tome što se pokazuje najprije i najčešće, i to tako što mu tvori smisao i osnovu.

Ali to što ostaje skriveno u jednom izuzimajućem smislu, ili opet pada natrag u *zakritost* ili se pokazuje samo »iskrivljeno«, nije ovo ili ono biće, nego je, kao što su pokazala gornja razmatranja, *bitak* bića. On može biti zakrit do te mjere da biva zaboravljen, i pitanje o njemu i njegovu smislu izostaje. Prema tome, fenomenologija je podvrgnula svojem tematskom zahvatu kao predmet ono što u jednom osobitom smislu, zbog svojeg najvlastitijeg stvarnog sadržaja, zahtijeva da postane fenomenom.

Fenomenologija jest vrsta pristupa onome, i legitimirajući način određivanja onoga, što treba postati temom ontologije. *Ontologija je moguća samo kao fenomenologija*. Fenomenološki pojam fenomena znači bitak bića kao sebe-pokazujući, znači smisao tog bitka, njegove modifikacije i derivate. A sebe-pokazivanje nije proizvoljno niti je, pogotovu, nešto poput pojavljivanja.

Bitak bića može ponajmanje biti ikada nešto takvo »iza čega« stoji još nešto »što se pojavljuje«.

»Iza« fenomena fenomenologije bitno ne stoji više ništa drugo, ali to što treba postati fenomenom zacijelo može biti skriveno. I upravo stoga što fenomeni najprije i najčešće *nisu* dani, potrebna je fenomenologija. Zakritost jest protupojam fenomenu.

Vrste moguće zakritosti fenomena različite su. Jednom fenomen može biti zakrit u tom smislu, da uopće još nije *otkrit*. O njegovu postojanju nema ni znanja ni neznanja. Drugda fenomen može biti *zapretan*. U tom slučaju on bijaše nekoć prije otkrit, ali je ponovo podlegao zakrivanju. Ovo može postati totalnim ili se pak, što je pravilo, ono otprije Otkrito još vidi, premda samo kao pričin. Pa ipak, koliko pričina, toliko »bitka«. To zakrivanje kao »iskrivljavanje« najčešće je, i najopasnije, jer su tu mogućnosti varke i zablude osobito tvrdokorne. Raspoložive, ali u pogledu svoje zavičajnosti skrivene strukture bitka, i njihovi pojmovi, možda svojataju svoje pravo unutar nekog »sistema«. One se na temelju svoje konstrukcijske uklopljenosti u neki sistem izdaju za nešto što nije potrebno daljnjeg opravdanja i »jasno« je, pa otuda može služiti kao ishodište nekoj sve daljoj dedukciji.

Sâmo zakrivanje, bilo ono shvaćeno u smislu skrivenosti, ili zapretanja ili iskrivljavanja, može i opet biti dvojako. Ima slučajnih zakrivanja i nužnih, to jest takvih što se temelje u vrsti opstojanja Otkritoga. Svaki izvorno crpljeni fenomenološki pojam i stavak izvrgnut je mogućnosti da se kao priopćeni iskaz izrodi. On biva predavan dalje bez razumijevanja, gubi svoju zavičajnost i postaje proizvoljnom tezom. Mogućnost da nešto što je izvorno »podatno« postane kruto i nepodatno počiva u konkretnom radu same fenomenologije. A poteškoća je pri tom istraživanju upravo u tome, kako da sâmo ono bude u pozitivnom smislu privedeno kritičnosti prema samom sebi.

Prije svega mora biti od predmetâ fenomenologije *zadobiven* način na koji susreću bitak i strukture bitka

u modusu fenomena. Otuda treba *polazište* analize jednako kao i *prilazak* fenomenu i *prohod* kroz vladajuće zakrivanje metodski posebno osigurati. Suprotnost navivnosti nekog slučajnog, »neposrednog« i nepromišljenog »gledanja« leži u ideji »originarnog« i »intuitivnog« shvaćanja i eksplicacije fenomenâ.

Na tlu omeđenog prethodnog pojma fenomenologije mogu se onda fiksirati u svojem značenju i termini »fenomensko« i »fenomenološko«. »Fenomenskim« biva nazvano ono što je dano, i može se eksplicirati, u načinu na koji susreće fenomen; otuda govor o fenomen-skim strukturama. »Fenomenološkim« se zove sve ono što pripada načinu pokazivanja i eksplicacije i što tvori pojmovni aparat što ga zahtijeva to istraživanje.

Budući da je fenomen, razumljen fenomenološki, uvijek samo ono što tvori bitak, a bitak jest bitak bića, za namjeru razotkrivanja bitka potrebno je najprije valjano upoznati biće. Ono se ujedno mora pokazati pri vrsti pristupa koji mu genuino pripada. I tako vulgarni pojam fenomena postaje fenomenološki relevantan. Prvenstvena zadaća, da se »fenomenološki« osigura egzemplarno biće kao ishodište prave analitike, uvijek je već unaprijed skicirana iz cilja te analitike.

Uzevši stvarno-sadržajno, fenomenologija je znanost o bitku bića — ontologija. U danom razjašnjenju zadaća ontologije iskrsnula je nužnost jedne fundamentalne ontologije, kojoj je tema ontološko-ontički osobito biće, tubitak, i to takve, da ona sama sebe dovodi pred kardinalni problem, pred pitanje o smislu bitka uopće. Iz samog će istraživanja proizaći: metodski smisao fenomenološke deskripcije jest *izlaganje*. Λόγος fenomenologije tubitka ima karakter ἐρμηνεύειν, putem kojega razumijevanju bitka, svojstvenom samom tubitku, bivaju *obznanjeni* pravi smisao bitka i temeljne strukture njegova vlastita bitka. Fenomenologija tubitka jest *hermeneutika* u izvornom značenju riječi, prema kojemu ona označuje posao izlaganja. Ali ukoliko se onda, putem otkrivanja smisla bitka i temeljnih struktura tu-

bitka uopće, ispostavi horizont za svako daljnje ontološko istraživanje bića različitog od tubitka, hermeneutika ujedno postaje »hermeneutikom« u smislu izrade uvjetâ za mogućnost svakog ontološkog istraživanja. I ukoliko napokon tubitak ima ontološko prvenstvo pred svim bićima — kao biće u mogućnosti egzistencije, onda hermeneutika kao izlaganje bitka tubitka dobiva jedan specifični treći — filozofski shvaćeno *primarni* — smisao analitike egzistencijalnosti egzistencije. U toj je hermeneutici tada, ukoliko ona ontološki obrađuje povijesnost tubitka kao ontički uvjet mogućnosti historije, ukorijenjeno ono što se može samo derivativno nazvati »hermeneutikom«: metodologija historijskih duhovnih znanosti.

Bitak kao temeljna tema filozofije nije rod nekog bića, pa ipak se tiče svakog bića. Njegovu univerzalnost valja tražiti u većoj visini. Bitak i struktura bitka leže iznad svakog bića i svake moguće bivstvujuće određenosti nekog bića. *Bitak jest transcendens uopće*. Transcendentnost bitka tubitka osobita je, utoliko što u njoj počiva mogućnost i nužnost najradikalnije *individuacije*. Svako otkrivanje bitka kao transcendentna jest *transcendentalna* spoznaja. *Fenomenološka istina (otkritost bitka) jest veritas transcendentalis*.

Ontologija i fenomenologija nisu dvije različite discipline pored drugih što pripadaju filozofiji. Oba naziva karakteriziraju samu filozofiju prema predmetu i prema načinu postupka. Filozofija jest univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od hermeneutike tubitka, a ta je, kao analitika *egzistencije*, utvrdila konac niti vodilje čitava filozofskog zapitivanja ondje odakle ono *izvire* i k čemu se *vraća*.

Istraživanja što slijede postala su moguća samo zahvaljujući podlozi što ju je postavio *E. Husserl*, čije »Logische Untersuchungen« dovedoše do prodora fenomenologije. Razjašnjenja prethodnog pojma fenomenologije pokazuju, da ono bitno u nje nije u tome što je *zbiljska* kao filozofski »smjer«. Na mjestu višem negoli

zbilja nalazi se *mogućnost*. Razumijevanje fenomenologije jedino je u tome da ona bude uzeta kao mogućnost.⁵

S obzirom na nezgrapnost i »nelijepost« izražavanja unutar analiza što slijede smije biti dodana primjedba: jedno je izvještavati o biću pripovijedajući, a drugo zahvaćati biće u njegovu *bitku*. Za potonju zadaću ne nedostaju većinom samo riječi, nego prije svega »gramatika«. Ako je dopušteno upozoriti na ranija i u pogledu svojeg nivoa neusporediva analitička istraživanja bitka, onda neka se ontološki odjeljci u *Platonovu* »Parmenidu« ili četvrto poglavlje sedme knjige *Aristotelove* »Metafizike« usporede s kojim pripovjedačkim odjeljkom iz *Tukidida*, pa će se pokazati koje li nečuvene formulacije bijahu Grcima nametali njihovi filozofi. A gdje su snage bitno manje i povrh toga je područje bitka koje valja dokušiti mnogo tegobnije od zadanoga Grcima, nespretnost će se tvorbe pojmova i krutost izraza potencirati.

§ 8. Nacrt rasprave

Pitanje o smislu bitka najuniverzalnije je i najpraznije; ali u njemu ujedno leži njegova vlastita mogućnost, da bude na najstroži način posebice postavljeno za svaki pojedini tubitak. Dobivanje temeljnog pojma »bitak« i skica ontološkog pojmovnog aparata koju on zahtijeva, skupa sa svojim nužnim deklinacijama, trebaju konkretnu nit vodilju. Univerzalnost pojma bitka ne protivi se »specijalnosti« istraživanja — to jest prodiranju do tog pojma putem jedne specijalne interpre-

5. Ako istraživanje što slijedi kroči nekoliko koraka dalje u dokučivanju »samih stvari«, onda to pisac zahvaljuje u prvom redu *E. Husserlu*, koji ga je u vrijeme njegova naukovanja u Freiburgu putem najintenzivnijeg osobnog vodstva i posredstvom najslobodnijeg ustupanja neobjavljenih istraživanja upoznao s raznim područjima fenomenološkog istraživanja.

tacije jednog određenog bića, tubitka, u kojoj treba biti dobiven horizont za razumijevanje i moguće izlaganje bitka. Ali samo to biće u sebi je »povijesno«, tako da najvlastitije ontološko rasvjetljavanje tog bića nužno postaje »historijskom« interpretacijom.

Obrada pitanja o bitku rašlja se tako u dvije zadaće; njima odgovara raščlanjivanje rasprave u dva dijela:

Prvi dio: Interpretacija tubitka s obzirom na vremenost i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bitku.

Drugi dio: Temeljne crte jedne fenomenološke destrukcije povijesti ontologije po niti vodilji problematike temporalnosti.

Prvi se dio raspada u *tri odsječka*:

1. Pripremna fundamentalna analiza tubitka.
2. Tubitak i vremenost.
3. Vrijeme i bitak.

Drugi se dio raščlanjuje isto tako *trojako*:

1. *Kantovo* učenje o shematizmu i vremenu kao početni stupanj problematike temporalnosti.
2. Ontološki temelj *Descartesova* »cogito sum« i preuzimanje srednjovjekovne ontologije u problematiku »res cogitans«.
3. *Aristotelova* rasprava o vremenu kao diskrimenatna fenomenalne baze i granica antičke ontologije.*

* Kao što je poznato, Heidegger je pod naslovom »Sein und Zeit« objavio samo prvi i drugi odsječak Prvog dijela iz ovog Nacrta. Na tu se okolnost bio kratko osvrnuo u Prethodnoj napomeni uz sedmo izdanje S. u. Z. U knjizi su, međutim, i dalje ostala mjestimična autorova upozorenja čitatelju na neke od gore najavljenih a neobjavljenih odjeljaka (op. prev.)

Prvi dio

Interpretacija tubitka s obzirom na vremenost i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bitku

Prvi odsječak

PRIPREMNA FUNDAMENTALNA ANALIZA TUBITKA

Primarno Ispitivano u pitanju o smislu bitka jest biće s karakterom tubitka. Sama pripremna egzistencijalna analiza tubitka iziskuje, u skladu sa svojom osebnosti, eksplikaciju koja će je skicirati kao i omeđenje prema prividno njoj usporednim istraživanjima. (1. poglavlje). Pridržavajući se fiksnog polazišta istraživanja, valja razotkriti fundamentalnu strukturu kod tubitka: bitak-u-svijetu (2. poglavlje). Ovo »A-priori« izlaganja tubitka nije njegova skrpana određenost, nego je njegova izvorna i stalno cijela struktura. Ali ona dopušta različite vidike na konstituirajuće momente. Zadržavajući stalno pred očima uvijek apriornu cjelinu te strukture, valja te momente fenomeniski istaknuti. I tako predmetom analize postaju: svijet i njegova svjetovnost (3. poglavlje), bitak-u-svijetu kao su-bitak i samobitak (4. poglavlje), u-bitak kao takav (5. poglavlje). Na podlozi analize te fundamentalne strukture postaje mogućim jedno prethodno pokazivanje bitka tubitka. Egzistencijalni smisao tog bitka jest *briga* (6. poglavlje).

EKSPozICIJA ZADACE PRIPREMNE ANALIZE
TUBITKA

§ 9. Tema analitike tubitka

Biće kojega je analiza uzeta za zadaću uvijek smo mi sami. Bitak tog bića *uvijek* je moj. U bitku tog bića samo se ono odnosi prema svojem bitku. Kao biće tog bitka ono je prepušteno svojem vlastitom bitku. *Bitak* jest ono o čemu uvijek ovisi samo to biće. Iz tog karaktera tubitka proizlazi dvoje:

1. »Bit« tog bića leži u njegovomu Da-jest. Što-jest (essentia) tog bića mora se, ukoliko je uopće moguće govoriti o tome, pojmiti iz njegova bitka (existentia). Pri tome je upravo zadaća ontologije, da pokaže — odaberemo li za bitak tog bića oznaku egzistencija — kako taj naziv nema i ne može imati ontološko značenje naslijeđenog termina existentia; po tradiciji, existentia ontološki znači isto što i *postojanje*, vrsta bitka koja biću s karakterom tubitka bitno ne pripada. Zabunu izbjegavamo tako što za naziv existentia uvijek upotrebjavamo interpretativni izraz *postojnost*, a egzistenciju dodjeljujemo kao određenje bitka jedino tubitku.

»Bit« tubitka leži u njegovoj egzistenciji. Otuda karakteristike što ih je moguće ispostaviti kod tog bića nisu postojeća »svojstva« nekog postojećeg bića koje »izgleda« ovako i ovako, nego su uvijek tubitku mogući načini da jest, i samo to. Otuda naziv »tubitak«, kojim označujemo to biće, ne izražava njegovo što, poput stola, kuće, drveta, nego njegov bitak.

2. Bitak o kojemu se tom biću uvijek radi u njegovu bitku uvijek je moj. Otuda tubitak nikada ne smije biti ontološki shvaćen kao slučaj i primjerak nekog roda bića kao Postojećega. Takvom je postojećem biću njegov bitak »ravnodušan«, pogledamo li točnije, ono »jest« tako, da mu njegov bitak ne može biti ni ravnodušan ni neravnodušan. Oslovljavanje tubitka mora,

u skladu s karakterom *vazdanje vlastitosti* tog bića, prestanto suizricati *osobnu* zamjenu: »ja sam«, »ti si«.

A tubitak je pak moj, budući uvijek to na ovaj ili na onaj način. Uvijek je već nekako odlučeno, na koji je način tubitak vazda moj. Biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom njemu, odnosi se prema svojem bitku kao prema svojoj najvlastitijoj mogućnosti. Tubitak *jest* vazda svoja mogućnost, i on »nema« nju tako da bi mu bila naprosto svojstvena kao neko Postojeće. I jer je tubitak uvijek bitno svoja mogućnost, to biće *može* u svojem bitku samo sebe »birati«, steći, može sebe izgubiti, odnosno nikada, i samo prividno, steći. Sebe je moglo izgubiti, i sebe još ne steći, samo ukoliko je prema svojoj biti moguće *pravo*, to jest svoje vlastito. Oba modusa bitka: *pravost* i *nepravost* — ti su izrazi odabrani u strogo terminološkom smislu — temelje se u tome što je tubitak uopće određen vazdanjom vlastitošću. Ali nepravost tubitka ne znači, recimo, nešto »manje« bitka ili neki »niži« stupanj bitka. Nepravost može, naprotiv, određivati tubitak prema njegovoj najpotpunijoj konkretnosti — u njegovoj zaposlenosti, uzbuđenosti, zainteresiranosti, sposobnosti da uživa.

Oba skicirana karaktera tubitka: jednom istaknutost »existentia« ispred essentia i zatim vazdanja vlastitost — već najavljuju, da je analitika tog bića stavljena pred osebniju fenomensku oblast. To biće nema upravo nikada vrstu bitka samo Postojećega unutar svijeta. Otuda se ne da ni tematski zadati na način nalaženja Postojećega. Njegovo pravo zadavanje tako je malo razumljivo po sebi, da mu samo određenje tvori bitan dio ontološke analitike tubitka. Sa sigurnom provedbom njegova pravog zadavanja stoji i pada mogućnost da se bitak tog bića uopće privede razumijevanju. Bila analiza ma kako preliminarna, ona uvijek zahtijeva da joj se osigura pravo polazište.

Tubitak određuje sebe kao biće uvijek iz neke mogućnosti kojom on *jest* i, odnosno ujedno, nju u svojem bitku nekako razumije. To je formalni smisao us-

trojstva egzistencije tubitka. Ali u tome leži za *ontološku* interpretaciju tog bića uputa, neka problematiku njegova bitka razvija iz egzistencijalnosti njegove egzistencije. To, međutim, ne može značiti isto što i konstruirati tubitak iz neke konkretne moguće ideje o egzistenciji. Tubitak upravo ne treba biti u ishodu analize interpretiran u diferentnosti nekog određenog egzistiranja, nego otkrit u svojem indiferentnom Najprije i Najčešće. Ta indiferentnost svakidašnjosti tubitka nije neko ništa, nego je jedan pozitivni fenomeniski karakter tog bića. Izlazeći van iz te vrste bitka i vraćajući se u nju, svo egzistiranje jest kakvo jest. Tu svakidašnju indiferentnost tubitka nazivamo *prosječnost*.

I jer onda prosječna svakidašnjost tvori ontičko Najprije tog bića, bijaše ona u eksplikaciji tubitka neprestano *preskakivana* i još je uvijek preskaču. Ono što je ontički najbliže i poznato, ontološki je najdalje, nepoznato i neprestance previdano u svojem ontološkom značenju. Kada *Augustin pita*: Quid autem propinquius meipso mihi? i kad mora odgovoriti: ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii¹, onda to ne vrijedi samo u pogledu ontičke i predontološke netransparentnosti tubitka, nego u još većoj mjeri u pogledu ontološke zadaće da se to biće ne samo ne promaši u svojoj fenomeniski najbližoj vrsti bitka, nego i da se putem pozitivne karakterizacije učini pristupačnim.

Ali prosječnu svakidašnjost tubitka ne valja uzimati kao puki »aspekt«. I u njoj, čak i u modusu nepravosti, a priori leži struktura egzistencijalnosti. I u njoj tubitak na određeni način ovisi o svojem bitku prema kojemu se odnosi u modusu prosječne svakidašnjosti, ovisi o njemu makar samo u modusu bijega *pred njim* i zaboravljanja *njega*.

Ali eksplikacija tubitka u njegovoj prosječnoj svakidašnjosti ne daje, recimo, samo prosječne strukture u smislu neke rasplinjavajuće neodređenosti. Ono što on-

1. Confessiones, lib. 10, cap. 16

tički jest na način prosječnosti, ontološki može biti vrlo dobro obuhvaćeno u pregnantnim strukturama koje se strukturno ne razlikuju od ontoloških određenja, nekog, recimo, *pravog* bitka tubitka.

Svi eksplikati što izvire iz analitike tubitka dobivene su s obzirom na strukturu njihove egzistencije. Stoga što se određuju iz egzistencijalnosti, karaktere bitka tubitka nazivamo *egzistencijali*. Njih valja strogo lučiti od određenja bitka bića nesukladnog tubitku, koja nazivamo *kategorije*. Pri tome je taj izraz prihvaćen i zadržan u svojem primarnom ontološkom značenju. Antičkoj ontologiji služi kao egzemplarna podloga izlaganja bitka biće koje susreće u svijetu. Kao način pristupa k njemu vrijedi $\nu\epsilon\epsilon\tau\iota\nu$ odnosno $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Biće susreće u tome. Ali bitak tog bića mora postati shvatljiv u jednom osobitom $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (dati vidjeti), tako da taj bitak bude unaprijed razumljiv kao ono što jest i u svakom biću već jest. Uvijek već apriorno oslovljavanje bitka u razglabanju ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) bića jest $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$. To ponajprije znači: javno optužiti, o nekome pred svima nešto neoporecivo ustvrditi. Primijenjen ontološki, termin će reći: biću, tako reći, kazati u lice što ono uvijek već jest kao biće, to jest, dati ga svima vidjeti u njegovu bitku. Ono što pri takvu gledanju biva motreno i što je vidljivo, jesu $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha$. One obuhvaćaju apriorna određenja bića koje se u $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -u dade oslovljavati i pretresati na razne načine. Egzistencijali i kategorije dvije su temeljne mogućnosti karaktera bitka. Biće koje odgovara nekoj od njih iziskuje uvijek zaseban način primarnog ispitivanja: biće jest neko *Tko* (egzistencija) ili neko *Što* (postojnost u najširem smislu). O vezi između tih dvaju modusa karaktera bitka može biti govora tek iz horizonta razjašnjenog pitanja o bitku.

Već je u Uvodu bilo nagoviješteno, da egzistencijalna analitika tubitka također promiče još jednu zadaću, koja je jedva manje prešna od zadaće samog pitanja o bitku: Razotkrivanje *onoga* A-priori koje mora biti vidljivo, da bi bilo moguće filozofski razmotriti pitanje

»što je čovjek«. Jer egzistencijalna analitika tubitka slijedi prije svake psihologije, antropologije i pogotovu biologije. U razgraničenju prema tim mogućim istraživanjima tubitka može tema analitike dobiti jedno još strože omeđenje. Time je ujedno moguće još uvjerljivije dokazati nužnost tog razgraničenja.

§. 10. Razgraničenje analitike tubitka prema antropologiji, psihologiji i biologiji

Poslije prvog pozitivnog skiciranja teme nekog istraživanja uvijek ostaje važna njegova prohibitivna karakteristika, premda razmatranja o tome što se ne treba dogoditi lako bivaju besplodna. Treba pokazati, da dodanašnje postavljanje pitanja kao i istraživanja usmjerena na tubitak, uvažavajući njihovu izdašnost u pogledu činjenica, promašuju ono pravo, naime *filozofski* problem, pa da, prema tome, dokle god ustraju pri tom promašaju, ne smiju pretendirati da uopće mogu postići ono čemu u osnovi teže. Razgraničenja egzistencijalne analitike prema antropologiji, psihologiji i biologiji odnose se samo na pitanje u načelu ontološko. Kao »znanstvenoteorijske«, te su discipline nužno nedovoljne već i samo stoga što je struktura njihove znanosti — ne možda »znanstvenost« onih koji rade oko njihova unapređenja — danas naskroz dvojbeno i potrebita novih poticaja koji moraju izvirati iz ontološke problematike.

Namjeru egzistencijalne analitike moguće je, orijentirajući se historijski, razjasniti ovako: *Descartes*, kojemu se pripisuje otkriće cogito sum kao polazne baze novovijekog filozofskog zapitivanja, istraživao je — u izvjesnim granicama — cogitare onoga ego. Nasuprot tome on ostavlja *sum* potpuno neistraženim, premda ono biva pretpostavljeno jednako izvorno kao i cogito. Analitika pokreće ontološko pitanje o bitku toga sum. Tek kada je on određen, postaje shvatljivom vrsta bitka cogitationes.

Ta historijska egzemplifikacija namjere analitike dođe ujedno odvodi u zabludu. Jer jedna će od njezinih prvih zadaća biti, da dokaže kako pretpostavljanje nekog najprije danog Ja i subjekta do temelja promašuje fenomenisku opstojnost tubitka. Svaka ideja o »subjektu« — ako nije prethodno razbistrena putem nekog temeljnog ontološkog određenja — *ontološki* još sudjeluje u pretpostavljanju subjectuma (*ὑποκειμενον*), ma kako se žustro ontički ustajalo na obranu od »duševne supstance« ili »postvarenja svijesti«. Jer samoj stvarskosti potrebna je najprije legitimacija njezina ontološkog porijekla, da bi bilo moguće pitati — što to onda *pozitivno* valja razumjeti pod nepostvarenim *bitkom* subjekta, duše, svijesti, duha, osobe. Ti nazivi imenuju sva određena, »uobličiva« područja fenomenâ, ali njihovu upotrebu uvijek prati čudnovati izostanak potrebe — pitati o bitku ovako označenih bića. Otuda nije nikakva samovolja u terminologiji, ako izbjegavamo te nazive isto onako kao i izraze »život« i »čovjek« za biće koje smo mi sami.

Ali na drugoj strani, u pravo razumljenoj tendenciji svake znanstvene ozbiljne »filozofije života« — riječ kazuje upravo toliko koliko i botanika bilja — neizričito leži tendencija prema razumijevanju bitka tubitka. Ostaje upadljivim, i to je načelni nedostatak te tendencije, da sam »život« kao jedna vrsta bitka ne postaje ontološkim problemom.

Istraživanja *W. Diltheya* neprestano zaokuplja pitanje o »životu«. »Doživljava« tog »života« prema njihovoj strukturalnoj i razvojnoj povezanosti kuša on razumjeti iz cjeline samog tog života. Ono što je u njegovoj »duhovnoznanstvenoj psihologiji« filozofski relevantno ne treba tražiti u tome što se ona više ne želi orijentirati na psihičke elemente i atome i psihički život sveudilj krpariti, pa naprotiv cilja na »cjelinu života« i njegove »likove« — nego u tome što je on pri svemu tome *prije* svega bio na putu prema pitanju o »životu«. Tu se, dakako, ponajjače pokazuju i granice njegove

problematike i pojmovnog aparata u kojem je ona morala biti privedena riječi. Ali te su granice, jednako kao *Diltheyu* i *Bergsonu*, svojstvene također svim smjerovima »personalizma« koji je u znaku njih dvojice, i svojstvene su svim tendencijama prema jednoj filozofskoj antropologiji. Ni fenomenološka interpretacija personalnosti, premda načelno radikalnija i transparentnija, ne seže u dimenziju pitanja o bitku tog bića. Uza sve različitosti zapitivanja, provedbe i orijentacije nazora na svijet, interpretacije personalnosti u *Husserla*² i *Scheleru* podudaraju se u negativnomu. One više ne postavljaju pitanje o samom »bitku-osobi«. Za primjer odabiremo *Schelerovu* interpretaciju, ne samo stoga što je literarno pristupačna³, nego i stoga što *Scheler* izričito naglašava osobnost kao takvu i kuša je odrediti putem razgraničenja specifičnog bitka akata nasuprot svem »Psihičkomu«. Osoba, prema *Scheleru*, ne smije biti mišljena kao neka stvar ili neka supstanca, ona »je, naprotiv, neposredno sudaživljavano *jedinstvo* doživljavanja, — ne neka samo mišljena stvar iza i izvan neposredno Doživljavanoga.«⁴ Osoba nije stvarski

2. Istraživanja *E. Husserla* o »personalnosti« do sada nisu objavljena. Načelna orijentacija problematike pokazuje se već u raspravi »Philosophie als strenge Wissenschaft«, *Logos* I (1910) s. 319. Istraživanje je uvelike unaprijeđeno u drugom dijelu »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie« (*Husserliana* IV) kojih prvi dio (usp. ovaj Godišnjak sv. I /1913/) prikazuje problematiku »čiste svijesti« kao tlo istraživanja konstitucije svake realnosti. Drugi dio donosi izvedbene analize te konstitucije i u tri odjeljka obrađuje: 1. Konstituciju materijalne prirode. 2. Konstituciju animalne prirode. 3. Konstituciju duhovnog svijeta (personalističko opredjeljenje nasuprot naturalističkom). Husserl zapačima svoj prikaz riječima: »Dilthey... je doduše uočio probleme koji podaju cilj, smjerove u kojima valja obaviti posao, ali još nije prodro do odlučujućih formulacija problema i metodski sigurnih rješenja«. Poslije te prve obrade Husserl je još temeljitije slijedio problem i bitne je dijelove toga priopćio u svojim frajburškim predavanjima.

3. Usp. u ovom godišnjaku sv. I, 2 (1913) i II (1916) osob. s. 242 i d.

4. Na nav. mj. II, s. 243.

supstancijalni bitak. Zatim, bitak osobe ne može se pretvoriti u to da bude subjektom akata uma po nekoj izvjesnoj zakonitosti.

Osoba nije stvar, nije supstanca, nije predmet. Time je naglašeno isto što nagoviješta *Husserl*⁵ kada za jedinstvo osobe zahtijeva bitno drugačiju konstituciju negoli za stvari prirode. Što *Scheler* kazuje o osobi, to on formulira također za akte: »Ali nikada neki akt nije također neki predmet; jer biti bitka akata pripada, da bivaju doživljavani u samom izvršenju i dani u refleksiji.«⁶ Akti su nešto nepsihičko. Biti osobe pripada, da egzistira samo u izvršavanju intencionalnih akata, ona dakle bitno *nije* predmet. Svako psihičko objektiviranje akata, dakle svako shvaćanje njih kao nečega psihičkog, identično je s depersonaliziranjem. Osoba je u svakom slučaju dana kao izvršitelj intencionalnih akata, koji su povezani jedinstvom nekog smisla. Psihički bitak nema dakle nikakve veze s osobnošću. Akti bivaju izvršavani, osoba je izvršitelj akata. Ali koji je ontološki smisao tog »izvršavati«, kako pozitivno ontološki odrediti vrstu bitka osobe? Kritičko se pak pitanje ne može tu zaustaviti. Postavlja se pitanje o bitku čitava čovjeka, koji se obično shvaća kao tjelesno-duševno-duhovno jedinstvo. Tijelo, duša, duh mogu i opet imenovati područja fenomenâ, koja se mogu tematski razdvojiti u cilju određenih zasebnih istraživanja; njihova ontološka neodređenost može biti u izvjesnim granicama nevažna. Ali u pitanju o bitku čovjeka taj se bitak ne da sumativno izračunati iz vrsta bitka tijela, duše, duha, koje povrh toga valja i opet još odrediti. Čak i za neki ontološki pokušaj koji bi postupao na taj način, morala bi biti pretpostavljena neka ideja bitka cjeline. Ali ono što zakrčuje ili krivo pokazuje put do načelnog pitanja o bitku tubitka jest neprestana orijentacija na antičko-kršćansku antropologiju, pri čemu se ni personalizam ni filozofija života ne oba-

5. Usp. *Logos* I, na nav. mj.

6. Na nav. mj. s. 246.

ziru na to da su ontološki temelji te antropologije nedovoljni. Tradicionalna antropologija nosi u sebi:

1. Definiciju čovjeka: ζῶον λόγον ἔχον u interpretaciji: animal rationale, razumno živo biće. Ali vrsta bitka ζῶον tu je razumljena u smislu postojanja i pojavljivanja. Λόγος je neka viša oprema čija vrsta bitka ostaje jednako tamna kao i vrsta bitka ovako sročeno bića.

2. Druga nit vodilja za određenje bitka i biti čovjeka *teološka* je: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.⁷ Kršćansko-teološka antropologija odavde crpi, preuzimajući i antičku definiciju, tumačenje bića koje nazivamo čovjek. Ali jednako kao što je sredstvima antičke ontologije ontološki interpretiran bitak boga, tako je pogotovu interpretiran bitak ens finitum. Kršćanska definicija bijaše u tijeku novoga vijeka deteologizirana. Ali ideja »transcendentnosti«, da je čovjek nešto što seže više od sebe, vuče svoje korijene iz kršćanske dogmatike, o kojoj se ne bi moglo reći da je ikada ontološki postavila čovjekov bitak kao problem. Ta ideja transcendentnosti, prema kojoj je čovjek više negoli razumno biće, ispoljila se u raznim varijantama. Njezino porijeklo mogu ilustrirati slijedeći citati: »His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetterent, sed quibus transscenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem«⁸. »Tako i čovjek... ima svoj uzor u Bogu i njegovoj riječi, on jasno pokazuje, da je po svojoj prirodi nešto što je bliže sročeno s Bogom, što je većma prema njegovoj prilici, što vuče k njemu, a sve to nedvojbeno potječe jedino otuda što je on stvoren prema slici Božjoj.«⁹

7. Postanak 1, 26.

8. Calvin, Institutio I, 15, § 8.

9. Zwingli, Von klarheit und gewüsse des worts Gottes. (Deutsche Schriften I, 58).

Vrela relevantna za tradicionalnu antropologiju, grčka definicija i teološki putokaz, pokazuju kako povrh određenja biti bića »čovjek« ostaje zaboravljeno pitanje o njegovu bitku, kako se taj bitak, naprotiv, poima kao »razumljiv po sebi« u smislu postojanja drugih stvorenih stvari. Obje se te niti vodilje prepleću u novoviješkoj antropologiji s metodskim polaznjem od res cogitans, svijesti, povezanosti doživljajâ. Ali utoliko što i cogitationes ostaju ontološki neodređene, odnosno, i opet se neizričito uzimaju »razumljivima po sebi« kao nešto »dano«, čega »bitak« nije podložan pitanju, antropološka problematika ostaje u pogledu svojih odlučujućih ontoloških temelja neodređena.

To u istoj mjeri vrijedi i za »psihologiju«, čije se antropološke tendencije danas ne daju nijekati. Izostali ontološki temelj ne može se nadomjestiti ni time što se antropologija i psihologija ugrađuju u neku opću biologiju. Kao »znanost o životu«, biologija je u sistemu njegova mogućeg shvaćanja i izlaganja fundirana u ontologiji tubitka, premda ne isključivo u njoj. Život je vlastita vrsta bitka, ali bitno dostupna samo u tubitku. Ontologija života ostvaruje se putem jedne privativne interpretacije; ona određuje to što mora biti da bi moglo biti nečega poput samo-još-života. Život nije ni puko postojanje, ali ni tubitak. Tubitak se pak nikada ne da ontološki odrediti tako da se postavi kao život — (ontološki neodređen) i kao još nešto drugo povrh toga.

S upozorenjem da u antropologiji, psihologiji i biologiji izostaje jedan nedvosmisleni, ontološki dovoljno obrazloženi odgovor na pitanje o vrsti bitka koji smo mi sami, nije donesena presuda nad pozitivnim radom tih disciplina. Ali po drugoj strani valja neprestano dovoditi u svijest, da se o ontološkim temeljima nikada ne može naknadno hipotetički zaključivati iz empirijske građe, da smo, naprotiv, uvijek već »tu« i onda kad se empirijska građa makar samo *skuplja*. To, što pozitivno istraživanje ne vidi te temelje i smatra ih razumljivima po sebi, nije dokaz za to da oni ne tvore osnovicu

i da nisu problematični u jednom radikalnijem smislu nego što to ikada može biti neka teza pozitivne znanosti.¹⁰

§ 11. Egzistencijalna analitika i interpretacija primitivnog tubitka. Poteškoće dobivanja jednog »prirodnog pojma svijeta«

Ali interpretacija tubitka u njegovoj svakidašnjosti nije identična s opisom nekog primitivnog stupnja tubitka čije se poznavanje može empirijski posredovati putem antropologije. Svakidašnjost se ne poklapa s primitivnošću. Svakidašnjost je, naprotiv, jedan modus bitka tubitka također tada, i upravo tada, kad se tubitak kreće u nekoj visoko razvijenoj i diferenciranoj kulturi. Na drugoj strani, i primitivni tubitak ima svoje mogućnosti nesvakidašnjeg bitka, on ima *svoju* specifičnu svakidašnjost. Orijentacija analize tubitka na »život primitivnih naroda« može imati pozitivno metodsko značenje utoliko što su »primitivni fenomeni« često manje zakriti i komplicirani putem nekog već vrlo dalekosežnog samoizlaganja dotičnog tubitka. Primitivni tubitak često govori direktnije iz jednog izvornijeg pretapanja u »fenomene« (uzete u pretfenomenološkom smislu). Gledano polazeći od nas, možda to nespretno i grubo pojmovlje može biti pozitivno probitačno za jedno genuino iznošenje ontoloških struktura fenomena.

Ali još uvijek se za naše poznavanje primitivnih brine etnologija. A ta se već pri prvom »snimanju« građe, njezinu pregledavanju i obradi kreće u određenim pret-

10. Ali zaključivanje a priori nije »aprioristička« konstrukcija. Posredstvom E. Husserla i opet nismo naučili samo razumjeti smisao sve prave filozofske »empirije«, nego i rukovati oruđem potrebnim za to. »Apriorizam« je metoda svake znanstvene filozofije koja razumije samu sebe. Budući da nema ništa zajedničko s konstrukcijom, istraživanje a priori iziskuje pravu pripravu fenomenске podloge. Daljnji horizont koji se mora pripraviti za analitiku tubitka leži u njegovoj prosječnoj svakidašnjosti.

pojmovima i izlaganjima ljudskog tubitka uopće. Nije izvjesno da li svakidašnja psihologija ili čak znanstvena psihologija i sociologija, što ih etnolog donosi sa sobom, pružaju znanstveno jamstvo za mogućnost primjerenog pristupa, izlaganja i pripočivanja fenomena što ih valja pretražiti. I tu se pokazuje isto stanje kao kod prije navedenih disciplina. Sama etnologija već pretpostavlja neku dovoljnu analitiku tubitka kao nit vodilju. Ali budući da pozitivne znanosti niti »mogu« niti trebaju čekati rezultate ontološkog rada filozofije, nastavak se njihova istraživanja neće ostvarivati kao »napredovanje«, nego kao *ponavljanje* i ontološki transparentnije pročišćavanje ontički otkritoga.¹¹

Bilo ma kako lako formalno razgraničiti ontološku problematiku i ontičko istraživanje, provedba i prije svega *početak* jedne egzistencijalne analitike tubitka još uvijek nisu lišeni poteškoća. U zadaći te analitike leži uključen jedan deziderat koji već dugo uznemiruje filozofiju, ali pri čijem ispunjenju ona neprestano zatajuje: *izrada ideje jednog »prirodnog pojma svijeta«*. Čini se da pri njezinu k toj zadaći danas pogoduje raspoloživo bogatstvo znanja o najraznovrsnijim i najudaljenijim kulturama i oblicima tubitka. Ali to je samo pričin. U osnovi, takvo prebogato znanje zavodi u po-

11. Nedavno je E. Cassirer uzeo mitski tubitak kao temu jedne filozofske interpretacije; usp. »Philosophie der symbolischen Formen«. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 1925. Tim se ispitivanjem stavljaju etnološkom istraživanju na raspolaganje obuhvatnije niti vodilje. Gledano polazeći od filozofske problematike, ostaje pitanje jesu li temelji interpretacije dovoljno transparentni, mogu li posebice arhitektonika *Kantove* Kritike čistog uma i njezin sistematski sadržaj uopće pružati moguću nacrt za takvu zadaću, ili je tu pak potrebno novo i izvornije ishodište. Cassirer sam vidi mogućnost jedne takve zadaće, kao što pokazuje opaska na s. 16, gdje Cassirer upozorava na fenomenološke horizonte što ih je otvorio Husserl. U razmjeni mišljenja između pisca i C. prigodom jednog predavanja u hamburškoj mjesnoj članskoj grupi Kantova udruženja u prosincu 1923. o »zadacima i putovima fenomenološkog istraživanja«, već se bila pokazala podudarnost u zahtjevu za jednom egzistencijalnom analitikom koja bijaše skicirana u navedenom predavanju.

grešno tumačenje pravog problema. Sinkretističko izjednačavanje svega i tipiziranje ne daje već samo od sebe pravu spoznaju biti. Savladivost raznovrsnosti u nekoj tabeli ne osigurava zbiljsko razumijevanje onoga što je tu poredano. Pravi princip poretka ima svoj vlastiti realni sadržaj koji se nikada ne da pronaći središnjem, nego je u tom principu već pretpostavljen. Tako je za poredak slika svijeta potrebna eksplicitna ideja svijeta uopće. A ako je sam »svijet« jedan konstitutiv tubitka, pojmovna obrada fenomena svijeta zahtijeva uvid u temeljne strukture tubitka.

Positivnim karakterizacijama i negativnim osvrtima ovoga poglavlja bijaše svrha da pravim putem usmjere razumijevanje tendencije interpretacije koja slijedi i stanovišta s kojeg ona postavlja pitanja. Ontologija može dati doprinos unapređenju postojećih pozitivnih disciplina samo indirektno. Za samu sebe ona ima samostalno omeđenu svrhu, dočim je, u drugu ruku, povrh upoznavanja tubitka, za svako znanstveno traganje žao-ka također i pitanje o bitku.

Drugo poglavlje

BITAK-U-SVIJETU UOPĆE KAO TEMELJNO USTROJSTVO BITKA

§ 12. *Skica bitka-u-svijetu iz orijentacije na u-bitak kao takav*

U pripremnim razmatranjima (§ 9) već smo istaknuli karakteristike koje trebaju pružati sigurnu rasvjetu daljnjem istraživanju, ali u tom istraživanju ujedno same dobivaju svoju strukturalnu konkretizaciju. Tubitak jest biće koje se u svojem bitku odnosi prema tom bitku razumijevajući. Time je pokazan formalni pojam

egzistencije. Tubitak jest zatim biće koje sam uvijek ja sâm. Egzistirajućem tubitku svojstvena je vazdanja vlastitost kao uvjet za mogućnost pravosti i nepravosti. Tubitak uvijek egzistira u jednom od tih modusa, odnosno u njihovoj modalnoj indiferentnosti.

Ali onda se ta određenja bitka tubitka moraju a priori vidjeti i razumjeti na temelju onog ustrojstva bitka koje nazivamo bitak-u-svijetu. Pravi je početak analitike tubitka u izlaganju tog ustrojstva.

Složeni izraz »bitak-u-svijetu« pokazuje već svojim kovom, da je njime mišljen jedan *jedinstveni* fenomen. Taj primarni nalaz valja gledati u cjelini. Nerazrješivost u sastojke koji bi se dali spajati ne isključuje viševrsnost konstitutivnih strukturnih momenata tog ustrojstva. Fenomenski nalaz pokazan tim izrazom dopušta, u stvari, trojaki način gledanja. Ako ga slijedimo zadržavajući fenomen unaprijed čitavim, daju se izdvojiti:

1. »*U svijetu*«; u odnosu na taj fenomen izrasta zadaća, raspitati se o ontološkoj strukturi »svijeta« i odrediti ideju *svjetovnosti* kao takve (usp. 3. pogl. ovog odjeljka).

2. *Biće* koje uvijek jest na način bitka-u-svijetu. Tu tragamo za onim o čemu se raspitujemo u »*Tko?*«. U fenomenološkom pokazivanju treba doći do određenja, tko je u modusu prosječne svakidašnjosti tubitka (usp. 4. pogl. ovog odjeljka).

3. *U-bitak* kao takav; valja ispostaviti ontološku konstituciju samog u-stva (usp. 5. pogl. ovog odjeljka). Svako isticanje jednog od tih momenata ustrojstva znači suisticanje drugih, što će reći: svaki put uočavanje čitava fenomena. Bitak-u-svijetu jest doduše a priori nužno ustrojstvo tubitka, ali ni izdaleka dovoljno da bi se dostatno odredio njegov bitak. Prije pojedinačne tematske analize triju izdvojenih fenomena valja pokušati orijentaciono okarakterizirati moment ustrojstva koji je naveden posljednji.

Što će reći *u-bitak*? Izraz najprije upotpunjujemo u *u-bitak* »u svijetu« i skloni smo razumjeti taj *u-bitak*

kao »bitak u...«. Tim potonjim terminom biva nazivana vrsta bitka nekog bića koje je »u« nekom drugomu, poput vode »u« čaši, haljine »u« ormaru. Tim »u« mislimo međusobni odnos bitka dvaju bića koja se šire prostorom, s obzirom na njihovo mjesto u tom prostoru. Oboje: voda i čaša, haljina i ormar na jednak su način »u« prostoru »na« nekom mjestu. Taj se odnos bitka dade proširiti, na primjer: Klupa u predavaonici, predavaonica u sveučilištu, sveučilište u gradu, sve do klupa »u svjetskom prostoru«. Sva ta bića, čiji bitak-jednoga-»u«-drugomu može biti ovako određen, imaju jednaku vrstu bitka postojanja, kao stvari što se pojavljuju »unutar« svijeta. Postojanje »u« nekom Postojećemu, supostojanje s nečim iste vrste bitka u smislu nekog određenog prostornog odnosa, ontološke su karakteristike koje nazivamo: *kategorijalne*, takve što pripadaju biću čija vrsta bitka nije sukladna tubitku.

U-bitak znači, nasuprot »bitku u...«, jedno ustrojstvo tubitka, i on je *egzistencijal*. Ali tada time nije moguće misliti na postojanje neke tjelesne stvari (ljudskog tijela) »u« nekom postojećem biću. U-bitak će jednako malo reći neko prostorno Postojeće »u nečem drugomu«, kao što »u« izvorno nimalo ne znači neki prostorni odnos spomenute vrste¹; »u« potječe od unutra pri, od prebivati, habitare, zadržavati se; »pri« znači: priviknut sam, prisno mi je, nešto njegujem; ima značenje *colo* u smislu *habito* i *dilligo*. To biće, kojemu je svojstven u-bitak u ovom značenju, označujemo kao biće koje sam uvijek ja sâm. Izraz »sam« u vezi je s »kod«; »ja sam« kazuje pak: prebivam, zadržavam se kod... svijeta, kao nečega ovako i ovako prisnog. Biti, kao infinitiv od »ja sam«, to jest, razumljeno kao egzistencijal, znači prebivati kod..., biti prisnan s... *U-bitak je, prema tome, formalni egzistencijalni izraz bitka tubitka koji ima bitno ustrojstvo bitka-u-svijetu.*

»Bitak kod« svijeta, u smislu rastakanja u svijetu, što valja još potanje izložiti, jest egzistencijal fundiran

1. Usp. *Jakob Grimm*, *Kleinere Schriften*, Bd. VII, s. 247.

u u-bitku. Budući da se u ovim analizama radi o *uočavanju* izvorne strukture bitka tubitka, prema čijem fenomenom sadržaju moraju biti artikulirani pojmovi bitka, i budući da se ta struktura načelno ne da shvatiti posredstvom naslijeđenih ontoloških kategorija, valja i taj »bitak kod« potanje prikazati. I opet biramo put kontrasta naprama nečemu ontološki bitno drugačijem — a to je kategorijalni odnos bitka, koji jezički izražavamo istim sredstvima. Ovakva fenomenaska predočivanja fundamentalnih ontoloških različitosti moraju biti provedena *izričito*, čak uz opasnost da bude razmatrano i ono što je »razumljivo po sebi.« Stanje ontološke analitike pokazuje, međutim, da takve razumljivosti-po-sebi nismo izložili ni izdaleka dovoljno »umješno« i još smo rjeđe zahvatili smisao njihova bitka, a još manje raspoložemo njima primjerenim strukturnim pojmovima sigurna kova.

»Bitak kod« svijeta kao egzistencijal nikada ne kazuje nešto poput skupa-postojati, rečeno za prisutne stvari. Nema nečega poput »Jedno-pokraj-drugoga« jednog bića zvanog »tubitak« i drugog bića zvanog »svijet«. Skupnost dvoga Postojećega običavamo doduše jezički izraziti, na primjer, ovako: »Stol stoji ,kod' vratâ«, »stolica ,dira' zid«. O nekom »diranju« ne može, strogo uzevši, nikada biti govora, i to ne stoga što se, na kraju, pri točnoj provjeri uvijek može ustanoviti neki međuprostor između stolice i zida, nego stoga što stolica načelno ne može dirati zid, bio međuprostor i jednak nuli. Pretpostavka za to bila bi, da »za« stolicu zid može *susretati*. Biće može dirati biće koje postoji unutar svijeta samo ako mu je vrsta bitka porijeklom u-bitak, — ako mu je s njegovim tu-bitkom već otkriveno nešto poput svijeta, iz kojega se biće može pri dodiru objaviti, da bi tako postalo pristupačno u svojem postojanju. Dva bića koja postoje unutar svijeta, a koja su povrh toga sama po sebi *bez-svjetska*, nikada se ne mogu međusobno »dirati«, nijedno ne može »biti kod« drugoga. Dodatak: »koja su povrh toga bez-svjetska«, ne smije

izostati, jer i biće koje nije bez-svjetsko, na primjer sam tubitak, postoji »u« svijetu, točnije rečeno: s izvjesnim pravom ono *može* biti u izvjesnim granicama *shvaćeno* kao neko puko *Postojeće*. Za to je nužno potpuno zanemariti, odnosno ne vidjeti, egzistencijalno ustrojstvo u-bitka. Ali s tim se mogućim shvaćanjem »tubitka« kao nekog *Postojećega* i samo još *Postojećega* ne smije trpati u isti koš jedan vlastiti način »postojnosti« tubitka. Ta postojnost ne postaje pristupačnom u zanemarivanju specifičnih struktura tubitka, nego naprotiv, samo ako su one prije toga razumljene. Tubitak razumije svoj najvlastitiji bitak u smislu nekog izvjesnog »činjeničnog postojanja«.² Pa ipak se »činjeničnost« činjenice vlastita tubitka ontološki temeljito razlikuje od činjeničnog nalaza kakve vrste kamenja. Činjeničnost fakta tubitka, kao što je svaki tubitak fakt, nazivamo njegovom *faktičnošću*. Zamršena struktura te određenosti bitka čak se i *kao problem* daje shvatiti tek u svjetlu već proniknutih temeljnih egzistencijalnih ustrojstava tubitka. Pojam faktičnosti uključuje u sebi: bitak-u-svijetu nekog »unutar-svjetskog« bića, i to tako, da je to biće moguće razumjeti kao u svojoj »sudbini« tijesno povezano s bitkom bića koje ga susreće unutar njegova vlastitog svijeta.

Za sada valja uvidjeti samo ontološku razliku između u-bitka, kao egzistencijala, i međusobne »unutarnjosti« *Postojećega*, kao kategorije. Ako ovako omeđimo u-bitak, onda time ne biva tubitku određena svaka vrsta »prostornosti«. Naprotiv: Sam tubitak ima neki vlastiti »bitak-u-prostoru«, ali on je, sa svoje strane, moguć samo *na temelju bitka-u-svijetu uopće*. Otuda se u-bitak ne da ontološki razjasniti ni putem neke ontičke karakterizacije — tako da se, recimo, kaže: U-bitak u nekom svijetu jest neko duhovno svojstvo, a »prostornost« čovjeka jest osobina njegove puti, koja je ujedno uvijek »fundirana« tjelesnošću. Time se i opet staje kod jednog skupa-postojanja skupnosti neke ova-

2. Usp. § 29.

ko sazdane duhovne stvari i tjelesne stvari, a bitak ovako sastavljenog bića kao takav ostaje pogotovu taman. Tek razumijevanje bitka-u-svijetu kao bitne strukture tubitka omogućuje uvid u *egzistencijalnu prostornost* tubitka. Taj uvid čuva od zanemarivanja odnosno apriornog brisanja te strukture, koje nije motivirano ontološki, ali zacijelo jest »metafizički«, u naivnom mnijenju, da je čovjek najprije duhovna stvar, koja zatim biva naknadno premještena »u« neki prostor.

Bitak-u-svijetu tubitka, sa svojom faktičnošću, uvijek se već razasuo ili čak razmrvio u određene načine u-bitka. Raznovrsnost takvih načina u-bitka daje se egzemplarno pokazati putem slijedećeg nabranja: imati posla s nečim, izrađivati nešto, obrađivati i gajiti nešto, upotrebljavati nešto, napuštati nešto i upuštati se u gubitak nečega, poduzimati, provoditi, doznati, propitivati, promatrati, razglabati, određivati... Vrsta bitka tih načina u-bitka, koju valja još podrobno okarakterizirati, jest *brigovanje*. Načini brigovanja jesu također njegovi *deficijentni* modusi propuštanja, zanemarivanja, odricanja, odmaranja, svi modusi »Još-samo« u odnosu na mogućnost brigovanja. Naziv »brigovanje« ima najprije svoje predznanstveno značenje i može kazivati: nešto izvoditi, obavljati, »dovoditi na čistac«. Izraz može značiti također: nešto skrbiti sebi, u smislu »pribavljati si nešto«. Zatim, taj izraz upotrebljavamo u još jednoj karakterističnoj izreci: brigujem, da se pothvat ne izjalovi. Tu »brigovanje« znači nešto poput strahovanja. Nasuprot tim predznanstvenim, ontičkim značenjima, u ovom se istraživanju izraz »brigovanje« upotrebljava kao ontološki termin (egzistencijal) i to kao oznaka bitka jednog mogućeg bitka-u-svijetu. Naziv nije odabran recimo stoga što je tubitak ponajprije i u velikoj mjeri ekonomičan i »praktičan«, nego zato što bitak samog tubitka treba učiniti vidljivim kao *brigu*. Taj pak izraz valja shvatiti kao ontološki strukturni pojam (usp. 6. pogl. ovog odjeljka). Izraz nema nikakve veze s »tegobom«, »sjetom« i »životnom brigom«, što ih je ontički moguće naći u svakom tubitku. Nešto je takvo

ontički moguće, jednako kao i »bezbriznost« i »veselost«, samo jer je tubitak, razumljen ontološki, briga. Zato što tubitak bitno pripada bitku-u-svijetu, njegov je bitak pri svijetu u biti brigovanje.

U-bitak nije, u skladu s rečenim, »svojstvo« što ga tubitak katkada ima, katkada i nema, *bez* kojega bi mogao *biti* upravo kao i s njim. Čovjek ne da »jest« i da povrh toga ima neki odnos bitka prema »svijetu«, koji si zgodimice pridodaje. Tubitak nikada nije »naj-prije« neko biće kojem je tako reći slobodno-bititi, kojemu se kadikad prohtije uspostaviti neki »odnos« prema svijetu. Takvo uspostavljanje odnosa prema svijetu moguće je samo *jer* tubitak kao bitak-u-svijetu jest kakav jest. To ustrojstvo bitka ne nastaje tek uslijed toga što osim bića s karakterom tubitka postoji još i drugo biće i sastaje se s njim. »Sastati« se može to drugo biće »s« tubitkom samo ukoliko se ono uopće može samo od sebe pokazati unutar nekog svijeta.

Govorenje, danas jako uobičajeno, da »čovjek ima svoj okolni svijet«, ontološki ne kazuje ništa sve dotle dok to »imanje« ostaje neodređeno. »Imanje« je u pogledu svoje mogućnosti fundirano u egzistencijalnom ustrojstvu u-bitka. Bivstvujući bitno na taj način, tubitak može izričito otkrivati bića koja susreću u okolnom svijetu, znati za njih, raspolagati njima, *imati* »svijet«. Ontički trivijalno govorenje o »imanju okolnog svijeta« ontološki tvori problem. Riješiti ga, ne iziskuje ništa drugo do prije toga ontološki dovoljno odrediti bitak tubitka. Ako se to ustrojstvo bitka, to imanje okolnog svijeta, upotrebljava u biologiji — nadasve pak od K. E. v. Baera dalje — onda se o njegovoj filozofskoj upotrebi ne smije zaključivati da je ona »biologizam«. Jer ni biologija ne može kao pozitivna znanost nikada naći i odrediti tu strukturu — ona je mora pretpostavljati i stalno se služiti njome. Ali samu je tu strukturu moguće i kao A-priori tematskog predmeta biologije filozofski eksplicirati samo ako je prije toga pojmljena kao struktura tubitka. Iz orijentacije na ovako pojmljenu ontološku strukturu, ustrojstvo bitka »života« moguće

je apriorno omeđiti tek putem privacije. I ontički i ontološki prvenstvo pripada bitku-u-svijetu kao brigovanju. Ta struktura doživljava svoju temeljnu interpretaciju u analitici tubitka.

Ali, ne kreće li se do sada dano određenje ovog ustrojstva bitka isključivo u negativnim iskazima? Ne prestano slušamo samo što taj navodno tako fundamentalni u-bitak *nije*. Doista. Ali to prevladavanje negativne karakterizacije nije slučajno. Sama ona, naprotiv, posvjedočuje osebnost tog fenomena i po tome je u jednom pravom smislu, primjerenom samomu fenomenu, pozitivna. Fenomenološko pokazivanje bitka-u-svijetu ima karakter otklanjanja iskrivljenja i zakrivljenja, *jer* sâm taj fenomen biva u svakom tubitku na izvjestan način uvijek već »viđen«. A to je tako *jer* on tvori jedno temeljno ustrojstvo tubitka, utoliko što je taj, skupa sa svojim bitkom, uvijek već dokučen njegovu razumijevanju bitka. Ali taj je fenomen također najčešće jednako tako oduvijek do temelja pogrešno tumačen ili ontološki nezadovoljavajuće tumačen. Samo, to „na izvjestan način viđenje pa ipak većinom pogrešno tumačenje“ ne temelji se ni u čemu drugom nego u tom ustrojstvu bitka samog tubitka, u skladu s kojim on sâm sebe — a to znači i svoj bitak-u-svijetu — ontološki najprije razumije polazeći od *onog* bića, i njegova bitka, koje *nije* sâm on, ali koje ga susreće »unutar« njegova svijeta.

U samom tubitku i za nj, to je ustrojstvo bitka uvijek već nekako poznato. Treba li ga onda spoznati, *spoznavanje*, koje je u takvoj zadaći izričito, uzima tada upravo *sâmo sebe* — kao spoznavanje svijeta — za egzemplarni odnos »duše« prema svijetu. Spoznavanje svijeta (*νοεῖν*) odnosno oslovljavanje i razglabanje »svijeta« (*λόγος*) fungira stoga kao primarni modus bitka-u-svijetu, a da on kao takav ne biva shvaćen. Ali zato što onda ta struktura bitka ostaje ontološki nepristupačna, a ontički je ipak doživljena kao »odnos« između bića (svijet) i bića (duša), i jer bitak biva najprije razumljen u svojem ontološkom osloncu na biće kao

unutarsvjetsko biće, javlja se pokušaj, pojmiti taj odnos između spomenutih bića na temelju tih bića i u smislu njihova bitka, to jest, pojmiti ga kao postojanje. Bitak-u-svijetu — premda pretfenomenološki iskustven i upoznat — postaje putem jednog ontološki neprimjerenog izlaganja *nevidljiv*. Sada se ustrojstvo tubitka pozna — i to kao nešto po sebi razumljivo — samo još u obličju danom putem neprimjerena izlaganja. Na taj način ono tada postaje »evidentnim« ishodištem za probleme spoznajne teorije ili »metafizike spoznaje«. Jer što li je razumljivije po sebi, nego da se neki »subjekt« odnosi na neki »objekt« i obratno? Taj »subjekt-objekt odnos« mora biti pretpostavljen. Ali to ostaje pretpostavkom koja je — premda u svojoj faktičnosti nepovrediva — upravo stoga ipak uvelike kobna, ako se njezina ontološka nužnost i prije svega njezin ontološki smisao ostave u tami.

Stoga što spoznavanje svijeta najčešće i isključivo egzemplarno zastupa fenomen u-bitka, i to ne samo za spoznajnu teoriju — jer praktično ponašanje biva razumljeno kao »ne«-teorijsko i »ateorijsko«, — stoga što prvenstvo spoznavanja zavodi na krivi put razumijevanje najvlastitije vrste bitka-u-svijetu, valja još strože ispostaviti bitak-u-svijetu s obzirom na spoznavanje svijeta i sam taj bitak iznijeti na vidjelo kao »modalitet« u-bitka.

§ 13. Egzemplifikacija u-bitka na jednom fundiranom modusu. Spoznavanje svijeta

Ako je bitak-u-svijetu temeljno ustrojstvo tubitka, u kojemu se on kreće ne samo uopće, nego nadasve u modusu svakidašnjosti, tada on mora biti već i ontički uvijek prisutan u iskustvu. Bilo bi nerazumljivo, da on ostaje totalno skriven, pogotovu kad bitak raspolaze nekim razumijevanjem sama sebe, fungiralo to razumijevanje na kako neodređeno. Ali čim bijaše shvaćen sam »fenomen spoznavanja svijeta«, već je i on dospio u

neko »izvanjsko«, formalno izlaganje. Indeks za to jest danas još uobičajeno određivanje spoznavanja kao nekog »odnosa između subjekta i objekta«, koji u sebi krije onoliko »istine« koliko i praznine. Ali subjekt i objekt se ne poklapaju, recimo, s tubitkom i svijetom.

Čak kad bi i bilo moguće ontološki određivati u-bitak primarno iz *spoznavajućeg* bitka-u-svijetu, tada bi i u tome, kao prva tražena zadaća, ležala fenomenska karakterizacija spoznavanja kao nekog bitka u svijetu i pri njemu. Ako se reflektira o tom odnosu bitka, onda je najprije dano neko biće, zvano priroda, kao ono što biva spoznavano. Kod tog se bića ne da naići na samo spoznavanje. Ako spoznavanje uopće »jest«, onda pripada jedino biću koje spoznaje. Ali ni u tog bića, ljudskog stvora, nema spoznavanja. U svakom slučaju, ono se ne da ustanoviti onako izvanjski kao, recimo, tjelesna svojstva. Ukoliko je pak spoznavanje svojstveno tom biću, ali nije izvanjsko svojstvo, ono mora biti »unutra«. Što se nedvosmislenije onda drži da je spoznavanje najprije i zapravo »unutra«, štoviše, da nema u sebi uopće ništa od vrste bitka nekog fizičkog i psihičkog bića, to se neosnovanije vjeruje, kako se napreduje u pitanju o biti spoznaje i razjašnjavanju odnosa između subjekta i objekta. Jer sada tek i može nastati problem, naime pitanje: kako taj spoznajući subjekt izlazi iz svoje unutrašnje »sfere« u neku »drugu i vanjsku«, kako spoznavanje uopće može imati neki predmet, kako valja zamišljati sâm predmet da bi ga na kraju subjekt spoznao ne trebajući da se odvaži na skok u neku drugu sferu? Ali kod tog — na mnogo načina variranog — polazišta neprestano izostaje pitanje o vrsti bitka tog spoznavajućeg subjekta, čiji se način bitka ipak, neizrečen, stalno drži uvijek već u temi, ako se ona bavi njegovim spoznavanjem. Svagda se, doduše, čuje uvjeravanje, da se »unutra« i »unutrašnja sfera« subjekta zacijelo ne misle kao neki »ormarić« ili neko »kućište«. Što li pak pozitivno znači to »Unutra« imanencije u kojoj je spoznavanje najprije zatvoreno i kako se karakter bitka te »nutarnjosti« spoznavanja te-

melji u vrsti bitka subjekta, o tome vlada šutnja. Ali bila ta unutrašnja sfera ma kako izložena, — ukoliko se samo postavi pitanje: kako spoznavanje dopijeva »van« iz nje i stječe neku »transcendentnost«, onda izlazi na vidjelo, da će se spoznavanje pokazati problematičnim, ne bude li prije toga razjašnjeno, kakvo je i što je uopće to spoznavanje koje zadaje tolike zagonetke.

U opisanoj postavci ostaje se slijepim za ono što biva neizričito suiskazano već i s najprovizornijim tematiziranjem fenomena spoznaje: spoznavanje jest modus bitka tubitka kao bitka-u-svijetu, njegovo je ontičko utemeljenje u tom ustrojstvu bitka. Tom bi se ukazivanju na fenomenski nalaz — *spoznavanje jest vrsta bitka bitka-u-svijetu* — moglo prigovoriti: ali takvom interpretacijom spoznavanja biva poništen problem spoznaje; o čemu još pitati, ako se *pretpostavlja* da je spoznaja već kod svojega svijeta, koji ona ipak treba dosegnuti tek u transcendiranju subjekta? Bez obzira na to što se u potonjem formuliranom pitanju ponovo pojavljuje fenomenski nelegitimirano, konstrukcijsko »stanovište«, ipak: koja li to instanca onda odlučuje o tome, *da li i u kojem smislu* treba postojati neki problem spoznaje, što li drugo tu odlučuje nego fenomen samog spoznavanja i vrsta bitka Spoznavajućega?

Ako sada zapitamo o tome, što li se pokazuje u fenomenskom nalazu samog spoznavanja, tada valja pamtiti, da se samo spoznavanje unaprijed temelji u jednom već-bitku-kod-svijeta koji kao takav bitno konstituira bitak tubitka. Taj već-bitak-kod ponajprije nije neko ukočeno zurenje u neko sušto Postojeće. Bitak-u-svijetu kao brigovanje *obuzet* je svijetom o kojem briguje. Da bi spoznavanje bilo moguće kao promatrajuće određivanje Postojećega, unaprijed je potrebna *deficijentnost* brigujućeg imanja-posla sa svijetom. Pri uzdržavanju od svakog pravljenja, baratanja i sličnoga, brigovanje se sliježe u modus u-bitka koji još jedini preostaje, u samo-još-boravljenju kod... *Na temelju* te vrste bitka

pri svijetu, koja pušta da biće sretajuće unutar svijeta sada susreće samo još u svojem suštom *izgledanju* (εἶδος), i *kao* modus te vrste bitka, moguće je neko izričito gledanje-u ono što ovako susreće. To gledanje-u svagda je neko usmjeravanje na..., neko viziranje Postojećega. Takvo gledanje-u samo dopijeva u modus nekog sebe-zaustavljanja kod unutar-svjetskog bića. U ovako nastalom »*zadržavanju*« — kao uzdržavanju od svakog baratanja i rabljenja — ostvaruje se *opažanje* Postojećega. Opažanje se ostvaruje na način *oslovljavanja* i *razglabanja* nečega kao nečega. Na tlu tog *izlaganja* u najširem smislu, opažanje postaje *određivanjem*. Opaženo i Određeno moguće je izricati u rečenicama, kao takvo *Izrečeno*, ono se daje pamtiti i čuvati. To razumijevajuće pamćenje nekog iskaza o... i samo je jedan način bitka-u-svijetu i ne smije biti interpretirano kao »postupak« kojim neki subjekt sebi pribavlja predodžbe o nečemu, pa one ovako prisvojene ostaju sačuvane »unutra« i u odnosu na njih može tada zgodimice nastati pitanje, kako se one »podudaraju« sa zbiljom.

U usmjeravanju na... i u shvaćanju, tubitak ne izlazi, recimo, tek van iz svoje unutrašnje sfere u kojoj je najprije učahuren, nego je prema svojoj primarnoj vrsti bitka uvijek već »vani« kod nekog sretajućeg bića koje pripada vazda već otkritom svijetu. I, to određujuće sebe-zaustavljanje kod bića koje valja spoznati nije, recimo, napuštanje unutrašnje sfere, nego je tubitak — u pravo razumljenom smislu — »unutra« i u tom »vani-bitku« kod predmeta, to jest, sâm on je kao bitak-u-svijetu onaj koji spoznaje. I ponovo, opažanje Spoznavanoga nije vraćanje shvaćajućega izlaženja-van sa zadobivenim plijenom natrag u »kućište« svijesti, nego spoznavajući tubitak i u opažanju, čuvanju i pamćenju *ostaje kao tubitak vani*. U »golom« znanju o povezanosti bitka bića s nečim, u »samo« predočivanju njega, u »jedino« »mišljenju« na nj, ja nisam kod bića vani u svijetu ništa manje negoli u jednom originarnom shvaćanju. Čak i zaborav nečega, u kojem je prividno

ugašeno svako odnošenje bitka prema nekoć spoznanomu, mora biti pojmljen *kao jedna modifikacija izvornog u-bitka*, na isti način valja pojmiti i sve varke i svaku zabludu.

Pokazana sveza fundiranja modusa bitka-u-svijetu konstitutivnih za spoznavanje svijeta razjašnjava: pri spoznavanju tubitak stječe jedno novo stanje bitka pri svijetu uvijek već otkritom u tubitku. Ta se nova mogućnost bitka može osamostaliti, pretvoriti u zadaću i kao znanost postati vodećom za bitak-u-svijetu. Ali spoznavanje, prije svega, niti *stvara* kakav »commercium« subjekta s nekim svijetom niti ono *nastaje* iz kakva djelovanja svijeta na neki subjekt. Spoznavanje jest modus tubitka fundiran u bitku-u-svijetu. Otuda bitak-u-svijetu kao temeljno ustrojstvo zahtijeva *pret-hodnu* interpretaciju.

Treće poglavlje

SVJETOVNOST SVIJETA

§ 14. Ideja svjetovnosti svijeta uopće

Bitak-u-svijetu treba najprije iznijeti na vidjelo s obzirom na njegov strukturni moment »svijet«. Obavljanje te zadaće pričinja se lakim i tako trivijalnim, da se još uvijek vjeruje kako se nje možemo okaniti. Što li može značiti — opisati »svijet« kao fenomen? Dati da se vidi, što li se od »bića« pokazuje unutar svijeta. Prvi korak pri tome jest nabranjanje onoga čega ima »u« svijetu: kuća, drveća, ljudi, planina, zvijezda. Možemo *opisati* »izgled« tih bića i *ispripovijedati* zbivanja kod njih i s njima. Ali to očito ostaje pretfenomenološki »posao«, koji fenomenološki uopće ne može biti rele-

vantan. Opis ostaje vezan uz biće. On je ontički. A traži se ipak bitak. »Fenomen« u fenomenološkom smislu bijaše formalno određen kao ono što se pokazuje kao bitak i struktura bitka.

Opisati »svijet« fenomenološki reći će, prema tome: pokazati bitak bića postojećih unutar svijeta i fiksirati ga pojmovno-kategorijski. Bića unutar svijeta jesu stvari i stvari »skopčane s vrijednošću«. Problemom postaje njihova stvarskost; a ukoliko im se stvarskost gradi na prirodnoj stvarskosti, primarna je tema — bitak prirodnih stvari, priroda kao takva. Karakter bitka prirodnih stvari, supstancâ, jest supstancijalnost. U čemu je njezin ontološki smisao? Istraživanje smo time usmjerili prema jednoznačnom pitanju.

Ali zar time pitamo o »svijetu« ontološki? Naznačena problematika nedvojbeno je ontološka. Samo, ako toj ontologiji uspije čak i najčišća eksplikacija bitka prirode mjerene temeljnim iskazima što ih o tom biću daje matematička prirodna znanost, ona nikada neće dotaknuti fenomen »svijet«. Sama je priroda jedno biće koje susreće unutar svijeta, a otkriti se daje raznim putovima i u raznim stupnjevima.

Trebamo li se, prema tome, držati na prvom mjestu bića kod kojih se tubitak zadržava najprije i najčešće, držati se stvari »skopčanih s vrijednošću«? Ne pokazuju li one »zapravo« svijet u kojem živimo? Možda one, zapravo, očitije pokazuju nešto poput »svijeta«. Ali te su stvari zacijelo također bića »unutar« svijeta.

Ni ontički opis unutarsvjetskih bića niti ontološka interpretacija bitka tih bića ne dotiču kao takvi fenomen svijet. U obje vrste pristupa k »objektivnom bitku«, »svijet« je već, i to na razne načine, »pretpostavljen«.

Nije li, na kraju, moguće osloviti »svijet« uopće kao određenje navedenih bića? Ali mi ta bića ipak nazivamo unutarsvjetskima. Zar je »svijet« čak jedan karakter bitka tubitka? Pa tada svaki tubitak ima »najprije« svoj svijet? Ne postaje li tako »svijet« nešto »subjektivno«? Kako da bude moguć još i jedan »zajednički« svi-

jet »u« kojemu ipak *jesmo*? Pa ako se postavi pitanje o »svijetu«, koji li je svijet mišljen? Ni ovaj niti onaj, nego *svjetovnost svijeta uopće*. Kojim putem nailazimo na taj fenomen?

»Svjetovnost« jest ontološki pojam i znači strukturu jednog konstitutivnog momenta bitka-u-svijetu. Taj nam je pak poznat kao egzistencijalno određenje tubitka. Sama svjetovnost jest, prema tome, jedan egzistencijal. Ako ontološki pitamo o »svijetu«, mi tada nipošto ne napuštamo tematsko polje analitike tubitka. »Svijet« ontološki nije određenje *onog* bića koje bitno *nije* tubitak, nego je karakter samog tubitka. To ne isključuje, da za istraživanje fenomena »svijet« mora biti odabran put preko unutarstvjetskih bića i njihova bitka. Zadaća jednog fenomenološkog »opisivanja« svijeta tako je malo bjelodana, da već i njezino dovoljno određivanje zahtijeva bitna ontološka razjašnjenja.

Iz provedenog razmatranja i česte upotrebe riječi »svijet« udara u oči njegova mnogoznačnost. Raspletanje te mnogoznačnosti može se pretvoriti u pokazivanje fenomenâ svijeta, mišljenih u raznim značenjima, i njihove povezanosti.

1. Svijet biva upotrebljavan kao ontički pojam i tada znači sveukupnost bića koja mogu postojati unutar svijeta.

2. Svijet fungira kao ontološki termin i znači bitak bića navedenih pod br. 1. I to: »svijet« može postati nazivom regije koja obuhvaća jedan od varijeteta bića; tada svijet znači, na primjer, isto što u govoru o »svijetu« matematičara znači regija mogućih predmeta matematike.

3. Svijet može biti razumljen i opet u jednom ontičkom smislu, ali sada ne kao bića koja bitno nisu tubitak a koja mogu sretati unutar svijeta, nego kao ono »u čemu« »živi« neki faktični tubitak kao takav. Tu svijet ima predontološki egzistencijsko značenje. Pri tome postoje i opet različite mogućnosti: svijet znači »javni« mi-svijet ili »vlastiti« i prisni (kućni) okolni svijet.

4. Svijet označuje, napokon, ontološko-egzistencijalni pojam *svjetovnosti*. Sama se svjetovnost daje modificirati u svaku od strukturnih cjelina posebnih »svjetova«, ali u sebi uključuje apriornost svjetovnosti uopće. Terminološki upotrebljavamo izraz svijet za značenje fiksirano pod br. 3. Bude li katkada upotrijebljen u smislu navedenom na prvom mjestu, onda to značenje biva markirano navodnicima.

Izvedenica »svjetovno« tada terminološki znači jednu vrstu bitka tubitka i nikada ne znači vrstu bitka bića postojećih »u« svijetu. Takva nazivamo pripadnima svijetu ili unutarstvjetskima.

Pogled na dosadašnju ontologiju pokazuje, da u korak s promašivanjem ustrojstva bitka-u-svijetu tubitka ide *preskakanje* fenomena svjetovnosti. Umjesto iz njege, svijet se pokušava interpretirati iz bitka bića koje postoji unutarstvjetski, ali za sada uopće još nije i otkrito, — iz prirode. Priroda je — razumljena ontološko-kategorijski — jedan granični slučaj bitka mogućih unutarstvjetskih bića. Tubitak može otkriti bića kao prirodu u ovom smislu samo u jednom određenom modusu svojeg bitka-u-svijetu. To spoznavanje ima karakter jednog određenog razsvjetovljenja svijeta. »Priroda« kao kategorijalni skupni pojam struktura određenih unutarstvjetski sretajućih bića nikada ne može učiniti razumljivom *svjetovnost*. Isto tako je fenomen »priroda« recimo u smislu pojma prirode u romantike — ontološki pojmljiv tek iz pojma svijeta, to jest, iz analitike tubitka.

U pogledu problema jedne ontološke analize svjetovnosti svijeta tradicionalna se ontologija — ako uopće vidi problem — kreće u slijepoj ulici. Po drugoj će strani interpretacija svjetovnosti tubitka i mogućnosti i vrsta njegova osvjetovljenja morati da pokaže, *zašto* tubitak, kad je u vrsti bitka spoznavanja svijeta, ontički i ontološki preskače fenomen svjetovnosti. Ali u fakti tog preskakanja leži ujedno upozorenje, da su potrebne osobite mjere sigurnosti kako bismo za pristup k feno-

menu svjetovnosti dobili pravo fenomenско polazište koje sprečava preskakanje.

Metodska uputa za to već je dana. Bitak-u-svijetu, pa prema tome i svijet, trebaju postati temom analitike u horizontu prosječne svakidašnjosti kao *najbliže* vrste bitka tubitka. Valja slijediti svakidašnji bitak-u-svijetu, i pri fenomenском osloncu u njemu mora izaći na vidjelo nešto poput svijeta.

Najbliži svijet svakidašnjeg tubitka jest *okolni svijet*. Istraživanje se kreće idući od tog egzistencijalnog karaktera prosječnog bitka-u-svijetu prema ideji svjetovnosti uopće. Svjetovnost okolnog svijeta (okolnosvjetovnost) tražimo prolazeći kroz ontološku interpretaciju najbližih unutar-*okolnosvjetskih* bića. Izraz okolni svijet sadrži u »okolni« neku uputu na prostornost. »Naokolo« koje je konstitutivno za okolni svijet nema, međutim, neki primarno »prostorni« smisao. Prostorni karakter, koji nekom svijetu neosporno pripada, moguće je, naprotiv, razjasniti tek iz strukture svjetovnosti. Polazeći otuda, postaje fenomenски vidljivom prostornost tubitka pokazana u § 12. Ali ontologija je onda, polazeći upravo od prostornosti, pokušavala interpretirati bitak »svijeta« kao *res extensa*. Najekstremnija tendencija jedne takve ontologije »svijeta«, i to u orijentaciji suprotnoj *res cogitans* koja se ni ontički ni ontološki ne poklapa s tubitkom, pokazuje se u *Descartes*a. Ovdje izneseni pokušaj analize svjetovnosti može postati jasnijim putem razgraničenja prema toj ontološkoj tendenciji. Provodimo ga u tri etape: A. Analiza okolnosvjetovnosti i svjetovnosti uopće. B. Ilustrativno razlikovanje analize svjetovnosti spram ontologije »svijeta« u *Descartes*a. C. Okolsko okolnog svijeta i »prostornost« tubitka.

A. Analiza okolnosvjetovnosti i svjetovnosti uopće

§ 15. Bitak bića koje susreće u okolnom svijetu

Fenomenološko pokazivanje bitka bića koje susreće najprije ostvaruje se po niti vodilji svakidašnjeg bitka-u-svijetu, koji nazivamo također *ophođenje* u svijetu i s unutarsvjetskim bićima. Ophođenje se već razasulo u mnogovrsnost načinâ brigovanja. Ali najprisnija vrsta ophođenja, kao što je već pokazano, nije spoznavanje koje samo opaža, nego je brigovanje koje barata, upotrebljava, koje ima svoju vlastitu »spoznaju«. Fenomenološko pitanje tiče se najprije bitka bića koja susreću u takvom ophođenju. Radi osiguranja ovdje zahtijevanog gledanja potrebna je jedna prethodna methodska napomena.

Pri dokučivanju i eksplikaciji bitka, biće je svagda pred-tematsko i su-tematsko, sred prave teme stoji bitak. U oblasti sadašnje analize postavljeno je kao pred-tematsko ono biće koje se pokazuje u brigovanju o okolnom svijetu. To biće nije pri tome predmet nekog teorijskog spoznavanja »svijeta«, ono je nešto upotrebljavano, napravljeno i slično. Kao ovako sretajuće biće, ono dolazi pred-tematski u vidokrug nekog »spoznavanja« koje gleda bitak kao ono što je fenomenološki primarno i, polazeći od te tematizacije bitka, su-tematizira svako pojedino biće. Fenomenološko izlaganje nije, prema tome, spoznavanje bivstvujućih svojstava bića, nego je određivanje strukture njihova bitka. Ali kao istraživanje bitka ono postaje samostalnom i izričito provedbom razumijevanja bitka, koje uvijek već pripada tubitku i u svakom je ophođenju s bićem »živu«. To fenomenološki pred-tematsko biće, ovdje dakle ono upotrebljavano, ono u izradi — postaje pristupačnim u nekom premještanju nas u takvo brigovanje. Strogo uzevši, to govorenje o nekom našem premještanju odvodi u zabludu; jer mi se ne trebamo tek premjestiti u tu vrstu bitka brigujućeg ophođenja. Svakidašnji tu-

bitak uvijek već *jest* na taj način, na primjer: otvarajući vrata, upotrebljavam kvaku. Postizanje fenomenološkog pristupa k ovako sretajućem biću u tome je, naprotiv, da budu potisnute nametljive i popratne tendencije njegova izlaganja, koje uopće zakrivaju fenomen jednog takvog »brigovanja« i u isti mah pogotovu zakrivaju biće *kakvo* ono samo od sebe susreće u brigovanju o njemu. Da ovi pogrešni zahvati tvore zamku, postaje razgovijetno, ako sada istražujući zapitamo: koje biće treba postati pred-temom i biti ustanovljeno kao pred-fenomensko to?

Odgovara se: stvari. Ali tim po sebi razumljivim odgovorom možda je već promašeno traženo pred-fenomensko polje. Jer u tom oslovljavanju bića kao »stvari« (res) leži jedna neizričito anticipirajuća karakterizacija. Pitajući dalje od tog bića prema bitku, analiza nailazi na stvarskost i realnost. Ontološka eksplikacija nalazi, ovako napredujući, karaktere bitka poput supstancijalnosti, materijalnosti, protežnosti, usporednosti... Ali u tom je bitku biće sretajuće u brigovanju i predontološki najprije skriveno. S imenovanjem stvari kao »najprije danih« bića, ontološki se promašuje, i pored toga što se ontički misli nešto drugo. Što li se zapravo misli, ostaje neodređeno. Ili se pak te »stvari« karakteriziraju kao stvari »skopčane s vrijednošću«. Što ontološki znači vrijednost? Kako valja kategorijalno shvatiti to »skapčanje« i skopčanost? Ne obazirajući se na tamu oko te strukture neke skopčanosti s vrijednošću, zar je njome pogođen fenomenski karakter bitka onoga što susreće pri brigujućem ophođenju?

Grci imadahu primjereni termin za »stvari«: πράγματα, to jest ono sa čime se ima posla u brigujućem ophođenju (πράξις.). Ali oni su ontološki ostavili u tami upravo specifično »pragmatički« karakter πράγματα i »najprije« ih određivali kao »puke stvari«. Bića koja susreću u brigovanju nazivamo *pribor*. U ophođenju možemo naći primjerice na pisaci pribor, šivaći pribor, radni pribor, prijevozni pribor, mjerni pribor. Vrstu bitka pribora valja ustanoviti. To se događa

po niti vodilji prethodnog omeđivanja onoga što neki pribor čini priborom, omeđivanja priborskosti.

Pribor, strogo uzevši, nikada »nije« *jedan*. Bitku pribora uvijek već pripada neka cjelina pribora u kojoj on može biti taj pribor koji jest. Pribor je bitno »nešto zato da...«. Razni načini »Zato-da«, poput podesnosti, korisnosti, upotrebljivosti, spretnosti konstituiraju neku cjelinu pribora. U strukturi »Zato-da« leži *upućivanje* nečega na nešto. Fenomen pokazan pod tim nazivom može se u svojoj ontološkoj genezi iznijeti na vidjelo tek u analizama što slijede. Za sada valja fenomenski dovesti pred oči raznovrsnost uputa. Pribor odgovara svojoj priborskosti uvijek *uslijed* pripadnosti drugom priboru: pisacem priboru, peru, crnilu, papiru, podlozi, stolu, svjetiljci, namještaju, prozoru, vratima, sobi. Te se »stvari« nikada ne pokazuju najprije zasebno, da bi zatim kao suma Realnoga ispunjavale sobu. Prvo što susreće, premda nije tematski obuhvaćeno, jest soba, a ta opet ne kao nešto »između četiri zida« u nekom geometrijskom prostornom smislu — nego kao stambeni pribor. *Prije* njega već je otkrivena neka cjelina pribora.

Ophođenje, uvijek primjereno priboru, u kojemu se pribor jedino i može genuino pokazati u svojem bitku, na primjer zabijanje čekićem, niti *shvaća* to biće tematski kao stvar koja se pojavljuje niti čak upotrebljavanje zna išta o strukturi pribora kao takvoj. Ne samo što zabijanje nema još nikakva znanja o priborskom karakteru čekića, nego je usvojilo taj pribor tako, da ne može primjerenije. U takvom upotrebljavajućem ophođenju brigovanje se potčinjava onome Zato-da, konstitutivnom za svaki pojedini pribor; što se manje u stvar čekić samo zuri, što se ona ornije upotrebljava, to izvornijim biva odnos prema njoj, to ona neskrivenije susreće kao ono što jest, kao pribor. Samo zabijanje otkriva specifičnu »spretnost« čekića. Vrstu bitka pribora u kojoj se on otkriva sam od sebe nazivamo *priručnost*. Samo stoga što pribor ima *taj* »bitak-

-po-sebi«, a ne stoga što se jedino tek pojavljuje, on je spretni u najširem smislu i upotrebljiv. Ni najoštrije samo-još-gledanje-u ovako i ovako sazdan »izgled« stvari ne može otkriti Priručno. Pogled što smo »teorijski« gleda stvari odriče se razumijevanja priručnosti. Ali upotrebljavajući-baratajuće ophođenje nije slijepo, ono ima svoj vlastiti način gledanja koji vodi baratanje i podaje mu njegovu specifičnu sigurnost. Ophođenje s priborom potčinjava se raznovrsnosti uputa onoga »Zato-da«. Uviđanje takva prilagođavanja jest *smotrenost*.

»Praktično« ponašanje nije »ateorijsko« u smislu ne-uvijanja i ne razlikuje se od teorijskog ponašanja tek u tome što se ovdje promatra a ondje *djeluje* i što djelovanje, da ne bi ostalo slijepo, primjenjuje teorijsko spoznavanje, nego je promatranje izvorno jednako tako neko brigovanje kao što i djelovanje ima *svoj* vidik. Teorijsko ponašanje jest ne-smotreno samo-gledanje-u. Gledanje-u, premda ne-smotreno, nije stoga i nesređeno, ono stvara sebi svoj kanon u *metodi*.

Priručno uopće nije ni zahvaćeno teorijski niti je ono samo za smotrenost najprije smotreno tematsko. Osebnost je kod najprije Priručnoga to, da se ono u svojoj priručnosti tako reći povlači, upravo kako bi bilo zapravo pri ruci. Ono, pri čemu se svakidašnje ophođenje zadržava najprije, čak i nije samo oruđe — nego je djelo, ono što svaki puta treba napraviti, ono čemu je brigovanje primarno posvećeno, pa je otuda i to primarno Priručno. Djelo nosi cjelinu upute, unutar koje susreće pribor.

Djelo što ga treba napraviti kao *Čemu* kojemu služi čekić, blanja, igla — pripada, sa svoje strane, vrsti bitka pribora. Cipela, koju valja napraviti, za nošenje je (pribor za obuvanje), dogotovljeni sat služi za očitavanje vremena. Djelo koje nadasve susreće u brigujućem ophođenju — a to je ono koje se nalazi u radu — daje, da u bitno njemu svojstvenoj njegovoj upotrebljivosti uvijek skupa s njim susreće *Čemu* *njegove* upotreblji-

vosti. Priređeno djelo jest, sa svoje strane, jedino na temelju svoje upotrebe i u njoj otkritog kompleksa uputa tog bića.

Ali upotrebljivo za ... nije jedino samo djelo što ga valja napraviti; samo je pravljenje uvijek upotrebljavanje *nečega* za nešto. U djelu ujedno leži uputa na »materijale«. Ono je upućeno na učinjenu kožu, konac, klince i slično. Učinjena je koža pak napravljena od krzna. Ovo se skida sa životinja što ih uzgajaju drugi. Životinje se pojavljuju unutar svijeta i bez uzgoja, pa se i u takvih stvara to biće, na izvjestan način samo. U okolnom svijetu biva, prema tome, pristupačan i skup bića koja su, sama po sebi potrebna obrade, uvijek već pri ruci. Čekić, kliješta, čavao sami po sebi upućuju na ... — sastoje se od čelika, željeza, rude, kamena, drveta. U upotrijebljenom je priboru putem upotrebe suotkrita »priroda«, »priroda« u svjetlu prirodnih proizvoda.

Ali prirodu ovdje ne valja razumjeti kao tek Postojeće — također ne kao *prirodnu silu*. Guštara jest šuma, brdo kamenolom, voda vodna snaga, vjetar jest »vjetar u jedrima«. Skupa s otkritim »okolnim svijetom« susreće i ovako otkrita »priroda«. Njezinu vrstu bitka kao priručnu moguće je zanemariti, sama ona može biti otkrita i određena u svojoj suštoj postojnosti. Ali tada takvom otkrivanju prirode ostaje skrivenom i priroda kao ono što »snuje i kuje«, što nas obuzima, plijeni kao krajolik. Botaničarsko bilje nije cvijeće s Rajne, geografski fiksirano »izvorište« neke rijeke nije »vratak iz njedara Zemlje«.

Napravljeno djelo ne upućuje samo na neko *Čemu* svoje upotrebljivosti i Od-čega svojeg sastojanja, nego u običnim obrtničkim prilikama leži u njemu ujedno uputa na nosioca i korisnika. Djelo se kroji njemu prema stasu, on »je« prisutan pri nastajanju djela. Pri izrađivanju robe na tucete nipošto ne izostaje to konstitutivno upućivanje; ono je samo neodređeno, pokazuje proizvoljnost, prosjek. S djelom, prema tome, ne susreće samo biće koje je pri ruci, nego i biće iz vrs-

te bitka čovjeka kojemu Napravljeno biva pri ruci u njegovu brigovanju; u isti mah susreće svijet u kojem žive nosioci i potrošači, koji je ujedno naš svijet. Djelo koje je predmet vazdanjeg brigovanja nije pri ruci, recimo, samo u kućnom svijetu radionice, nego i u *javnom svijetu*. S njime biva otkrita i svakome pristupačna *priroda okolnog svijeta*. U putovima je, ulicama, mostovima, zgradama putem brigovanja otkrita u određenom smjeru priroda. Neki natkriti peron vodi računa o nevremenu, javna rasvjeta o tami, to jest, o specifičnoj mijeni prisutnosti i odsutnosti danje svjetlosti, o »položaju Sunca«. U satovima je uvijek povedeno računa o nekoj određenoj konstelaciji svjetskog sistema. Gledamo li sat, mi se neizričito služimo »položajem Sunca«, prema kojemu se provodi službeno astronomsko reguliranje mjerenja vremena. Pri upotrebi najprije i neupadljivo priručnog satnog pribora supriručna je priroda okolnog svijeta. Biti otkrivačke funkcije svake brigujuće rastočenosti u bliskom svijetu djela pripada, da je, prema vrsti rastočenosti u njemu, moguće i dalje, u različitim stupnjevima izričitosti, u nejednakoj širini smotrena prodiranja, otkrivati unutar-svjetska bića suiznesena u djelu, to jest u njegovim konstitutivnim uputama.

Vrsta bitka tih bića jest priručnost. Ona, međutim, ne smije biti razumljena kao puka karakteristika ovisna o shvaćanju, kao da »bićima« koja najprije susreću biva ju podmetnuti takvi »aspekti«, kao da neka, prije svega po sebi postojeća, svjetska tvar biva na taj način »subjektivno bojadisana«. Ovako usmjerena interpretacija previđa, da bi u tu svrhu ta bića morala biti prije toga razumljena i otkrita kao sušto Postojeće i da bi u slijedu otkrivajućeg i prisvajajućeg ophođenja sa »svijetom« morala imati prvenstvo i davati vodstvo. Ali to se protivi već i ontološkom smislu spoznavanja, koje smo pokazali kao *fundirani* modus bitka-u-svijetu. Ono prodire do razotkrivanja samo Postojećega tek preko Priručnoga pri brigovanju. *Priručnost jest ontološko-kategorijsko određenje bića kakvo je ono »po se*

bi«. Ali Priručnoga ipak »ima« samo na temelju Postojećega. Slijedi li pak otuda — kad se ta teza jednom prizna — da je priručnost ontološki fundirana u postojnosti?

Ali ako se u dalje prodirućoj ontološkoj interpretaciji priručnost i potvrdi kao vrsta bitka unutar-svjetski najprije otkrivenih bića, ako se čak dade dokazati njezina izvornost, nasuprot suštoj postojnosti, — je li tada s onim što je do sada eksplicirano išta dobiveno za ontološko razumijevanje fenomena svijeta? Svijet smo pri interpretaciji tih unutar-svjetskih bića ipak uvijek već »pretpostavljali«. Skup svih tih bića ipak ne daje kao suma nešto poput »svijeta«. Vodi li uopće od bitka tih bića neki put do pokazivanja fenomena svijeta?¹

§ 16. *Sukladnost okolnog svijeta sa svijetom, koja se javlja kod unutar-svjetskog bića*

Sam svijet nije neko unutar-svjetsko biće, pa ipak on određuje to biće tako jako, da ono može sretati i da se otkriveno biće može pokazati u svojem bitku samo ukoliko »ima« svijeta. Ali kako »ima« svijeta? Ako je tubitak ontički konstituiran putem bitka-u-svijetu i ako je njegovu bitku isto tako bitno svojstveno neko razumijevanje bitka sama sebe, bilo ono ma kako neodređeno, nema li tada u nj nekog razumijevanja svijeta, predontološkog razumijevanja, koje se doduše odriče i može se odreći eksplicitnih ontoloških uvida? Zar se za brigujući bitak-u-svijetu ne pokazuje s unutar-svjetski sretajućim bićem, to jest njegovom unutar-svjetočnošću, nešto poput svijeta? Ne ulazi li taj fenomen u neki predontološki vidokrug, nije li on uvijek već u njemu, ne zahtijevajući neku tematski ontološku interpretaci-

1. Pisac je slobodan primijetiti, kako je analizu okolnog svijeta i uopće »hermeneutiku fakticiteta« opetovano priopćio u svojim predavanjima počevši od zimskog semestra 1919/20.

ju? Nema li sam tubitak u krugu svojeg brigujućeg raskakanja u priručnom priboru neku mogućnost bitka u kojoj mu s unutarstvjetskim bićem, o kojem briguje, na izvjestan način sviće svjetovnost tog bića?

Ako se takve mogućnosti tubitka unutar brigujućeg ophođenja daju pokazati, onda se otvara put kojim je moguće slijediti ovako sinuli fenomen i pokušati ga tako reći »prozvati« i ispitati u pogledu njegovih struktura što se pokazuju na njemu.

Svakidašnjosti bitka-u-svijetu pripadaju modusi brigovanja koji daju da biće kojemu se posvećuje brigovanje susreće tako te pri tome izlazi na vidjelo sukladnost Unutarstvjetskoga sa svijetom. U brigovanju je moguće naići na najprije priručno biće koje se ne da upotrijebiti, koje nije prilagođeno svojoj namjenskoj upotrebi. Oruđe se pokazuje oštećenim, materijal nepriladnim. *Pribor* je pri tome u svakom slučaju pri ruci. Ali nije promatrajuće ustanovljivanje svojstava ono što otkriva neupotrebljivost, nego je to smotrenost upotrebljavajućeg ophođenja. Pri takvu otkrivanju neupotrebljivosti pribor je upadljiv. *Upadljivost* odaje izvjesnu nepriručnost priručnog pribora. Ali u tome počiva slijedeće: Neupotrebljivo samo leži tu, — pokazuje se kao priborska stvar, koja izgleda tako i tako, i u svojoj je priručnosti, izgledajući tako, stalno i postojala. Sušta postojnost javlja se kod pribora, da bi se ipak u priručnosti predmeta brigovanja, to jest onoga što biva ponovo osposobljeno, opet povukla. Ta postojnost Neupotrebljivoga još se ne odriče naprosto svake priručnosti, *ovako* postojeći pribor nije još neka stvar što se može naći bilo gdje. Oštećenje pribora nije još naprosto neka promjena stvari, jedino je izmjena svojstva što se dogodila na nekom Postojećemu.

Ali brigujuće ophođenje ne nailazi samo na Neupotrebljivo *unutar* uvijek već Priručnoga, ono nalazi i takvo koje nedostaje, koje ne samo što nije »spretno«, nego uopće nije »pri ruci«. Nedostajanje takve vrste otkriva opet, kao nalaz nekog Nepriručnoga, Priručno u nekom

izvjesnom samo-još-postojanju. Priručno dolazi pri primjećivanju Nepriručnoga u modus *nametljivosti*. Što je Nedostajuće nužnije potrebno, što istinskije susreće u svojoj nepriručnosti, to nametljivijim postaje Priručno, i to tako te se pričinja da gubi karakter priručnosti. Razotkriva se kao samo još Postojeće, koje se, kad nema Nedostajućega, ne da ni maknuti. Bespomoćno stajanje pred tim — kao deficijentni modus nekog brigovanja — otkriva samo-još-postojanje nekog Priručnoga.

U ophođenju sa svijetom koji je predmet brigovanja Nepriručno može sretati ne samo u smislu Neupotrebljivoga ili naprosto Nedostajućega, nego i kao Nepriručno koje upravo *ne* nedostaje i *nije* neupotrebljivo, ali koje brigovanju »leži na putu«. To, na koje se brigovanje ne može osvrutati, za koje »nema vremena«, jest Nepriručno na način Nespadajućega ovamo, Neobavljano. To Nepriručno smeta i izaziva vidnu *kivnost* onoga o čemu valja brigovati najprije i prije svega. S tom se kivnošću na nov način najavljuje postojanje Priručnoga, kao bitak onoga što još uvijek predstoji i poziva na obavljanje.

Modusi upadljivosti, nametljivosti i kivnosti imaju funkciju, da kod Priručnoga iznose na vidjelo karakter postojnosti. Ali pri tome Priručno još ne biva *promatrano* i zureno jedino kao Postojeće; postojnost koja se glasa još je vezana u priručnosti pribora. Taj se još ne skriva do razine pukih stvari. Pribor postaje »svaštarijom« u smislu onoga što se želi odbaciti; ali pri takvoj se tendenciji odbacivanja Priručno pokazuje kao još uvijek Priručno u svojoj upornoj postojnosti.

Ali čemu zbog razjašnjenja *fenomena svijeta* ovo upozoravanje na modificirano sretanje Priručnoga u kojem se otkriva njegova postojnost? I pored analize te modifikacije još uvijek stojimo kod bitka Unutarstvjetskoga, još se nismo približili fenomenu svijeta. On još nije shvaćen, ali smo sada sebe doveli u mogućnost da taj fenomen stavimo u vidokrug.

U upadljivosti, nametljivosti i kivnosti Priručno na izvjestan način trpi gubitak svoje priručnosti. Ali pri ophođenju s Priručnim sama ona biva podrazumijevana, premda ne tematski. Ona ne iščekava naprosto, nego se u upadljivosti Neupotrebljivoga tako reći oprašta. Priručnost se pokazuje još jednom, i upravo se pri tome pokazuje također sukladnost Priručnoga sa svijetom.

Struktura bitka Priručnoga kao pribora određena je putem uputa. Osebuju i samo po sebi razumljivo »Po-sebi« najbližih »stvari« susreće u brigovanju koje ih upotrebljava i pri tome se na njih ne obazire izričito, a koje se može namjeriti i na Neupotrebljivo. Neki je pribor neupotrebljiv — u tome leži: ometeno je konstitutivno upućivanje od strane Zato-da na neko Za-to. Same upute nisu motrene, nego su »tu« u brigujućem potčinjavanju njima. Ali u nekom ometanju uputa — u neupotrebljivosti za ... uputa postaje izrazita. Doduše, ni sada još ne kao ontološka struktura, nego ontički za smotrenost koja se spotiče o oštećenost oruđa. S tim smotrenim buđenjem upute, koja upućuje na svako Za-to, izlazi na vidjelo i samo ovo i s njim kompleks oruđa, čitava »radionica«, i to kao ono u čemu uvijek već boravi brigovanje. Kompleks pribora ne sviće kao još neviđena, nego kao u smotrenosti već i prije stalno zapažana cjelina. Ali s tom se cjelinom javlja svijet.

Jednako tako izostanak nekog Priručnoga — čija je svakidašnja prisutnost bila tako po sebi razumljiva da se na to Priručno prije uopće nismo obazirali — tvori prekid kompleksa uputa otkritih u smotrenosti. Smotrenost udara u prazno i tek sada vidi za što i čime to Izostalo bijaše pri ruci. I opet se javlja okolni svijet. Ono što ovako svane, samo nije neko Priručno među drugim i pogotovu nije neko *Postojeće* koje, recimo, fundira priručni pribor. Ono je u »Tu« prije svakog ustanovljivanja i motrenja. Ono je nedohvatno čak i smotrenosti, utoliko što se ona uvijek usmjeruje na biće, ali je za smotrenost uvijek već dokučeno. »Dokučiti« i

»dokučenost« u nastavku su u službi termina i znače »otvoriti« — »otvorenost«. »Dokučiti«, prema tome, nikada ne znači nešto poput »dobiti posredno putem zaključka«.

Da se svijet ne »sastoji« od Priručnoga, pokazuje se, pored ostaloga, u tome što sa svitanjem svijeta u gore interpretiranim modusima brigovanja ide u korak razsvjetovljenje Priručnoga, tako što u njega izlazi na vidjelo jedino-postojanje. Da bi u svakidašnjem brigovanju oko »okolnog svijeta« priručni pribor mogao sretati u svojem »bitku-po-sebi«, upute i cjeline uputa u kojima je »rastočena« smotrenost, moraju za nju, kao pogotovu i za neko ne-smotreno, »tematsko« zahvaćanje, ostati netematske. *Sebe-ne-javljanje* svijeta uvjet je za mogućnost neistupanja Priručnoga iz svoje neupadljivosti. I, u tome se konstituira fenomenska struktura bitka-po-sebi tog bića.

Privativni izrazi poput neupadljivosti, nenametljivosti, nekivnosti imaju na umu pozitivni fenomenski karakter bitka Priručnoga kao najprije priručnog. Ti »Ne« mniju karakter uzdržanosti nekog Priručnoga, ono što imamo u vidu s njegovim bitkom-po-sebi, ali što na karakterističan način »najprije« pripisujemo Postojećemu kao onom koje se tematski daje ustanoviti. U primarnom i isključivom orijentiranju na Postojeće, »Po-sebi« se uopće ne da ontološki razjasniti. Neko se izlaganje, međutim, mora zahtijevati, treba li govorenje o »Po-sebi« biti ontološki relevantno. Ontički se najčešće emfatički poziva na to Po-sebi bitka, u fenomenskom pogledu s pravom. Ali to *ontičko* pozivanje ne ispunjuje već i pretenziju, da je takvim pozivanjem, tobož, dan *ontološki* iskaz. Dosadašnja analiza već jasno pokazuje, da je bitak-po-sebi unutarsvjetskih bića ontološki shvatljiv samo na temelju fenomena svijeta.

Ali ako svijet može na izvjestan način svanuti, on mora biti uopće dokučen. S pristupačnošću unutarsvjetskog Priručnoga za smotreno brigovanje svijet je uvijek već pred-dokučen. On je, prema tome, nešto »u

čemu« tubitak kao biće uvijek već *bijaše*, nešto na što se on, pri svakom bilo kako izričitom stizanju k tome, može samo vratiti.

Bitak-u-svijetu reći će, prema dosadašnjoj interpretaciji: netematsko, smotreno rastakanje u uputama konstitutivnim za priručnost cjeline pribora. Brigovanje uvijek već jest, kakvo jest, na temelju neke upoznatosti sa svijetom. U toj se upoznatosti tubitak može izgubiti u unutarstvjski Sretajuće i ono ga može obuzeti. Što je to sa čim je tubitak upoznat, zašto može svanuti sukladnost Unutarstvjskoga sa svijetom? Kako valja podrobnije razumjeti cjelinu uputa u kojoj se »kreće« smotrenost i čiji mogući prekidi guraju u prvi plan postojnost bića?

Odgovor na ova pitanja, koja ciljaju na obradu fenomena i *problema* svjetovnosti, zahtijeva konkretniju analizu struktura o čijoj konstrukcijskoj povezanosti zapituju postavljena pitanja.

§ 17. Uputa i znak

Pri prethodnoj interpretaciji strukture bitka Priručnoga (»pribora«) postao je vidljiv fenomen upućivanja, doduše tako u obrisima, da smo ujedno naglasili, kako je nužno taj samo priopćeni fenomen otkriti u pogledu njegova ontološkog porijekla. Povrh toga je postalo jasno, da će uputa i cjelina uputâ biti u bilo kojem smislu konstitutivne za samu svjetovnost. Svijet smo do sada vidjeli kako sviće samo uz, i za, određene načine okolnostvjskog brigovanja oko Priručnoga, i da sviće s njegovom priručnošću. Što ćemo dalje otuda prodirati u razumijevanje bitka unutarstvjskih bića, to će šira i sigurnija biti fenomenska podloga za razotkrivanje fenomena svijeta.

Ponovo nam je polazište kod bitka Priručnoga, sada u namjeri da strože shvatimo fenomen same *upute*. Radi te svrhe pokušavamo provesti ontološku analizu nekog takvog pribora kod kojega se u višestrukome smislu

mogu naći »upute«. Na takav »pribor« nailazimo u *znakovima*. Tom se riječju imenuje štošta: ne samo različite vrste znakova, nego se biti-znak za... može čak formalizirati do jedne *univerzalne vrste odnosa*, tako da sama struktura znaka podaje ontološku nit vodilju za neku »karakterizaciju« svih bića uopće.

Ali sami su znakovi najprije pribori, kojih se specifični priborski karakter sastoji od *pokazivanja*. Takvi su znakovi putokazi, međaši, bove u pomorstvu, signali, zastave, znaci korote i slično. Pokazivanje se može odrediti kao jedna »vrsta« upućivanja. Upućivanje je, uzeto ekstremno formalno, neko *odnošenje*. Ali odnos ne fungira kao rod za »vrste« uputa koje se, recimo, diferenciraju na znak, simbol, izraz, značenje. Odnos jest formalno određenje koje se putem »formalizacije« daje direktno očitati na svakoj vrsti svezâ svih stvarnih sadržaja i načina bitka.²

Svaka uputa jest neki odnos, ali nije svaki odnos uputa. Svaki »pokaz« jest neka uputa, ali nije svako upućivanje pokazivanje. U tome ujedno leži: svaki »pokaz« jest neki odnos, ali nije svako odnošenje pokazivanje. Time izlazi na vidjelo formalno-općeniti karakter odnosa. Za istraživanje fenomena uputa, znak ili čak značenje ništa se ne dobiva ako se karakteriziraju kao odnos. Na kraju valja dapače pokazati, da je samom »odnosu« zbog njegova formalno-općenitog karaktera ontološko porijeklo u nekoj uputi.

Ako se ova analiza ograničuje na interpretaciju znaka za razliku od fenomena upute, onda se ni unutar tog ograničenja ne može primjereno istražiti ukupna mnogovrsnost mogućih znakova. Među znakovima ima nagovještaja, predznaka i opozivnih znakova, opomena, znakova raspoznavanja, čije je pokazivanje redom različito, posve bez obzira na to što li svaki put služi kao

2. Usp. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, I. dio ovog Godišnjaka Sv. I. i d.; zatim već *Logische Untersuchungen*, Sv. I, pogl. 11. — Za analizu znaka i značenja na istom mj. Sv. II, I. istraživanje.

takav znak. Od tih »znakova« valja lučiti: trag, ostatak, spomenik, dokument, svjedočanstvo, simbol, izraz, pojavu, značenje. Ti se fenomeni daju lako formalizirati na temelju formalnog karaktera njihova odnosa; danas smo osobito lako skloni da po niti vodilji nekog takvog »odnosa« podvrgnemo sva bića nekoj »interpretaciji« koja uvijek »odgovara« jer u osnovi ne kazuje ništa, jednako kao ni vrlo spretna shema o formi i sadržaju.

Kao egzemplar znaka odabiremo onaj što u jednoj kasnijoj analizi treba egzemplarno funkcionirati u drugom pogledu. Na automobil se odskora pričvršćuje crvena, pokretna strelica koje položaj svaki put, primjerice na raskršću putova, pokazuje kuda će se kretati kola. Položaj strelice regulira vozač kola. Taj znak jest pribor koji je pri ruci ne samo u brigrvanju (upravljanju) vozačevu. I oni koji se ne voze kolima — upravo oni — služe se tim znakom, i to na taj način što se uklanjaju u odgovarajuću stranu ili zaustavljaju. Taj je znak unutarsvjetski priručan u cjelini priborskog kompleksa prometnih sredstava i prometnih regulacija. Taj pokazni pribor konstituirala je kao pribor uputa. On ima karakter nekog Zato-da, ima svoju određenu namjenu, on je za pokazivanje. To pokazivanje znaka može biti shvaćeno kao »upućivanje«. Ali pri tome valja paziti: to »upućivanje« kao pokazivanje nije ontološka struktura znaka kao pribora.

»Upućivanje« kao pokazivanje temelji se, naprotiv, u strukturi bitka pribora, u korisnosti za. To još ne pretvara neko biće u znak. I pribor »čekić« konstituiran je putem namjene, ali čekić time ne postaje znakom. »Uputa« pokazivanje ontička je konkretizacija nekog Čemu namjene i određuje neki pribor za to. Uputa »korisnost za« jest, naprotiv, ontološko-kategorijska određenost pribora kao pribora. Da Čemu korisnosti dobiva u pokazivanju svoju konkretizaciju, to pripada ustrojstvu pribora kao takvom. U grubome se već na ovom primjeru znaka vidi razlika između upute kao

korisnosti i upute kao pokazivanja. Oboje se poklapa tako malo, da tek u svojem jedinstvu omogućuje konkretizaciju neke određene vrste pribora. Ali, kao što je onda izvjesno da je pokazivanje načelno različito od upućivanja kao ustrojstva pribora, jednako neosporno znak ima opet osebujan i dapače istaknuti odnos prema vrsti bitka cjeline pribora uvijek priručne u okolnom svijetu i prema njegovoj sukladnosti svijetu. Pokazni pribor ima u brigujućem ophođenju *istaknutu* primjenu. Ali ontološki ipak ne može biti dovoljno, da taj fakt bude naprosto ustanovljen. Razlog i smisao te istaknutosti moraju biti razjašnjeni.

Što kazuje pokazivanje nekog znaka? Odgovor se može dobiti samo ako odredimo primjereni način ophođenja s pokazujućim priborom. U tome mora genuino postati shvatljivom i njegova priručnost. Koje je imanje-posla sa znakom primjerenost? Pri orijentaciji na spomenuti primjer (strelicu) valja reći: Odgovarajuće ponašanje (bitak) pri sretajućem znaku jest »uklanjanje« ili »zaustavljanje« nasusret pristizućim kolima što na sebi nose strelicu. Uklanjanje kao udaranje nekim smjerom bitno pripada bitku-u-svijetu tubitka. On je uvijek nekako usmjeren i na putu nekamo; stajanje i ostajanje samo su granični slučajevi tog usmjerenog »Na-putu«. Znak je adresiran jednom specifično »prostornom« bitku-u-svijetu. Zapravo, znak upravo tada ne biva »shvaćen« kada zurimo u nj, ustanovljujemo ga kao pokaznu stvar koja se pojavljuje. Čak i kada pogledom pratimo smjer što ga pokazuje strelica i gledamo prema nečemu što postoji u okolici, u što je upere na strelica, ni tada znak zapravo ne susreće. On se obraća smotrenosti brigujućeg ophođenja, i to tako, da smotrenost koja pri takvu praćenju slijedi njegovu uputu, dovodi svako Okolsko okolnog svijeta u jedan izričiti »pregled«. Smotreno pregledavanje ne *shvaća* samo to Priručno; ono, naprotiv, stječe orijentaciju unutar okolnog svijeta. Druga je iskustvena mogućnost tog pribora u tome, što strelica susreće kao pribor koji pri-

pada kolima; pri tome ne treba biti otkriven specifični priborski karakter strelice; može ostati potpuno neodređeno što li ona, i kako, treba pokazivati pa ipak to Sretajuće nije sušta stvar. Iskustvo stvari zahtijeva, nasuprot neposrednom nalaženju neke uvelike neodređene mnogostrukosti tog pribora, svoju vlastitu *određenost*.

Znakovi opisane vrste daju da Priručno susreće, točnije: da njegova sveza postane tako pristupačna, da brigujuće ophođenje sebi daje i osigura orijentaciju. Znak nije stvar koja stoji prema nekoj drugoj stvari u pokazujućem odnosu, nego je *pribor što izričito uzdiže u smotrenost neku priborsku cjelinu, tako da se u isti mah javlja sukladnost tog Priručnoga sa svijetom*. U nagovještaju i predznaku »pokazuje se« to »što dolazi«, ali ne u smislu nečega što se samo pojavljuje, što se priključuje već postojećemu; ono »što dolazi« nešto je na što se pripremamo odnosno »nismo bili pripravnici« ukoliko smo se bavili drugim. Na opozivnom znaku postaje pristupačnim za smotrenost ono što se dogodilo i odigralo. Znak-podsjetnik svaki put pokazuje »na čemu« smo. Znakovi primarno pokazuju uvijek ono »u čemu« se živi, kod čega se brigovanje zadržava, koja mu je svrha.

Osebniji priborski karakter znakova postaje još osobito razgovijetan pri »zasnivanju znaka«. Ono se ostvaruje u smotrenom predviđanju i zbog njega, jer mu je potrebna priručna mogućnost da daje nekom Priručnomu neka mu u svako vrijeme prijavljuje svaki od okolnih svjetova za smotrenost. Ali onda bitku unutar-svjetski najbližeg Priručnoga pripada opisana karakteristika uzdržanog neistupanja. Otuda je smotrenom ophođenju potreban u okolnom svijetu neki priručni pribor, koji u svojem priborskom karakteru preuzima »posao« Priručnoga da *bude upadljivo*. Stoga izradba takva pribora (znakova) mora imati na umu njihovu upadljivost. Ali oni se ni ovako upadljivi ne ostavljaju da budu bilo gdje pri ruci, nego se na izvjestan način »smještaju« s namjerom da budu lako pristupačni.

Ali zasniivanje znakova ne treba nužno provoditi tako da bude izrađen neki pribor koji do sada još uopće nije bio priručan. Znakovi nastaju također *uzimanjem-za-znak* nečega već priručnog. U tom modusu, zasniivanje znaka otkriva još jedan izvorniji smisao. Ne pribavlja smotreno orijentiranu raspoloživost neke priručne priborske cjeline, i okolnog svijeta uopće, samo pokazivanje, nego otkrivati može, dapače prije svega, i zasniivanje znaka. Ono što je uzeto za znak biva pristupačno tek putem svoje priručnosti. Ako, na primjer, pri obrađivanju zemlje južni vjetar »važi« kao znak za kišu, onda to »važenje« ili s tim bićem »skopčana vriednost« nije neki dodatak nečemu po sebi već postojećem, zračnom strujanju i određenom geografskom smjeru. Južni vjetar kao ono što se naprosto tek pojavljuje, kakav on može biti pristupačan meteorološki, *nikada* ne postoji *najprije*, da bi zatim zgodimice preuzimao funkciju nekog predznaka. Naprotiv, upravo tek smotrenost obrađivanja zemlje otkriva, na način vođenja računa, južni vjetar u njegovu bitku.

Ali, uzvratit će se, ono što biva uzeto za znak mora ipak prije toga postati pristupačno samo po sebi i biti shvaćeno *prije* zasniivanja znaka. Zacijelo, ono se uopće već mora dati na neki način pronaći. Ostaje samo pitanje, *kako* je to biće otkriveno u tom prethodnom sretanju, da li kao sušta pojavna stvar, a ne naprotiv kao nerazumljeni pribor, kao Priručno s kojim se do sada nije znalo »išta započeti«, koje se, prema tome, još skrivalo smotrenosti. *Ni tu se, i opet, priborske karakteristike Priručnoga, još neotkrivene za smotrenost, ne smiju interpretirati kao puka stvarnost, pretpostavljena za shvaćanje samo još Postojećega*.

Priručnost znakova u svakidašnjem ophođenju i upadljivost što pripada znakovima, a može se proizvesti u različitim namjerama i na razne načine, ne dokumentiraju samo neupadljivost konstitutivnu za najbliže Priručno, nego sam znak crpi svoju upadljivost iz neupadljivosti priručne priborske cjeline, u svakidaš-

njosti »razumljive po sebi« — tako na primjer poznati »čvor na maramici« kao znak za podsjećanje. To što on treba pokazivati uvijek je nešto o čemu valja brigovati u svakidašnjoj smotrenosti. Taj znak može pokazivati mnogošta i mnoštvo najraznovrsnijega. Širini onoga što može biti pokazano u takvom znaku odgovara uskost njegove razumljivosti i upotrebe. Ne samo što takav znak kao znak za »osnivača« najčešće nije priručan, nego on može samom njemu postati nepristupačan, tako da iziskuje neki drugi znak za moguću smotrenu upotrebljivost prvoga. Time čvor, neupotrebljiv kao znak, ne gubi svoj karakter znaka, nego stječe uznemirujuću nametljivost nekog najbližeg Priručnoga.

Moglo bi se pokušati, da izuzetna uloga koju znakovi u svakidašnjem brigovanju imaju za samo razumijevanje svijeta bude ilustrirana na izdašnoj upotrebi »znaka« u primitivnom tubitku, recimo na fetišu i vradžbini. Zacijelo se zasnivanje znakova, na kojem se temelji takva njihova upotreba, ne provodi s teorijskom namjerom niti putem teorijske spekulacije. Upotreba znakova potpuno ostaje unutar jednog »neposrednog« bitka-u-svijetu. Ali pogledavši detaljnije, pokazuje se kako interpretacija fetiša i vradžbine, po niti vodilji ideje o znakovima uopće, nije dovoljna da bi se shvatila vrsta »priručnosti« tih bića što susreću u primitivnom svijetu. U pogledu fenomena znaka mogla bi se dati slijedeća interpretacija: za primitivnog se čovjeka znak poklapa s onim što pokazuje. Sam znak može zastupati pokazano ne samo u smislu nadomještanja, nego tako, da uvijek sam znak *jest* ono što pokazuje. Ali to čudnovato poklapanje znaka s onim što pokazuje nije u tome što je stvar-znak doživjela već neku izvjesnu »objektivizaciju«, doživjela kao sušta stvar, pa znak biva premješten u istu regiju bitka Postojećega gdje je i ono što on pokazuje. »Podudaranje« nije identificiranje s nečim prije toga izoliranim, nego je još-ne-oslobođenost znaka od njime označenoga. Takva se upotreba znaka pojavljuje u još potpunom bitku kod Pokaziva-

noga, tako da se znak kao takav uopće još ne može odvojiti. Podudaranje se ne temelji u nekoj prvotnoj objektivizaciji, nego u njezinu potpunom izostanku. Ali to kazuje, da ti znakovi uopće nisu otkriveni kao pribor, da na kraju to unutarsvjetski »Priručno« uopće ne spada u vrstu bitka pribora. Možda ova ontološka nit vodilja (priručnost i pribor) i ne može dostajati za jednu interpretaciju primitivnog svijeta, pogotovu svakako ne za ontologiju stvarskosti. Ali ako je za primitivni tubitak i primitivni svijet uopće konstitutivno neko razumijevanje bitka, onda to utoliko nužnije zahtijeva isticanje »formalne« ideje o svjetovnosti, odnosno ideje fenomena koji se dade modificirati na način da svi ontološki iskazi što kazuju kako u nekom unaprijed danom fenomenskom kompleksu nešto *još nije* to ili *više nije* to, dobivaju *pozitivni* fenomenski smisao iz onoga što to *nije*.

Iznesena interpretacija znaka trebala je jedino pružiti fenomenski oslonac za karakterizaciju upute. Odnos između znaka i upute trojak je: 1. Pokazivanje je, kao moguća konkretizacija nekoga čemu neke namjene, fundirano u strukturi pribora uopće, u Zato-da (uputi). 2. Pokazivanje znaka pripada kao priborski karakter nekog Priručnoga jednoj priborskoj cjelini, kompleksu uputa. 3. Znak nije samo priručan s drugim priborom, nego u njegovoj priručnosti okolni svijet biva uvijek izričito pristupačan za smotrenost. *Znak jest neko ontičko Priručno, koje kao taj određeni pribor ujedno fungira kao nešto što pokazuje ontološku strukturu priručnosti, ukupnosti uputa i svjetovnosti.* U tome je korijen prednosti koju to Priručno ima unutar smotrenog brigovanja oko okolnog svijeta. Otuda sama uputa, treba li ontološki biti temeljem za znak, i ne može biti poimana kao znak. Uputa nije ontička određenost Priručnoga dočim, eto, konstituira samu priručnost. U kojem je smislu uputa ontološka »pretpostavka« Priručnoga i u kojoj je mjeri ona kao taj ontološki temelj ujedno konstituens svjetovnosti uopće?

§ 18. Svrhovitost i značajnost; svjetovnost svijeta

Priručno susreće unutarstvjski. Bitak tog bića, priručnost, stoji, prema tome, u nekakvom ontološkom odnosu prema svijetu i svjetovnosti. Svijet je u svakom Priručnomu uvijek već »tu«. Svijet je a priori sa svakim Sretajućim već otkrit, premda netematski. Ali on može svanuti i u izvjesnim načinima ophođenja s okolnim svijetom. Svijet je ono, odakle Priručno jest Priručno. Kako svijet može davati Priručnomu da susreće? Dosadašnja je analiza pokazala: unutarstvjski Sretajuće oslobođeno je u svojem bitku za brigujuću smotrenost, za vođenje računa. Što kazuje ta apriorna slobodnost i kako je valja razumjeti kao ontološku odliku svijeta? Pred koje probleme stavlja pitanje o svjetovnosti svijeta?

Priborsko ustrojstvo Priručnoga bijaše pokazano kao uputa. Kako svijet može oslobađati bića te vrste bitka u pogledu njihova bitka, zašto ta bića susreću najprije? Kao određene upute imenovali smo podesnost za, nekorisnost, upotrebljivost i slično. Čemu neke podesnosti i Za-što neke upotrebljivosti uvijek skiciraju moguću konkretizaciju upute. Ali »pokazivanje« znaka, »zabijanje« čekića nisu svojstva tih bića. To uopće nisu svojstva, ako taj naziv treba označivati ontološku strukturu neke moguće određenosti stvari. Priručno ima u svakom slučaju podobnosti i nepodobnosti, i njegova su »svojstva« u njima tako reći još vezana, kao što je postojanje kao mogući način bitka nekog Priručnoga vezano u priručnosti. Ali korisnost (uputa) kao ustrojstvo pribora nije ni podobnost nekog bića, nego je bitku sukladni uvjet mogućnosti za to, da ono može biti određeno putem podobnosti. Ali što onda treba kazivati uputa? Bitak Priručnoga ima strukturu upute — reći će: ono samo po sebi ima karakter *upućenosti*. To biće otkriveno je na temelju toga što je kao biće kojim jest na nešto upućeno. Kao takvo, ono postiže svrhu pri

nećemu. Karakter bitka Priručnoga jest *svrhovitost*. U svrhovitosti leži: svrhu postizati kao nešto pri nećemu. Za pokazivanje odnosa »kao... pri...« neka služi termin uputa.

Svrhovitost jest bitak unutarstvjskog bića, za nju je ono uvijek najprije oslobođeno. To, da je biće svrhovito kao... pri..., *ontološko* je određenje njegova bitka, ne neki ontički iskaz o biću. Pri-čemu svrhovitosti jest Čemu podesnosti, Za-što upotrebljivosti. Kao Čemu podesnosti ono i opet može biti svrhovito; na primjer, kao to Priručno, koje stoga nazivamo čekić, ono može biti svrhovito pri zabijanju, kao ovo — svrhovito je pri učvršćivanju, kao to pak — pri zaštiti od nevremena; zaštita »jest« radi skloništa tubitka, to jest, radi jedne mogućnosti njegova bitka. *Koju* svrhovitost ima neko Priručno, to je uvijek skicirano iz ukupnosti svrhovitosti. Ukupnost svrhovitosti koju, na primjer, u nekoj radionici konstituira Priručno u svojoj priručnosti »ranija« je negoli pojedini pribor, isto vrijedi i za ukupnost svrhovitosti nekog gospodarstva sa svim svojim spravama i nekretninama. Ali sama ukupnost svrhovitosti svodi se na neko Čemu pri kojemu više nema *nikakve* svrhovitosti, koje samo više nije biće u vrsti bitka Priručnoga unutar nekog svijeta, nego je biće čiji je bitak određen kao bitak-u-svijetu, čijem ustrojstvu bitka pripada sama svjetovnost. To primarno Čemu nije neko Za-to kao moguće Pri-čemu neke svrhovitosti. Primarno »Čemu« jest neko Radi-čega. Ali »Radi« se uvijek tiče bitka *tubitka*, kojemu je u njegovu bitku bitno stalo do samog tog bitka. Prikazanu povezanost, koja vodi od strukture svrhovitosti do bitka samog tubitka kao pravog i jedinog Radi-čega, ne treba još za sada dalje pratiti. Prije toga valja razjasniti termin »privođenje svrsi«, kako bismo fenomen svjetovnosti doveli do *one* određenosti koja će omogućiti, da se problemi u pogledu njega uopće mogu i postaviti.

Privođenje svrsi ontički znači: unutar nekog faktičnog brigovanja puštati da neko Priručno *jest* takvo i takvo, *kakvo* je sada, i puštati *neka* bude takvo. Taj

ontički smisao »puštati neka bude« shvaćamo načelno ontološki. Time interpretiramo smisao već prethodnog oslobađanja unutarstvjski najprije Priručnoga. Prethodno puštati »biti« neće reći najprije nešto tek dovesti u njegov bitak i praviti to, nego otkrivati biće uvijek već u njegovoj priručnosti i tako puštati da susreće kao biće tog bitka. To »apriorno« privođenje svrsi uvjet je mogućnosti za to, da Priručno susreće, tako da ga tubitak, u ontičkom ophođenju s ovako sretajućim bićem, može u ontičkom smislu privoditi svrsi. Ontološki razumljeno privođenje svrsi tiče se, naprotiv, oslobađanja *svakog* Priručnoga kao Priručnoga, bilo da ono, uzevši ontički, pri tome postiže svrhu, bilo da je ono, naprotiv, neko biće koje pri tome ontički upravo *ne* postiže svrhu, da ga najprije i najčešće, brigujući o njemu kao otkritom biću, ne puštamo da »bude« kakvo jest, nego ga obrađujemo, poboljšavamo, razbijamo.

Na temelju svrhovitosti oslobađajuće Uvijek-već-privelo-svrsi jest *apriorni perfekt*, koji karakterizira vrstu bitka samog tubitka. Ontološki razumljeno, privođenje svrsi jest prethodno oslobađanje bića za njegovu unutar-okolnosvjetsku priručnost. Iz Pri-ćemu privođenja svrsi oslobođeno je Čime svrhovitosti. Ono susreće brigovanje kao to Priručno. Ukoliko se brigovanju neko *biće* uopće pokazuje, to jest, ukoliko je otkriveno u svojem bitku, ono je uvijek već neko okolnosvjetsko Priručno, i upravo nije »najprije« samo tek postojeća »svjetska tvar«.

Sama svrhovitost kao bitak Priručnoga uvijek je otkrivena jedino na temelju predotkritosti neke ukupnosti svrhovitosti. U otkrivenoj svrhovitosti, to jest u sretajućem Priručnomu, leži, prema tome, predotkriveno ono što smo nazvali sukladnost Priručnoga svijetu. Ta predotkrivena ukupnost svrhovitosti krije u sebi jedan ontološki odnos prema svijetu. Privođenje svrsi, koje oslobađa biće na temelju ukupnosti svrhovitosti, mora da je samo nekako već dokučilo ono na temelju čega oslobađa. To, na temelju čega je okolnosvjetsko Priručno oslobođeno, i to tako da biva pristupačno prije svega *kao*

unutarstvjsko biće, samo ne može biti shvaćeno kao biće te otkrivene vrste bitka. Ono se, bitno, ne da otkriti, ako od sada otkritost zadržavamo kao termin za neku mogućnost bitka svakog bića koje *nije* sukladno tubitku.

Ali što će onda reći: ono, na temelju čega je unutarstvjsko biće najprije otkriveno, mora biti prethodno dokučeno? Bitku tubitka pripada razumijevanje bitka. Razumijevanje ima svoj bitak u nekom razumljenju. Ako tubitku kao vrsta bitka bitno pripada bitak-u-svijetu, tada u bitnu sastojinu njegova razumijevanja bitka spada razumljenje bitka-u-svijetu. Prethodno dokučivanje onoga na temelju čega slijedi oslobađanje unutarstvjskog Sretajućega nije ništa drugo nego razumljenje svijeta, prema kojemu se tubitak kao biće uvijek već odnosi.

Prethodno privođenje svrsi pri... kao... temelji se u nekom razumljenju nečega poput privođenja svrsi, poput Pri-ćemu svrhovitosti, Čime svrhovitosti. Nešto takvo, i zatim ono što tome leži u temelju, poput Za-to kao ono pri čemu je nešto svrhovito, poput Radi-ćega, na koje se napokon svodi svako Čemu, sve to mora biti prethodno dokučeno u nekoj izvjesnoj razumljivosti. Ali što je to, u čemu tubitak kao bitak-u-svijetu sebe predontološki razumije? U razumljenju navedene sveze odnosa tubitak je zbog nekog izričito ili neizričito pojmljenog, pravog ili nepravog Moći-bitu, za volju kojega on sam jest, uputio sebe na neko Zato-da. Ovo skicira neko Za-to, kao moguće Pri-ćemu nekog privođenja svrsi, koje prema strukturi postiže svrhu *kao* nešto. Tubitak uvijek sebe već upućuje, polazeći svagda od nekog Radi-ćega, na Čime neke svrhovitosti, to jest, on daje, ukoliko jest, da biće susreće kao Priručno. Ono, *u čemu* tubitak sebe prethodno razumije u modusu sebe-upućivanja, jest Na-temelju-ćega prethodnog privođenja bića svrsi. *U-ćemu sebe-upućujućeg razumljenja kao Na-temelju-ćega puštanja sretati biće u vrsti bitka svrhovitosti jest fenomen svijeta.* A struktura

onoga na što sebe upućuje tubitak, jest to što tvori svjetovnost svijeta.

S onim u čemu tubitak na taj način uvijek već sebe razumije, on je izvorno upoznat. Ta upoznatost sa svijetom ne zahtijeva nužno neku teorijsku transparentnost odnosa koji konstituiraju svijet kao svijet. Ali mogućnost neke izričite ontološki-egzistencijalne interpretacije tih odnosa zacijelo se temelji u upoznatosti tubitka sa svijetom, za nj konstitutivne, koja je sa svoje strane također sadržana u razumijevanju bitka tubitka. Ta mogućnost može biti izričito shvaćena, ukoliko je sam tubitak postavio sebi kao zadaću jednu izvornu interpretaciju svojeg bitka i njegovih mogućnosti ili čak smisla bitka uopće.

Ali dosadašnjim je analizama oslobođen samo tek horizont unutar kojega valja tražiti nešto poput svijeta i svjetovnosti. Za dalje razmatranje valja najprije potanje razjasniti, što hoće biti shvaćeno pod kompleksom sebe-upućivanja tubitka.

Razumljenje (usp. § 31), koje treba u nastavku još potanje analizirati, zadržava gore pokazane odnose u nekoj prethodnoj dokučenosti. U prisnom boravljenju-u-njoj, razumljenje nju drži *pred* sobom kao ono u čemu se kreću upute što ih dobiva. Razumljenje se daje upućivati u samim tim odnosima i od njih. Karakter odnošenja tih odnosa upućivanja shvaćamo kao *poznačivati*. U upoznatosti s tim odnosima tubitak »poznačuje« samom sebi, on daje sebi izvorno razumjeti svoj bitak i Moći-biti u pogledu svojeg bitka-u-svijetu. Radičega znači neko Zato-da, ovo pak Za-to, a ovo Pri-čemu privođenja svrsi, to pak Čime svrhovitosti. Sami ti odnosi međusobno su spojeni kao izvorna cjelina, oni jesu što jesu kao to po-značivanje, u kojemu tubitak samom sebi prethodno daje razumjeti svoj bitak-u-svijetu. Cjelinu odnosâ tog poznačivanja nazivamo *značajnost*. Ona jest to što tvori strukturu svijeta, strukturu onoga u čemu tubitak kao takav uvijek već jest. *Tubitak jest u svojoj upoznatosti sa značajnošću ontički uvjet da se daje otkriti biće koje u nekom svijetu susreće u vrsti*

bitka svrhovitosti (priručnosti) i tako se može objaviti u svojem Po-sebi. Tubitak kao takav uvijek jest to, s njegovim je bitkom bitno već otkrit neki kompleks Priručnoga — tubitak je sebe, ukoliko *jest*, uvijek već naputio na neki sretajući »svijet«, njegovu bitku bitno pripada taj *naputak*.

Ali sama značajnost, s kojom je tubitak uvijek već upoznat, krije u sebi ontološki uvjet mogućnosti, da razumijevajući tubitak, kao onaj koji izlaže, može dokučivati nešto poput »značenjâ«, koja opet sa svoje strane fundiraju mogući bitak riječi i jezika.

Dokučena značajnost jest kao egzistencijalno ustrojstvo tubitka, njegovog bitka-u-svijetu, ontički uvjet da se daje otkriti neka ukupnost svrhovitosti.

Ako bitak Priručnoga (svrhovitost), i čak samu svjetovnost, na taj način određujemo kao neki kompleks uputa, zar se tada »supstancijalni bitak« unutarsvjetskog bića ne rasplinjava u neki sistem relacija i, ukoliko su relacije uvijek nešto »mišljeno«, ne pretvara li se bitak unutarsvjetskog bića u »čisto mišljenje«?

Unutar sadašnjeg polja istraživanja valja načelno lučiti opetovano markirane različitosti struktura i dimenzija ontološke problematike: 1. bitak najprije sretajućeg unutarsvjetskog bića (priručnost); 2. bitak *onog* bića (postojnost) koje je moguće naći i odrediti u nekom samostalnom otkrivajućem prolasku diljem najprije sretajućih bića; 3. bitak ontičkog uvjeta mogućnosti da unutarsvjetsko biće bude uopće otkrito, svjetovnost svijeta. Posljednji navedeni bitak *egzistencijalno* je određenje bitka-u-svijetu, to jest tubitka. Oba prije navedena pojma bitka jesu *kategorije* i tiču se bića koje ne pripada vrsti bitka tubitka. Sveza uputa, koja kao značajnost konstituira svjetovnost, može se formalno shvatiti u smislu nekog sistema relacija. Samo, valja imati na umu, da ovakva formaliziranja niveliraju fenomene do mjere gdje se gubi pravi fenomenski sadržaj, pogotovu kod ovako jednostavnih odnosa kao što ih u sebi krije značajnost. Ove »relacije« i »relati« tog Zato-da, tog Radi, tog Čime neke svrhovitosti pre-

ma svojem se fenomenskom sadržaju protive svakoj matematičkoj funkcionalizaciji; oni također nisu nekakvo Mišljenje, Određeno tek u nekom »mišljenju«, nego su odnosi u kojima smotreno brigovanje kao takvo uvijek već boravi. Taj »sistem relacija« kao konstitutiv svjetovnosti rasplinjava bitak unutarstvjski Priručnoga tako malo, da se to biće daje na temelju svjetovnosti svijeta otkriti prije sveg drugoga u svojem »supstancijalnom« »Po-sebi«. I tek ako unutarstvjsko biće uopće može sretati, postoji mogućnost da se u polju tog bića učini pristupačnim neko samo još Postojeće. To biće može se na temelju svojeg samo-još-postojanja određivati u pogledu svojih »svojstava« matematički, »pojmovima funkcija«. Pojmovi funkcija te vrste ontološki su mogućí uopće samo u odnosu na bića čiji bitak ima karakter čiste supstancijalnosti. Pojmovi funkcija uvijek su mogućí samo kao formalizirani pojmovi supstancije.

Da bi se specifična ontološka problematika svjetovnosti mogla istaknuti još oštrije, valja prije daljeg provođenja analize bolje razjasniti interpretaciju svjetovnosti na jednom ekstremno suprotnom primjeru.

B. Odudaranje analize svjetovnosti od interpretacije svijeta u Descartesa

Istraživanju će tek korak po korak uspjeti da se domogne pojma svjetovnosti i strukturâ uključenih u tom fenomenu. Budući da interpretacija svijeta bijaše počela najprije kod unutarstvjskih bića, da bi zatim uopće izgubila iz vida fenomen svijet, pokušavamo ontološki rasvijetliti taj početak na primjeru njegove možda najekstremnije provedbe. Ne dajemo samo kratki prikaz osnovnih crta ontologije »svijeta« u *Descartesa*, nego pitamo o njezinim pretpostavkama i pokušavamo ih okarakterizirati u svjetlu onoga što je do sada u njoj polučeno. Ovo razmatranje treba pokazati, oko kojih se načelno neprodiskutiranih ontoloških »temelja« kreću

interpretacije svijeta što dolaze poslije *Descartesa*, pogotovu pak one što mu prethode.

Descartes vidi temeljno ontološko određenje svijeta u *extensio*. Ukoliko protežnost sukonstituirá prostornost — s njom je, prema *Descartesu*, dapače identična, a prostornost ostaje u bilo kojem smislu konstitutivna za svijet, rasprava o kartezijskoj ontologiji »svijeta« pruža ujedno negativni oslonac za pozitivnu eksplikaciju prostornosti okolnog svijeta i samog tubitka. U pogledu *Descartesove* ontologije obrađujemo troje: 1. Određenje »svijeta« kao *res extensa* (§ 19). 2. Temelji tog ontološkog određenja (§ 20). 3. Hermeneutička diskusija kartezijske ontologije »svijeta« (§ 21). Razmatranje što slijedi dobiva svoje iscrpno obrazloženje tek putem fenomenološke destrukcije »*cogito sum*« (usporedi II. dio, 2. odsječak).

§ 19. Određenje »svijeta« kao res extensa

Descartes razlikuje »*ego cogito*«, kao *res cogitans*, od »*res corporea*«. To razlikovanje određuje buduće ontološko lučenje između »prirode i duha«. Bila ta suprotnost ontički fiksirana ma u kolikim sadržajnim varijacijama, nerazjašnjenost njezinih ontoloških temelja i samih suprotstavljenih članova ima svoj najbliži korijen u razlikovanju što ga je proveo *Descartes*. Kakvo je njegovo razumijevanje bitka unutar kojega je on određivao bitak tih bića? Naziv za bitak nekog bića po sebi u njega glasi *substantia*. Izraz će reći čas *bitak* nekog bića kao supstance, *supstancijalnost*, čas *sâmo* biće, *neku supstancu*. Ta dvoznačnost kod *substantia* — koja prati već antički pojam οὐσία nije slučajna.

Ontološko određenje *res corporea* zahtijeva eksplikaciju supstance, što će reći supstancijalnosti tog bića kao neke supstance. Što tvori pravi bitak-po-sebi te *res corporea*? Kako se uopće može shvatiti neka supstanca kao takva, to jest, njezina supstancijalnost? Et quidem ex quolibet attributo *substantia cognoscitur*; sed una

tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.³ Supstancie bivaju pristupačne u »atributima«, i svaka supstancie ima neko istaknuto svojstvo na kojemu se može očitati bit supstancijalnosti neke određene supstancie. Koje je to svojstvo što se tiče res corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.⁴ Protežnost, naime, u dužinu, širinu i dubinu tvori pravi bitak tjelesne supstancie koju nazivamo »svijet«. Što podaje samoj *extensio* tu odliku? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.⁵ Protežnost jest *ono* ustrojstvo bitka bića o kojem je riječ, koje prije svih drugih određenja bitka mora već »biti«, da ona mogu »biti« što jesu. Protežnost mora biti primarno »dodijeljena« tjelesnoj stvari. U skladu s tim izvodi se dokaz za protežnost i njome karakteriziranu supstancijalnost, na taj način da se pokazuje kako sve druge određenosti te supstancie, nadasve *divisio*, *figura*, *motus*, mogu biti shvaćene samo kao modusi te *extensio* i kako, obratno, *extensio* ostaje razumljivom sine *figura* vel *motu*.

Tako tjelesna stvar može uz zadržavanje svoje ukupne protežnosti ipak na mnogo načina mijenjati njezinu raspodjelu po raznim dimenzijama i u raznim se likovima predstavljati kao jedna ista stvar. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.⁶

3. Principia I, n. 53, str. 25 (Oeuvres ed. Adam — Tannery, Vol. VIII).

4. Na nav. mj.

5. Na nav. mj.

6. Na nav. mj. n. 64, str. 31.

Lik jest modus od *extensio*, ništa manje to nije i gibanje; jer *motus* biva shvaćen samo, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.⁷ Ako je gibanje bivstvujuće svojstvo res corporea, tada ono, da bi moglo biti iskušano u svojem bitku, mora biti shvaćeno iz bitka samog tog bića, iz *extensio*, to jest, kao čisto mijenjanje mjesta. Nešto poput »sile« nije dostatno za određenje *bitka* tog bića — gibanja. Određenja poput *durities* (tvrdoća), *pondus* (težina), *color* (boja) mogu biti uklonjena iz materije, ona ipak ostaje što jest. Ta određenja ne tvore njezin pravi bitak, a ukoliko *jesu*, pokazuju se kao modusi *extensio*. *Descartes* pokušava to iscrpno pokazati u pogledu »tvrdoće«: Nam, quantum ad duritiam, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuū nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiam sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.⁸ Tvrdoća se iskušava pipanjem. Što nam opip »kazuje« o tvrdoći? Dijelovi tvrde stvari »opiru« se gibanju ruke, recimo htijenju da budu odgurnuti. Kad bi, naprotiv, tvrda tijela, to jest, koja ne uzmiču, mijenjala svoje mjesto jednakom brzinom kojom se ostvaruje promjena mjesta ruke što »potjeruje« tijela, tada nikada ne bi došlo do dodira, tvrdoća se ne bi dala iskušati pa je, prema tome, ne bi nikada ni *bilo*. Ali ni na koji se način ne da uvidjeti, u kojoj mjeri, recimo, tijela što uzmiču tom brzinom trebaju time izgubiti nešto od svojeg tjelesnog bitka. Ako ga zadržavaju i pri promijenjenoj brzini, koja onemogućuje nešto poput »tvrdoće«, onda ni ona ne pripada bitku tog bića. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colo-

7. Na nav. mj. n. 65, str. 32.

8. Na nav. mj. II, n. 4, str. 42.

rem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.⁹ Ono što, prema tome, tvori bitak res corporea, jest extensio, ono omnimodo divisibile, figurabile et mobile, koje se može promijeniti u svakom načinu djeljivosti, oblikovanja i gibanja, ono capax mutationum, koje se održava u svim promjenama, remanet. To, što kod tjelesne stvari udovoljava takvom *stalnom ostanku*, jest ono što zapravo bivstvuje u nje, i to tako što time biva karakterizirana supstancijalnost te supstance.

§ 20. Temelji ontološkog određenja »svijeta«

Ideja bitka na koju se svodi ontološka karakterizacija res extensa jest supstancijalnost. Per *substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Pod supstancom ne možemo razumjeti drugo do neko biće koje jest takvo da, zato *da bude*, ne treba neko drugo biće.¹⁰ Bitak neke »supstance« karakteriziran je nepotrebitošću. Ono što u svojem bitku naprosto nije potrebno nekog drugog bića, to u pravom smislu udovoljava ideji supstance — to biće jest ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.¹¹ »Bog« je ovdje čisto ontološki naziv, ako se razumije kao ens perfectissimum. Ujedno ono što se, »po sebi razumljivo«, podrazumijeva u pojmu bog, omogućuje da bude ontološki protumačen konstitutivni moment supstancijalnosti, nepotrebitost. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.¹² Sva bića koja nisu bog,

potrebna su izrade, u najširem smislu, i održavanja. Izrada u Priručno, odnosno nepotrebitost izrade, tvore horizont unutar kojega biva razumljen »bitak«. Svako biće koje nije bog jest *ens creatum*. Između obaju bića postoji »beskrajna« razlika njihova bitka, pa ipak i stvoreno i stvoritelja oslovljavamo *kao biće*. Bitak upotrebljavamo, prema tome, u takvu rasponu, da mu smisao obuhvaća »beskrajnu« razliku. Tako možemo s izvjesnim pravom i stvoreno biće nazivati supstancom. To je biće, doduše, relativno spram boga, potrebno izrade i održavanja, ali unutar regije stvorenih bića, »svijeta« u smislu ens creatum, ima takvih koja su u pogledu tvoračkog izrađivanja i održavanja, na primjer od strane čovjeka, »nepotrebita nekog drugog bića.« Dvije su takve supstance: res cogitans i res extensa.

Bitak *one* supstance, čiju odlikujuću proprietat predstavlja extensio, moguće je, prema tome, u načelu odrediti ontološki ako je određen »zajednički« *smisao* bitka triju supstanca, dviju beskonačnih i jedne konačne. Samo, nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dicitur in Scholis, hoc est ... quae Deo et creaturis sit communis.¹³ Time *Descartes* dodiruje problem kojim se često bavila srednjovjekovna ontologija, pitanje — na koji način značenje bitka znači posebice svako od oslovljenih bića. U izrekama »bog jest« i »svijet jest« izričemo bitak. Ali ta riječ »jest« ne može u istom smislu (*συνωνύμως*, univoce) značiti svako od tih dvaju bića, dočim između njih postoji *beskrajna* razlika upravo bitka; da je oznaka »jest« jednoznačna, tada bi se Stvoreno mislilo kao Nestvoreno ili bi se Nestvoreno ponizilo do Stvorenoga. Ali »bitak« ne funkcioniše ni kao puko jednako ime, nego on u oba slučaja podrazumijeva »bitak«. Skolastika shvaća značenje »bitak« u pozitivnom smislu, kao »analogno« značenje, za razliku od jednosmislenog ili samo istoimenog. Nadovezujući se na *Aristotela*, u kojega je, kao i uopće u početku grčke ontologije, problem dobio svoj prvotni ob-

9. Na nav. mj.

10. Na nav. mj. n. 51, str. 24.

11. Na nav. mj. n. 51, str. 24.

12. Na nav. mj. n. 51, str. 24.

13. Na nav. mj. n. 51, str. 24.

lik, fiksirani su razni načini analogije, po čemu se razlikuju i »škole« shvaćanja značenjske funkcije bitka. U pogledu ontološke razrade ovog problema, *Descartes* daleko zaostaje iza skolastike,¹⁴ štoviše, on izbjegava to pitanje. *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*¹⁵ Ovo izbjegavanje kazuje, da *Descartes* ostavlja nerazmotrenim smisao bitka uključen u ideji supstancijalnosti i karakter »općenitosti« njegova značenja. O tome, što će reći sam bitak, srednjovjekovna je ontologija, doduše, pitala jednako malo kao i antička. Otuda ne začuđuje, što se pitanje poput onoga o načinu tumačenja bitka ne miče s mjesta dokle god hoće biti razmotreno na temelju jednog nerazjašnjenog smisla bitka koji »izražava« značenje. Smisao je ostao nerazjašnjen jer se smatralo, da je »razumljiv po sebi.«

Ne samo što *Descartes* uopće izbjegava ontološko pitanje o supstancijalnosti, nego izričito naglašava, da je supstancija kao takva, to će reći njezina supstancijalnost, sama za sebe a priori po sebi nepristupačna. *Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*¹⁶ Sam »bitak« nas ne »aficira«, stoga se ne može zamijetiti. Prema *Kantovoj* izreci, koja samo opetuje *Descartesov* stavak, »bitak nije realni predikat«. To je načelno odricanje od mogućnosti čiste problematike bitka i traženje je nekog izlaza, gdje se onda dobivaju naznačena određenja. Zato što »bitak« zapravo nije pristupačan, bitak biva izražen putem bivstvjućih određenosti dotičnog bića, putem atributâ. Ali ne proizvoljnih, nego onih što najčišće udovoljavaju jednom neizričito ipak predmnijevanom smislu bitka i supstancijalnosti. U *substantia finita* kao *res corporea*, primarno potrebni »pridodatak« jest *extensio*. *Quin et*

*facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omissis eo quod cogitet vel sit extensa*¹⁷; jer supstancijalnost je moguće izdvojiti i naći *ratione tantum*, ne realiter, kao i samo supstancijsko biće.

Tako su postale razgovijetnima ontološke osnove određenja »svijeta« kao *res extensa*: tvori ih ideja supstancijalnosti, ne samo nerazjašnjene u pogledu smisla njezina bitka nego proglašene nerazjašnjivom, prikazane okolnim putem preko najodlikovanijeg supstancijalnog svojstva svake od supstancija. U određenju supstance putem nekog supstancijalnog bića leži onda i razlog dvoznačnosti termina. Intendirana je supstancijalnost, a razumijevana je iz nekog bivstvjućeg svojstva supstance. Zato što se Ontološkomu podmeće Ontičko, izraz *substantia fungira* čas u ontološkom čas u ontičkom, ali najčešće u zamagljujućem ontičko-ontološkom značenju. Ali iza te neznatne razlike u značenju krije se nerješavanje načelnog problema bitka. Njegova obrada zahtijeva, na *pravi način* »tragati« za ekvivokacijama; tko pokušava nešto takvo, ne »bavi se« »pukim značenjima riječi«, nego se mora odvažiti u najizvorniju problematiku »samih stvari« da bi takve »nijanse« izveo na čistac.

§ 21. Hermeneutička diskusija kartezijske ontologije »svijeta«

Postavlja se kritičko pitanje: traga li ta ontologija »svijeta« uopće za fenomenom svijeta, a ako ne, određuje li u najmanju ruku neko unutarstvjsko biće do te mjere da se kod njega može učiniti vidljivom njegova svjetovnost? *Na oba pitanja valja odgovoriti ni ječno*. Biće što ga *Descartes* ontološki načelno pokušava obuhvatiti s *extensio* takvo je, štoviše, da ga je moguće otkriti prije svega idući mimo najprije priru-

14. Usp. uz ovo *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211—219.

15. *Descartes*, Principia I, n. 51, str. 24.

16. Na nav. mj. n. 52, str. 25.

17. Na nav. mj. n. 63, str. 31.

čna unutarstvjska bića. Ali ako je taj odgovor i točan, ako čak ontološka karakterizacija *tog* određenog unutarstvjskog bića (prirode) — jednako ideja supstancijalnosti kao i smisao existit i ad existendum, preuzetih u njezinu definiciju — vodi u tamu, ipak postoji mogućnost da putem jedne ontologije koja se temelji na radikalnom lučenju između boga, Ja, »svijeta« bude ontološki problem svijeta u nekakvom smislu postavljen i unaprijeđen. Ali ako ne postoji čak ni ta mogućnost, tada valja pružiti izričiti dokaz — ne možda samo da *Descartes* daje jedno pogrešno ontološko određenje svijeta, nego da su njegova interpretacija i njezini temelji doveli do *preskakanja* fenomena svijeta i bitka najprije priručnog unutarstvjskog bića.

Pri ekspoziciji problema svjetovnosti (§ 14) bilo je upozoreno na važnost dobivanja jednog primjerenog pristupa k tom fenomenu. U kritičkom razmatranju kartezijske postavke valjat će nam, prema tome, upitati: koja vrsta bitka tubitka biva fiksirana kao primjereni način pristupa k *onom* biću sa čijim bitkom kao *extensio Descartes* izjednačuje bitak »svijeta«? Jedini i pravi pristup k tom biću — smatra on — jest spoznavanje, intellectio, i to u smislu matematičko-fizikalne spoznaje. Matematička spoznaja vrijedi kao ona vrsta shvaćanja bića kojoj može biti u svako vrijeme izvjesno da je zasigurno u posjedu bitka bića shvaćenog u njoj. Ono što je prema svojoj vrsti bitka takvo da udovoljava bitku koji biva pristupačan u matematičkoj spoznaji, to u pravom smislu *jest*. To je biće ono, koje uvijek jest to što jest; otuda kod iskustvenog bića svijeta tvori njegov pravi bitak ono za koje je moguće pokazati, da ima karakter stalnog ostajanja, kao remanens capax mutationum. Zapravo jest ono, što trajno ostaje. Takvo Ostajuće spoznaje matematika. Što je *putem nje* pristupačno u bića, to tvori njegov bitak. Tako iz jedne određene ideje bitka, koja leži skrivena u pojmu supstancijalnosti, i iz ideje jedne spoznaje koja *ovako* spoznaje, biva »svijetu« njegov bitak tako reći diktiran. *Descartes* ne da da mu vrstu

bitka bića iznosi samo ono, nego on, na temelju jedne ideje bitka (bitak = stalna postojnost), nerazotkrite u pogledu svojeg porijekla, nelegitimirane u pogledu svoje pravovaljanosti, tako reći propisuje svijetu njegov »pravi« bitak. Ono primarno što određuje ontologiju svijeta nije, dakle, oslanjanje na jednu slučajno osobito cijenjenu znanost, matematiku, nego je načelno ontološko orijentiranje na bitak kao ono stalno postojeće čijem shvaćanju matematička spoznaja udovoljava u izuzetnom smislu. *Descartes* tako filozofski izričito provodi prespajanje postignuća tradicionalne ontologije na novovijeku matematičku fiziku i njezine transcendentne temelje.

Descartes ne treba postavljati problem primjerenog pristupa k unutarstvjskom biću. Pod neprekidnom prevlašću tradicionalne ontologije, o pravom je načinu zahvaćanja zbiljskog bića već unaprijed odlučeno. Taj način leži u *voeťv*, »zoru« u najširem smislu, dok je *διδασκεΐν*, »mišljenje«, samo jedan njegov fundirani oblik provedbe. I, polazeći od te načelne ontološke orijentacije, *Descartes* daje svoju »kritiku« tog još uvijek mogućeg, promatrajući opažajućeg načina pristupa k biću, kritiku *sensatio* (*αΐσθησις*) nasuprot *intellectio*.

Descartes vrlo dobro zna, da se biće najprije ne pokazuje u svojem pravom bitku. »Najprije« je dana ta voštana figura određene boje, okusa, tvrdoće, hladnoće, zvuka. Ali to, i uopće ono što daju osjetila, ostaje ontološki nevažno. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non ferri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*¹⁸ Osjetila uopće ne daju spoznati biće u njegovu bitku, nego jedino javljaju korisnost i štetnost »vanjskih« unutarstvjskih stvari za ljudsko biće vezano uz tijelo. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existent!*¹⁹; putem osjetila uopće ne dobivamo

18. Na nav. mj. II, n. 3, str. 41.

19. Na nav. mj. II, n. 3, str. 41.

objašnjenje o biću u njegovu bitku. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.²⁰

Koliko je *Descartes* malo uzmogao pustiti da mu se ono što se pokazuje u osjetilnosti prikaže u svojoj vlastitoj vrsti bitka, postaje jasno iz kritičke analize njegove provedene interpretacije iskustva tvrdoće i otpora (usp. § 19).

Tvrdoća biva shvaćena kao otpor. Ali on biva jednako malo kao i tvrdoća razumljen u jednom fenomen-skom smislu kao nešto iskušano kakvo je po sebi i u takvom iskustvu određivo. Otpor će za *Descartesa* reći isto što i: ne ukloniti se s mjesta, to jest, ne pretrpjeti promjenu mjesta. Opiranje neke stvari tada znači: ostajati na jednom mjestu, relativno spram neke druge stvari koja mijenja svoje mjesto, odnosno, mijenjati mjesto takvom brzinom da ta druga stvar može dostići onu što pruža otpor. Putem te interpretacije iskustva tvrdoće izbrisana je vrsta bitka osjetilnog opažanja i time mogućnost da biće koje susreće pri takvu opažanju bude shvaćeno u svojem bitku. *Descartes* prevodi vrstu bitka opažanja nečega u jedinu vrstu koju pozna; opažanje nečega postaje nekim određenim uporedo-postojanjem dviju postojećih res extensae, odnos gibanja obiju sâm je u modusu extensio, koja primarno karakterizira postojanje tjelesne stvari. Moguće »ispunjenje« nekog postupka diranja zahtijeva, doduše, osobito »blizinu« Dodirljivoga. Ali to ne kazuje, da se dodir i tvrdoća — koja se u njemu možda ispoljuje — sastoje, shvaćeno ontološki, u različitoj brzini dviju tjelesnih stvari. Tvrdoća i otpor uopće se ne pokazuju, ako biće ne pripada vrsti bitka tubitka ili u najmanju ruku Živoga.

20. Na nav. mj. n. 4, str. 42.

Tako za *Descartesa* pretresanje mogućih pristupa k unutarstvjetkim bićima dopijeva pod vlast jedne ideje bitka koja je očitana s jedne određene regije samih tih bića.

Ideja o bitku kao stalnoj postojnosti ne motivira samo jedno ekstremno određenje bitka unutarstvjetkih bića i njihovo identificiranje sa svijetom uopće, nego ona ujedno sprečava da ponašanja tubitka budu ontološki primjereno dovedena u vidokrug. Ali time je potpuno zakrčen put do toga, da se uoči čak i onaj fundirani karakter svakog osjetilnog i razumskog opažanja i da se ta ponašanja razumiju kao jedna mogućnost bitka-u-svijetu. Ali bitak »tubitka«, čijem temeljnom ustrojstvu pripada bitak-u-svijetu, *Descartes* shvaća na isti način kao i bitak res extensa, kao supstancu.

Pa ipak, zar se ovim kritičkim razmatranjem ne podmeće *Descartesu* jedna zadaća za koju se zatim »dokazuje« da je on nije riješio, a ležala je potpuno izvan njegova horizonta? Kako da *Descartes* identificira određeno unutarstvjetko biće i njegov bitak sa svijetom, kad uopće ne pozna fenomen svijeta i time nešto poput svjetovnosti?

Načelno raspravljanje ne smije se u svojem polju držati samo doksografski shvatljivih teza, nego mora uzeti za orijentaciju stvarnu tendenciju problematike, makar se ona i ne mogla vinuti nad vulgarno shvaćanje. Da *Descartes* s res cogitans i res extensa nije samohtio postaviti problem »Ja i svijet«, nego je pretendirao na njegovo radikalno rješenje, to jasno proizlazi iz njegovih »Meditacija« (usp. osobito I i IV). Da mu je temeljno ontološko orijentiranje na tradiciju, odričući se svake pozitivne kritike, onemogućilo da dopre do izvorne ontološke problematike tubitka, da mu je moralo pomutiti vidik za fenomen svijeta i moglo ontologiju »svijeta« skućiti u ontologiju jednog određenog unutarstvjetkog bića, trebala su dokazati gornja razmatranja.

Ali, uzvratit će se, neka doista problem svijeta, i također bitak okolnostvjetki najprije sretajućih bića, os-

taju skriveni, *Descartes* je ipak postavio temelj za ontološku karakterizaciju *onog* unutarstvetskog bića koje u svojem bitku fundira svako drugo biće, a to je materijalna priroda. Na njoj, tom fundamentalnom sloju, grade se ostali slojevi unutarstvetske zbilje. Određenosti koje se pokazuju, doduše, kao kvalitete, ali su one »u osnovi« kvantitativne modifikacije raznih modusa same *extensio*, temelje se najprije u protegnutoj stvari kao takvoj. Na te se kvalitete, koje se i same daju još reducirati, oslanjaju tada specifične kvalitete kao što su lijepo, nelijepo, prikladno, neprikladno, upotrebljivo, neupotrebljivo; te kvalitete valja u primarnom orijentiranju na stvarskost shvaćati kao vrijednosne predikate koji se ne daju kvantificirati, koji nekoj najprije samo materijalnoj stvari podaju žig nekog dobra. Ali s tim raslojavanjem promatranje ipak dolazi do onog bića koje smo ontološki okarakterizirali kao priručni pribor. Tako tek kartezijska analiza »svijeta« omogućuje sigurnu gradnju strukture najprije Priručnoga; toj je analizi potrebna samo lako izvediva dopuna prirodne stvari u upotrebnu stvar.

Ali zar je tim putem, da se uopće i ne govori o specifičnom problemu svijeta, ontološki dostižan bitak unutarstvetski najprije Sretajućega? Zar se s materijalnom stvarskošću ne ustvrđuje neizričito neki bitak — stalna postojnost stvari — koji putem naknadnog opremanja tog bića vrijednosnim predikatima doživljuje neku ontološku promjenu tako malo, da same te vrijednosne karakteristike ostaju dapače samo ontičkim određenostima nekog bića koje ima vrstu bitka stvari? Dodatak vrijednosnih predikata ne može ni najmanje dati neku novu obavijest o bitku dobara, *nego za njih i opet pretpostavlja vrstu bitka suštog Postojećega*. Vrijednosti su *postojeće* određenosti neke stvari. Vrijednosti imaju, na kraju, svoje ontološko porijeklo jedino u apriornoj postavci o zbiljnosti stvari kao fundamentalnog sloja. Ali već i pretfenomenološko iskustvo pokazuje na biću uzetom kao stvarsko nešto što posredstvom stvarskosti nije potpuno razumljivo. Tako

je stvarskom biću potrebna neka dopuna. Što li će ontološki reći — bitak vrijednosti ili njihovo »važenje«, koje je *Lotze* shvaćao kao jedan modus »potvrđivanja«? Što ontološki znači to »vezanje« vrijednosti uz stvari? Dokle god ta određenja ostaju u tami, rekonstrukcija upotrebne stvari iz prirodne stvari ontološki je dvojbena postupak, da se uopće i ne govori o načelnom izokretanju problematike. I zar za tu rekonstrukciju upotrebne stvari s koje je najprije »skinuta koža« nije potrebno uvijek već *apriorno, pozitivno gledanje na fenomen čija cjelina treba biti ponovo uspostavljena u rekonstrukciji*? Ali ako njezino najvlastitije ustrojstvo bitka nije prije toga primjereno eksplicirano, ne gradi li tada rekonstrukcija bez plana gradnje? Ukoliko je rezultat te rekonstrukcije i »dopune« tradicionalne ontologije »svijeta« dostatan kod istog onog *bića* od kojega je pošla gornja analiza priručnosti pribora i cjeline svrhovitosti, onda ta rekonstrukcija budi pričin, da je uistinu razjašnjen bitak tog bića ili da je postao makar samo *problemom*. Koliko malo *Descartes* s *extensio* kao *proprietas* pogađa bitak supstance, toliko malo može pribjegavanje k »vrijednosnim« svojstvima makar samo dovesti u vidokrug bitak kao priručnost, da se i ne kaže, promovirati ga u ontološku temu.

Descartes je sužavanje pitanja o svijetu zaoštrio do pitanja o stvarskosti prirode kao najprije pristupačnog unutarstvetskog bića. On je učvrstio mnijenje, da je ontičko — navodno najstrože — *spoznavanje* nekog bića također i mogući prilaz k primarnom bitku bića otkritog u takvoj spoznaji. Ali ujedno valja uvidjeti, da se i »dopune« ontologije stvari načelno kreću oko iste dogmatske osnovice kao i *Descartes*.

Već smo upozorili (§ 14), da preskakanje svijeta i najprije sretajućih bića nije slučajno, nije propust koji bi se dao jednostavno nadoknaditi, nego da se ono temelji u jednoj bitnoj vrsti bitka samog tubitka. Tek ako je analitika tubitka učinila transparentnima glavne strukture tubitka, najvažnije u ovoj problematici, ako je pojmu bitka uopće dodijeljen horizont njegove mo-

guće razumljivosti i tek tako postaju razumljivi također priručnost i postojnost, moguće je priznati filozofsku pravovaljanost upravo provedenoj kritici kartezijske i u načelu danas još uobičajene ontologije svijeta.

U tu svrhu treba pokazati (usp. I. dio, Odsječak 3)*:

1. Zašto bijaše u početku ontološke tradicije, koja je za nas odlučujuća, preskočen — kod *Parmenida* eksplicitno — fenomen svijeta; odakle potječe neprestano ponavljanje tog preskakanja?
2. Zašto umjesto preskočenog fenomena uskače unutarstvjsko biće kao ontološka tema?
3. Zašto to biće biva nalaženo najprije u »prirodi«?
4. Zašto se dopuna takve ontologije svijeta, iskušana kao nužna, provodi s pomoću fenomena vrijednosti?

Tek odgovori na ova pitanja pružaju pozitivno razumijevanje *problematike* svijeta, pokazuju porijeklo njezina promašivanja i dokazuju temeljnu pravovaljanost odbacivanja tradicionalne ontologije svijeta.

Razmatranja o *Descartesu* trebala su donijeti uvid, da prividno po sebi razumljivo polaznje od stvari svijeta, jednako kao i orijentiranje na tobož najstrožu spoznaju bića, nimalo ne osiguravaju dobivanje tla na kojemu je moguće fenomenski zateći najbliža ontološka ustrojstva svijeta, tubitak i unutarstvjsko biće.

Ali ako podsjetimo na to da prostornost očito sukonstituira unutarstvjska bića, tada će na kraju ipak biti moguće neko »spasavanje« kartezijske analize »svijeta«. S radikalnim ispostavljanjem *extensio* kao praeposituma za svaku određenost *res corporea*, *Descartes* je obavio pripremu za razumijevanje jednoga A-priori čiji je sadržaj *Kant* zatim fiksirao uvjerljivije. Analiza *extensio* ostaje u izvjesnim granicama nezavisna od propuštanja jedne izričite interpretacije bitka protežnog bića. Postavljanje *extensio* kao temeljne određenosti »svijeta« ima svoje fenomensko opravdanje, prema vraćanjem k njoj ne može biti shvaćena ni prostor-

* Vidi op. prev. na str. 44

nost svijeta, ni najprije otkrivana prostornost bića sretajućeg u okolnom svijetu niti pogotovu prostornost samog tubitka.

C. Okolsko okolnog svijeta i prostornost tubitka

U vezi s prvom skicom u-bitka (usporedi § 12) tubitak je morao biti razgraničen prema jednom načinu bitka u prostoru, koji nazivamo unutarstvnost. Ona će reći: neko biće, i samo protežno, okruženo je protežnim granicama nekog Protežnoga. I unutarstvnije biće i to okružujuće postoje u prostoru. Odbacivanje jedne takve unutarstvnosti tubitka u nekoj prostornoj posudi ipak ne bi trebalo načelno isključivati svaku prostornost tubitka, nego samo održavati slobodnim put za viđenje one prostornosti koja je bitna tubitku. Nju sada valja ispostaviti. Ali ukoliko je unutarstvjsko biće također u prostoru, njegova će prostornost stajati u nekoj ontološkoj vezi sa svijetom. Otuda treba odrediti, u kojem je smislu prostor konstituens svijeta, koji je sa svoje strane bio okarakteriziran kao strukturni moment bitka-u-svijetu. Osobito valja pokazati, kako je Okolsko okolnog svijeta, ta specifična prostornost samog bića sretajućeg u okolnom svijetu, fundirana putem svjetovnosti svijeta, a ne da, obratno, svijet sa svoje strane postoji u prostoru. Istraživanje prostornosti tubitka i prostorne određenosti svijeta počinje kod analize unutarstvjski Priručnoga u prostoru. Razmatranje prolazi tri stupnja: 1. prostornost unutarstvjski Priručnoga (§ 22), 2. prostornost bitka-u-svijetu (§ 23), 3. prostornost tubitka i prostor (§ 24).

§ 22. Prostornost unutarstvjski Priručnoga

Ako prostor konstituira svijet u jednom smislu koji još valja odrediti, tada ne može začuđivati, što smo

već pri naprijed istrčaloj ontološkoj karakterizaciji bitka Unutarsvjetskoga morali imati to Unutarsvjetsko u vidu i kao Unutarprostorsko. Do sada ta prostornost Priručnoga nije bila fenomeniski izričito zahvaćena i pokazana u svojoj spojenosti sa strukturom bitka Priručnoga. Sada je to zadaća.

U kolikoj smo mjeri naišli već kod karakterizacije Priručnoga na njegovu prostornost? Bilo je govora o *najprije* Priručnomu. To neće reći samo biće koje susreće kao *prvo* prije sveg drugoga, nego ujedno kazuje biće koje je »u blizini«. Priručno svakodnevnog ophođenja ima karakter *blizine*. Gledano točnije, ta je blizina pribora već nagoviještena u terminu koji izražava njegov bitak, u »priručnosti«. Biće »pri ruci« uvijek je u različitoj blizini, koja ne biva utvrđivana mjerenjem razmakâ. Tu blizinu podešava smotreno »proračunavajuće« baratanje i upotrebljavanje. Smotrenost brigovanja fiksira nešto — što je na taj način blizu — ujedno i u pogledu smjera u kojem je pribor u svako vrijeme pristupačan. Usmjerena blizina pribora znači, da on, postojao bilo gdje, nema samo svoju poziciju u prostoru, nego da je kao pribor bitno neka- mo stavljen i smješten, postavljen, pospremljen. Pribor ima svoje *mjesto* ili pak »leži naokolo«, što valja načelno razlikovati od njegova suštog pojavljivanja na nekoj proizvoljnoj poziciji u prostoru. Svako od mjesta biva određeno, kao mjesto tog pribora za..., iz neke ukupnosti uzastopno priređenih mjesta za sklop okolnosvjetski priručnog pribora. Mjesto i različitost mjesta ne valja tumačiti kao Gdje neke proizvoljne nazočnosti stvari. Mjesto jest uvijek jedno određeno »Ondje« i »Tu« *spadanja* nekog pribora. Svako od spadanja-onamo odgovara priborskom karakteru Priručnoga, to jest, njegovoj — svrhovitosti sukladnoj — pripadnosti cjelini pribora. Ali smjestivom spadanju-onamo neke cjeline pribora leži u temelju, kao uvjet njegove mogućnosti, Kamo uopće, unutar kojega biva nekom sklopu pribora dodijeljena ukupnost mjesta. To

Kamo mogućeg spadanja pribora, unaprijed smotreno držano pred očima u brigujućem ophođenju, nazivamo *predio*.

»U predjelu nečega« neće reći samo »u smjeru prema«, nego ujedno u krugu nečega što leži u tom smjeru. Mjesto konstituirano putem smjera i udaljenosti — blizina je samo njihov modus — već je orijentirano na jedan predio unutar njih. Nešto poput predjela mora biti prije toga otkrito, treba li postati mogućim dodjeljivanje i nalaženje mjesta neke smotreno raspoložive cjeline pribora. Ta predjelska orijentacija različitosti mjesta Priručnoga tvori Okolsko, ono Naokolo-oko-nas okolnosvjetski najprije sretajućih bića. Nikada nije najprije dana neka trodimenzionalna mnogovrsnost mogućih mjesta, koja biva popunjavana. Ta dimenzionalnost prostora u prostornosti je Priručnoga još skrivena. »Gore« je »na stropu«, »dolje« — »na podu«, »straga — »kod vratiju«; svi Gdje otkriti su i smotreno protumačeni putem hodova i putova svakidašnjeg ophođenja, ne ustanovljeni i pobilježeni u promatrajućoj izmjeri prostora.

Predjeli ne bivaju oblikovani tek putem skupno postojećih stvari, nego su uvijek već pri ruci u vidu pojedinih mjesta. Sama ta mjesta bivaju dodijeljena Priručnomu u smotrenosti brigovanja ili bivaju nađena kao takva. Stoga stalno Priručno, o kojemu smotreni bitak-u-svijetu unaprijed vodi računa, ima svoje mjesto. Gdje njegove priručnosti, za brigovanje je uzeto u račun i orijentirano na ostalo Priručno. Tako Sunce, čija svjetlost i toplota služe svakodnevnoj upotrebi, ima — polazeći od promjenljive upotrebljivosti onoga što podaruje — svoja smotreno otkrita istaknuta mjesta: izlaz, podne, zalaz, ponoć. Mjesta tog, na promjenljivi način pa ipak stalno, Priručnoga postaju naglašenim »indikacijama« predjela što su u njima smješteni. Ti nebeski predjeli, koji još ne trebaju imati neki geografski smisao, predodređuju Kamo za svako posebno formiranje predjela koji se daju zaposjesti mjestima. Kuća ima svoju prisojnu i osojnu stranu: na

njih je orijentiran raspored »prostorija«, a unutar tih opet »uređenje« prema njihovu priborskom karakteru. Crkve i grobovi, na primjer, položeni su prema izlazu i zalazu Sunca, tim predjelima života i smrti iz kojih je sam tubitak određen u svijetu u pogledu svojih najvlastitijih mogućnosti bitka. Brigovanje tubitka kojemu se u njegovu bitku radi o samom tom bitku, a priori otkriva predjele gdje uvijek postiže neku odlučujuću svrhu. Apriorno otkrivanje predjelâ suodređeno je ukupnošću svrhovitosti za koju biva oslobođeno Priručno kao Sretajuće.

Apriorna priručnost svakog od predjelâ ima u jednom još izvornijem smislu negoli bitak Priručnoga karakter neupadljive poznatosti. Sama ona postaje vidljivom na način upadljivosti samo pri nekom smotrenom otkrivanju Priručnoga, i to u deficitentnim modusima brigovanja. U nenailaženju na nešto na njegovu mjestu, često biva predio mjesta prvi puta pristupačan kao takav. Prostor, koji je u smotrenom bitku-u-svijetu otkrit kao prostornost cjeline pribora, uvijek pripada samom tom biću kao njegovo mjesto. Puki je prostor još skriven. Prostor je razmravljen u mjesta. Ali ta prostornost ima, u posljedici svijetu sukladne cjeline svrhovitosti prostorno Priručnoga, svoje vlastito jedinstvo. »Okolni svijet« ne smješta se u nekom najprije danom prostoru, nego njegova specifična svjetovnost artikulira u svojoj značajnosti svrhovitu povezanost svake cjeline smotreno doznačenih mjesta. Svaki svijet uvijek otkriva prostornost njemu pripadajućeg prostora. Davanje Priručnomu da susreće u svojem okolno-svjetskom prostoru ostaje ontički moguće jedino stoga što je sam tubitak u pogledu svojeg bitka-u-svijetu »prostoran«.

§ 23. Prostornost bitka-u-svijetu

Ako tubitku priznajemo prostornost, onda taj »bitak u prostoru« očito mora biti shvaćen iz vrste bitka tog bića. Prostornost tubitka, koji bitno nije postojanje,

ne može značiti ni nešto poput pojavljivanja na nekoj poziciji u »svjetskom prostoru« niti nešto poput priručnosti na nekom mjestu. Oboje su načini bitka unutar-svjetski sretajućih bića. Ali tubitak je »u« svijetu u smislu brigujući-prisnog ophođenja s unutar-svjetski sretajućim bićima. Ako mu, prema tome, na bilo koji način pripada prostornost, onda je to moguće samo na temelju tog u-bitka. Ali njegova prostornost pokazuje karaktere *raz-daljenja* i *usmjerenja*.

Pod razdaljenjem kao jednom vrstom bitka tubitka s obzirom na njegov bitak-u-svijetu ne razumijemo nešto poput udaljenosti (blizine) ili čak razmaka. Izraz razdaljenje upotrebljavamo u jednom aktivnom i tranzitivnom značenju. Ono će reći jedno ustrojstvo bitka tubitka s obzirom na koje je udaljivanje nečega kao uklanjanje samo jedan određeni, faktični modus. Razdaljivanje će reći činjenje-da-iščezne daljina, naime udaljenost nečega, reći će približavanje. Tubitak je bitno raz-daljujući, on, kao biće koje jest, uvijek pušta biće u blizinu da susretne. Razdaljenje otkriva udaljenost. Ova je, jednako kao i razmak, kategorijalno određenje onog bića koje nije sukladno tubitku. Razdaljenje, naprotiv, valja upamtiti kao egzistencijal. Samo ukoliko je biće u svojoj udaljenosti uopće otkrivo za tubitak, postaju kod unutar-svjetskog bića u odnosu prema drugomu pristupačni »razdaljine« i razmaci. Dvije točke jednako su malo međusobno razdaljene kao i dvije stvari uopće, jer nijedno od tih bića ne može, prema vrsti svojeg bitka, razdaljivati. U njih je jedino razmak, koji se može naći i izmjeriti u razdaljivanju.

Raz-daljivanje jest najprije i najčešće smotreno približavanje, dovođenje u blizinu kao pribavljanje, priprava, imanje pri ruci. Ali i određeni načini čisto spoznavajućeg otkrivanja bića imaju karakter približavanja. U tubitku leži jedna bitna tendencija prema blizini. Sve vrste povećavanja brzine, u kojemu danas više ili manje prisilno sudjelujemo svi mi, teže k nadvladavanju udaljenosti. Posredstvom »radija«, na primjer, tubitak provodi danas raz-daljenje »svijeta« putem proširiva-

nja i razaranja svakidašnjeg okolnog svijeta, još nesagledivo u svojem smislu što ga to raz-daljenje ima za tubitak.

U raz-daljivanju ne leži nužno neko izričito procjenjivanje daljine nekog Priručnoga u odnosu na tubitak. Udaljenost prije svega nikada ne biva shvaćena kao razmak. Treba li procijeniti daljinu, tada se to događa relativno prema razdaljinama u kojima se zadržava svakidašnji tubitak. Bile te procjene računski i netočne i kolebljive, one imaju u svakidašnjici tubitka *vlastitu* i općevaljanu *određenost*. Kažemo: do ondje je jedna šetnja, skok, »lula duhana«. Te mjere ne izražavaju samo da ne žele »mjeriti«, nego da procijenjena udaljenost pripada nekom biću do kojega se smotreno ide brigujući. Ali i ako se poslužimo čvrstim mjerama pa kažemo: »do kuće je pol sata«, ta mjera mora biti također uzeta kao procijenjena. »Pol sata« nije 30 minuta, nego je trajanje koje uopće nema »duljine« u smislu nekog kvantitativnog protezanja. To je trajanje uvijek izloženo polazeći od uobičajenih svakidašnjih »obavljanja«. Udaljenosti su najprije smotreno procijenjene i ondje gdje su poznate »službeno« izračunane mjere. Zato što je Raz-daljeno u takvim procjenama pri ruci, ono zadržava svoj specifični unutar-svjetski karakter. Tome pripada dapače i to, da su putovi ophođenja s razdaljenim bićima svaki dan različito dugački. Priručno okolnog svijeta, štoviše, ne postoji za nekog vječnog motrioca koji se otesao tubitka, nego dolazi u susret smotreno brigujućoj svakidašnjici tubitka. Na svojim putovima tubitak ne premjerava neku prostornu dionicu kao postojeću tjelesnu stvar, »ne ždere kilometre«, približavanje i raz-daljivanje uvijek je brigujući bitak kod Približenoga i Raz-daljenoga. Neki »objektivno« dugi put može biti kraći od »objektivno« vrlo kratkoga koji je možda »težak put« i nekome izgleda beskrajno dug. *Ali tek je u takvom »izgledanju« svaki svijet zapravo pri ruci*. Objektivni razmaci postojećih stvari ne poklapaju se s udaljenošću i blizinom unutarsvjetski Priručnoga. Oni

mogu biti egzaktno znani, pa ipak to znanje ostaje slijepo, ono nema funkciju smotreno otkrivajućeg približavanja okolnog svijeta; takvo se znanje primjenjuje samo u nekom, i za neki, od mjerenja dionica ostali, brigujući bitak pri svijetu koji se »tiče« nekoga.

Javlja se sklonost, proistekla iz apriorne orijentacije na »prirodu« i »objektivno« mjerene razmake između stvari, da se takvo izlaganje i procjenjivanje razdaljina označi kao »subjektivno«. Pa ipak je to »subjektivnost« koja otkriva možda ono najrealnije od »realnosti« svijeta, ona nema nikakve veze sa »subjektivnom« samovoljom i subjektivističkim »shvaćanjima« nekog bića koje bi bilo »po sebi« drugačije. *Smotreno raz-daljivanje svakidašnjice tubitka otkriva bitak-po-sebi »istin-skog svijeta«, onog bića kod kojega tubitak kao egzistirajući uvijek već jest.*

Primarna i čak isključiva orijentacija na udaljenosti kao izmjerene razmake zakriva izvornu prostornost u-bitka. Tobaž »najbliže« nipošto nije ono što ima najmanji razmak »od nas«. »Najbliže« leži u onom što je razdaljeno u prosječnoj daljini dosega, dohvata i pogleda. Zato što je tubitak bitno prostoran na način razdaljenja, ophođenje se svagda zadržava u nekom »okolnom svijetu« što ga je tubitak razdaljio uvijek u nekom izvjesnom manipulativnom prostoru, otuda uvijek najprije čujemo i vidimo ono što je dalje od »Najbližega« po razmaku. Vid i sluh nisu daljinska osjetila na temelju svojeg dometa, nego stoga što tubitak kao razdaljujući pretežno boravi u njima. Za onoga, na primjer, tko nosi naočale, što su u smislu razmaka tako blizu da »sjedje na nosu«, taj je upotrijebljeni pribor više udaljen u okolnom svijetu negoli slika na zidu koji se nalazi nasuprot. Taj je pribor tako malo u blizini, da se često najprije uopće ne da naći. Pribor za gledanje, nešto slično za slušanje, na primjer slušalica na telefonu, ima karakterističnu neupadljivost najprije Priručnoga. To vrijedi, na primjer, i za ulicu, taj pribor za hodanje. Pri hodanju je dodirujemo sa svakim kora-

kom i prividno je ona nešto najbliže i najrealnije od uopće Priručnoga, nju tako reći guramo određenim dijelovima tijela, tabanima. Pa ipak je ona većma udaljena negoli poznanik koji nekoga, tko ovako hoda, susreće »na ulici« iz »udaljenosti« od dvadeset koraka. O blizini i daljini okolnosvjetski najprije Priručnoga odlučuje smotreno brigovanje. To, pri čemu se ono unaprijed zadržava, Najbliže je i regulira raz-daljenja.

Ako tubitak u brigovanju donese nešto u svoju blizinu, tada to ne znači fiksiranje nečega na nekoj poziciji prostora koja je najmanje razmaknuta od bilo koje točke tijela. U blizini reći će: u krugu smotreno najprije Priručnoga. Približavanje nije orijentirano na ja-stvar vezanu s tijelom, nego na brigujući bitak-u-svijetu, to jest, na ono što u tom bitku susreće uvijek najprije. Otuda prostornost tubitka i ne biva određena navođenjem pozicije na kojoj postoji neka tjelesna stvar. O tubitku kažemo, doduše, da uvijek zauzima neko mjesto. Ali to »zauzimanje« valja načelno lučiti od priručnosti na nekom mjestu iz nekog predjela. Zauzimanje mjesta mora biti shvaćeno kao razdaljivanje okolnosvjetski Priručnoga u neki prije smotreno otkriti predio. Svoje Ovdje tubitak razumije iz okolnosvjetskog Ondje. Ondje neće reći Gdje nekog Priručnoga, nego Kod-čega nekog raz-daljujućeg bitka kod... skupa s tim raz-daljenjem. Tubitak, primjereno svojoj prostornosti, nikada nije najprije ovdje, nego je ondje, iz toga Ondje vraća se na svoje Ovdje, a to i opet samo na taj način, što svoj brigujući bitak kod... izlaže iz Ondje-priručnoga. To biva potpuno jasno iz fenomenske osebnosti strukture raz-daljenja koju ima u-bitak.

Tubitak kao bitak-u-svijetu bitno boravi u nekom raz-daljivanju. To raz-daljenje, daljinu između Priručnoga i sama sebe, tubitak ne može *nikada izbrisati*. Samu udaljenost između nekog Priručnoga i sebe tubitak može doduše naći kao razmak, ako ona bude određena u odnosu na neku stvar za koju je zamišljeno da postoji na mjestu što ga je prije zauzimaao tubitak. To Između, što ga tvori razmak, tubitak može kas-

nije prijeći, ali ipak samo tako da sam razmak postane raz-daljeni razmak. Svoje raz-daljenje tubitak je prekoračio tako malo, da ga je ponio sa sobom i stalno ga nosi, *jer je sam on u biti raz-daljenje, to jest, prostoran je*. Tubitak se ne može kretati naokolo svakim krugom svojih raz-daljenja, on ih može uvijek samo mijenjati. Tubitak je prostoran na način smotrenog otkrivanja prostora, i to tako da se prema ovako prostorno sretajućim bićima stalno odnosi razdaljujući.

Tubitak ima kao razdaljujući u-bitak ujedno karakter *usmjerenja*. Svako približavanje ima unaprijed već neki smjer uzet prema nekom predjelu iz kojega se približava Raz-daljeno, kako bi ga bilo moguće naći s obzirom na njegovo mjesto. Smotreno brigovanje jest usmjeravajuće raz-daljivanje. U tom brigovanju, to jest, u bitku-u-svijetu samog tubitka, unaprijed je dana potreba »znakova«; taj pribor preuzima na sebe da izričito i vrlo spretno obavještava o smjerovima. On drži izričito otvorenima smotreno upotrebljavane predjele, svako Kamo spadanja-onamo, pristajanja-onamo, odnošenja-onamo, donošenja-ovamo. Ako tubitak jest, on uvijek već ima, kao usmjeravajuće-razdaljujući, svoj otkriti predio. Usmjerenju i također raz-daljenju, kao modusima bitka bitka-u-svijetu, predvodnik je *smotrenost* brigovanja.

Iz tog usmjerenja potječu čvrsti smjerovi nadesno i nalijevo. Kao i svoja raz-daljenja, tubitak neprestano nosi sa sobom također te smjerove. Oprostorenje tubitka u njegovoj »tjelesnosti«, koja krije u sebi jednu zasebnu problematiku što ovdje neće biti tretirana, odlikuje se još i tim smjerovima. Otuda Priručno i ono što je za tjelesnu upotrebu, primjerice poput rukavica, koje trebaju sudjelovati u kretanjama ruku, mora biti usmjerenom ulijevo i udesno. Ručni alat, naprotiv, koji je u ruci i kreće se s njom, ne sudjeluje u specifičnom »spretnom« gibanju ruke. Otuda nema desnih i lijevih čekića, jer ruka barata svakim od njih jednako.

Ali, valja imati na umu da je usmjerenje, koje pripada raz-daljenju, fundirano putem bitka-u-svijetu. Li-

jevo i desno nije možda nešto »subjektivno«, za što subjekt ima neki osjećaj, nego su to smjerovi usmjerenja u neki uvijek već priručni svijet. »Posredstvom pukog osjećaja različitosti mojih dviju strana«²¹ ja se nikada ne bih mogao snaći u nekom svijetu. Subjekt s »pukim osjećajem« te različitosti konstrukcijska je postavka koja zanemaruje istinsko ustrojstvo subjekta, takvo da je tubitak s tim »pukim osjećajem« uvijek već u nekom svijetu i *mora biti*, da bi se mogao orijentirati. To postaje jasno iz primjera na kojemu *Kant* pokušava razjasniti fenomen orijentacije.

Pretpostavimo, da stupam u neku poznatu, ali zamračenu sobu, koja je bila u mojoj odsutnosti tako preuređena, da sve što je stajalo desno sada stoji lijevo. Treba li da se orijentiram, tada nimalo ne pomaže »puki osjećaj različitosti« mojih dviju strana, dokle god nije dohvaćen neki određeni predmet, o kojemu *Kant* usput kaže, »čije mi je mjesto u sjećanju«. Ali što to znači drugo negoli: orijentiram se nužno u jednom i iz jednog bitka-u-vijek-već-kod nekog »poznatog« svijeta. Priborski sklop nekog svijeta mora biti otprije dan tubitku. To, da uvijek već jesam u nekom svijetu, nije manje konstitutivno za mogućnost orijentacije negoli osjećaj za desno i lijevo. Što je to ustrojstvo bitka razumljivo po sebi, to ne daje pravo na utaju njegove ontološki konstitutivne uloge. *Kant* je i ne utajuje, kao ni svaku drugu interpretaciju tubitka. Ali stalno upotrebljavanje tog ustrojstva ne oslobađa od jedne njegove primjerene ontološke eksplikacije, nego je zahtijeva. Psihološka interpretacija, da Ja ima nešto »u sjećanju«, govori u osnovi o egzistencijalnom ustroju bitka-u-svijetu. Stoga što *Kant* ne vidi tu strukturu, on ne pozna ni potpuni sklop konstitucije jedne moguće orijentacije. Usmjerenost udesno i ulijevo temelji se u bitnom usmjerenju tubitka uopće, koje je sa svoje strane bitno suodređeno bitkom-u-svijetu. *Kan-*

21. *I. Kant. Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786) WW (Akad. Ausgabe) Bd VIII, str. 131—147.*

tu doduše i nije do nekog tematskog interpretiranja orijentacije. On hoće pokazati jedino da svaka orijentacija treba neki »subjektivni princip«. Ali bit će da tu »subjektivni« hoće značiti: a priori. Apriornost usmjerenosti udesno i ulijevo temelji se, međutim, u »subjektivnoj« apriornosti bitka-u-svijetu, koja nema nikakve veze s nekom određenošću unaprijed ograničenom na neki besvjetski subjekt.

Raz-daljenje i usmjerenje kao konstitutivni karakteri u-bitka određuju, da je prostornost tubitka brigujućismotrena u otkritom, unutarsvjetskom prostoru. Dosađajna eksplikacija prostornosti unutarsvjetski Priručnoga i prostornosti bitka-u-svijetu pruža tek pretpostavke da bude iznesen na vidjelo fenomen prostornosti svijeta i postavljen ontološki problem prostora.

§ 24. Prostornost tubitka i prostor

Tubitak je kao bitak-u-svijetu svaki put već otkrio neki »svijet«. To otkrivanje, fundirano u svjetovnosti svijeta, bijaše okarakterizirano kao oslobađanje bića za cjelinu svrhovitosti. Oslobađajuće privođenje svrsi biva provođeno na način smotrenog sebe-upućivanja, koje se temelji u jednom apriornom razumljenju značajnosti. Sada je pokazano: smotreni bitak-u-svijetu je prostoran. I samo zato što je tubitak prostoran na način raz-daljenja i usmjerenja, okolnosvjetski Priručno može sretati u nekoj prostornosti. Oslobađanje neke cjeline svrhovitosti jest — jednako izvorno — i raz-daljujući-usmjeravajuće privođenje svrsi kod nekog predjela, to jest, oslobađanje prostornog spadanja-ovamo Priručnoga. U značajnosti, koja je tubitku kao brigujućem u-bitku poznata, leži bitna sudokučenost prostora.

Prostor ovako dokučen sa svjetovnošću svijeta nema još ničega od čiste raznovrsnosti triju dimenzija. Prostor ostaje pri toj prvotnoj dokučenosti još skriven kao čisto U-čemu nekog metričkog rasporeda pozicija

i određenja položaja. Ono, po čemu je u tubitku prostor a priori otkrit, već smo pokazali s fenomenom predio. Njega razumijemo kao Kamo moguće pripadnosti sklopa priručnog pribora, koji kao usmjereno razdaljen, to jest plasiran, treba moći da susreće. Spadajući se određuje iz značajnosti konstitutivne za svijet, i unutar mogućega Kamo ono artikulira Ovamo i Onamo. Kamo, uzeto uopće, biva skicirano putem cjeline upute, utvrđene u nekom Za-volju-čega brigovanja, unutar koje se upućuje oslobađajuće privođenje svrsi. To što susreće kao Priručno uvijek je nekako svrhovito kod nekog predjela. Cjelini svrhovitosti, koja tvori bitak okolnosvjetski Priručnoga, pripada predjelska svrhovitost prostora. Na temelju nje, Priručno je moguće naći i odrediti prema obliku i smjeru. Već prema mogućoj transparentnosti brigujuće smotrenosti, s faktičnim bitkom tubitka unutar-svjetski Priručno je razdaljeno i usmjereno.

Puštanje da unutar-svjetska bića susreću, koje je konstitutivno za bitak u svijetu, jest neko »davanje-prostora«. To »davanje-prostora«, koje nazivamo također *smještanje*, jest oslobađanje Priručnoga za njegovu prostornost. To smještanje kao otkrivajuće davanje prednosti nekoj cjelini mjesta, određenoj mogućom svrhovitošću, omogućuje svaki put faktično orijentiranje. Tubitak može kao smotreno brigovanje o svijetu premještati, uklanjati i »smještatiti« samo stoga što njegovu bitku-u-svijetu pripada — kao egzistencijal razumljeno — smještanje. Ali ni predio, uvijek već otkrit, niti uopće ikoja od prostornosti, nisu izričito pred očima. Prostornost je po sebi u neupadljivosti Priručnoga prisutna za smotrenost, koja se rastače u brigovanje o njemu. S bitkom-u-svijetu prostor je najprije otkrit u toj prostornosti. Na tlu ovako otkrite prostornosti sam prostor biva pristupačan spoznavanju.

Niti je prostor u subjektu niti je svijet u prostoru. Prostor je, naprotiv, »u« svijetu, ukoliko je bitak-u-svijetu, konstitutivan za tubitak, dokućio prostor. Prostor se ne nalazi u subjektu, niti ovaj promatra svijet

»kao da« je u nekom prostoru, nego je ontološki valjano razumljeni subjekt, tubitak, u jednom izvornom smislu prostoran. I zato što je tubitak na opisani način prostoran, prostor se pokazuje kao A-priori. Taj naziv ne kazuje nešto poput prethodeće pripadnosti nekom najprije još besvjetskom subjektu, koji iz sebe izbacuje neki prostor. Apriornost će ovdje reći: prethodnost sretanja prostora (kao predjela) u svakom od okolnosvjetskih sretanja Priručnoga.

Prostornost smotreno najprije Sretajućega može za samu smotrenost postati tematskom, i zadaćom proračunavanja i premjeravanja, na primjer pri gradnji kuće i izmjeri zemljišta. S tom, pretežno još smotrenom, tematizacijom prostornosti okolnog svijeta ulazi, na izvjestan način, u vidokrug već prostor sam po sebi. Poslije ovakva pokazivanja prostora može slijediti čisto motrenje uz napuštanje prijašnje jedine mogućnosti pristupa k prostoru, smotrenog proračunavanja. »Formalni zor« prostora otkriva čiste mogućnosti prostornih odnosa. Pri tome postoji slijed stupnjeva u razotkrivanju čistog, homogenog prostora, od čiste morfologije prostornih likova prema Analysis Situs pa do čisto metričke znanosti o prostoru. Razmatranje tih odnosa ne spada u ovo istraživanje.²² Unutar njegove problematike trebalo je jedino ontološki fiksirati fenomenско tlo na kojemu počinje tematsko otkrivanje i obrada čistog prostora.

Otkrivanje prostora lišeno smotrenosti, samo još motreće, neutralizira okolnosvjetske predjele u čiste dimenzije. Mjesta i smotreno orijentirana cjelina mjesta priručnog pribora srozavaju se u neku raznovrsnost pozicija za proizvoljne stvari. Prostornost unutar-svjetski Priručnoga gubi time svoj karakter svrhovitosti. Svijet trpi gubitak specifičnog Okolskoga, okolni svijet postaje svijetom prirode. »Svijet« kao priručna pribor-

22. Usp. uz ovo O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch Bd VI (1923) str. 385 i dalje.

ska cjelina biva poprostoren do jednog sklopa samo još postojećih protežnih stvari. Homogeni prirodni prostor pokazuje se samo putem jedne vrste otkrivanja sretajućih bića, koja ima karakter *raz-svjetovljenja* sukladnosti Priručnoga svijetu.

Prostor koji je tubitku, u skladu s njegovim bitkom-u-svijetu, uvijek već otkrit, biva njemu unaprijed dan, premda netematski. Prostor sam po sebi ostaje mu, naprotiv, u pogledu u njemu uključene čiste mogućnosti da je nešto naprosto prostorno, najprije još skriven. To, što se prostor bitno *pokazuje u nekom svijetu*, još ne odlučuje o vrsti njegova bitka. On ne treba imati vrstu bitka nečega što je i samo prostorno priručno ili postojeće. Bitak prostora nema ni vrstu bitka tubitka. Iz toga što bitak samog prostora ne može biti pojmljen na način bitka *res extensa* ne slijedi ni da on mora biti ontološki određen kao »fenomen« te res — u bitku se ne bi razlikovao od nje — niti pogotovu da bi bitak prostora mogao biti izjednačen s bitkom *res cogitans* i pojmljen kao naprosto »subjektivan«, da se uopće i ne osvrćemo na dvojbenost *bitka* tog subjekta.

Nepriлика koja sve do danas postoji u pogledu interpretacije bitka prostora ne temelji se toliko u nedovoljnom poznavanju stvarnog sadržaja samog prostora, koliko u nedostatku jedne načelne transparentnosti raznovrsnih mogućnosti bitka uopće i njihove ontološki pojmovne interpretacije. Ono odlučujuće za razumijevanje ontološkog problema prostora u tome je, da se pitanje o bitku prostora oslobodi iz uskosti slučajno raspoloživih i povrh toga najčešće grubih pojmova bitka i da se problematika bitka prostora u pogledu samog tog fenomena i različitih prostornosti dovede u tok razbistravanja mogućnosti bitka uopće.

U fenomenu prostora ne može se naći ni jedina niti također prva među ostalima ontološka određenost bitka unutarsvjetskih bića. Još manje on konstituira fenomen svijeta. Prostor može biti pojmljen tek u svođenju na svijet. Ne biva prostor pristupačan jedino

putem raz-svjetovljenja okolnog svijeta, prostornost se da otkriti uopće samo na temelju svijeta, i to tako što prostor ipak *sukonstituira* svijet, u skladu s bitnom prostornošću samog tubitka što se tiče njegova temeljnog ustrojstva, bitka-u-svijetu.

Četvrto poglavlje

BITAK-U-SVIJETU KAO SUBITAK I SAMOBITAK.

»SE«

Analiza svjetovnosti svijeta neprestano je unosila u vidokrug čitavi fenomen bitka-u-svijetu, a da pri tome nisu svi njegovi konstitutivni momenti došli do izražaja u jednakoj fenomenskoj razgovjetnosti poput fenomena samog svijeta. Ontološka interpretacija svijeta u prolasku diljem unutarsvjetski Priručnoga stavljena je u prvi plan jer tubitak u svojoj svakidašnjosti, u pogledu koje ostaje stalnom temom, nije samo uopće u nekom svijetu, nego se odnosi prema svijetu u jednoj prevladavajućoj vrsti bitka. Tubitak je najprije i najčešće obuzet svojim svijetom. Ta vrsta bitka, rastakanje u svijetu, pa time i temeljni u-bitak uopće, bitno određuju fenomen koji ćemo sada slijediti uz pitanje: *tko* je taj koji je u svakidašnjosti bitka? Sve strukture bitka tubitka, s njima također fenomen koji odgovara na pitanje *Tko*, jesu načini njegova bitka. Njihova je ontološka karakteristika egzistencijalna. Otuda je potrebno ispravno postaviti pitanje i naznačiti put kojim treba dovesti u vidokrug daljnje fenomensko područje svakidašnjosti tubitka. Traganje smjerom fenomena putem kojega se da odgovoriti na pitanje *Tko* navodi nas na strukture bitka koje su jednako izvorne kao i bitak-u-svijetu: *su-bitak* i *su-tubitak*. U toj vrsti bitka temelji se modus: svakidašnji samobitak, a njegova ekspli-

kacija iznosi pak na vidjelo ono što smijemo nazvati »subjektom« svakidašnjosti, naime *Se*. Poglavlje o »Tko« prosječnog tubitka raščlanjuje se, prema tome, ovako: 1. polazište egzistencijalnog pitanja o Tko tubitka (§ 25); 2. su-tubitak Drugih i svakidašnji tubitak (§ 26); 3. svakidašnji samobitak i *Se* (§ 27).

§ 25. Polazište egzistencijalnog pitanja o Tko tubitka

Na pitanje: tko je uvijek to biće (tubitak), prividno je bio dan odgovor već pri formalnom pokazivanju temeljnih određenosti tubitka (usp. § 9). Tubitak jest biće koje sam uvijek ja sam, bitak je uvijek moj. To određenje *pokazuje* jedno *ontološko* ustrojstvo, ali samo to. Ono ujedno sadržava *ontički* — premda grubi — podatak, da je to biće uvijek neko Ja i ništa drugo. Odgovor na pitanje o Tko nadaje se iz samog Ja, iz »subjekta«, iz »ličnosti«. Tko jest ono što se u mijenjanju raznih ponašanja i doživljaja održava kao Idenitično i pri tome se odnosi na tu raznovrsnost. Ontološki ga razumijemo kao ono koje je u nekoj zatvorenoj regiji, i za nju, uvijek i stalno Postojeće, kao ono koje je u jednom odlikovanom smislu temeljno, kao *subjektum*. To, kao Isto u mnoštvu svojih inakosti, ima karakter *ličnosti*. Duševna supstanca jednako kao i stvarskost svijesti i predmetnost osobe može se zabacivati, ontološki ostaje na snazi postavka o nečemu čega bitak, izričito ili neizričito, zadržava, smisao postojnosti. Supstancijalnost jest ontološka nit vodilja za određenje onog bića iz kojega dolazi odgovor na pitanje Tko. Tubitak je neizričito unaprijed pojmljen kao Postojeće. U svakom slučaju neodređenost njegova bitka uvijek implicira taj smisao bitka. Pa ipak, postojnost jest bitak nekog bića nesukladnog tubitku.

Ontička razumljivost-po-sebi iskaza da sam ja taj koji je uvijek tubitak, ne smije zavesti u mnijenje, da je time nedvosmisleno skiciran put ontološke interpre-

tacije na taj način »Danoga«. Ostaje dapače dvojbenim, da li čak i ontički sadržaj gornjeg iskaza primjereno izražava fenomenusku sastojinu svakidašnjeg tubitka. Moglo bi biti, da Tko svakidašnjeg tubitka upravo *nisam* ja sam.

Treba li pokazivanje fenomena iz vrste bitka samih bića zadržati pri dobivanju ontičko-ontoloških iskaza prvenstvo i pred po sebi najrazumljivijim i odvajkada uobičajenim odgovorima i iz njih crpljenim problematizacijama, tada fenomenološka interpretacija tubitka mora u pogledu pitanja, koje sada valja postaviti, ostati zaštićena od izokretanja problematike.

Ali zar se ne protivi pravilima svake zdrave metodike, postavljati neku problematiku ne pridržavajući se evidentnih danosti tematskog područja? A što li je nedvojbenije od danosti Ja? I ne leži li u toj danosti uputa, da u svrhu izvorne obrade tog Ja treba zanemariti sve drugo još »dano«, ne samo neki bivstvujući »svijet«, nego i bitak drugih »Ja«? Možda je, u stvari, evidentno ono što daje ovakva vrsta davanja, vrsta jednostavnog, formalnog, reflektivnog opažanja Ja. Taj uvid otvara dapače pristup k jednoj samostalnoj fenomenološkoj problematici, koja kao »formalna fenomenologija svijesti« ima svoje načelno, uokvirujuće značenje.

U ovdje tretiranom kontekstu jedne egzistencijalne analitike faktičnog tubitka pokreće se pitanje, da li navedeni način davanja Ja dokučuje tubitak u njegovoj svakidašnjosti, ako ga uopće dokučuje. Ta zar je a priori po sebi razumljivo, da pristup k tubitku mora biti neka refleksija što vrši jednostavno opažanje Ja koje se sastoji od akata? Što ako je ta vrsta »samodavanja« tubitka zavođenje za egzistencijalnu analitiku, i to takvo, koje se temelji u samom bitku tubitka? Možda tubitak u oslovljavanju sama sebe najprije uvijek kazuje: to sam ja, a na kraju kazuje to najglasnije tada kad »nije« to biće. A ako je ustrojstvo tubitka, prema kojem je on uvijek moj, razlogom da tubitak najprije i najčešće *nije on sam*? Ako egzistencijalna analitika s gore navedenim poćimanjem kod danosti Ja ta-

ko reći srlja u zamku samom tubitku i nekom njegovom prihvatljivom samoizlaganju? Ako se pokaže, da načelno ostaje neodređenim ontološki horizont za određivanje Pristupačnoga u jednostavnom davanju? O tom biću zacijelo je uvijek moguće ontički pravovaljano kazati, da sam to »Ja«. Međutim, ontološka analitika, koja se koristi takvim iskazima, mora ih načelno uzimati s rezervom. »Ja« smije biti razumljeno samo u smislu jednog neobaveznog *formalnog pokazivanja* nečega što se u svakom fenomenskom sklopu bitka možda razotkriva kao svoja »suprotnost«. Pri tome »Ne-Ja« tada nipošto neće reći isto što i biće koje je bitno lišeno »jastva«, nego kazuje jednu određenu vrstu bitka samog »Ja«, na primjer, izgubljenost sebe.

Ali već i do sada dana pozitivna interpretacija tubitka zabranjuje da formalna danost »Ja« bude ishodište u smjerenju prema fenomenski dovoljnom odgovoru na pitanje Tko. Razjašnjenje bitka-u-svijetu pokazalo je, da »nije« najprije, i nikada nije, dan neki puki subjekt bez svijeta. I tako je na kraju jednako malo najprije dano neko izolirano Ja bez drugih.¹ Ali ako *su* »drugi« u bitku-u-svijetu uvijek već *također tu*, tada ni ta fenomenska konstatacija ne smije zavesti u to, da se *ontološka* struktura ovako »danoga« smatra po sebi razumljivom i nepotrebitom istraživanja. Zadaća je, učiniti vrstu tog su-tubitka u najbližoj svakidašnjosti fenomenski vidljivom i ontološki je primjereno interpretirati.

Kao što ontička razumljivost-po-sebi bitka-po-sebi unutar svjetskih bića zavodi u uvjerenje da je smisao tog bitka ontološki razumljiv po sebi, i uzrokuje da se previđa fenomen svijeta, tako i ontička razumljivost-po-sebi, da je tubitak uvijek moj, krije mogućnost da pripadajuća ontološka problematika bude zavedena. Tko

1. Usp. fenomenološke prikaze M. Schelera, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, Dodatak str. 118 i dalje: isto tako 2. izdanje pod naslovom: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, str. 244 i dalje.

tubitka nije *najprije* samo *ontološki* problem, nego ostaje skrivenim i *ontički*.

Ali nije li onda, eto, egzistencijalno-analitički odgovor na pitanje Tko uopće bez niti vodilje? Nipošto. Kao takva nit ne fungira, doduše, toliko ona između gore danih (§§ 9 i 12) formalnih indikacija ustrojstva bitka tubitka koju smo do sada pretresali, koliko naprotiv ona prema kojoj se »esencija« tubitka temelji u njegovoj egzistenciji. *Ako je »Ja« jedna esencijalna određena tubitka, tada ona mora biti interpretirana egzistencijalno.* Na pitanje Tko može se tada odgovoriti samo u fenomenskom prikazu jednog određenog načina bitka tubitka. Ako je tubitak svoja ličnost uvijek samo *egzistirajući*, tada stalnost ličnosti zahtijeva, jednako nužno kao i njezina moguća »nesamostalnost«, egzistencijalno-ontološko postavljanje pitanja kao jedino primjereni pristup problematici tubitka.

Treba li pak ličnost pojmiti »samo« kao jedan način bitka tog bića, onda to ipak izgleda ravno rasplinjavanju prave »jezgre« tubitka. Ali takva se strahovanja hrane naopakom predrasudom, da biće koje je u pitanju ima u osnovi ipak vrstu bitka nekog Postojećega, makar se s njim i ne povezivala masivnost neke pojavljujuće se tjelesne stvari. Samo, čovjekova »*supstanca*« nije duh kao sinteza duše i tijela, nego je *egzistencija*.

§ 26. Su-tubitak Drugih i svakidašnji su-bitak

Odgovor na pitanje o Tko svakidašnjeg tubitka treba dobiti u analizi *one* vrste bitka u kojoj se tubitak zadržava najprije i najčešće. Istraživanje uzima orijentaciju na bitak-u-svijetu, jer putem tog temeljnog ustrojstva tubitka biva suodređen svaki modus njegova bitka. Ako smo s pravom rekli, da su putem do sada dane eksplikacije svijeta došli u vidokrug već i ostali strukturni momenti bitka-u-svijetu, tada mora da je putem njih na izvjestan način pripremljen i odgovor na pitanje Tko.

»Opis« najbližeg okolnog svijeta, na primjer svijeta rada nekog obrtnika, pokazao je, da s priborom što je uposlen pri radu »su-susreću« i drugi, kojima je namijenjeno »djelo«. U načinu bitka tog Priručnoga, to jest u njegovoj svrhovitosti, počiva neka bitna uputa na moguće nosioce, kojima djelo treba biti »skrojeno prema tijelu«. U isti mah susreće u upotrijebljenom materijalu njegov proizvođač ili »dobavljač« kao onaj tko dobro ili loše »uslužuje«. Polje, na primjer, duž kojega »vani« hodamo, pokazuje se pripadnim tomu i tomu, tko ga uredno održava, knjiga koja se upotrebljava kupljena je kod..., poklonjena od... i slično. Brod usidren uz obalu upućuje u svojem bitku-po-sebi na nekog poznanika koji njime odlazi na svoje plovidbe, ali i kao »tuđi brod« on pokazuje Druge. Drugi, koji ovako »susreću« u priručnom, okolnosvjetskom sklopu, ne primišljaju se, recimo, nekoj naprije samo postojećoj stvari, nego te »stvari« susreću iz svijeta u kojem su priručne za Druge, a taj je svijet unaprijed uvijek već i moj. U dosadašnjoj analizi krug unutarstvetski Sretajućega bijaše najprije sužen na priručni pribor odnosno postojeću prirodu, ujedno na bića s karakteristikom nesukladnim tubitku. To ograničenje nije bilo nužno samo u svrhu pojednostavnjenja eksplikacije, nego su, u skladu sa svojom vrstom bitka kao tubitka, i sretajućeg tubitka Drugih razlikuje od priručnosti i postojnosti. Svijet tubitka oslobađa, prema tome, bića koja nisu samo uopće različita od pribora i stvari, nego su, u skladu sa svojom vrstom bitka kao tubitka, i sama »u« svijetu, i u njemu ujedno unutarstvetski susreću. Ta bića niti su postojeća niti priručna, nego *takva kao što je i sam oslobađajući tubitak — ona su također, i skupa, tu*. Kad bi se baš već htjelo svijet uopće identificirati s unutarstvetskim bićima, moralo bi se reći, »svijet« je i tubitak.

Ali karakteristika *Drugih*, da susreću, orijentira se tako ipak i opet na uvijek *vlastiti* tubitak. Ne polazi li i ona od nekog isticanja i izoliranja »Ja«, tako da se tada mora tražiti neki prijelaz od tog izoliranog sub-

jekta k drugima? Radi izbjegavanja tog nesporazuma valja uzeti u obzir, u kojem je smislu ovdje riječ o »Drugima«. »Drugi« ne kazuje isto što i: čitavi ostatak ostalih osim mene, iz kojega se izdiže Ja, nego su Drugi, naprotiv, oni od kojih se netko sam najčešće *ne* razlikuje, među kojima također bivstvuje. Taj također-tu-bitak s njima nema ontološki karakter nekog »su«-postojanja unutar nekog svijeta. »Su« jest neko sukladno tubitku, »Također« će reći jednakost bitka kao smotreno-brigujućeg bitka-u-svijetu. »Su« i »Također« valja razumjeti *egzistencijalno*, a ne kategorijalno. Na temelju tog bitka-u-svijetu na-način-su svijet je uvijek već onaj što ga ja dijelim s drugima. Svijet tubitka jest *zajednički svijet*. U-bitak jest *su-bitak* s Drugima. Njihov unutarstvetski bitak-po-sebi jest *su-tubitak*.

Drugi ne susreću u shvaćanju najprije postojećeg vlastitog subjekta, koje ga a priori razlučuje od drugih subjekata što se također pojavljuju, ne u nekom primarnom gledanju sama sebe, u kojem se tek ustanovljuje Spram-čega neke razlike. Oni susreću iz *svijeta* u kojemu se bitno zadržava brigujuće-smotreni tubitak. Nasuprot lako nametljivim teorijski izmišljenim »razjašnjenjima« postojanja Drugih valja ustrajati pri pokazanom fenomenskom i činjeničnom stanju njihova *okolnosvjetskog* susretanja. Ta najbliža i elementarna svjetovna vrsta susreta tubitka seže dotle, da čak *vlastiti* tubitak »može naići« na sama sebe *najprije* u *ne gledanju* na »doživljaje« i »centar akata«, odnosno, uopće ih još »ne videći«. Tubitak nalazi »sam sebe« najprije u onome *čime* se bavi, *što* treba, očekuje, sprečava — u okolnosvjetski Priručnomu o kojem najprije *briguje*.

A ako tubitak izričito oslovljava sam sebe čak kao: Ja-ovdje, tada mjesno određenje osobe valja razumjeti iz egzistencijalne prostornosti tubitka. Pri njezinoj interpretaciji (§ 23) već smo nagovijestili, da to Ja-ovdje neće reći neku osobitu prostornu točku Ja-stvari, nego se razumijeva kao u-bitak, iz Ondje priručnog svijeta, kod kojega se tubitak zadržava kao *brigovanje*.

W. v. Humboldt² je upozorio na jezike koji izražavaju »ja« putem »ovdje«, »ti« putem »tu«, »on« putem »tamo«, koji, prema tome — formulirano gramatički — prikazuju osobne zamjenice putem mjesnih priloga. Sporno je, kakvo je zapravo izvorno značenje izraza za mjesto, da li priloško ili zamjeničko. Spor gubi tlo, ima li se na umu, da se mjesni prilozi odnose na ja qua tubitak. »Ovdje, »tamo« i »tu« nisu primarno čista određenja unutarstvetskog bića postojećeg na mjestima prostora, nego su karakteri izvorne prostornosti tubitka. Tobožnji mjesni prilozi jesu određenja tubitka, oni imaju primarno egzistencijalno, a ne kategorijalno značenje. Ali oni nisu ni zamjenice, njihovo značenje slijedi prije razlike između mjesnih priloga i osobnih zamjenica; pravo pak prostorno značenje tubitka tih izraza dokumentira, da teorijski neiskrivljeno tumačenje tubitka vidi tubitak neposredno u njegovu prostornom, to jest, razdaljujući-usmjeravajućem »bitku kod« svijeta o kojem briguje. U »ovdje«, tubitak koji se rastače u svojem svijetu ne izriče: prema sebi, nego od sebe prema »tamo« nekog smotreno Priručnoga, a ipak misli *sebe* u egzistencijalnoj prostornosti.

Tubitak razumije sebe najprije i najčešće iz svojega svijeta, a su-tubitak susreće mnogo puta iz unutarstvetski Priručnoga. Ali i kada Drugi postaju u svojem tubitku tako reći temom, oni ne susreću kao postojeće stvari-osobe, nego ih zatičemo »pri radu«, to jest, primarno u njihovu bitku-u-svijetu. Čak ako Drugoga vidimo kako »postajkuje gdjegod«, on nikada ne biva shvaćen kao stvar-čovjek, nego je »postajkivanje gdjegod« jedan egzistencijalni modus: neobavljajuće, smotrenosti lišeno boravljenje kod svih i nikoga. Drugi u svojem su-tubitku u svijetu susreće.

Ali izraz »tubitak« ipak jasno pokazuje, da to biće »najprije« jest u neodnošenju na Druge, da naknadno doduše može biti još i s Drugima. Ipak, ne smije se

2. Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829), Ges. Schriften (izd. Prus. Akad. zn.) Sv. VI, 1. odj. str. 304—330.

previdjeti, da termin su-tubitak upotrebljavamo za označivanje *onog* bitka po kojemu su bivstvujući Drugi unutarstvetski dostupni. Taj su-tubitak Drugih samo je unutarstvetski dokučen za neki tubitak, pa tako i za one su-tubivstvajuće, jer tubitak jest bitno sam po sebi su-bitak. Fenomenološka izreka: tubitak jest bitno su-bitak, ima egzistencijalno-ontološki smisao. Ona ne želi ontički konstatirati da Ja faktično ne postojim sam, da se, naprotiv, pojavljuju i Drugi moje vrste. Kad bi se nešto takvo mislilo rečenicom — da je bitak-u-svijetu tubitka bitno konstituiran putem su-bitka, tada su-bitak ne bi bio egzistencijalna određenost koja pripada tubitku samom od sebe zbog njegove vrste bitka, nego neko svojstvo koje se svaki put nađe tu na temelju pojavljivanja Drugih. Su-bitak egzistencijalno određuje tubitak i tada kad netko Drugi faktično ne postoji i ne zamjećuje se. I samotnost tubitka jest su-bitak u svijetu. *Izostajati* može Drugi samo u nekom su-bitku i za njega. Samotnost jest deficijentni modus su-bitka, njegova je mogućnost dokaz su-bitka. Faktična samotnost u drugu se ruku ne uklanja time što se »pokraj« mene pojavljuje neki drugi primjerak čovjeka ili možda deset njih. I kad postoje ti i još mnogi, tubitak može biti sam. Otuda se su-bitak i faktičnost skupa-bitka ne temelje u nekom skupnom pojavljivanju više »subjekata«. Samotnost »među« mnogima ipak, u pogledu bitka mnogih, i opet ne kazuje da oni pri tome samo postoje. I u bitku »među njima« oni su *također tu*; njihov su-tubitak susreće u modusu ravnodušnosti i tuđosti. Izostanak i »otišlost« jesu modusi su-tubitka i mogući su samo zato što tubitak kao su-bitak daje da u njegovu svijetu susreće tubitak drugih. Su-bitak jest jedna određenost uvijek vlastitog tubitka; su-tubitak karakterizira tubitak Drugih, utoliko što je on oslobođen za neki su-bitak putem svojega svijeta. Vlastiti tubitak, ukoliko ima bitnu strukturu su-bitka, jest su-tubitak samo kao sretajući za Druge.

Ako su-bitak ostaje egzistencijalno konstitutivnim za bitak-u-svijetu, tada on, jednako kao i smotreno opho-

đenje s unutarstvetski Priručnim koje smo, posežući naprijed, označili kao brigovanje, mora biti interpretiran iz fenomena *brige*, koja tvori određenje bitka tubitka uopće (usp. pogl. 6 ovog odsj.). Karakter bitka brigovanja ne može pripadati su-bitku, premda je taj način bitka neki *bitak kod* unutarstvetski sretajućih bića kao što je to i brigovanje. Ali biće prema kojem se tubitak odnosi kao su-bitak nema način bitka priručnog pribora, ono je i samo tubitak. To biće nije predmet brigovanja, nego stoji u *skrbi*.

I »priskrblijevanje« hrane i odjeće, njega bolesna tijela jest skrb. Ali taj izraz razumijemo, u skladu s primjenom brigovanja, kao termin za jedan egzistencijal. Skrb kao faktična socijalna ustanova temelji se, na primjer, u ustrojstvu bitka tubitka kao su-bitka. Njezina je faktična nužnost motivirana u tome što tubitak najprije i najčešće boravi u deficitarnim modusima skrbi. Biti-jedan-za-drugoga, jedan-protiv-drugoga, jedan-bez-drugoga, prolaziti-jedan-mimo-drugoga, ne-ticati-se-jedan-drugoga jesu mogući načini skrbi. I upravo modusi deficitarnosti i indiferentnosti, navedeni na kraju, karakteriziraju svakidašnji i prosječni skupa-bitak. Ti modusi bitka pokazuju i opet karakter neupadljivosti i razumljivosti po sebi, svojstven svakidašnjem unutarstvetskom su-tubitku Drugih isto onako kao i priručnosti pribora koji je predmet svakodnevnog brigovanja. Ti indiferentni modusi skupa-bitka lako zavode ontološku interpretaciju onamo, da izlaže taj bitak najprije kao sušto postojanje više subjekata. Pričinja se kao da je riječ samo o beznačajnim varijacijama iste vrste bitka, pa ipak ontološki postoji bitna razlika između »ravnodušnog« zajedničkog pojavljivanja svejedno kojih stvari i neticanja-jedno-drugoga skupa bivstvujućih.

Skrb ima u pogledu svojih pozitivnih modusa dvije ekstremne mogućnosti. Ona može Drugome tako reći oduzeti »brigu« i u brigovanju se staviti na njegovo mjesto, *uskočiti* umjesto njega. Ta skrb preuzima, umjesto Drugoga, ono o čemu treba brigovati. Taj biva pri

tome bačen sa svojega mjesta, on se povlači, da bi naknadno preuzeo ono, što je predmet brigovanja, kao gotovo za raspolaganje, odnosno, da bi se toga potpuno rasteretio. U takvoj skrbi može Drugi postati ovisnim i podvlastenim, bila ta vlast i prešutna i ostala Podvlastenom skrivena. Ta uskačuća skrb, koja oduzima »brigu«, određuje skupa-bitak u širokom opsegu i ponajviše se odnosi na brigovanje oko Priručnoga.

Njoj nasuprot postoji mogućnost jedne skrbi koja za Drugoga ne uskače toliko koliko *iskače ispred* njega u njegovoj mogućnosti bitka, ne da bi mu oduzela »brigu«, nego zapravo tek vratila kao takvu. Ta skrb, koja se bitno odnosi na pravu brigu — to će reći egzistenciju Drugoga, a ne na neko *što* o kojemu on briguje, pomaže Drugomu u tome, da postane sebi transparentan u svojoj brizi i *za nju slobodan*.

Skrb se pokazuje kao takvo ustrojstvo tubitka koje je po svojim različitim mogućnostima spojeno s njegovim bitkom kod svijeta o kojemu briguje jednako kao i s njegovim pravim bitkom kod sama sebe. Skupa-bitak se najprije i mnogostruko temlji isključivo u onome što je u takvu bitku predmet zajedničkog brigovanja. Neki skupa-bitak koji izvire otuda što se u njemu svi bave istim, najčešće se ne zadržava samo u izvanjskim granicama, nego dolazi u modus odstojanja i rezerve. Skupa-bitak onih koji su zaposleni kod iste stvari često se hrani samo nepovjerenjem. Obratno, zajedničko zalaganje za istu stvar određeno je iz uvijek pojedinačno za to zagrijanog tubitka. Tek ta *istińska* povezanost omogućuje pravu konkretnost koja u Drugoga oslobađa njegovu slobodu za sama sebe.

Između oba ekstrema pozitivne skrbi — uskačući-nadvladavajućeg i pretičući-oslobađajućeg — zadržava se svakidašnji skupa-bitak i pokazuje mnogovrsne mijesane oblike, kojih opis i klasifikacija leže izvan granica ovog istraživanja.

Kao što brigovanju kao načinu otkrivanja Priručnoga pripada *smotrenost*, tako se skrb rukovodi *obzirom* i

uvidavnošću. Oboje može skupa sa skrbi prolaziti kroz odgovarajuće deficijentne i indiferentne moduse sve do *bezobzirnosti* i gledanja vođenog ravnodušnošću.

Svijet ne oslobađa kao unutar-svjetski sretajuća bića samo Priručno, nego i tubitak, Druge u njihovu su-bitku. Ali ta okolnosvjetski oslobođena bića jesu, u skladu s najvlastitijim smislom svojeg bitka, *u-bitak* u istom onom svijetu u kojem je i on, sretajući za Druge, također tu. Svjetovnost je bila interpretirana (§ 18) kao ukupnost uputa značajnosti. U prethodno razumijevajućoj upoznatosti s njom, tubitak daje da Priručno susreće kao otkriveno u svojoj svrhovitosti. Sklop uputa značajnosti usidren je u bitku onog tubitka koji je kod svojeg najvlastitijeg bitka, koji bitno ne može imati svrhovitosti, nego je, naprotiv, bitak *za volju kojega* sam tubitak jest kakav jest.

Ali prema sada provedenoj analizi, bitku tubitka, o kojemu se tom tubitku radi u samom njegovom bitku, pripada su-bitak s Drugima. Otuda tubitak kao su-bitak »jest« bitno za volju Drugih. Ovo mora biti razumljeno kao bitan egzistencijalni iskaz. I kada se neki od faktičnih tubitaka *ne* osvrće na Druge, smatra da mu nisu potrebni, ili kada mu pak nedostaju, on ipak *jest* na način su-bitka. U su-bitku kao egzistencijalnom Za-volju Drugih, ti Drugi su već dokučeni u svojem tubitku. Ova dokučenost Drugih, već konstituirana sa su-bitkom, su-sačinjava, prema tome, i značajnost, to jest svjetovnost, kao takva ona je usidrena u egzistencijalnom Za-volju-čega. Otuda ovako konstituirana svjetovnost svijeta, u kojoj tubitak bitno uvijek već jest, daje da okolnosvjetski Priručno susreće tako te ujedno s njim kao predmetom smotrenog brigovanja susreće su-tubitak Drugih. U strukturi svjetovnosti svijeta leži, da Drugi ne postoje kao neodređeni subjekti pored drugih stvari, nego se u svojem okolnosvjetski brigujućem bitku u svijetu pokazuju iz Priručnoga u njemu.

Su-bitku pripadajuća dokučenost su-tubitka Drugih kazuje: u razumijevanju bitka od strane tubitka već leži, jer njegov bitak jest su-bitak, razumijevanje Dru-

gih. To razumljenje, kao i razumljenje uopće, nije neko znanje izraslo iz spoznavanja, nego je jedna izvorno egzistencijalna vrsta bitka koja prije svega čini mogućima spoznavanje i poznavanje. Međusobno poznavanje temelji se u izvorno razumijevajućem su-bitku. Ono se najprije, u skladu s najbližom vrstom bitka subivstvjućeg bitka-u-svijetu, kreće u razumijevajućem poznavanju onoga što tubitak s Drugima smotreno nalazi u okolnom svijetu i o čemu briguje. Iz onoga o čemu on briguje, i uz razumljenje toga, biva razumljeno skrbno brigovanje. Tako je Drugi najprije dokučen u brigujućoj skrbi.

Ali onda zato što se skrb najprije i najčešće zadržava u deficijentnim ili, u najmanju ruku, indiferentnim modusima — u ravnodušnosti prolaznja-jednoga-mimodrugoga —, za najbliže i bitno međusobno poznavanje potrebno je upoznavanje. A ako se poznavanje čak izgubi u načinima uzdržanosti, prikrivanja sebe i pretvaranja, skupa-bitku su potrebni posebni putovi da se približi drugima odnosno da ih »pronikne«.

Ali onako kao što se samoočitovanje odnosno zatvaranje temelji u nekom skupa-bitku, štoviše, i *nije* ništa drugo negoli sam on, tako i izričito skrbno dokučivanje Drugoga izrasta uvijek samo iz primarnog su-bitka s njim. Takvo, premda *tematsko*, ali ne teorijski-psihološko dokučivanje Drugoga onda lako postaje za teorijsku problematiku razumljenja »tuđeg duševnog života« fenomenom koji najprije ulazi u vidokrug. Ali to, što ovako fenomenски »najprije« predstavlja jedan način razumijevajućeg skupa-bitka, ujedno biva uzeto kao ono što »početno« i izvorno uopće omogućuje i konstituira bitak kod drugih. Ovaj fenomen, ne baš sretno označen kao »*uživljavanje*«, treba tada da ontološki tako reći tek prebaci most od najprije danog vlastitog subjekta kao samog do najprije uopće nedokučenog subjekta.

Bitak pri Drugima ontološki je, doduše, različit od bitka pri postojećim stvarima. »Drugom« biće ovdje i samo pripada vrsti bitka tubitka. U bitku s Drugima i kod

Drugih leži, prema tome, neki odnos bitka tubitka prema tubitku. Ali taj je odnos, moglo bi se reći, ipak već konstituiran za uvijek vlastiti tubitak, koji o samom sebi ima neko razumijevanje bitka i tako se odnosi prema tubitku. Odnos bitka prema Drugima postaje tada projekcijom svojega vlastitog bitka »u neki drugi«. Neko Drugi je dubleta vlastite ličnosti.

Ali lako je uvidjeti, kako ovo razmišljanje, prividno razumljivo po sebi, počiva na slaboj podlozi. Pretendirana pretpostavka ove argumentacije, da je bitak tubitka kod sama sebe bitak kod nekog Drugoga, nije ispravna. Dokle god se ta pretpostavka ne pokaže evidentnom u svojoj pravovaljanosti, dotle ostaje zagonetnim, kako ona treba omogućivati da odnos tubitka prema samom sebi dokučuje Drugi kao Drugi.

Bitak pri Drugima nije samo jedan samostalni, ireducibilni odnos bitka, on već s bitkom tubitka bivstvuje kao su-bitak. Ne da se, doduše, osporiti, da međusobno poznanstvo, živuće na temelju su-bitka, često ovisi o tome, dokle je svaki vlastiti tubitak razumio sama sebe; ali to samo kazuje, do koje je on mjere učinio bitni su-bitak s drugima sebi transparentnim, a ne iskrio, što je moguće samo ako je tubitak kao bitak-u-svijetu uvijek već s Drugima. Ne konstituira tek »uživljavanje« su-bitak, nego je ono moguće tek na temelju ovog drugoga i motivirano je putem prevladavajućih deficijentnih modusa su-bitka u njihovoj neizbježnosti.

Ali to, da »uživljavanje« nije izvorni egzistencijalni fenomen, jednako kao što to nije ni spoznavanje uopće, neće reći kako u pogledu njega ne postoji nikakav problem. Njegova će specijalna hermeneutika trebati da pokaže, kako razne mogućnosti bitka samog tubitka mogu skupa-bitak i njegova poznanstva zavoditi na krivi put i zaprečavati, tako da pravo »razumljenje« biva potlačivano, pa tubitak traži u surogatima utočište; koje za svoju mogućnost pretpostavlja pozitivni egzistencijalni uvjet pravog tuđeg razumljenja. Analiza je pokazala: su-bitak jest egzistencijalni konstituens bitka-

-u-svijetu. Su-tubitak se pokazuje kao vlastiti način bitka unutarsvjetski sretajućeg bića. Ukoliko tubitak uopće jest, on ima način bitka skupa-bitka. Taj se ne može shvatiti kao sumativni rezultat pojavljivanja više »subjekata«. Samo nalaženje neke množine »subjekata« moguće je jedino na taj način, da Drugi, koji najprije susreću u svojem su-tubitku, bivaju tretirani samo još kao »brojevi«. Takvu množinu otkriva jedan određeni su-bitak i skupa-bitak. Taj »bezobzirni« su-bitak »računa« s Drugima, ne »računa na njih« ozbiljno niti bi htio makar samo »imati posla« s njima.

Vlastiti tubitak, jednako kao i su-tubitak Drugih, susreće najprije i najčešće iz zajedničkog svijeta koji je predmet okolnosvjetskog brigovanja. Pojavljujući se u svijetu o kojem briguje, to jest, pojavljujući se u su-bitku ujedno kod Drugih, tubitak nije on sam. *Tko* je, dakle, taj koji je preuzeo bitak kao svakidašnji skupa-bitak?

§ 27. Svakidašnji samobitak i Se

Ontološki relevantan rezultat gornje analize počiva u uvidu, da se »subjektski karakter« vlastitog tubitka i Drugih određuje egzistencijalno, to jest iz određenih načina na koje oni jesu. U predmetima okolnosvjetskog brigovanja Drugi susreću kao ono što jesu; oni *jesu* to čime se bave.

U brigovanju o onomu čega se netko laća zajedno s Drugima, te za njih ili protiv njih, stalno leži briga o nekoj razlici prema Drugima, bilo da se ona samo izjednači, bilo da se vlastiti tubitak — koji zaostaje prema Drugima — hoće u odnosu prema njima popeti više, bilo da je tubitak koji je u prednosti pred Drugima gotov da njih tlači. Skupa-bitak je uznemiren — samom je njemu to skriveno — brigom o tom razmaku. Izraženo egzistencijalno, skupa-bitak ima karakter *razmaknutosti*. Što je ta vrsta bitka samom svakidašnjem tubitku neupadljivija, to se upornije i izvornije ispoljava.

Ali u toj razmaknutosti koja pripada su-bitku, leži: tubitak stoji kao svakidašnji skupa-bitak u *podložnosti* Drugima. Sam on *nije*, bitak su mu odnijeli Drugi. Nahođenje Drugih raspolaze mogućnostima svakidašnjeg bitka tubitka. Pri tome ti Drugi nisu *određeni* Drugi. Naprotiv, njih može zastupati svatko Drugi. Odlučujuća je samo neupadljiva vladavina Drugih, koju je tubitak kao skupa-bitak nehoteći prihvatio. Sâm se pripada Drugima i učvršćuje se njihova vlast. »Drugii«, koje se tako naziva da bi se prikrila vlastita bitna pripadnost njima, jesu oni koji »*su tu*« u svakidašnjem skupa-bitku najprije i najčešće. Tko — nije ni ovaj niti je onaj, nije netko sâm i nisu neki, niti je to zbroj svijuu. »Tko« jest neutrum, *Se*.

Prije je bilo pokazano, kako je u okolnom svijetu uvijek već priručan, i također je predmet brigovanja, javni »okolni svijet«. U korištenju javnih prometnih sredstava, u upotrebi sredstava informiranja svatko je Drugi poput Drugoga. Taj skupa-bitak potpuno rastače vlastiti tubitak u način bitka »Drugih«, i to tako, da Drugi još većma iščezavaju u pogledu svoje različitosti i izrazitosti. U toj neupadljivosti i neustanovljivosti razvija *Se* svoju pravu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se kao što *se* uživa; čitamo, gledamo i sudimo o književnosti i umjetnosti kao što *se* gleda i sudi; ali mi se i povlačimo iz »velike gomile« kao što *se* povlači; smatramo »odvratnim« ono što *se* smatra odvratnim. To *Se*, koje nije određeno, a koje su svi, premda ne kao zbroj, pripisuju način bitka svakidašnjice.

Sâmo *Se* ima vlastite načine na koje jest. Navedena tendencija su-bitka, koju smo nazvali razmaknutost, temelji se u tome što skupa-bitak kao takav briguje o *prosječnosti*. Ona je jedan egzistencijalni karakter *Se*. Njemu je u njegovu bitku bitno stalo do samog sebe. Stoga se ono faktično zadržava u prosječnosti onoga što se pristoji, što se uvažava a što ne, čemu se priznaje uspjeh i čemu se on odriče. Ova prosječnost u skiciranju onoga na što se može i smije odvažiti stražari nad svakom iznimkom koja strši. Svako se prvenstvo nečuj-

no potlačuje. Sve izvorno preko noći je uglašano kao odavno poznato. Sve izboreno postaje svima na dohvat. Svaka tajna gubi svoju snagu. Briga prosječnosti razotkriva i opet jednu bitnu tendenciju tubitka, koju nazivamo *niveliranje* svih mogućnosti bitka.

Razmaknutost, prosječnost, niveliranje, kao načini bitka *Se* konstituiraju ono što poznajemo kao »javnost«. Svako izlaganje svijeta i tubitka najprije regulira ona, i u svemu je u pravu. I to ne na temelju nekog osobitog i primarnog odnosa bitka prema »stvarima«, ne stoga što raspolaze nekom izričito prikladnom transparentnošću tubitka, nego na temelju neulaženja »u stvari«, stoga što je neosjetljiva prema svim razlikama nivoâ i stupnjevima pravosti. Javnost sve zatamnjuje i ovako zakrito izdaje za poznato i svima pristupačno.

Se je posvuda prisutno, ali tako, da se također uvijek već odšuljalo odande gdje tubitak gura na odluku. Ali zato što to *Se* unaprijed određuje svako prosuđivanje i odlučivanje, ono oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku. *Se* može sebi, tako reći, priuštititi, da »*se*« stalno poziva na njega. Ono ponajlakše može odgovoriti na sve, jer nije nitko tko treba da stoji iza nečega. To uvijek »bijaše« *Se*, pa ipak je moguće reći, da nije bio »nitko«. U svakidašnjici tubitka većinom nešto nastaje putem onoga o čemu moramo reći da nije učinio nitko.

Se *rasterečuje* tako svaki pojedini tubitak u njegovoj svakidašnjosti. Ne samo to; s tim rasterećenjem bitka ide *Se* na ruku tubitku, ukoliko u njemu počiva tendencija k olakom uzimanju i činjenju olakim. I jer *Se* s rasterećenjem bitka neprestano ide na ruku svakom pojedinom tubitku, ono zadržava i učvršćuje svoju tvrdokornu vladavinu.

Svatko jest Drugi i nitko nije on sam. *Se*, kojim biva dan odgovor na pitanje o *Tko* svakidašnjeg tubitka, jest *Nitko*, kojemu se sav tubitak u bitku-među-drugima uvijek sebe već izručio.

U ispostavljenim karakterima bitka svakidašnjeg bitka-među-drugima, u razmaknutosti, prosječnosti, ni-

veliranju, javnosti, rasterećenju bitka i izlaženju u susret leži neposredna »stalnost« tubitka. Ta se stalnost ne odnosi na trajuce postojanje nečega, nego na vrstu bitka tubitka kao su-bitka. Bivstvujući u navedenim modusima, ličnost tubitka i ličnost Drugoga još nije sebe našla odnosno izgubila. Se jest na način nesamostalnosti i nepravosti. Taj način na koji jest ne znači neko minimiziranje faktičnosti tubitka, kao što ni Se kao Nitko nije neko Ništa. Naprotiv, u toj vrsti bitka tubitak jest ens realissimum, ukoliko »realnost« biva razumljena kao bitak sukladan tubitku.

Se je, međutim, puko postojeće jednako malo kao i tubitak uopće. Što je ponašanje tog Se izrazitije, to je neuhvatljivije i skrivenije, ali je i utoliko manje Ništa. Ontičko-ontološkom »motrenju« bez predrasude ono se otkriva kao »najrealniji subjekt« svakidašnjice. A ako nije pristupačno poput nekog postojećeg kamena, tada to ni najmanje ne odlučuje o vrsti njegova bitka. Ne smije se ni brzopleto dekretirati, da to Se »zapravo« nije ništa, niti valja ispovijedati mnijenje, da je taj fenomen ontološki interpretiran ako ga se, recimo, »razjasni« kao naknadno skupljeni rezultat skupnog postojanja više subjekata. Obrada pojmova bitka mora se, naprotiv, ravnati prema tim neoporecivim fenomenima.

Se nije također ni nešto poput »općeg subjekta« koji lebdi iznad mnogih. Do tog shvaćanja može doći jedino ako bitak »subjekata« ne bude razumljen kao sukladan tubitku i subjekti budu uzeti kao činjenično postojeći slučajevi nekog pojavljujućeg se roda. Pri toj postavci ontološki opstoji samo mogućnost — sve što nije slučaj, razumjeti u smislu vrste i roda. Se nije rod svakog pojedinog tubitka niti ga je moguće zateći kod tog bića kao svojstvo koje ostaje. Ne može začuđivati, što u pogledu tih fenomena zatajuje i tradicionalna logika, imamo li na umu, da joj je temelj u jednoj povrhi toga još i gruboj ontologiji Postojećega. Otuda nju načelno nije moguće učiniti podatljivijom ni uz ma ko-

lika poboljšanja i proširenja. Te »duhovnoznanstveno« orijentirane reforme logike samo potenciraju ontološku zbrku.

Se jest egzistencijal i kao izvorni fenomen pripada pozitivnom ustrojstvu tubitka. Samo ono ima pak različite mogućnosti svoje konkretizacije sukladne tubitku. Upečatljivost i izričitost njegove vladavine mogu se povijesno mijenjati.

Ličnost svakidašnjeg tubitka jest *Se-ličnost*, koju razlikujemo od *prave*, to jest, posebice *uzete ličnosti*. Kao *Se-ličnost*, svaki pojedini tubitak *razasut* je u *Se* i mora sebe tek naći. To razasipanje karakterizira »subjekta« one vrste bitka koju poznamo kao brigujuće rastakanje kod najprije sretajućeg svijeta. Ako je tubitak samom sebi prislan kao *Se-ličnost*, tada to ujedno kazuje, da najprije *Se* skicira izlaganje svijeta i bitka-u-svijetu. Onaj tko artikulira sklop uputa značajnosti jest *Se-ličnost*, za volju koje je tubitak svakidašnji. Svijet tubitka oslobađa sretajuća bića za neku cjelinu svrhovitosti koju pozna *Se*, a u granicama što su utvrđene prosječnošću *Se*. *Najprije* je faktični tubitak u prosječnom otkritom zajedničkom svijetu. *Najprije* »ja« »nisam« u smislu svoje ličnosti, nego sam *Drugi* na način *Se*. *Najprije* iz njega, i kao ono, ja bivam »dan« sebi »samom«. Tubitak je najprije *Se* i najčešće ostaje takvim. Ako tubitak posebno otkriva svijet i čini ga sebi razumljivim, ako sâm sebi dokučuje svoj pravi bitak, tada se to otkrivanje »svijeta« i dokučivanje tubitka uvijek ostvaruje kao uklanjanje pokrovâ i zatamnjenjâ, kao razbijanje izokretanjâ kojima tubitak zabavljuje sebe pred samim sobom.

S interpretacijom su-bitka i samobitka u *Se* odgovoreno je na pitanje o Tko svakidašnjice skupa-bitka. Ta su razmatranja ujedno pridonijela konkretnom razumijevanju temeljnog ustrojstva tubitka. Bitak-u-svijetu postao je vidljiv u svojoj svakidašnjosti i prosječnosti.

Svakidašnji tubitak crpi predontološko izlaganje svojeg bitka najprije iz vrste bitka *Se*. Ontološka interpre-

tacija najprije slijedi tu tendenciju izlaganja, ona tubitak razumije iz svijeta i zatiče ga kao unutarstvetska bića. Ne samo to; »neposredna« ontologija tubitka pušta da joj bude unaprijed dan iz »svijeta« i smisao bitka prema kojemu bivaju razumljeni ti bivstvujući »subjekti«. Ali zato što u tom pojavljivanju u svijetu sam fenomen svijeta biva preskočen, na njegovo mjesto stupa unutarstvetski Postojeće, naime stvari. Bitak bića, koja *su-skupa-tu*, biva shvaćen kao postojnost. Tako pokazivanje pozitivnog fenomena neposredno-svakidašnjeg bitka-u-svijetu omogućuje uvid u korijene promašivanja ontološke interpretacije tog ustrojstva bitka. *Sâm on u svojoj vrsti svakidašnjeg bitka jest to što se najprije promašuje i zakriva.*

Ako se već bitak svakidašnjeg skupa-bitka, koji se ontološki prividno približava suštoj postojnosti, načelno razlikuje od nje, tada će bitak prave ličnosti biti još teže pojmiti negoli postojnost. *Pravi samobitak* ne počiva na nekom izvanrednom stanju subjekta odvojenom od Se, nego je *jedna egzistencijska modifikacija Se kao jednog egzistencijala.*

Istost zapravo egzistirajuće ličnosti tada je, međutim, provalijom razdvojena od identiteta Ja koje sebe održava trajućim u raznovrsnosti doživljaja.

Peto poglavlje

U-BITAK KAO TAKAV

§ 28. Zadaća tematske analize u-bitka

Egzistencijalna analitika tubitka ima u svojem pripremnom stadiju kao temu temeljno ustrojstvo tog bića, naime bitak-u-svijetu. Njezin je slijedeći cilj isticanje jedinstvene izvorne fenomenске strukture bitka tubitka, iz koje se ontološki određuju njegove mogućnosti i

načini »da jest«. Do sada se fenomenška karakterizacija bitka-u-svijetu usmjeravala na strukturni moment svijeta i odgovor na pitanje o Tko tog bića u njegovoj svakidašnjosti. Ali već je pri prvom naznačivanju zadaća jedne pripremne fundamentalne analize tubitka bila unaprijed spomenuta¹ orijentacija o *u-bitku kao takvom* i demonstrirana na konkretnom modusu spoznavanja svijeta².

Anticipiranje tog nosećeg strukturnog momenta poteklo je iz namjere, da analiza pojedinih momenata bude od početka okružena trajnim upiranjem pogleda naprijed na cjelinu strukture i da bude spriječeno svako razbijanje i mrvljenje jedinstvenog fenomena. Sada valja, uz očuvanje onoga što je dobiveno u konkretnoj analizi, skrenuti interpretaciju natrag k fenomenu u-bitka. Ali njegovo prodornije promatranje ne treba samo da ponovo i sigurnije podvrgne fenomenološkom gledanju ukupnost strukture bitka-u-svijetu, nego i da utre put shvaćanju izvornog bitka tubitka, brige.

Što li pak može biti još dalje pokazano na bitku-u-svijetu povrh bitnih odnosa bitka kod svijeta (brigovanja), su-bitka (skrbi) i samobitka (Tko)? U svakom slučaju ostaje još mogućnost da analiza bude izgrađena u širinu putem usporedne karakterizacije varijacija brigovanja i njegove smotrenosti, skrbi i njezina obzira, i da putem izoštrene eksplikacije bitka svih mogućih unutarstvetskih bića bude istaknut tubitak nasuprot biću koje nije sukladno tubitku. Bez dvojbe u tom smjeru leže neriješene zadaće. Što je do sada ispostavljeno, potrebno je mnogovrsnih dopuna u pogledu cjelovite obrade egzistencijalnoga A-priori filozofske antropologije. Ali ovo istraživanje ne smjera k tome. *Njegova je namjera fundamentalnoontološka.* Ako, prema tome, o u-bitku pitamo tematski, onda doista ne može biti da hoćemo uništiti izvornost tog fenomena putem njegova izvođenja iz drugih, to jest putem ne-

1. Usp. § 12, str. 58 i dalje.

2. Usp. § 13, str. 66—70.

primjerene analize u smislu nekog ekstrahiranja. Ali to, da se nešto što je izvorno ne da izvoditi iz drugoga, ne isključuje mnogovrsnost karakterá bitka koji su za nj konstitutivni. Pokažu li se, oni su tada egzistencijalno jednako izvorni. Fenomen *jednake izvornosti* konstitutivnih momenata bivao je u ontologiji često zane-maren uslijed jedne metodički neobuzdane tendencije k dokazivanju porijekla svega i svačega iz nekog je-dnostavnog »prauzroka«.

U kojem se smjeru valja ogledati za fenomenskom karakteristikom u-bitka kao takvog? Odgovor dobiva-mo, ako se podsjetimo, što li bijaše pri pokazivanju tog fenomena povjereno ontološki pamtećem pogledu, a to je: u-bitak za razliku od postojeće nutarnjosti nekog Postojećega »u« nekom drugomu; u-bitak ne kao svojstvo nekog postojećeg subjekta, koje bi bilo prouz-ročeno ili makar samo izazvano postojanjem »svijeta«; u-bitak kao, naprotiv, bitna vrsta bitka samog tog bića. Ali što je drugo predstavljeno tim fenomenom negoli postojeći commercium *između* nekog postojećeg sub-jekta i nekog postojećeg objekta? Ovo bi izlaganje pri-šlo već bliže fenomenskoj sastojini, kad bi reklo: *tubitak jest bitak* toga »Između«. Usprkos tome, orijen-tacija na »Između« i dalje bi odvodila na pogrešan put. Ona se i ne videći pridružuje ontološki neodređenoj postavci o onim bićima između kojih »je« to Između kao takvo. Između već podrazumijeva rezultat jedne convenientia dvoga Postojećega. Ali apriorna postavka o njima uvijek već *razbija* fenomen, i bezizgledno ga je ponovo slagati iz krhotina. Ne samo što nema »lje-pila«, nego je razbita, odnosno nikada prije nije ni ot-krita, »shema« prema kojoj treba provesti spajanje. Ono što je ontološki odlučujuće, u tome je, da se raz-bijanje fenomena prethodno spriječi, to jest, osigura njegova pozitivna fenomenska sastojina. To, što su za to potrebna dalekosežna okolišanja, samo izražava, da je nešto, ontički po sebi razumljivo, bilo u tradicionalnoj vrsti obrade »spoznajnog problema« na mnogo načina ontološki prurušavano do nevidljivosti.

Biće što ga bitno konstituira bitak-u-svijetu, samo je uvijek svoje »Tu«. Prema poznatom značenju riječi, »Tu« ukazuje na »ovdje« i »ondje«. »Ovdje« nekoga »Ja-ovdje« razumljeno je uvijek iz njegova priručnog »On-dje« u smislu razdaljujući-usmjeravajući-brigujućeg bitka pri njemu. Egzistencijalna prostornost tubitka, koja mu na taj način određuje njegovu »lokaciju«, temelji se samo na bitku-u-svijetu. *Ondje* jest određenost nekog unutar^{svjetski} Sretajućega. »Ovdje« i »Ondje« mo-gući su samo u nekom »Tu«, to jest, ako bivstvuje ne-ko biće koje je kao bitak tog »Tu« dokućilo prostor-nost. To biće nosi u svojem najvlastitijem bitku karak-ter nezatvorenosti. Izraz »Tu« kazuje njegovu bitnu do-kućenost. Putem nje je to biće (tubitak) u isti mah s tu-bitkom svijeta za samo sebe »tu«.

Ontički slikovit govor o lumen naturale u čovjeku ne kazuje ništa drugo negoli ontološku strukturu tog bića, da ono *jest* na način da je svoje Tu. Ono je »ra-svijetljeno«, reći će: samo se po sebi rasvijetlilo *kao* bitak-u-svijetu, ne putem nekog drugog bića, nego tako što samo ono *jest* rasvijeta. Samo nekom egzistencijalno ovako rasvijetljenom biću biva Postojeće pri svjetlu pristupačno, u tami skriveno. Tubitak nosi sa sobom svoje Tu po rođenju, odrekavši se njega on ne samo što faktično ne bivstvuje, nego uopće nije biće s tak-vom biti. *Tubitak jest svoja dokućenost*.

Konstituciju tog bitka valja ispostaviti. Ali ukoliko je bit tog bića egzistencija, egzistencijalni stavak »tu-bitak *jest* svoja dokućenost« ujedno će reći: bitak o kojemu se tom biću radi u njegovu bitku jest to, da bude svoje »Tu«. Osim karakterizacije primarne kon-stitucije bitka dokućenosti, potrebna je u skladu s tije-kom analize jedna interpretacija vrste bitka u kojoj je to biće *svakodnevno* njegovo Tu.

Poglavlje koje preuzima eksplikaciju u-bitka kao takvog, to jest bitka samoga Tu, raspada se u dva dije-la: A. Egzistencijalna konstitucija Tu. B. Svakidašnji bitak Tu i propadanje tubitka.

Dva jednako konstitutivna načina na koje Tu jest, vidimo u *čuvstvovanju* i *razumljenju*; njihova analiza dobiva svaki put nužnu fenomenisku potvrdu putem interpretacije jednog konkretnog i za problematiku što slijedi važnog modusa. Čuvstvovanje i razumljenje jednako su izvorno određeni putem *govora*.

Pod A (egzistencijalna konstitucija Tu) su, prema tome, obrađeni: tu-bitak kao čuvstvovanje (§ 29), strah kao modus čuvstvovanja (§ 30), tu-bitak kao razumljenje (§ 31), razumljenje i izlaganje (§ 32), iskaz kao modus potekao iz izlaganja (§ 33), tu-bitak, govor i jezik (§ 34).

Analiza karakterâ bitka *tu-bitka* jest egzistencijalna. To će reći: Karakteri nisu svojstva nekog Postojećega, nego su bitno egzistencijalni načini na koje ti karakteri jesu. Otuda mora biti ispostavljena vrsta njihova bitka.

Pod B (svakidašnji bitak Tu i propadanje tubitka) analizirani su — odgovarajući konstitutivnom fenomenu govora, gledanju što počiva u razumljenju te primjerenom izlaganju (tumačenju) koje im pripada — kao egzistencijalni modusi svakidašnjeg bitka Tu: naklapanje (§ 35), znatiželja (§ 36), dvosmislenost (§ 37).

Na tim se fenomenima pokazuje jedna temeljna vrsta bitka Tu, koju interpretiramo kao *propadanje*, a to »padanje« pokazuje jedan egzistencijalno svoj način pokrenutosti (§ 38).

A. Egzistencijalna konstitucija Tu

§ 29. *Tu-bitak kao čuvstvovanje*

Ono što *ontološki* pokazujemo nazivom čuvstvovanje, to je *ontički* nešto najpoznatije i najsvakodnevnije: raspoloženje, raspoloženost. Prije svake psihologije raspoloženjâ, koja je još k tome sasvim na ugaru, valja taj fenomen vidjeti kao fundamentalni egzistencijal i ocrtati ga u njegovoj strukturi.

Neometana ravnodušnost jednako kao i zatumljena zlovolja svakidašnjeg brigovanja, prelijevanje prve u drugu i obratno, izlijevanje u oneraspoloženja — ontološki nisu ništavni, ostajali ti fenomeni i nezapaženi, kao nešto tobož najnevažnije i najpovršnije u tubitku. To, što se raspoloženja mogu pokvariti i preokrenuti se, kažu samo, da je tubitak uvijek već nekako raspoložen. Često trajna, ravnomjerna i blijeda neraspoloženost, koju ne valja brkati s oneraspoloženjem, tako je malo ništa, da tubitak upravo u njoj postaje samom sebi dodijao. Bitak samog Tu postao je u takvom oneraspoloženju očitim kao teret. Zašto, *ne zna se*. A tubitak ne može znati nešto takvo, jer su mogućnosti dokučivanja što ih ima spoznaja daleko prekratka dometa spram izvornog dokučivanja raspoloženjâ, u kojima je tubitak doveden pred svoj bitak kao Tu. Pa opet, podignuto raspoloženje može ukloniti očiti teret bitka; ta mogućnost raspoloženja također dokučuje, premda uklanjajući ga, teretni karakter tubitka. Raspoloženje čini očitim »kako nekome jest i biva«. U tom »kako nekome jest«, raspoloženost dovodi bitak u njegovo »Tu«.

U raspoloženosti je tubitak uvijek već, sukladno raspoloženju dokučen kao *ono* biće kojemu bijaše prepušten tubitak u svojem bitku kao onom bitku kojim njemu egzistirajući valja biti. Dokučeno neće reći spoznano kao takvo. I upravo u najravnodušnjoj i najbezazlenijoj svakidašnjici može bitak tubitka banuti kao golo »Da-jest-i-valja-mu-bitu«. Sušto »da jest« pokazuje se, Odakle i Kamo ostaju u tami. To, što tubitak isto tako ne »popušta« takvim raspoloženjima, to jest, ne slijedi njihovo dokučivanje i ne da se dovesti pred dokučeno, nije dokaz *protiv* fenomeniskog činjeničnog stanja raspoloženju sukladne dokučenosti bitka Tu u njegovu Da-jest, nego je dokaz za to. Tubitak najčešće ontičko-egzistencijski izbjegava bitak dokučen u raspoloženju; to *ontološki*-egzistencijalno kazuje: u onome na što se ovakvo raspoloženje ne obazire, tubitak je otkrit u svojoj prepuštenosti samom Tu. Ono dokučeno u samom izbjegavanju *jest* Tu.

Taj karakter bitka tubitka — skriven u svojem Oda-
kle i Kamo, ali to neskrivenije dokučen sam po sebi —
to »Da jest on«, nazivamo *bačenost* tog bića u svoje
Tu, i to tako, da je ono kao bitak-u-svijetu to Tu. Iz-
raz bačenost treba pokazivati *faktičnost prepuštanja*.
»Da-jest-i-valja-mu-bititi«, dokučeno u čuvstvovanju tu-
bitka, nije ono »Da jest« koje ontološki-kategorijalno
izražava činjeničnost pripadnu postojnosti. Ta postaje
pristupačnom samo u nekom ustanovljivanju putem
gledanja. Naprotiv, Da-jest, dokučeno u čuvstvovanju,
mora biti shvaćeno kao egzistencijalna određenost *onog*
bića koje jest na način bitka-u-svijetu. *Faktičnost nije*
činjeničnost jednog factum brutum nekog Postojećega,
nego je karakter bitka tubitka primljen u egzistenciju,
premda najprije odgurnut. Da-jest faktičnosti nikada
nije moguće naći u nekom motrenju.

Biće s karakterom tubitka jest svoje Tu na taj na-
čin, da ono, izričito ili ne, nalazi sebe u svojoj bačenosti.
U čuvstvovanju je tubitak uvijek već doveden pred se-
be, on je uvijek sebe već našao, ne kao opažajuće sebe-
pronalaženje, nego kao raspoloženo samoćućenje. Kao
biće koje je prepušteno svojem bitku, ono ostaje pre-
pušteno i tome, da je sebe uvijek već moralo naći —
naći u jednom nalaženju koje ne potječe toliko od ne-
kog direktnog traženja, nego od bježanja. Raspoloženje
ne dokučuje na način gledanja bačenosti, nego kao na-
vraćanje k njoj i odvratanje od nje. Najčešće ono ne
navraća k — u njoj očitom — tegobnom karakteru tu-
bitka, ponajmanje čini to kad je poneseno u povišenom
raspoloženju. To odvratanje jest to što jest uvijek na
način čuvstvovanja.

Ono što raspoloženje dokučuje, i *kako* dokučuje, pot-
puno bi se krivo shvatilo, kad bi se s tako Dokučenim
htjelo spojiti ono što »u isti mah« tubitak pozna, zna
i vjeruje. Ako je tubitak i »siguran« u vjerovanju o svo-
jemu »Kamo«, i misli da u racionalnoj prosvijećenosti
zna o svojem Odakle, sve to ne znači ništa nasuprot
fenomenskom činjeničnom stanju, da raspoloženje do-
vodi tubitak pred njegovo Tu, koje mu kao takvo zuri

ususret u svojoj neumoljivoj zagonetnosti. Egzistenci-
jalno-ontološki ne postoji ni najmanje pravo, da »evi-
dentnost« čuvstvovanja bude obezvređivana mjerenjem
prema apodiktičkoj izvjesnosti nekog teorijskog spoz-
navanja suštog Postojećega. Ali nimalo nije manje ni
ono krivotvorenje fenomenâ, koje ih odguruje u refugij
Iracionalnoga. Iracionalizam — kao pandan racionaliz-
mu — govori samo razroko o onome za što je potonji
slijep.

To, što tubitak faktično može, treba i mora znanjem
i htijenjem zagospodariti nad raspoloženjem, može u
izvjesnim mogućnostima egzistiranja značiti prvenstvo
htijenja i spoznaje. Samo, to ne smije zvesti onamo,
da se ontološki zaniječe raspoloženje kao izvorna vrsta
tubitka, u kojoj je on sam sebi dokučen *prije* svakog
spoznavanja i htijenja i *nadmašujući* domet njihova do-
kućivanja. I, povrh toga, gospodarima raspoloženja ni-
kada ne postajemo bez raspoloženja, nego uvijek iz ne-
kog proturaspoloženja. Kao *prvu* ontološku karakteri-
stiku biti čuvstvovanja dobivamo: *Čuvstvovanje doku-
čuje tubitak u njegovoj bačenosti, a najprije i najčešće*
na način izbjegavajućeg odvratanja.

Već je po tome vidljivo, da je čuvstvovanje vrlo da-
leko od nečega poput zaticanja nekog duševnog stanja.
Ono ima tako malo karakter jednog shvaćanja koje se
najprije osvrće naokolo i natrag, da čitava imanentna
refleksija može zateći »doživljaje« samo stoga što je
Tu već otvoreno u čuvstvovanju. »Puko raspoloženje«
otvara Tu izvornije negoli ikoje *ne*-zamjećivanje, ali ga,
tome odgovarajući, i zatvara upornije.

To pokazuje *oneraspoloženje*. U njemu tubitak postaje
prema samom sebi slijep, okolni svijet brigovanja
biva prekrit koprenom, smotrenost brigovanja zavede-
na. Čuvstvovanje biva tada tako malo reflektirano, da
spopada tubitak upravo u refleksije lišenoj predanosti i
izručenosti »svijetu« o kojemu on briguje. Raspolože-
nje spopada. Ono ne dolazi ni »izvana« niti »iznutra«,
nego se uspinje kao način bitka-u-svijetu iz samog nje-
ga. Ali time dolazimo putem jednog negativnog razgra-

ničenja čuvstvovanja spram reflektirajućeg shvaćanja »Nutarnjega« do pozitivnog uvida u njegov karakter dokučivanja. *Raspoloženje je uvijek već dokučilo bitak-u-svijetu kao cjelinu, i prije svega ono omogućuje usmjerenje sebe prema ...* Raspoloženost se ne odnosi najprije na Duševno, samo nije neko stanje u njemu, koje zatim na zagonetan način dospijeva van i bojadiše stvari i osobe. U tome se pokazuje drugi bitni karakter čuvstvovanja. Ono je jedna egzistencijalna temeljna vrsta jednako izvorne dokučenosti svijeta, su-tubitka i egzistencije, jer je samo ono u biti bitak-u-svijetu.

Pored ovih dvaju eksplicitnih određenja biti čuvstvovanja: dokučivanja bačenosti i dokučivanja svaki put čitava bitka-u-svijetu, valja voditi računa i o trećemu, koje pridonosi prije svega dubljem razumijevanju svjetovnosti svijeta. Ranije³ je bilo rečeno: Već prije otkriti svijet daje, da Unutarsvjetsko susreće. Tu apriornu dokučenost svijeta, koja pripada u-bitku, sukonstituira čuvstvovanje. Davanje-sretati primarno je *smotreno*, a nije jedino tek neki osjet ili zurenje. Smotreno brigujuće davanje-sretati ima — tako to sada možemo oštrije uočiti polazeći od čuvstvovanja — karakter prepasti. Ali prepadanje nekorisnošću, otpornošću, opasnošću Priručnoga ontološki postaje mogućim samo stoga što je u-bitak kao takav egzistencijalno a priori određen tako, da ga unutarsvjetski Sretajuće može na taj način *napasti*. Ta se podložnost napadu temelji u čuvstvovanju, koje je kao takvo dokučilo svijet, na primjer, na temelju njegove sposobnosti da ugrožava. Samo ono što je u čuvstvovanju strahovanje odnosno neustrašenost, može otkriti unutarsvjetski Priručno kao ugrožavajuće. Raspoloženost čuvstvovanja egzistencijalno konstituira otvorenost tubitka prema svijetu.

I samo zato što »čutila« ontološki pripadaju nekom biću koje ima vrstu bitka čuvstvajućeg bitka-u-svijetu, ona mogu biti »dirnuta« i »imati osjet za«, tako da se Dirajuće pokazuje u afekciji. Nešto poput afek-

cije ne bi nastalo ni pri najjačem pritisku i otporu, otpor bi ostao bitno neotkriven, kad čuvstvujući bitak-u-svijetu ne bi sebe već bio uputio na opasnost da bude napadnut od unutarsvjetskog bića, koju su skicirala raspoloženja. U čuvstvovanju egzistencijalno leži dokučujuća upućenost na svijet, iz kojega može sretati *Napadajuće*. U stvari, ontološki načelno moramo primarno otkriće svijeta prepustiti »pukom raspoloženju«. Čisto motrenje, prodiralo ono i u najskrivenije žilice bitka nekog bića, nikada ne bi uzmoglo otkriti nešto poput Ugrožavajućega.

To, što se na temelju primarno dokučujućeg čuvstvovanja svakidašnja smotrenost vara, što je uvelike podložna obmani, to je, mjereno idejom apsolutne spoznaje »svijeta«, neko $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. Ali takvim se ontološki neopravdanim vrednovanjima potpuno zanemaruje egzistencijalna pozitivnost podložnosti obmani. Upravo u najskrovitijem gledanju »svijeta«, koje plaminja sukladno raspoloženju, pokazuje se Priručno u svojoj specifičnoj svjetovnosti, koja ni jedan dan nije ista. Teorijsko promatranje uvijek je već zamračilo svijet do jednoličnosti suštog Postojećega, unutar kojega, daka-ko, leži zatvoreno novo bogatstvo onoga što se može otkriti u čistom određivanju. Ali ni najčišća $\theta\epsilon\omega\rho\lambda\alpha$ nije okrenula leđa svakom raspoloženju; i njezinu se promatranju samo još Postojeće pokazuje u svojem suštom izgledanju jedino tada kad ga može pustiti da priđe k njoj⁴ u *mirnom* prebivanju kod ... u $\rho\acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\omega}\nu\eta$ i $\delta\omega\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$. — Pokazivanje egzistencijalno-ontološke konstitucije spoznajućeg određivanja u čuvstvovanju bitka-u-svijetu ne kani sebe brkati s pokušajem da se znanost ontički izruči »osjećaju«.

Unutar problematike ovog istraživanja ne mogu biti interpretirani razni modusi čuvstvovanja i sveze njihova fundiranja. Pod nazivom afekata i osjećaja ti su fenomeni ontički odavno poznati, a u filozofiji oduvijek promatrani. Nije slučajno, što prva baštinjena, si-

3. Usp. § 18, str. 94.

4. Usp. *Aristotel*, *Met. A 2*, 982 b 22 sqq.

stematski izvedena interpretacija afekata nije obrađena u okviru »psihologije«. *Aristotel* istražuje $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ u drugoj knjizi svoje »Retorike«. Nju treba — nasuprot tradicionalnoj orijentaciji pojma retorike na nešto poput »nastavne struke« — shvatiti kao prvu sistematsku hermeneutiku svakidašnjosti skupa-bitka. Javnost kao vrsta bitka Se (usp. § 27) nema samo uopće svoju raspoloženost, ona treba raspoloženje i »pravi« ga sebi. U nj i iz njega govori govornik. Njemu je potrebno razumijevanje uvjeta za mogućnosti raspoloženja, da bi ga na pravi način probudio i upravljao njime.

Daljnja provedba interpretacije afekata u stoi, ujedno njezina predaja novomu vijeku putem patrističke i skolastičke teologije, poznati su. Ostalo je nezapaženo, kako načelna ontološka interpretacija Afektivnoga uopće jedva da je poslije Aristotela uzmogla učiniti spomena vrijedan korak naprijed. Naprotiv: afekti i osjećaji dopijevaju tematski među psihičke fenomene, kao njihov treći razred oni najčešće fungiraju pokraj predočivanja i htijenja. Srozavaju se do popratnih fenomena.

Zasluga je fenomenološkog istraživanja, što je ono ponovo otvorilo jedan slobodniji vidik na te fenomene. Ne samo to; *Scheler* je, prije svega prihvaćajući *Augustinovu* i *Pascalovu*⁵ pobudu, usmjerio problematiku na sveze fundiranja između akata »koji predočuju« i »koji oduzimaju pažnju«. I ovdje, dakako, egzistencijalno-ontološki temelji fenomena akta uopće ostaju još u tami.

Čuvstvovanje ne samo što dokučuje tubitak u njegovoj bačenosti i upućenosti na svijet koji je s njegovim

bitkom uvijek već dokučen, nego je i samo ono egzistencijalna vrsta bitka u kojoj se on stalno izručuje »svijetu«, daje mu da ga napada, tako što sama sebe na izvjestan način izbjegava. Egzistencijalno ustrojstvo tog izbjegavanja postat će jasno kod fenomena propadnja.

Čuvstvovanje jest temeljna vrsta egzistencije, u kojoj je tubitak svoje Tu. Ne samo što čuvstvovanje ontološki karakterizira tubitak, nego ujedno ima na temelju svojeg dokučivanja načelno metodsko značenje za egzistencijalnu analitiku. Ova, kao i svaka ontološka interpretacija uopće, može, tako reći, saslušati u pogledu njegovog bitka samo ono biće koje je već prije toga dokučeno. I pridržavat će se osobitih najdalekosežnijih mogućnosti dokučivanja tubitka, kako bi od njih primila razjašnjenje tog bića. Fenomenološka interpretacija mora samom tubitku dati mogućnost izvornog dokučivanja i pustiti ga da tako reći sâm sebe izlaže. Ona u tom dokučivanju samo sudjeluje, da bi fenomenski sadržaj Dokučenoga uzdigla do pojma.

S obzirom na predstojeću interpretaciju jednog takvog egzistencijalno-ontološki značajnog temeljnog čuvstvovanja tubitka, naime tjeskobe (usp. § 40), fenomen čuvstvovanja treba biti još konkretnije demonstriran na određenom modusu, *strahu*.

§ 30. Strah kao jedan modus čuvstvovanja⁶

Fenomen straha daje se promatrati u trojakom pogledu; analiziramo Pred-čim straha, strahovanje i Za-što straha. Ti mogući aspekti, koji spadaju skupa, nisu slučajni. S njima izlazi na vidjelo struktura čuvstvovanja uopće. Analizu upotpunjuje ukazivanje na moguće modifikacije straha, koje se tiču svagda različitih strukturnih momenata kod njega.

Pred-čim straha, ono »Strašno«, svaki puta je unutarstvovano biće, iz vrste bitka Priručnoga, Postojećega

6. Usp. *Aristotel*, Retorika B 5, 1382 a 20—1383 b 11.

5. Usp. *Pensées*, na nav. mj. str. 185: Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; usp. uz to *Augustinus*, Opera (Migne P. L. tom VIII), Contra Faustum lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

ili su-tubitka. Ne treba ontički obavještavati o biću koje može biti na mnogo načina i najčešće »strašno«, nego Strašno valja fenomenski odrediti u njegovoj strahotnosti. Što pripada Strašnomu kao takvom, koje susreće u strahovanju? Pred-čim straha ima karakter nečega što može ugroziti. Ovamo spada više toga. 1. Vrstu svrhovitosti Sretajućega jest štetnost. To se pokazuje unutar sveza svrhovitosti. 2. Ta štetnost cilja na neki određeni krug onoga na što se može odnositi. Sama ona kao ovako određena dolazi iz jednog određenog predjela. 3. Sam predio i ono što dolazi iz njega poznati su kao takvi da je u njima nešto »sablasno«. 4. Štetno kao Prijeteće još nije u dohvatnoj blizini, ali se bliži. U takvu približavanju štetnost zrači i pri tome ima karakter prijećenja. 5. To približavanje jest približavanje unutar blizine. Ono što doduše može biti u najvećem stupnju štetno, i dapače stalno dolazi sve bliže, ali u daljini, to ostaje u svojoj strahoti skriveno. Ali kao Približavajuće-se u blizini, štetno je prijeteće, može pogoditi, pa ipak i ne. U približavanju se potencira to »može, a na kraju ipak i ne«. Kažemo — to je strašno. 6. U tome leži: štetno kao Približavajuće-se u blizini nosi kod sebe otkritu mogućnost, da izostane i mine, što ne umanjuje strahovanje i ne gasi ga, nego oblikuje.

Samo strahovanje jest dopuštanje koje daje-napasti-se ovako okarakteriziranom Ugrožavajućemu. Ne biva, recimo, najprije ustanovljeno neko buduće zlo (malum futurum), da bi zatim nastao strah. Ali ni strahovanje ne konstatira najprije ono što se približava, nego ga prije toga otkriva u njegovoj strahoti. I strahujući može strah tada, izričito gledajući onamo, sebi »jasno pokazati« to Strašno. Smotrenost vidi Strašno, jer ona je u čuvstovanju straha. Strahovanje kao drijemajuća mogućnost čuvstvjućeg bitka-u-svijetu, »strašljivost«, već je dokučilo svijet u pogledu toga, da se iz njega može približavati nešto poput Strašnoga. Sâmomu Moći-se-približiti već je dana sloboda posredstvom bitne egzistencijalne prostornosti bitka-u-svijetu.

Ono za što strah strahuje jest sâmo strahujuće biće, tubitak. Jedino ono biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom njemu, može strahovati. To biće dokučuje strahovanje u ugroženosti, prepuštenosti samom sebi. Tubitak otkriva strah uvijek, premda s promjenljivom izričitošću, u bitku svojega Tu. Ako strahujemo za kuću i gospodarstvo, tada u tome ne leži neka protuinstanca gornjem određenju Za-što straha. Jer tubitak je kao bitak-u-svijetu uvijek brigujući bitak kod. Najčešće i najprije tubitak *jest* iz onoga za što briguje. Ugrožavanje toga jest prijetnja bitku kod. Tubitak dokučuje strah pretežno na privativan način. On stvara pometnju i čini »bezglavim«. Strah ujedno blokira ugroženi u-bitak, dajući mu da ga vidi, tako da se tubitak, kada strah mine, mora najprije opet snaći.

Strahovanje-za, kao vlastiti strah-pred, uvijek jednako izvorno dokučuje — bilo privativno bilo pozitivno — i unutarsvjetsko biće u njegovoj sposobnosti da ugrožava kao i u-bitak u pogledu njegove ugroženosti. Strah jest jedan modus čuvstovanja.

Ali strahovanje se može ticati i Drugih, i tada govorimo o strahovanju za njih. To strahovanje za... ne skida strah s Drugih. To je isključeno već stoga što se Drugi za koga strahujemo, sa svoje strane uopće ne treba bojati. Za Drugoga strahujemo ponajviše upravo tada kad se *on ne* boji i ludo hrabro srlja prema Prijetećemu. Strahovanje za... jest jedan način sučuvstovanja s Drugima, ali nije nužno i neko sustrahovanje ili čak skupa-strahovanje. Može se strahovati za..., ne strahujući za se. Ali pogledamo li točnije, strahovanje za... ipak je neka bojazan za same sebe. »Ustrašen« je pri tome su-bitak s Drugim, koji bi nekome mogao biti otet. Strašno ne cilja direktno na Sustrahujućega. Strahovanje za... zna na izvjestan način da nije pogodeno ono sâmo, pa ipak je supogodeno u pogodnosti su-tubitka za koji se boji. Ovdje se ne radi o stupnjevima »tonova osjećaja«, nego o egzistencijalnim modusima. Strahovanje za... ne gubi svoju specifičnu pravost niti ako »zapravo« ipak ne strahuje za se.

Konstitutivni momenti potpunog fenomena straha mogu varirati. Iz toga proizlaze različite mogućnosti bitka strahovanja. Strukturi susreta Ugrožavajućega pripada približavanje u blizini. Ukoliko neko Ugrožavajuće u svojem »doduše još ne, ali svakog trenutka« odjednom samo provali u brigujući bitak-u-svijetu, tada strah postaje *prepašću*. Kod Ugrožavajućega valja, prema tome, lučiti: najbliže približavanje Prijetećega te vrstu sretanja samog približavanja, iznenadnosti. Predčim prepasti najprije je nešto poznato i prisno. Ima li, naprotiv, Ugrožavajuće karakter nečeg naskroz nepoznatoga, tada strah postaje *grozom*. Pa gdje onda čak sretne neko Ugrožavajuće u karakteru Groznoga i ujedno mu je karakter sretanja Zaprepašujuće, naimen iznenadnost, tu strah postaje *užasom*. Daljnje inačice straha poznamo kao bojažljivost, zaziranje, zebnju, preplašenost. Sve modifikacije straha ukazuju kao mogućnosti sebe-osjećanja na to, da je tubitak kao bitak-u-svijetu »plašljiv«. Tu »plašljivost« ne valja razumjeti u ontičkom smislu neke faktične sklonosti u »pojedinačnu«, nego kao egzistencijalnu mogućnost bitnog čuvstvovanja tubitka uopće, koje dakako nije pojedinačno.

§ 31. *Tu-bitak kao razumljenje*

Čuvstvovanje je jedna od egzistencijalnih struktura u kojoj se zadržava bitak samoga »Tu«. Taj bitak konstituirao, jednako izvorno kao i samo čuvstvovanje, također i *razumljenje*. Čuvstvovanje uvijek ima svoje razumijevanje, premda samo tako, da ga zatumljuje. Razumljenje je uvijek raspoloženo. Ako ga interpretiramo kao fundamentalni egzistencijal, tada se time pokazuje, da taj fenomen biva shvaćen kao temeljni modus *bitka* tubitka. »Razumljenje« pak u smislu *jedne* vrste spoznaje među drugima, recimo različite od »razjašnjenja«, mora, naprotiv, biti skupa s ovim interpretirano kao derivat primarnog razumljenja, koje uopće sukonstituirao bitak Tu.

Ta i dosadašnje je istraživanje također već nailazilo na to izvorno razumljenje, ne dajući mu da izričito uđe u temu. Tubitak jest, egzistirajući, svoje Tu — to hoće reći naprosto: svijet je »tu«; njegov *tu-bitak* jest u-bitak. A ovaj je ujedno »tu«, i to kao ono za volju čega tubitak jest. U Za-volju-čega je dokučen egzistirajući bitak-u-svijetu, a ta je dokučenost bila nazvana razumljenjem⁷. U razumljenju Za-volju-čega sudokučena je značajnost, koja se temelji u tom razumljenju. Dokučenost razumljenja, kao dokučenost Za-volju-čega i značajnosti, jednako se izvorno tiče potpunog bitka-u-svijetu. Značajnost jest ono po čemu je dokučen svijet kao takav. Za-volju-čega i značajnost dokučeni su u tubitku, reći će: tubitak jest biće kojemu je kao bitku-u-svijetu stalo do samog njega.

Katkada upotrebljavamo u ontičkom govoru izraz »nešto razumjeti« u značenju »nekom stvari moći upravljati«, »biti joj dorastao«, »nešto umjeti«. U razumljenju kao egzistencijalu Znano nije neko što, nego je bitak kao egzistiranje. U razumljenju egzistencijalno leži vrsta bitka tubitka kao Moći-biti. Tubitak nije neko Postojeće koje kao dodatak ima još to, da nešto umije, nego jest, primarno, Biti-mogućim. Tubitak jest uvijek to što on može biti i kakva je on svoja mogućnost. Bitno Biti-mogućim tubitka tiče se okarakteriziranih načina brigovanja o »svijetu«, skrbi za Druge i u svemu tome, i oduvijek, tiče se Moći-biti pri samom sebi, za volju sebe. Biti-mogućim, koje je egzistencijalno uvijek tubitak, razlikuje se jednako jako od prazne, logičke mogućnosti kao i od kontingencije nekog Postojećega utoliko što se s njime može »dogoditi« ovo i ono. Kao modalna kategorija postojnosti, mogućnost znači nešto još ne zbiljsko i ni bilo kada nužno. Ona karakterizira samo moguće. Ontološki uzeta ovako, ona je niže od zbilje i nužnosti. Kao egzistencijal, mogućnost je, naprotiv, najizvornija i krajnja pozitivna ontološka određenost tubitka; zasada ona može biti, poput

7. Usp. § 18, str. 94.

egzistencijalnosti uopće, pripravljena jedino kao problem. Fenomensko tlo gdje bi je uopće bilo moguće vidjeti, pruža razumljenje kao dokučujuće Moći-bitu.

Mogućnost kao egzistencijal ne znači neodređeno Moći-bitu u smislu »ravnodušnost proizvoljnosti« (libertas indifferentiae). Tubitak je, kao bitno čuvstvujući, uvijek već dospio u određene mogućnosti, on ih, kao Moći-bitu kojim *jest*, pušta da prođu mimo, on se neprestano okanjuje mogućnosti svojeg bitka, laća ih se i zabunjuje se. Ali to će reći: tubitak je samom sebi prepušteno Bitu-mogućim, naskroz je *bačena mogućnost*. Tubitak je mogućnost slobodnosti za najvlastitije Moći-bitu. Samom njemu, Bitu-mogućim je u različitim načinima i stupnjevima transparentno.

Razumljenje *jest* bitak takvoga Moći-bitu, koje nikada ne izostaje kao Još-ne-postojeće, nego, kao bitno nikada Postojeće, imajući bitak tubitka, u smislu egzistencije »*jest*«. Tubitak *jest* na način, da je uvijek razumio, odnosno nije razumio, da bivstvuje ovako ili onako. Kao takvo razumljenje, on »zna« na čemu je sâm, to *jest*, njegovo Moći-bitu. To »znanje« nije izraslo tek iz nekog imanentnog samoopažanja, nego pripada bitku Tu, koji bitno *jest* razumljenje. I samo *zato što* tubitak razumijevajući *jest* svoje Tu, on *može* zalutati i pogrešno shvatiti. Ukoliko je pak razumljenje čuvstvujuće, i kao takvo je egzistencijalno izručeno bačenosti, tubitak je uvijek već zalutao i pogrešno shvatio. Otuda je u svojem Moći-bitu prepušten mogućnosti da sebe tek ponovo nađe u svojim mogućnostima.

Razumljenje jest egzistencijalni bitak vlastitoga Moći-bitu samog tubitka, i to tako, da taj bitak sam po sebi dokučuje Na-čemu sa samim sobom bitka. Strukturu ovog egzistencijala valja zahvatiti još strože.

Razumljenje se kao dokučivanje uvijek tiče čitava temeljnog ustrojstva bitka-u-svijetu. Kao Moći-bitu, u-bitak *jest* svagda Moći-bitu-u-svijetu. Taj nije samo qua svijet dokučen kao moguća značajnost, nego oslobađanje samog Unutarsvjetskoga oslobađa to biće u pogledu *njegovih* mogućnosti. Priručno je kao takvo otkriveno

u svojoj korisnosti, primjenljivosti, štetnosti. Ukupnost svrhovitosti otkriva se kao kategorijalna cjelina *mogućnosti* sklopa Priručnoga. Ali i »jedinstvo« raznovrsnog Postojećega, naime priroda, biva otkriveno na temelju dokučenosti *mogućnosti* nje. Zar je slučajno, što pitanje o *bitku* prirode cilja na »uvjete njezine mogućnosti«? U čemu se temelji takvo zapitivanje? Nasuprot samom njemu ne može izostati pitanje: *zašto* je biće, nesukladno tubitku, razumljeno u svojem bitku bude li dokučeno na temelju uvjetâ svoje mogućnosti? *Kant* pretpostavlja nešto takvo možda s pravom. Ali sama ta pretpostavka može ponajmanje ostati nelegitimiranom u pogledu svoje opravdanosti.

Zašto razumljenje uvijek, po svim bitnim dimenzijama u njemu Dokučivoga, prodire u mogućnosti? Zato, što razumljenje ima samo po sebi egzistencijalnu strukturu koju nazivamo *projekt*. Ono projektira bitak tubitka prema njegovomu Za-volju-čega, jednako izvorno kao i prema značajnosti kao svjetovnosti svakog njegovog svijeta. Projektski karakter razumljenja konstituira bitak-u-svijetu s obzirom na dokučenost njegovoga Tu kao Tu jednoga Moći-bitu. Projekt *jest* egzistencijalno ustrojstvo bitka slobodnog prostora faktičnoga Moći-bitu. I, kao bačen, tubitak je bačen u vrstu bitka projektiranja. Projektiranje nema ništa zajedničko s ponašanjem prema nekom vlastitom izmišljenom planu, prema kojemu tubitak uređuje svoj bitak, nego se on kao tubitak uvijek već projektirao i, dokle god *jest*, on je projektirajući. Tubitak razumije sebe oduvijek i još uvijek, dokle god *jest*, iz svojih mogućnosti. Projektski karakter razumljenja kazuje zatim, da samo razumljenje ne shvaća tematski ono prema čemu projektira, a to su mogućnosti. Takvo bi shvaćanje oduzimalo Projektiranomu upravo njegov karakter mogućnosti, svodilo ga na neko dano, predmnijevano stanje, dok projekt u nabačaju baca pred sebe mogućnost kao mogućnost i daje da takva *bude*. Razumljenje *jest*, kao projektiranje, vrsta bitka tubitka u kojoj on *jest* svoje mogućnosti kao mogućnosti.

Na temelju vrste bitka koja biva konstituirana putem egzistencijala projekta, tubitak bi neprestano bio »više« nego što uistinu jest, kad bi ga se u pogledu sadržaja njegova bitka htjelo i moglo registrirati kao Postojeće. Ali on nikada nije više nego što faktično jest, jer njegovoj faktičnosti bitno pripada Moći-biti. Ali tubitak kao Biti-mogućim također nikada nije ni manje, to jest, ono što prema svojem Moći-biti još nije, tubitak to jest egzistencijalno. I samo zato što bitak samoga Tu dobiva svoju konstituciju putem razumljenja i njegova karaktera projekta, zato što jest onim čime biva odnosno ne biva, on može, razumjevajući sama sebe, kazati: »postani što jesi!«.

Projekt se uvijek tiče potpune dokučenosti bitka-u-svijetu; razumljenje kao samo Moći-biti ima mogućnosti koje su skicirane krugom onoga što se u njemu može bitno dokučiti. Razumljenje se može primarno slegnuti u dokučenost svijeta, to jest, tubitak može sebe najprije i najčešće razumjeti iz svojega svijeta. Ili se pak razumljenje primarno baca u Za-volju-čega, to jest, tubitak egzistira kao sâm on. Razumljenje je ili pravo, izvirući iz same svoje biti kao takve, ili je nepravo. Ovo »ne« neće reći da se tubitak odvezuje od svoje ličnosti i razumije »samo« svijet. Svijet pripada njegovu samobitku kao bitku-u-svijetu. Pravo razumljenje, jednako kao i nepravo, može pak biti istinito ili neistinito. Razumljenje je kao Moći-biti naskroz prožeto mogućnošću. Ali premještajući sebe u koju od tih temeljnih mogućnosti što ih ima, razumljenje ne ostavlja druge. Zato što se, naprotiv, razumljenje svaki puta tiče potpune dokučenosti tubitka kao bitka-u-svijetu, sebe-premještanje razumljenja jest egzistencijalna modifikacija projekta kao cjeline. U razumljenju svijeta uvijek je su-razumljen u-bitak, razumljenje egzistencije kao takve uvijek jest razumljenje svijeta.

Kao faktičnom tubitku, njegovo mu je Moći-biti uvijek već premješteno u neku mogućnost razumljenja.

Razumljenje egzistencijalno tvori u svojem projekt-skom karakteru ono što nazivamo vidik tubitka. S do-

kućenošću Tu egzistencijalno bivstvujući vidik jest tubitak jednako izvorno prema naznačenim temeljnim načinima svojega bitka: kao smotrenost brigovanja, kao obzir skrbi, kao vidik na bitak kao takav, za volju kojega tubitak svagda jest kakav jest. Vidik, koji se primarno i u cjelini odnosi na egzistenciju nazivamo transparentnost. Taj termin odabiremo za označivanje valjano razumljenje »samospoznaje«, kako bismo pokazali da kod nje nije riječ o opažajućem traženju i motrenju neke točke sama sebe, nego o razumijevajućem zahvaćanju potpune dokučenosti bitka-u-svijetu idući diljem bitnih momenata njegova ustrojstva. Egzistirajuće biće opaža »sebe« samo ukoliko je postalo sebi transparentnim jednako izvorno u svojem bitku kod svijeta i u su-bitku s drugima, kao konstitutivnim momentima njegove egzistencije.

Obratno, netransparentnost tubitka nije ukorijenjena jedino i primarno u »egocentričnim« samozavaravanjima nego isto toliko i u nepoznavanju svijeta.

Izraz »vidik« mora, dakako, ostati očuvan od jednog nesporazuma. On odgovara rasvijetljenosti, kojom smo okarakterizirali dokučenost. Tu »viđenje« ne samo što neće reći zamjećivanje tjelesnim očima, nego ni sušto neosjetilno opažanje nekog Postojećega u njegovoj postojnosti. Za egzistencijalno značenje vidika uzeta je u obzir samo ona osebnost viđenja, da ono pušta neka ga njemu pristupačna bića susreću sama po sebi nesakrita. To postiže, dakako, svako »osjetilo« unutar svojeg genuinog područja otkrivanja. Ali tradicija je filozofije od početka orijentirana na »viđenje« kao način pristupa k biću i k bitku. Da bi se očuvala veza s tim načinom pristupa, može se vidik i viđenje formalizirati dotle, da time bude dobiven jedan univerzalni termin koji svaki pristup k biću i k bitku karakterizira kao pristup uopće.

Time, što je pokazano da se svaki vidik primarno temelji u razumljenju — smotrenost brigovanja jest razumljenje kao razboritost —, čistom je motrenju oduzeto njegovo prvenstvo, koje noetički odgovara tradi-

cionalnom ontološkom prvenstvu Postojećega. I »zor« i »mišljenje« jesu već daleki derivati razumljenja. I fenomenološko »motrenje biti« temelji se u egzistencijalnom razumljenju. O toj vrsti viđenja treba odlučivati tek kada su dobiveni eksplicitni pojmovi bitka i strukture bitka, koji jedino kao takvi mogu postati fenomenima u fenomenološkom smislu.

Dokučenost Tu u razumljenju i sama je jedan način Moći-biti tubitka. U projektiranju njegova bitka prema Za-volju-čega i u isti mah prema značajnosti (svijeta) leži dokučenost bitka uopće. U projektiranju prema mogućnostima već je anticipirano razumijevanje bitka. Bitak je razumljen u projektu, a ne shvaćen ontološki. Biće u vrsti bitka bitnog projekta bitka-u-svijetu ima kao konstitutiv svojega bitka razumijevanje bitka. Što je prije⁸ bilo postavljeno dogmatski, sada dobiva svoj dokaz iz konstitucije bitka, u kojemu je tubitak kao razumljenje svoje Tu. Zadovoljavajuće razjašnjenje egzistencijalnog razumijevanja bitka moći će, u skladu s granicama čitavog ovog istraživanja, biti postignuto tek na temelju temporalne interpretacije bitka.

Čuvstvovanje i razumljenje karakteriziraju kao egzistencijali izvornu dokučenost bitka-u-svijetu. Na način raspoložnosti tubitak »vidi« mogućnosti iz kojih on jest. U projektirajućem dokućivanju takvih mogućnosti on je uvijek već raspoložan. Projekt najvlastitijega Moći-biti prepušten je faktu bačenosti u Tu. Ne postaje li bitak tubitka zagonetnijim nakon što je egzistencijalno ustrojstvo Tu eksplicirano u smislu bačenog projekta? Doista. Najprije moramo pustiti, da istupi potpuna zagonetnost tog bitka, premda samo zato, da bismo mogli na pravi način doživjeti neuspjeh s njezinim »rješenjem« i nanovo postaviti pitanje o bitku bačeno-projektirajućeg bitka-u-svijetu.

Da bi bila fenomeniki dostatno dovedena u vidokrug makar samo svakidašnja vrsta čuvstvjućeg razumljenja i potpune dokućenosti Tu, potrebna je konkretna obrada tih egzistencijala.

8. Usp. § 4, str. 12

§ 32. Razumljenje i izlaganje

Tubitak kao razumljenje projektira svoj bitak prema mogućnostima. Taj razumijevajući bitak pri mogućnošću sam je — uslijed njihova pada, kao dokućenih, natrag u tubitak — neko Moći-biti. Projektiranje vlastitveno razumljenju ima vlastitu mogućnost da se oblikuje. Oblikovanje razumljenja nazivamo izlaganje. U njemu razumljenje prisvaja sebi svoje razumljeno. U izlaganju razumljenje ne postaje nešto drugo, nego postaje ono samo. Izlaganje se egzistencijalno temelji u razumljenju, a ne da razumljenje nastaje putem njega. Izlaganje nije uzimanje na znanje Razumljenoga, nego je obrada mogućnosti projektiranih u razumljenju. U skladu s tijekom ovih pripremnih analiza svakidašnjeg tubitka, slijedimo fenomen izlaganja kod razumljenja svijeta, to jest nepravog razumljenja, i to u modusu istinitosti tog izlaganja.

Iz značajnosti dokućene u razumljenju svijeta, brijući bitak daje sebi razumjeti kod Priručenoga, kakva je uvijek svrhovitost Sretajućega. Smotrenost otkriva, to znači da već razumljeni svijet biva izložen. Priručno ulazi izričito u razumijevajući vidik. Svako pripremanje, sređivanje, osposobljavanje, poboljšavanje, upotunjavanje ostvaruje se na način da Priručno biva u svojemu Zato-da smotreno razloženo i, u skladu s razloženošću što je postala vidnom, zbrinuto. To smotreno Razloženo prema svojemu Zato-da kao takvom, to izričito Razumljeno, ima strukturu Nečega kao Nečega. Na smotreno pitanje, što to određeno Priručno jest, smotreno izlažući odgovor glasi: ono je za... Obavijest o Zašto nije jednostavno imenovanje nečega, nego je Imenovano razumljeno kao ono kakvim valja uzeti to što je u pitanju. U razumljenju Dokućeno, to Razumljeno, uvijek je već tako pristupačno, da kod njega može njegovo »kao nešto« biti izričito istaknuto. To »Kao« tvori strukturu izričitosti nekog Razumljenoga; ono konstituira izlaganje. Smotreno-izlažuće ophođenje s okolnosvjetski Priručnim, koje »vidi« to Priručno kao

stol, vrata, kola, most, ne treba razlagati neko smotreno Izloženo nužno već i u nekom određenom iskazu. Svako pred-predikativno jednostavno viđenje Priručnoga samo je po sebi već razumijevajući-izlažuće. Ali zar izostanak toga »Kao« ne ništi jednostavnost nekog čistog opažanja nečega? Viđenje tog izgleda uvijek je već razumijevajući-izlažuće. Ono u sebi krije izričitost odnosâ upozorenja (Zato-da) koji pripadaju cjelini svrhovitosti, iz koje biva razumljeno jednostavno Sretajuće. Artikulacija Razumljenoga u izlažućem približavanju bića po niti vodilji »Nečega kao nečega« slijedi prije tematskog iskaza o tome. U njemu se Kao ne pojavljuje najprije, nego samo biva izrečeno prvo, a to je moguće jedino tako što je prisutno kao izrecivo. To, što u jednostavnom motrenju može izostati izričitost nekog iskazivanja, ne daje pravo na to, da se tom jednostavnom viđenju odrekne svako artikulirajuće izlaganje, a ujedno i Kao- struktura. Jednostavno viđenje najbližih stvari u imanju posla s... nosi u sebi strukturu izlaganja tako izvorno, da je upravo jednom tako reći *bez-kao* shvaćanju nečega potrebna izvjesna preinaka. Imanje-samo-još-pred-sobom nečega prisutno je pak u čistom zurenju kao *Ne-više-razumljenju*. To bez-kao shvaćanje jedna je privacija *jednostavno* razumjevajućeg viđenja, ne izvornija od njega, nego izvedena iz njega. Ontička neizrečenost »Kao« ne smije zavesti onamo, da se ono previdi kao apriorno egzistencijalno ustrojstvo razumljenja.

Ali ako je svako opažanje priručnog pribora već razumijevajući-izlažuće, ako smotreno daje da nešto susreće kao nešto, zar tada to ne kazuje upravo: najprije je stečeno iskustvo nekog suštog Postojećega, koje zatim biva shvaćeno kao vrata, kao kuća? To bi bilo pogrešno razumijevanje specifične funkcije dokučivanja koju ima izlaganje. Ono ne prebacuje tako reći preko golog Postojećega neko »značenje« i ne obiljepljuje ga nekom vrijednošću, nego unutarstvetsko Sretajuće kao takvo ima uvijek već neku svrhovitost dokučenu u razumljenju svijeta, koja biva izložena izlaganjem.

Priručno biva uvijek razumljeno već iz cjeline svrhovitosti. Ona ne treba biti shvaćena eksplicitno putem nekog tematskog izlaganja. Čak ako i prođe kroz neko takvo izlaganje, ona ponovo stupa natrag u nenaglašeno razumijevanje. I upravo u tom modusu ona je bitni temelj svakidašnjeg, smotrenog izlaganja. Ovo se svaki puta temelji na nekoj *predimovini*. Ta se kao tekovina razumijevanja u razumijevajućem bitku kreće k nekoj već razumljenoj cjelini svrhovitosti. Prisvajanje Razumljenoga, ali još Skrivenoga, razotkrivanje provodi uvijek pod vodstvom nekog obzira, koji fiksira ono prema čemu Razumljeno treba biti izloženo. Izlaganje se svaki puta temelji u nekom *predvidiku*, koji ono što je uzeto u predimovinu »stavlja na rovaš« na temelju neke određene izloživosti. Razumljeno, što ga predimovina sadržava i »pred-vidjevši« vizira, postaje putem izlaganja pojmljivim. Izlaganje može pojmovnost, koja pripada biću što ga valja izložiti, crpiti iz samog njega ili pak nasilno ugurati među pojmove kojima se to biće, u skladu s vrstom svojeg bitka, opire. Kao i uvijek — izlaganje se svagda već konačno ili uz rezervu odlučilo za jednu određenu pojmovnost; ona se temelji u nekom *predmnijevanju*.

Izlaganje Nečega kao Nečega biva bitno fundirano predimovinom, predvidikom i predmnijevanjem. Izlaganje nikada nije neko pretpostavaka lišeno shvaćanje nekog Zadanoga. Ako se osobita konkretizacija izlaganja u smislu egzaktne tekstualne interpretacije rado poziva na ono što »je tu«, onda ono što »je tu« najprije nije ništa drugo do po sebi razumljiva, nediskutirana predrasuda izlagatelja, koja nužno leži u svakoj postavci izlaganja kao ono što je s izlaganjem uopće već »pretpostavljeno«, to jest, unaprijed dano u predimovini, predvidiku i predmnijevanju.

Kako valja pojmiti karakter toga »Pred-«? Je li stvar svršena, ako se formalno kaže »a priori«? Zašto je ta struktura svojstvena onom razumljenju koje smo obilježili kao fundamentalni egzistencijal tubitka? Kako se prema njoj odnosi struktura »Kao«, svojstvena Izlo-

ženomu kao takvom? Taj se fenomen očito ne da rastaviti »u dijelove«. Ali zar to ne isključuje jednu izvornu analitiku? Treba li da takve fenomene uzimamo kao »konačnosti«? Tada bi još preostalo pitanje, zašto? Ili Pred-struktura razumljenja i Kao- struktura izlaganja pokazuju neku egzistencijalno-ontološku vezu s fenomenom projekta? I upućuje li taj fenomen natrag u jedno izvorno ustrojstvo bitka tubitka?

Prije uzvraćanja na ta pitanja, za koja dosadašnja priprema nije ni izdaleka dovoljna, valja istražiti, ne predstavlja li već samo ono, što je vidljivo kao Pred-struktura razumljenja i qua Kao- struktura izlaganja, neki cjeloviti fenomen, kojim se filozofska problematika doduše izdašno služi, iako izvornost ontološke eksplicacije ne želi pogodovati ovako univerzalnoj upotrebi.

U projektiranju što ga provodi razumljenje, biće je dokučeno u svojoj mogućnosti. Karakter mogućnosti svaki put odgovara vrsti bitka razumljenog bića. Unutarsvjetska bića uopće projektirana su na temelju svijeta, to jest prema nekoj cjelini značajnosti u čijim je odnosima upućivanje brigovanje kao bitak-u-svijetu se be unaprijed usidrilo. Ako je unutarsvjetsko biće s bitkom tubitka otkrilo, to jest stiglo do razumijevanja, kažemo da ono ima *smisao*. Ali strogo uzevši, ono što je razumljeno nije smisao, nego je biće odnosno bitak. Smisao jest ono u čemu boravi razumljivost nečega. Ono što se da artikulirati u razumijevajućem dokučivanju, nazivamo smisao. *Pojam smisla* obuhvaća formalnu okosnicu onoga, što nužno pripada tome što artikulira razumijevajuće izlaganje. *Smisao jest Na-temelju-čega projekta, koje je strukturirano putem predimovine, predvidika i predmnijevanja i iz kojega biva razumljeno nešto kao nešto*. Ukoliko razumljenje i izlaganje tvore egzistencijalno ustrojstvo bitka Tu, smisao mora biti shvaćen kao formalno-egzistencijalna okosnica dokučenosti koja pripada razumljenju. Smisao jest egzistencijalno tubitka, ne neko svojstvo koje prijanja uz nje, leži »iza« njega ili negdje lebdi kao »međucarstvo«. Tubitak »ima« smisao samo ukoliko je dokučenost bit-

ka-u-svijetu »ostvarljiva« putem bića koje se dade u njoj otkriti. *Otuda jedino tubitak može biti smislen ili besmislen*. To će reći: njegov vlastiti bitak i njime dokučeno biće mogu biti u razumijevanju prisvojeni ili ostati obrečeni nerazumijevanju.

Zadrži li se ova načelno ontološki-egzistencijalna interpretacija pojma »smisao«, tada svako biće iz vrste bitka koja nije sukladna tubitku mora biti shvaćeno kao *besmisleno*, uopće bitno lišeno smisla. »Besmisleno« ovdje ne znači neko vrednovanje, nego je izraz za jedno ontološko određenje. *I jedino Besmisleno može biti neprijateljski raspoloženo*. Postojeće može kao sretajuće u tubitku tako reći nasnuti na njegov bitak, na primjer kada provale razorna prirodna zbivanja.

Pa ako pitamo o smislu bitka, tada istraživanje ne postaje dubokoumnim i ne kopka za nečim što stoji iza bitka, nego pita o samom njemu, utoliko što on spada u razumljivost tubitka. Smisao bitka nikada ne može biti doveden u suprotnost prema biću ili prema bitku kao nosećem »temelju« bića, jer »temelj« biva pristupačan samo kao smisao, pa bio on sam i ponorom besmislenosti.

Razumljenje se kao dokučenost Tu uvijek tiče cjeline bitka-u-svijetu. U svakom se razumljenju svijeta podrazumijeva egzistencija, i obratno. Svako se izlaganje, zatim, kreće u naznačenoj Pred-strukturi. Svako izlaganje, koje treba pribaviti razumijevanje, mora da je već razumljeno ono što valja izložiti. Ta se činjenica oduvijek primjećivala, premda samo u području izvedenih načina razumljenja i izlaganja, u filološkoj interpretaciji. Ta spada u krug znanstvenog spoznavanja. Takva spoznaja zahtijeva strogost obrazlažućeg legitimiranja. Znanstveni dokaz ne smije već pretpostavljati ono što mu je zadaća da obrazloži. Ali ako se izlaganje uvijek već mora kretati u Razumljenomu i hraniti se iz nje, kako da onda urodi znanstvenim rezultatima, a da se ne vrtilo u krugu, pogotovu kad se pretpostavljeno razumijevanje povrh toga još kreće u običnom spoznavanju ljudi i svijeta? Ali *krug* nije *circulus vitiosus*

prema najelementarnijim pravilima logike. Time pak posao historijskog izlaganja ostaje a priori prognan iz područja stroge spoznaje. Ukoliko se taj fakt kruga u razumljenju ne ukloni, historija se mora zadovoljiti manje strogim mogućnostima spoznaje. Njoj se dopušta, da taj nedostatak donekle nadoknadi »duhovnim značenjem« svojih »predmeta«. Idealnije bi dakako bilo, i prema mišljenju samih historičara, kad bi bilo moguće izbjeći krug i kad bi postojala nada, da se jednom stvori historija koja bi bila tako neovisna o stanovištu promatrača kao što je, tobož, spoznaja prirode.

Ali vidjeti u tom krugu neko vitiosum i ogledati se za putovima kojima bi se on dao izbjeći, štoviše, makar samo »osjećati« kao neizbježna nesavršenost, znači iz temelja krivo razumjeti razumljenje. Ne radi se o tome, da razumljenje i izlaganje budu izjednačeni s nekim određenim idealom spoznaje, koji je i sâm tek jedna podvrsta razumljenja, što je zabludjela u pravovajljanu zadaću shvaćanja Postojećega u njegovoj bitnoj nerazumljivosti. Ispunjenje temeljnog uvjeta, da izlaganje bude moguće, leži naprotiv u tome, da ono prije toga ne bude pogrešno shvaćeno u pogledu bitnih uvjeta za njegovu provedbu. Nije odlučujuće, da se iz kruga istupi, nego da se stupi u nj na pravi način. Taj krug razumljenja nije neki krug u kojemu se kreće neka proizvodljna vrsta spoznaje, nego je izraz egzistencijalne *Pred-strukture* samog tubitka. Krug ne smije biti srozan do nekoga vitiosum, bilo makar samo trpljenoga. U njemu se krije pozitivna mogućnost najizvornijeg spoznavanja koje je, dakako, shvaćeno na pravi način samo tada kad je izlaganje razumjelo, da njegovom prvom, stalnom i posljednjom zadaćom ostaje — svaki put ne dati da mu predvidik i predmnijevanje budu prikazivani putem dosjetaka i narodskih pojmova, nego u njihovoj obradi osigurati znanstvenu temu polazeći od samih stvari. Zato što je razumljenje, prema svojem egzistencijalnom smislu, Moći-bitu samog tubitka, ontološke pretpostavke historijske spoznaje načelno nadmašuju ideju strogosti egzaktnih znanosti. Matematika

nije stroža od historije, nego je samo uža u pogledu opsega za nju relevantnih egzistencijalnih fundamenata.

»Krug« u razumljenju pripada strukturi smisla, koji je fenomen ukorijenjen u egzistencijalnom ustrojstvu tubitka, u izlažućem razumljenju. Biće kojemu se kao bitku-u-svijetu radi o samom njegovu bitku, ima strukturu ontološkog kruga. Ipak, vodeći računa o tome, da »krug« ontološki pripada jednoj vrsti postojnosti (opstojanju), morat će se uopće izbjegavati, da se tim fenomenom ontološki karakterizira nešto poput tubitka.

§ 33. Iskaz kao izvedeni modus izlaganja

Svako se izlaganje temelji u razumljenju. U izlaganju Raščlanjeno kao takvo i u razumljenju uopće Naznačeno kao raščlanjivo, jest smisao. Ukoliko se iskaz (»sud«) temelji u razumljenju i predstavlja neki izvedeni oblik provedbe izlaganja, on *također* »ima« smisao. Taj, međutim, ne može biti definiran kao ono što se »u« nekog suda pojavljuje pored donošenja suda. Izričita analiza iskaza u ovakvom kontekstu ima višestruku namjeru.

U jednu ruku može na iskazu biti demonstrirano, na koji se način struktura »Kao«, konstitutivna za razumljenje i izlaganje, dade modificirati. Razumljenje i izlaganje bivaju time još oštrije osvijetljeni. Zatim, analiza iskaza unutar fundamentalnoontološke problematike ima odlikovano mjesto, jer je u odlučujućim počecima antičke ontologije *λόγος* fungirao kao jedina nit vodilja za pristup k pravom biću i za određenje bitka tog bića. Napokon, iskaz vrijedi od davnine kao primarno i pravo »mjesto« *istine*. Taj je fenomen tako tijesno spojen s problemom bitka, da se ovo istraživanje u svojem daljem tijeku nužno sučeljuje s problemom istine, ono dapače već stoji, premda neizričito, u njegovoj dimenziji. Analiza iskaza treba sudjelovati u pripremi te problematike.

U nastavku pridajemo nazivu *iskaz* tri značenja, koja su crpljena iz njime označenog fenomena, međusobno su povezana i u svojem jedinstvu omeđuju potpunu strukturu iskaza.

1. Iskaz primarno znači *pokazivanje*. Time zadržavamo izvorni smisao riječi *λόγος* kao *ἀα νσις*: dati da se biće vidi samo od sebe. U iskazu: »čekić je pretežak«, ono otkriveno vidiku nije neki »smisao«, nego je biće na način priručnosti. I onda kada to biće nije u dohvatnoj i »vidljivoj« blizini, pokazivanje će reći samo biće, a ne možda neku puku predodžbu njega, ni neko »puko Predočeno« niti pogotovu neko psihičko stanje onoga tko iskazuje, njegovo predočivanje tog bića.

2. Iskaz će reći isto što i *predikatizacija*. O nekom »subjektu« biva »iskazan« neki »predikat«, njime on biva *određen*. Iskazano u tom značenju iskaza nije možda predikat, nego je »sam čekić«. Ono što ga iskazuje, to jest određuje, leži, naprotiv u »pretežak«. Iskazano u ovom drugom značenju iskaza, određeno kao takvo, doživjelo je sadržajno suženje nasuprot Iskazanomu u prvom značenju tog naziva. Svaka predikatizacija jest što jest samo kao pokazivanje. Drugo značenje iskaza ima svoj temelj u prvomu. Članovi predikativne artikulacije, subjekt-objekt, izrastaju unutar pokazivanja. Ne otkriva tek određivanje, nego ono kao modus pokazivanja upravo najprije ograničuje viđenje na Pokazujuće-se — čekić — kao takvo, da bi ga putem izričitog *ograničenja* pogleda učinila *izričito* očitim u njegovoj određenosti. Određivanje se u pogledu već Očitoga — preteškog čekića — najprije vraća korak natrag; »davanje subjekta« zamračuje biće do pukog »eto čekića«, kako bi provedbom razmračivanja dalo, da se to, što je očito, vidi u svojoj određivoj određenosti. Davanje subjekta, davanje predikata, skupa s njihovim dodavanjem, naskroz su »apophantički« u strogom smislu riječi.

3. Iskaz znači *saopćenje*, izričaj. Kao takav, on je u direktnom odnosu s iskazom u prvom i drugom značenju. On jest davanje-vidjeti-i-Drugima ono što je poka-

zano na način određivanja. Davanje-vidjeti-i-Drugima dijeli s Drugima biće pokazano u njegovoj određenosti. »Podijeljen« biva zajednički gledajući *bitak* pri Pokazanomu, koji bitak pri njemu valja pamtili kao bitak-u-svijetu, naime u *onom* svijetu iz kojega to Pokazano susreće. Iskazu kao ovako egzistencijalno razumljenom sa-općenju pripada izričitost. Iskazano kao saopćeno mogu Drugi »dijeliti« s onim tko iskazuje, a da njima samima pokazano i određeno biće ne bude u dohvatljivoj i vidljivoj blizini. Iskazano može biti »dalje-kazivano«. Krug se gledajućeg dijeljenja s drugima proširuje. Ali pri tome se ujedno u daljem kazivanju Pokazano može upravo opet sakriti, premda, također, znanje i poznavanje što izrasta u takvu čuvanju kazivanja uvijek još misli samo biće, a ne »potvrđuje« možda neki naokolo nuđeni »važeci smisao«. Čuvenje kazivanja također jest jedan bitak-u-svijetu i bitak pri čuvenomu.

Teoriju »suda«, danas ponajviše orijentiranu na fenomen »važenja«, ovdje ne treba naširoko razglabati. Neka bude dovoljno upozorenje na mnogostruku dvojbenuost tog fenomena »važenja«, koji se od Lotzea dalje rado izdaje za »prafenomen«, koji se ne da dalje svešti. Tu ulogu zahvaljuje on samo svojoj ontološkoj nerazjašnjenosti: »Problematika« što se naselila oko te riječi-kumira nije ništa manje neprozirna. Važenje znači jednom »oblik« *zbilje* koji pripada sadržaju suda, utoliko što ona postoji nepromjenljiva nasuprot promjenljivom »psihičkom« procesu suda. Pri stanju pitanja o bitku uopće, okarakteriziranom u Uvodu ovoj raspravli, jedva će se smjeti očekivati, da se »važenje« kao »idealni bitak« odlikuje osobitom ontološkom jasnoćom. Važenje će zatim reći u isti mah i važenje važecjeg smisla što ga sud pridaje u sebi mišljenom »objektu« — pa se ono tako pomiče u značenje »objektivne valjanosti« — i reći će objektivnost uopće. Smisao, i onaj ovako »važeci« o biću, i onaj sâm po sebi važeci »bezvremenski«, »važi« tada još jednom u smislu Važecgega za svakog razumnog Sudecgega. Važenje će sada reći *obvezatnost*, »općenita valjanost«. Ako se zastupa

čak još neka »kritička« spoznajna teorija, prema kojoj subjekt »zapravo« ne »dolazi van« k objektu, tada valjanost kao važenje objekta, objektivnost, biva utemeljena na važećem sadržaju istinskog (!) smisla. Tri ispostavljena značenja »važenja« kao način bitka Idealnoga, kao objektivnost i kao obvezatnost, nisu samo neprozirna po sebi, nego se stalno međusobno prepleću. Metodski oprez zahtijeva, da se ovako opisni pojmovi ne odabiru za nit vodilju interpretacije. Pojam smisla ne restringiramo najprije na »sadržaj suda«, nego ga razumijemo kao označeni, egzistencijalni fenomen, u kojem postaje vidljiva formalna okosnica onoga što se uopće dade dokučiti u razumljenju i artikulirati u izlaganju.

Ako tri analizirana značenja »iskaza« obuhvatimo jedinstvenim pogledom na taj fenomen u cjelini, definicija glasi: *Iskaz jest saopćujući određujuće pokazivanje.* Ostaje da se pita: S kojim pravom uopće shvaćamo iskaz kao modus izlaganja? Ako je on nešto takvo, tada se u njemu moraju vraćati bitne strukture izlaganja. Pokazivanje posredstvom iskaza ostvaruje se na temelju već Dokućenoga odnosno smotrenog Otkritoga u razumljenju. Iskaz nije neko nevezano ponašanje, koje bi samo od sebe uopće moglo primarno dokučivati biće, nego je uvijek već održiv na bazi bitka-u-svijetu. Što je prije⁹ bilo pokazano u pogledu spoznavanja svijeta, ne vrijedi ništa manje ni za iskaz. Njemu je potrebna predimovina uopće Dokućenoga koje on pokazuje na način određivanja. U određujućem procjenjivanju leži zatim već jedno usmjereno zauzimanje gledišta o onome što valja iskazati. Ono, na temelju čega biva zadano biće nanišanjeno, to u provedbi određivanja preuzima funkciju Određujućega. Iskazu je potreban predvidik, u kojemu predikat što ga valja istaknuti i dodijeliti biva tako reći rasputan u svojoj neizričitoj zatvorenosti u samom biću. Iskazu kao određujućem saopćenju svaki put pripada neka artikulacija Pokazanoga, koja je u skladu sa značenjem, ona se kreće u jed-

9. Usp. § 13, str. 66 i d.

noj određenoj pojmovnosti: Čekić je težak, težina pripada čekiću, čekić ima svojstvo težine. Predmnijevanje, koje također uvijek leži u iskazima, najčešće ostaje neupadljivim, jer jezik uvijek već krije u sebi neku izoblikovanu pojmovnost. Iskaz ima nužno, poput izlaganja uopće, egzistencijalne temelje u predimovini, predvidiku i predmnijevanju.

Ali u kojoj mjeri on postaje jednim modusom koji vuče porijeklo iz izlaganja? Što se u izlaganja modificiralo? Modifikaciju možemo pokazati, ako se držimo graničnih slučajeva iskazâ, koji u logici fungiraju kao normalni slučajevi i kao primjeri »najjednostavnijih« fenomena iskaza. Ono što logika stavkom o kategoričkom iskazu pretvara u temu, na primjer »čekić je težak«, to je ona i prije svake analize uvijek već »logično« razumjela. Neopazice je »smisao« rečenice već pretpostavljen: stvar-čekić ima svojstvo težine. U brigujućoj smotrenosti, »najprije« nema ovakvih iskaza. Ali smotrenost zacijelo ima svoje specifične načine izlaganja, koji s obzirom na navedeni »teorijski sud« mogu glasiti: »Čekić je pretežak« ili još prije: »preteško«, »drugi čekić!«. Izvorna provedba izlaganja ne leži u nekom teorijskom stavku o iskazu, nego u smotreno-brigujućem odlaganju odnosno zamjeni neprikladnog alata, »ne gubeći pri tome ni riječi«. U drugu ruku smotreno izrečeno izlaganje nije nužno već neki iskaz u definiranom smislu. *Putem koje egzistencijalno-ontološke modifikacije potječe iskaz iz smotrena izlaganja?*

Biće držano u predimovini, na primjer čekić, najprije je pri ruci kao pribor. Postane li to biće »predmetom« nekog iskaza, tada se dodavanjem iskaza unaprijed provodi prevrat u predimovini. Ono *priručno Čime* poslovanja, obavljanja, postaje »O-čemu« pokazujućeg iskaza. Predvidik cilja na neko Postojeće kod Priručnoga. *Putem* ob-zira i za nj tada biva Priručno kao Priručno zakrito. Unutar tog otkrivanja postojnosti, koje zakriva priručnost, sretajuće Postojeće biva određeno u svojem ovako-i-ovako-postojanju. Tek se tada otvara pristup k nečemu poput *svojstava*. Što, u svoj-

stvu kojega iskaz određuje Postojeće, crpi on iz Postojećega kao takvog. Kao- struktura izlaganja doživjela je jednu modifikaciju. »Kao« u svojoj funkciji prisvajanja Razumljenoga više ne poseže van u neku cjelinu svrhovitosti. Ono je u pogledu svojih mogućnosti artikulacije odnosâ uputa odsječeno od značajnosti, u svojstvu koje to »Kao« konstituira svjetovnost okolnog svijeta. Ono biva potisnuto u jednoličnu ravninu samo Postojećega. Ono propada do strukture određujućeg samo-davanja-vidjeti Postojeće. To niveliranje izvornoga »Kao« smotrenog izlaganja do Kao određenja postojnosti prednost je iskaza. Samo tako dobiva on mogućnost čistog gledajućeg pokazivanja.

Tako iskaz ne može nijekati svoje ontološko porijeklo iz razumijevajućeg izlaganja. Izvorno »Kao« smotreno razumljenog izlaganja (ἐρμηνεία) nazivamo egzistencijalno-hermeneutičkim »Kao« za razliku od *apophantičkog* »Kao« iskaza.

Između izlaganja još potpuno skrivenog u brigujućem razumljenju i ekstremno suprotnog slučaja nekog teorijskog iskaza o Postojećemu ima raznovrsnih međustupnjeva. To su iskazi o događajima u okolnom svijetu, prikazi Priručnoga, »izvještaji o stanju«, snimanje i fiksiranje nekog »činjeničnog stanja«, opisi nekog stanja stvari, pričanje dogodovština. Te »rečenice« ne daju se, bez bitnog izokretanja njihova smisla, svesti na teorijske stavke o iskazu. One imaju, kao same one, svoj »iskon« u smotrenom izlaganju.

Pri sve daljem napredovanju spoznaje strukture λόγος-a, ne bijaše moglo izostati, da je taj fenomen apophantičkoga »Kao« u kojem bilo liku ulazio u vidokrug. Način na koji je najprije bio viđen nije slučajna, pa nije izostao ni njegov utjecaj na kasniju povijest logike.

Za filozofsko razmatranje sâm je λόγος neko biće i, u skladu s orijentacijom antičke ontologije, neko Postojeće. Najprije postoje — to jest, mogu se naći poput stvari — riječi i slijed riječi, u kojem se kao takvom

λόγος izriče. To prvo traganje za strukturom ovako postojećeg λόγος-a nalazi skupa-postojanje više riječi. Što zasniva jedinstvo toga Skupa? Jedinstvo leži, to je spoznao Platon, u tome što je λόγος uvijek λόγος τινός. U pogledu bića očitog u λόγος-u, riječi bivaju slagane u jednu cjelinu riječi. Aristotel je zacijelo gledao radikalnije; svaki je λόγος u isti mah i σύνθεσις i διαίρεσις, nije ili jedno — recimo kao »pozitivni sud« — ili drugo — kao »negativni sud«. Naprotiv, svaki je iskaz, bio potvrđan ili niječan, bio istinit ili lažan, jednako izvorno i σύνθεσις i διαίρεσις. Pokazivanje jest skupljanje i rastavljanje. Aristotel doduše nije analitičko pitanje tjerao dalje do problema: koji li je to fenomen unutar strukture λόγος-a, što dopušta i zahtijeva da se svaki iskaz okarakterizira kao synthesis i diairesis?

Ono što je trebalo biti formalnim strukturama »povezivanja« i »razdvajanja«, točnije njihovim jedinstvom, pogođeno kao fenomen, jest fenomen »nečega kao nečega«. U skladu s tom strukturom, nešto biva razumljeno u posljedici nečega — u skupa-uzetosti s njim, i to tako da to razumijevajuće konfrontiranje, dok izlažući artikulira, Uzeto-skupa u isti mah i rastavlja. Ostane li fenomen »Kao« zakrit i prije svega skriven u svojem porijeklu iz hermeneutičkoga »Kao«, tada se Aristotelov fenomenološki začetak analize λόγος-a raspada u jednu izvanjsku »teoriju suda«, prema kojoj je rasuđivanje neko povezivanje odnosno razdvajanje predodžaba i pojmova.

Povezivanje i razdvajanje daju se zatim dalje formalizirati do nekog »odnošenja«. Logistički biva sud rastočen u neki sistem »računanja«, ali ne postaje temom ontološke interpretacije. Mogućnost i nemogućnost analitičkog razumijevanja σύνθεσις i διαίρεσις, »odnosa« u sudu uopće, tijesno je povezano s tekućim stanjem načelne ontološke problematike.

Do koje mjere ona utječe na interpretaciju λόγος-a, i obratno, kako se pojam »suda« čudnovato odražava u ontološkoj problematici, pokazuje fenomen *copula*. Kod

te »spone« izlazi na vidjelo, da najprije biva struktura synthesis postavljena kao razumljiva po sebi i da je, također, zadržala mjerodavnu interpretativnu funkciju. Ali ako formalni karakteri »odnosa« i »povezanosti« ne mogu fenomenski ništa pridonijeti stvarno-sadržajnoj analizi strukture λόγος-a, i tada na kraju fenomen koji se misli pod nazivom copula nema ništa zajedničko s vezom i povezanošću. Međutim, »je« skupa sa svojom interpretacijom, bilo ono jezički posebice izraženo bilo da se javlja u glagolskom nastavku, premješta se — ako iskazi i razumijevanje bitka predstavljaju egzistencijalne mogućnosti bitka samog tubitka — u problemski sklop egzistencijalne analitike. Obrada pitanja o bitku (usporedi I. dio, 3. odsječak)* zacijelo će ponovo susresti i taj osebujni fenomen bitka unutar λόγος-a.

Zasada je samo valjalo dokazom da iskaz potječe od izlaganja i razumljenja jasno pokazati kako je »logika« λόγος-a ukorijenjena u egzistencijalnoj analitici tubitka. Spoznaja o nedovoljnoj ontološkoj interpretaciji λόγος-a ujedno izoštrava uvid, kako metoda baza na kojoj je izrasla antička ontologija nije izvorna. Sam λόγος doživljava se kao Postojeće, kao takav se i interpretira, a u isti mah i biće koje on pokazuje ima smisao Postojećega. Taj smisao bitka sam ostaje indiferentno neistaknut spram ostalih mogućnosti bitka, tako da se u isti mah stapa s njim bitak u smislu formalnog Nešto-bitka, a da nije moglo biti dobiveno makar samo neko čisto regionalno razlučenje obojega.

§ 34. Tu-bitak i govor. Jezik

Fundamentalne egzistencijalije koje konstituiraju bitak Tu, dokučenost bitka-u-svijetu, jesu čuvstvovanje i razumljenje. Razumljenje krije u sebi mogućnost izlaganja, to jest prisvajanja Razumljenoga. Utoliko što čuvstvovanje ima isto porijeklo kao i razumljenje, ono boravi u nekom izvjesnom razumijevanju. Njemu isto tako odgovara izvjesna izloživost. S iskazom bijaše izne-

* Vidi op. prev. na str. 44

sen na vidjelo jedan ekstremni derivat izlaganja. Razjašnjenje trećeg značenja iskaza kao saopćenja (izričaja) vodilo je u pojam kazivanja i govorenja, na koji se do sada nismo osvrtni, i to namjerno. To, što jezik *tek sada* postaje temom, treba pokazati, da su korijeni tog fenomena u egzistencijalnom ustrojstvu dokučenosti tubitka. *Egzistencijalno-ontološki temelj jezika jest govor*. Tim smo se fenomenom stalno služili već u dosadašnjoj interpretaciji čuvstvovanja, razumljenja, izlaganja i iskaza, ali smo ga u tematskoj analizi tako reći zatajivali.

Egzistencijalno, govor je jednako izvoran kao i čuvstvovanje i razumljenje. Razumljivost je također već prije prisvajajućeg izlaganja uvijek već raščlanjena. Govor jest artikulacija razumljivosti. Otuda on leži već u temelju izlaganja i iskaza. Ono što se u izlaganju, dakle izvornije već u govoru, može artikulirati, nazvali smo smisao. Ono što je raščlanjeno u govorećoj artikulaciji kao takvo, nazivamo cjelina značenja. Ona može biti rastočena u značenja. Značenja su, kao Artikulirano onoga što se da artikulirati, uvijek smisljena. Ako je govor, ta artikulacija razumljivosti Tu, iskonski egzistencijalno dokučenosti, nju pak primarno konstituira bitak-u-svijetu, onda mora i govor bitno imati jednu specifično *svjetovnu* vrstu bitka. Čuvstvujuća razumljivost bitka-u-svijetu *izriče sebe kao govor*. Cjelina značenja razumljivosti *dolazi do riječi*. Značenjima prirastaju riječi. Ali stvari-riječi ne bivaju snabdjevene značenjima.

Izrečenost govora jest jezik. Ta cjelina riječi, u kojoj kao takvoj govor ima svoj vlastiti bitak, može se onda zateći kao unutar-svjetsko biće poput nekog Priručnoga. Jezik može biti razbijen u postojeće stvari-riječi. Govor jest egzistencijalno jezik, jer biće, čiju dokučenost on artikulira sukladno značenju, ima vrstu bitka bačenog, na »svijet« upućenog bitka-u-svijetu.

Kao egzistencijalno ustrojstvo dokučenosti tubitka, govor je konstitutivan za njegovu egzistenciju. Govorećem kazivanju pripadaju kao mogućnosti *slušanje* i *šut-*

nja. Tek kod tih fenomena postaje potpuno razgovijetnom funkcija govora konstitutivna za egzistencijalnost egzistencije. Najprije je na redu obrada strukture govora kao takvog.

Govorenje jest »poznačujuće« raščlanjivanje razumljivosti bitka-u-svijetu, kojemu pripada su-bitak i koji se uvijek zadržava u nekom određenom načinu brigujućeg skupa-bitka. Ovaj govori: pristajati i odbijati, pozivati i opominjati, govori kao izreka, odgovor, zagovor, zatim kao »davanje izjava« i kao govoriti na način »držanja govora«. Govorenje jest govor o... O-čemu govora nema nužno, najčešće dapače i nema, karakter teme neke definirajuće izjave. I neka zapovijed izdana je o —; želja ima svoje O-čemu. Zagovoru ne manjka njegovu O-čemu. Govor ima nužno taj strukturni moment jer ga sukonstituira dokučenost bitka-u-svijetu, u njegovoj ga je vlastitoj strukturi prethodno oblikovalo to temeljno ustrojstvo tubitka. Ono o čemu govori govor uvijek je u određenom pogledu i u izvjesnim granicama »oslovljeno«. U svakom govoru leži *Govoreno* kao takvo, a u svakom željenju, zapitivanju, izjašnjanju o... leži Rečeno kao takvo. U njemu se govor saopćuje.

Fenomen *saopćenja* valja razumjeti, kao što je već bilo pokazano pri analizi, u jednom širokom ontološkom smislu. Iskazujuće »saopćenje«, na primjer obavještenje, poseban je slučaj egzistencijalno načelno shvaćenog saopćenja. U njemu se konstituira artikulacija razumijevajućeg skupa-bitka. Ono provodi »raspodjelu« su-čuvstvovanja i razumijevanja skupa-bitka. Saopćenje nikada nije nešto poput transporta doživljaja, na primjer mnijenja i želja iz nutrine jednog subjekta u nutrinu drugoga. Su-bitak je bitno već očit u su-čuvstvovanju i su-razumljenju. Su-bitak biva u govoru »izričito« *dijeljen*, to će reći, on već jest, samo nepodijeljen, kao neprihvaćen i neprisvojen.

Svaki govor o... koji u svojem Govorenomu priopćuje, ujedno ima karakter *samoizricanja*. Govoreći, tubitak sebe izriče, ne zato što je najprije kao »Nutarnje« začahuren prema onome vani, nego zato što je, kao bi-

tak-u-svijetu, razumijevajući već »vani«. Ono Izrečeno jest upravo vani-bitak, to jest, svaki put onaj način čuvstvovanja (raspoloženja) o kojemu je bilo pokazano, da se tiče potpune dokučenosti u-bitka. Govoru pripadno očitovanje čuvstvujućeg u-bitka ima svoj jezički indeks u davanju naglaska, modulaciji, tempu govora, »u načinu kazivanja«. Saopćenje egzistencijalnih mogućnosti čuvstvovanja, to jest dokučivanje egzistencije, može postati vlastitim ciljem »pjesničkog« govora.

Govor jest značenju sukladno raščlanjivanje čuvstvene razumljivosti bitka-u-svijetu. Kao konstitutivni momenti njoj pripadaju: O-čemu govora (ono o čemu se govori), Govoreno kao takvo, saopćenje i očitovanje. To nisu svojstva koja se mogu samo empirijski nakupiti kod jezika, nego su egzistencijalni karakteri ukorijenjeni u ustrojstvu bitka tubitka, koji, ontološki, tek omogućuju nešto poput jezika. U faktičnom jezičkom liku nekog određenog govora mogu pojedini od tih momenata izostati, odnosno ostati nezapaženi. To, što često ne dolaze »doslovno« do izražaja, samo je indeks jednog određenog načina govora koji, ako jest, uvijek mora tvoriti cjelinu navedenih struktura.

Pokušaji da se shvati »bit jezika« uvijek su se, eto, orijentirali na neki pojedini od tih momenata i poimali jezik slijedeći ideju »izraza«, »simboličke forme«, saopćenja kao »iskaza«, »objave« doživljajâ ili »uobličena« života. Ali za jednu potpuno dovoljnu definiciju jezika ne bi se dobilo ništa, kad bi se htjelo sinkretistički zblížiti te različite dijelove određenja. Odlučujućim ostaje, da se najprije obradi ontološko-egzistencijalna cjelina strukture govora na temelju analitike tubitka.

Povezanost govora s razumljenjem i razumljivošću postaje jasnom iz jedne egzistencijalne mogućnosti što pripada samom govorenju, iz slušanja. Ne kažemo slučajno, ako nismo »pravo« čuli, da nismo »razumjeli«. Slušanje je konstitutivno za govorenje. I kao što se jezičko obznanjivanje temelji u govoru, tako se akus-

tičko razabiranje temelji u slušanju. Slušanje nekoga... jest egzistencijalna otvorenost tubitka, kao su-bitka, za Drugoga. Slušanje konstituira dapače primarnu i pravu otvorenost tubitka za svoje najvlastitije Moći-bitu, kao slušanje glasa prijatelja, kojega svaki tubitak nosi sa sobom. Tubitak sluša jer razumije. Kao razumijevajući bitak-u-svijetu s drugima on je su-tubitku »poslušan« i u toj poslušnosti pripadan. Međusobno slušanje, u kojem se oblikuje su-bitak, ima moguće načine slijeđenja, slaganja, privativne moduse ne-slušanja, opiranja, prkošenja, odvratanja.

Na temelju ovog egzistencijalno primarnog Moći-slušati moguće je nešto poput *osluškivanja*, koje je samo fenomenски još iskonskije od onoga što se u psihologiji »najprije« određuje kao čuvenje, osjet zvučenja i opažanje glasova. I osluškivanje ima vrstu bitka razumijevajućeg slušanja. »Najprije« nikada i nigdje ne čujemo šumove i glasovne komplekse, nego kola što škripe, motorni bicikl. Čuje se kolona na maršu, sjeverni vjetar, kuckanje djetlića, pucketanje vatre.

Potrebna je jedna već vrlo umjetna i komplicirana prilagođenost, da bi se »čuo« neki »čisti šum«. Ali to, što najprije čujemo motorne bicikle i kola, fenomenска je potvrda za to, da tubitak kao bitak-u-svijetu uvijek već boravi *kod* unutarsvjetski Priručnoga i najprije uopće ne kod »osjetâ«, čija bi se vreva morala najprije uobličiti, da bi pružila odskočnu dasku s koje subjekt odskače kako bi napokon stigao do nekog »svijeta«. Tubitak je, kao bitno razumijevajući, najprije kod Razumljenoga.

I u izričitom slušanju govora Drugoga najprije razumijemo Kazano, točnije, već smo unaprijed s Drugim kod bića o kojemu je riječ. *Ne* čujemo, naprotiv, najprije što izriče neka obznana. Dapače i ondje gdje je govorenje nerazgovijetno ili je jezik čak tuđ, najprije čujemo *nerazumljive* riječi a ne neku raznovrsnost tonских podataka.

U »prirodnom« slušanju O-čemu govora možemo, doduše, oslušati ujedno način izrečenosti, »dikciju«, ali

i to samo u nekom prethodnom surazumljenju Govorenoga; jer samo tako postoji mogućnost, da se prosudi Kako izrečenosti u njezinoj primjerenosti tematskom O-čemu govora.

Ujedno uzvratanje kao odgovor najprije slijedi direktno iz razumljenja u su-bitku već »podijeljenoga« O-čemu govora.

Samo ondje gdje je dana egzistencijalna mogućnost govorenja i slušanja, netko može oslušivati. Tko »ne može čuti« i »mora osjetiti«, taj može možda vrlo dobro, i upravo stoga, oslušivati. Samo-slušanje-napravno jedna je privacija slušajućeg razumljenja. Govorenje i slušanje temelje se u razumljenju. Ono ne nastaje ni mnogim govorenjem ni slušanjem naprazno. Samo tko već razumije, može nešto slušati.

Isti egzistencijalni temelj ima jedna druga bitna mogućnost govorenja, *šutnja*. Tko u razgovaranju šuti, može većma »dati pravo razumjeti«, to jest, oblikovati razumijevanje, negoli onaj kome riječ nema kraja. Mnogo-zborenjem o nečemu nije ni najmanje osigurano, da se razumijevanje unapređuje. Naprotiv: pričanje naširoko zakriva i dovodi Razumljeno u samo prividnu jasnoću, to jest, u nerazumljivost i trivijalnost. Ali šutnja ne znači biti nijem. Nijemi, naprotiv, tendira »zborenju.« Netko tko je nijem, ne samo što nije dokazao da umije šutjeti, nego mu dapače nedostaje ikoja mogućnost da nešto takvo dokaže. I netko tko po prirodi običava malo govoriti, pokazuje jednako malo kao i nijemi da šuti i umije šutjeti. Tko nikada ništa ne kaže, taj ne može u danom trenutku ni šutjeti. Samo u istinskom govorenju moguća je prava šutnja. Da bi mogao šutjeti, tubitak mora imati nešto da kaže, to jest, raspolagati pravom i bogatom dokućenošću sama sebe. Tada šutljivost čini nešto očitom i pobjeđuje »naklapanje«. Šutljivost kao modus govorenja artikulira razumljivost tubitka tako izvorno, da od nje potječu istinsko Moći-slušati i transparentni skupa-bitak.

Zato što je za bitak samoga Tu, to jest za čuvstvovanje i razumljenje, konstitutivan govor, a tubitak će pak

reći: bitak-u-svijetu, — tubitak je kao govoreći u-bitak sebe već izrekao. Tubitak ima jezik. Zar je slučajno, što Grci, čije se svakidašnje egzistiranje pretežno premještalo u razgovaranje, a koji su ujedno »imali oči« da vide, bijahu u pretfilozofskom kao i u filozofskom izlaganju tubitka određivali bit čovjeka kao ζῷον λόγον ἔχον? Kasnije izlaganje ove definicije čovjeka u smislu animal rationale, »razumno živo biće«, nije dođe »pogrešno«, ali ono zakriva fenomensko tlo s kojega je snimljena ta definicija tubitka. Čovjek se pokazuje kao biće koje govori. To ne znači, da je njemu svojstvena mogućnost glasovnog obznanjivanja, nego da to biće jest na način otkrivanja svijeta i samog tubitka. Grci nemaju riječ za jezik, oni su razumjeli taj fenomen »najprije« kao govor. Zato što je za filozofsko osmišljavanje ipak dolazio u vidokrug λόγος pretežno kao iskaz, obrada se temeljnih struktura oblikâ i sastavnih dijelova govora provodila po niti vodilji tog logosa. Gramatika je tražila svoj temelj u »logici« tog logosa. Ta se pak temelji u ontologiji Postojećega. Temeljna sastojina »kategorijâ značenja«, prenesena u kasniju znanost o jeziku i načelno još danas mjerodavna, orijentirana je na govor kao iskaz. Uzme li se, naprotiv, taj fenomen u načelnoj izvornosti i širini jednog egzistencijala, tada proizlazi nužnost premještanja znanosti o jeziku na ontološki izvornije temelje. Zadaći oslobađanja gramatike od logike potrebno je *prethodno* jedno *pozitivno* razumijevanje apriorne temeljne strukture govora uopće kao egzistencijala, i to oslobađanje ne može biti naknadno provedeno putem poboljšanjâ i dopuna tradicije. S obzirom na to, valja pitati o temeljnim oblicima jednog mogućeg, značenju primjerenog raščlanjivanja onoga što se uopće da razumjeti, ne samo unutarstvetskih bića spoznatih u teorijskom razmatranju i izraženih u poučcima. Učenje o značenju ne proizlazi samo od sebe iz opsežnog uspoređivanja što je moguće brojnijih i udaljenijih jezika. Jednako je malo dovoljno, recimo, preuzimanje filozofskog horizonta unutar kojega je jezik postavio kao problem W.

v. *Humboldt*. Učenje o značenju ukorijenjeno je u ontologiji tubitka. Njegovo uspijevanje i propadanje ovisi o njezinoj sudbini.¹⁰

Na kraju se filozofsko istraživanje mora jednom odlučiti da zapita, koja vrsta bitka uopće pripada jeziku. Da li je on neki unutarstvetski priručan pribor, ili ima vrstu bitka tubitka ili ne stoji nijedno od obojega? Koje je vrste bitak jezika, da on može biti »mrtav«? Što će ontološki reći, da neki jezik raste i raspada se? Posjedujemo neku znanost o jeziku, a bitak bića koje je njezina tema taman je; zakrit je dapače horizont za istražujuće pitanje o njemu. Zar su samo slučajno značenja najprije i najčešće »svjetovna« — skicira ih značajnost svijeta, čak su, dapače, često pretežno »prostorna« — ili je ta »činjenica« egzistencijalno-ontološki nužna, i zašto? Filozofsko istraživanje morat će se odreći »filozofije jezika«, da bi se raspitalo o »samim stvarima«, i morat će sebe dovesti u status jedne pojmovno razjašnjene problematike.

Ovdje iznesena interpretacija jezika trebala bi jedino pokazati ontološko »mjesto« tog fenomena unutar ustrojstva bitka tubitka i prije svega pripremiti slijedeću analizu, koja po niti vodilji jedne fundamentalne vrste bitka govora pokušava, u vezi s drugim fenomenima, ontološki izvornije dovesti u vidokrug svakidašnjost tubitka.

B. Svakidašnji bitak Tu i propadanje tubitka

U vraćanju na egzistencijalne strukture dokučenosti bitka-u-svijetu interpretacija je na izvjestan način izgubila iz vida svakidašnjost tubitka. Analiza mora ponovno zadobiti taj tematski postavljeni fenomenski horizont. Sada se postavlja pitanje: koji su egzistencijalni karakteri dokučenosti bitka-u-svijetu, ukoliko se on kao

10. Usp. uz učenje o značenju E. Husserl, *Log. Unters.* Bd. II, 1. i 4—6. istraživanje. Zatim radikalniji koncept problematike, *Ideen I*, na dav. mj. §§ 123 i d., str. 255 i d.

svakidašnji zadržava u vrsti bitka Se? Da li je ovome svojstveno neko specifično čuvstvovanje, neko osobito razumljenje, govorenje i izlaganje? Odgovor na ova pitanja to je nužniji ako podsjetimo na to, da se tubitak najprije i najčešće rastače u Se i ono gospodari njime. Nije li tubitak kao bačeni bitak-u-svijetu upravo najprije bačen u javnost Se? I što drugo znači ta javnost negoli specifičnu dokučenost Se?

Ako razumljenje primarno mora biti shvaćeno kao Moći-bitu tubitka, tada će iz jedne analize razumljenja i izlaganja koje pripada samomu Se biti moguće razabrati, koje je mogućnosti svojeg bitka dokućio i prisvojio si tubitak kao Se. Ali tada same te mogućnosti otkrivaju jednu bitnu tendenciju bitka svakidašnjice. A ta mora napokon, ontološki dovoljno eksplicirana, otkriti jednu izvornu vrstu bitka tubitka, i to tako, što — polazeći od nje — mora biti moguće, da naznačeni fenomen bačenosti bude pokazan u svojoj egzistencijalnoj konkretizaciji.

Najprije se traži, da dokučenost Se, to jest svakidašnja vrsta bitka govora, vidika i izlaganja, bude iznesena na vidjelo kod određenih fenomena. S obzirom na njih možda neće biti suvišna primjedba, da interpretacija ima čisto ontološku namjeru i posve je daleko od neke moralizirajuće kritike svakidašnjeg tubitka i »kulturnofilozofskih« aspiracija.

§ 35. Naklapanje

Izraz »naklapanje« neka ovdje ne bude uzet u nekom omalovažavajućem značenju. On terminološki znači jedan pozitivan fenomen koji konstituira vrstu razumljenja i izlaganja svakidašnjeg tubitka. Govor se najčešće izriče i uvijek se izricao. On je jezik. Ali u Izrečenomu tada uvijek već leži razumijevanje i izlaganje. Jezik kao izrečenost krije u sebi izloženost razumijevanja tubitka. Ta izloženost nipošto nije, kao ni jezik, samo još postojeća, nego je njezin bitak i sâm su-

kladan tubitku. Njoj je tubitak najprije i u izvjesnim granicama stalno prepušten, ona regulira i raspodjeljuje mogućnosti prosječnog razumljenja i pripadajućeg čuvstvovanja. Izrečenost čuva u cjelini svojih raščlanjenih značenjskih sklopova neko razumljenje dokućenog svijeta i jednako izvorno s njim neko razumljenje su-tubitka Drugih i uvijek vlastitog u-bitka. Razumijevanje ovako već pohranjeno u izrečenosti, tiče se kako svaki put postignute i svladane otkritosti bića tako i svakog razumijevanja bitka i raspoloživih horizonata i mogućnosti za novo počimanje izlaganja i pojmovne artikulacije. Ali povrh pukog upozorenja na fakt izloženosti tubitka, sada valja pitati o egzistencijalnoj vrsti bitka govora koji je izrečen i izriče se. Ako taj govor ne može biti shvaćen kao Postojeće, kakav je onda njegov bitak i što on načelno kazuje o svakidašnjoj vrsti bitka tubitka?

Govor koji se izjašnjava jest saopćenje. Tendencija njegova bitka cilja na to, da Slušajućega dovede u sudioništvo pri dokućenom bitku kod onoga o čemu govori govor.

U skladu s prosječnom razumljivošću, koja već leži u jeziku govorenom pri izjašnjavanju, priopćeni govor može biti uvelike razumljen, a da onaj tko sluša ne dovodi sebe u neki izvorni razumijevajući bitak pri O-čemu govora. Ne razumije se toliko biće o kojemu se govori, nego se slušanje usmjeruje već samo na Govoreno kao takvo. Ono biva razumljeno, a O-čemu samo otprilike, površno: misli se *isto*, jer se Rečeno zajednički razumije u *istoj* prosječnosti.

Slušanje se i razumljenje već unaprijed prikaćilo uz govorenje kao takvo. Saopćenje ne »opći« primarni odnos bitka pri biću o kojemu je riječ, nego se skupa-bitak kreće u skupa-govorenju i brigovanju o Govorenomu. Sada rečenost, diktum, izričaj jamče za istinitost i adekvatnost govora i njegova razumijevanja. I zato što je govorenje izgubilo, odnosno nikada nije steklo, primarni odnos bitka pri biću o kojemu je ri-

ječ, ono se ne pripoćuje na način izvornog prisvajanja tog bića, nego putem *rasprićavanja* i *preprićavanja*. Govoreno kao takvo kruži u sve širim krugovima, po-prima autoritativni karakter. Stvar je takva zato što se to kaže. U takvom preprićavanju i rasprićavanju, putem kojega se početni izostanak ćvrste osnovice potencira do potpune neosnovanosti, konstituira se naklapanje. I to tako, da ono ne ostaje ogranićeno na glasovno preprićavanje, nego se širi u pisano, kao »piskaranje«. Tu se preprićavanje ne temelji toliko u nećemu doćutom. Ono se hrani iz Proćitanoga. Prosjećno razumijevanje ćitatelja *nikada neće moći* prosuditi, što je izvorno crpljeno i izboreno, a što preprićano. Još više, prosjećno razumijevanje uopće neće htjeti takvo razlućivanje, neće ga trebati, jer ono, eto, sve razumije.

Bestemeljnost naklapanja ne zatvara njemu ulaz u javnost, nego ga podupire. Naklapanje jest mogućnost, da se sve razumije bez prethodnog prisvajanja stvari. Ono već štiti od opasnosti neuspjeha pri nekom takvom prisvajanju. Naklapanje, kojega se svatko moće nakupiti, ne razrješuje samo od zadaće istinskog razumljenja, nego tvori jednu indiferentnu razumljivost kojoj više ništa nije zatvoreno.

Govor, koji pripada bitnom ustrojstvu bitka tubitka, i skupa s njim tvori dokućenost, ima mogućnost da postane naklapanjem i da, kao ono, ne daje bitku-u-svijetu da bude baš jako rastvoren u nekom raščlanjenom razumijevanju, nego da ga zatvara i da zakriva unutarsvjetsko biće. Za to mu nije potrebna neka namjera varke. Naklapanje nema vrstu bitka *svjesnog izdavanja* nećega za nešto. Bestemeljna rećenost i rasprićanost dostaju, da se dokućivanje preokrene u zatvaranje. Jer Rećeno biva najprije uvijek razumljeno kao »kazujuće«, to jest otkrivajuće. Naklapanje je, prema tome, u skladu s njemu svojstvenim *propućtanjem* povratka na tlo onoga o ćemu se govori, po roćenju zatvaranje.

Ovo se ponovo potencira time što naklapanje, u kojemu je navodno postignuto razumijevanje onoga o ćemu

je rijeć, na temelju te navodnosti zapostavlja i na osebujan naćin potlaćuje i retardira svako novo pitanje i svako raspravljavanje.

U tubitku se odavno uvrijećila ta izloćenost putem naklapanja. Mnogoća upoznajemo najprije na taj naćin, ne malo toga nikada ne nadilazi takvo prosjećno razumijevanje. Toj svakidašnjjoj izloćenosti, u koju tubitak najprije urasta, ne moće on nikada izmaknuti. U njoj i iz nje i protiv nje ostvaruje se svako istinsko razumljenje, izlaganje i pripoćivanje, ponovno otkrivanje i novo prisvajanje. Nije tako, da je neki tubitak, netaknut i nezaveden tom izloćenoću, stavljen pred otvoreno polje nekog »svijeta« po sebi, kako bi samo gledao što ga susreće. Vladavina javne izloćenosti odlućila je već dapaće o mogućnostima raspoloćenosti, to jest, o temeljnom naćinu na koji tubitak daje da ga se svijet tiće. Se skicira ćuvstvovanje, ono odlućuje što se i kako se »vidi«.

Naklapanje, koje na naznaćeni naćin zatvara, vrsta je bitka iz korijena išćupanog razumijevanja tubitka. Ono se, mećutim, ne pojavljuje kao postojeće stanje kod nekog Postojećega, nego je sãmo ono egzistencijalno lišeno korijena na naćin stalnog ćupanja iz korijena. To ontoloćki kazuje: Tubitak koji boravi u naklapanju odsjećen je, kao bitak-u-svijetu, od primarnih i izvorno-istinskih odnosa bitka prema svijetu, prema su-tubitku, prema samom u-bitku. On boravi u nekoj neizvjesnosti i na taj je naćin ipak uvijek kod »svijeta«, s Drugima je i kod sama je sebe. Samo biće ćija je dokućenost konstituirana putem ćuvstvujući-razumijejavajućeg govora, to jest, u tom je ontoloćkom ustrojstvu konstituirano njegovo Tu, koje *jest* »u-svijetu«, ima mogućnost bitka takve iskorijenjenosti, koja tako malo tvori neki nebitak tubitka, da tvori, naprotiv, njegovu svakidašnjju i najtvrdokorniju »realnost«.

U razumljivosti po sebi i samouvjerenosti prosjećne izloćenosti poćiva pak to, da pod njezinom zaćtitom

svakom pojedinom tubitku ostaje skrivena čak i nela-goda neizvjesnosti u kojoj može biti nošen prema sve većoj bestemeljnosti.

§ 36. Znatiželja

Pri analizi razumljenja i dokučenosti Tu uopće, upozoreno je na lumen naturale i dokučenost u-bitka nazvanu *rasvjetljenje* tubitka, u kojemu tek postaje mogućim nešto poput vidika. Vidik bijaše u pogledu razumljenja, te temeljne vrste svakog dokučivanja sukladnog tubitku, shvaćen u smislu genuinog prisvajanja bića prema kojemu se tubitak može odnositi u skladu sa svojim bitnim mogućnostima bitka.

Temeljno ustrojstvo vidika pokazuje se na jednoj osebujnoj tendenciji bitka svakidašnjosti prema »viđenju«. Nju označujemo terminom *znatiželja*, koja na karakterističan način nije ograničena na viđenje, nego izražava tendenciju prema jednom osebujnom opažajućem puštanju da svijet susreće. Taj fenomen interpretiramo u načelnoj egzistencijalno-ontološkoj namjeri, ne u suženoj orijentaciji na spoznavanje, koje već rano, i u grčkoj filozofiji ne slučajno, biva poimano kao proizašlo iz »želje da se vidi«. Rasprava što u zbirci *Aristotelovih* rasprava o ontologiji stoji na prvom mjestu, počinje rečenicom: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.¹¹ U bitku čovjeka bitno leži briga da vidi. Time je pokrenuto istraživanje koje kuša porijeklo znanstvenog istraživanja bića i njegova bitka otkriti iz gore imenovane vrste bitka tubitka. Ta grčka interpretacija egzistencijalne geneze znanosti nije slučajna. U njoj dolazi do eksplicitnog razumijevanja onoga što je naznačeno u *Parmenidovoj* rečenici: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Bitak jest to što se pokazuje u čistom motrećem opažanju, i samo to viđenje otkriva bitak. Izvorna i prava istina leži u čistom zoru. Ta teza ostaje ota-

da temeljem zapadne filozofije. U njoj nalazi motiv Hegelova dijalektika, i moguća je samo na temelju nje.

Čudnovato prvenstvo »viđenja« primijetio je ponajprije *Augustin* u vezi s interpretacijom concupiscentia¹². Ad oculos enim videre proprie pertinet, viđenje pripada zapravo očima. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Ali tu riječ »vidjeti« upotrebljavamo i za druga osjetila, kad se stavimo u njih — da bismo spoznali. Neque enim dicimus: audi quid rutillet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Ne kažemo, naime: čuj, kako to bliješti, ili pomiriši, kako to sjaji, ili kušaj, kako to svijetli, ili osjeti, kako to zrači; nego pri svemu tome kažemo: *vidi*, kažemo da sve to biva viđeno. Dicimus autem non solum, vidē quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, ali također ne kažemo samo: vidi, kako to svijetli — što mogu opaziti samo oči, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Kažemo također: vidi, kako to zvoni, vidi, kako to miriše, vidi, kako to prija, kako je tvrdo. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Otuda se iskustvo osjetila uopće označuje kao »užitak za oči«, jer si i druga osjetila, polazeći od izvjesne sličnosti prisvajaju — ako je riječ o spoznavanju — učinak viđenja, u kojem učinku oči imaju prvenstvo.

Kako stoji stvar s tom tendencijom prema jedino-opažanju? Koje egzistencijalno ustrojstvo tubitka postaje razumljivim na fenomenu znatiželje?

Bitak-u-svijetu najprije se rastače u svijetu o kojemu briguje. Brigovanje je vođeno smotrenošću, koja otkriva Priručno i čuva ga u njegovoj otkritosti. Smotrenost podaje svakom privođenju svrsi, svakom obav-

11. Metafizika A 1, 980 a 21.

12. Confessiones lib. X, cap. 35.

ljanju tijek postupka, sredstva izvedbe, pravu priliku, prikladni trenutak. Brigovanje se može domoći mirovanja u smislu odmernog prekida obavljanja ili kad je nešto dogotovljeno. U mirovanju brigovanje ne nestaje, ali smotrenost biva zacijelo slobodna, nije više vezana uz svijet rada. U odmaranju se briga sliježe u smotrenost postalu slobodnom. Smotreno otkrivanje svijeta rada ima karakter bitka razdaljivanja. Smotrenost postala slobodnom nema pri ruci više ništa o čijem bi približavanju valjalo brigovati. Kao bitno raz-daljjuća, ona pribavlja sebi nove mogućnosti raz-daljivanja; to će reći, da tendira otići iz najbliže Priručnoga u daljinu i tuđi svijet. Briga postaje brigovanjem oko mogućnosti vidjeti — boraveći u odmaranju — »svijet« samo u njegovu *izgledanju*. Tubitak traži ono Daleko, samo da bi se upoznao s njim u njegovu izgledanju. Tubitak pušta da ga ponese jedino izgledanje svijeta, jedna vrsta bitka u kojoj on briguje da se oslobodi sâma sebe kao bitka-u-svijetu, oslobodi bitka kod najbližeg svakidašnjeg Priručnoga.

Ali znatiželja postala slobodnom ne briguje da vidi zato da bi Viđeno razumjela, to jest dospjela u neki bitak kod njega, nego *samo* zato da ga vidi. Ona traži Novo samo zato, da bi od njega ponovo odskočila k Novome. Brizi tog viđenja nije do toga da shvati i da znajući bude u istini, nego joj je do mogućnosti prepuštanja sebe svijetu. Otuda znatiželju karakterizira specifično *neostajanje* kod Najbližega. Otuda ona također ne traži ni dokolicu promatrajućeg ostajanja, nego nemir i uzbuđenje od uvijek Novoga i od promjene Sretajućega. U svojem neostajanju znatiželja briguje o stalnoj *rastresenosti*. Znatiželja nema nikakve veze s udivljenim promatranjem bića, s *θαυμάζειν*, njoj nije do toga da putem udivljenja bude dovedena u nerazumljenje, nego se ona stara o nekom znanju, ali jedino zato da bijaše znala. Oba momenta konstitutivna za znatiželju: *neostajanje* u svijetu brigovanja i *rastresenost* u nove mogućnosti fundiraju treći bitan karakter tog fenomena, koji nazivamo *bezboravišnost*. Znatiže-

lja je svugdje i nigdje. Taj modus bitka-u-svijetu otkriva jednu novu vrstu svakidašnjeg tubitka, u kojoj on sebe stalno čupa iz korijena.

Naklapanje vlada i putovima znatiželje, ono kazuje, što se moralo pročitati i vidjeti. Bitak-svugdje-i-nigdje znatiželje prepušten je naklapanju. Oba ova svakidašnja modusa bitka govora i vidika nisu u svojoj tendenciji lišavanja korijena naprosto postojeći jedan pored drugoga, nego *jedan* taj način bitka povlači sa sobom *drugi*. Znatiželja, kojoj ništa nije zatvoreno, naklapanje, kojemu ništa ne ostaje nerazumljenim, jamče sebi, to jest, ovako bivstvujućem tubitku, tobož istinski »živi život«. Ali s tom se tobožnjošću pokazuje i treći fenomen koji karakterizira dokučenost svakidašnjeg tubitka.

§ 37. Dvosmislenost

Susretne li u svakidašnjem skupa-bitku nešto takvo što je svakomu pristupačno i o čemu svatko može reći svašta, ubrzo se više ne da presuditi što je dokučeno u nekom razumljenju a što nije. Ta se dvosmislenost ne proteže jedino na svijet, nego isto toliko i na skupa-bitak kao takav, dapače na bitak tubitka kod sama sebe.

Sve izgleda tako kao da je istinski razumljeno, primljeno i rečeno — pa ipak u osnovici nije, ili ne izgleda tako, a u osnovici ipak jest. Dvosmislenost se ne tiče samo raspolaganja i upravljanja nad Pristupačnim za upotrebu i uživanje, nego se uvriježila već i u razumljenje kao Moći-bití, na način projekta i predložka mogućnosti tubitka. Ne samo da svatko pozna i prosuđuje ono što je tu i što se pojavljuje, nego svatko već zna govoriti o onome što se treba tek dogoditi, što još nije tu, ali bi »zapravo« moralo biti učinjeno. Svatko je uvijek već unaprijed slutio i predosjećao što i drugi slušte i predosjećaju. To biti-u-tragu, a polazeći od čuvenja — tko je na istinski način nekoj stvari »u tragu« taj ne govori o tome — najsumnjiviji je način na koji

dvosmislenost iznosi mogućnosti tubitka, da bi im odmah već i ugušila snagu.

Pretpostavimo li, naime, da ono što se slutilo i predosjećalo bude jednog dana zbilja provedeno u djelo, tada se upravo dvosmislenost već pobrinula za to, da interes za realiziranu stvar smjesta mre. Taj interes postoji, štoviše, samo na način znatiželje i naklapanja, dok je dan kao mogućnost neobaveznog samo-su-slućenja. Biti-također-prisutan, ako se bude i dok se bude u tragu, otkazuje poslušnost, ako nastupi provedba Slučenoga. Jer s njom tubitak biva uvijek potjeran natrag prema sebi. Naklapanje i znatiželja gube svoju moć. I već se osvećuju. U pogledu provedbe onoga što se suslutilo, naklapanje se lako nađe pri ruci s tvrdnjom: to se i moglo napraviti, jer se, eto, i inače slutilo. Naklapanje se na kraju dapače ljuti, što se sada *zbilja* događa to što je ono slutilo i stalno zahtijevalo. Tâ njemu je time oteta prilika da i dalje sluti.

Ali ako onda vrijeme zalaganja tubitka u šutljivoj provedbi traje različito od vremena do pravog neuspjeha, ako u očima javnosti protječe bitno polaganije negoli vrijeme naklapanja koje »živi brže«, naklapanje je već davno stiglo do nečeg drugoga, svaki put Najnovijega. Prije Slučeno i jednom Provedeno došlo je, s obzirom na Najnovije, prekasno. Naklapanje i znatiželja brinu se u svojoj dvosmislenosti za to, da istinski i novo Stvoreno bude pri svojem istupanju zastarjelo za javnost. Ono može postati slobodno u svojim pozitivnim mogućnostima tek kada zamre zakrivajuće naklapanje i »opć« interes.

Ta dvosmislenost podigrava znatiželji uvijek ono što ona traži, a naklapanju podaje pričin, da je sve odlučeno u njemu.

Ali ta vrsta bitka dokučenosti bitka-u-svijetu vlada također čitavim skupa-bitkom kao takvim. Drugi je najprije »tu« polazeći od onoga što se o njemu čulo, što se o njemu govori i zna. Među izvorni skupa-bitak najprije se gura naklapanje. Svatko najprije i najčešće pazi na Drugoga, kako se ponaša, što li će na to reći.

Skupa-bitak u Se naskroz nije neko zaključeno, ravno-dušno Jedno-uz-drugo, nego je napeto, dvosmisleno paženje-jednog-na-drugoga, potajno međusobno-se-osluški-vanje. Pod maskom Jedan-za-drugoga igra Jedan-protiv-drugoga.

Pri tome valja imati na umu, da dvosmislenost uopće ne odgovara tek nekoj izričitoj namjeri iskrivljavanja i izokretanja, da nju ne izaziva tek pojedinačni tubitak. Ona već leži u skupa-bitku kao *bačenom* skupa-bitku u nekom svijetu. Ali javno je ona upravo skrivena, i uvijek će se ustajati protiv toga, da je ta interpretacija vrste bitka izloženosti Se točna. Bio bi to nesporazum, kad bi se eksplikacija ovog fenomena hjela potvrditi posredstvom pristanka Se.

Fenomeni naklapanja, znatiželje i dvosmislenosti bili su ispostavljeni na način, da je već među njima samima bila naznačena neka povezanost njihova bitka. Vrsta bitka te povezanosti valja sada shvatiti egzistencijalno-ontološki. Temeljna vrsta bitka svakidašnjice treba biti razumljena u horizontu do sada dobivenih struktura bitka tubitka.

§ 38. Propadanje i bačenost

Naklapanje, znatiželja i dvosmislenost karakteriziraju način na koji tubitak svakodnevno jest svoje »Tu«, dokučenost svojega bitka-u-svijetu. Ti karakteri kao egzistencijalne određenosti tubitka nisu tek postojeći, oni sudjeluju u tvorbi njegova bitka. U njima i u njihovoj bitku sukladnoj povezanosti razotkriva se jedna temeljna vrsta bitka svakidašnjice, koju nazivamo *propadanje* tubitka.

Naziv, koji ne izražava neko negativno vrednovanje, treba značiti: tubitak je najprije i najčešće *kod* »svijeta« o kojemu briguje. To rastakanje kod... najčešće ima karakter izgubljenosti u javnosti Se. Tubitak je od sama sebe kao pravoga Moći-bitu-on-sam najprije uvijek već otpao i propao u »svijet«. Propalost u »svijet« re-

ći će pojavljivanje u skupa-bitku, ukoliko je on vođen naklapanjem, znatiželjom i dvosmislenošću. Ono što smo nazvali¹³ nepravomoću tubitka, to sada doživljava putem interpretacije propadanja jedno strože određenje. Ali nepravo i nije-pravo nipošto ne znači »zapravo nije«, kao da je tubitak s tim modusom bitka uopće pretrpio gubitak svojeg bitka. Nepravost kazuje tako malo ne-više-bitak-u-svijetu, da tvori upravo jedan istaknuti bitak-u-svijetu, koji je potpuno obuzet »svijetom« i bitkom Drugih u Se. Ne-bitu-sâmo-ono fungira kao *pozitivna* mogućnost bića koje se pojavljuje u nekom svijetu bitno brigujuće. To *Ne-bitu* mora biti shvaćeno kao najbliža vrsta bitka tubitka, u kojoj on boravi najčešće.

Ali otuda se propalost tubitka ne smije shvatiti ni kao »pad« iz nekog čišćeg i višeg »prastanja«. O tome ne samo što nemamo ontičkog iskustva, nego ni neku ontološku mogućnost i nit vodilju interpretacije.

Od sama sebe kao faktičnog bitka-u-svijetu tubitak je, kao propadajući, već otpao; i nije propao u neko biće na koje nailazi ili ne nailazi tek u tijeku svojeg bitka, nego je propao u svijet, koji sâm pripada njegovu bitku. Propadanje jest egzistencijalno određenje samog tubitka i ono ne daje nikakav iskaz o njemu kao Postojećemu, o postojećem odnosu prema biću od kojega on »potječe« ili prema biću s kojim je naknadno dospio u neki commercium.

Također bi ontološko-egzistencijalna struktura propadanja bila pogrešno razumljena, kad bi joj se htio pridati smisao nekog lošeg i žaljenja vrijednog ontičkog svojstva, koje bi se možda moglo ukloniti u uznapredovalim stadijima ljudske kulture.

Pri prvom upućivanju na bitak-u-svijetu kao temeljno ustrojstvo tubitka, isto tako pri karakterizaciji njegovih konstitutivnih strukturnih momenata, ostala je, povrh analize *ustrojstva* njihova bitka, fenomenski zanemarena vrsta tog bitka. Bijahu, doduše, opisane moguće temeljne vrste u-bitka, brigovanje i skrb. Pitanje o svaki-

dašnjoj vrsti bitka tih načina na koje nešto jest, ostalo je nerazmotreno. Također se pokazalo, da je u-bitak sve prije negoli samo promatrajuće ili djelujuće stajanje-nasuprot, to jest, skupa-postojanje nekog subjekta i nekog objekta. Usprkos tome morao je ostati pričim, da bitak-u-svijetu fungira kao krute skele unutar kojih se odvijaju moguća ponašanja tubitka prema svojem svijetu, ne dodirujući same »skele« na način bitka. Ali te tobožnje »skele« same tvore vrstu bitka tubitka. U fenomenu propadanja dokumentira se jedan *egzistencijalni modus* bitka-u-svijetu.

Naklapanje dokučuje tubitku razumijevajući bitak pri njegovu svijetu, pri Drugima i pri samom sebi, ali tako, da taj bitak pri... ima modus nekog lebdenja bez osnove. Znatiželja dokučuje sve i sva, ali tako, da je u-bitak svugdje i nigdje. Dvosmislenost ništa ne skriva razumijevanju tubitka, ali samo da bi bitak-u-svijetu držala u Svugdje-i-nigdje, iščupanom iz korijena.

Tek s ontološkim razjašnjenjem vrste bitka svakidašnjeg bitka-u-svijetu, koja se nazire u tim fenomenima, dobivamo egzistencijalno dovoljno određenje temeljnog ustrojstva tubitka. Koju strukturu pokazuje »pokrenutost« propadanja?

Naklapanje, i u njemu odlučena javna izloženost, konstituirala se u skupa-bitku. Ono ne postoji unutar svijeta kao neki produkt izlučen iz tog skupa-bitka, niti postoji za sebe. Isto se tako ono ne da raspliniti u neko »Općenito« koje, zato što bitno ne pripada nikome »zapravo« nije ništa i »realno« se pojavljuju samo u govorećem pojedinačnom tubitku. Naklapanje jest vrsta bitka samog skupa-bitka i ne nastaje tek uslijed izvjesnih okolnosti koje utječu na tubitak »izvana«. Ali ako sam tubitak pruža u naklapanju i javnoj izloženosti unaprijed samom sebi mogućnosti da se izgubi u Se, da podleđe bestemeljnosti, onda to govori: tubitak sâm sebi sprema stalno iskušenje propadanja. Bitak-u-svijetu je sâm po sebi *iskušavački*.

Budući da je na taj način tubitak već postao sâm sebi iskušenjem, javna ga izloženost zadržava u njegovoj

13. Usp. § 9, str. 46

propalosti. Naklapanje i dvosmislenost, Sve-je-videno i Sve-je-razumljeno, tvore tobožnjost, ovako raspoloživa i vladajuća dokučenost tubitka sposobna je jamčiti mu sigurnost, istinitost i obilje svih mogućnosti njegova bitka. Samouvjerenost i presudnost Se širi sve veću nepotrebitost što se tiče pravog čuvstvjućeg razumljenja. Tobožnjost, da Se brani i predvodi puni i istinski »život«, unosi »smirenost« u tubitak, za koju je sve »u najboljem redu« i kojoj su sva vrata otvorena. Propadajući bitak-u-svijetu, iskušavajući sama sebe, u isti je mah *umirujući*.

To umirenje u nepravom bitku ne zavodi, međutim, u mirovanje i nedjelatnost, nego tjera u »rađenje« bez zastoja. Propalost u »svijet« sada ne nalazi možda mir. Iskušavačko umirenje *potencira* propadanje. S osobitim obzirom na izlaganje tubitka, može se sada pojaviti mnijenje, da bi razumljenje krajnje tuđih kultura i njihova »sinteza« s vlastitom doveli do potpuno iscrpnog i tek tada istinskog prosvjeđivanja tubitka u pogledu sama sebe. Svemu vična znatiželja i neumorno poznavanje-svega hine neko univerzalno razumijevanje tubitka. Ali u osnovici ostaje neodređeno i nepropitano, što li zapravo valja razumjeti; ostaje nerazumljeno, da je samo razumljenje jedno Moći-bitu, koje mora postati slobodnim jedino u *najvlastitijem* tubitku. U tom umirenom, sve »razumijevajućem« uspoređivanju sebe sa svima tubitak srlja prema jednom otuđenju u kojemu mu se najvlastitije Moći-bitu skriva. Propadajući je bitak-u-svijetu kao iskušavajući-smirujući u isti mah *otuđujući*.

Ali to otuđenje opet ne može kazivati, da tubitak biva samom sebi faktično otet; naprotiv, ono tjera tubitak u jedan bitak kojemu je stalo do najpretjeranijeg »samoraščlanjivanja«, koje se iskušava u svim mogućnostima tumačenja, tako da same »karakterologije« i »tipologije« što ih te mogućnosti nude bivaju već nepregledne. Takvo otuđenje, koje *zatvara* tubitku njegovu pravost i mogućnost, premda samo kao pravost i mogućnost jednog pravog neuspjeha, ne izručuje ga ipak

biću kojim nije on sâm, nego ga gura u njegovu nepravost, u jednu moguću vrstu bitka *njega samog*. Iskušavajući-umirujuće otuđenje propadanja dovodi u svojoj vlastitoj pokrenutosti do toga, da se tubitak u samom sebi *zapleće*.

Pokazani fenomeni iskušavanja, umirivanja, otuđenja i samozapletanja (smućenosti) karakteriziraju specifičnu vrstu propadanja. Ovu »pokrenutost« tubitka u njegovu vlastitom bitku nazivamo *sunovraćanje*. Tubitak se sunovraća iz sama sebe u sama sebe, u bestemeljnost i ništavnost neprave svakidašnjosti. Ali to sunovraćanje ostaje uslijed javne izloženosti skrivenim, i to tako što biva izloženo kao »uspon« i »konkretni život«.

Vrsta pokrenutosti sunovraćanja, s kojom se nepravu bitak u Se ruši u bestemeljnost i u njoj, stalno odvlači razumljenje od projektiranja vlastitih mogućnosti i uvlači ga u smirenu tobožnjost, da sve posjeduje odnosno sve postiže. To stalno otkidanje od pravosti, pa ipak njezino stalno dočaravanje, istodobno s uvlačenjem u Se, karakterizira pokrenutost kao *vrtlog*.

Propadanje ne određuje bitak-u-svijetu samo egzistencijalno. Vrtlog otkriva u isti mah karakter bacanja i pokrenutosti bačenosti, koja se u čuvstvovanju tubitka može nametnuti samom njemu. Bačenost ne samo što nije neka »svršena činjenica«, nego nije ni zaključeni fakt. Njezinoj faktičnosti pripada, da tubitak, *dokle god* jest što jest, ostaje bacan i biva vrtložen u nepravost Se. Bačenost, u kojoj se fenomeniki može vidjeti faktičnost, pripada tubitku, kojemu se u njegovu bitku radi o samom njemu. Tubitak egzistira faktično.

Ali, nije li tim pokazivanjem propadanja ispostavljen fenomen koji govori direktno *protiv* određenja kojim je bila priopćena formalna ideja egzistencije? Može li tubitak biti shvaćen kao biće u čijem se bitku radi o Moći-bitu, ako se to biće upravo u svojoj svakidašnjici *izgubilo* i »živi« u propadanju *odlazeći od sebe*? Međutim, propadanje u svijet samo je tada fenomeniki »dokaz« *protiv* egzistencijalnosti tubitka, ako on biva

postavljen kao izolirani ja-subjekt, kao točka ličnosti od koje se on odalečuje. Tada je svijet objekt. Pripadnost njemu biva tada ontološki preinterpretirana u postojanje na način nekog unutarstvetskog bića. Ali ako bitak tubitka zadržimo u pokazanom ustrojstvu *bitka-u-svijetu*, tada biva očito, da propadanje kao *vrsta bitka tog u-bitka* tvori, naprotiv, najelementarniji dokaz za egzistencijalnost tubitka. U propadanju se ne radi ni o čemu drugom nego o Moći-biti-u-svijetu, premda u modusu nepravosti. Tubitak može propadati samo jer mu se radi o razumeći-čuvstvjućem bitku-u-svijetu. Obratno, prava egzistencija nije ništa što lebdi iznad propadajuće svakidašnjice, nego je, egzistencijalno, samo jedno modificirano laćanje nje.

Fenomen propadanja također ne pruža nešto poput kakva »noćnog izgleda« tubitka, poput kakva svojstva koje se ontički pojavljuje, koje bi moglo poslužiti upotpunjenju bezazlena aspekta tog bića. Propadanje otkriva jednu *bitnu* ontološku strukturu samog tubitka, koja jednako malo određuje noćnu stranu, kao što malo konstituira sve njegove dane u njihovoj svakidašnjosti.

Egzistencijalno-ontološka interpretacija ne tvori otuda ni neki ontički iskaz o »pokvarenosti ljudske prirode«, ne zato što nedostaju potrebna dokazna sredstva, nego zato što problematika te interpretacije leži prije svakog iskaza o pokvarenosti i nepokvarenosti. Propadanje je ontološki pojam pokrenutosti. Ontički nije odlučeno, je li čovjek »ogrezao u grijeh«, je li u status corruptions, da li se preobražava u status integritatis ili se nalazi u nekom međustadiju, u status gratiae. Ali vjera i »nazor na svijet«, ukoliko se izjašnjavaju ovako ili onako, i ako se izjašnjavaju o tubitku kao bitku-u-svijetu, moraju se vratiti na egzistencijalne strukture, pretpostavimo li da njihovi iskazi ujedno pretendiraju na *pojmovno* razumijevanje.

Vodeće pitanje ovoga poglavlja išlo je za bitkom samoga Tu. Temom bijaše ontološka konstitucija dokurenosti koja bitno pripada tubitku. Njezin se bitak konsti-

tuiru u čuvstvovanju, razumljenju i govoru. Svakidašnju vrstu bitka dokurenosti karakteriziraju naklapanje, značiljelja i dvosmislenost. Sami oni pokazuju pokrenutost propadanja s bitnim karakterima iskušenja, umirenja, otuđenja i smućenosti.

Ali s tom je analizom u glavnim crtama iznesena na vidjelo cjelina egzistencijalnog ustrojstva tubitka i dobiveno je fenomensko tlo za »rezimirajuću« interpretaciju bitka tubitka kao brige.

Sesto poglavlje

BRIGA KAO BITAK TUBITKA

§ 39. Pitanje o izvornoj cjelovitosti strukturne cjeline tubitka

Bitak-u-svijetu jest izvorno i stalno *cijela* struktura. U prethodnim poglavljima (1. odsječak, pogl. 2—5) bijaše ona fenomenski razjašnjavana kao cjelina i, uvijek na toj osnovici, u svojim konstitutivnim momentima. Pogled unaprijed na cjelinu fenomena, dan u početku¹, sada je izgubio prazninu prve skice. Fenomenska *raznovrsnost* ustrojstva strukturne cjeline i njezinih svakidašnjih vrsta bitka može, doduše, lako zapriječiti *jedinstveni* fenomenološki pogled na cjelinu kao takvu. Ali on mora ostati utoliko slobodnijim, i to sigurnije držanim u pripravnosti, što sada postavljamo pitanje kojemu uopće teži pripremna fundamentalna analiza tubitka: *kako valja egzistencijalno-ontološki odrediti cjelovitost pokazane strukturne cjeline?*

Tubitak egzistira faktično. Pita se o ontološkom jedinstvu egzistencijalnosti i faktičnosti, odnosno o bit-

1. Usp. § 12, s. 58 i d.

noj pripadnosti druge prvoj. Tubitak ima, na temelju svojega čuvstvovanja, koje mu bitno pripada, vrstu bitka u kojoj biva doveden pred sama sebe i dokučen u svojoj bačenosti. Ali bačenost je vrsta bitka jednog bića koje uvijek *jest* upravo svoje mogućnosti, i to tako, da ono sebe razumije u njima i iz njih (prema njima sebe projektira). Bitak-u-svijetu, kojemu jednako izvorno pripada bitak kod Priručnoga kao i su-bitak s Drugima, uvijek jest za volju sama sebe. Ali ličnost je najprije i najčešće nepravda, Se-ličnost. Bitak-u-svijetu uvijek je već propao. *Prosječna svakidašnjost tubitka može, prema tome, biti određena kao propadajući-dokučeni, bačeno-projektirajući bitak-u-svijetu, kojemu se u njegovu bitku kod »svijeta« i u su-bitku s Drugima radi o samom najvlastitijemu Moći-biti.*

Može li uspjeti, da ta strukturna cjelina svakidašnjosti tubitka bude izražena u svojoj cjelovitosti? Dade li se bitak tubitka iznijeti tako jedinstveno, da bitna jednaka izvornost pokazanih struktura bude iz njega razumljiva u isti mah s pripadajućim egzistencijalnim mogućnostima njihove modifikacije? Postoji li neki put, da se taj bitak fenomenski dobije na tlu ovog nastavka egzistencijalne analitike?

Negativno rekavši, nije dvojbeno: Cjelovitost se strukturne cjeline fenomenski ne da postići prigradivanjem elemenata. Za to bi bio potreban plan gradnje. Bitak tubitka, koji ontološki nosi strukturnu cjelinu kao takvu, postaje nam pristupačnim u jednom potpunom pogledu *kroz* tu cjelinu *na jedan* izvorno jedinstveni fenomen, koji već leži u cjelini, tako da on ontološki fundira svaki strukturni moment, u njegovoj strukturalnoj mogućnosti. Otuda »rezimirajuća« interpretacija ne može biti skupljajuće sažimanje do sada dobivenoga. Pitanje o egzistencijalnom temeljnom karakteru tubitka bitno je različito od pitanja o bitku nekog Postojećega. Svakidašnje iskustvo okolnog svijeta, koje ontički i ontološki ostaje usmjereno na unutarstvetska bića, ne može ontički izvorno prezentirati tubitak za ontološku analizu. Ujedno i imanentnom opažanju doživljajâ ne-

dostaje ontološki dovoljna nit vodilja. Po drugoj strani, bitak tubitka ne treba deducirati iz neke ideje čovjeka. Može li se iz dosadašnje interpretacije tubitka razabrati, koji pristup samom sebi zahtijeva *on sam od sebe* kao jedino primjeren?

Ontološkoj strukturi tubitka pripada razumijevanje bitka. Bivstvujući, on je samom sebi dokučen u svojem bitku. Čuvstvovanje i razumljenje konstituiraju vrstu bitka te dokučenosti. Ima li u tubitku nekog razumijevajućeg čuvstvovanja u kojem je on samom sebi dokučen na osobit način?

Ako egzistencijalna analitika tubitka treba zadržati načelnu jasnoću o svojoj fundamentalnoontološkoj funkciji, tada mora za svladavanje svoje apriorne zadaće, ispostavljanja bitka tubitka, tražiti jednu od *najdalekosežnijih* i *najizvornijih* mogućnosti dokučivanja, koja počiva u samom tubitku. Način dokučivanja, u kojemu se tubitak dovodi pred sama sebe, mora biti takav, da u njemu sâm tubitak postaje, na izvjestan način *pojednostavnjen*, pristupačnim. S Dokučenim u njemu mora tada elementarno izaći na vidjelo strukturna cjelovitost traženog bitka.

Jednim od čuvstvovanja koje udovoljava takvim metodskim zahtjevima postaje fenomen *tjeskobe*, stavljen u temelj analize. Obrada tog temeljnog čuvstvovanja i ontološka karakterizacija u njemu Dokučenoga kao takvog uzimaju za ishodište fenomen propadanja i razgraničuju tjeskobu spram prije analiziranog srodnog fenomena straha. Tjeskoba kao mogućnost bitka tubitka pruža, u isti mah s u njoj dokučenim samim tubitkom, fenomenско tlo za eksplicitno izražavanje izvorne cjelovitosti bitka tubitka. Njegov se bitak razotkriva kao *briga*. Ontološka obrada tog temeljnog egzistencijalnog fenomena zahtijeva razgraničenje spram fenomenâ koji bi ponajprije mogli biti identificirani s brigom. Takvi su fenomeni volja, želja, sklonost i poriv. Iz njih se briga ne da izvesti, jer su sami fundirani u njoj.

Ontološka interpretacija tubitka kao brige s onim je što polučuje vrlo daleko, poput svake ontološke analize, od onoga što ostaje pristupačnim predontološkom razumijevanju bitka ili pogotovu ontičkom poznavanju bića. Ne smije začuđivati, što ontološki Spoznano iznenađuje obični razum s obzirom na njemu jedino ontički Poznato. Pa ipak bi se već i ontički početak ovdje pokušane ontološke interpretacije tubitka qua brige mogao pokazati kao tražen i teorijski smišljen; da se uopće i ne govori o njegovoj pragmatičnosti, koja bi se mogla uočiti u tome, što tu ostaje isključena tradirana i oprobana definicija čovjeka. Otuda je predontološka potvrda egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige potrebna. Ona leži u svjedočanstvu, da tubitak bijaše sebe već rano izložio kao *brigu (cura)* — tako se on izrazio o samom sebi — premda samo predontološki.

Analitika tubitka, koja prodire do fenomena brige, treba pripremiti fundamentalnoontološku problematiku, *pitanje o smislu bitka uopće*. Da bi se polazeći od dobivenoga pogled izričito svrnuo na to, povrh posebne zadaće jedne egzistencijalno-apriorne antropologije moraju se, gledajući unazad, još izrazitije iznijeti *oni* fenomeni što stoje u najtješnjoj vezi s vodećim pitanjem o bitku. To su, na jednoj strani, do sada eksplicirani načini bitka: priručnost, postojnost, koji određuju unutarstvetsko biće čiji karakter nije sukladan tubitku. Zato što je do sada ontološka problematika razumljela bitak primarno u smislu postojnosti (»realnosti«, zbiljnosti »svijeta«), a bitak tubitka ostajao je ontološki neodređenim, potrebno je raspraviti ontološku povezanost brige, svjetovnosti, priručnosti i postojnosti (realnosti). To vodi k strožem određenju pojma *realnosti* u vezi s diskusijom na ovu ideju orijentiranog postavljanja spoznajnoteorijskog pitanja realizma i idealizma.

Biće *jest* nezavisno od iskustva, poznavanja i poimanja, putem kojih biva dokučeno, otkriveno i određeno. Bitak pak »jest« samo u razumljenju od strane bića čijem bitku pripada nešto poput razumijevanja bitka. Otuda bitak može biti neshvaćen, ali on nikada nije

potpuno nerazumljen. U ontološkoj problematici bijahu *bitak i istina* od davnine spajani, ako ne čak identificirani. U tome se dokumentira, premda u pogledu izvornih razloga možda skrivena, nužna povezanost bitka i razumijevanja. Za dovoljnu je pripremu pitanja o bitku otuda potrebno ontološko razjašnjenje fenomena *istine*. Ono se provodi najprije na tlu onoga što je gornja interpretacija dobila s fenomenima dokučenosti i otkrivenosti, izlaganja i iskaza.

Završetak pripremne fundamentalne analize tubitka ima, prema tome, za temu: temeljno čuvstvovanje tjeskobe kao jedna osobita dokučenost tubitka (§ 40), bitak tubitka kao briga (§ 41), potvrda egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige, iz predontološkog samoizlaganja tubitka (§ 42), tubitak, svjetovnost i realnost (§ 43), tubitak, dokučenost i istina (§ 44).

§ 40. Temeljno čuvstvovanje tjeskobe kao jedna osobita dokučenost tubitka

Neka od mogućnosti bitka tubitka treba dati ontičko »razjašnjenje« o samom njemu kao biću. Razjašnjenje je moguće samo u dokučenosti pripadnoj tubitku, koja se temelji u čuvstvovanju i razumljenju. U kojoj je mjeri tjeskoba osobito čuvstvovanje? Kako u njemu biva tubitak doveden putem svojeg vlastitog bitka pred sama sebe, tako da fenomenološki određuje u tjeskobi dokučeno biće kao takvo u njegovu bitku, odnosno, da ta odredba može biti dovoljno pripremljena?

U namjeri da prodremo do bitka cjelovitosti strukturne cjeline, za polazište uzimamo netom provedene konkretne analize propadanja. Rastakanje u Se i kod »svijeta« kojemu je posvećeno brigovanje, otkriva nešto poput *bijega* tubitka pred samim sobom kao pravim Moći-biti-ličnost. Čini se, ipak, da je taj fenomen bijega tubitka pred samim sobom i svojom pravosti ponajmanje podoban da posluži kao fenomenosko tlo za istraživanje što slijedi. U tom bijegu tubitak upravo *ne*

dovodi sebe preda se. Odvratanje, u skladu s najvlasti-tijom crtom propadanja, *odvodi od* tubitka. Samo, pri ovakvim se fenomenima istraživanje mora čuvati, da ontički-egzistencijsku karakteristiku ne strpa u isti koš s ontološki-egzistencijalnom interpretacijom, odnosno, da u prvoj ne previdi one pozitivne fenomenске podloge za potonju.

Egzistencijski je pravost bitka ličnosti doduše u propadanju zatvorena i potisnuta, ali ta je zatvorenost samo *privacija* jedne dokučenosti, koja se fenomenски otkriva u tome, što je bijeg tubitka bijeg *pred* samim sobom. U Pred-čim bijega tubitak stiže upravo »do« sebe. Samo ukoliko je tubitak ontološki bitno putem njemu pripadne dokučenosti uopće doveden pred sama sebe, on *može* bježati *pred* sobom. U tom propadajućem odvratanju, Pred-čim bijega dakako *nije shvaćeno*, da pače ni iskušano u nekom navraćanju k njemu. Ali u odvratanju *od* njega, zacijelo je dokućeno da je ono »tu«. Egzistencijski-ontičko odvratanje pruža fenomen-ski, na temelju svojega karaktera dokućenosti, moguć-nost da Pred-čim bijega kao takvo bude shvaćeno eg-zistencijalno-ontološki. Unutar ontičkoga »dalje od«, ko-je leži u odvratanju, može Pred-čim bijega biti u feno-menološki interpretirajućem »navraćanju« razumlje-no i dovedeno do pojma.

Prema tome, orijentacija analize na fenomen propa-danja načelno nije osuđena na bezizglednost ontološ-kog doznavañja nećega o tubitku dokućenom u tom fenomenu. Naprotiv — interpretacija biva upravo ov-dje ponajmanje izručena nekom umjetnom samoshva-ćanju tubitka. Ona samo provodi eksplikaciju onoga što sâm tubitak ontički dokućuje. Mogućnost prodiranja k bitku tubitka, u interpretirajućem praćenju i slijeđenju njega unutar jednog čuvstvjućeg razumljenja, poveća-va se, što je izvorniji onaj fenomen koji metodski fun-gira kao dokućujuće čuvstvovanje. Da tjeskoba pruža nešto poput toga, zasad je tvrdnja.

Za analizu tjeskobe nismo potpuno nepripremljeni. Ostaje doduše još u tami, u kakvoj je ona ontološkoj

vezi sa strahom. Očito tu opstoji neka fenomen-ska srod-nost. Znak za to jest činjenica, da oba fenomena naj-češće ostaju nerazdvojeni i da kao tjeskoba biva ozna-ćeno ono što je strah, a strahom nazivaju i ono što ima karakter tjeskobe. Pokušavamo, korak po korak, doprijeti do fenomena tjeskobe.

Propadanje tubitka u Se i »svijet« brigovanja nazva-li smo njegovim »bijegom« pred samim sobom. Ali sva-ko uzmicanje pred . . . , svako odvratanje od . . . nije nu-žno bijeg. U strahu fundirano uzmicanje pred onim što strah dokućuje, pred Ugrožavajućim, ima karakter bijega. Interpretacija straha kao čuvstvovanja pokaza-la je: Pred-čim straha uvijek je neko unutar-svjetsko štetno biće, koje se približava iz određenog predjela, u blizini, a koje može i izostatati. U propadanju se tubi-tak odvrća od sama sebe. Pred-čim tog uzmicanja mo-ra uopće imati karakter ugrožavanja; to Pred-čim je, međutim, biće s vrstom bitka uzmićućeg bića, ono je sâm tubitak. Pred-čim tog uzmicanja ne može biti shva-ćeno kao »strašno«, jer nešto takvo uvijek susreće kao unutar-svjetsko biće. Ugrožavanje koje jedino može biti »strašno« i koje biva otkriveno u strahu, uvijek dolazi od unutar-svjetskog bića.

Odvratanje propadanja stoga i nije bježanje, koje biva fundirano strahom pred unutar-svjetskim bićem. Jedan ovako zasnovani karakter bijega pripada odvrća-nju utoliko manje, što ono upravo *navrća* k unutar-svjetskom biću kao rastakanje u njemu. *Odvratanje propadanja temelji se, naprotiv, u tjeskobi, koja sa svo-je strane tek čini mogućim strah.*

Radi razumijevanja govora o propadajućem bijegu tubitka pred samim sobom, mora biti doveden u sjeća-nje bitak-u-svijetu kao temeljno ustrojstvo tog bića. *Pred-čim tjeskobe jest bitak-u-svijetu kao takav.* Kako se fenomenски razlikuje ono pred čim tjeskoba zebe od onoga pred čim strah strahuje? Pred-čim tjeskobe nije unutar-svjetsko biće. Otuda ono, bitno, ne može biti svrhovito. Ugrožavanje u njega nema karakter neke

štetnosti koja pogađa Ugroženo u određenom pogledu s obzirom na neko osobito faktično Moći-bitu. Pred-čim tjeskobe potpuno je neodređeno. Ta neodređenost ne ostavlja samo faktički neodlučenim — koje unutarstvetsko biće prijeti, nego kazuje, da unutarstvetsko biće uopće nije »relevantno«. Ništa od onoga što je unutar svijeta pri ruci i što postoji ne fungira kao ono pred čim tjeskoba zebe. Unutarstvetski otkrivena cjelina svrhovitosti Priručnoga i Postojećega, kao takva je uopće bez važnosti. Ona tone u sebe. Svijet ima karakter potpune beznačajnosti. U tjeskobi ne susreće ovo ili ono, što bi kao Ugrožavajuće moglo biti u vezi s tjeskobom.

Otuda tjeskoba i ne vidi neko određeno »ovdje« i »ondje« odakle se približava Ugrožavajuće. Što Ugrožavajuće nije *nigdje*, to karakterizira Pred-čim tjeskobe. Ona »ne zna« što je to pred čim zebe. Ali »Nigdje« ne znači ništa, nego u njemu leži predio uopće, dokućenost svijeta uopće za bitno prostorni u-bitak. Prijeteće se stoga i ne može približavati iz nekog određenog smjera unutar blizine, ono je već »tu« — pa ipak nigdje, tako je blizu da stejšnjava i presjeca dah — pa ipak nigdje.

Kao Pred-čim tjeskobe, biva otkriveno »To je ništa, i nigdje«. Kivnost unutarstvetskoga Ništa i Nigdje fenomenički će reći: *Pred-čim tjeskobe jest svijet kao takav*. Potpuna beznačajnost koja se očituje u Ništa i Nigdje ne znači odsutnost svijeta, nego kazuje kako je unutarstvetsko biće samo po sebi tako potpuno nevažno, da se na temelju te beznačajnosti Unutarstvetskoga nameće samo još svijet u svojoj svjetovnosti.

Što stejšnjava, to nije ovo ili ono, ali ni svo Postojeće skupa kao suma, nego je *moućnost* Priručnoga uopće, to jest, sam svijet. Kada se tjeskoba slegne, svakidašnji će govor obično reći: »zapravo nije bilo ništa«. Taj govor, u stvari, ontički pogađa ono što je bilo. Svakidašnje govorenje odnosi se na neko brigovanje i pričanje o Priručnomu. Ono, pred čim tjeskoba zebe, nije ništa od unutarstvetskog Priručnoga. Samo, to Ništa od Priručnoga koje svakidašnji smotreni govor jedino razumije, nije neko totalno Ništa. Ništa od priručnosti

temelji se u najizvornijem »nečemu«, u *svijetu*. Taj pak ontološki bitno pripada bitku tubitka kao bitka-u-svijetu. Ako se, prema tome, kao Pred-čim tjeskobe ispostavi Ništa, to jest svijet kao takav, tada to kazuje: *ono pred čim tjeskoba zebe, jest sâm bitak-u-svijetu*.

Zebnja dokučuje izvorno i direktno svijet kao svijet. Ne biva, recimo, najprije putem razmišljanja unutarstvetsko biće zanemareno i ne biva mišljen samo još svijet, od kojega tada nastaje tjeskoba, nego tjeskoba kao modus čuvstvovanja dokučuje prije svega *svijet kao svijet*. To, međutim, ne znači, da u tjeskobi biva shvaćena svjetovnost svijeta.

Tjeskoba nije samo tjeskoba pred..., nego je kao čuvstvovanje ujedno *tjeskoba za...* Ono, radi čega se tjeskoba kini, nije neka *određena* vrsta bitka i mogućnost tubitka. Sama prijetnja je čak neodređena i otuda ne može prijeteći nasrnuti na ovo ili ono faktički konkretno Moći-bitu. Ono, radi čega tjeskoba zebe, jest sam bitak-u-svijetu. U tjeskobi tone okolnostvetski Priručno, uopće unutarstvetska bića. »Svijet« ne može pružiti više ništa, to jednako malo može i su-tubitak Drugih. Tako tjeskoba oduzima tubitku mogućnost da, propadajući, razumije sebe iz »svijeta« i javne izloženosti. Ona baca tubitak natrag prema onome za što on zebe, prema njegovu pravom Moći-bitu-u-svijetu. Tjeskoba izolira tubitak u njegov najvlastitiji bitak-u-svijetu koji, kao razumijevajući, bitno projektira sebe prema mogućnostima. Sa Za-što zebnje tjeskoba, otuda, dokučuje tubitak *kao mogućnost*, i to kao ono što tubitak može biti sam od sebe kao izoliran u osami.

Tjeskoba otkriva u tubitku *bitak pri najvlastitijemu Moći-bitu*, to jest, *slobodnost* za slobodu biranja-sama-sebe i laćanja-sama-sebe. Tjeskoba dovodi tubitak pred njegovu *slobodnost za...* (propensio in...) pravost njegova bitka kao mogućnosti, kojom on uvijek već jest. Ali taj bitak jest ujedno ono, čemu je tubitak prepušten kao bitak-u-svijetu.

To, za što tjeskoba zebe, razotkriva se kao ono *pred čim se boji*: kao bitak-u-svijetu. Istost Pred-čim tjeskobe i njezina Za-što proteže se dapače na samu zebnju. Jer ona je kao čuvstvovanje jedna temeljna vrsta bitka-u-svijetu. *Egzistencijalna istost dokučivanja i Dokučenoga, i to tako što je u ovom dokučen svijet kao svijet, a u-bitak kao izolirano, čisto, bačeno Moći-bitu, — jasno pokazuje, da je s fenomenom tjeskobe temom interpretacije postalo jedno osobito čuvstvovanje.* Tjeskoba tako izolira i dokučuje tubitak kao »solus ipse«. Ali taj egzistencijalni »solipsizam« tako malo premješta neku izoliranu stvar-subjekt u naivnu prazninu neke besvjetske postojbine, da on dovodi tubitak upravo u jednom ekstremnom smislu pred njegov svijet i time sâmog njega pred sama sebe kao bitak-u-svijetu.

Da tjeskoba kao temeljno čuvstvovanje dokučuje na takav način, za to je pak nepristrani dokaz svakidašnje izlaganje tubitka i govorenje. Čuvstvovanje, rečeno je prije, čini očitim »kako je nekomu«. U tjeskobi je nekomu »neugodno«. U tome dolazi najprije do izražaja osebujna neodređenost onoga pri čemu se tubitak čuti tjeskobno: neodređenost Ništa i Nigdje. Ali neugodnost će pri tome ujedno reći Ne-bitu-kod-kuće. Pri prvoj fenomenskoj obavijesti o temeljnom ustrojstvu tubitka i pri razjašnjavanju egzistencijalnog smisla u-bitka za razliku od kategorijalnog značenja »nutarnosti«, u-bitak bijaše određen kao prebivanje kod..., prisnost s...² Taj karakter u-bitka bijaše zatim konkretnije iznesen na vidjelo putem svakidašnje javnosti Se, koje unosi u prosječnu svakidašnju tubitka smirenu sigurnost u sebe, po sebi razumljivo »Bitu-kod-kuće«³. Tjeskoba, naprotiv, odnosi tubitak natrag iz njegova propadajućeg rastakanja u »svijetu«. Prisnost Svakidašnjega slâma se u sebi. Tubitak je izoliran, ali izoliran kao

2. Usp. § 12, s. 58 i dalje

3. Usp. § 27, s. 143 i dalje

bitak-u-svijetu. U-bitak dolazi u egzistencijalni »modus« *Ne-kod-kuće*. Ništa drugo ne kazuje govor o »neugodnosti«.

Sada postaje fenomenски vidljivo, pred čim propadaje kao bijeg bježi. Ne *pred* unutarsvjetskim bićem, nego upravo *k* njemu kao biću kod kojega brigovanje izgubljeno u Se može boraviti u smirenoj prisnosti. Propadajući bijeg u Kod-kuće javnosti jest bijeg *pred* Ne-kod-kuće, to jest, pred neugodnošću koja leži u tubitku kao bačenom bitku-u-svijetu, prepuštenom u svojem bitku samom sebi. Ta neugodnost stalno progoni tubitak i ugrožava, premda neizričito, njegovu svakidašnju izgubljenost u Se. To ugrožavanje može faktično biti povezano s jednom potpunom sigurnošću i s nepotrebitošću svakidašnjeg brigovanja. Tjeskoba može nadoći u najbezazlenijim situacijama. Nije potrebna mi tama, u kojoj se općenito neugodnost lakše pojavljuje. U tami se na jedan naglašeni način ne da vidjeti »ništa«, premda je »svijet« još, i *nametljivije*, »tu«.

Ako egzistencijalno-ontološki interpretiramo neugodnost tubitka kao ugroženost, koja pogađa sâm tubitak od strane njega samoga, tada time ne tvrdimo, da je neugodnost uvijek već u tom smislu razumljena u faktičnoj tjeskobi. Svakidašnji način na koji tubitak razumije neugodnost jest propadajuće odvracanje koje »zamračuje« ono Ne-kod-kuće. Svakidašnjost tog bježanja pokazuje, međutim, fenomenски: bitnom ustrojstvu tubitka bitka-u-svijetu, koje kao egzistencijalno nikada nije Postojeće nego sâm uvijek *jest* u nekom modusu faktičnog tubitka, to jest nekog čuvstvovanja, pripada tjeskoba kao temeljno čuvstvovanje. Smireno-prisni bitak-u-svijetu jest modus neugodnosti tubitka, ne obratno. *Ne-kod-kuće mora biti egzistencijalno-ontološki shvaćeno kao izvorniji fenomen.*

I samo stoga što tjeskoba latentno uvijek već određuje bitak-u-svijetu, on se kao brigujući-čuvstvujući

bitak kod »svijeta« može plašiti. Strah jest u »svijet« propala, neprava i samoj sebi kao takva skrivena — tjeskoba.

Faktično ostaje, eto, i raspoloženje neugodnosti većinom egzistencijski nerazumljeno. »Prava« je tjeskoba, povrh toga, pri prevlasti propadanja i javnosti rijetka. Često je tjeskoba uvjetovana »fiziološki«. Taj fakt je u svojoj faktičnosti *ontološki* problem, ne samo u pogledu svojeg ontičkog prouzročjenja i oblika u kojem protječe. Fiziološko izazivanje tjeskobe biva moguće samo zato što tubitak zebe u osnovi svojeg bitka.

Još rjeđi negoli egzistencijski fakt prave tjeskobe jesu pokušaji, da se taj fenomen interpretira u svojoj načelnoj egzistencijalno-ontološkoj konstituciji i funkciji. Razlozi tome počivaju dijelom u zapuštanju egzistencijalne analitike tubitka uopće, ali osobito u nepoznavanju fenomena čuvstvovanja.⁴ Faktična rijetkost fenomena tjeskobe ne može mu, međutim, oduzeti podobnost, da za egzistencijalnu analitiku preuzme *načelnu* metodsku funkciju. Naprotiv — rijetkost tog fenomena

4. Nije slučajnost, što su fenomeni tjeskobe i straha, koji ne prestano ostaju nerazdvojeni, ontički, i također — premda u vrlo uskim granicama — ontološki ulazili u vidokrug kršćanske teologije. To se događalo uvijek tada kad je stjecao prvenstvo antropološki problem čovjekova bitka pri bogu i kad su pri postavljanju pitanja bili vodeći fenomeni poput vjere, grijeha, ljubavi, kajanja. Usp. *Augustinovo* učenje o timor castus i servilis, koje je više puta prikazivano u njegovim egzegetskim spisima i pismima. O strahu uopće usp. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* qu. 33; *de metu*, qu 34; *utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*, qu 35; *quid amandum sit.* (Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22 sqq.)

Luther je problem straha, osim u tradicionalnom kontekstu interpretacije poenitentia i contritio, obradio u svojem komentaru Postanka, tu dakako ponajmanje pojmovno, ali utoliko uvjerljivije u smislu duševne okrepe: usp. *Enarrationes in genesin cap. 3*, WW. (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

Ponajdalje je u analizi tjeskobe dopro *S. Kierkegaard*, i to i opet u teološkom kontekstu jedne »psihološke« ekspozicije problema nasljednog grijeha. Us. *Der Begriff der Angst*, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.

jest pokazatelj za to, da tubitak, koji najčešće ostaje putem javne izloženosti se samom sebi zakrit u svojoj pravosti, može u tjeskobi, tom temeljnom čuvstvovanju, biti dokučen u jednom izvornom smislu.

Biti svakog čuvstvovanja dođu pripada, da ono uvijek dokučuje potpuni bitak-u-svijetu prema svim njegovim konstitutivnim momentima (svijet, u-bitak, ličnost). Samo, u tjeskobi leži mogućnost jednog osobitog dokučivanja, jer ona izolira. To izoliranje vraća tubitak natrag iz njegova propadanja i otkriva mu pravost i nepravost kao mogućnosti njegova bitka. Te temeljne mogućnosti tubitka, koji je uvijek moj, pokazuju se u tjeskobi kao same po sebi, neiskriviljene od strane unutar-svjetskih bića, uz koja se tubitak veže najprije i najčešće.

U kojoj je mjeri s ovom egzistencijalnom interpretacijom tjeskobe stečeno fenomensko tlo za odgovor na vodeće pitanje o bitku cjelovitosti strukturne cjeline tubitka?

§ 41. Bitak tubitka kao briga

U namjeri da ontološki izrazimo cjelovitost strukturne cjeline, moramo najprije zapitati: Može li fenomen tjeskobe, i u njemu dokučeno, fenomenski dati cjelinu tubitka tako izvorno, da se pri toj danosti može zadovoljiti pogled koji traga za cjelovitošću? Ukupna sastojina onoga što leži u njoj daje se registrirati u formalnom nabranju: Zebnja jest kao čuvstvovanje jedan način bitka-u-svijetu; Pred-čim tjeskobe jest bačeni bitak-u-svijetu; Za-što tjeskobe jest Moći-bitu-u-svijetu. Potpuni fenomen tjeskobe pokazuje, prema tome, tubitak kao faktično egzistirajući bitak-u-svijetu. Fundamentalni ontološki karakteri tog bića jesu egzistencijalnost, faktičnost i propadanje. Ova egzistencijalna određenja ne pripadaju kao dijelovi nekom kompozitumu, kojemu bi katkada mogao neki od njih nedostajati, nego u njima prede jedna izvorna poveza-

nost, koja tvori traženu cjelovitost strukturne cjeline. U jedinstvu navedenih određenja bitka tubitka postaje ontološki pojmljiv njegov bitak kao takav. Kako okarakterizirati samo to jedinstvo?

Tubitak jest biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom tom bitku. »Radi se o...« razjasnilo se u ustrojstvu bitka razumljenja kao sebe projektirajućeg bitka pri najvlastitijemu Moći-bitu. Upravo, za volju nje-ga tubitak uvijek jest kakav jest. Tubitak se u svojem bitku uvijek već spojio s nekom mogućnošću sama se-be. Slobodnost za najvlastitije Moći-bitu i time za mogućnost pravosti i nepravosti pokazuje se u jednoj izvornoj, elementarnoj konkretizaciji, u tjeskobi. Bitak pri najvlastitijemu Moći-bitu kazuje pak ontološki: tubitak je u svojem bitku uvijek već *ispred* sama sebe. Tubitak je uvijek već »više od sebe«, ne kao odnošenje prema drugom biću koje to *nije*, nego kao bitak pri Moći-bitu, kojim je on sâm. Tu strukturu bitka ovoga bitnog »radi se o...« izražavamo kao *bitak-ispred-sebe* tubitka.

Ali ta se struktura tiče cjeline ustrojstva tubitka. Bitak-ispred-sebe ne znači nešto poput neke izolirane tendencije u nekom besvjetskom »subjektu«, nego karakterizira bitak-u-svijetu. Njemu je pak svojstveno, da je, izručen samom sebi, uvijek već bačen *u neki svijet*. Ta prepuštenost tubitka samom sebi izvorno se pokazuje konkretno u tjeskobi. Potpunije formulirano, bitak-ispred-sebe reći će: *Ispred-sebe-u-bitku-u-nekom-svijetu*. Čim se ta bitno jedinstvena struktura pogleda fenomenski, razjašnjava se i ono što bijaše prije ispostavljeno kod analize svjetovnosti. Ondje se pokazalo: cjelina upozorenja značajnosti, koja kao takva konstituira svjetovnost, »utvrđena« je u nekom Za-volju-čega. Spajanje cjeline upozorenja, raznovrsnih odnosa »Zato-da«, s onim o čemu se radi tubitku, ne znači stapanje nekog postojećeg »svijeta« objekata s nekim subjektom. To je spajanje, naprotiv, fenomenski izraz izvorno čitavog ustrojstva tubitka, čija je cjelovitost sada eksplicitno istaknuta kao *Ispred-sebe-u-već-bitku-*

-u... Drugačije izraženo: Egzistiranje je uvijek faktično. Egzistencijalnost je bitno određena faktičnošću.

I ponovo: faktično egzistiranje tubitka nije samo neko uopće i indiferentno bačeno Moći-bitu-u-svijetu, nego je uvijek već i rastočeno u svijetu o kojemu briguje. U tom propadajućem bitku kod... javlja se, izričito ili ne, razumljeno ili ne, bježanje od neugodnosti, koja najčešće ostaje prekrita latentnom tjeskobom, jer javnost se potlačuje svaku neprisnost. U bitku-već-ispred-sebe-u-nekom-svijetu leži bitno uključen propadajući *bitak kod* unutarsvjetskog Priručnoga kojemu je posvećeno brigovanje.

Formalna egzistencijalna cjelovitost ontološke strukturne cjeline tubitka mora, otuda, biti formulirana u slijedećoj strukturi: Bitak tubitka reći će: Bitak-već-ispred-sebe-u-(svijetu) kao bitak-kod (unutarsvjetski sretajućih bića). Taj bitak udovoljuje značenju naziva *briga*, koji biva upotrijebljen čisto ontološki-egzistencijalno. Iz tog značenja ostaje isključenom svaka ontički mišljena tendencija bitka, poput zabrinutosti odnosno bezbrižnosti.

Stoga što je bitak-u-svijetu bitno briga, mogao je bitak kod Priručnoga biti u gore iznijetim analizama izražen kao *brigovanje*, a bitak s unutarsvjetski sretajućim su-bitkom Drugih kao *skrb*. Bitak-kod... jest brigovanje, jer on kao način u-bitka biva određen njegovom temeljnom strukturom, brigom. Briga ne karakterizira recimo samo egzistencijalnost, odvojenu od faktičnosti i propadanja, nego obuhvaća jedinstvo tih određenja bitka. Briga otuda također ne kazuje primarno i isključivo neko izolirano odnošenje Ja prema samom sebi. Izraz »briga o sebi«, po analogiji s brigovanjem i skrbi, bio bi tautologija. Briga ne može značiti neko osobito odnošenje prema vlastitoj ličnosti, jer je ona ontološki okarakterizirana već putem bitka-ispred-sebe; ali u tom su određenju *suodređena* već oba-dva druga strukturalna momenta brige, bitak-već-u... i bitak-kod.

U bitku-ispred-sebe kao bitku kod najvlastitijega Moći-biti leži egzistencijalno-ontološki uvjet za mogućnost *slobodnosti za prave egzistencijske mogućnosti*. Moći-biti jest ono, za volju čega je tubitak uvijek onakav kakav je faktično. Ali ukoliko je onda bitak kod samoga Moći-biti određen slobodom, tubitak se *može* odnositi prema svojim mogućnostima i *negodujući*, on *može* biti nepravi, i faktično najprije i najčešće jest na taj način. Pravoga Za-volju-čega on se ne laća, projektiranje Moći-biti samog njega prepušteno je raspolaganju Se. Otuda će »sebe« u bitku-ispred-sebe svagda reći vlastitu ličnost u smislu Se-ličnosti. I u nepravosti tubitak ostaje, u biti, Ispred-sebe, upravo onako kao što propadajuće bježanje tubitka pred samim sobom još pokazuje *takvo* ustrojstvo bitka, da se tom biću radi o njegovu bitku.

Briga leži kao iskonska cjelovitost strukture egzistencijalno-apriorno »prije« svakog, to jest, uvijek već u svakom faktičnom »ponašanju« i »stanju« tubitka. Otuda taj fenomen nipošto ne izražava neku prednost »praktičnog« ponašanja pred teorijskim. Određivanje nekog Postojećega samo putem zora nema ništa manje karakter brige negoli neka »politička akcija« ili opušteno zabavljanje. »Teorija« i »praksa« jesu mogućnosti bitka nekog bića čiji bitak mora biti određen kao briga.

Otuda ne uspijeva ni pokušaj, svesti fenomen brige u njegovoj bitno neraskidivoj cjelovitosti na posebne akte ili nagone poput htijenja i željenja ili poriva i nagnuća, odnosno sagraditi ga od njih.

Htijenje i željenje ontološki su nužno ukorijenjeni u tubitku kao brizi i nisu naprosto ontološki indiferentni doživljaji koji se pojavljuju u nekoj »struji«, potpuno neodređenoj u pogledu smisla njezina bitka. To ništa manje ne vrijedi za poriv i nagnuće. I oni se, ukoliko ih je uopće moguće u tubitku pokazati čiste, temelje u brizi. To ne isključuje, da poriv i nagnuće ontološki konstituiraju također biće koje samo »živi«. Ontološko temeljno ustrojstvo »življenja« zaseban je,

međutim, problem i daje se razviti iz ontologije tubitka samo putem reduktivne privacije.

Briga je ontološki »ranija« negoli navedeni fenomeni koji, dakako, uvijek mogu biti u izvjesnim granicama primjereno »opisani«, a da potpuni ontološki horizont ne treba biti vidljiv ili uopće samo poznat. Za ovo fundamentalno-ontološko istraživanje, koje ne teži ni k tematski potpunoj ontologiji tubitka niti pogotovu k nekoj konkretnoj antropologiji, mora biti dovoljnom uputa, kako su ti fenomeni egzistencijalno utemeljeni u brizi.

Samo Moći-biti za volju kojega tubitak jest, ima vrstu bitka bitka-u-svijetu. U njemu, prema tome, ontološki leži odnošenje na unutarstvetska bića. Briga jest uvijek, premda samo privativno, brigovanje i skrb. U htijenju biva zahvaćeno neko razumljeno, to jest, prema njegovoj mogućnosti projektirano biće o kojemu valja brigovati, odnosno, koje valja putem skrbi dovesti u njegov bitak. *Stoga* htijenju pripada uvijek neko Htijenje, koje je sebe već odredilo iz nekoga Za-volju-čega. Za ontološku mogućnost htijenja konstitutivni su: prethodna dokučenost, Za-volju-čega uopće (bitak-ispred-sebe), dokučenost onoga o čemu je moguće brigovati (svijet kao U-čemu već-bitka) i razumijevajuće sebezprojektiranje tubitka prema nekomu Moći-biti kod neke mogućnosti »htjednutog« bića. U fenomenu htijenja nazire se cjelovitost brige na kojoj se ono temelji.

Razumijevajuće je sebezprojektiranje tubitka, kao faktično, uvijek već kod nekog otkritog svijeta. Iz njega — i ponajprije u skladu s onim što je izložilo Se — uzima ono svoje mogućnosti. To je izlaganje unaprijed ograničilo slobodan izbor mogućnosti na krug Poznato, Dostižnoga, Plodonosnoga, onoga što se dolikuje i pristoji. To niveliranje mogućnosti bitka prema svakodnevno najprije Raspoloživomu provodi ujedno zamračivanje Mogućega kao takvog. Prosječna svakidašnjica brigovanja postaje slijepom za mogućnosti i umiruje se već kod »Zbiljskoga«. To umirenje ne is-

ključuje jednu svestranu radišnost brigovanja, nego je budi. Ono što se hoće, tada nisu pozitivne nove mogućnosti, nego se Raspoloživo »taktički« mijenja na taj način, da nastaje pričin kako se nešto događa.

Umireno »htijenje« pod vodstvom Se svejedno ne znači gašenje bitka pri kakvom Moći-bitu, nego samo jednu njegovu modifikaciju. Bitak kod tih mogućnosti pokazuje se tada najčešće kao puko željenje. U želji tubitak projektira svoj bitak prema mogućnostima kojih onda u brigovanju ne samo što se ne laća, nego uopće i ne misli na njihovo ispunjenje niti ga očekuje. Naprotiv: prevlast bitka-ispred-sebe u modusu pukog željenja donosi sa sobom nerazumijevanje faktičnih mogućnosti. Bitak-u-svijetu čiji je svijet projektiran primarno kao svijet želja, kolebljivo se izgubio kod Raspoloživoga, ali tako, da ono, kao jedino Priručno, u svijetlu Željenoga ipak nikada nije dostatno. Željenje jest egzistencijalna modifikacija razumijevajućeg sebe-projektiranja koja se, podlegavši bačenosti, još jedino predaje mogućnostima. Takva predanost zatvara mogućnosti; ono što je u želećoj predanosti »tu«, to postaje »zbijskim svijetom«. Željenje ontološki pretpostavlja brigu.

U predanosti ima prvenstvo Već-bitu-kod... Ispred-sebe-u-već-bitu-u... na odgovarajući je način modificirano. Propadajuća predanost otkriva sklonost tubitka, da bude »življen« od svijeta u kojemu uvijek jest. Sklonost pokazuje karakter gotovosti na... Bitu-ispred-sebe izgubilo se u neko »Samo-uvijek-već-kod...«. »Onamo-k« sklonosti jest Dati-se-privlačiti od takvoga koje zaokuplja sklonost. Ako tubitak tako reći potone u neku sklonost, tada ne postoji jedino tek neka sklonost, nego je potpuna struktura brige modificirana. Oslijepivši, tubitak stavlja sve mogućnosti u službu sklonosti.

Poriv »živjeti« jest naprotiv jedno »Onamo-k« koje samo od sebe donosi sa sobom pobudu. To je »Onamo-k pod svaku cijenu«. Poriv kuša potisnuti druge mogućnosti. I tu je bitak-ispred-sebe nepravi, premda

obuzetost porivom dolazi iz samog onoga što izaziva poriv. Poriv može preduhitriti svako čuvstvovanje i razumljenje. Ali tubitak nikada nije »puki poriv« kojemu se katkada pridružuju druga ponašanja, poput vladanja i vođenja, nego je on, kao modifikacija potpunog bitka-u-svijetu, uvijek već briga.

U suštom porivu briga još nije postala slobodnom, premda tek ona ontološki omogućuje porinuće tubitka iz same sebe. U sklonosti je briga naprotiv uvijek već vezana. Sklonost i poriv jesu mogućnosti koje su ukorijenjene u bačenosti tubitka. Poriv »živjeti« ne da se uništiti, sklonost biti »življen« od svijeta ne da se iskorijeniti. Ali oba se, jer se, i samo jer se, ontološki temelje u brizi, ontički daju putem nje kao prave egzistencijski modificirati.

Izraz »briga« kazuje jedan egzistencijalno-ontološki temeljni fenomen, koji svejedno u svojoj strukturi nije jednostavan. Ontološki elementarna cjelovitost strukture brige ne može biti svedena na neki ontički »praelement« kao što bitak zacijselo ne može biti »razjašnjen« iz bića. Na kraju će se pokazati, da je ideja o bitku uopće jednako malo »jednostavna« kao i bitak tubitka. Određenje brige kao bitka-ispred-sebe u već-bitku-u... — kao bitku-kod... jasno pokazuje, da je i taj fenomen u sebi još strukturalno raščlanjen. Ali nije li to fenomenski znak za to, da s ontološkim pitanjem valja i dalje nastaviti radi ispostavljanja jednog još izvornijeg fenomena, koji ontološki nosi jedinstvo i cjelovitost strukturne mnogovrsnosti brige? Prije nego što istraživanje počne slijediti to pitanje, potrebno je retrospektivno i strože prisvojiti ono što je do sada interpretirano u smjeranju k fundamentalnoontološkom pitanju o smislu bitka uopće. Ali prije toga valja pokazati, da je ono ontološki »novo« u toj interpretaciji — ontički vrlo staro. Eksplikacija bitka tubitka kao brige ne podvodi nasilno taj bitak pod neku izmišljenu ideju, nego nam egzistencijalno dovodi do pojma ono što je ontičko-egzistencijski već dokučeno.

§ 42. *Potvrda egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige iz predontološkog samoizlaganja tubitka*

U gornjim interpretacijama, koje su napokon dovele do ispostavljanja brige kao bitka tubitka, sve je počivalo na tome, da za biće koje smo uvijek mi sami, a koje nazivamo »čovjek«, budu dobiveni primjereni ontološki fundamenti. Zbog te je svrhe valjalo analizu od početka skrenuti iz smjera k naslijeđenoj, ali ontološki nerazjašnjennoj i načelno dvojbenoj postavci kakvu iznosi tradicionalna definicija čovjeka. Mjerena njome, egzistencijalno-ontološka interpretacija može začuđivati, osobito tada kad briga biva ontički razumljena jedino kao »zabrinutost« i »snuženost«. Stoga sada valja navesti jedno predontološko svjedočanstvo, čija je dokazna snaga doduše »samo povijesna«.

Promislimo ipak: u svjedočanstvu se tubitak izjašnjava o samom sebi, »izvorno«, ne određen teorijskim interpretacijama, i bez smjerenja k njima. Uvažimo zatim: bitak tubitka okarakteriziran je povijesnošću, što svakako tek mora biti ontološki dokazano. *Ako* je tubitak u temelju svojega bitka »povijestan«, tada neki iskaz koji dolazi iz njegove povijesti i vraća se u nju, a povrh toga leži *prije* svake znanosti, dobiva osobitu, dakako nikada čisto ontološku težinu. Razumijevanje bitka, koje leži u samom tubitku, izjašnjava se predontološki. Svjedočanstvo navedeno u tekstu što slijedi treba jasno pokazati, da egzistencijalna interpretacija nije izmišljotina, nego kao ontološka »konstrukcija« ima svoje tlo i s njime svoje elementarne predloške.

Slijedeće samoizlaganje tubitka kao »brige« pohranjeno je u jednoj staroj bajci.⁵

5. Autor je naišao na ovu predontološku potvrdu za egzistencijalno-ontološku interpretaciju tubitka kao brige posredstvom članka *K. Burdacha*, *Faust und die Sorge*. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), s. 1 i dalje. B. pokazuje da je Goethe bajku o Curi, koja je tradirana kao 220. među *Hyginovim* bajkama, preuzeo od Herdera i preradio za drugi dio svojeg »Fausta«. Usp. osobito s. 40 i dalje. — Gornji tekst citiran je prema *F. Bü-*

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere. dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat. dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse vult cui corpus praeberit suum. sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: 'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.

* * *

»Kada nekoć »Briga« išaše preko neke rijeke ugleda ona zemljište bogato glinom: razmišljajući uze komad nje i stade ga oblikovati. Dok ona tako u sebi razmišlja što je napravila, eto k njoj Jupitera. »Briga« ga moli da on oblikovanu komadu gline podari duh. Jupiter je rado usliša. Ali kad onda ushtjede podati ime svojoj tvorevini, zabrani to Jupiter i zatraži da joj mora biti dano njegovo ime. Dok se »Briga« i Jupiter prepirahu oko imena, podiže se i Zemlja (Tellus) te zaželi da tvorevina dobije njezino ime, jer joj je ona, eto, ipak pružila komad svojega tijela. Zavađeni uzmu za suca Saturna. I, Saturn im izrekne slijedeću naoko pravednu presudu: 'Ti, Jupitre, jer si dao duh, trebaš, kad ovo umre, primiti duh, ti, Zemljo, jer si poklonila tijelo, trebaš primiti tijelo. Ali jer je »Briga« prva oblikovala to biće, neka ono, dokle god živi, posjeduje »Brigu«. Kako pak o imenu postoji spor, neka se to biće zove »homo«, dočim je napravljeno od humusa (zemlje)«.

Ovo predontološko svjedočanstvo ne dobiva jedno osobito značenje samo otuda što ono, čemu ljudski tubitak pripada cijeli život, uopće izgleda kao »briga«,

cheler, *Rheinisches Museum* Bd. 41 (1886) s. 5, prijevod prema *Burdachu*, na nav. mj. s. 41 i dalje.

nego i otuda što to prvenstvo »brige« istupa povezano s poznatim poimanjem čovjeka kao kompozituma od tijela (zemlje) i duha. Cura *prima finxit*: Tom biću je »iskon« njegova bitka u brizi. Cura teneat, quamdiu vixerit: Taj iskon ne otpušta ovo biće, nego ga zadržava, on njime potpuno vlada dokle god to biće »jest u svijetu«. »Bitak-u-svijetu« ima bitak skovan prema »brizi«. Ime (homo) ne dobiva to biće s obzirom na svoj bitak, nego prema onomu od čega se sastoji (humus). U čemu valja gledati »iskonski« bitak te tvorevine, o tome donosi odluku Saturn, »vrijeme«⁶. Predontološko određenje čovjekove biti izraženo u bajci ima, prema tome, od početka pred očima *onu* vrstu bitka koja potpuno vlada njegovim *vremenitim bavljenjem u svijetu*.

Povijest značenja ontičkog pojma »cura« dopušta, dapače, da prozremo daljnje temeljne strukture tubitka. *Burdach*⁷ upozorava na dvojaki smisao termina »cura«, prema čemu on ne znači samo »tjeskobno staranje«, nego također »pomnja«, »predanost«. Tako *Seneka* piše u svojem posljednjem pismu (ep. 124): »Među četirima egzistirajućim prirodama (drvo, životinja, čovjek, bog) razlikuju se obje posljednje, koje su jedino obdarene umom, po tome što je bog besmrtn, čovjek smrtn. U njih onda usavršuje njihovu prirodu dobro kod jednoga, naime boga, kod drugoga, čovjeka, *briga (cura)*: unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterus cura, hominis.«

Perfectio čovjeka, postajanje onim što on može biti u svojoj slobodnosti za svoje najvlastitije mogućnosti (projekt), »učinak« je »brige«. Ali ona jednako izvorno

6. Usp. *Herderovu* pjesmu: Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75)

7. Na nav. mj. s. 49. Već u stoi bijaše *népovva* čvrsti terminus i vraća se u N. Z., u Vulgati, kao sollicitudo. — Smjer gledanja na brigu što ga slijedi ova egzistencijalna analitika formirao se autoru u vezi s njegovim pokušajem jedne interpretacije Augustinove — to jest grčko-kršćanske — antropologije s obzirom na načelne temelje koji bijahu dosegnuti u Aristotelovoj ontologiji.

određuje temeljnu vrstu tog bića, u skladu s kojom je ono izručeno svijetu o kojemu briguje (bačenost). »Dvojaki smisao« termina »cura« kazuje *jedno* temeljno ustrojstvo u njegovoj bitno dvostrukoj strukturi bačenog projekta.

Egzistencijalno-ontološka interpretacija nije nasuprot ontičkom izlaganju recimo samo neko teorijski-ontičko poopćenje. To bi kazivalo jedino: ontički su sva čovjekova ponašanja »brižna« i vođena »predanošću« nečemu. »Poopćenje« je *apriorno-ontološko*. Ono ne mnije ontička svojstva što stalno nastupaju, nego jedno ustrojstvo bitka koje je uvijek već u temelju. Tek ono ontološki omogućuje, da to biće bude ontički oslovljeno kao cura. Egzistencijalni uvjet mogućnosti »životne brige« i »predanosti« mora biti shvaćen u jednom izvornom, to jest ontološkom smislu kao briga.

Transcendentalna »općenitost« fenomena brige i svih fundamentalnih egzistencijalija ima, po drugoj strani, onu širinu, putem koje biva unaprijed dano tlo na kojemu se kreće *svako* ontički-svjetonazorsko izlaganje tubitka, bilo da razumije tubitak kao »životnu brigu« i muku, bilo na suprotan način.

Ontički nametljiva »praznina« i »općenitost«, egzistencijalnih struktura ima svoju *vlastitu* ontološku određenost i punoću. Otuda cjelina samog ustrojstva tubitka nije u svojem jedinstvu jednostavna, nego pokazuje strukturalnu raščlanjenost, koja dolazi do izražaja u egzistencijalnom pojmu brige.

Ontološka interpretacija tubitka svela je predontološko samoizlaganje tog bića kao »brige« na *egzistencijalni* pojam brige. Analitika tubitka ne cilja, međutim, na neko ontološko utemeljenje antropologije, ona ima fundamentalnoontološku svrhu. Ta je, doduše neizričito, određivala tijekom dosadašnjih razmatranja, izbor fenomena i granice napredovanja analize. Ali s obzirom na vodeće pitanje o smislu bitka i na njegovu obradu, istraživanje sada mora *izričito* postati sigurno u do sada stečeno. Nešto se takvo pak ne da postići izvanjskim sažimanjem razmotrenoga. Naprotiv, ono što je u po-

četku egzistencijalne analitike moglo biti samo u grubom pokazano, mora biti s pomoću stečenoga izoštreno radi prodornijeg razumijevanja problema.

§ 43. Tubitak, svjetovnost i realnost

Pitanje o smislu bitka postaje uopće mogućim samo ako nešto poput razumijevanja bitka *jest*. Vrsti bitka bića koje nazivamo tubitak pripada razumijevanje bitka. Što je primjerenije i izvornije uzmogla poći za rukom eksplikacija tog bića, to će sigurnije obrada fundamentalnoontološkog problema stići na cilj.

U tijeku izvršavanja zadaća jedne pripreme egzistencijalne analitike tubitka izrasla je interpretacija razumljenja, smisla i izlaganja. Analiza dokučenosti tubitka pokazala je, zatim, da je njome tubitak, sukladno svojem temeljnom ustrojstvu, bitku-u-svijetu, otkrit jednako izvorno u pogledu svijeta, u-bitka i vlastite ličnosti. U faktičnoj dokučenosti svijeta suotkrito je, nadalje, unutarstvjsko biće. U tome počiva: Bitak tog bića biva na izvjestan način uvijek već razumljen, premda ne i primjereno ontološki pojmljen. Predontološko razumijevanje bitka obuhvaća, doduše, sva bića koja su bitno dokučena u tubitku, ali samo se razumijevanje bitka još nije artikuliralo odgovarajući različitim modusima bitka.

Interpretacija razumljenja pokazala je, ujedno, da se ono najprije i najčešće već premjestilo u razumljenje »svijeta« koje je sukladno vrsti bitka propadanja. Tako i ondje gdje se ne radi samo o ontičkom iskustvu, nego o ontološkom razumijevanju, izlaganje bitka najprije uzima orijentaciju na bitak unutarstvjskog bića. Pri tome biva preskočen bitak najprije Priručnoga, i najprije bivaju zahvaćena bića koja predstavljaju postojeći sklop stvari (res). *Bitak* dobiva smisao *realnosti*.⁸ Temeljnom određenošću bitka postaje supstanci-

jalnost. U skladu s tim pomakom razumijevanja bitka i ontološko se razumljenje tubitka onda pomiče u horizont tog pojma bitka, naime supstancijalnosti. *Tubitak* je tada *realno postojeći* poput drugih bića. Tako *bitak uopće* dobiva, eto, smisao *realnosti*. Prema tome, pojmu realnosti pripada u ontološkoj problematici osebujno prvenstvo. Ono zakrčuje put k jednoj genuinoj egzistencijalnoj analitici tubitka, sprečava dapače već i pogled na bitak unutarstvjski najprije Priručnoga. Ono, napokon, gura problematiku bitka uopće prema stranputici. Ostali modusi bitka postaju određeni negativno i privativno s obzirom na realnost.

Stoga ne samo analitika tubitka, nego i obrada pitanja smisla bitka uopće, moraju biti skrenute iz jednostrane orijentacije na bitak u smislu realnosti. Potreban je dokaz: realnost nije jedino *jedna* vrsta bitka *među* drugima, nego ontološki stoji u jednoj određenoj fundirajućoj vezi s tubitkom, svijetom i priručnošću. Taj dokaz zahtijeva načelno razmatranje *problema realnosti*, njegovih uvjeta i granica.

Pod nazivom »problem realnosti« miješaju se različita pitanja: 1. da li biće koje tobož transcendiraju svijet uopće *jest*; 2. da li ta realnost »vanjskog svijeta« može biti dovoljno *dokazana*; 3. u kojoj je mjeri moguće spoznati to biće, ako je realno, u njegovu bitku-posebi; 4. što smisao tog bića, realnost, uopće znači. Slijedeće razmatranje problema realnosti obrađuje s obzirom na fundamentalnoontološko pitanje troje: a) realnost kao problem bitka i dokazivost »vanjskog svijeta«, b) realnost kao ontološki problem, c) realnost i briga.

- a) Realnost kao problem bitka i dokazivost
»vanjskog svijeta«

U poretku nabrojanih pitanja o realnosti, prvo je ontološko pitanje — što uopće znači realnost. Međutim, dokle god je nedostajala jedna čista ontološka proble-

8. Usp. gore s. 101 i d. i s. 115

matika i metodika, to se pitanje, ako uopće bijaše izričito postavljeno, moralo prepletati s razmatranjem »problema vanjskog svijeta«; jer analiza realnosti moguća je samo na temelju primjerenog pristupa k Realnomu. Ali kao način shvaćanja Realnoga odvajkada je vrijedilo spoznavanje putem zora. Realno »jest« kao odnošenje duše, svijesti. Ukoliko realnost karakterizira to, da ona jest po sebi i da je nezavisna, onda se s pitanjem o smislu realnosti povezuje pitanje o mogućoj nezavisnosti Realnoga »od svijesti«, odnosno o mogućem transcendiranju svijesti u »sferu« Realnoga. Mogućnost dovoljne ontološke analize realnosti ovisi o tome, dokle je samo ono koje treba biti nezavisno, što treba biti transcendirano, razjašnjeno u pogledu svojega bitka. Samo tako postaje shvatljivom i vrsta bitka transcendiranja. I napokon, mora biti osiguran primarni način pristupa k Realnomu u smislu odluke o pitanju, da li spoznavanje uopće može preuzeti tu funkciju.

Istraživanja što nužno prethode mogućnosti ontološkog pitanja o realnosti provedena su u gore iznesenoj egzistencijalnoj analitici. Prema njoj, spoznavanje jest *fundirani* modus pristupa k Realnomu. Ovo je bitno pristupačno samo kao unutarstvetsko biće. Svaki pristup takvom biću ontološki je fundiran u temeljnom ustrojstvu tubitka, bitku-u-svijetu. Izvornije ustrojstvo njegova bitka jest briga (Ispred sebe — već biti u nekom svijetu — kao bitak kod unutarstvetskog bića).

Pitanje — da li neki svijet uopće jest i da li je moguće dokazati njegov bitak, kao pitanje što ga postavlja *tubitak* kao bitak-u-svijetu — a tko bi ga inače trebao postaviti? — nema smisla. Povrh toga, ono ostaje vezano uz jednu dvoznačnost. Svijet kao Učemu u-bitka i »svijet« kao unutarstvetska bića, kao Pričemu brigujućeg rastakanja, bačeni su tu u isti koš, odnosno, uopće nisu najprije razlučeni. Ali svijet je bitno dokučen s *bitkom* tubitka; »svijet« je također uvijek već otkrit s dokućenošću svijeta. Zacijelo mogu ostajati još zakrita upravo unutarstvetska bića u smislu Real-

noga, pukog Postojećega. Međutim, i Realno se da otkriti samo na temelju nekog već dokućenog svijeta. I samo na temelju toga može Realno ostajati još *skriveno*. Pitanje o »realnosti« »vanjskog svijeta« postavlja se bez prethodnog razjašnjenja *fenomena svijeta* kao takvog. Faktično se »problem vanjskog svijeta« stalno orijentira na unutarstvetska bića (stvari i objekte). Tako ta razmatranja tjeraju u jednu ontološki gotovo nerazmršivu problematiku.

Zamršenost pitanja, brkanje onoga što se hoće dokazati s onim što se dokazuje i s onim čime se izvodi dokaz pokazuje se u *Kantovu* »opovrgavanju idealizma«⁹. *Kant* naziva »skandalom filozofije i općeg ljudskog uma«¹⁰ to, što još uvijek nedostaje dokaz za »tubitak stvari izvan nas«, koji bi bio obvezatan i poražavao svaku skepsu. Sam on predlaže jedan takav dokaz, i to putem daljeg obrazloženja »poučka«: »Puka, ali empirijski određena svijest mogjeg vlastitog tubitka dokazuje tubitak predmetâ u prostoru izvan mene.«¹¹

Ponajprije valja izričito primijetiti, da *Kant* upotrebljava termin »tubitak*« za oznaku vrste bitka koja u ovom istraživanju nosi naziv »postojnost«. »Svijest mogjeg tubitka« reći će za *Kanta*: svijest mogjeg postojanja u *Descartesovu* smislu. Termin »tubitak« tu kazuje jednako postojanje svijesti kao i postojanje stvari.

Kantov dokaz za »tubitak stvari izvan mene« oslanja se na to, što u bit vremena jednako izvorno spadaju i mijenjanje i postojanost. Moje postojanje, to jest, u

9. Usp. Kr. d. r. V.² s. 274 i d., zatim poboljšavajuće dodatke u Predgovoru 2. izd. s XXXIX, primjedba; isto tako: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, na nav. mj. s. 399 i d., osobito s. 412.

10. Na nav. mj. Predgovor, primj.

11. Na nav. mj. s. 275.

* Njemačku riječ »Dasein« Heidegger upotrebljava u smislu njezine etimološke strukture »Da-sein«, pa je ona u tom smislu i u ovom prijevodu svugdje prevedena kao »tubitak«. Inače, ta se riječ u nas najčešće prevodi kao »postojanje«, »postojanje« i dr., a u tom se značenju upotrebljava i u govornom njemačkomu i mahom u njemačkoj filozofskoj literaturi (*prev.*)

unutrašnjem osjetilu dano postojanje raznovrsnosti predodžaba, jest postojeće mijenjanje. Ali vremenska određenost pretpostavlja nešto postojano postojeće. To pak ne može biti »u nama«, »jer upravo moj tubitak u vremenu može biti određen prije svega tim Postojanim.«¹² Otuda je s empirijski utvrđenim postojećim mijenjanjem »u meni« nužno su-utvrđeno neko postojeće Postojano »izvan mene«. To Postojano jest uvjet mogućnosti postojanja promjena »u meni«. Iskustvo, da predodžbama pripada bitak-u-vremenu, jednako izvorno pretpostavlja i Promjenljivo »u meni« i Postojano »izvan mene«.

Dokaz zacijelo nije kauzalni zaključak i prema tome nije pogođen njegovom neplodnošću. *Kant* daje tako reći »ontološki dokaz« iz ideje nekog vremenski Bivstvajućega. Najprije izgleda kao da je *Kant* napustio kartezijsku postavku nekog subjekta koji se zatiče izoliran. Ali to je samo pričin. Već to, što *Kant* uopće zahtijeva neki dokaz za »tubitak stvari izvan mene«, pokazuje da on postavlja nožište problema u subjekt, kod »u meni«. I sam dokaz, napokon, biva također proveden polazeći od empirijski danog mijenjanja »u meni«. Jer samo »u meni« je iskušano ono »vrijeme« koje nosi dokaz. Ono daje tlo za dokazujući odskok u »izvan mene«. Povrh toga *Kant* naglašava: »Problematski [idealizam], koji... samo tvrdi da je nemoguće putem neposrednog iskustva dokazati neki tubitak osim našega, pametan je i primjeren jednom temeljitom načinu filozofskog mišljenja; naime, ne dopuštati neki odlučujući sud prije nego što bijaše nađen dostatni dokaz.«¹³

Ali čak i kad bi bilo napušteno antičko prvenstvo izoliranog subjekta i nutarnjeg iskustva, ontološki bi ipak ostala sačuvana *Descartesova* pozicija. Ono što *Kant* dokakuje — priznamo li uopće ikada legitimnost tog dokaza i njegove baze —, to je nužno supostojanje promjenljivog i postojanog bića. Ali to stavljanje dvo-

jeg Postojećega u isti red uopće još ne znači supostojanje subjekta i objekta. A čak kad bi ono bilo i dokazano, još bi uvijek ostalo zakrito ono ontološki odlučujuće: temeljno ustrojstvo »subjekta«, tubitka, kao bitka-u-svijetu. *Supostojanje Fizičkoga i Psihičkoga antički je i ontološki potpuno različito od fenomena bitka-u-svijetu.*

Različitost i povezanost između »u meni« i »izvan mene« *Kant* — faktički s pravom, ali u smislu tendencije svojeg dokaza s nepravom — pretpostavlja. Nije dokazano nešto poput toga, da bi ono što je po niti vodilji vremena ugotovljeno u supostojanju Promjenljivoga i Postojanoga odgovaralo i za povezanost onoga »u meni« s onim »izvan mene«. Ali da je bila viđena u dokazu pretpostavljena cjelina različitosti i povezanosti »Unutra« i »Vani«, da je bilo ontološki shvaćeno, što li je pretpostavljeno tom pretpostavkom, tada bi se u sebi srušila mogućnost, da dokaz za »tubitak stvari izvan mene« bude još smatran izostalim i nužnim.

»Skandal filozofije« nije u tome, što taj dokaz sve do sada još izostaje, nego je u tome, što se takvi dokazi neprestance očekuju i pokušavaju izvesti. Takva očekivanja, namjere i zahtjevi izrastaju iz ontološki nedovoljnog određivanja onoga, od čega nezavisno, i »izvan« čega treba biti dokazan neki »svijet« kao postojeći. Nisu nedostatni dokazi, nego je neodređena vrsta bitka bića koje se dokazuje i koje iziskuje dokaz. Otuda može nastati pričin, da je dokazom nužnog supostojanja dvoga Postojećega nešto dokazano, ili barem samo dokazivo, o tubitku kao bitku-u-svijetu. Pravo razumljeni tubitak opire se takvim dokazima jer on uvijek već jest u svojem bitku, a naknadni dokazi smatraju nužnim, da mu to tek demonstriraju.

Kad bi se iz nemogućnosti dokazâ za postojanje stvari izvan nas htjelo zaključiti, da otuda valja to postojanje »pretpostaviti naprosto na vjeru«¹⁴, izokretanje problema ne bi bilo prevladano. Ostala bi predrasuda

14. Na nav. mj. Predgovor, bilješka.

12. Na nav. mj. s. 275.

13. Na nav. mj. s. 274/275.

kako u načelu i idealno uzevši mora biti moguće izvesti neki dokaz. Ograničenjem na neku »vjeru u realnost vanjskog svijeta« neprimjereno se postavljanje problema potvrđuje i tada, ako se toj vjeri izričito vrati njezino vlastito »pravo«. U načelu se tada sudjeluje u zahtjevu za nekim dokazom, premda se pokušava udovoljiti tom zahtjevu drugim putem nego što je put stringentnog dokaza.¹⁵

Čak i kad bi netko htio pozivati se na to, kako subjekt mora pretpostavljati, i nesvjesno uvijek već pretpostavlja, da postoji »vanjski svijet«, ipak bi još uvijek ostala u igri konstrukcijska pretpostavka o nekom izoliranom subjektu. Fenomen bitka-u-svijetu bio bi time pogođen jednako malo kao i dokazom o supostojanju Fizičkoga i Psihičkoga. Tubitak stiže s ovakvim pretpostavkama uvijek već »prekasno«, jer ukoliko čini tu pretpostavku kao biće — a drugačije ona nije moguća —, on kao biće uvijek već jest u nekom svijetu. »Ranije« od svake pretpostavke i ponašanja na način tubitka jest »A-priori« ustrojstva bitka u vrsti bitka brige.

Vjerovati u realnost vanjskoga svijeta, bilo s pravom bilo s nepravom, *dokazivati* tu realnost, bilo dostatno bilo nedostatno, *pretpostavljati* je, bilo izričito ili ne, takvi pokušaji, ne vladajući uz potpunu transparentnost svojim vlastitim tлом, pretpostavljaju neki najprije *besvjetski* subjekt, odnosno subjekt nesiguran u svoj svijet, u koji se on mora, u osnovi, tek uvjeriti. Ali bitak-u-svijetu biva pri tome od početka usmjeren na neko shvaćanje, smatranje, uvjerenje i vjeru, na jedno ponašanje koje je samo uvijek već jedan fundirani modus bitka-u-svijetu.

15. Usp. W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage von Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, s. 90 i d.

Dilthey kaže odmah u početku te rasprave nedvosmisleno: »Jer ako treba za čovjeka postojati neka općevažeća istina onda mišljenje mora, prema metodi koju je prvi naveo Descartes, prokrčiti sebi neki put od činjenica svijesti prema vanjskoj zbilji«, na nav. mj. s. 90.

»Problem realnosti« u smislu pitanja — da li postoji neki vanjski svijet i dade li se dokazati, pokazuje se nemogućim ne zato što u konsekvenciji vodi k nerazrješivim aporijama, nego zato, što samo biće koje u tom problemu tvori temu, tako reći odbija postavljanje takvog pitanja. Ne treba dokazati da, i kako, postoji neki vanjski svijet, nego valja pokazati, zašto tubitak kao bitak-u-svijetu ima tendenciju najprije »spoznajnoteorijski« pokopati »vanjski svijet« u ništavilo, da bi mu zatim dao da uskrсне tek uz dokaze. Razlog tome leži u propadanju tubitka i u njime motiviranom premještanju primarnog razumijevanja bitka na bitak kao postojnost. Ako je postavljanje pitanja u ovoj ontološkoj orijentaciji »kritičko«, onda će mu se kao najprije i jedino izvjesno Postojeće pokazati neka puka »nutrina«. Poslije razaranja izvornog fenomena bitka-u-svijetu, biva na temelju preostala ostatka, izoliranog subjekta, provedeno spajanje s nekim »svijetom«.

Mnogovrsni pokušaji rješenja »problema realnosti«, koji su se oblikovali putem verzija realizma i idealizma i uz njihova posredovanja, u ovom se istraživanju ne mogu naširoko prikazati. Kao što će se u svima njima zasigurno moći pronaći neka jezgra pravog zapitivanja, jednako bi tako bilo naopako, kad bi se održivo rješenje problema htjelo dobiti putem izračunavanja onoga što je u svakomu od njih ispravno. Potreban je, naprotiv, načelan uvid, da različiti spoznajnoteorijski smjerovi ne idu krivim putem utoliko što su spoznajnoteorijski, nego oni, uslijed zanemarivanja egzistencijalne analitike tubitka uopće, nipošto ne dobivaju najprije tlo za fenomenски utvrđenu problematiku. To se tlo ne može dobiti ni putem naknadnog fenomenološkog popravljanja pojma subjekta i svijesti. Time nije osigurano, da neprimjereno postavljanje pitanja ipak ne postoji i dalje.

S tubitkom kao bitkom-u-svijetu unutar-svjetsko je biće uvijek već dokučeno. Taj egzistencijalno-ontološki iskaz kao da se slaže s težom realizma, da vanjski

svijet realno postoji. Utoliko što u egzistencijalnom iskazu ne biva zanijekano unutarstvjsko biće, on se u rezultatu — tako reći doksografski — podudara s tezom realizma. Ali se on načelno razlikuje od svakog realizma po tome, što taj smatra, da je realnost »svijeta« potrebna dokaza, ali da je ujedno i dokaziva. Oboje je u egzistencijalnom iskazu upravo negirano. Što pak njega potpuno odvaja od realizma, jest to, što u potonjega nema ontološkog razumijevanja. Tâ on pokušava ontički razjasniti realnost putem realnih veza uzajamnog djelovanja između Realnoga.

Nasuprot realizmu, *idealizam* — bio mu rezultat ma kako suprotan i neodrživ — ima načelnu prednost, ukoliko sam sebe ne razumije pogrešno kao »psihološki« idealizam. Kad idealizam naglašava, da su bitak i realnost samo »u svijesti«, onda se tu ispoljava razumijevanje, da se bitak ne da razjasniti putem bića. Ali ukoliko onda ostaje nerazjašnjeno, da se tu događa razumijevanje bitka i što li ontološki kazuje sâm to razumijevanje bitka, kako je ono moguće, i da pripada ustrojstvu bitka tubitka, tada idealizam gradi interpretaciju realnosti u prazno. To, što se bitak ne da razjasniti putem bića i što je realnost moguća samo u razumijevanju bitka, ipak ne oslobađa od potrebe zapitivanja o bitku svijesti, same res cogitans. U konsekvenciji idealističke teze leži u obrisima, kao neizbježna prethodna zadaća, ontološka analiza same svijesti. Samo stoga što je bitak »u svijesti«, to jest, što se da razumjeti u tubitku, tubitak može razumjeti i dovesti do pojma i karaktere bitka poput nezavisnosti, »Po-sebi«, uopće realnosti. Samo stoga je »nezavisno« biće pristupačno kao unutarstvjski Sretajuće.

Kazuje li naziv idealizma isto što će reći i razumijevanje toga, da bitak nikada nije moguće razjasniti putem bića, nego je bitak za svako biće uvijek nešto već »transcendentalno«, tada u idealizmu počiva jedina i prava mogućnost filozofske problematike. Tada

Aristotel ne bijaše ništa manje idealist negoli *Kant*. Znači li idealizam svođenje svakog bića na neki subjekt ili svijest, koji se odlikuju samo time što ostaju neodređeni u svojem bitku i u krajnjem slučaju bivaju negativno okarakterizirani kao »nestvarni«, tada taj idealizam nije metodički manje naivan od najrogobatnijeg realizma.

Ostaje još mogućnost, da se problematika realnosti stavi prije svake »stanovišne« orijentacije, uz tezu: svaki subjekt jest što jest samo za neki objekt, i obratno. Ali u toj formalnoj postavci ostaju članovi korelacije, jednako kao i sama ona, ontološki neodređeni. U osnovi se, međutim, cjelina korelacije ipak nužno zamišlja kao »na neki način« bivstvjuća, zamišlja se, dakle, s obzirom na neku određenu ideju o bitku. Ako je, dakako, egzistencijalno-ontološko tlo najprije osigurano pokazivanjem bitka-u-svijetu, tada se naknadno daje navedena korelacija prepoznati kao formalizirani, ontološki indiferentni odnos.

Diskusija implicitnih pretpostavaka kojima barata pokušaj da problem realnosti bude riješen isključivo »spoznajnoteorijski«, pokazuje da on mora biti preuzet natrag u egzistencijalnu analitiku tubitka kao ontološki problem.¹⁶

16. Nedavno je *Nicolai Hartmann* prema *Schelerovu* postupku stavio tezu o spoznavanju kao »odnosu bitka« u temelj svoje ontološki orijentirane teorije spoznaje. Usp. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. prošireno izd. 1925. — Ali i *Scheler* i *Hartmann*, pri svoj različitosti njihove fenomenološke polazne osnove, na isti način zanemaruju da »ontologija« u svojoj tradiranoj temeljnoj orijentaciji na tubitak zatajuje, i da upravo u spoznavanju zaključeni »odnos bitka« (usp. gore s. 66 i d.) prisiljava na njezinu načelnu reviziju, ne samo kritički popravak. Potcjenjivanje neizričite širine utjecaja ontološki nerazjašnjene postavke odnosa bitka gura *Hartmanna* u jedan »kritički realizam« koji je u osnovi potpuno tuđ nivou problematike što je on ekspozira. Uz *Hartmannovo* shvaćanje ontologije usp. »Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?«, u Spomenici za Paula Natorpa, 1924, s. 124 i d.

b) Realnost kao ontološki problem

Ako naziv realnost znači bitak unutarstvetski postojećeg bića (res) — i ako se pod tim ne razumije ništa drugo —, onda to za analizu ovog modusa bitka znači: unutarstvetsko biće daje se ontološki shvatiti samo ako je razjašnjen fenomen unutarstvetskosti. Taj se pak temelji u fenomenu svijeta, koji kao bitni strukturni moment bitka-u-svijetu ujedno pripada temeljnom ustrojstvu bitka. Bitak-u-svijetu ontološki je pak obuhvaćen u cjelini strukture bitka tubitka, kojom kao takvom bijaše okarakterizirana briga. Ali time su označeni fundamenti i horizonti čije razjašnjenje omogućuje tek analiza realnosti. Tek u tom sklopu postaje ontološki razumljivim i karakter onoga Po-sebi. Iz orijentacije na ovaj problemski sklop bijaše u ranijim analizama interpretiran bitak unutarstvetskog bića.¹⁷

U izvjesnim granicama može, doduše, neka fenomenološka karakterizacija realnosti Realnoga biti dana već i bez izričite egzistencijalno-ontološke baze. To je pokušao Dilthey u gore spomenutoj raspravi. Tako Realno biva doživljeno u impulsu i volji. Realnost jest otpor, točnije, otpornost. Analitička obrada fenomena otpora jest ono pozitivno u spomenutoj raspravi i najbolja je konkretna potvrda ideje jedne »opisujuće i raščlanjujuće psihologije«. Ali pravu djelotvornost analize fenomena otpora tu zabašuruje spoznajnoteorijska problematika realnosti. »Stavak o fenomenalnosti« ne da Diltheju doprijeti do jedne ontološke interpretacije bitka svijesti. »Volja i njezino sputavanje nastupaju unutar iste svijesti«.¹⁸ Vrsta bitka »nastu-

panja«, smisao bitka »unutar«, odnos bitka svijesti prema samom Realnomu, sve je to potrebno ontološkog određenja. Da ono izostaje, krivo je na kraju to, što je Dilthey »život«, »iza« kojega se dakako nije moguće vratiti, ostavio da stoji u ontološkoj indiferentnosti. Ontološka interpretacija tubitka ne znači, međutim, ontičko vraćanje na neko drugo biće. To, što Dilthey bijaše u pogledu spoznajne teorije opovrgnut, ne može odvratiti od toga, da se ono pozitivno iz njegovih analiza, što je upravo i ostalo bez razumijevanja kod tih opovrgavanja, učini plodnim.

Tako je, eto, Scheler nedavno preuzeo Dilthejevu interpretaciju realnosti.¹⁹ On zastupa »voluntativnu teoriju tubitka«. Tubitak biva pri tome razumljen u Kantovu smislu kao postojanje. »Bitak predmeta neposredno je dan samo u nagonskom i voljnom odnosu.« Scheler ne naglašava samo, poput Diltheja, da realnost nikada nije primarno dana u mišljenju i shvaćanju, on prije svega upozorava i na to, da pak samo spoznavanje nije rasuđivanje i da znanje nije »odnos bitka«.

Načelno vrijedi i o toj teoriji ono što je moralo biti rečeno već o neodređenosti fundamenata u Diltheja. Ontološka fundamentalna analiza »života« ne može se ni naknadno ugurati kao temelj. Ona je ta, koja nosi i uvjetuje analizu realnosti, potpunu eksplikaciju otpornosti i njezinih fenomenских pretpostavaka. Otpor susreće u nekom ne-prolaženju-kroz, susreće kao sprečavanje htijenja-proći-kroz. Ali s tim je dokučeno nešto na što su već nagon i volja pripravnici. Ontička

17. Usp. prije svega § 16, s. 81 i d.: Svjetovnost okolnog svijeta koja se javlja kod unutarstvetskih bića; § 18, s. 94 i d.: Svrhovitost i značajnost. Svjetovnost svijeta; § 29, s. 152 i d.: Tubitak kao čuvstvovanje. — O bitku-po-sebi unutarstvetskog bića usp. s. 85 i d.

18. Usp. Beiträge na nav. mj. s. 134.

19. Usp. Die Formen des Wissens und die Bildung. Predavanje 1925. Prim. 24 i 25. Primjedba pri korekturi: Scheler je sada u upravo izašloj zbirci rasprava »Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft« 1926, objavio svoje davno najavljeno istraživanje »Erkenntnis und Arbeit« (s. 233 i d.). Odsječak VI te rasprave (s. 455) donosi opširniji prikaz »voluntativne teorije tubitka«, u kontekstu s izražavanjem poštovanja ali i kritike Diltheju.

neodređenost toga Na-što ne smije se, međutim, ontološki previdjeti ili čak shvatiti kao ništa. Pripravnost na . . ., koja nailazi na otpor, i jedino može »nailaziti«, sama je već *kod* neke cjeline svrhovitosti. Ali njezina se otkritost temelji u dokučenosti cjeline upute značajnosti. *Iskustvo otpora, to jest nastojanju sukladno otkrivanje Otpornoga, ontološki je moguće samo na temelju dokučenosti svijeta.* Otpornost karakterizira bitak unutar-svjetskog bića. Iskustva otpora faktično određuju samo opseg i smjer otkrivanja unutar-svjetski sretajućih bića. Njihovo sumiranje ne priprema tek dokučenje svijeta, nego ga pretpostavlja. »Protiv« i »Prema« nošeni su u svojoj ontološkoj mogućnosti dokučenim bitkom-u-svijetu.

Otpor, također, ne biva doživljen u nekom za sebe »nastupajućem« nagonu ili volji. Oni se pokazuju kao modifikacije brige. Jedino biće te vrste bitka može naići na Otporno kao unutar-svjetsko. Ako je, prema tome, realnost određena otpornošću, tada valja imati na umu dvoje: prvo, time je pogođen samo *jedan* karakter realnosti među drugima, i zatim, za otpornost nužno je pretpostavljen već dokučeni svijet. Otpor karakterizira »vanjski svijet« u smislu unutar-svjetskog bića, ali nikada u smislu svijeta. »*Svijest o realnosti sama je jedan način bitka-u-svijetu.* Na taj egzistencijalni temeljni fenomen nužno se svodi čitava »problematika vanjskog svijeta«.

Da bi »cogito sum« služilo kao ishodište egzistencijalne analitike tubitka, nije potrebno samo preokrenuti ga, nego i nanovo provjeriti njegov ontološko-fenomenski sadržaj. Prvi iskaz tada je: »sum«, i to u smislu: ja-sam-u-nekom-svijetu. Kao ovakvo biće, »ja sam« u mogućnosti bitka kod različitih odnošenja (cogitationes) kao načinâ bitka kod unutar-svjetskog bića. *Descartes* naprotiv kaže: cogitationes postoje, u njima su-postoji neko ego kao bez-svjetska res cogitans.

c) Realnost i briga

Realnost se kao ontološki naziv odnosi na unutar-svjetska bića. Služi li ona za oznaku te vrste bitka uopće, tada priručnost i postojnost fungiraju kao modusi realnosti. Ali ako se toj riječi ostavi njezino tradicionalno značenje, tada ona znači bitak u smislu sušte postojnosti stvari. Nije, međutim, svaka postojnost postojnost stvari. »Priroda«, koja nas »okružuje«, jest doduše unutar-svjetsko biće, ali ne pokazuje ni vrstu bitka Priručnoga ni Postojećega na način »prirodne stvarskosti prirode«. Ma kako bio interpretiran taj bitak »prirode«, svi su modusi bitka unutar-svjetskog bića ontološki fundirani u svjetovnosti svijeta i time u fenomenu bitka-u-svijetu. Iz toga izvire uvid: realnost niti ima neko prvenstvo unutar modusa bitka unutar-svjetskih bića niti pogotovu može ta vrsta bitka ontološki primjereno karakterizirati nešto takvo kao što je svijet i tubitak.

Realnost je u poretku ontoloških sveza fundiranja i mogućeg kategorijalnog i egzistencijalnog legitimiranja *povratno upućena na fenomen brige.* To, što se realnost ontološki temelji u bitku tubitka, ne može značiti, da bi Realno moglo bivstvovati kao ono što jest po sebi, samo ako, i dok, egzistira tubitak.

Svakako, samo dotle dok *jest* tubitak, to će reći ontička mogućnost razumijevanja bitka, »ima« bitka. Ako tubitak ne egzistira, tada i »nezavisnost« »nije«, i također »Po-sebi« »nije«. Nešto poput njih tada se niti da razumjeti niti ne da razumjeti. Tada se također unutar-svjetsko biće niti da otkriti niti može ležati u skrivenosti. *Tada* nije moguće reći ni da biće jest niti da nije. *Sada*, dok jest razumijevanje bitka i time razumijevanje postojnosti, zacijelo je moguće reći, da će biće *tada* još i dalje biti.

Naznačena ovisnost bitka, ne bića, o razumijevanju bitka, to jest, ovisnost realnosti, ne Realnoga, o brizi, osigurava dalju analitiku tubitka od jedne nekritičke, ali preprano nadiruće interpretacije tubitka po niti

vodilji ideje o realnosti. Tek orijentacija na ontološki pozitivno interpretiranu egzistencijalnost daje jamstvo, da u faktičnom tijeku analize »svijesti«, »života«, ipak ne bude utemeljen bilo koji, premda indiferentan, smisao realnosti.

Da biće, kojemu je vrsta bitka tubitak, ne može biti shvaćeno iz realnosti i supstancijalnosti, izrazili smo putem teze: *čovjekova supstanca jest egzistencija*. Interpretacija egzistencijalnosti kao brige, provodeći razgraničenje prema realnosti, ne znači, međutim, kraj egzistencijalne analitike, nego samo daje da se oštrije pokažu prepletanja problema u pitanju o bitku i njegovim mogućim modusima i o smislu takvih modifikacija: samo ako razumijevanje bitka *jest*, biće biva pristupačno kao biće; samo ako je vrsta bitka bića tubitak, moguće je razumijevanje bitka kao bića.

§ 44. Tubitak, dokučenost i istina

Filozofija je od davnine združivala istinu s bitkom. Prvo otkriće bitka bića, što ga bijaše izvršio *Parmenid*, »identificira« bitak s opažajućim razumljenjem bitka: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι²⁰. *Aristotel* naglašava u svojem nacrtu povijesti otkrića *ἀρχαί*²¹, da filozofi prije njega, vođeni »samim stvarima«, bijahu primorani pitati dalje: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάχασε ζητεῖν²². Tu istu činjenicu bilježi on također riječima: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις²³, on (*Parmenid*) bijaše primoran slijediti ono što se pokazalo samo po sebi. Na drugom je mjestu rečeno: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι²⁴, primorani od same istine, oni istraživahu. *Aristotel* ozna-

20. Diels, *Fragm.* 3

21. *Met.* A.

22. Na nav. mj. 984 a 18 sq

23. Na nav. mj. 986 b 31.

24. Na nav. mj. 984 b 10.

čuje to istraživanje kao φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας²⁵, »filozofirati« o »istini«, ili također ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας²⁶, pokazujuće davanje-vidjeti s obzirom na okružje »istine« i u njemu. Sama filozofija biva određena kao ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας²⁷, znanost o »istinik«. Ali ona je ujedno okarakterizirana kao ἐπιστήμη, ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν²⁸, znanost koja promatra biće kao biće, to jest u pogledu njegova bitka.

Što ovdje znači »istraživati o 'istini'«, što li znači znanost o »istini«? Postaje li »istina« u tom istraživanju temom u smislu neke teorije spoznaje ili suda? Očito ne, jer »istina« znači isto što i »sama stvar«, »pokazujuće-se-sâmo«. Što pak tada znači izraz »istina«, ako on može biti terminološki upotrijebljen kao »biće« i »bitak«?

Ali ako *istina* s pravom stoji u izvornoj vezi s *bitkom*, tada se fenomen istine premješta u krug fundamentalnoontološke problematike. Ne mora li pak tada taj fenomen sretati već i unutar pripreme fundamentalne analize, analitike tubitka? U kakvoj ontičko-ontološkoj vezi »istina« stoji s tubitkom i njegovom ontičkom određenošću, koju nazivamo razumijevanje bitka? Dade li se iz njega pokazati razlog, zašto bitak nužno ide skupa s istinom i ova s njim?

Ta se pitanja ne daju izbjeći. Zato što bitak, u stvari, »ide skupa« s istinom, fenomen se istine, eto, nalazio već i u temi ranijih analiza, premda ne izričito pod tim nazivom. Sada valja, s obzirom na zaoštrenje problema bitka, fenomen istine izričito omeđiti i fiksirati u njemu ugotovljene probleme. Pri tome ne treba samo rezimirati ranije razloženo. Istraživanje dobiva novi početak.

Analiza polazi od *tradicionalnog pojma istine* i pokušava prodrijeti do njegovih ontoloških temelja (a). Iz

25. Na nav. mj. 983 b 2, usp. 988 a 20.

26. Na nav. mj. λ 1, 993 b 17.

27. Na nav. mj. 993 b 20.

28. Na nav. mj. Γ 1, 1003 a 21.

tih temelja postaje vidljiv izvorni fenomen istine. Polazeći od njega, dade se pokazati *porijeklo* tradicionalnog pojma istine (b). Istraživanje jasno pokazuje, da pitanju o »biti« istine nužno pripada i pitanje o *vrsti bitka* istine. To je ujedno praćeno razjašnjenjem ontološkog smisla govorenja, da »ima istine« i ontološkog smisla vrste nužnosti kojom »moramo pretpostaviti« da »ima« istine (c).

a) Tradicionalni pojam istine i njegovi ontološki temelji

Tradicionalno shvaćanje biti istine i mnijenje o njezinoj prvotnoj definiciji karakteriziraju tri teze. 1. »Mjesto« istine jest iskaz (sud). 2. Bit istine leži u »podudaranju« suda s njegovim predmetom. 3. Istinu je dodijelio sudu kao njezino iskonsko mjesto, jednako kao što je postavio i definiciju istine kao »podudaranje«, otac logike *Aristotel*.

Ovdje nije namjera iznositi neku povijest pojma istine, jer ona bi mogla biti prikazana samo na tlu jedne povijesti ontologije. Neka kao uvod analitičkim raspravama posluži nekoliko upozorenja na karakteristična poznata mjesta.

Aristotel kaže: *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα*²⁹, »doživljaji« duše, *νοήματα* (»predodžbe«), jesu prispodobe stvarima. Taj iskaz, koji nipošto nije podastrt kao izričita definicija biti istine, postao je ujedno pobudom za oblikovanje kasnije formulacije biti istine kao *adaequatio intellectus et rei*. *Tomo Akvinski*³⁰ koji radi definicije upućuje na *Avicenu*, a taj ju je svojedobno bio preuzeo iz »Knjige definicija« (10. stoljeće) *Izaka Izraelija*, upotrebljava za *adaequatio* (prispodobu) također termine *correspondentia* (sukladnost) i *convenientia* (sporazum).

29. de interpr. 1, 16 a 6.

30. Usp. Quaest. disp. de veritate qu. I, art. 1.

Novokantovska je spoznajna teorija 19. stoljeća mnogo puta označila ovu definiciju istine kao izraz jednog metodski zaostalog naivnog realizma i proglasila je nespojivom s postavljanjem pitanja, koje da je prošlo kroz *Kantov* »kopernikovski obrat«. Pri tome se previđa, na što je upozorio već *Brentano*, da i *Kant* ustraje pri tom pojmu istine, tako ljako te ga on uopće ne podvrgava najprije raspravi: »Staro i glasovito pitanje, kojim se logičare namjeravalo stjerati u tjesnac...«, jest ovo: *Što je istina?* Razjašnjenje imena istine, da je ona naime podudaranje spoznaje s njezinim predmetom, ovdje nam je poklonjeno i pretpostavlja se...«³¹.

»Ako je istina u podudaranju neke spoznaje s njezinim predmetom, onda se uslijed toga taj predmet mora razlikovati od drugih; jer neka je spoznaja pogrešna, ako se ne podudara s predmetom na koji se odnosi, sadržava li nešto što bi zacijelo moglo vrijediti o drugim predmetima.«³² A u Uvodu transcendentalnoj dijalektici *Kant* kaže: »Istina ili pričin nisu u predmetu, ukoliko se on motri, nego u sudu o njemu, ukoliko se on misli.«³³

Karakteristika je istine kao »podudaranja«, *adaequatio*, ὁμοίωσις doduše vrlo općenita i prazna. Ali ona će ipak makar u nečemu biti u pravu, ako se održi bez obzira na najrazličitije interpretacije spoznaje, koja ipak nosi taj odlikujući predikat. Sada pitamo o temeljima tog »odnosa«. *Što je u cjelini odnosa — adaequatio intellectus et rei — neizričito supretpostavljeno? Kakav ontološki karakter ima to Supretpostavljeno?*

Što uopće kazuje termin »podudaranje«? Podudaranje nečega s nečim ima formalni karakter odnošenja nečega prema nečemu. Svako podudaranje, pa time i »istina«, jest neko odnošenje. Ali nije svako odnošenje podudaranje. Neki znak pokazuje *prema Pokazanomu*.

31. Kritik d. r. V.² s. 82.

32. Na nav. mj. s. 83.

33. Na nav. mj. s. 350.

Pokazivanje jest odnošenje, ali nije podudaranje znaka i Pokazanoga. Očito ipak ni svako podudaranje neće reći nešto poput convenientia, fiksirana u definiciji istine. Broj 6 podudara se sa 16—10. Brojevi se podudaruju, oni su jednaki s obzirom na Koliko. Jednakost jest *jedan* način podudaranja. Njemu prema strukturi pripada nešto poput »S-obzirom-na«. Što je to, s obzirom na što se podudara ono koje se odnosi u adaequatio? Pri razjašnjavanju »odnosa istine« mora biti uzeta u obzir i osebnost članova odnosa. S obzirom na što se podudaruju intellectus i res? Pružaju li oni prema svojoj vrsti bitka i sadržaju svoje biti uopće nešto s obzirom na što se mogu podudarati? Ako je na temelju nedostajuće istovrsnosti obojega jednakost nemoguća, da li je oboje (intellectus i res), tada možda slično? Ali spoznaja ipak treba »davati« stvar *onakvu kakva jest*. »Podudaranje« ima karakter relacije: »Onakvo-Kakvo«. Na koji je način taj odnos moguć kao odnos između intellectus i res? Iz tog pitanja postaje jasno: za razjašnjenje strukture istine nije dovoljno tu cjelinu odnosa jednostavno pretpostaviti, nego o tome valja povratno pitati povezanost bitka koja je nosilac te cjeline kao takve.

Da li je za to ipak potrebno pokretanje »spoznajno-teorijske« problematike u pogledu odnosa subjekt-objekt, ili se analiza može ograničiti na interpretaciju »imanentne svijesti o istini«, ostati, dakle, »unutar sfere« subjekta? Istinita je, prema općem mnijenju, spoznaja. Ali spoznaja jest suđenje. Kod suda valja razlikovati: suđenje kao realni psihički proces i Suđeno kao *idealni* sadržaj suđenja. O njemu biva rečeno da je »istinit«. Realni psihički proces, naprotiv, postoji ili ne postoji. Idealni sadržaj suda stoji, prema tome, u odnosu podudaranja. Taj se odnos, dakle, tiče neke povezanosti između idealnog sadržaja suda i realne stvari kao onoga o čemu se sudi. Da li je podudaranje prema vrsti svojeg bitka realno, ili je idealno ili nijedno od obojega? *Kako treba ontološki shvatiti odnos između idealno Bivstvujućega i realno Postojećega?* Tâ on ipak

postoji, a u faktičnim sudovima ne postoji samo između sadržaja suda i realnog objekta, nego ujedno i između idealnog sadržaja i realne provedbe suda; tu je pak očito još »prisniji«?!

Ili se o ontološkom smislu odnosa između Realnoga i Idealnoga (μέθεξις) ne smije pitati? Odnos ipak treba *opstojati*. Što ontološki kazuje opstojanje?

Što bi uskraćivalo pravovaljanost tom pitanju? Zar je slučajno, što se taj problem više od dva tisućljeća ne miče s mjesta? Leži li naopakost pitanja već u njegovu postavljanju, u ontološki nerazjašnjenom razdvajanju Realnoga i Idealnoga?

A nije li, s obzirom na »zbiljsko« suđenje Suđenoga, razdvajanje realne provedbe i idealnog sadržaja uopće neopravdano? Ne biva li zbilja spoznavanja i suđenja razlomljena u dva načina bitka i dva »sloja«, koje vrsta bitka spoznavanja nikada ne uspijeva skrpati? Nije li psihologizam u pravu, što se zatvara prema razdvajanju, premda sam on niti ontološki razjašnjava vrstu bitka mišljenja Mišljenoga niti je pozna makar kao problem?

U pitanju o vrsti bitka adaequatio, povratak na rastavljanje provedbe suda i sadržaja suda ne unapređuje raspravu, nego samo jasno pokazuje, da je neizbježno razjašnjavanje vrste bitka samog spoznavanja. Za to potrebna analiza mora pokušati, da ujedno dovede u vidokrug fenomen istine, koji karakterizira spoznaju. Kada u samom spoznavanju istina postaje fenomenски izričitom? Tada, kad se spoznavanje legitimira *kao istinito*. Njegovu istinu njemu osigurava vlastito legitimiranje. Odnos podudaranja mora, prema tome, postati vidljivim u fenomenskom sklopu legitimiranja.

Neka netko, okrenut leđima prema zidu, izvrši istiniti iskaz: »Slika na zidu visi ukoso«. Taj se iskaz legitimira time, što onaj tko ga daje, okrenuvši se zamjećuje na zidu ukoso obješenu sliku. Što biva legitimirano u tom legitimiranju? Koji je smisao potvrde iskaza? Biva li, možda, ustanovljeno neko podudaranje »spo-

znaje« odnosno »Spoznanoga« sa stvari na zidu? Da i ne, već prema tome, kako biva, u skladu s fenomenom, interpretirano ono što kazuje izraz »spoznano«. Prema čemu je u odnosu onaj tko daje iskaz, ako — ne zamjećujući sliku, nego »samo predočujući« nju — sudi? Možda prema »predodžbama«? Zacijelo ne, ako ovdje predodžba treba značiti: predočivanje kao psihički proces. On također nije u odnosu prema predodžbama u smislu Predočenoga, ukoliko je time mišljena neka »slika« te realne stvari što je na zidu. Naprotiv, iskazivanje koje »samo predočuje« u odnosu je, po svojem najvlastitijem smislu, prema realnoj slici koja visi na zidu. Mišljena je ona i ništa drugo. Svaka interpretacija koja ovamo ugurava bilo što drugo, što bi trebalo biti mišljeno u samo predočujućim iskazima, iskrivljava fenomenosko činjenično stanje onoga o čemu biva dan iskaz. Iskazivanje jest neki bitak pri samoj bivstvujućoj stvari. A što biva legitimirano putem zamjećivanja? Ništa drugo, nego *da je* to biće samo ono koje bijaše mišljeno u iskazu. Do potvrde dolazi to, da je iskazujući bitak pri Iskazivanomu pokazivanje, da taj bitak *otkriva* biće pri kojemu jest. Legitimirano biva Biti-otkrivajućim iskaza. Pri tome se spoznavanje u provedbi legitimiranja sveudilj odnosi jedino na samo biće. Potvrđivanje se tako reći odigrava kod samog tog bića. Samo mišljeno biće pokazuje se *onakvo kakvo* je samo po sebi, to jest, otkriveno biva, da je *ono* u svojoj identičnosti onakvo, kakvo je *ono* biće pokazano u iskazu. Ne uspoređuju se predodžbe, ni među sobom niti u *odnosu* na realnu stvar. Legitimirati se nije dužno neko podudaranje spoznavanja i predmeta ili čak Psihičkoga i Fizičkoga, ali ni podudaranje između »sadržajâ svijesti« među sobom. Legitimirati se dužno jedino Biti-otkriveno samog bića, njega u Kakvo njegove otkritosti. Ta se potvrđuje u tome što se Iskazano, to jest samo biće, pokazuje *kao isto ono*. *Potvrđivanje* znači:

*sebe-pokazivanje bića u istosti*³⁴. Potvrđivanje se provodi na temelju sebezpokazivanja bića. To je moguće samo tako što je iskazujuće i potvrđujuće se spoznavanje prema svojem ontološkom smislu *otkrivajući bitak pri samom realnom biću*.

Iskaz *je istinit*, znači: on otkriva biće samo po sebi. On iskazuje, on pokazuje, on »daje vidjeti« (ἀπόφανσις) biće u njegovoj otkritosti. *Istinitost (istina)* iskaza mora biti razumljena kao *biti-otkrivajuća*. Istina dakle nipošto nema strukturu nekog podudaranja između spoznavanja i predmeta u smislu prispodobe jednog bića (subjekt) drugomu (objekt).

Istinitost kao Biti-otkrivajuće ontološki je pak moguća samo na temelju bitka-u-svijetu. Taj fenomen, u kojemu smo spoznali temeljno ustrojstvo bitka, jest fundament izvornog fenomena istine. Njega sada treba slijediti još temeljitije.

b) Izvorni fenomen istine i porijeklo tradicionalnog pojma istine

Biti istinit (istina) reći će biti-otkrivajući. Ali zar to nije jedna krajnje samovoljna definicija istine? S ovako nasilnim određenjima pojmova možda uspije isključiti iz pojma istine ideju podudarnosti. Ne mora li taj dvojbeni dobitak biti plaćen time, što stara »dobra«

34. O ideji legitimiranja kao »identificiranja« usp. Husserl, Log. Unters.² Sv. II, 2. dio, VI. istraživanje. O »evidenciji i istini«, na ist. mj. § § 36—39, s. 115 i d. Uobičajeni prikazi *fenomenološke* teorije istine ograničavaju se na ono što je rečeno u *kritičkim* Prolegomenama (sv. 1) i bilježe vezu s *Bolzanovim* učenjem o rečenici. *Pozitivne* fenomenološke interpretacije, koje su do temelja različite od *Bolzanove* teorije, ostavljaju se, naprotiv, da počivaju na samima sebi. Jedini koji je izvan fenomenološkog istraživanja pozitivno preuzeo spomenuta istraživanja bijaše *E. Lask*, čiju »Logik der Philosophie« (1911) jednako jako determinira VI. istraživanje (Ueber sinnliche und kategoriale Anschauungen s. 129 i d.) kao što i njegovo »Lehre vom Urteil« (1912) determiniraju spomenuti odsječci o evidenciji i istini.

tradicija biva gurnuta u ništavnost? Međutim, prividno *samovoljna* definicija sadržava samo *nužnu* interpretaciju onoga što je najstarija tradicija antičke filozofije izvorno slutila i predfenomenološki također razumljela. Istinitost λόγος-a kao ἀπόφανσις jest ἀληθεύειν na način ἀποφαίνεσθαι: dati vidjeti biće — vadeći ga iz skrivenosti — u njegovoj neskrivenosti (otkritosti). Ta ἀλήθεια, koju Aristotel prema gore navedenim mjestima izjednačuje s πράγμα, φαινόμενα, znači »same stvari«, to što se pokazuje, *biće u Kakvo svoje otkritosti*. I zar je slučajno to što u jednom od *Heraklitovih*³⁵ Fragmenta, *najstarijih* dijelova filozofskog učenja koji se *izričito* bave λόγος-om ispostavljeni fenomen istine proviruje u smislu otkritosti (neskrivenosti)? Tom λόγος-u i onome tko ga kazuje i razumije, tu bivaju suprotstavljeni Nerazumni. Λόγος jest φράζων ὅπως ἔχει, on kazuje kakvo je biće. Nerazumnima naprotiv, λανθάνει, ostaje u skrivenosti ono što čine; ἐπιλανθάνονται, oni, eto, zaboravljaju, to jest, njima to tone natrag u skrivenost. Tako λόγος-u pripada neskrivenost, ἀλήθεια. Njegov prijevod riječju »istina« i pogotovu teorijska određenja pojma tog izraza zakrivaju smisao onoga što Grci, »kao što se po sebi razumije«, stavljahu kao predfilozofsko razumijevanje u temelj terminološke upotrebe ἀλήθεια.

Posežući za ovakvim potvrdama valja se čuvati ne-sputane mistike riječi; pa ipak je, na kraju, posao filozofa, da čuvaju *snagu najelementarnijih riječi*, u kojima sebe izriče tubitak, kako ih obična pamet ne bi nivelirala do nerazumljivosti, koja sa svoje strane fungira kao izvorište prividnih problema.

Ono što prije³⁶ bijaše izloženo o λόγος-u i ἀλήθεια tako reći u dogmatskoj interpretaciji, sada treba dobiti svoju fenomensku legitimaciju. Iznesena »definicija« istine nije *otresanje*, nego je izvorno *prisvajanje* tradi-

35. Usp. *Diels*, Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit, Fr. 1

36. Usp. s. 35 i d.

cije: utoliko više tada, kad uspije dokaz, da je, i kako je, teorija morala na temelju izvornog fenomena istine doći do ideje podudaranja.

»Definicija« istine kao otkritosti i Biti-otkrivajućim nije ni puko razjašnjenje riječi, nego ona izrasta iz analize načinâ ponašanja tubitka, što ih običavamo najprije nazivati »istinitima«.

Biti-istinit kao Biti-otkrivajućim jest način bitka tubitka. Ono što čini mogućim samo to otkrivanje, nužno mora biti nazvano »istinitim« u jednom još izvornijem smislu. Tek *egzistencijalno-ontološki temelji samog otkrivanja pokazuju najizvorniji fenomen istine*.

Otkrivanje jest jedan način bitka-u-svijetu. Smotreno, ili također pribivajući razgledavajuće brigovanje, otkrivaju unutar-svjetsko biće. Ovo postaje Otkrito. Ono je »istinito« u drugom smislu. Primarno »istinit«, to jest otkrivajući, jest tubitak. Istina u ovom drugom smislu ne kazuje Biti-otkrivajućim (otkrivanje), nego Biti-otkritim (otkritost).

Ali putem prijašnje analize svjetovnosti svijeta i unutar-svjetskog bića bijaše pokazano: otkritost unutar-svjetskog bića *temelji* se u dokučenosti svijeta. Dokučenost je pak temeljna vrsta tubitka, u skladu s njom on *jest* svoje Tu. Dokučenost konstituiraju čuvstvovanje, razumljenje i govor, i ona se jednako izvorno tiče svijeta, u-bitka i vlastite ličnosti. Struktura brige kao *Ispred-sebe* — već biti u nekom svijetu — kao bitak kod unutar-svjetskih bića, krije u sebi dokučenost tubitka. *Time* ona, i *po* tome, jest otkritost, otuda tek s *dokučenošću* bitka biva dosegnut *najizvorniji* fenomen istine. Ono što prije bijaše pokazano u pogledu egzistencijalne konstitucije Tu³⁷, u odnosu na svakidašnji bitak Tu³⁸, nije se ticalo ničeg drugoga nego najizvornijeg fenomena istine. Ukoliko tubitak bitno *jest* svoja dokučenost ako kao dokučen dokučuje i otkriva, on je bitno »istinit«. *Tubitak je* »u istini«. Taj iskaz ima on-

37. Usp. s. 152 i d.

38. Usp. s. 189 i d.

tološki smisao. On ne kazuje, da je tubitak ontički uvijek ili čak samo katkada uveden »u svu istinu«, nego da njegovu egzistencijalnom ustrojstvu pripada dokučenost njegova najvlastitijeg bitka.

Uzevši i ono što je već prije dobiveno, potpuni egzistencijalni smisao rečenice »tubitak jest u istini« može se ponovo iznijeti putem slijedećih određenja:

1. Ustrojstvu bitka tubitka bitno pripada *dokučenost uopće*. Ona obuhvaća cjelinu strukture bitka, koja je putem fenomena brige postala eksplicitnom. Njoj ne pripada samo bitak-u-svijetu, nego i bitak kod unutar-svjetskih bića. Poput bitka tubitka i njegove dokučenosti, jednako je izvorna otkritost unutar-svjetskih bića.

2. Ustrojstvu bitka tubitka, i to kao konstitutiv njegove dokučenosti, pripada *bačenost*. U njoj se razotkriva, da tubitak uvijek već jest kao moj i da on jest to u jednom određenom svijetu kod jednog određenog kruga određenih unutar-svjetskih bića. Dokučenost je bitno faktična.

3. Ustrojstvu bitka tubitka pripada *projekt*: dokučujući bitak pri nekomu Moći-bitu. Tubitak, kao razumijevajući, *može sebe* razumjeti iz »svijeta« i iz Drugih ili iz svojeg najvlastitijega Moći-bitu. Ta *prava* dokučenost pokazuje fenomen najizvornije istine u modusu pravosti. Najizvornija, i to najpravija dokučenost, u kojoj tubitak može biti kao Moći-bitu, jest *istina egzistencije*. Ona dobiva svoju egzistencijalno-ontološku određenost tek u kontekstu jedne analize pravosti tubitka.

4. Ustrojstvu bitka tubitka pripada *propadanje*. Najprije i najčešće, tubitak je izgubljen kod svojeg »svijeta«. Onamo se premjestilo i razumljenje, kao projekt prema mogućnostima. Rastakanje u Se znači vladavinu javne izloženosti. Otkriveno i Dokučeno stoji u modusu iskrivljenosti i zatvorenosti uslijed naklapanja, znatiželje i dvosmislenosti. Bitak pri bićima nije ugašen, ali je iščupan iz korijena. Bića nisu potpuno skrivena, nego su upravo otkrivena, ali ujedno iskrivljena; ona se pokazuju — ali u modusu pričina. U isti mah ono što je prije otkriveno tone natrag u iskrivljenost i skrivenost.

Tubitak je, budući bitno propadajući, prema ustrojstvu svojeg bitka u »neistini«. Taj je naziv ovdje, jednako kao i izraz »propadanje«, upotrijebljen ontološki. Pri njegovoj egzistencijalno-analičkoj upotrebi valja držati po strani svako ontički negativno »vrednovanje«. *Faktičnosti* tubitka pripadaju zatvorenost i zakritost. Potpuni egzistencijalno-ontološki smisao rečenice: »tubitak je u istini« reći će jednako izvorno: »tubitak je u neistini«. Ali samo ukoliko je tubitak dokučen, on je također i zatvoren; i ukoliko je s tubitkom uvijek već otkriveno unutar-svjetsko biće, takvo je biće zakriveno (skriveno) ili iskrivljeno kao moguće unutar-svjetski Sretajuće.

Oduda tubitak bitno mora i ono što je već otkriveno izričito prisvajati *protiv* pričina i iskrivljavanja i neprestano uvjeravati sebe u otkritost. Pogotovu se nijedno novo otkriće ne ostvaruje na bazi potpune skrivenosti, nego se izvodi polazeći od otkritosti u modusu pričina. Biće izgleda tako kao... to će reći, ono je na izvjestan način već otkriveno, pa ipak još iskrivljeno.

Istina (otkritost) mora se od bića uvijek tek izboriti. Biće biva oteto skrivenosti. Svaka faktična otkritost je tako reći uvijek neki *plijen*. Zar je slučajno, što se Grci izražavaju o biti istine jednim *privativnim* izrazom (ἀ-λήθεια)? Ne najavljuje li se u takvu sebeizricanju tubitka neko izvorno seberazumijevanje samog bitka, neko, premda samo predontološko, razumljenje toga, da bitak-u-neistini tvori bitno određenje bitka-u-svijetu?

To, što boginja istine, koja vodi *Parmenida*, stavlja njega pred oba puta, put otkrivanja i put skrivanja, ne znači ništa drugo nego: tubitak je uvijek već u istini i u neistini. Put otkrivanja dobiva se samo u *ἁρμονίαν λόγων*, u razumijevajućem razlikovanju obiju i odlučivanju za jednu³⁹.

39. K. Reinhardt je, usp. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), prvi shvatio i riješio mnogo tretirani problem povezanosti obaju dijelova Parmenidove poučne pjesme, premda on izričito ne pokazuje ontološki temelj za vezu između ἀλήθεια i δόξα i njezinu nužnost.

Egzistencijalno-ontološki uvjet za to, da je bitak-u-svijetu određen »istinom« i »neistinom«, leži u *onom* ustrojstvu bitka tubitka koje smo označili kao *bačeni projekt*. To ustrojstvo jedan je konstitutiv strukture brige.

Egzistencijalno-ontološka interpretacija fenomena istine pokazala je: 1. Istina u izvornom smislu jest dokučenost tubitka, kojoj pripada otkritost unutarsvjetskog bića. 2. Tubitak je jednako izvorno i u istini i u neistini.

Ovi stavci mogu unutar horizonta tradicionalne interpretacije fenomena istine postati potpuno razumljivi tek tada, ako je moguće pokazati: 1. Istina, razumljena kao podudaranje, vuče svoje porijeklo iz dokučenosti, i to putem nekog određenog modificiranja. 2. Vrsta bitka same dokučenosti vodi k tome, da najprije ulazi u vidokrug njezina modifikacija koja joj je potomak, i da ta modifikacija vodi teorijsku eksplikaciju strukture istine.

Iskaz i njegova struktura, apophantičko Kao, fundirani su u izlaganju i njegovoj strukturi, u hermeneutičkom Kao, i zatim u razumljenju, dokučenosti tubitka. Ali kao određenje kojim se odlikuje iskaz ovakva porijekla vrijedi istina. Prema tome, korijeni istine iskaza sežu unazad u dokučenost razumljenja.⁴⁰ Ali onda povrh te obavijesti o porijeklu istine iskaza mora biti *izričito* pokazan u svojem porijeklu i fenomen *podudaranja*.

Bitak kod unutarsvjetskog bića, brigovanje, otkrivajući je. Ali dokučenosti tubitka bitno pripada govor⁴¹. Tubitak sebe izriče; *sebe* — kao otkrivajući bitak pri biću. I, on se kao takav o otkritom biću izražava u iskazu. Iskaz priopćuje biće u Kakvo njegove otkritosti. Tubitak, koji razabire saopćenje, vodi sama sebe, u razabiranju, u otkrivajući bitak pri biću koje on raz-

40. Usp. gore § 33, s. 175 i d. Iskaz kao modus porijeklom iz izlaganja.

41. Usp. § 34, s. 182 i d.

glaba. Izrečeni iskaz sadržava u svojem Očemu otkritost bića. Ona je sačuvana u Izrečenomu. Izrečeno postaje tako reći jednim unutarsvjetskim Priručnim, koje može biti preuzeto i ponovo izricano. Na temelju čuvanja otkritosti priručno Izrečeno samo se po sebi neka-ko odnosi prema biću, o kojemu je Izrečeno svaki put iskaz. Otkritost jest uvijek otkritost toga i toga... I u naknadno Izrečenomu dolazi tubitak, koji naknadno izriče, u neki bitak pri samom biću što ga razglaba. Ali ovo jest, i smatra se, oslobođenim neke izvorne naknadne provedbe otkrivanja.

Tubitak ne treba dovoditi sebe pred samo biće u »originarnom« iskustvu, pa ipak ostaje na odgovarajući način u nekom bitku pri njemu. Otkritost ne biva u velikom opsegu prisvajana putem uvijek vlastitog otkrivanja, nego putem čuvenja o Rečenomu. Rastakanje u Rečenomu pripada vrsti bitka Se. Izrečeno kao takvo preuzima na se bitak pri biću otkritom u iskazu. Ali ako ovo treba biti prisvojeno izričito u pogledu svoje otkritosti, tada to kazuje: iskaz treba biti legitimiran kao otkrivajući. Ali izrečeni iskaz jest neko Priručno, i to tako, da se kao ono koje čuva otkritost, samo po sebi, nekako odnosi prema otkritom biću. Legitimiranje iskaza kao Biti-otkrivajućim sada će reći: legitimiranje odnosa iskaza, koji čuva otkritost, *prema* biću. Iskaz jest neko Priručno. Biće, prema kojemu se on kao otkrivajući odnosi, jest unutarsvjetski Priručno, odnosno Postojeće. Sam se odnos tako pokazuje kao postojeći. Ali odnos leži u tome, što je otkritost sačuvana u iskazu uvijek otkritost toga i toga... Sud »sadržava nešto što se tiče predmetâ« (*Kant*). Ali i sam odnos dobiva sada, putem svojeg prebacivanja na neko odnošenje među Postojećim, karakter postojnosti. Otkritost toga i toga... postaje postojećom sukladnošću nekog Postojećega, izrečenog iskaza, s Postojećim, razglabanim bićem. Pa bude li podudarnost gledana više kao odnos samo još među Postojećim, to jest, bude li vrsta bitka članova odnosa razumijevana bez razlike kao samo

Postojeće, tada se odnos pokazuje kao postojeće podudaranje dvoga Postojećega.

Otkritost bitka premješta se s izgovorenošću iskaza u vrstu bitka unutarstvjski Priručnoga. Ali ukoliko onda u njoj kao otkritosti toga i toga... boravi neki odnos prema Postojećemu, otkritost (istina) postaje sa svoje strane nekim odnosom među Postojećim (intellectus i res).

Egzistencijalni fenomen otkritosti, fundiran u dokučenosti tubitka, postaje postojećim svojstvom koje u sebi još krije karakter odnosa i kao takvo svojstvo biva taj fenomen razlomljen u neki postojeći odnos. Istina je kao dokučenost i otkrivajući bitak pri otkritom biću postala istinom kao podudarnost između unutarstvjski Postojećega. Time je pokazano ontološko rodoslavlje tradicionalnog pojma istine.

Međutim, ono što je u poretku fundirajućih egzistencijalno-ontoloških sveza posljednje, to ontički-faktično vrijedi kao prvo i najbliže. Ali taj se fakt u pogledu svoje nužnosti temelji i opet u vrsti bitka samog tubitka. U brigujućem rastakanju tubitak razumije sebe iz unutarstvjski Sretajućega. Otkritost pripadna otkrivanju unutarstvjski biva nađena najprije u Izrečenomu. Ali ne susreće samo istina kao Postojeće, nego razumijevanje bitka uopće najprije razumije svako biće kao Postojeće. Prisjećajući se, kao prvoga, »istine« koja najprije susreće ontički, ontologija razumije λόγος (iskaz) kao λόγος πῶς (iskaz o..., otkritost toga i toga...), ali interpretira taj fenomen kao Postojeće, na temelju njegove moguće postojnosti. Ali jer je ta uopće izjednačena sa smislom bitka, pitanje: je li ta vrsta bitka istine i njezina najprije sretajuća struktura izvorna ili nije — uopće ne može stupiti u život. *Najprije vladajuće i danas još načelno i izričito neprevladano razumijevanje bitka tubitka samo zakriva izvorni fenomen istine.*

Ali ujedno ne valja previdjeti, da u Grka, koji su to prvotno razumijevanje bitka prvi znanstveno oblikovali i dali mu da zavlada, u isti mah bijaše živjelo

izvorno, premda predontološko, razumijevanje istine i dapače se — u najmanju ruku u *Aristotela* — afirmiralo nasuprot zakrivanju koje je ležalo u njezinoj ontologiji⁴².

Aristotel nikada nije branio tezu, da je izvorno »mjesto« istine sud. On, naprotiv, kaže, da je λόγος način bitka tubitka, koji može biti otkrivajući ili zakrivajući. Ta dvojaka mogućnost ono je, čime se odlikuje istinitost λόγος-a, on je odnošenje koje može i zakrivati. I jer *Aristotel* gore spomenutu tezu nikada nije tvrdio, nije ni dospio u položaj, da pojam istine λόγος-a »proširuje« na čisto νοεῖν. »Istina« αἰσθησις i gledanja »ideja« jest izvorno otkrivanje. I samo jer νόησις primarno otkriva, može i λόγος kao διανοεῖν imati funkciju otkrivanja.

Teza, da je genuino »mjesto« istine sud ne samo što se s nepravom poziva na *Aristotela*, ona je i po svojem sadržaju nepoznavanje strukture istine. Nije iskaz primarno »mjesto« istine, nego obratno, iskaz se kao modus prisvajanja otkritosti i kao način bitka-u-svijetu temelji u otkrivanju, odnosno dokučenosti tubitka. Najizvornija »istina« jest »mjesto« iskaza i ontološki uvjet mogućnosti za to, da iskaz može biti istinit ili lažan (otkrivajući ili zakrivajući).

Istina, razumljena u najizvornijem smislu, pripada temeljnom ustrojstvu tubitka. Taj naziv — istina — znači jedan egzistencijal. Ali time je već skiciran odgovor na pitanje o vrsti bitka istine i o smislu nužnosti pretpostavke da »ima istine«.

c) Vrsta bitka istine i pretpostavka istine

Tubitak je, kao konstituiran putem dokučenosti, bitno u istini. Dokučenost jest bitna vrsta bitka tubitka. *Istine »ima« samo ukoliko i dokle tubitak jest. Biće je samo tada otkriveno i samo dotle dokučeno dok tubi-*

42. Usp. Nik. et. Z i Met. Θ 10.

tak uopće jest. *Newtonovi zakoni*, stavak o protuslovlju, svaka istina uopće samo su dotle istiniti dok *jest* tubitak. Prije čega tubitak uopće ne bijaše i poslije čega tubitak uopće više neće biti, to ne bijaše istina niti će biti, jer ona kao dokučenost, otkriće i otkritost tada *ne može* biti. Prije nego što *Newtonovi zakoni* bijahu otkriti, oni nisu bili »istiniti«; otuda ne slijedi, da su bili pogrešni niti, pogotovu, da će, ne bude li ontički više moguća neka njihova otkritost, postati pogrešni. Jednako malo leži u ovom »ograničenju« neko omalovaženje istinitosti »istinâ«.

To, što *Newtonovi zakoni* nisu bili prije njega ni istiniti ni pogrešni, ne može značiti, da biće, što ga oni otkrivajući pokazuju, prije toga ne bijaše. Zakoni postadoše po *Newtonu* istiniti, s njima je za tubitak postalo pristupačnim to biće po sebi. S otkrićem bića, ovo se pokazuje upravo kao biće koje bijaše već prije toga. Ovako otkrivati, jest vrsta bitka »istine«.

Da ima »vječnih istina«, bit će dovoljno dokazano tek tada kad uspije dokaz, da tubitak bijaše, i da će biti, u čitavoj vječnosti. Dokle god taj dokaz izostaje, postavka ostaje fantastičnom tvrdnjom, koja ne dobiva ništa veću pravovaljanost time što filozofi obično »vjeruju« u nju.

Svaka je istina, primjereno svojoj bitnoj vrsti bitka sukladnoj tubitku, relativna s obzirom na bitak tubitka. Znači li ta relativnost isto što i: svaka je istina »subjektivna«? Ako se »subjektivno« interpretira kao »stavljeno ni volju subjektu«, onda zacijelo ne znači. Jer otkrivanje, prema svojem najvlastitijem smislu, ne prepušta iskazivanje »subjektivnoj« proizvoljnosti, već vodi otkrivajući tubitak pred samo biće. I samo *jer je* »istina« kao otkrivanje jedna vrsta bitka tubitka, može ona biti pošteđena *njegove* proizvoljnosti. »Opće važenje« istine također je ukorijenjeno jedino u tome, što tubitak može otkrivati i oslobađati bića sama po sebi. Samo tako mogu ta bića sama po sebi sputavati svaki mogući iskaz, to jest pokazivanje. Biva li pravo

razumljena istina i najmanje tangirana time što je ontički moguća samo u »subjektu« i što stoji i pada s njegovim bitkom?

Iz egzistencijalno shvaćene vrste bitka istine postaje sada razumljivom i pretpostavka istine. *Zašto mi moramo pretpostavljati da ima istine?* Što znači »pretpostavljati«? Što će reći »moramo« i »mi«? Što kazuje: »ima istine«? Istinu pretpostavljamo »mi« jer smo »mi«, bivstvujući u vrsti bitka tubitka, »u istini«. Mi je nikada ne pretpostavljamo kao nešto »izvan« i »iznad« nas, prema čemu se, pored ostalih vrijednosti, i odnosimo. Ne pretpostavljamo mi »istinu«, nego je *ona* ta, koja uopće čini ontološki mogućim, da mi možemo *biti* takvi te nešto »pretpostavljamo«. Tek istina *omogućuje* nešto poput pretpostavke.

Što će reći »pretpostavljati«? Reći će razumjeti nešto kao razlog bitku nekog drugog bića. Takvo razumijevanje bića u njegovim svezama bitka moguće je samo na temelju dokučenosti, to jest otkritosti tubitka. Pretpostavljati »istinu« reći će, tada, razumjeti je kao nešto za volju čega tubitak jest. Ali tubitak — koji leži u ustrojstvu bitka brige — uvijek je već ispred sebe. On jest biće kojemu se u njegovu bitku radi o najvlastitijemu Moći-biti. Bitku i Moći-biti tubitka kao bitka-u-svijetu bitno pripada dokučenost i otkrivanje. Tubitku se radi o njegovu Moći-biti-u-svijetu, a u njemu o obzirno otkrivajućem brigovanju o unutarsvjet-skim bićima. U ustrojstvu bitka tubitka kao brige, u bitku-ispred-sebe, leži izvorno »pretpostavljanje«. *Zato što bitku tubitka pripada to sebe-pretpostavljanje, mi moramo, kao određeni dokučenošću, pretpostavljati i sebe.* To »pretpostavljanje« što leži u bitku tubitka ne odnosi se prema bitku nesukladnom tubitku, kojega ima još površ njega, nego se odnosi jedino prema samom sebi. Pretpostavljena istina, odnosno »da je ima«, čime treba biti određen njezin bitak, ima vrstu bitka odnosno smisao bitka samog tubitka. Pretpostavku istine mi moramo »gajiti«, jer *ona je već* »uzgojena« s bitkom našega »mi«.

Mi *moramo* pretpostavljati istinu, ona kao dokučenost *tubitka mora biti*, isto onako kao on *sâm mora biti* kao uvijek moj i ovaj. *Je li ikada tubitak, kao on sâm, slobodno odlučivao o tome, i da li će ikada moći odlučivati o tome, hoće li doći u »tubitak« ili neće?»* »Po sebi« se uopće ne da uvidjeti, zašto biće treba biti otkriveno, zašto *istina* i *tubitak* moraju biti. Uobičajeno opovrgavanje skepticizma, nijekanja bitka odnosno spoznatljivosti »istine«, staje na pola puta. Što ono pokazuje u formalnoj argumentaciji, jedino je to, da je, ako se sudi, pretpostavljena istina. To je upozorenje na okolnost, da iskazu pripada »istina«, da je pokazivanje, prema svojem smislu, otkrivanje. Pri tome *ostaje nerazjašnjeno, zašto to mora biti tako*, u čemu li leži ontološki razlog za tu nužnu povezanost bitka iskaza i istine. Isto tako ostaju potpuno tamni vrsta bitka istine i smisao pretpostavljanja i njegova ontološkog temelja u samom tubitku. Povrh toga ostaje nepoznato, da također i ako nitko ne *sudi*, istina biva već pretpostavljena, ukoliko tubitak uopće jest.

Skeptik ne može biti opovrgnut, upravo kao što ni istina ne može biti »dokazana«. Skeptika, ako on *faktično jest*, na način negacije istine, i *ne treba* opovrgavati. Ukoliko on *jest* i u tom je bitku sebe razumio, on je u očaju samoubojstva ugasio tubitak, a time i istinu. Istina se ne da dokazati u svojoj nužnosti, jer se tubitak sâm za sebe ne može tek podvrgnuti dokazu. Kao što je malo dokazano da ima »vječne istine«, tako je malo dokazano — što opovrgavanja skepticizma u osnovi vjeruju usprkos svojem pothvatu — da je ikada »bilo« »pravog« skeptika. Možda jest češće nego što bi to u svojoj prostodušnosti željeli vidjeti formalno-dijalektički pokušaji prepada protiv »skepticitizma«.

Tako se, eto, uopće kod pitanja o bitku istine i nužnosti da bude pretpostavljena, jednako kao i kod pitanja o biti spoznaje, iznosi postavka o nekom »idealnom subjektu«. Izričiti ili neizričiti motiv za to leži u opravdanom zahtjevu — koji, međutim, ipak treba tek ontološki obrazložiti — da filozofiji bude tema »A-

-priori«, a ne »empirijske činjenice« kao takve. Ali zar tom zahtjevu udovoljava postavka o nekom »idealnom subjektu«? Nije li to neki *fantastično idealizirani subjekt*? Ne biva li s pojmom jednog takvog subjekta promašeno upravo A-priori onog samo »činjeničnog« subjekta, tubitka? Ne pripada li tome A-priori *faktičnog* subjekta, to jest *faktičnosti* tubitka, izvjesnost da je on jednako izvorno u istini i u neistini?

Ideje nekog »čistog Ja« i neke »svijesti uopće« sadržavaju tako malo A-priori »zbiljske« subjektivnosti, da preskaču odnosno uopće ne vide ontološke karakteristike *faktičnosti* i *ustrojstva* bitka tubitka. Odbijanje neke »svijesti uopće« ne znači negaciju A-priori, upravo kao što ni postavka nekog idealiziranog subjekta ne jamči stvarno utemeljenu apriornost tubitka.

Tvrđnja o »vječnim istinama« jednako kao i brkanje *fenomenski utemeljene »idealnosti«* tubitka s nekim idealiziranim apsolutnim subjektom pripadaju ostacima kršćanske teologije, koji još nisu ni izdaleka radikalno protjerani iz filozofske problematike.

Bitak istine stoji u izvornoj vezi s tubitkom. I samo zato što tubitak bivstvuje kao konstituiran putem *do-kučenosti*, to jest *razumljenja*, može biti uopće razumljeno nešto poput bitka, moguće je razumijevanje bitka.

Bitka — ne bića — »ima« samo ukoliko istina jest. A ona *jest* samo, i dotle, dok tubitak jest. Bitak i istina »jesu« jednako izvorno. Što to znači: bitak »jest«, kad ga ipak valja lučiti od svih bića — to se može konkretno pitati tek kada su uopće razjašnjeni smisao bitka i domet razumijevanja bitka. Tek je tada moguće izvorno razložiti, što pripada pojmu jedne znanosti *o bitku kao takvom*, o njegovim mogućnostima i mijenama. A pri razgraničenju između tog istraživanja i njegove istine valjat će ontološki odrediti istraživanje kao otkrivanje *bića* i istinu tog istraživanja.

Još uvijek izostaje odgovor na pitanje o smislu bitka. Što je za obradu spomenutog pitanja pripremila do sada provedena fundamentalna analiza tubitka? Putem

iznošenja na vidjelo fenomena brige bijaše razjašnjeno ustrojstvo bitka bića čijem bitku pripada nešto poput razumijevanja bitka. Bitak tubitka bijaše time ujedno razgraničen prema modusima bitka (pružnost, postojnost, realnost) koji karakteriziraju bitak nesukladan tubitku. Bijaše razjašnjeno samo razumljenje, čime je ujedno osigurana metoda transparentnost razumijevajući-izlažućeg postupka interpretacije bitka.

Ako s brigom treba biti dobiveno izvorno ustrojstvo tubitka, tada na temelju toga mora postati moguće i da bude dovedeno do pojma razumijevanje bitka što leži u brizi, to jest, da bude omeđen smisao bitka. Ali da li je s fenomenom brige dokučeno najizvornije egzistencijalno-ontološko ustrojstvo tubitka? Ima li strukturna mnogovrsnost što leži u fenomenu brige najizvorniju cjelovitost bitka faktičnog tubitka? Je li do sadašnje istraživanje uopće dobilo u vidokrug tubitak kao cjelinu?

Drugi odsječak

TUBITAK I VREMENOST

§ 45. Rezultat pripreme fundamentalne analize tubitka i zadaća jedne izvorne egzistencijalne interpretacije tog bića

Što bijaše putem pripreme analize tubitka dobiveno, a što je traženo? Našli smo temeljno ustrojstvo tematskog bića, bitak-u-svijetu, čije se bitne strukture centriraju u dokučenosti. Cjelovitost te strukturne cjeline otkrila se kao briga. U njoj leži uključen bitak tubitka. Analiza tog bića uzela je za nit vodilju ono što, posežući naprijed, bijaše određeno kao bit tubitka, egzistenci-

ja.¹ U formalnoj obavijesti taj naziv kazuje: tubitak jest kao razumijevajuće Moći-bitu, kojemu se u takvom bitku radi o njemu kao o vlastitom bitku. Biće koje bivstvuje na taj način uvijek sam ja sâm. Obrada fenomena brige pribavila je neki uvid u konkretno ustrojstvo egzistencije, to jest, u njezinu jednako izvornu vezu i s faktičnošću i s propadanjem tubitka.

Tražen je odgovor na pitanje o smislu bitka uopće i prije toga mogućnost jedne radikalne obrade tog temeljnog pitanja čitave ontologije. Ali oslobađanje horizonta u kojem nešto poput bitka uopće postaje najprije vidljivo, ravno je rasvjetljavanju mogućnosti razumijevanja bitka uopće, a samo to razumijevanje pripada ustrojstvu bića koje nazivamo tubitak.² Razumijevanje se bitka, međutim, daje kao bitni moment tubitka radikalno rasvijetliti samo tada, kad je biće, čijem bitku ono pripada, samo po sebi izvorno interpretirano u pogledu svojeg bitka.

Smijemo li ontološku karakterizaciju tubitka qua brige upotrijebiti kao izvornu interpretaciju tog bića? Prema kojem baždarskom mjerilu treba procijeniti egzistencijalnu analitiku tubitka u pogledu njezine izvornosti odnosno neizvornosti? Što li će uopće reći izvornost neke ontološke interpretacije?

Ontološko istraživanje jedna je moguća vrsta izlaganja, ona bijaše označena³ kao izrada i privajanje nekog razumljenja. Svako izlaganje ima svoju predimovinu, svoj predvidik i svoje predmnijevanje. Postane li ono kao interpretacija izričitom zadaćom nekog istraživanja, tada cjelina tih »pretpostavaka«, koju nazivamo hermeneutička situacija, treba da bude prethodno razjašnjena iz, i putem, temeljnog iskustva »predmeta« koji valja dokučiti. Ontološka interpretacija, koja treba iznijeti na vidjelo biće u pogledu njemu svojstvenog

1. Usp. § 9, s. 46 i d.

2. Usp. § 6, s. 21 i d.; § 21, s. 107 i d.; § 43, s. 228

3. Usp. §. 32, s. 169 i d.

ustrojstva bitka, dužna je, da biće koje joj je tema, uvede, putem neke prve fenomenске karakterizacije, u predimovinu, kojoj se prilagođuju svi potonji koraci analize. Te pak ujedno treba provoditi putem mogućeg predvidika vrste bitka dotičnog bića. Predimovina i predvidik tada ujedno skiciraju pojmovnost (prednijevanje) u koju valja uzdignuti sve strukture bitka.

Ali jedna izvorna ontološka interpretacija ne zahtijeva samo da hermeneutička situacija uopće bude zasigurno primjerena fenomenima, nego se mora izričito uvjeriti, je li unijela u predimovinu *cjelinu* bića uzetog za temu. U isti mah nije dovoljna neka, premda fenomenски utemeljena, prva skica bitka bića. Predvidik bitka mora ga, naprotiv, pogađati u pogledu *jedinstva* njemu pripadnih i mogućih strukturnih momenata. Tek se tada može, sa sigurnošću u fenomene, postaviti pitanje o smislu jedinstva cjeline bitka čitavog bića, i odgovoriti na nj.

Da li je egzistencijalna analiza tubitka, koju smo proveli, izrasla iz takve hermeneutičke situacije, da je njome zajamčena izvornost koju traži fundamentalna ontologija? Može li se od dobivena rezultata — bitak tubitka jest briga — kročiti dalje prema pitanju o izvornom jedinstvu te strukturne cjeline?

Kako stoji s predvidikom koji je do sada vodio ontološki postupak? Ideju egzistencije odredili smo kao razumijevajuće Moći-biti kojemu se radi o samom njegovom bitku. Ali kao uvijek *moje*, Moći-biti je slobodno za pravost ili nepravost ili za njihovu modalnu indiferentnost.⁴ Dosadašnja se interpretacija, počimajući kod prosječne svakidašnjosti ograničavala na analizu indiferentnog odnosno nepravog egzistiranja. Doduše, već se i na tom putu mogla i morala postići neka konkretna odredba egzistencijalnosti egzistencije. Pa ipak je ontološka karakterizacija ustrojstva egzistencije zadržala jedan bitni nedostatak. Egzistencija će reći Moći-biti — ali, također, Moći-biti pravim. Dokle god nije u ideju eg-

4. Usp. § 9, s. 46 i d.

zistencije preuzeta egzistencijalna struktura Moći-biti pravim, predvidiku koji vodi jednu *egzistencijalnu* interpretaciju nedostaje izvornost.

A kako je s predimovinom dosadašnje hermeneutičke situacije? Kada se i kako egzistencijalna analiza uvjerila u to, da je, počimajući kod svakidašnjosti, *cijeli* tubitak — to biće od njegova »početka« da do »kraja« — ugurala u fenomenološki aspekt koji određuje temu? Bijaše, doduše, ustvrđeno, da je briga cijelost ukupne strukture ustrojstva tubitka.⁵ Ali zar ne leži već u početku interpretacije odricanje od mogućnosti, da tubitak bude doveden u vidokrug kao cjelina? Svakidašnjica je, eto, upravo bitak »između« rođenja i smrti. Pa ako egzistencija određuje bitak tubitka, a njezinu bit sukonstituirala Moći-biti, tada tubitak, dok egzistira, budući da može biti, uvijek mora nešto *još ne biti*. Ono biće čiju esenciju tvori egzistencija, bitno se odupire mogućem poimanju sebe kao cijelog bića. Ne samo što hermeneutička situacija nije do sada sebi osigurala »imovinu« cijeloga bića, nego je dapače dvojbena, je li ono uopće dostižno i ne mora li jednu izvornu ontološku interpretaciju tubitka osujetiti — vrsta bitka samog tematskog bića.

O jednome više nema dvojbe: *dosadašnja egzistencijalna analiza tubitka ne može svojatati izvornost*. U predimovini je stajao uvijek samo *nepravi* bitak tubitka, a i on kao *necijeli*. Da bi interpretacija bitka tubitka kao fundament obrade temeljnog ontološkog pitanja postala izvornom, ona mora najprije egzistencijalno iznijeti na vidjelo bitak tubitka u njegovoj mogućoj pravosti i cijelosti.

Tako, eto, izrasta zadaća, da se u predimovinu smjesti tubitak kao cjelina. To pak znači: uopće jednom pokrenuti pitanje o Moći-biti-cijelim tog bića. U tubitku je, dokle god jest, uvijek još nenamireno nešto što on može biti i bit će. Ali taj nenamirenosti pripada i sam »svršetak«. »Svršetak« bitka-u-svijetu jest smrt. Taj svr-

5. Usp. § 41, s. 217 i d.

šetak, pripadan Moći-bitu, to jest egzistenciji, ograničuje i određuje ikada moguću cjelinu tubitka. Ali Završiti-se tubitka u smrti, i time cijelost tog bića, moći će biti fenomeniski primjereno uključeni u razmatranje mogućega *Biti*-cijelim samo tada kad bude polučan jedan ontološki dovoljan, to jest *egzistencijalni*, pojam smrti. Ali sukladno tubitku, smrt *jest* samo u egzistencijskom *bitku pri smrti*. Egzistencijalna struktura tog bitka pokazuje se kao ontološko ustrojstvo mogućnosti tubitka da bude cijeli. Cijeli se egzistirajući tubitak, prema tome, da uvesti u egzistencijalnu predimovinu. Ali može li tubitak i *zapravo* egzistirati cijeli? Kako da uopće bude određena pravost egzistencije, ako ne s obzirom na pravo egzistiranje? Odakle uzimamo kriterij za to? Očito mora sâm tubitak u svojem bitku odavati mogućnost i način svoje prave egzistencije, ako mu, u drugu ruku, ona ne može biti ni ontički nametnuta niti ontološki izmišljena. Ali svjedočanstvo o jednom pravomu Moći-bitu daje savjest. Kao i smrt, taj fenomen tubitka također zahtijeva jednu genuinu egzistencijalnu interpretaciju. Ta vodi k uvidu, da pravo Moći-bitu tubitka leži u htijenju-imati-savjest. Ali po smislu svojega bitka, ta egzistencijalna mogućnost tendira da bude egzistencijalno određena putem bitka pri smrti.

S pokazivanjem jednog pravoga Moći-bitu-cijelim tubitka egzistencijalna će se analitika domoći ustrojstva *izvornog* bitka tubitka, ali pravo Moći-bitu-cijelim ujedno postaje vidljivo kao *modus* brige. Time je, eto, osigurano i fenomeniski dovoljno tlo za jednu izvornu interpretaciju smisla bitka tubitka.

Ali izvorni ontološki temelj egzistencijalnosti tubitka jest *vremenost*. Tek iz nje postaje egzistencijalno razumljivom raščlanjena strukturalna cjelina bitka tubitka kao brige. Interpretacija smisla bitka tubitka ne može se zaustaviti kod tog nalaza. Egzistencijalno-vremenska analiza tog bića treba konkretnu potvrdu. Ontološke strukture tubitka, dobivene prije, moraju biti naknadno rasvijetljene u pogledu njihova vremenskog smisla. Svakidašnjost se razotkriva kao *modus* vremenosti. Ali

putem tog ponavljanja pripremne fundamentalne analize tubitka ujedno dobiva na transparentnosti fenomen same vremenosti. Iz nje zatim postaje razumljivo, zašto je tubitak u temelju svojega bitka povijestan, i može to biti, i zašto *kao povijestan* može formirati historiju.

Ako vremenost tvori izvorni smisao bitka tubitka, a tom se biću u njegovu bitku radi o *samom tom bitku*, onda brizi mora biti potrebno »vrijeme«, pa mora, dakle, računati s »vremenom«. Vremenost tubitka oblikuje »računanje vremena«. U njemu iskušano »vrijeme« najbliži je fenomeniski aspekt vremenosti. Iz nje izrasta svakidašnje-vulgarno *razumijevanje* vremena. A to se *razumijevanje* razvija u tradicionalni pojam vremena.

Rasvjetljavanje iskona »vremena« »u kojemu« susreću unutarstvetska bića, vremena kao unutarvremenski, otkriva bitnu mogućnost ovremenjivanja vremenosti. Time se priprema *razumijevanje* za jedno još izvornije ovremenjivanje vremenosti. U njemu se temelji *razumijevanje* bitka konstitutivno za bitak tubitka. Načrt nekog smisla bitka uopće može se izvesti u horizontu vremena.

Otuda istraživanje formulirano u ovom odsječku teče kroz slijedeće stadije: moguća cijelost tubitka i bitak pri smrti (1. poglavlje); tubitku sukladno posvjedočenje jednog pravoga Moći-bitu i odlučnost (2. poglavlje); pravo Moći-bitu-cijelim tubitka i vremenost kao ontološki smisao brige (3. poglavlje); vremenost i svakidašnjost (4. poglavlje); vremenost i povijesnost (5. poglavlje); vremenost i unutarvremenski kao iskon vulgarnog pojma vremena (6. poglavlje).⁶

6. U 19. stoljeću je S. Kierkegaard izričito zahvatio i duboko promislilo problem egzistencije kao egzistencijski. Ali egzistencijalna mu je problematika tako tuđa, da je on u ontološkom pogledu potpuno podložan Hegelu i njegovim očima gledanoj antičkoj filozofiji. Otuda se iz onih Kierkegaardovih spisa koji »duševno krijepe« može naučiti više filozofije negoli iz teorijskih — izuzevši raspravu o pojmu tjeskobe.

MOGUĆA CIJELOST TUBITKA
I BITAK PRI SMRTI

§ 46. *Prividna nemogućnost ontološkog zahvaćanja i
određenja cijelosti sukladne tubitku*

Ono što nedostaje hermeneutičkoj situaciji iz koje je potekla pređašnja analiza tubitka, valja prevladati. S obzirom na nužnost da bude stečena predimovina cijeloga tubitka, valja upitati, može li to biće kao egzistirajuće uopće postati pristupačnim u svojoj cijelosti. Izgleda, da u prilog nemogućnosti zahtijevane predimovine govore važni razlozi, koji leže u ustrojstvu bitka samog tubitka.

Brizi, koja tvori cjelinu ukupne strukture tubitka, očito prema njezinu ontološkom smislu protuslovi neka moguća cijelost tog bića. Primarni moment brige, »Ispred-sebe«, kazuje, eto: tubitak egzistira za volju sama sebe. »Dokle god jest«, do svojega svršetka, on se odnosi prema svojem Moći-biti. I tada kad, još egzistirajući, nema više ničega »pred sobom« i »svoje je račune zaključio«, njegov je bitak još uvijek određen tim »Ispred-sebe«. Beznađe, na primjer, ne otkida tubitak od njegovih mogućnosti, nego je samo jedan vlastiti modus *bitka* pri tim mogućnostima. Ništa manje ni »pripravnost *na sve*«, lišena iluzija, ne krije u sebi još neko »Ispred-sebe«. Taj strukturni moment brige ipak nedvosmisleno kazuje, da je u tubitku još uvijek nenamireno nešto što još nije postalo »zbiljskim« kao sâmo njegovo Moći-biti. U biti temeljnog ustrojstva tubitka leži, prema tome, neka *stalna nezaključenost*. Ta necjelovitost znači neku nenamirenost Moći-biti.

Čim pak tubitak »egzistira« tako da kod njega uopće više ništa nije nenamireno, on je u isti mah s tim postao i Ne-više-tu-bitak. Uklanjanje nenamirenosti bitka reći će uništenje njegova bitka. Dokle god tubitak *jest* kao biće, on nikada ne postiže svoju »čitavost«. Ali

ako je stekne, tada dobitak postaje gubitkom bitka-u-svijetu uopće. *Kao biće*, on se tada više ne da iskusiti.

Razlog tome što se tubitak ne može ontički iskusiti kao bivstvajuća cjelina i uslijed toga se ne da ontološki odrediti u svojoj cijelosti, ne leži u nekoj nesavršenosti *spoznajne moći*. Zapreka je na strani *bitka* tog bića. Ono što uopće ne može najprije *biti onakvo kakvim* iskustvo pretendira zahvatiti tubitak, načelno izmiče nekoj iskusivosti. Ali ne ostaje li tada očitavanje ontološke cjeline bitka s tubitka beznadnim pothvatom?

»Ispred-sebe« se ne da izbrisati kao bitni strukturni moment brige. Ali zar je ono što smo iz toga zaključili vjerodostojno? Nismo li o nemogućnosti nekog zahvaćanja cijelog tubitka zaključili jedino putem formalne argumentacije? Ili, nije li čak u osnovi tubitak nehotice postavljen kao neko Postojeće pred koje se neprestano gura neko Još-ne-postojeće? Je li argumentacija zahvatila još-ne-bitak i »Ispred« u jednom genuinom *egzistencijalnom* smislu? Bijaše li govor o »svršetku« i »cjelini« fenomenski primjeren tubitku? Da li je izraz »smrt« imao biološko ili egzistencijalno-ontološko, čak uopće dovoljno sigurno omeđeno značenje? I jesu li zaista iscrpljene sve mogućnosti, da tubitak bude učinjen pristupačnim u svojoj čitavosti?

Ta pitanja iziskuju odgovor, prije kojega problem cjeline tubitka ne može biti isključen kao ništav. Pitanje o cjelini tubitka, jednako egzistencijsko o nekom mogućemu Moći-biti-cijelim kao i egzistencijalno o ustrojstvu bitka »svršetka« i »cjeline«, krije u sebi zadaću pozitivne analize do sada zapostavljenih fenomena egzistencije. U središtu tih razmatranja stoji ontološka karakterizacija tubitku odgovarajućeg Biti-završenim i dobivanje egzistencijalnog pojma smrti. Istraživanja što se odnose na to raščlanjuju se na slijedeći način: iskusivost smrti Drugih i mogućnost zahvaćanja jednog cijelog tubitka (§ 47); nenamirenost, svršetak i cjelina (§ 48); razgraničenje egzistencijalne analize smrti prema mogućim drugim interpretacijama tog fenomena (§ 49); skica egzistencijalno-ontološke strukture smrti (§ 50); bi-

tak pri smrti i svakidašnjost tubitka (§ 51); svakidašnji bitak pri smrti i potpuni egzistencijalni pojam smrti (§ 52); egzistencijalni projekt jednog pravog bitka pri smrti (§ 53).

§ 47. *Iskusivost smrti Drugih i mogućnost zahvaćanja jednog cijelog tubitka*

Postizanje čitavosti tubitka u smrti ujedno je gubitak bitka samoga Tu. Prelazak u Ne-više-tubitak isključuje tubitak upravo iz mogućnosti da iskusi taj prelazak i da ga kao iskušani razumije. Nešto će takvo, dakako, ostati uskraćeno svakom tubitku u pogledu samog njega. To se većma doima smrt Drugih. Okončanje tubitka postaje po njoj »objektivno« pristupačnim. Tubitak može, dočim je on su-bitak s drugima, steći iskustvo o smrti. Ta »objektivna« danost smrti mora tada omogućivati i neko ontološko omeđenje cjeline tubitka.

Da li ova razumljiva pouka, crpljena iz vrste bitka tubitka kao skupa-bitka — da kao doknadna tema za analizu cjeline tubitka bude odabran kraju stigli tubitak Drugih — vodi k postavljenom cilju?

Tubitak Drugih sa svojom čitavošću posignutom u smrti također je jedan ne-više-tubitak u smislu ne-više-bitka-u-svijetu. Zar Otići-iz-svijeta ne kazuje izgubiti bitak-u-svijetu? Ne-više-bitak-u-svijetu Umrloga ipak je još — ekstremno razumljeno — neki bitak u smislu Samo-još-postojanja neke sretajuće tjelesne stvari. Na umiranju Drugih može biti iskušan čudnovati fenomen bitka, koji je moguće odrediti kao prevrat nekog bića iz vrste bitka tubitka (odnosno života) u Ne-više-tubitak. *Svršetak* bića qua tubitka jest *početak* tog bića kao pukog Postojećega.

Ova interpretacija prevrata iz tubitka u Samo-još-postojanje ipak promašuje stanje fenomenâ utoliko, što biće koje još preostaje ne predstavlja suštu tjelesnu stvar. Čak je i postojeći leš, gledano teorijski, još mo-

gući predmet patološke anatomije, a tendencija njegova razumljenja ostaje orijentirana na ideju o životu. To Samo-još-postojeće jest »više« negoli *bez-životna* materijalna stvar. S njim nas susreće *Neživo* koje je pretrpjelo gubitak života.

Ali čak ni ta karakterizacija Još-preostajućega ne iscrpljuje potpuni fenomenski nalaz sukladan tubitku.

»Preminuli« koji za razliku od Umrloga bijaše otet onima što su »ostali za njim«, predmet je »brigovanja« na način posmrtno svečanosti, pogreba, kulta groba. A to i opet stoga, što je on u svojoj vrsti bitka »nešto više« negoli tek brigovanja potrebiti priručni pribor u okolnom svijetu. U žalobnom spomen-prebivanju kod njega, za njim ostali *jesu s njim*, u modusu poštujuće skrbi. Stoga odnošenje bitka prema Mrtvom i ne smije biti shvaćeno kao *brigujući* bitak kod nekog Priručnoga.

U takvom su-bitku s Mrtvim *sâm* Preminuli više nije faktično »tu«. Pa ipak će su-bitak uvijek reći skupa-bitak u istom svijetu. Preminuli je napustio i ostavio za sobom naš »svijet«. *Iz njega* mogu oni što su ostali još *biti s njim*.

Što će primjerenije biti fenomenski zahvaćen Ne-više-tubitak Preminuloga, to će se jasnije pokazati, da takav su-bitak s Mrtvim upravo *ne* pruža iskustvo pravog stignuća Preminuloga k svršetku. Smrt se doduše otkriva kao gubitak, ali više kao takav, što ga iskušavaju oni koji su preostali. U trpljenju gubitka ipak ne postaje pristupačnim gubitak bitka kao takav, što ga »trpi« Umirući. Umiranje drugih ne iskušavamo, nego smo u krajnjem slučaju uvijek samo »prisutni«.

Čak kad bi i bilo moguće i provedivo u prisutnosti sebi »psihološki« razjasniti umiranje Drugih, time način bitka koji mislimo, naime stizanje-k-svršetku, nipošto ne bi bio shvaćen. Pitanje je postavljeno o ontološkom smislu umiranja Umirućega, kao jedne mogućnosti bitka *njegova* bitka, a ne o načinu su-tubitka i još-tubitka Preminuloga s onima koji su ostali. Uputa, da se kao

tema za analizu svršetka i cjeline tubitka uzme smrt iskušana kod Drugih, ne može ni ontički ni ontološki dati ono što smatra da može dati.

Upozorenje na umiranje Drugih kao doknadnu temu za ontološku analizu zaključenosti i cjeline tubitka počiva pak prije svega na jednoj pretpostavci, koju je moguće uglaviti kao potpuno nepoznavanje vrste bitka tubitka. Pretpostavka leži u mnijenju, da jedan tubitak može biti proizvoljno zamijenjen drugim, tako da ono što ostaje neiskusivim na vlastitom tubitku biva pristupačno na tuđemu. Ali zar je ta pretpostavka zaista tako neosnovana?

Mogućnostima bitka skupa-bitka u svijetu neosporno pripada *mogućnost zastupanja* jednog tubitka putem drugoga. U svakidašnjici brigovanja takva je mogućnost zastupanja na mnogo načina i neprestano u upotrebi. Svaki odlazak k. . ., svako donošenje od. . . u krugu najbližeg »okolnog svijeta« kojemu je posvećeno brigovanje moguće je zastupati. Široka mnogovrsnost načina bitka-u-svijetu koje je moguće zastupati ne proteže se samo na uglađene moduse javne skupnosti, nego zahvaća isto tako mogućnosti brigovanja ograničene na određene krugove, što odgovaraju zvanjima, staležima i životnoj dobi. Takvo je pak zastupanje, prema svojem smislu, uvijek zastupanje »u« nečemu i »kod« nečega, to jest, u brigovanju oko nečega. Ali svakidašnji tubitak razumije sebe najprije i najčešće iz onoga o čemu običava brigovati. »Bude se« onim čime se netko bavi. U pogledu tog bitka, svakidašnjeg skupa-rastakanja kod »svijeta« o kojem se briguje, mogućnost zastupanja nije samo moguća uopće, nego dapače pripada skupnosti kao konstitutiv. *Ovdje* može i dapače mora jedan tubitak »biti« u izvjesnim granicama drugi tubitak.

Međutim, ta mogućnost zastupanja potpuno propada, ako se radi o zastupanju mogućnosti bitka koja tvori stizanje-k-svršetku tubitka i njemu kao takvom podaje čitavost. *Nitko ne može s Drugoga skinuti njegovo umiranje.* Netko zacijelo može »otići u smrt za Drugoga«. Ali to će uvijek reći: žrtvovati se za Drugoga »u ne-

koj određenoj stvari.« Takvo umiranje za . . . nikada pak ne može značiti, da je time smrt i najmanje skinuta s drugoga. Umiranje mora svaki tubitak svagda uzeti na se. Smrt je, ukoliko »jest«, prema biti, uvijek moja. I znači jednu osebnju mogućnost bitka, u kojoj se radi naprosto o bitku uvijek vlastitog tubitka. Kod umiranja se pokazuje, da smrt konstituiraju vazdanja vlastitost i egzistencija.¹ Umiranje nije događaj, nego je fenomen koji valja razumjeti egzistencijalno, i to u jednom osobitom smislu koji još valja potanje omeđiti.

Ali ako »završavanje« kao umiranje konstituira cjelinu tubitka, tada bitak same čitavosti mora biti shvaćen kao egzistencijalni fenomen uvijek vlastitog tubitka. U »završavanju« i njime konstituiranoj cijelosti tubitka nema, prema biti, nekog zastupanja. To egzistencijalno stanje stvari predloženi izlaz zanemaruje, ako stavlja u prvi plan umiranje Drugih kao doknadnu temu za analizu cjeline.

Tako je ponovo propao pokušaj, da cijelost tubitka bude, na način primjeren tom fenomenu, učinjena pristupačnom. Ali rezultat razmišljanja ne ostaje negativan. Ona su se odvijala u jednoj, premda gruboj, orijentaciji na fenomene. Smrt je pokazana kao egzistencijalni fenomen. To tjera istraživanje u jednu čisto egzistencijalnu orijentaciju prema uvijek vlastitom tubitku. Za analizu smrti kao umiranja preostaje samo mogućnost: ili da taj fenomen svede na jedan čisto *egzistencijalni* pojam ili pak da se odrekne njegova ontološkog razumijevanja.

Zatim se kod karakterizacije prelaska od tubitka k ne više tubitku kao Ne-više-bitku-u-svijetu pokazalo, da odlazak-tubitka-iz-svijeta u smislu umiranja valja razlikovati od odlaska-iz-svijeta Samo-Živoga. Završavanje Živoga zahvaćamo terminološki kao skončavanje. Razlika može postati vidljivom samo tako, da završavanje sukladno tubitku bude razgraničeno prema svršetku nekog

1. Usp. § 9, s. 46 i d.

života.² Umiranje se, doduše, može pojmiti i fiziološko-biološki. Ali medicinski pojam »exitus« ne poklapa se s pojmom skončavanja.

Iz dosadašnjeg razmatranja mogućnosti ontološkog zahvaćanja smrti postaje ujedno jasno, kako supstrukcije bića druge vrste bitka (postojnost ili život), koje se neopazice guraju u prvi plan, prijete da zamrse interpretaciju fenomena, štoviše, već *prvi* njegov primjereni *nagovještaj*. To je moguće predusresti samo tako, da za dalju analizu bude tražena dovoljna ontološka određenost konstitutivnih fenomena, kao što su ovdje svršetak i cjelina.

§ 48. Nenamirenost, svršetak i cjelina

Ontološka karakterizacija svršetka i cjeline može biti u okviru ovog istraživanja samo provizorna. Da bi bila obavljena na zadovoljavajući način, potrebno je ne samo da bude ispostavljena *formalna* struktura svršetka uopće i cjeline uopće. Ta karakterizacija zahtijeva, da ujedno budu razvijene njihove moguće regionalne strukturalne varijacije, to jest one što su deformalizirane, što se odnose na uvijek određeno »realno« biće i determinirane su iz njegova bitka. Ta zadaća pretpostavlja, opet, jednu dovoljno jednoznačnu, pozitivnu interpretaciju onih vrsta bitka koje zahtijevaju razlučivanje sveukupnosti bića po regijama. Ali razumijevanje tih načina bitka zahtijeva, da bude razjašnjena ideja bitka uopće. Primjereno obavljanja ontološke analize svršetka i cjeline ne izjalovljuje se samo zbog dalekosežnosti teme, nego zbog načelnih poteškoća, da za svladavanje te zadaće mora biti pretpostavljeno kao već nađeno i poznato upravo ono što je traženo u ovom istraživanju (smisao bitka uopće).

Prevladavajući interes slijedećih razmatranja pripada »varijacijama« svršetka i cjeline, koje kao ontološ-

2. Usp. § 10 s. 50 i d.

ke određenosti tubitka trebaju voditi jednu izvornu interpretaciju tog bića. Neprestano uzimajući u obzir već ispostavljeno egzistencijalno ustrojstvo tubitka, moramo pokušati da odlučimo, do koje mjere oni pojmovi svršetka i cjelovitosti koji se najprije guraju u prvi plan, ostavši kategorijalno ma kako neodređeni, ontološki nisu primjereni tubitku. Otklanjanje takvih pojmova mora biti dalje oblikovano u njihovo pozitivno *dodjeljivanje* njihovu specifičnom regionu. Time se učvršćuje razumijevanje za preinačeni svršetak i cjelinu kao egzistencijale, što krije mogućnost jedne ontološke interpretacije smrti.

Ali ako analiza svršetka i cjeline tubitka poprma ovako široku orijentaciju, to svejedno ne može kazivati, da egzistencijalne pojmove svršetka i cjeline treba dobiti putem neke dedukcije. Obratno, egzistencijalni smisao stizanja-tubitka-k-svršetku valja uzeti od njega samoga i pokazati, kako takvo »završavanje« može konstituirati jednu *cijelost* bitka koji *egzistira*.

Ovo što je do sada razmotreno o smrti, može se formulirati u tri teze: 1. Tubitku pripada, dokle god jest, neko Još-ne, kojim će on biti — pripada mu stalna nenamirenost. 2. Stizanje-k-svojem-svršetku Još-ne-do-kraja-bivstvovaloga (uklanjanje nenamirenosti) ima karakter Ne-više-tubitka. 3. Stizanje-k-svršetku uključuje u sebi za svaki tubitak modus bitka koji uopće nije moguće zastupati.

Kod tubitka je neizostavna stalna »necjelovitost« koja stiže k svojem svršetku sa smrću. Ali smije li fenomenično stanje, da tubitku, dokle god jest »pripada« to Još-ne, biti interpretirano kao *nenamirenost*? Na koje se biće odnosi naše govorenje o nenamirenosti? Izraz govori o onome što nekom biću doduše »pripada«, ali još izostaje. Nenamirenost kao izostajanje temelji se u nekom pripadanju. Nenamiren je, na primjer, ostatak nekog poravnanja duga, što ga još treba primiti. Onim što nije namireno, još se ne da raspolagati. Gašenje »duga« kao uklanjanje nenamirenosti znači »ulazak« to jest uzastopno stizanje ostatka, či-

me Još-ne-biva tako reći popunjeno, do mjere do koje je dugovani iznos »na okupu«. Nenamirenost će stoga reći: Još-ne-okupljenost Skupa-spadajućega. Ontološki, u tome leži nepriručnost dijelova što ih valja prikupiti, što su iste vrste bitka poput već priručnih dijelova koji sa svoje strane ne modificiraju svoju vrstu bitka uslijed ulaska ostatka. Opstojeća neukupnost gasi se putem gomilajućeg spajanja. *Biće kod kojega je nešto još nenamireno ima vrstu bitka Priručnoga*. Ukupnost, odnosno u njoj fundiranu neukupnost, karakteriziramo kao *sumu*.

Ali neukupnost koja pripada jednom takvom modusu ukupnosti, izostajanje kao nenamirenost, nikako ne može ontološki određivati Još-ne koje pripada tubitku kao moguća smrt. To biće uopće nema vrstu bitka nekog unutarsvjetski Priručnoga. Ukupnost bića takvog kao što je tubitak »u svojem protjecanju« dok ne završi »svoj tijek«, ne konstituiraju se putem nekog »tekućeg« spajanja dijelova onakvog bića koje je sa svoje strane nekako i negdje već priručno. Tubitak je tako malo na okupu tek tada kad se popunio svojim Još-ne, da tada upravo više nije. Tubitak uvijek egzistira upravo tako, da njemu već *pripada* njegovo Još-ne. Ali zar nema bića koje jest kakvo jest, i kojemu može pripadati neko Još-ne, a da to biće ne mora imati vrstu bitka tubitka?

Može se, na primjer, reći; Mjesecu još nedostaje zadnja četvrt, da bi bio pun. Još-ne se smanjuje s iščezavanjem sjene koja ga zakriva. Pri tome Mjesec ipak uvijek već postoji kao cjelina. Bez obzira na to što se Mjesec i kao pun nikada ne da okom obuhvatiti *čitav*, ovdje Još-ne nikako ne znači neki još ne prikupljeni *bitak*, nego se to Još-ne tiče jedino zamjećujućeg *obuhvaćanja*. Ali ono Još-ne, koje pripada tubitku, ne ostaje samo privremenim i katkada nepristupačnim za vlastito i tuđe iskustvo, nego ono uopće »nije« još »zbiljsko«. Problem se ne tiče *obuhvaćanja* tubitka sukladnog nekom Još-ne, nego mogućeg *bitka* odnosno *nebitka* toga Još-ne. Tubitak mora kao on sâm *nastati*, to jest *biti*, onim što još nije. Da bismo, prema tome, uzmogli poredbeno

odrediti *tubitku sukladni bitak* toga Još-ne, moramo uzeti u obzir biće čijoj vrsti bitka pripada nastajanje.

Nezreli plod, na primjer, ide u susret svojoj zrelosti. Pri tome u dozrijevanju nipošto ne biva pripojeno, kao Još-ne-postojeće, ono što on još nije. Sam plod dovodi sebe do zrelosti, i takvo sebe-dovođenje karakterizira bitak njega kao ploda. Što god bilo izmišljeno da pomogne, ne bi uzmoglo odstraniti nezrelost ploda, ako to biće ne bi *samo od sebe* prispijevalo k zrelosti. Još-ne nezrelosti neće reći neko izostajuće Drugo, koje bi, ravnodušno prema plodu, moglo postojati kod njega i s njim. To Još-ne nezrelosti reći će sâm plod u njegovoj specifičnoj vrsti bitka. Još nepotpuna suma pak, kao Priručno, »ravnodušna« je prema nedostajućem nepriručnom ostatku. Strogo uzevši, ona ne može biti prema njemu ni neravnodušna ni ravnodušna. Zrijući plod, međutim, nije samo neravnodušan prema nezrelosti kao nečem Drugomu sama sebe, nego zrijući, on *jest* nezrelost. Još-ne već je uključeno u njegov vlastiti bitak, i to nipošto kao proizvoljno određenje, nego kao konstitutiv. Na odgovarajući način i tubitak *je*, dokle god *jest*, *uvijek već svoje Još-ne*.³

Ono što kod tubitka čini »necjelinu«, neprestano Ispred-sebe, niti je nenamirenost neke sumativne prikupljenosti niti pogotovu Još-nepostalost-pristupačnim, nego je jedno Još-ne, kojim uvijek nekom tubitku, kao tom biću kojim jest, valja biti. Svejedno usporedba s nezrelošću ploda, pored izvjesnog podudaranja, ipak pokazuje bitne razlike. Njih uzeti u obzir, znači spoznati da je dosadašnje govorenje o svršetku i završavanju neodređeno.

Iako se dozrijevanje, specifični bitak ploda, kao vrsta bitka Još-ne (nezrelosti) formalno podudara s tubitkom

3. Razlika između cjeline i sume, ὅλον i πᾶν, totum i compositum, poznata je od Platona i Aristotela. Time još dakako nije spoznana i uzdignuta do pojma sistematika kategorijalne mijene uključene već u ovom lučenju. Kao početak jedne iscrpne analize struktura koje su u pitanju usp. E. Husserl, Logische Untersuchungen. Bd. II, 3. Untersuchung. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.

u tome što *je* i ovaj kao i ono uvijek već svoje Još-ne u jednom smislu koji još valja omeđiti, ipak to ne može značiti, da se zrelost kao »svršetak« i smrt kao »svršetak« poklapaju i u pogledu ontološke strukture svršetka. Sa zrelošću se plod *dovršava*. Je li pak smrt, kojoj stiže tubitak, dovršenje u tom smislu? Tubitak je, doduše, sa svojom smrću »dovršio svoj tijek.« Je li time također nužno iscrpio svoje specifične mogućnosti? Ne bivaju li mu, naprotiv, upravo oduzete? I »nedovršeni« se tubitak završava. Po drugoj strani, tubitak treba dospjeti do zrelosti tek sa svojom smrću tako malo, da tu zrelost bijaše mogao prekoračiti već prije svršetka. Najčešće on završava u nedovršenosti ili pak raspadnut i istrošen.

Završiti se, neće nužno reći dovršiti-se. Važnije je pitanje, u kojem smislu uopće valja shvatiti smrt kao završavanje tubitka.

Završiti se znači ponajprije *prestati*, i opet u jednom ontološki različitom smislu. Kiša prestaje. Više ne postoji. Prestaje put. Ovo završavanje ne donosi nestanak puta, nego to prestajanje određuje put kao taj postojeći. Završavanje kao prestajanje može, prema tome, značiti: prijeći u nepostojanje ili pak biti postojećim upravo tek sa svršetkom. Ovo potonje završavanje može pak određivati ili neko *negotovo* Postojeće — prekida se put u izgradnji — ili pak konstituirati »gotovost« nekog Postojećega — slika postaje gotovom s posljednjim potezom kičice.

Ali završavanje kao postajanje gotovim ne uključuje u sebi dovršenje. Ono pak što hoće da je dovršeno, svakako mora postići svoju moguću gotovost. Dovršenje jest fundirani modus »gotovosti«. Sama je ona moguća jedino kao određenje nekog Postojećega ili Priručnoga.

I završavanje u smislu nestanka može se još modificirati prema vrsti bitka bića. Kiši je kraj, to jest, nestala je. Kruhu je kraj, to jest, potrošen je, nije više na raspolaganju kao Priručno.

Nijednim se od ovih modusa završavanja ne da primjereno okarakterizirati smrt kao svršetak tubitka. Kad

bismo umiranje razumjeli kao Biti-završenim u smislu nekog završavanja gore prikazane vrste, tubitak bi time bio uzet kao Postojeće ili Priručno. U smrti tubitak nije ni dovršen, niti je naprosto nestao niti je pogotovu postao gotovim ili kao Priručno cijeli raspoloživim.

Onako, naprotiv, kao što tubitak stalno, dokle god jest, već *jest* svoje Još-ne, tako on uvijek već *jest* svoj svršetak. Sa smrću mišljeno završavanje ne znači Biti-završenim tubitka, nego znači *bitak-pri-svršetku* tog bića. Smrt jest jedan način biti, što ga tubitak poprima odmah čim jest. »Čim se neki čovjek dostane života, odmah je dovoljno star da umre.«⁴

Završavanje kao bitak pri svršetku zahtijeva da bude ontološki rasvijetljeno iz vrste bitka tubitka. Vjerojatno, također, tek iz egzistencijalnog određenja završavanja postaje razumljivom i mogućnost jednog egzistirajućeg bitka Još-ne koje leži »prije« »svršetka«. Isto tako tek egzistencijalno razjašnjenje bitka pri svršetku daje dovoljnu bazu, da se omeđi mogući smisao govorenja o nekoj cjelini tubitka, ako inače ta cjelina treba biti konstituirana putem smrti kao »svršetka«.

Pokušaj da se — polazeći od nekog razjašnjenja Još-ne — stigne, preko karakteristike završavanja, do nekog razumijevanja cjeline sukladne tubitku, nije doveo k cilju. On je samo negativno pokazao: Još-ne, kojim tubitak uvijek *jest*, opire se tome da bude interpretirano kao nenamirenost. Svršetak, *pri* kojemu tubitak egzistirajući *jest*, ostaje neprimjereno određen putem bitka-pri-svršetku. Ali razmatranje bi nam ujedno trebalo pokazati, da mu tijekom mora biti obratan. Pozitivna karakterizacija fenomenâ koji su u pitanju (Još-ne-bitak, završavanje, cjelina) uspijeva samo uz jednoznačnu orijentaciju na ustrojstvo bitka tubitka. Ta pak jednoznačnost biva negativno osigurana protiv stranpu-

4. Der Ackermann aus Böhmen, izd. A. Bernt i K. Burdach. (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, izd. K. Burdach, Bd. III, 2. Teil) 1917, pogl. 20, s. 46.

tica putem uvida, da je pripadnost struktura svršetka i cjeline, koje ontološki protuslove tubitku, regionalna.

Pozitivnu egzistencijalno-analitičku interpretaciju smrti i njezina karaktera svršetka valja provesti po niti vodilji do sada dobivenog temeljnog ustrojstva tubika, fenomena brige.

§. 49. Razgraničenje egzistencijalne analize smrti prema mogućim drugim interpretacijama tog fenomena

Jednoznačnost ontološke interpretacije smrti valja najprije učvrstiti time, što će izričito biti dovedeno u svijest ono, o čemu ona ne može pitati i o čemu je uzalud očekivati od nje neku obavijest ili uputu.

Smrt u najširem smislu jest fenomen života. Život valja razumjeti kao vrstu bitka kojoj pripada bitak-u-svijetu. Ona može biti ontološki fiksirana samo uz privativnu orijentaciju na tubitak. I tubitak se daje promatrati kao sušti život. On se tada za biološko-fiziološki pristup k pitanju premješta u područje bitka koje poznamo kao životinjski i biljni svijet. U tom je polju moguće putem ontičkog ustanovljivanja dobiti podatke i statistike o trajanju života biljaka, životinja i ljudi. Daju se spoznati veze između trajanja života, razmnožavanja i rasta. Mogu se istražiti⁵ »vrste« smrti, uzroci, »mehanizmi« i načini njezina nastupanja.

U temelju tog biološko-ontičkog istraživanja smrti leži ontološka problematika. Preostaje pitanje, kako iz ontološke biti života odrediti bit smrti. Na izvjestan je način ontičko istraživanje smrti uvijek već odlučilo o tome. U njemu djeluju više ili manje razjašnjeni pred-pojmovi o životu i smrti. Njima je potrebna skica koju pruža ontologija tubitka. Unutar ontologije tubitka, kojoj je mjesto *ispred* ontologije života, egzistencijalna analiza smrti slijedi pak *iza* karakterizacije temeljnog

ustrojstva tubitka. Završavanje Živoga nazvali smo *skončavanje*. Utoliko što i tubitak »ima« svoju fiziološku, životu sukladnu smrt, ali ne izoliranu kao ontičku, nego suodređenu njegovom izvornom vrstom bitka, i utoliko što se pak tubitak može završiti a da ne umre zapravo, a po drugoj se strani qua tubitak ne skončava naprosto, — taj međufenomen označujemo kao *preminuće*. *Umiranje* pak neka vrijedi kao naziv za *način bitka* u kojem tubitak *jest pri* svojoj smrti. Prema tome, valja reći: tubitak nikada ne skončava. Preminuti pak može tubitak samo dotle dok umire. Medicinsko-biološko istraživanje preminuća može polučiti rezultate koji mogu dobiti značenje i za ontologiju, ako joj je temeljna orijentacija rezervirana za egzistencijalnu interpretaciju smrti. Ili čak bolest i smrt moraju uopće — također medicinski — biti primarno shvaćeni kao egzistencijalni fenomeni?

Egzistencijalna interpretacija smrti slijedi prije sveke biologije i ontologije života. Tek ona fundira pak i sva biografsko-historijska i etnološko-psihološka istraživanja smrti. Jedna »tipologija« »umiranja« kao karakterizacija stanja i načina u kojima se »doživljuje« preminuće već pretpostavlja pojam smrti. Povrh toga, psihologija »umiranja« pruža prije neki zaključak o »životu« »Umirućega« negoli o samom umiranju. To odražava jedino, da tubitak ne umire tek, ili čak ne umire zapravo pri, i u, nekom doživljavanju faktičnog preminuća. Ujedno postaju jasnima poimanja smrti u Primitivnih, njihova ponašanja prema smrti pri čaranju i kultu, ponajprije njihovo razumijevanje *tubitka*, za čiju je interpretaciju već potrebna jedna egzistencijalna analitika i odgovarajući pojam smrti.

Ontološka analiza bitka pri svršetku ne prejudicira, po drugoj strani, neko egzistencijalno stanovište prema smrti. Ako je smrt određena kao »svršetak« tubitka, to jest bitka-u-svijetu, tada time nije donijeta nikakva ontička odluka o tome, da li je »poslije smrti« moguć još neki drugi, viši ili niži bitak, da li tubitak »živi dalje« ili čak »traje duže« od sebe, »besmrtn« je. O »Onostr-

5. Usp. uz to opsežni prikaz kod E. Korschelta, Lebensdauer, Altern und Tod. 3. izd. 1924. Osobito također bogati spisak literature s. 414 i d.

nomu« i njegovoj mogućnosti ontika odlučuje jednako malo kao i o »Ovostranomu«, pa da bi trebalo predlagati norme i pravila ponašanja radi »duševne okrep«. Ali analiza smrti ostaje čisto »ovostrana« utoliko, što ona interpretira taj fenomen jedino na temelju toga, kako on kao mogućnost bitka svakog tubitka *stupa u nj*. Što je *poslije smrti*, može se sa smislom i pravom metodski sigurno uopće samo i *pitati* tek onda, ako je smrt shvaćena u svojoj potpunoj ontološkoj biti. Predstavlja li takvo pitanje uopće neko moguće *teorijsko* pitanje, neka ovdje ostane otvorenim. Ovostrana ontološka interpretacija smrti leži prije svake ontički-onostrane spekulacije.

Napokon, ono o čemu bi bilo moguće raspravljati pod naslovom »metafizika smrti«, stoji izvan područja egzistencijalne analize smrti. Pitanja: kako je i kada smrt »došla na svijet«, koji ona »smisao« može i treba imati kao zlo i patnja u svekolikim bićima ne pretpostavlja ju nužno samo razumijevanje karaktera bitka smrti, nego i ontologiju svekolikih bića u cjelini i ontološko razjašnjenje zla i negativnosti uopće i napose.

Pred pitanjima biologije, psihologije, teodiceje i teologije smrti, egzistencijalna analiza ima metodsko prvenstvo. Uzevši ontički, njezini rezultati pokazuju osobuju *formalnost* i prazninu svih ontoloških karakterizacija. Ali to ne smije dovesti do sljepila prema bogatoj i zamršenoj strukturi samog fenomena. Ako već tubitak uopće nikada ne postaje pristupačnim kao Postojeće, jer vrsti njegova bitka pripada Biti-mogućim na vlastiti način, tada je utoliko manje dopušteno očekivati, da će ontološku strukturu smrti biti moguće jednostavno očitati, ako je u drugu ruku smrt jedna osobita mogućnost tubitka.

Po drugoj se strani analiza ne može pridržavati neke slučajno i proizvoljno izmišljene ideje o smrti. Toj proizvoljnosti možemo stati na put samo tako, da prethodno ontološki obilježimo vrstu bitka »svršetka« u kojoj on stupa u prosječnu svakidašnjost tubitka. To, što u jednoj egzistencijalnoj analizi smrti odjekuju i eg-

zistencijske mogućnosti bitka spram smrti, leži u biti svakog ontološkog istraživanja. To izričitije mora s egzistencijalnim određenjem pojmova ići u korak njihova egzistencijska neobvezatnost, i to osobito u pogledu smrti, na kojoj se može najdrastičnije razotkriti karakter tubitka kao mogućnosti. Egzistencijalna problematika cilja jedino na ispostavljanje ontološke strukture bitka tubitka *pri svršetku*.⁶

§ 50. *Skica egzistencijalno-ontološke strukture smrti*

Razmatranja o nenamirenosti, svršetku i cjelini rezultirala su nužnošću, da fenomen smrti kao bitka pri svršetku bude interpretiran iz temeljnog ustrojstva tu-

6. Antropologija obrađena u kršćanskoj teologiji oduvijek je — od Pavla pa do Calvinove *meditatio futurae vitae* — pri interpretaciji »života« vidjela i smrt. — *W. Dilthey*, čije su prave filozofske tendencije smjerale k jednoj ontologiji »života«, nije mogao zanijekati njegovu vezu sa smrću. »I napokon odnos koji najdublje i najopćenitije određuje osjećaj našeg opstojanja — odnos života prema smrti; jer ograničenje naše egzistencije smrću uvijek je odlučujuće za naše razumijevanje i našu procjenu života.« *Das Erlebnis und die Dichtung*. 2. izd. s. 212. Nedavno je zatim i *G. Simmel* izričito uključio u određenje »života« fenomen smrti, dakako bez jasna lučenja biološko-ontičke i ontološko-egzistencijalne problematike. *Vier metaphysische Kapitel*. 1918. s. 99—153. — Za samo istraživanje što leži pred nama valja *osobito* usporediti: *K. Jaspers* *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. izd. 1925. s. 229 i d., osobito s. 259—270. *Jaspers* poima smrt po niti vodilji fenomena »granične situacije« što ga je on ispostavio, čije fundamentalno značenje leži iznad svake tipologije »uvjerenjâ« i »slika svijeta«.

Pobude *W. Diltheja* prihvatio je *Rud. Unger* u svojem spisu: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*. 1922. Principijelno opredjeljenje uz svoje postavljanje pitanja *Unger* daje u predavanju: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey* (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I. 1. 1924*). *Unger* jasno vidi značenje fenomenološkog istraživanja za jedno radikalnije utemeljenje »problemâ života«, na nav. mj. s. 17 i d.

bitka. Samo tako može postati jasno, u kojoj je mjeri u samom tubitku, primjereno strukturi njegova bitka, moguća neka cijelost konstituirana putem bitka pri svršetku. Kao temeljno ustrojstvo tubitka bijaše iznijeta na vidjelo briga. Ontološko značenje tog izraza ispoljilo se u definiciji: bitak-već-ispred sebe-u (svijetu) kao bitak-kod (unutarstvjski) sretajućih bića.⁷ Time su izraženi ovi fundamentalni karakteri tubitka: u Ispred-sebe — egzistencija, u bitku-već-u... — faktičnost, u bitku kod... — propadanje. Ako u drugu ruku smrt pripada bitku tubitka u jednom osobitom smislu, tada se ona (odnosno bitak pri svršetku) mora dati odrediti iz tih karaktera.

Ponajprije valja uopće jednom u obrisima razjasniti, kako se na fenomenu smrti razotkrivaju egzistencija, faktičnost i propadanje.

Interpretacija Još-ne, a time također i krajnjega Još-ne, svršetka tubitka, u smislu neke nenamirenosti, bijaše otklonjena kao neprimjerena; jer ona je uključivala ontološko iskrivljavanje tubitka u neko Postojeće. Biti-završeno, egzistencijalno će reći: biti na kraju. Krajnje Još-ne ima karakter nečega *prema čemu je* tubitak u *odnosu*. Svršetak predstoji tubitku. Smrt nije neko još ne Postojeće, nije na minimum reducirana posljednja nenamirenost, nego je prije neko *predstajanje*.

Tubitku kao bitku-u-svijetu može pak predstavljati mnogo toga. Smrt se ne odlikuje posebno karakterom predstajanja samim za sebe. Naprotiv: ta bi interpretacija također još mogla sugerirati pomisao, da smrt valja razumjeti u smislu nekog predstojećeg, unutarstvjski sretajućeg događaja. Predstavljati može, na primjer, nevrjeme, pregradnja kuće, stizanje nekog prijatelja, dakle biće koje je postojeće, priručno ili jeskupa-tu. Bitak predstojećeg smrti nije te vrste.

Ali tubitku može predstavljati, na primjer, neko putovanje, neka rasprava s drugima, odricanje od nečega,

7. Usp. § 41, s. 217

što može biti sâm tubitak: vlastite mogućnosti bitka koje se temelje u su-bitku s drugima.

Smrt je jedna mogućnost bitka koju uvijek mora preuzeti tubitak sâm. Sa smrću tubitak predstoji samom sebi u svojem najvlastitijemu Moći-biti. U toj se mogućnosti tubitku radi o njegovu bitku-u-svijetu uopće. Njegova je smrt mogućnost Ne-više-moći-biti-tu. Ako tubitak predstoji sebi kao ta mogućnost sama sebe, on je *potpuno* upućen na svoje najvlastitije Moći-biti. Ovakom predstojeći sebi, u njemu su razvrgnuta sva odnošenja prema drugom tubitku. Ta najvlastitija, neodnošajna mogućnost ujedno je krajnja. Kao Moći-biti, tubitak ne može nadmašiti mogućnost smrti. Smrt jest mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka. Tako se *smrt* razotkriva kao *najvlastitija neodnošajna nenadmašiva mogućnost*. Kao takva, ona je jedno osobito predstajanje. Njezina se egzistencijalna mogućnost temelji u tome, što je tubitak samom sebi bitno dokučen, i to kao Ispred-sebe. Taj strukturni moment brige ima u bitku pri smrti svoju najizvorniju konkretizaciju. Bitak pri svršetku postaje fenomenski razgovjetniji kao bitak pri okarakteriziranoj osobitoj mogućnosti tubitka.

Ali najvlastitiju, neodnošajnu i nenadmašivu mogućnost tubitak ne pribavlja sebi naknadno i zgodimice u tijeku svojeg bitka. Nego je tubitak, ako egzistira, već *bačen* također u tu mogućnost. Da je prepušten svojoj smrti i da time ona pripada bitku-u-svijetu, o tome tubitak najprije i najčešće nema nekog izričitog ili čak teorijskog znanja. Bačenost u smrt njemu se najizvornije i najizrazitije razotkriva u čuvstvovanju tjeskobe.⁸ Tjeskoba pred smrću jest tjeskoba »pred« najvlastitijim, neodnošajnim i nenadmašivim Moći-biti. Pred-čim te tjeskobe jest sam bitak-u-svijetu.

Radi-čega te tjeskobe jest uopće Moći-biti tubitka. Tjeskobu pred smrću ne valja bacati u isti koš s nekim strahom pred preminućem. Ona nije neko proizvoljno

8. Usp. § 40, s. 209 i d.

i slučajno »slabo« raspoloženje pojedinca, nego je, kao temeljno čuvstvovanje tubitka, dokučenost toga, da tubitak kao bačeni bitak egzistira *pri* svojem svršetku. Time se razjašnjava egzistencijalni pojam umiranja kao bitak bačen k najvlastitijemu, neodnošajnomu i nenadmašivomu Moći-biti. Razgraničenje prema suštom iščeznuću, ali i prema nekom naprosto-skončanju i napokon prema »doživljavanju« preminuća postaje strože.

Bitak pri svršetku ne nastaje tek putem nekog stano-
višta što katkada iskrsava, niti kao ono, nego bitno pripada bačenosti tubitka koja se ovako ili onako razotkriva u čuvstvovanju (raspoloženju). Faktično »znanje« ili »neznanje« o najvlastitijem bitku pri svršetku, koje uvijek vlada u tubitku, samo je izraz egzistencijalne mogućnosti, održavati se u tom bitku na različite načine. Na tome što faktično mnogi najprije i najčešće ne znaju za smrt, ne smije se temeljiti tobožnji dokaz za to, da bitak pri smrti ne pripada »općenito« tubitku, nego samo dokaz za to, da tubitak najprije i najčešće površno skriva *pred* sobom najvlastitiji bitak pri smrti. Tubitak umire faktično, dokle god egzistira, ali najprije i najčešće na način *propadanja*. Jer faktično egzistiranje nije samo uopće i indiferentno neko bačeno Moći-biti-u-svijetu, nego je uvijek već i rastočeno u »svijetu« o kojem briguje. U tom propadajućem bitku kod... javlja se bijeg iz neugodnosti, to jest, sada bijeg pred najvlastitijim bitkom pri smrti. Egzistencija, faktičnost, propadanje karakteriziraju bitak pri svršetku i konstitutivni su, prema tome, za egzistencijalni pojam smrti. *Umiranje se u pogledu svoje ontološke mogućnosti temelji u brizi.*

Ali ako bitak pri smrti izvorno i bitno pripada bitku tubitka, tada se on mora dati — premda najprije kao nepravi — pokazati također u svakidašnjici. A kad bi čak bitak pri svršetku pružao mogućnost za jednu egzistencijalnu cijelost tubitka, tada bi u njemu počivala fenomenska potvrda za tezu: briga jest ontološki naziv za cjelinu ukupne strukture tubitka. Međutim, da bi se

ova postavka potpuno fenomenski opravdala, nije dovoljna neka *skica* veze između bitka pri smrti i brige. Ta veza mora izaći na vidjelo prije svega u najbližoj *konkretizaciji* tubitka, u njegovoj svakidašnjosti.

§ 51. Bitak pri smrti i svakidašnjost tubitka

Ispostavljanje svakidašnjeg prosječnog bitka pri smrti orijentira se na prije dobivene strukture svakidašnjosti. U bitku pri smrti tubitak se odnosi *prema samom sebi* kao prema jednom osobitom Moći-biti. Ali ličnost svakidašnjosti jest *Se*⁹, koje se konstituira u javnoj izloženosti što se izriče u naklapanju. Ona mora, prema tome, objelodanjivati, na koji način svakidašnji tubitak sebi prikazuje svoj bitak pri smrti. Temelj izlaganja uvijek tvori neko razumljenje, koje je uvijek i čuvstvjuće, to jest raspoloženo. Valja, dakle, pitati: kako je čuvstvjuće razumljenje, koje leži u naklapanju *Se*, dokučilo bitak pri smrti? Kako se *Se* razumeći odnosi prema najvlastitijoj, neodnošajnoj i nenadmašivoj mogućnosti tubitka? Koje čuvstvovanje dokučuje tomu *Se* prepuštenost smrti i na koji način?

Javnost svakidašnje skupnosti »pozna« smrt kao upadicu što se neprestance događa, kao »smrtni slučaj«. Ovaj ili onaj bližnji ili daleki »umire«. Nepoznati »umiru« svakog dana i svakog sata. »Smrt« susreće kao poznati događaj što se zbiva unutar svijeta. Kao takav događaj, ona ostaje u neupadljivosti¹⁰ karakterističnoj za svakidašnje Sretajuće. Se ima za taj događaj već osigurano neko izlaganje. Izrečeno ili također najčešće za sebe zadržano »površno« govorenje o tome hoće reći: na kraju se jednom i umire, ali za sada se sâm ostaje nepogođenim.

Analiza tog »umire se« nedvosmisleno razotkriva vrstu bitka svakidašnjeg bitka pri smrti. Ona biva u takvu

9. Usp. § 27, s. 143 i d.

10. Usp. § 16, s. 81 i d.

govorenju razumljena kao neodređeno nešto, koje prije svega mora od nekuda stići, ali za sada nje za samog nekoga još nema i stoga ne prijeti. »Umire se« širi mnijenje, da smrt pogađa tako reći to Se. Javno izlaganje tubitka kaže: »umire se«, jer time svatko drugi i samo Se može sebe uvjeriti: nikada upravo ja; jer to Se jest nitko. »Umiranje« se nivelira na događaj koji doduše pogađa tubitak, ali nikomu ne pripada osobito. Ako je naklapanju ikada svojstvena dvosmislenost, onda je svojstvena ovom govorenju o smrti. Umiranje, koje je bitno bez mogućnosti zastupanja moje, iskrivljuje se u događaj koji se zbiva svima, koji susreće Se. Okarakterizirano govorenje priča o smrti kao o »slučaju« što se neprestance događa. Ono prikazuje nju kao nešto oduvijek »zbiljsko«, a skriva njezin karakter mogućnosti i u isti mah pripadajuće momente neodnošajnosti i nenadmašivosti. S ovakvom dvosmislenošću tubitak stavlja sebe u stanje, da se u pogledu svojeg osobitoga, najvlastitijoj ličnosti pripadnoga Moći-bitu gubi u Se. Se osnažuje i potencira *iskušenje* skrivati sebi najvlastitiji bitak pri smrti.¹¹

Skrivajuće izbjegavanje smrti vlada svakidašnjošću tako uporno, da u skupa-bitku »bližnji« često uvjeravaju još i »Umirućega« kako će umaknuti smrti i uskoro se opet vratiti u smirenu svakidašnjost svojega svijeta o kojemu briguje. Takva »skrb« dapače mnije da »Umirućega« time »tješi«. Ona mu hoće vratiti tubitak, pomažući mu da i on još jednom potpuno prikrije svoju neodnošnju mogućnost bitka. Se pribavlja na taj način *neprestanu smirenost u pogledu smrti*. Ali ta smirenost u osnovi ne vrijedi samo za Umirućega, nego isto toliko i za »tješitelja«. I čak u slučaju preminuća, događaj ne smije omesti i uznemiriti javnost u njezinoj bezbrižnosti o kojoj briguje. Ta nerijetko se u umiranju drugih gleda društvena neprijatnost, ako ne i neaktičnost, čega valja poštediti javnost.¹²

11. Usp. § 38, s. 199 i d.

12. L. N. Tolstoj prikazao je fenomen potresnosti i sloma tog »umire se« u pripovijesti »Smrt Ivana Iljiča«.

Ali u isti mah s tim umirivanjem, koje odguruje tubitak od njegove smrti, Se uspostavlja svoje pravo i ugled prešutnim reguliranjem načina, kako se uopće valja odnositi prema smrti. Već »pomišljanje na smrt« javno vrijedi kao kukavički strah, nesigurnost tubitka i mračni bijeg iz svijeta. *Se ne da, da izbije smjelost za tjeskobu pred smrću*. Vladavina javne izloženosti od strane Se već je odlučila i o čuvstovanju iz kojega treba odrediti stanovište prema smrti. U tjeskobi pred smrću tubitak biva doveden pred sama sebe kao prepušten nenadmašivoj mogućnosti. Se obavlja preokretanje te mogućnosti u strah pred nekim događajem što dolazi. Učinjena kao strah dvosmislenom, tjeskoba se još povrh toga prikazuje kao slabost, koju ne smije poznavati tubitak siguran u sebe. Ono što je prema nečujnom dekretu Se »pristojno«, to je ravnodušni mir naprama »činjenici« da se umire. Oblikovanje neke takve »nadmoćne« ravnodušnosti *otuđuje* tubitak od njegova najvlastitijeg, neodnošajnoga Moći-bitu.

Ali iskušanje, umirenje i otuđenje označuju vrstu bitka *propadanja*. Svakidašnji bitak pri smrti, kao propadajući, neprestani je *bijeg pred njom*. Bitak pri svršetku ovdje ima modus drugačije tumačenog, nepravo razumijevajućeg i skrivajućeg *izbjegavanja svršetka*. Da uvijek vlastiti tubitak faktično vazda već umire, to jest, da je u nekom bitku pri svojem svršetku, — taj fakt on skriva sebi time, što preoblikuje smrt u svakodnevno nastupajući smrtni slučaj u Drugih, koji nas u svakom slučaju još jasnije uvjerava, kako »se sâm«, eto, još »živi«. Ali propadajućim bijegom *pred smrću* svakidašnjost tubitka posvjedočuje da je i samo Se uvijek već određeno *kao bitak pri smrti*, i tada kad se ne kreće izričito u nekom »pomišljanju na smrt«. *Tubitku se i u prosječnoj svakidašnjosti neprestano radi o tom najvlastitijemu, neodnošajnomu i nenadmašivomu Moći-bitu, premda samo u modusu brigovanja oko jedne neuznemiravane ravnodušnosti prema krajnjoj mogućnosti svoje egzistencije*.

Ali prikaz svakidašnjeg bitka pri smrti ujedno daje uputu, da se, putem jedne dublje interpretacije propadajućeg bitka pri smrti kao izbjegavanja *nje*, osigura potpuni egzistencijalni pojam bitka pri svršetku. Pri fenomenски dovoljno na vidjelo iznijetom *Pred-čim bi-jega*, mora se dati fenomenološki projektirati, kako li sâm izbjegavajući tubitak razumije svoju smrt.¹³

§ 52. *Svakidašnji bitak pri svršetku i potpuni egzistencijalni pojam smrti*

Bitak pri svršetku bijaše u svojoj egzistencijalnoj skici određen kao najvlastitije, neodnošajno i nenadmašivo Moći-bitu. Egzistirajući bitak pri toj mogućnosti dovodi sebe pred apsolutnu nemogućnost egzistencije. Povrh te prividno prazne karakterizacije bitka pri smrti razotkrila se konkretizacija tog bitka u modusu svakidašnjosti. U skladu s tendencijom propadanja bitnom za svakidašnjost, bitak pri smrti se pokazao kao skrivajuće izbjegavanje smrti. Dok je istraživanje prije prelazilo od formalne skice ontološke strukture smrti na konkretnu analizu svakidašnjeg bitka pri svršetku, sada treba obratnim smjerom, putem dopunske interpretacije svakidašnjeg bitka pri svršetku, dobiti potpuni egzistencijalni pojam smrti.

Eksplikacija svakidašnjeg bitka pri smrti pridržavala se naklapanja Se: jednom se također i umire, ali za sada još ne. Do sada bijaše interpretirano jedino »umire se« kao takvo. U »jednoć također, ali za sada još ne« svakidašnjost dopušta nešto poput *izvjesnosti* smrti. Nitko ne sumnja u to, da se umire. Samo, to »ne sumnjati« ne treba već u sebi kriti *onu* sigurnost što odgovara izvjesnosti s kojom smrt u smislu okarakterizirane osobite mogućnosti stupa u tubitak. Svakidašnjost se zaustavlja kod tog dvosmislenog dopuštanja

13. Usp. osobito s ovom metodom mogućnošću ono što je rečeno uz analizu tjeskobe § 40, s. 209

»izvjesnosti« smrti — da bi je, još većma skrivajući umiranje, oslabila i olakšala sebi bačenost u smrt.

Skrivajućem izbjegavanju smrti *ne* može, prema njegovu smislu, smrt biti *zapravo* »izvjesna«, pa ipak to jest. Kako stoji s »izvjesnošću smrti«?

Da je neko biće nekome izvjesno, reći će: *smatrati* ga kao istinito istinitim. Ali istina znači otkritost bića. Svaka se pak otkritost ontološki temelji u najizvornijoj istini, dokučenosti tubitka.¹⁴ Tubitak je kao dokučeno-dokučujuće i otkrivajuće biće bitno »u istini.« *Ali izvjesnost se ili temelji u istini ili joj jednako izvorno pripada.* Izraz »izvjesnost« ima, poput termina »istina«, dvojako značenje. Izvorno će istina reći isto što i Biti-dokučujućim kao ponašanje tubitka. Značenje izvedeno otuda reći će otkritost bića. Na odgovarajući način izvjesnost izvorno znači isto što i sigurnost kao vrsta bitka tubitka. U jednom izvedenom značenju biva, međutim, i biće, koje može biti izvjesno tubitku, nazvano »izvjesnim.«

Jedan modus izvjesnosti jest *osvjedočenje*. U njemu tubitak daje, da mu jedino svjedočanstvo same otkrite (istinite) stvari određuje njegov razumijevajući bitak kod nje. Smatranje-istinom je kao smatranje-sebe-u-istini dovoljno, ako se temelji u samom otkritom biću i ako je kao bitak kod tako otkritog bića postalo sebi transparentnim u pogledu svoje primjerenosti njemu. Nešto takvo izostaje u proizvoljnom izmišljanju odnosno u pukom »nazoru« o nekom biću.

Da li je smatranje istinitim dovoljno, to biva odmjereno prema zahtjevu istinitosti tog smatranja. Taj zahtjev dobiva svoju pravovaljanost iz vrste bitka bića koje valja dokučiti i iz usmjerenja dokučivanja. S različitošću bića i u skladu s vodećom tendencijom i domtom dokučivanja mijenja se vrsta istine, a time i izvjesnost. Razmatranje što slijedi ograničuje se na analizu Biti-izvjesnim što se tiče smrti, a ta izvjesnost predstavlja na kraju jednu osobitu *izvjesnost tubitka*.

14. Usp. § 44, s. 242 i d., osobito s. 249 i. d.

Svakidašnji tubitak najčešće skriva najvlastitiju, neodnošajnu i nenadmašivu mogućnost svojeg bitka. Ta faktična tendencija skrivanja potvrđuje tezu: tubitak je kao faktičan u »neistini.«¹⁵ Prema tome, izvjesnost koja pripada takvom skrivanju bitka pri smrti mora biti neko neprimjereno smatranje istinitim, ne možda neizvjesnost u smislu dvojbe. Neprimjerena izvjesnost drži ono, što joj je izvjesno, u skrivenosti. Ako »se« smrt razumije kao događaj koji susreće u okolnom svijetu, tada izvjesnost koja se odnosi na to ne po- gađa bitak pri smrti.

Kaže se: izvjesno je, da »ta« smrt dolazi. To se kaže, a Se previda, da samom tubitku, kako bi mu smrt mogla biti izvjesnom, uvijek mora biti izvjesno njegovo najvlastitije neodnošajno Moći-bitu. Kaže se da je smrt izvjesna, i time se u tubitak usađuje pričin, da je nje- gova smrt izvjesna *samom* njemu. A u čemu je razlog tog svakidašnje izvjesnosti? Očito ne u nekom pukom uzajamnom uvjerenju. Ta svakodnevno iskustvo pot- vrđuje »umiranje« Drugih. Smrt je neoporeciva »is- kustvena činjenica«.

Na koji način svakidašnji bitak pri smrti razumije ovako utemeljenu izvjesnost, to on odaje sebi tada, kad pokušava, dapače kritički oprezno, a to će reći ipak primjereno, »misliti« o smrti: Svi ljudi, koliko se zna, »umiru.« Smrt je za svakog čovjeka u najvećem stup- nju vjerojatna, ali ipak nije »bezuovjetno« izvjesna. Stro- go uzevši, smrti smije biti priznata »samo« *empirijska* izvjesnost. Ta nužno zaostaje za najvišom izvjesnošću, apodiktikom, koju postižemo u izvjesnim područjima teorijske spoznaje.

To »kritičko« određenje izvjesnosti smrti i njezina predstajanja očituje ponajprije i opet — za svakidaš- njost karakteristično — nepoznavanje vrste bitka tu- bitka i njemu pripadajućeg bitka pri smrti. *To što je preminuće, kao događaj koji se pojavljuje »samo« em- pirijski izvjesno, ne odlučuje o izvjesnosti smrti.* Smrt-

ni slučajevi mogu faktično biti pobuda za to, da tubi- tak bude najprije uopće upozoren na smrt. Ali ostaju- ću u naznačenoj empirijskoj izvjesnosti, tubitku uopće ne može smrt postati izvjesnom u pogledu toga, kakva ona »jest.« Premda tubitak u javnomu Se prividno »go- vori« samo o toj »empirijskoj« izvjesnosti, on *u osnovi ipak ne* ostaje isključivo i primarno pri smrtnim sluča- jevima što se događaju. *I dok izbjegava svoju smrt*, sva- kidašnjem je bitku pri smrti ona ipak izvjesna dru- gačije nego što bi je sam on htio vidjeti u svojem čisto teorijskom razmišljanju. Ovo »drugačije« svakidašnjost najčešće sebi skriva. Ne usuđuje se da u tom pogledu postane sebi transparentnom. Okarakteriziranim svaki- dašnjim čuvstvovanjem, »tjeskobno« zabrinutim, nad- moćnošću — prividno lišenom tjeskobe — spram izvjes- ne činjenice smrti, svakidašnjost priznaje neku izvjes- nost »višu« nego što je samo empirijska. Za izvjesnost smrti se *zna*, pa ipak ona zapravo »nije« izvjesna. Pro- padajuća svakidašnjost tubitka pozna izvjesnost smrti, pa ipak izbjegava, da joj ona *bude* izvjesna. Ali to iz- bjegavanje fenomenki posvjedočuje, iz onoga što izbjegava, da smrt mora bivati shvaćena kao najvlastiti- ja, neodnošajna, nenadmašiva mogućnost koja je *iz- vjesna*.

Kaže se: smrt dolazi izvjesno, ali za sada još ne. Tim »ali...« Se odriče smrti izvjesnost. »Za sada još ne« nije neki puki negativni iskaz, nego samoizlaganje Se, kojim ono upućuje sebe na ono, što za sada još ostaje pristupačno tubitku i o čemu može brigovati. Svakidaš- njost natjeruje u žurbu brigovanja i okanjuje se okova sumornog, »jalovog pomišljanja na smrt.« Ta biva od- gođena do nekog »jednom kasnije«, i to s pozivom na takozvano »opće smatranje«. Tako Se skriva ono osebu- jno kod izvjesnosti smrti, *da je ona moguća u svakom trenutku*. U korak s izvjesnošću smrti ide neodređenost njezina Kada. Svakidašnji bitak spram smrti izbjegava tu neodređenost tako što joj određenost podaje on. Ali takvo određivanje ne može značiti, da se Kada stizanja preminuća proračunava. Tubitak prije bježi pred tak-

15. Usp. § 44b, s. 249

vom određenošću. Svakidašnje brigovanje određuje sebi neodređenost izvjesne smrti na taj način, što pomiče pred nju sve što je prešno i moguće u najbližoj svakodnevici.

Ali zakrivanje neodređenosti pogađa i izvjesnost. Tako biva skriven najvlastitiji karakter mogućnosti smrti: izvjesno i pri tome neodređeno, to znači moguće u svakom trenutku.

Potpuna interpretacija svakidašnjeg govorenja o smrti i načina na koji ona stupa u tubitak navela je na karakteristike: izvjesnost i neodređenost. Potpuni egzistencijalno-ontološki pojam smrti daje se sada omeđiti u slijedećim određenjima: *Smrt je kao svršetak tubitka najvlastitija, neodnošajna, izvjesna i kao takva neodređena, nenadmašiva mogućnost tubitka. Smrt je, kao svršetak tubitka, u bitku tog bića pri njegovu svršetku.*

Omeđenje egzistencijalne strukture bitka pri svršetku stoji u službi izdvajanja jedne vrste bitka tubitka u kojoj on *kao tubitak* može biti *cijeli*. Što uvijek već i svakidašnji tubitak *jest pri* svojem svršetku, to jest, neprestano se, premda »površno«, razračunava sa svojom smrću, to pokazuje, da taj svršetak, koji uključuje i određuje cijelost, nije nešto k čemu tubitak najzad stiže tek u svojem preminuću. U tubitak, kao bivstvujući pri svojoj smrti, uvijek je već uključeno samo njegovo krajnje Još-ne, prije kojega su smještena sva druga. Stoga nije opravdan formalni zaključak, da Još-ne tubitka, povrh toga ontološki neprimjereno interpretirano kao nenamirenost, tvori necjelovitost tubitka. *Fenomen Još-ne, razabran iz Ispred-sebe, kao i struktura brige uopće tako je malo neka instanca protiv jedne moguće egzistentne cijelosti, da prije svega to Ispred-sebe omogućuje jedan takav bitak pri svršetku.* Problem moguće cijelosti bića, koje smo uvijek mi sami, postoji s pravom ako briga kao temeljno ustrojstvo tubitka »stoji u vezi« sa smrću kao krajnjom mogućnošću tog bića.

Ostaje, međutim, dvojbeno, bijaše li taj problem već i dovoljno obrađen. Bitak pri smrti temelji se u brizi. Kao bačeni bitak-u-svijetu, tubitak je uvijek već prepušten svojoj smrti. Bivstvujući pri svojoj smrti, on faktično umire, i to stalno, dokle god nije stigao k svojem preminuću. Tubitak faktično umire, to će reći ujedno, da se u svojem bitku pri smrti uvijek već ovako ili onako odlučio. Svakodnevno propadajuće bježanje *pred* smrću jest nepravi bitak pri njoj. Nepravosti jest temelj moguća pravost.¹⁶ Nepravost označuje jednu vrstu bitka u koju se tubitak može premjestiti, a najčešće se uvijek i premjestio, ali se u nju ne mora nužno i trajno premješati. Jer egzistira, tubitak određuje sebe kao biće, kakvo jest, uvijek iz neke mogućnosti kojom on sam *jest* i razumije ju.

Može li tubitak i *zapravo razumjeti* svoju najvlastitiju, neodnošajnu i nenadmašivu, izvjesnu i kao takvu neodređenu mogućnost, to jest, boraviti u pravom bitku pri smrti? Dokle god taj pravi bitak pri smrti nije ispostavljen i ontološki određen, egzistencijalnoj interpretaciji bitka pri svršetku nedostaje nešto bitno.

Pravi bitak pri smrti znači jednu egzistencijalnu mogućnost tubitka. To ontičko Moći-biti mora, sa svoje strane, biti ontološki moguće. Koji su egzistencijalni uvjeti te mogućnosti? Kako da sama ona postane pristupačnom?

§ 53. Egzistencijalni projekt pravoga bitka pri smrti

Tubitak se faktično najprije i najčešće zadržava u nekom nepravom bitku pri smrti. Kako treba »objektivno« okarakterizirati ontološku mogućnost jednog *pravoga* bitka pri smrti, ako se tubitak, na kraju, nikada ne odnosi pravo prema svojem svršetku ili pak taj

16. O nepravosti tubitka bijaše riječ u § 9, s. 46 i d., § 27, s. 143 i osobito u § 38, s. 199 i d.

pravi bitak mora prema svojem smislu ostati skriven drugima? Nije li projekt egzistencijalne mogućnosti jednog ovako dvojbenog egzistencijalnoga Moći-bitati fantastičan pothvat? Što je sve potrebno da bi se jedan takav projekt vinuo nad neku samo tlapecu, proizvoljnu konstrukciju? Pruža li sam tubitak upute za taj projekt? Daju li se razlozi njegovoj fenomenskoj pravovajlanosti razabrati iz samog tubitka? Može li sada postavljena ontološka zadaća pustiti, neka joj iz dosadašnje analize tubitka stignu predlošci koji će njezinu namjeru utjerati u sigurnu putanju?

Bio je fiksiran egzistencijalni pojam smrti, a time i ono prema čemu se pravi bitak pri svršetku treba moći odnositi. Zatim je bio okarakteriziran nepravi bitak pri smrti, i time prohibitivno skicirano — kakvim pravi bitak pri smrti *ne* može biti. S tim pozitivnim i prohibitivnim uputama mora biti moguće projektirati egzistencijalnu gradnju jednog pravoga bitka pri smrti.

Tubitak biva konstituiran putem dokučenosti, to jest putem čuvstvujućeg razumljenja. *Pravi* bitak pri smrti *ne* može izbjegavati najvlastitiju, neodnošajnu mogućnost i u tom je bijegu *skrivati* i *drugačije tumačiti* kako bi je razumjelo Se. Otuda egzistencijalni projekt jednog pravoga bitka pri smrti mora ispostaviti momente koji taj bitak konstituiraju kao razumljenje smrti u smislu nepovršnog i neskrivajućeg bitka pri naznačenoj mogućnosti.

Ponajprije valja bitak pri smrti označiti kao *bitak pri nekoj mogućnosti*, i to jednoj istaknutoj mogućnosti samog tubitka. Bitak pri nekoj mogućnosti, to jest pri Mogućemu, može značiti: spremnost na neko Moguće kao brigovanje o njegovu ostvarenju. U polju Priručnoga i Postojećega neprestano susreću takve mogućnosti: Dostižno, Savladivo, Prohodno i slično. Brigujuća spremnost na neko Moguće ima tendenciju *uništiti mogućnost* Mogućega učinivši ga Raspoloživim. Ali brigujuće ozbiljavanje priručnog pribora (kao izradba, pripravljanje, preinaka itd.) uvijek je samo relativno, utoliko što i Ozbiljeno još, i upravo, ima karakter bitka

svrhovitosti. Ono, premda ozbiljeno, ostaje kao Zbiljsko nekim Mogućim za..., za koje je karakteristično neko Zato-da. Ova analiza treba jedino jasno pokazati, kako li se brigujuća spremnost na... odnosi prema Mogućemu: ne razmatrajući na tematsko-teorijski način Moguće kao Moguće, niti pogotovu njegovu mogućnost kao takvu, nego tako što se ona s-motreno *od-vraća* od Mogućega prema Za-što-mogućemu.

Bitak pri smrti koji je ovdje u pitanju očito ne može imati karakter brigujuće gotovosti na njezino ozbiljenje. U jednu ruku, smrt kao Moguće nije neko moguće Priručno ili Postojeće, nego je mogućnost bitka *tubitka*. Zatim, brigovanje za ozbiljenje tog Mogućega moralo bi ipak značiti prouzročenje preminuća. Ali time bi tubitak sebi upravo oduzeo osnovicu za neki egzistirajući bitak pri smrti.

Ako dakle s bitkom pri smrti nije mišljeno njezino »ozbiljenje«, tada to ne može reći: zaustaviti se tik svršetka u svojoj mogućnosti. Takvo bi se ponašanje svodilo na »pomišljanje na smrt.« Takvo odnošenje premišlja, kako bi se i kada mogućnost mogla zaista ostvariti. To mozganje o smrti njoj samoj doduše ne oduzima potpuno njezin karakter mogućnosti, još se uvijek mozga o njoj kao dolazećoj, ali zacijelo nju to mozganje ublažava htijenjem, da proračunano raspoláže njome. Ona treba da kao Moguće pokazuje što je moguće manje od te svoje mogućnosti. U bitku pri smrti, naprotiv, ako on treba u drugu ruku razumijevajući dokučivati okarakteriziranu mogućnost kao *takvu*, mogućnost mora neoslabljena biti razumljena *kao mogućnost*, zamišljena *kao mogućnost* i u ponašanju prema njoj *izdržana kao mogućnost*.

Prema nekom Mogućemu u svojoj mogućnosti tubitak se, međutim, odnosi u *iščekivanju*. Gdje vlada napetost oko njegova nastupa, tu Moguće može sa svojim »hoće li, ili neće ili napokon ipak hoće« sretati nesmetano i neokrnjeno. Ali zar analiza ne nailazi s fenomenom iščekivanja na istu vrstu bitka pri Mogućemu koja je već bila obilježena u brigujućoj gotovosti na nešto? Svako

iščekivanje razumije i »ima« svoje Moguće u pogledu toga, da li će ono, i kada i kako, zacijelo biti zbiljski prisutno. Iščekivanje nije samo prigodno svraćanje pogleda s Mogućega na njegovo moguće ozbiljenje, nego je, bitno, čekanje *tog ozbiljenja*. I u iščekivanju ima nekog odsakivanja od Mogućega i traženja uporišta u Zbiljskomu, zato je Iščekivano — iščekivano. Polazeći od Zbiljskoga, i k njemu, Moguće biva, na način iščekivanja, uvučeno u Zbiljsko.

Ali bitak pri mogućnosti kao bitak pri smrti treba se odnositi prema *njoj* tako, da se u tom bitku i za nj ona razotkriva *kao mogućnost*. Takav bitak pri mogućnosti zahvaćamo terminološki kao *istrčavanje u mogućnost*. Ali zar to ponašanje ne krije u sebi neko približavanje k Mogućemu, i ne iskrsava li s blizinom Mogućega njegovo ozbiljenje? To približavanje, međutim, ne tendira k nekom brigujućem činjenju Zbiljskoga Raspoloživim, nego u razumijevajućem dolaženju bliže postaje mogućnost Mogućega samo »veća.« *Najbliža bližina bitka pri smrti kao mogućnosti od nekog je Zbiljskoga daleko koliko je samo moguće*. Što neskrivenije biva razumljena ta mogućnost, to čišće prodire razumljenje u mogućnost *kao u mogućnost nemogućnosti egzistencije uopće*. Smrt kao mogućnost ne daje tubitku ništa što »valja ozbiljiti« i ništa što bi on sam mogao *biti* kao Zbiljsko. Ona je mogućnost nemogućnosti bilo kojeg odnošenja prema . . . , svakog egzistiranja. Pri istrčavanju u tu mogućnost, ta postaje »sve većom«, to jest, razotkriva se kao takva, da uopće ne pozna neku mjeru, neko Više ili Manje, nego znači mogućnost bezmjerne nemogućnosti egzistencije. Prema svojoj biti, ta mogućnost ne pruža tubitku neki oslonac da napeto iščekuje, »oslikava« moguće Zbiljsko i dotle zaboravlja mogućnost. Bitak pri smrti kao istrčavanje u mogućnost *omogućuje* prije svega tu mogućnost i kao takvu je čini slobodnom.

Bitak pri smrti jest istrčavanje u jedno Moći-biti *onog* bića čija je vrsta bitka *sâmo* istrčavanje. U istrčavajućem otkrivanju toga Moći-biti tubitak dokučuje

sebe samom sebi u pogledu svoje krajnje mogućnosti. Ali projektirati sebe prema najvlastitijemu Moći-biti reći će: moći razumjeti sama sebe u bitku ovako razotkrivotog bića: egzistirati. Istrčavanje se pokazuje kao mogućnost razumljenja *najvlastitijeg* krajnjega Moći-biti, to jest, kao mogućnost *prave egzistencije*. Njegino ontološko ustrojstvo mora postati vidljivim kada se ispostavi konkretna struktura istrčavanja u smrt. Kako se provodi fenomenско omeđivanje te strukture? Očito tako, da odredimo karakteristike istrčavajućeg dokučivanja, koje mu moraju pripadati kako bi ono moglo postati čistim razumljenjem najvlastitije, neodnošajne, nenadmašive, izvjesne i kao takve neodređene mogućnosti. Preostaje, da se uzme u obzir, kako razumljenje primarno neće reći: jednosmisleno zuriti, nego razumjeti sebe u Moći-biti, koje se razotkriva u projektu.¹⁷

Smrt je *najvlastitija* mogućnost tubitka. Bitak pri *njoj* dokučuje tubitku njegovo *najvlastitije* Moći-biti u kojem se njemu apsolutno radi o bitku tubitka. U njemu može tubitku postati očitim, da se on u osobitoj mogućnosti sama sebe oteo od Se, to jest, da mu se istrčavajući uvijek može oteti. Ali tek razumljenje toga »Moći« razotkriva faktičnu izgubljenost Se-ličnosti u svakidašnjost.

Najvlastitija je mogućnost *neodnošajna*. Istrčavanje daje razumjeti tubitku, da jedino njemu samom od sebe valja preuzeti Moći-biti u kojemu se apsolutno radi o njegovu najvlastitijem bitku. Smrt ne »pripada« samo indiferentno vlastitom tubitku, nego *polaže pravo* na nj *kao usamljeni*. Neodnošajnost smrti, razumljena u istrčavanju, usamljuje tubitak na samog njega. To usamljivanje način je na koji »Tu« biva dokučeno za egzistenciju. Ono čini očitim, da svaki bitak kod onoga o čemu briguje i svaki su-bitak s Drugima zatajuje, ako se radi o najvlastitijemu Moći-biti. Tubitak može biti *zapravo on sam* jedino ako se sam od sebe osposobi

17. Usp. § 31, s. 162 i d.

za to. Zatajivanje brigovanja i skrbi ne znači, međutim, nipošto neko odvezivanje tih načina tubitka od njegova pravog vlastitog bitka. Kao bitne strukture ustrojstva tubitka, i ti načini pripadaju uvjetu mogućnosti egzistencije uopće. Tubitak jest zapravo on sam jedino ukoliko sebe kao brigujući bitak kod... i skrbeći bitak s... primarno projektira prema svojem najvlastitijem Moći-bitu, a ne prema mogućnosti Se-ličnosti. Istrčavanje u neodnošajnu mogućnost tjera biće, koje istrčava, u mogućnost da samo od sebe preuzme svoj najvlastitiji bitak iz samoga sebe.

Najvlastitija, neodnošajna mogućnost je *nenadmašiva*. Bitak pri njoj daje razumjeti tubitku, da mu kao krajnja mogućnost egzistencije predstoji odreći se sama sebe. Ali istrčavanje ne izbjegava nenadmašivost kao što to čini nepravi bitak pri smrti, nego toj nenadmašivosti *dopušta pristup k sebi*. 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. Istrčavanje dokučuje egzistenciji, kao krajnju mogućnost, zadaću da bude vlastita, i tako razbija uporno ostajanje pri jednom postignutoj egzistenciji. Tubitak se, istrčavajući, čuva toga, da zapadne iza sama sebe i razumljenoga Moći-bitu, i da »postane prestar za svoje pobjede« (Nietzsche). Slobodan za najvlastitije mogućnosti, određene polazeći od *svršetka*, to jest razumljene kao *konačne*, tubitak odgoni opasnost da, polazeći od svojega konačnog razumijevanja egzistencije, ne prepozna ili pak, pogrešno ih tumačeći, svede na svoje vlastite, one mogućnosti egzistencije Drugih što ih to razumijevanje prestiže — da bi tako sebe uputio k najvlastitijoj faktičnoj egzistenciji. Ali kao neodnošajna mogućnost, smrt usamljuje tubitak jedino kako bi mu kao nenadmašivom dala da kao su-bitak razumije Moći-bitu Drugih. Zato to istrčavanje u nenadmašivu mogućnost dokučuje i sve mogućnosti smještene prije nje,

u njemu leži mogućnost jednog egzistencijskog anticipiranja *cijelog* tubitka, to jest, mogućnost da egzistira kao *cijelo Moći-bitu*.

Najvlastitija, neodnošajna i nenadmašiva mogućnost je *izvjesna*. Način na koji ona *jest* izvjesna biva određen iz njoj odgovarajuće istine (dokučenosti). Ali izvjesnu mogućnost smrti tubitak dokučuje kao mogućnost samo tako, što istrčavajući k njoj *omogućuje* za sebe tu mogućnost kao najvlastitije Moći-bitu. Dokučenost mogućnosti temelji se u istrčavajućem omogućivanju. Održavanje sebe u toj istini, to jest u Bitu-izvjesnim Dokučenoga, pogotovu iziskuje istrčavanje. Izvjesnost smrti ne da se izračunati iz ustanovljenjâ sretajućih smrtnih slučajeva. Ona uopće ne boravi u nekoj istini Postojećega, koje u pogledu svoje otkritosti najčišće susreće za neko gledajuće puštanje da to biće sretne samo po sebi. Tubitak tu mora da se prije svega izgubio kod stajanja stvari — što može biti vlastita zadaća i mogućnost brige — da bi polučio čistu činjeničnost, to jest ravnodušnost apodiktičke evidencije. Ako Bitu-izvjesno — kada je riječ o smrti — nema taj karakter, onda to ne znači, da je ono nižeg stupnja od apodiktičkog uvida, nego: *ono uopće ne spada u poredak stupnjevanja evidencije o Postojećemu*.

Smatranje smrti istinitom — smrt *je* uvijek samo vlastita — pokazuje, da je ono druge vrste i izvornije negoli svaka izvjesnost u pogledu unutarstvjski sretajućih bića ili formalnih predmeta; jer njemu je izvjestan bitak-u-svijetu. Kao takvo, ono ne zahtijeva samo *neko* određeno ponašanje tubitka, nego zahtijeva tubitak u potpunoj pravosti njegove egzistencije.¹⁸ Tek se u istrčavanju tubitak može uvjeriti u svoj najvlastitiji bitak u njegovoj nenadmašivoj cjelini. Otuda evidencija neke neposredne danosti doživljajâ, danosti Ja i svijesti, nužno mora zaostajati iza izvjesnosti koja leži uključena u istrčavanju. I to ne stoga što njoj pripadni način shvaćanja ne bi bio strog, nego stoga što on načel-

18. Usp. § 62, s. 347 i d.

no ne može smatrati *istinitim* (dokučenim) ono što u osnovi hoće »imati-tu« kao istinito, a to je: tubitak, koji sam ja sâm i koji kao Moći-bitu može biti pravi tek istrčavajući.

Najvlastitija, neodnošajna, nenadmašiva i izvjesna mogućnost je u pogledu izvjesnosti *neodređena*. Kako istrčavanje dokučuje taj karakter osobite mogućnosti tubitka? Kako istrčavajuće razumljenje projektira sebe prema nekom izvjesnomu Moći-bitu, koje je neprestano moguće, i to tako, da Kada, u kojemu postaje mogućom apsolutna nemogućnost egzistencije, stalno ostaje neodređeno? U istrčavanju k neodređeno izvjesnoj smrti tubitak se otvara za jednu stalnu *ugroženost* koja potječe iz samog njegovoga Tu. Bitak pri svršetku mora baviti u njoj i može je zamračiti tako malo, da mora, naprotiv, oblikovati neodređenost izvjesnosti. Kako je, egzistencijalno, moguće genuino dokučivanje te stalne ugroženosti? Svako je razumljenje čuvstvjuće. Raspoloženje dovodi tubitak pred bačenost njegovu »Da-je-tu«. ¹⁹ *Ali čuvstvovanje, koje može držati otvorenom stalnu i apsolutnu ugroženost što dolazi iz najvlastitijega usamljenog bitka tubitka, jest tjeskoba.* ²⁰ U njoj se tubitak nalazi *pred* Ničim moguće nemogućnosti svoje egzistencije. Tjeskoba zebe *zbog* Moći-bitu ovako određenog bića i tako dokučuje krajnju mogućnost. Zato što istrčavanje apsolutno usamljuje tubitak i daje da mu u toj usamljenosti samog sebe postaje izvjesnom cjelina njegovu Moći-bitu, pripada tom sebe-razumljenju tubitka, zbog njegove osnove, temeljno čuvstvovanje tjeskobe. Bitak pri smrti bitno je tjeskoba. Nedvojbeno, premda »samo« indirektno svjedočanstvo za to, daje obilježeni bitak pri smrti onda kada tjeskobu izokreće u kukavički strah i s njegovim svladavanjem ispoljuje kukavičluk pred tjeskobom.

Karakteristika egzistencijalno projektiranog pravog bitka pri smrti dade se sažeti ovako: *Istrčavanje otkriva*

19. Usp. § 29, s. 152 i d.

20. Usp. § 40, s. 209 i d.

tubitku izgubljenost u Se-ličnost i dovodi ga pred mogućnost da, primarno neoslonjen na brigujuću skrb, bude on sâm, ali sâm u strastvenoj, lišenoj iluziji o Se, faktičnoj, samoj sebi izvjesnoj i tjeskobnoj slobodi za smrt.

Sva se odnošenja bitka pri smrti prema potpunom sadržaju okarakterizirane krajnje mogućnosti koncentriraju u tome, da otkrivaju, razvijaju i pamte istrčavanje, što ga konstituira krajnja mogućnost, kao omogućivanje te mogućnosti. Omeđenje istrčavanja, projektirajući to istrčavanje egzistencijalno, iznijelo je na vidjelo *ontološku* mogućnost jednog egzistencijski pravog bitka pri smrti. Ali time tada iskrsava mogućnost jednog pravoga Moći-bitu-cijelim tubitka — *pa ipak samo kao ontološka mogućnost*. Egzistencijalni se projekt istrčavanja doduše pridržavao već prije dobivenih struktura tubitka i ostavio je tubitak da sebe tako reći sâm projektira prema toj mogućnosti, ne dajući mu i ne namećući »izvana« neki predložak za »sadržaj« ideala egzistencije. Pa ipak taj egzistencijalno »mogući« bitak pri smrti ostaje egzistencijski jednim fantastičnim zahtjevom. Ontološka mogućnost jednog pravoga Moći-bitu-cijelim tubitka ne znači ništa dokle god nije iz samog tubitka dokazano odgovarajuće ontičko Moći-bitu. Baca li sebe tubitak ikada faktično u jedan takav bitak-pri-smrti? *Zahtijeva* li on, također, makar samo zbog razloga svojeg najvlastitijeg bitka neko pravo Moći-bitu koje je određeno istrčavanjem?

Prije odgovora na ta pitanja valja naknadno istražiti, ukoliko *uopće*, i na koji način, tubitak *pruža* iz svojeg najvlastitijega Moći-bitu *svjedočanstvo* o nekoj mogućoj *pravosti* svoje egzistencije, i to tako, što tu pravost ne ispoljuje samo kao *egzistencijski* moguću, nego od njega samoga *zahtijevanu*.

Neriješeno pitanje o nekom pravomu Bitu-cijelim tubitka i o njegovu egzistencijalnom ustrojstvu biva tek tada dovedeno na fenomensko tlo koje može izdržati probu, kad se to pitanje uzmogne osloniti na neku od samog tubitka posvjedočenu moguću pravost njegova

bitka. Uspije li fenomenološki otkriti neko takvo posvjedočenje i ono što je u njemu posvjedočeno, iznova će biti pokrenut problem, *da li istrčavanje k smrti, do sada projektirano samo u svojoj ontološkoj mogućnosti, stoji u nekoj bitnoj vezi s posvjedočenim pravim Moći-bitim.*

Drugo poglavlje

TUBITKU SUKLADNO POSVJEDOČENJE PRAVOGA MOĆI-BITI I ODLUČNOST

§ 54. Problem posvjedočenja prave egzistencijske mogućnosti

Traži se pravo Moći-bitu tubitka, što ga posvjedočuje on sâm u svojoj egzistencijskoj mogućnosti. Prije toga se mora dati naći samo posvjedočenje. Ono će, ako mu valja tubitku »dati da razumije« sama sebe u svojoj mogućoj pravoj egzistenciji, imati svoj korijen u bitku tubitka. Otuda fenomenološko pokazivanje jednog takvog posvjedočenja uključuje u sebi dokaz o njegovu porijeklu iz ustrojstva bitka tubitka.

Posvjedočenje treba da privede razumijevanju jedno pravo Moći-bitu ličnošću. Izrazom »ličnost« odgovaramo na pitanje o *Tko* tubitka.¹ Individualnost tubitka bijaše formalno određena kao jedan način na koji on egzistira, to jest, ne kao neko postojeće biće. Tko tubitka najčešće nisam ja sâm, nego je Se-ličnost. Pravu individualnost određujemo kao jednu egzistencijsku modifikaciju Se, koju valja egzistencijalno omeđiti.² Što leži u toj modifikaciji i koji su ontološki uvjeti njezine mogućnosti?

1. Usp. § 25, s. 130 i d.

2. Usp. § 27, s. 143 i d., osobito s. 148

S izgubljenost u Se uvijek je već odlučeno o najbližem faktičnomu Moći-bitu tubitka — o zadaćama, pravilima, mjerilima, o žurbi i dosegu brigujućih skrbećeg bitka-u-svijetu. Laćanja tih mogućnosti bitka, Se je uvijek već lišilo tubitak. Se dapače krije, da je provelo prešutno rasterećenje u pogledu izričita izbora tih mogućnosti. Ostaje neodređeno, tko »zapravo« bira. 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 natrag samom sebi. To vraćanje natrag mora, međutim, imati onu vrstu bitka uslijed čijeg se zanemarivanja tubitak izgubio u nepravost. Vraćanje-sebe-natrag iz Se, to jest, egzistencijsko modifikiranje Se-ličnosti u pravu individualnost, mora biti provedeno kao nadoknađivanje nekog izbora. Ali nadoknađivanje izbora znači odabiranje tog izbora, znači svoje odlučivanje za neko Moći-bitu iz vlastite ličnosti. U izabiranju izbora tubitak sebi omogućuje prije svega svoje pravo Moći-bitu.

Ali jer je izgubljen u Se, on mora najprije naći sebe. Da bi uopće našao sebe, on mora biti »pokazan« sebi u svojoj mogućoj pravosti. Tubitku je potrebno, da mu bude posvjedočeno neko Moći-bitu ličnost, kojom on prema mogućnosti uvijek već jest.

Ono što je u interpretaciji koja slijedi uzeto u obzir kao takvo posvjedočenje, svakidašnjem je samoizlaganju tubitka poznato kao *glas savjesti*.³ To, što »činjenicu« savjesti neki osporavaju, različito procjenjuju njezinu funkciju instance za egzistenciju tubitka i svakoja-ko prikazuju to »što ona kazuje«, moglo bi zvesti u napuštanje tog fenomena samo tada, kad »dvojbena« tog fakta odnosno dvojbena njegova izlaganja ne bi upravo dokazivala, da je ovdje pred nama jedan izvorni fenomen tubitka. Analiza što slijedi stavlja savjest u tematski plan jednog čisto egzistencijalnog istraživanja s fundamentalnoontološkom namjerom.

3. Pređašnja i slijedeća razmatranja bijahu u obliku teza priopćena u prilici jednog javnog predavanja o pojmu vremena, u Marburgu (u srpnju 1924).

Ponajprije valja slijediti savjest unatrag u njezine egzistencijalne temelje i strukture i iznijeti je na vidjelo kao fenomen tubitka, pridržavajući se do sada dobivenog ustrojstva tog bića. Ovako postavljenoj ontološkoj analizi savjesti mjesto je ispred neke psihološke deskripcije doživljaja savjesti i njihove klasifikacije, i isto tako izvan nekog biološkog »razjašnjenja«, što će reći poništavanja tog fenomena. Ali ništa manja nije ni njezina distanca od nekog teološkog gonetanja savjesti ili čak angažiranja tog fenomena za dokaze boga ili neke »neposredne« svijesti o bogu.

Pa ipak ni kod ovog ovako ograničenog istraživanja savjesti ne valja njegov rezultat ni precijeniti niti ga podvrgnuti naopakim zahtjevima i umanjiti. Savjest kao fenomen tubitka nije neka činjenica što se pojavljuje i katkada postoji. Ona »jest« samo u vrsti bitka tubitka i očituje se kao fakt uvijek samo s faktičnom egzistencijom i u njoj. Zahtjev za nekim »induktivnim empirijskim dokazom« za »činjeničnost« savjesti i za pravovaljanost njezina »glasa« počiva na iskrivljavanju ontologije tog fenomena. Ali sudionik je tog iskrivljavanja i svaka promišljena kritika upućena savjesti kao činjenici što se pojavljuje samo povremeno i nije »općenito ustanovljena ni ustanovljiva«. Fakt savjesti uopće se ne da podvrgnuti takvim dokazima i protudokazima. To nije nedostatak, nego samo oznaka da je on ontološki drugačije vrste negoli okolnosvjetski Postojeće.

Savjest daje »nešto« razumjeti, ona dokučuje. Iz te formalne karakteristike izvire uputa, neka taj fenomen bude vraćen natrag u dokučenost tubitka. To temeljno ustrojstvo bića koje smo uvijek mi sami, konstituiraju čuvstvovanje, razumljenje, propadanje i govor. Dublja analiza savjesti razotkriva je kao zov. Zvanje jest *modus govora*. Zov savjesti ima karakter zaziva tubitka k njegovu najvlastitijemu Moći-bitiličnošću, i to na način poziva na najvlastitiju krivost.

Ova je egzistencijalna interpretacija nužno tuđa svakidašnjoj ontičkoj zdravoj pameti, premda ispostavlja ontološke temelje onoga što je vulgarno izlaganje sa-

vjesti uvijek u izvjesnim granicama razumjelo i kao »teoriju« savjesti svodilo na neki pojam. Otuda je egzistencijalnoj interpretaciji potrebna potvrda putem kritike vulgarnog prikazivanja savjesti. Iz ispostavljenog je fenomena moguće ustanoviti, do koje on mjere posvjedočuje neko pravo Moći-bititubitka. Zovu savjesti odgovara neko moguće čuvenje. Razumljenje zaziva razotkriva se kao *htijenje imati savjest*. U tom pak fenomenu leži traženo egzistencijalno odabiranje izbora jedne ličnosti, koje — odgovarajući njegovoj egzistencijalnoj strukturi — nazivamo *odlučnost*. Time je unaprijed dano raščlanjenje analiza u ovom poglavlju: egzistencijalno-ontološki temelji savjesti (§ 55); zov kao karakter savjesti (§ 56); savjest kao zov brige (§ 57); razumljenje poziva i krivnja (§ 58); egzistencijalna interpretacija savjesti i vulgarno izlaganje savjesti (§ 59); egzistencijalna struktura pravoga Moći-bititubitka posvjedočenog u savjesti (§ 60).

§. 55. Egzistencijalno-ontološki temelji savjesti

Analiza savjesti polazi od jednog indiferentnog nalaza na tom fenomenu: da on na bilo koji način daje nekome nešto razumjeti. Savjest dokučuje i stoga spada u krug egzistencijalnih fenomena koji konstituiraju *bitak Tu* kao dokučenost.⁴ Najopćenitije strukture čuvstvovanja, razumljenja, govora i propadanja bijahu raspravljene. Ako savjest dovodimo u taj sklop fenomenâ, onda nije riječ o nekoj shematskoj primjeni ondje dobivenih struktura na jedan osobiti »slučaj« dokučivanja tubitka. Interpretacija savjesti, naprotiv, neće samo dalje odvesti raniju analizu dokučenosti Tu, nego će je shvatiti izvornije u pogledu pravog bitka tubitka.

Putem dokučenosti je biće koje nazivamo tubitak u mogućnosti da *bude* svoje Tu. Sa svojim svijetom ono je za sâmo sebe tu, i to najprije i najčešće tako, što si

4. Usp. § 28, i d., s. 148 i d.

je iz »svijeta« o kojem briguje dokućilo Moći-bitu. Moći-bitu, na način kojega tubitak egzistira, uvijek se već prepustilo određenim mogućnostima. I to stoga, što je ono bačeno biće, a ta bačenost biva putem raspoloživosti dokućena više ili manje razgovijetno i upečatljivo. Čuvstvovanju (raspoloženju) pripada jednako izvorno i razumljenje. Na taj način tubitak »zna« na čemu je sa samim sobom, utoliko što je sebe projektirao prema mogućnostima sama sebe, odnosno pustio, prešavši u Se, da mu ih unaprijed daje njegova javna izloženost. Ali to davanje unaprijed biva egzistencijalno omogućeno time što tubitak kao razumijevajući su-bitak može *slušati Druge*. Gubeći se u javnost Se i u njegovu naklapanje, on će, slušajući Se-ličnost, *prečuti* vlastitu individualnost. Treba li da bude moguće vratiti tubitak iz te izgubljenosti prečuvanja sebe — i to putem samog njega — tada on mora najprije moći naći sebe, sama sebe koji se prečuo, i svagda sebe prečuje u *oslušivanju* Se. To oslušivanje mora biti prekinuto, to jest, sâm tubitak mora mu dati mogućnost nekog čuvanja koje prekida ono prvo. Mogućnost takva prekida leži u neposredovanoj zazvanosti. Zov prekida *oslušivanje* Se od strane tubitka, pri kojem on svagda prečuje sebe, ako taj zov, odgovarajući svojem karakteru zova, budi neko čuvanje koje je u svemu okarakterizirano suprotno negoli čuvanje koje se izgubilo. Kao što je ovo potonje zaokupljeno »bukom« svakojake dvosmislenosti svakodnevno »novog« naklapanja, tako zov mora zvati bez buke, nedvosmisleno, ne dajući oslonca znatiželji. *Ono što ovako zovući daje razumjeti, to je savjest.*

Zvanje shvaćamo kao modus govora. Govor raščlanjuje razumljivost. Karakterizacija savjesti kao zova nipošto nije samo neka »slika«, možda poput *Kantove* predodžbe savjesti kao sudišta. Samo ne smijemo previdjeti, da za govor, i time također za zov, nije bitno glasovno objavljivanje. Svako izricanje i »izvikivanje« već pretpostavlja govor.⁵ Ako svakidašnje izlaganje pozna

5. Usp. § 34, s. 182 i d.

neki »glas« savjesti, onda time nije toliko mišljeno neko objavljivanje, kojega faktično nikada nema, nego je »glas« pojmljen kao Dati-razumjeti. U tendenciji zova da dokući, leži moment udarca, upornog drmanja iz sna. Zov zove iz daljine u daljinu. Pogađa onoga tko hoće biti vraćen natrag.

Ali ovim je označavanjem savjesti tek ocrtan fenomenalni horizont za analizu njezine egzistencijalne strukture. Tu pak ne biva taj fenomen uspoređen s nekim zovom, nego, kao govor, biva razumljen iz dokućenosti konstitutivne za tubitak. Razmatranje izbjegava od početka put koji se ponajprije nudi za neku interpretaciju savjesti: da savjest bude svedena na neku od duševnih sposobnosti, razum, volju ili osjećaj, ili da bude proglašena njihovim mješovitim proizvodom. Upadljivo je, kako — suočen s fenomenom takve vrste — nije dovoljan neki proizvoljni ontološko-antropološki okvir klasificiranih duševnih sposobnosti ili personalnih akata.⁶

6. Pored interpretacija savjesti što su ih dali *Kant*, *Hegel*, *Schopenhauer* i *Nietzsche*, vrijedne su pažnje: *M. Kähler*, *Das Gewissen*, prvi povijesni dio 1878, i članak istog pisca u *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche*. Zatim: *A. Ritschl*, *Über das Gewissen*, 1876, ponovno tiskano u *Gesammelte Aufsätze. Neue Folge* 1896, s. 177 i d. I napokon upravo izašla monografija *H. G. Stokera*, *Das Gewissen*. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, izd. *Max Scheler*, sv. II) 1925. Široko zasnovano istraživanje iznosi na vidjelo raznovrsnost fenomenâ savjesti, kritički karakterizira razne moguće načine tretiranja tog fenomena i navodi daljnju literaturu, koja u pogledu povijesti pojma savjesti nije potpuna. Od gornje egzistencijalne interpretacije *Stokerova* se monografija razlikuje već u polazištu i time također u rezultatima, bez obzira na neke podudarnosti. *St.* unaprijed potcjenjuje hermeneutičke uvjete za »opis« objektivno zbilja postojeće savjesti« s. 3. S tim pod ruku ide i brisanje granica između fenomenologije i teologije — na štetu obju. U pogledu antropoloških temelja istraživanja, usp. ovu raspravu § 10, s. 51 i d. *Stokerova* monografija svejedno znači pažnje vrijedni napredak naprama dosadašnjoj interpretaciji savjesti, ali više uslijed obuhvatnog tretiranja fenomenâ savjesti i njihovih grananja negoli uslijed pokazivanja ontoloških korijena tog fenomena.

Govoru pripada O-čemu, o kojemu je govor. On daje objašnjenje o nečemu, i to u određenom pogledu. Iz onoga o čemu ovako govori, govor crpi to što uvijek kazuje kao taj govor, naime Govoreno kao takvo. U govoru kao saopćenju postaje to pristupačnim su-bitku Drugih, najčešće putem objavljivanja u jeziku.

Što je ono o čemu je govor u zovu savjesti, to jest, što je Zazvano? Očito sâm tubitak. Taj je odgovor jednako neosporan kao i neodređen. Kad bi zov imao ovakav općeniti cilj, tada bi svaki puta tvorio povod za tubitak, da pripazi na sebe. Ali tubitku bitno pripada, da je s dokućenošću svojega svijeta dokućen samom sebi, tako da on uvijek *sebe već razumije*. Zov pogađa tubitak u tom svakidašnje-prosječno brigujućem sebe-uvijek-već-razumljenju. Zovom biva pogođena Se-ličnost brigujućeg su-bitka s Drugima.

A k čemu biva zazvana? *K vlastitoj ličnosti*. Ne k onome što tubitak u javnoj skupnosti vrijedi, može, o čemu briguje niti pogotovu k onome čega se latio, za što se zauzeo, čime se dao ponijeti. Preko tubitka kakvim ga u svijetu razumiju Drugi i sâm on, taj zaziv *prelazi*. Sve to zov upućen ličnosti ni najmanje ne uzima na znanje. Stoga, što samo *ličnost* Se-ličnosti biva zazvana i privedena slušanju, *Se tone u sebe*. To, što zov *prelazi preko* Se i javne izloženosti tubitka, nipošto ne znači, da ne *pogađa i to*. Upravo u *prelaženju-preko* zov odguruje Se, lakomo na javni ugled, u njegovu beznačajnost. Ličnost pak, u zazivu lišena tog prebivališta i zaklona, biva putem poziva dovedena k samoj sebi.

K ličnosti biva zazvana Se-ličnost. Premda ne ona ličnost koja može postati sebi »predmetom« prosuđivanja, ne ličnost uzbuđeno-znatizeljnog i neprestanog raščlanjivanja svojega »nutarnjeg života« i ne ličnost nekog »analitičkog« zurenja u duševna stanja i njihove pozadine. Zaziv ličnosti u Se-ličnosti ne sili nju na samu sebe u nekog nutrini, kako bi se zatvorila pred

»vanjskim svijetom«. Sve takvo zov preskače i raspršuje, da bi zazvao jedino ličnost, koja ipak nije drugačija nego na način bitka-u-svijetu.

Ali kako da odredimo ono *Govoreno* toga govora? Što savjest dovikuje Pozvanomu? Strogo uzevši — ništa. Zov ne izriče ništa, ne daje obavijesti o svjetskim događajima, nema što pripovijedati. Ponajmanje nastoji, da u zazvanoj ličnosti zapodjene neki »razgovor sa samom sobom«. Zazvanoj ličnosti ne biva »ništa« doviknuto, nego je ona pozvana k samoj sebi, to jest k svojem najvlastitijemu Moći-bitu. Zov, u skladu s tendencijom svojega zvanja, ne izaziva zazvanu ličnost na »pregovore«, nego je on, kao pozivanje k najvlastitijemu Moći-bitu-ličnošću, naprijed-(prema-)naprijed(-) zvanje tubitka u njegove najvlastitije mogućnosti.

Zov se odriče svakog objavljivanja. On se uopće ne laća najprije riječi — pa svejedno ponajmanje ostaje taman i neodređen. *Savjest govori jedino i stalno u modusu šutnje*. Ne samo što tako ne gubi ništa od zamjetljivosti, nego tjera zazvani i pozvani tubitak u njegovu vlastitu šutnju. Izostanak verbalne formulacije Zvanoga u zovu ne gura taj fenomen u neodređenost nekog tajanstvenog glasa, nego samo pokazuje, da razumljenje »Zvanoga« ne valja vezati uz očekivanje nekog saopćenja i sličnoga.

Ono što zov dokućuje ipak je jednoznačno, pa makar u pojedinom tubitku, u skladu s njegovom mogućnošću razumljenja, doživjelo i drugačije izlaganje. Nemoćuće je previdjeti iznad prividne neodređenosti sadržaja zova njegov siguran *udarni smjer*. Zovu nije potrebno najprije neko pipkajuće traganje za onim koga će zazvati, nikakva oznaka — je li to ili nije onaj koga misli. »Varke« oko savjesti ne nastaju otuda što se zov zabunio (za-zvao se), nego tek iz načina, kako zov biva *čuven* — tako što ga, umjesto da bude zapravo razumljen, Se-ličnost uvlači u pregovarački razgovor sa samom sobom i iskrivljuje.

Valja upamtiti: zov, koji uzimamo za oznaku savjesti, jest zaziv upućen Se-ličnosti u njezinoj ličnosti; kao

taj zaziv, on je poziv ličnosti k njezinomu Moći-bitiličnošću i time zvanje tubitka naprijed u njegove mogućnosti.

Ali ontološki zadovoljavajuću interpretaciju savjesti dobivamo tek tada, kad se da razjasniti: ne samo *tko* je Zvani zovom, nego *tko* sâm zove, kako se Zzvani odnosi prema pozivaču, kako mora biti ontološki shvaćen taj »odnos« kao povezanost bitka.

§ 57. Savjest kao zov brige

Savjest poziva ličnost tubitka iz izgubljenosti u Se. Zazvana ličnost ostaje u svojem što neodređena i prazna. Preko onoga čime tubitak najprije i najčešće smatra sebe, polazeći u izlaganju od onoga o čemu briguje, zov prelazi. Pa ipak je ličnost pogođena jednoznačno, tako da se ne da zamijeniti. Ne samo što zov ima Pozvanoga na umu »ne respektirajući njegovu osobu«, nego i pozivač prebiva u upadljivoj neodređenosti. Ne uskraćuje on samo odgovor na pitanja o imenu, staze, porijeklu i ugledu, nego ne daje ni najmanju mogućnost, premda se u zovu nipošto ne preinačuje, da bilo po čemu postane poznatim nekom »svjetski« orijentiranom razumijevanju tubitka. Pozivač zova — kao što to i pripada njegovu fenomenskom karakteru — uopće drži daleko od sebe svako svoje postajanje poznatim. Vrsti njegova bitka protivi se, dati se uvući u neko promatranje sa strane i ogovaranje. Osebjuna neodređenost i neodredivost pozivača nije neko ništa, nego je pozitivna odlika. Ona daje na znanje, da se pozivač pojavljuje jedino u pozivanju k... , da samo kao takav hoće biti čuven, a neće da mu i dalje drugi pune uši. Ali zar tada nije primjereno tom fenomenu, da izostane pitanje pozivaču, tko je on? Za egzistencijsko osluškivanje faktičnog zova savjesti to je primjereno, ali nije za egzistencijalnu analizu faktičnosti zvanja i za egzistencijalnost čuvenja.

Ali zar uopće postoji neka nužnost, još i izričito postavljati pitanje, *tko zove?* Zar odgovor na nj nije za tubitak jednako jednoznačan kao i odgovor na pitanje o Zzvanome u zovu? *Tubitak sam sebe zove u savjesti.* To razumijevanje pozivača može biti u faktičnom čuvenju zova više ili manje budno. Ontološki, međutim, nipošto ne zadovoljava odgovor, da je tubitak u *isti mah* i pozivač i pozvani. *Nije li* ipak tubitak drugačije »tu« kao pozvani negoli kao zovući? Zar kao pozivač funkcija možda najvlastitije Moći-bitiličnošću?

Ta zov upravo nikada ne planiramo *mi sami*, niti ga izvodimo namjerno. »Ono« zove, suprotno očekivanju i čak protiv naše volje. Po drugoj strani, zov nedvojbeno ne dolazi od nekog Drugoga, tko je sa mnom u svijetu. Zov dolazi iz mene, pa ipak *povrh* mene.

Taj se fenomenski nalaz ne može ignorirati. Njega čak bijahu uzimali kao ishodište za tumačenje glasa kao neke tuđe moći što zadire u tubitak. Idući pak dalje tim smjerom objašnjavanja, ustanovljena se moć podmeće nekom njezinom posjedniku ili se sama ona uzima kao osoba (bog) koja objavljuje sebe. Nasuprot tome, ovo se tumačenje zova kao ispoljavanja tuđe moći pokušava odbaciti, i ujedno »biološki« razjasniti, kako savjesti uopće nema. Oba tumačenja brzopleto preskaču fenomenski nalaz. Takav postupak prešutno olakšava vodeća ontološki dogmatska teza: ono što *jest*, dakle je činjenično poput zova, mora *postojati*; ono što se ne da objektivno dokazati kao *postojeće*, to uopće *nije*.

Nasuprot toj metodskoj brzopletosti, valja ustrajati ne samo pri fenomenskom nalazu uopće — da je zov, dolazeći iz mene povrh mene upućen meni, nego i pri ontološkoj skici tog fenomena kao fenomena *tubitka*, koja leži u tom nalazu. Egzistencijalno ustrojstvo *tog* bića može pružiti jedinu nit vodilju za interpretaciju »onoga« koje zove.

Pokazuje li dosadašnja analiza ustrojstva bitka tubitka neki put, kako bi se učinila ontološki razumljivom vrsta bitka pozivača i time također zvanja? To, što zov ne izvodim izričito *ja*, nego naprotiv »ono« zove,

još ne daje pravo, tražiti pozivača u nekom biću koje nije sukladno tubitku. Tubitak zacijelo uvijek egzistira faktično. On nije neko proizvoljno projektiranje sebe, nego, određen bačenošću kao faktom tog bića kojim jest, bijaše oduvijek, i trajno ostaje, prepušten egzistenciji. Ali faktičnost se tubitka bitno razlikuje od činjeničnosti nekog Postojećega. Egzistirajući tubitak ne susreće samâ sebe kao neko unutarstvjski Postojeće. Ali ni bačenost ne prijanja uz tubitak kao nepristupačna i za njegovu egzistenciju beznačajna karakteristika. Kao bačen, on je bačen u *egzistenciju*. On egzistira kao biće kojemu valja biti kakvo jest i kakvo može biti.

Da je on faktičan, može u pogledu *Zašto* ostati skrivenim, međutim, *sâmo* »Da« dokučeno je tubitku. Bačenost tog bića pripada dokučenosti »Tu« i vazda se otkriva u svakom čuvstvovanju. Ono dovodi tubitak, više ili manje izričito i zapravo, pred njegovo »da jest i da mu kao biću, koje jest, valja biti mogućim-biti«. Ali raspoloženje najčešće *zabašuruje* bačenost. Tubitak bježi pred njom u olakšanje što ga pruža tobožnja sloboda Se-ličnosti. Taj bijeg bijaše označen kao bijeg pred neugodnošću, koja u osnovi određuje pojedinačni bitak-u-svijetu. Neugodnost se zapravo otkriva u temeljnom čuvstvovanju, tjeskobi, i kao najelementarnija dokučenost bačenog tubitka stavlja njegov bitak-u-svijetu pred ništavilo svijeta pred kojim taj bitak zebe u tjeskobi za svoje najvlastitije Moći-biti. *Da nije pozivač zova savjesti možda tubitak koji se nalazi u osnovi svoje neugodnosti?*

Protiv toga ne govori ništa, za to pak svi oni fenomene što do sada bijahu ispostavljeni radi karakterizacije pozivača i njegova zova.

Pozivač se u pogledu svojega Tko ne da *ničim* odrediti »svjetski.« On jest tubitak u svojoj neugodnosti, izvorno bačeni bitak-u-svijetu kao Ne-domaćemu, kao golo »Da-jest« u ništavilu svijeta. Pozivač je svakidašnjoj Se-ličnosti nepoznat — recimo poput nekog tuđeg glasa. Što bi tom Se, izgubljenom u raznovrsni »svijet« o kojem briguje, moglo biti većma tuđe negoli ličnost, u

neugodnosti usamljena na sebe, bačena u ništavilo? »Ono« zove, a svejedno ne daje čuti brigujućim-znatizeljnom uhu ništa što bi moglo biti dalje kazivano i javno prepričavano. Ali što da tubitak i izvijesti iz neugodnosti svojeg bačenoga bitka? Što mu drugo preostaje negoli u tjeskobi otkrito sâmo njegovo Moći-biti? Kako da zove drugačije negoli kao pozivanje k tomu Moći-biti o kojem se njemu jedino radi?

Zov ne izvještava ni o kakvim zgodama, on zove također bez ikakva objavljivanja. Zov govori u neugodnom modusu *šutnje*. A ovako samo zato, što zov ne zove Pozvanoga u javno naklapanje Se, nego iz njega *natrag u šutljivost egzistentnoga Moći-biti*. U čemu li se pak temelji neugodna, premda ne po sebi razumljiva hladna sigurnost s kojom pozivač pogađa Pozvanoga, ako ne u tome, što tubitak, usamljen u svojoj neugodnosti na sama sebe, naprosto ne može sebe za sama sebe pobrkati s Drugim? Što li tubitku tako radikalno oduzima mogućnost da od nekuda drugdje sebe pogrešno razumije i ne prepozna, ako ne napuštenost u prepuštenosti samom sebi?

Neugodnost, premda u svakidašnjosti skrivena, temeljna je vrsta bitka-u-svijetu. Sâam tubitak zove kao savjest iz temelja tog bitka. Ono »zove me« osobit je govor tubitka. Tjeskobno raspoloženi zov omogućuje tubitku prije svega projekt samoga sebe prema njegovu najvlastitijemu Moći-biti. Tek egzistencijalno razumljeni zov savjesti očituje ono što prije⁷ bijaše naprosto ustvrđeno: neugodnost progona tubitak i ugrožava njegovu izgubljenost, koju je on sam zaboravio.

Postavka: Tubitak je u isti mah i pozivač i pozvani, sada je izgubila prazninu svoje formalnosti i razumljivosti po sebi. *Savjest se otkriva kao zov brige: pozivač jest tubitak, koji u bačenosti (već-bitku-u-...) zebe zbog svojega Moći-biti. Zazvani je upravo taj tubitak, pozvan k svojem najvlastitijemu Moći-biti (ispred-se-*

7. Usp. § 40, s. 209

be...). A tubitak je pozvan zazivom iz propadanja u Se (već-bitka-kod svijeta o kojemu briguje). Zov savjesti, to jest sama ona, ontološki je moguć tako, što je tubitak u osnovi svojeg bitka briga.

Tako, eto, nije potrebno pribjegavati k moćima nesukladnim tubitku, pogotovu kad vraćanje k njima razjašnjava neugodnost zova tako malo, da ju, naprotiv, uništava. Ne leži li razlog stranputičnim »razjašnjenjima« savjesti na kraju u tome, što je već za fiksiranje fenomenskog nalaza zova uzet *prekratak* vidik i tubitak se šutke pretpostavio u nekoj slučajnoj ontološkoj određenosti odnosno neodređenosti? Zašto tražiti obavijest kod tuđih moći, prije nego što se bude siguran u to, da u početku analize bitak tubitka ne bijaše procijenjen *prenisko*, to jest, postavljen kao bezazleni subjekt koji se nekako pojavljuje, opremljen personalnom svijesću?

Pa ipak se pričinja, da u izlaganju pozivača kao neke moći — a on je, gledano svjetski, »Nitko« — leži nepristrano priznavanje nečega »što je objektivno moguće naći.« Ali pravo gledano, to izlaganje samo je bijeg pred savješću, neki izlaz tubitka kojim se on krade od tanane stijenke što tako reći razdvaja Se od neugodnosti njegova bitka. Navedeno objašnjenje savjesti gradi se da priznaje zov u smislu nekog »općenito« obvezujućega glasa, koji »ne govori naprosto subjektivno.« Još više, ta »opća« savjest biva potencirana do »svjetske savjesti«, koja je prema svojem fenomenskom karakteru neko »ono« i »Nitko«, dakle ipak ono što tu u pojedinom »subjektu« govori kao to Neodređeno.

Ali ta »javna savjest« — što li je drugo nego glas Se? Na dvojbenu izum neke »svjetske savjesti« tubitak može nadoći samo *jer* je savjest u osnovi i biti *uvijek moja*. I to ne samo u smislu da uvijek biva zazvano najvlastitije Moći-biti, nego zato, što zov dolazi iz bića koje sam uvijek ja sâm.

Gornjom interpretacijom zova, koja slijedi čisti fenomenski karakter zvanja, »moć« savjesti ne biva umanjena i učinjena »naprosto subjektivnom.« Naprotiv:

neumoljivost i jednoznačnost zova postaje tek tako slobodnom. »Objektivnost« zaziva stječe svoje pravo tek time što mu takva interpretacija ostavlja njegovu »subjektivnost«, koja dakako odriče vlast Se-ličnosti.

Svejedno će se provedenoj interpretaciji savjesti kao zova brige postaviti protupitanje: može li izdržati kušnju neko objašnjenje savjesti koje se toliko udaljuje od »prirodnog iskustva«? Kako da savjest fungira kao *pozivač* k najvlastitijemu Moći-biti, dočim ona ipak najprije i najčešće *grdi* i *opominje*? Govori li savjest onako neodređeno prazno o nekom najvlastitijemu Moći-biti, a ne naprotiv određeno i konkretno što se tiče počinjenih ili namjeravanih promašaja i propusta? Potječe li ustvrđeno pozivanje od »loše« savjesti ili od »dobre«? Daje li savjest uopće išta pozitivnoga, ne fungira li prije samo kritički?

Pravo na takve nedoumice neosporno je. Od neke interpretacije moguće je zahtijevati da »se« u njoj fenomenu o kojima je riječ ponovo prepoznaju onakvi kakvima se svakodnevno doživljavaju. Ali udovoljiti tom zahtjevu neće pak reći, priznati vulgarno ontičko razumijevanje savjesti kao prvu instancu za jednu ontološku interpretaciju. Po drugoj su pak strani navedene nedoumice preuranjene dokle god analiza savjesti, koju pogađaju, još nije dovedena k cilju. Do sada bijaše jedino učinjen pokušaj, svesti savjest *kao fenomen tubitka* na ontološko ustrojstvo tog bića. To je služilo kao priprema za zadaću — učiniti savjest razumljivom kao u samom tubitku postojeće *posvjedočenje njegova najvlastitijega Moći-biti*.

Ali ono, što posvjedočuje savjest, polučuje svoju potpunost određenu tek tada kad je dovoljno razgovijetno omeđeno, koji li karakter mora imati *čuvenje* što genuino odgovara zvanju. *Pravo razumljenje*, koje »slijedi« zov, nije samo neki dodatak koji se priključuje fenomenu savjesti, neki proces koji nastaje ili može i izostatati. Tek iz razumljenja poziva i skupa s njim moguće je shvatiti *potpuni* doživljaj savjesti. Ako je i pozivač i pozvani uvijek *u isti mah sâm* vlastiti tubitak, tada u

svakom prečuvanju zova, u svakom *sebe*-prečuvanju leži neka *određena vrsta bitka* tubitka. Neki je neodređeni poziv, poslije kojega »ništa ne slijedi«, egzistencijalno gledano — nemoguća fikcija. »Da *ništa* ne slijedi«, znači u pogledu tubitka nešto *pozitivno*.

Tako eto tek analiza razumljenja zaziva može dovesti i do eksplicitnog razmatranja onoga što *zov daje razumjeti*. Ali tek je s uznapredovalom općom ontološkom karakterizacijom savjesti dana mogućnost, egzistencijalno pojmiti ono »kriv« sadržano u zovu savjesti. Sva iskustva i objašnjavanja savjesti slažu se u tome, da »glas« savjesti bilo na koji način govori o »krivnji«.

§ 58. Razumljenje zaziva i krivnja

Da bismo fenomenски shvatili ono što je čuveno u razumljenju zaziva, valja nam se ponovo vratiti k zazivu. Zazivanje *Se*-ličnosti znači pozivanje najvlastitije ličnosti k njezinu Moći-bitu, i to kao tubitku, to jest brigujućem bitku-u-svijetu i su-bitku s drugima. Otuda egzistencijalna interpretacija onoga k čemu *zov* poziva ne može htjeti — ukoliko se valjano razumije u svoje metodske mogućnosti — da omeđi neku konkretnu pojedinu mogućnost egzistencije. U to *Zvano* niti može niti hoće biti fiksirano ono što je egzistencijski uvijek u svakom pojedinom tubitku, nego ono što *pripada egzistencijalnom uvjetu mogućnosti* uvijek faktično-egzistencijskoga Moći-bitu.

Egzistencijski-čujuće razumljenje zova pravo je to većma što tubitak neodnošajnije čuje i razumije *zazvanost sebe*, što manje iskrivljuje smisao zova ono što se *kazuje*, što se pristoji i što važi. A što to bitno leži u pravosti razumljenja poziva? Što li je svaki put u *zovu* bitno *dano* razumjeti, premda nije uvijek faktično razumljeno?

Tom smo pitanju već pridali odgovor teom: *zov* ne »kazuje« ništa o čemu bi se dalo govoriti, on ne pruža znanja o zbivanjima. *Zov* upućuje tubitak *naprijed* k

njegovomu Moći-bitu, i to kao *zov* došao *iz* neugodnosti. Pozivač je doduše neodređen — ali za zvanje ne ostaje irelevantno *Odakle*, iz kojega on zove. To *Odakle* — naime neugodnost bačene usamljenosti — biva u *zovu* također pozvano, to jest također dokučeno. *Odakle* zvanja u zvanju naprijed k... jest *Kamo* zvanja *natrag*. *Zov* ne daje razumjeti neko idealno, opće Moći-bitu; on ga dokučuje kao svaki put pojedinačno Moći-bitu svakog pojedinog tubitka. Dokučujući karakter zova biva potpuno određen tek kada ga razumijemo kao *naprijed* zovući *zov* *natrag*. Tek u orijentaciji na ovako shvaćeni *zov* *dade* se pitati, što on daje razumjeti.

Ali zar na pitanje o tome, što *kazuje* *zov*, nije jednostavnije i sigurnije odgovoriti »priprostim« upozorenjem na ono, što redovito biva čuveno odnosno prečuto u svim iskustvima savjesti: da *zov* oslovljava tubitak kao »kriv«, ili, kao u opominjuće savjesti, upozorava na neko moguće »kriv« ili pak kao »čista« savjest potvrđuje neko »nije svjestan krivnje«? Da, kad ovako »usuglašeno« doživljavanje toga »kriv« ne bi u iskustvima i izlaganjima savjesti dobivalo onako posve različita određenja! Pa čak da je i moguće suglasno shvatiti smisao toga »kriv«, *egzistencijalni bi* *pojama* te krivnje ostao u tami. Ako pak tubitak oslovljava sama sebe kao »kriv«, *odakle* onda crpiti ideju krivnje, ako ne iz interpretacije bitka tubitka? Ali ponovo iskrsava pitanje: *tko* *kazuje*, *kako* *smo* *krivi* *i* *što* *znači* *krivnja*? Ideju krivnje nije moguće proizvoljno izmisliti i nametnuti je tubitku. Ako je pak neko razumijevanje biti krivnje uopće moguće, tada ta mogućnost mora biti skicirana u tubitku. Kako da nađemo trag koji može voditi k razotkrivanju tog fenomena? Sva ontološka istraživanja fenomenâ poput krivnje, savjesti, smrti moraju počimati u onome što o tome »kazuje« svakidašnje izlaganje tubitka. U propadajućoj vrsti bitka tubitka ujedno leži to, da je njegovo izlaganje najčešće *nepravo* »orijentirano« i ne pogađa »bit«, jer mu izvorno primjereno ontološko postavljanje pitanja ostaje tuđim. Ali u svakom pogrešnom viđenju leži neko suotkrito u-

pozorenje na izvornu »ideju« fenomena. Odatle pak uzimamo kriterij za izvorni egzistencijalni smisao samoga »kriv«? Iz toga, što to »kriv« izlazi na vidjelo kao predikat od »ja sam.« Možda to što u nepravom izlaganju biva razumljeno kao »krivnja«, leži u bitku tubitka kao takvom, i to tako, da on, dočim faktično egzistira, već *jest* i kriv?

Otuda pozivanje na ono »kriv«, koje biva suglasno čuveno, još nije odgovor na pitanje o egzistencijalnom smislu Zvanoga u zovu. To Zvano mora najprije steći svoj pojam, da bi moglo učiniti razumljivim — što li znači to zazvano »kriv«, zašto i kako biva ono putem njegova svakidašnjeg izlaganja iskripljavano u pogledu svojeg značenja.

Svakidašnji zdrav razum uzima »krivost« najprije u smislu »dugovati«, »imati kod nekoga nešto na rovašu«. Drugome treba vratiti nešto, na što on polaže pravo. Ova »krivost« kao »*imati dugove*« jedan je način su-bitka s Drugima u polju brigovanja kao pribavljanja; zidonosenja. Modusi takva brigovanja također su: zakidanje, posuđivanje, uskraćivanje, uzimanje, pljačkanje, to jest, na bilo koji način neudovoljavanje posjedovnom pravu Drugih. Krivost na ovaj način odnosi se na ono o čemu je *moгуće brigovati*.

Krivost ima zatim daljnje značenje »*biti kriv za*«, to jest, biti uzrokom, vinovnikom nečega ili također »povodom« za nešto. U smislu ovoga »snositi krivnju« za nešto, može se »biti kriv«, a da se Drugome ništa ne »duguje« niti postane »dužnim.« Obratno, može se dugovati nešto nekom Drugomu, a ne biti sâm kriv za to. Netko Drugi može »praviti dugove« kod Drugoga »za mene.«

Ta vulgarna tumačenja krivosti kao »imati dugove kod...« i »snositi krivnju za...« mogu ići pod ruku i mogu određivati ponašanje koje nazivamo »*navući na sebe krivnju*«, to jest, ponesavši krivnju za neko imanje dugova povrijediti neko pravo i učiniti sebe kažnjivim. Međutim, zahtjev kojemu se ne udovoljava ne tre-

ba se nužno odnositi na neki posjed, njega može regulirati javna skupnost uopće. Ali ovako definirano »navući na sebe krivnju« povrijedivši pravo, može ujedno imati karakter nekog »*Postati-krivim Drugima*.« To se ne događa povređivanjem prava kao takvim, nego time, što sam ja skrivio, da je netko Drugi u svojoj egzistenciji ugrožen, zaveden na krivi put ili čak skršen. To postajanje krivim Drugima moguće je bez povrede »*javnog*« zakona. Formalni pojam Biti-krivim u smislu Biti-postao-krivim Drugome daje se odrediti ovako: Biti-osnova za neku manu u tubitku nekog Drugoga, i to tako, da sâm to Biti-osnova biva iz svojega Za-što određeno kao »puno mana«. Te mane jesu neudovoljavanje nekom zahtjevu što se postavlja pred egzistirajući su-bitak s Drugima.

Neka ostane po strani, kako izviru ovakvi zahtjevi, i na koji način mora na temelju tog izvora biti shvaćen karakter zahtjeva i zakona. U svakom slučaju, krivost u potonjem smislu, kao povreda nekog »moralnog zahtjeva«, jest jedna *vrsta bitka tubitka*. Isto vrijedi, dakako, i za krivost kao »učiniti sebe kažnjivim«, kao »imati dugove«, i vrijedi za svako »snositi krivnju za...«. Sve su to ponašanja tubitka. Shvati li se »opterećen moralnom krivnjom« kao neka kvaliteta tubitka, onda time nije mnogo rečeno. Naprotiv, otuda samo postaje očito, da ta karakterizacija nije dostatna kako bi se ova vrsta »određenosti bitka« tubitka ontološki razgraničila prema gore iznijetim ponašanjima. Ta pojam je moralne krivnje i ontološki razjašnjen tako malo, da su uzmogla prevladati, i ostala vladajućima, izlaganja koja u njezin pojam svrstavaju i ideju kažnjivosti, dapače čak ideju imanjanja dugova kod... ili čak određuju moralnu krivnju iz tih ideja. Ali time »kriv« biva ponovo potisnuto u oblast brigovanja u smislu proračunavanja zahtjevâ radi njihova poravnanja.

Razjašnjavanje fenomena krivnje, koji se ne odnosi nužno na »imati dugove« i na povredu prava, može uspjeti samo tada, ako prije toga bude načelno postav-

ljeno pitanje o *Biti*-kriv tubitka, to jest, ako ideja o »kriv« bude pojmljena iz vrste bitka tubitka.

U tu svrhu mora ideja o »kriv« biti do te mjere *formalizirana*, da iz nje *ispadnu* vulgarni fenomeni krivnje što se odnose na brigujući su-bitak s Drugima. Ideja krivnje mora biti ne samo izdignuta nad područje brigovanja koje vrši obračun, nego i odriješana od odnošenja na neko trebanje i zakon, o koje se ogriješivši, netko sebe opterećuje krivnjom. Jer još i tu biva krivnja nužno određena kao *mana*, kao izostanak nečega što treba i može biti. Ali izostanak će reći nepostojanje. Mana kao nepostojanje nečega potrebnog jest jedno određenje bitka Postojećega. U tom smislu ne može kod egzistencije bitno ništa manjkati, ne zato što bi ona bila savršena, nego zato što karakter njezina bitka ostaje različit od svakog postojanja.

Svejedno u ideji o »kriv« leži karakter *Ne*. Ako treba da »kriv« može određivati egzistenciju, tada time izrasta ontološki problem, egzistencijalno rasvijetliti *Ne*-karakter toga *Ne*. Zatim spada u ideju o »kriv« ono, što se u pojmu krivnje indiferentno izražava kao »snositi krivnju za«: biti osnova za.... Otuda formalno egzistencijalnu ideju »kriv« određujemo ovako: Biti-osnova za jedan bitak određen nekim *Ne* — to jest *biti osnovom neke ništavnosti*. Ako ideja *Ne*, koja leži u egzistencijalno razumljenom pojmu krivnje, isključuje svoje odnošenje na neko moguće odnosno zahtijevano Postojeće, ako ujedno tubitak uopće ne treba biti mjeren nekim Postojećim ili Važećim, koje nije on sâm ili koje nije na *njegov* način, to jest ne *egzistira*, onda time otpada mogućnost, da sâm ovakvo biće-osnova bude, s obzirom na Biti-osnovom za neku manu, obračunano kao »manjkavo.« Ono ne može, polazeći naprosto od neke tubitku sukladno »prouzročene« mane, neispunjavanja nekog zahtjeva, biti povratno računski svedeno na manjkavost »uzroka.« Biti-osnovom za... ne treba imati isti *Ne*-karakter kao i privativ što se temelji u toj osnovi i iz nje izvire. Osnova ne treba povratno dobivati svoju ništavnost tek od onoga čemu je osno-

vom. Ali u tome tada leži: *Krivost ne rezultira tek iz neke skrivljenosti, nego obratno: ova postaje mogućom tek »na temelju« neke izvorne krivosti. Može li nešto takvo biti pokazano u bitku tubitka, i kako je ono egzistencijalno uopće moguće?*

Bitak tubitka jest briga. Ona obuhvaća u sebi *faktičnost* (bačenost), egzistenciju (projekt) i propadanje. Bivstvujući, tubitak je bačen, *nije* sam sebe doveo u svoje Tu. Bivstvujući, on je određen kao Moći-biti, koje pripada samom sebi, pa ipak *nije* kao sâm ono dalo sebe samom sebi u vlasništvo. Egzistirajući, ono nikada ne stiže natrag iza svoje bačenosti, tako da bi moglo to »da jest i valja mu biti« ikada posebice najprije otpustiti iz *svojega Biti*-ličnošću i odvesti u Tu. Ali bačenost ne leži iza njega kao neki događaj što je zadesio tubitak, što se stvarno dogodio s njim i opet odbio od njega, nego *tubitak jest* stalno — dokle god jest — kao briga svoje »Da-jest.« *Kao to biće*, kojemu prepušten on jedino može egzistirati kao to biće kojim jest, *on je, egzistirajući*, osnova svojega Moći-biti. Što tu osnovu *nije odmah* sam položio, razlog je tome u njezinoj težini, koju mu otkriva raspoloženje kao teret.

A kako on *jest* ta bačena osnova? Jedino tako, što sebe projektira prema mogućnostima u koje je bačen. Ličnost, koja kao takva treba položiti osnovu same sebe, nikada ne može postati vlasnom nje, a ipak joj, egzistirajući, valja preuzeti to Biti-osnovom. Biti vlastitom bačenom osnovom jest Moći-biti, zato se ono tiče brige.

Budući osnovom, to jest egzistirajući kao bačen, tubitak stalno zaostaje iza svojih mogućnosti. On nikada nije egzistentno *prije* svoje osnove, nego vazda samo *iz nje* i *kao ona*. Biti-osnovom reći će, prema tome, od temelja *nikada* ne biti vlastan najvlastitijeg bitka. To *Ne* pripada egzistencijalnom smislu bačenosti. Budući osnovom, sâm ono *jest* ništavnost sama sebe. Ništavnost nipošto ne znači nepostojanje, neopstojanje, nego kazuje jedno *Ne* koje konstituira taj *bitak* tubitka, njegovu bačenost. *Ne*-karakter toga *Ne* egzistencijalno biva od-

ređen: budući *ličnošću*, tubitak jest biće bačeno kao ličnost. *Otpušteno* iz osnove *ne putem* sama sebe, nego samo *po* sebi, da bivstvuje kao *osnova*. Tubitak nije sâm osnova svojega bitka, utoliko što ona izvire tek iz vlastitog projekta, ali kao individualnost zacijelo je *bitak* osnove. Ta je uvijek samo osnova nekog bića čijem bitku valja preuzeti Biti-osnovom.

Tubitak jest svoja osnova egzistirajući, to jest tako, da on razumije sebe iz mogućnosti i da je, ovako razumijevajući sebe, bačeno biće. Ali u tome leži: mogući biti, on uvijek stoji u jednoj ili drugoj mogućnosti, stalno nekom drugom *nije* i nje se u egzistencijskom projektu okanio. Projekt kao svagda bačen nije određen samo ništavnošću Biti-osnovom, nego je kao *projekt* sâm bitno *ništavan*. To određenje pak nipošto neće reći neko ontičko svojstvo poput »neuspješan« ili »nevrijedan«, nego jedan egzistencijalni konstitutiv strukture bitka projektiranja. Ništavnost o kojoj je riječ pripada slobodnosti tubitka za njegove egzistencijalne mogućnosti. Ali sloboda *jest* samo u izboru jedne mogućnosti, to jest, u snošenju neizvršenja-izbora-druge i nemogućnosti-izbora-i-druge.

I u strukturi bačenosti kao i u strukturi projekta bitno leži ništavnost. I, ona je osnova za mogućnost ništavnosti *nepravog* tubitka u propadanju, kakvim on već jest faktično uvijek. *Sâma je briga, u svojoj biti, naskroz prožeta ništavnošću*. Briga — bitak tubitka — reći će prema tome, kao bačeni projekt: Biti-osnovom (ništavnom) jedne ništavnosti. A to znači: *Tubitak kao takav kriv je*, ako inače s pravom opstoji formalno egzistencijalno određenje krivnje kao Biti-osnovom neke ništavnosti.

Egzistencijalna ništavnost nipošto nema karakter neke privacije, neke mane nasuprot nekom istaknutom idealu, koji ne biva postignut u tubitku, nego je bitak tog bića, *prije* ičega što ono može projektirati i što najčešće postiže, ništavan već *kao projektiranje*. Otuda ta ništavnost i ne istupa kod tubitka zgodimice, da

bi ga se držala kao mračna kvaliteta, koju bi on mogao, kada dovoljno uznapreduje, odstraniti.

Usprkos tome, *ontološki smisao ništavnosti* ove egzistencijalne ništavnosti ostaje još taman. Ali to vrijedi i za *ontološku bit svakoga Ne uopće*. Ontologija i logika tome su Ne, doduše, pripisale mnogošta i time na nekim dionicama iznijele na vidjelo njegove mogućnosti, ne otkrivši ontološki sâm to Ne. Ontologija je pronašla Ne i upotrijebila ga. Ali zar je zaista tako po sebi razumljivo, da svako Ne znači negativum u smislu neke mane? Zar se njegova pozitivnost iscrpljuje u tome što ono konstituira »prelazak«? Zašto svaka dijalektika pribjegava k negaciji, ne mogavši *sama* dijalektički obrazložiti nešto poput njega, štoviše, makar samo fiksirati *kao problem*? Da li se uopće ikada *ontološko porijeklo* ništavnosti pretvaralo u problem, ili se *prije toga* makar samo tragalo za *uvjetima* na temelju kojih se dade postaviti problem Ne i njegove ništavnosti i njihove mogućnosti? A gdje drugdje da ih se nađe, *ako ne u tematskom razjašnjavanju smisla bitka uopće*?

Već ni za ontološku interpretaciju fenomena krivnje nisu dostatni pojmovi privacije i mane, povrh toga slabo transparentni, premda oni, shvaćeni dovoljno formalno, dopuštaju dalekosežnu primjenu. Ponajmanje je moguće približiti se egzistencijalnom fenomenu krivnje putem orijentiranja na ideju zla, na malum kao *privatio boni*. Upravo kao što *bonum* i *privatio* imaju isto ontološko porijeklo iz ontologije *Postojećega*, kojoj pripada i iz njega »apstrahirana« ideja »vrijednosti«.

Biće čiji bitak jest briga može ne samo opteretiti sebe faktičnom krivnjom, nego je u temelju svojega bitka krivo, i ta krivost prije sveg drugoga pruža ontološki uvjet za to, da tubitak, faktično egzistirajući, može postati krivim. Ta bitna krivost jednako je izvorno egzistencijalni uvjet mogućnosti za »moralno« dobro i zlo, to jest, za moralnost uopće i njezina faktično moguća oblička. Izvorna krivost ne može biti definirana putem moralnosti, jer ova nju već pretpostavlja za sebe.

Ali koje iskustvo govori u prilog toj izvornoj krivosti tubitka? Neka se, međutim, ne zaboravi protupitanje: »je« li krivnja »tu« samo kad biva budnom neka svijest o krivnji, ili se pak upravo u tome što krivnja »spava« očituje izvorna krivost? To, što ona najprije i najčešće ostaje nedokučenom, što nju propadanje bitka tubitka drži zatvorenom, samo *razotkriva* spomenutu ništavnost. *Biti* krivim izvornije je od svakog *znanja* o tome. I samo zato što je tubitak kriv u osnovi svojega bitka i kao bačen se propadajući zatvara samom sebi, moguća je savjest, ako ona, inače, daje razumjeti *zov te krivosti* u osnovi.

Zov je zov brige. Krivost konstituira bitak koji nazivamo brigom. Tubitak, stojeći u neugodnosti, stoji skupa sa samim sobom. Krivost dovodi tubitak pred njegovu neiskrivljenu ništavnost, koja pripada mogućnosti njegova najvlastitijega Moći-bitu. Utoliko što se tubitku — kao brizi — radi o njegovu bitku, on poziva iz neugodnosti sama sebe, kao faktično-propadajuće Se, k svojem Moći-bitu. Zaziv je zov natrag koji zove naprijed, *naprijed*: u mogućnost, da sâm tubitak egzistirajući preuzme bačeno biće kojim jest, *natrag*: u bačenost, da je razumije kao ništavnu osnovu, koju on treba preuzeti u egzistenciju. Naprijed zovući zov savjesti koji zove natrag, daje tubitku razumjeti, da on — stojeći u mogućnosti svojega bitka kao ništavna osnova ništavnog projekta — treba, to jest *dužan je*, dovesti sebe iz izgubljenosti u Se natrag k samom sebi.

Ono što sebi tubitak daje na taj način razumjeti, bilo bi tada ipak neko znanje o samom sebi. A čuvenje koje odgovara onakvom zovu bilo bi neko *uzimanje k znanju* fakta »kriv.« Ali ako zov treba imati čak i karakter pozivanja, zar tada ovo objašnjenje savjesti ne vodi k potpunom iskrivljavanju funkcije savjesti? Pozivanje na krivost, zar to neće reći pozivanje na zloću?

Ni najnasilnija interpretacija neće htjeti da savjesti nametne taj smisao zova. Ali što još onda treba da kazuje »pozivanje na krivost«?

Smisao zova postaje jasan, ako se razumijevanje, umjesto da podliježe izvedenom pojmu krivnje u smislu skrivljenja »nastalog« putem nekog čina ili propusta, pridržava egzistencijalnog smisla krivosti. Zahtijevati to, nije samovolja, ako se zov savjesti, dolazeći iz samog tubitka, usmjerava jedino na to biće. Tada pak pozivanje na krivost znači zvanje naprijed prema Moći-bitu, kojim ja uvijek kao tubitak već jesam. To biće ne treba sebi putem promašaja ili propusta tek natovariti neku »krivnju«, nego treba samo *zapravo biti* ono »krivo« kojim — kao takvo — zapravo jest.

Pravo čuvenje zaziva tada se izjednačuje s razumljenjem sebe u svojem najvlastitijem Moći-bitu, to jest, s projektiranjem sebe prema *najvlastitijem pravomu Moći-postati-krivim*. Razumijevajuće Dati-se-zvati-naprijed k toj mogućnosti uključuje u sebe *Postati-slobodnim* tubitka za zov: *pripravnost za Moći-postati-pozvanim*. Tubitak je, razumijevajući zov, *poslušan svojoj najvlastitijoj mogućnosti egzistencije*. On je odabrao sama sebe.

Tim izborom tubitak omogućuje sebi svoju najvlastitiju krivost, koja ostaje zatvorena Se-ličnosti. Zdrava pamet Se pozna jedino udovoljavanje i neudovoljavanje u pogledu praktičkog pravila i javne norme. Prijestupe protiv njih ono obračunava i traži poravnanja. Od najvlastitije krivosti ono se odšuljalo da bi to glasnije pričavalo pogreške. U pozivu pak biva Se-ličnost zvana k najvlastitijoj krivosti ličnosti. Razumljenje zova jest odabir — ne savjesti, koja kao takva ne može biti odabrana. Odabire se *imanje-savjesti* kao slobodnost za najvlastitiju krivost. *Razumljenje zaziva* kazuje: *htjeti-imati-savjest*.

To neće reći: htjeti imati »dobru savjest«, jednako malo to znači dobrovoljno gajenje »zova«, nego znači jedino pripravnost za Postati-pozvanim. Htijenje-imati-savjest jednako je daleko od potrage za faktičnim krivicama kao i od tendencije k nekom *oslobađanju* od krivnje u smislu bitnoga »kriv«.

Htijenje-imati-savjest je, naprotiv, najizvornija egzistencijska pretpostavka za mogućnost faktičnoga Postati-krivim. Razumjevši zov, tubitak daje najvlastitijoj ličnosti da djeluje u sebi iz svojeg odabranoga Moći-bitu. Jedino tako ona može biti odgovorna. Ali svako je djelovanje faktično nužno »besavjesno«, ne samo stoga što se ne kloni faktične moralne krivice, nego stoga što na ništavnom temelju svojega ništavnog projektiranja bijaše uvijek u su-bitku s Drugima već postalo njima krivo. Tako se htijenje-imati-savjest pretvara u preuzimanje bitne besavjesnosti, pri čemu jedino unutar nje postoji egzistencijska mogućnost biti »dobar«.

Ne daje li zov isprva ništa na znanje, on ipak ne funkcira samo kritički, nego i pozitivno; on dokučuje najizvornije Moći-bitu kao krivost. Savjest se, prema tome, otkriva kao bitku tubitka pripadno *posvjedočenje*, u kojemu bitak zove sâm tubitak pred njegovo najvlastitije Moći-bitu. Dade li se ovako posvjedočeno pravo Moći-bitu odrediti egzistencijalno konkretnije? Prethodno se pokreće pitanje: može li provedeno ispostavljanje nekog u samom tubitku posvjedočenoga Moći-bitu pretendirati na dostatan uvid, dokle god nije nestalo čuđenja zbog toga što ovdje bijaše savjest jednostrano interpretirana uz povratak k ustrojstvu tubitka i uz brzopleto prelaznje preko svih nalaza što su poznati vulgarnom izlaganju savjesti? Može li se u ovoj interpretaciji fenomen savjesti, onakav kakav je »zbilja«, uopće još prepoznati? Ne bijaše li tu, s prostodušnošću presigurnom u sebe, iz ustrojstva bitka tubitka deducirana neka ideja o savjesti?

Da bi posljednjem koraku interpretacije savjesti, egzistencijalnom omeđenju u savjesti posvjedočenog pravoga Moći-bitu, bio osiguran pristup i za vulgarno razumijevanje savjesti, potrebno je provesti izričito dokazivanje povezanosti rezultata ontološke analize sa svakidašnjim iskustvima savjesti.

§ 59. Egzistencijalna interpretacija savjesti i vulgarno izlaganje savjesti

Savjest jest zov brige iz neugodnosti bitka-u-svijetu, koji poziva tubitak k najvlastitijemu Moći-bitu-krivim. Kao odgovarajuće razumljenje poziva pokazalo se Htijenje-imati-savjest. Oba se određenja ne daju bez daljnega dovesti u sklad s vulgarnim izlaganjem savjesti. Čini se, dapače, da mu direktno protuslove. Izlaganje savjesti nazivamo vulgarnim stoga što se ono pri karakterizaciji tog fenomena i označivanju njegove »funkcije« pridržava onoga što se poznaje kao savjest, onoga kako se nju slijedi odnosno ne slijedi.

Ali zar se ontološka interpretacija uopće mora podudarati s vulgarnim izlaganjem? Zar ono nije pod udarom načelne ontološke sumnje? Ako tubitak najprije i najčešće razumije sebe iz onoga o čemu briguje i sva svoja ponašanja prikazuje kao brigovanje, neće li tada izlagati propadajuće-skrivajući upravo *onaj* način svojega bitka koji ga, kao zov iz izgubljenosti u brigovanjima Se, hoće vratiti natrag? Tubitak uzima svakidašnjost kao neko Priručno, o kojemu briguje, to jest, čime upravlja i što obračunava. »Život« jest »posao«, pokriva svoje troškove ili ne.

I tako, eto, s obzirom na vulgarnu vrstu bitka samog tubitka, ne postoji neko jamstvo da je iz nje poteklo izlaganje savjesti, skupa s na nj orijentiranom teorijom savjesti, dobilo primjereni ontološki horizont za njihovu interpretaciju. Usprkos tome mora i vulgarno iskustvo savjesti nekako — predontološki — pogađati taj fenomen. Iz toga slijedi dvoje: svakidašnje izlaganje savjesti ne može, po jednoj strani, vrijediti kao posljednji kriterij za objektivnost jedne ontološke analize. Ta, po drugoj strani, nema pravo ne osvrutati se na svakidašnje razumijevanje savjesti i prelaziti preko antropoloških, psiholoških i teoloških teorija savjesti zasnovanih na tom razumijevanju. Ako je egzistencijalna analiza razgolitila fenomen savjesti u njegovoj ontološkoj ukorjenjenosti, onda upravo iz nje moraju vulgarni prikazi

postati razumljivi, ne na posljednjem mjestu u pogledu onoga u čemu promašuju fenomen i onoga zbog čega ga skrivaju. Budući da u problemskom kontekstu ove rasprave analiza savjesti ipak stoji samo u službi fundamentalnog ontološkog pitanja, karakterizacija veze između egzistencijalne interpretacije savjesti i vulgarnog izlaganja savjesti mora se zadovoljiti samo upozorenjem na bitne probleme.

Četiri su prigovora što ih vulgarni prikaz savjesti želi staviti iznesenoj interpretaciji savjesti kao poziva brige na krivost: 1. Savjest ima bitno kritičku funkciju. 2. Savjest uvijek govori odnoseći se na neki izvršeni ili ushtjednuti čin. 3. »Glas« se, prema iskustvu, nikada ne odnosi tako korjenito na bitak tubitka. 4. Interpretacija ne vodi računa o temeljnim oblicima fenomena, o »zloj« i »dobroj«, »karajućoj« i »opominjućoj« savjesti.

Neka razmatranje počne s potonjom zamjerkom. U svim izlaganjima savjesti prvenstvo ima »zla«, »loša« savjest. Savjest je primarno »zla.« To se ispoljava tako, što svako iskustvo savjesti najprije iskusi nešto poput »kriv.« Ali kako se u ideji loše savjesti da razumjeti ispoljavanje zloće? »Doživljaj savjesti« izranja *poslije* izvršenog čina odnosno propusta. Glas slijedi poslije prijestupa i upućuje natrag na događaj što se zbilo, kojim se tubitak opteretio krivnjom. Ako savjest očituje neku »krivost«, onda to ona ne može provesti kao pozivanje na..., nego kao podsjećajuće ukazivanje na navučenu krivnju.

Ali zar »činjenica« naknadnog stizanja glasa isključuje da je zov u osnovi ipak neko zvanje naprijed? To, što glas biva shvaćen kao *naknadno* uzbuđenje savjesti, još ne dokazuje neko izvorno razumljenje fenomena savjesti. A ako je faktično postajanje krivim samo podbuda za faktično zvanje savjesti? Ako je naznačena interpretacija »zle« savjesti stala na po puta? Da je tako, vidi se jasno iz ontološke predimovine, u koju biva taj fenomen unesen uz navedenu interpretaciju. Glas je nešto što izranja, ima svoje mjesto u nizu postojećih

doživljaja i slijedi poslije doživljaja čina. Ali ni zov, ni čin što se dogodio niti natovarena krivnja nisu događaji što imaju karakter Postojećega koje se odvija. Zov ima vrstu bitka brige. U njemu »je« tubitak ispred sama sebe, i to tako, da se ujedno usmjerava natrag prema svojoj bačenosti. Samo ako se tubitak najprije postavi kao povezanost niza jedne sukcesije doživljaja, moguće je uzeti glas kao nešto naknadno, kasnije i otuda nužno kao nešto što upućuje natrag. Glas zacijelo zove natrag, ali sežući preko čina, koji se dogodio, natrag u bačenu krivost, koja je »ranija« od svakoga postajanja krivim. Zov natrag poziva pak ujedno naprijed prema Biti-krivim kojega se valja latiti u vlastitoj egzistenciji, tako da pravo egzistencijsko *Biti*-krivim upravo »slijedi tek poslije« zova, ne obratno. Loša savjest u osnovi tako malo samo kara i pokazuje natrag, da ona prije zove natrag u bačenost pokazujući naprijed. *Redoslijed tijeka doživljaja ne daje fenomensku strukturu egzistiranja.*

Ako već karakteristika »loše« savjesti ne doseže izvorni fenomen, onda to još većma vrijedi za »dobru«, uzelo se nju kao neki samostalan oblik savjesti ili kao oblik bitno fundiran u »lošoj«. »Dobra« bi savjest morala ispoljavati »dobrost« tubitka, onako kao što »loša« ispoljava »zločestost«. Lako se vidi, da time savjest, nekoć »izljev božanske moći«, sada postaje slugom farizejstva. Ona treba dopuštati ljudima da o sebi kažu: »ja sam dobar«; tko to može reći, i tko bi to htio potvrditi sebi manje negoli upravo onaj Dobri? Ali pri toj nemogućoj konsekvenciji jedino izlazi na vidjelo, da savjest zove krivost.

Da bi se izbjegla navedena konsekvencija, »dobra« se savjest interpretirala kao privacija »loše« i određivala kao »doživljeno izdostajanje loše savjesti.«⁸ Prema tome, bilo bi to neko doživljavanje neiskrsavanja zova, to jest doživljaj toga, da ja nemam sebi što predba-

8. Usp. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. dio. *Ovaj* Godišnjak sv. II (1916), s. 192.

civati. Ali kako je to »izdostajanje« *»doživljeno«*? To-božnje doživljavanje uopće nije iskušavanje nekog zova, nego samouvjeravanje, da neki čin, pripisan tubitku, nije počinio on i stoga je nevin. Postajanje sigurnim u nepočinjenje uopće nema karakter nekog fenomena savjesti. Naprotiv: to postajanje-sigurnim može prije značiti zaboravljanje savjesti, to jest, istupanje iz mogućnosti moći postati pozvanim. Spomenuta »izvjesnost« krije u sebi umirujuće potlačivanje Htjeti-imati-savjest, to jest razumljenja najvlastitije, stalne krivosti. »Dobra« savjest niti je neki samostalni niti neki fundirani oblik savjesti, to jest, uopće nije fenomen savjesti.

Ukoliko govor o nekoj »dobroj« savjesti potječe od iskustva savjesti svakidašnjeg tubitka, on time odaje samo to, da i onda kad govori o »lošoj« savjesti, u osnovi ne pogađa taj fenomen. Jer faktično se ideja »loše« savjesti orijentira prema ideji »dobre«. Svakidašnje izlaganje zadržava se u dimenziji brigujućeg obračunavanja i poravnavanja »krivnje« i »nevinosti«. U tom horizontu biva tada »doživljen« glas savjesti.

S karakterizacijom izvornosti idejâ neke »loše« i »dobre« savjesti također je već odlučeno i o razlikovanju naprijed upućujući-opominjuće i natrag upućujući-karajuće savjesti. Pčinja se, doduše, da se ideja opominjuće savjesti ponajvećma približava fenomenu poziva k... Ta savjest dijeli s njim karakter upućivanja naprijed. Ali to je podudaranje ipak samo pčin. Iskustvo neke opominjuće savjesti vidi glas i opet orijentiran samo na ushtjednuti čin, od kojega savjest hoće očuvati. Ali opomena, kao sprečavanje Ushtjednutoga, moguća je samo stoga, što »opominjući« zov cilja na Moći-bitu tubitka, to jest, na razumljenje sebe u krivosti, o koje se tek razbija »Ushtjednuto«. Opominjuća savjest ima funkciju da na trenutačan način regulira život koji će biti slobodan od postajanjâ krivim. Iskustvo neke »opominjuće« savjesti vidi tendenciju zova savjesti i opet samo dotle dok ona ostaje pristupačnom za zdravu pamet Se.

Zamjerka navedena na trećemu mjestu poziva se na to, da svakidašnje iskustvo savjesti *ne pozna* nešto poput Biti-pozvan na krivost. To valja priznati. Ali zar svakidašnje iskustvo savjesti već time jamči, da je u njemu čuven potpuni mogući sadržaj zova glasa savjesti? Slijedi li otuda, da su se teorije savjesti zasnovane na vulgarnom iskustvu savjesti uvjerile, kako je njihov ontološki horizont primjeren za analizu tog fenomena? Zar naprotiv jedna bitna vrsta bitka tubitka, propadanje, ne pokazuje, da taj tubitak ontički razumije sebe najprije i najčešće iz horizonta brigovanja, ali da on ontološki određuje svoj bitak u smislu postojnosti? Otuda pak izrasta dvojako zakrivljanje fenomena savjesti: Teorija tu vidi neki slijed doživljaja ili »psihičkih procesa«, najčešće dapače posve neodređen u pogledu vrste njihova bitka. Iskustvu pak dolazi savjest ususret kao sudac i opominjač, s kojim se tubitak, računajući, pogađa.

To, što Kant stavlja u temelj svoje interpretacije savjesti kao ideju vodilju »predodžbu sudišta«, nije slučajno, nego je sugerirano od ideje moralnog zakona — iako Kantov pojam moralnosti ostaje daleko od morala korisnosti i eudemonizma. Teorija vrijednosti, bila tu vrijednost postavljena kao formalna ili kao materijalna, također ima za neizričitu ontološku pretpostavku neku »metafiziku moralnih pravila«, to jest, ontologiju tubitka i egzistencije. Tubitak tu vrijedi kao biće o kojemu valja brigovati, a smisao je tog brigovanja »ostvarivanje vrijednosti« odnosno ispunjavanje normâ.

Pozivanje na krug onoga što svakidašnje iskustvo savjesti pozna kao jedinu instancu za interpretaciju savjesti, moći će steći svoje pravo tek kada najprije bude promišljeno, može li u tom iskustvu savjest uopće postati zapravo pristupačnom.

Time gubi svoju snagu i daljnji prigovor, da egzistencijalna interpretacija previđa, kako se zov savjesti uvijek odnosi na neki određeni »ostvareni« ili ushtjednuti čin. Da iskustvo često pokazuje kako zov ima takvu

tendenciju, to se i opet ne da zaniijekati. Samo, ostaje pitanje, pušta li to iskustvo zova da se zov potpuno »iz-zove«. Zdravorazumsko izlaganje može o sebi smatrati da se drži »činjenica«, pa ipak je na kraju svojom zdravom pameću već ograničilo domet dokučivanja zova. Kao što je »dobru« savjest malo moguće staviti u službu »farizejstva«, tako malo smije »loša« savjest biti skućena na neko pokazivanje postojećih ili potiskivanje mogućih skrivljenja. Upravo kao da je tubitak neko »domaćinstvo«, čija dugovanja treba samo uredno podmirivati, kako bi ličnost mogla kao gledalac, kojega se to ne tiče, stajati »pored« tog odvijanja doživljaja.

Ali ako za zov nije primarno da se on odnosi na faktučno »postojeću« krivnju ili faktučno ushtjednuti čin što donosi krivnju, pa otuda »karajuće« i »opominjuće« savjesti ne izražavaju neku izvornu funkciju zova, tada time gubi podlogu i prva navedena zamjerka, da egzistencijalna interpretacija niječe »bitno« *kritički* učinak savjesti. I, ta zamjerka odgovara jednom, u izvjesnim granicama pravom, viđenju fenomena. Jer, u stvari, u sadržaju zova ne da se pokazati ništa što glas »pozitivno« preporučuje ili nalaže. Ali kako biva razumljena ta priželjkivana pozitivnost učinka savjesti? Slijedi li iz nje »negativni« karakter savjesti?

Neki »pozitivni« sadržaj u Zvanomu biva priželjkivan zbog očekivanja, da svaki put budu na neki upotrebljivi način navedene raspoložive i izračunljive sigurne mogućnosti »postupanja«. To se očekivanje temelji u onom horizontu izlaganja koji podvrgava egzistiranje tubitka ideji nekog upravljivog poslovnog tijeka. Takva očekivanja, na kojima se dijelom neizričito temelji i zahtjev za jednom materijalno-vrijednosnom etikom nasuprot samo formalnoj, savjest dakako razočarava. Takve »praktične« upute zov savjesti ne daje, *jedino stoga* što on zaziva tubitak k egzistenciji, k najvlastitijemu Moćibiti-ličnošću. S očekivanjem, jednoznačno izračunljivim maksimuma savjest ne bi uskratila egzistenciji ništa manje negoli — mogućnost da postupa. Ali zato što sa-

vjest na taj način očito ne može biti »pozitivna«, ona na isti način ne fungira ni kao »samo negativna«. Zov ne dokučuje ništa što bi moglo biti pozitivno ili negativno kao nešto o čemu je *moguće brigovati*, jer on ima na umu jedan ontološki posve drugačiji bitak, egzistenciju. U egzistencijalnom smislu, naprotiv, pravo razumljeni zov daje ono »najpozitivnije«, to jest, najvlastitiju mogućnost koju tubitak može sebi zadati, kao naprijed zovući zov natrag u svaki put faktučno Moćibiti-ličnošću. Čuti zov zapravo, to znači dovesti sebe u faktučno postupanje. Ali potpuno zadovoljavajuću interpretaciju Zvanoga u zovu dobivamo tek ispostavljanjem egzistencijalne strukture koja leži u *zapravo čujućem* razumljenju zova kao takvom.

Prije toga valja pokazati, kako fenomeni što su poznati jedino vulgarnom izlaganju savjesti, kada se razumiju ontološki primjereno, upućuju natrag na izvorni smisao zova savjesti; zatim, da vulgarno izlaganje potječe od ograničenosti propadajućeg samoizlaganja tubitka i da ono — jer propadanje pripada samoj brizi — ni *pri svoj svojoj razumljivosti po sebi niipošto nije slučajno*.

Ontološka kritika vulgarnog prikazivanja savjesti mogla bi biti podložna nesporazumu, kao da se dokazivanjem, kako svakidašnje iskustvo savjesti nije egzistencijalno izvorno, hoće nešto suditi o egzistencijskoj »moralnoj kvaliteti« tubitka koji boravi u tom iskustvu. Kao što malo egzistenciju nužno i direktno ugrožava neko ontološki nedostatno razumijevanje savjesti, tako je malo i nekom egzistencijalno primjerenom interpretacijom savjesti osigurano egzistencijsko razumljenje zova. Ozbiljnost u vulgarnom iskustvu savjesti nije ništa manje moguća negoli neozbiljnost u nekom izvornijem razumijevanju savjesti. Pa ipak egzistencijalno izvornija interpretacija dokučuje također mogućnosti izvornijeg egzistencijskog razumljenja, dokle se god ontološko poimanje ne da odvezati od ontičkog iskustva.

§ 60. Egzistencijalna struktura pravoga Moći-bit
posvjedočenog u savjesti

Egzistencijalna interpretacija savjesti treba ispostaviti posvjedočenje — *bivstvuje* u samom tubitku — da je on svoje najvlastitije Moći-bit. Način na koji savjest posvjedočuje nije neko indiferentno obavještavanje, nego je naprijed zovuće pozivanje na krivost. Ovakvo Posvjedočeno biva »shvaćeno« u čuvenju, koje bez iskrivljavanja razumije zov u smislu što ga sâm on intendirira. Tek razumljenje tog zaziva kao modus *bitka* tubitka daje fenomensku sastojinu Posvjedočenoga u zovu savjesti. Pravo razumljenje zova okarakterizirali smo kao htijenje-imati-savjest. To puštanje najvlastitije ličnosti da postupa-u-sebi iz same sebe u svojoj krivosti, fenomenski reprezentira pravo Moći-bit posvjedočeno u samom tubitku. Egzistencijalnu strukturu tog puštanja sada valja iznijeti na vidjelo. Samo ćemo tako prodrijeti do temeljnog, u samom tubitku dokučenog ustrojstva *pravosti* njegove egzistencije.

Htijenje-imati-savjest jest, kao razumljenje-sebe u najvlastitijemu Moći-bitu, jedan način *dokučenosti* tubitka. Osim putem razumljenja, ona biva konstituirana i putem čuvstvovanja i govora. Egzistencijsko razumljenje reći će: projektirati sebe prema uvijek najvlastitijoj faktičnoj mogućnosti Moći-bitu-u-svijetu. Ali Moći-bit razumljeno je samo u egzistiranju u toj mogućnosti.

Koje čuvstvovanje odgovara takvom razumljenju? Razumljenje zova dokučuje vlastiti tubitak u neugodnosti svoje usamljenosti. Neugodnost suotkrita u razumljenju biva genuino dokučena putem njemu pripadnog čuvstvovanja tjeskobe. Fakt *tjeskobe savjesti* jedna je fenomenska potvrda toga, da je tubitak u razumljenju zova doveden pred neugodnost sama sebe. Htjeti-imati-savjest postaje pripravošću na tjeskobu.

Treći bitni moment dokučenosti jest govor. Uzvracati zovu kao izvornom govoru tubitka ne priliči se — recimo čak u smislu nekog pregovaračkog komentiranja

onoga što kazuje savjest. Razumijevajuće čuvenje zova ne zabranjuje sebi uzvracanje zato što bi ga spopala neka »tamna sila«, koja ga prigušuje, nego zato što to čuvenje neskriveno prisvaja sadržaj zova. Zov stavlja pred neprestanu krivost i tako vraća ličnost natrag iz pukog zdravorazumskog naklapanja Se. Prema tome, modus artikuliranoga govora pripadan htijenju-imati-savjest, jest *šutljivost*. Šutnja bijaše okarakterizirana kao bitna mogućnost govora.⁹ Tko hoće šuteći dati razumjeti, mora »imati nešto da kaže«. Tubitak daje sebi u zazivu razumjeti svoje najvlastitije Moći-bit. Stoga je to zvanje šutnja. Govor savjesti nikada ne dopijeva do objavljivanja. Savjest zove samo šuteći, to jest, zov dolazi iz nečujnosti neugodnosti i zove pozvani tubitak, kao onoga kojemu valja postati tihim, natrag u tišinu samoga sebe. Otuda htijenje-imati-savjest razumije primjereno taj šuteći govor jedino u šutljivosti. Ono oduzima riječ zdravorazumskom naklapanju Se.

Šuteće govorenje savjesti zdravorazumskom je prikazivanju savjesti, koje se »strogo drži činjenica«, povod da ono tvrdi, kako se savjest tobož uopće ne da ustanoviti i nema je. Za to, što se, slušajući i razumijevajući samo puko naklapanje, ne može »konstatirati« zov, okrivljuje se savjest, pod izlikom da je »nijema« i da očitito ne postoji. Tim prikazivanjem Se samo prikriva, da mu je svojstveno prečuti savjest i da mu je doseg »čuvenja« skraćen.

Dokučenost tubitka koja leži u htijenju-imati-savjest biva, prema tome, konstituirana putem čuvstvovanja tjeskobe, putem razumljenja kao projektiranja sebe prema najvlastitijoj krivosti i putem govora kao šutljivosti. Tu osobitu pravu dokučenost, posvjedočenu u samom tubitku od njegove savjesti — *to šutljivo, na tjeskobu pripravo projektiranje sebe prema najvlastitijoj krivosti* — nazivano *odlučnost*.

9. Usp. § 34, s. 182

Odlučnost je jedan istaknuti, modus dokučenosti tubitka. Ali dokučenost bijaše prije¹⁰ egzistencijalno interpretirana kao *izvorna istina*. Ta pak primarno nije neka kvaliteta »suda« niti uopće nekog određenog ponašanja, nego je bitni konstitutiv bitka-u-svijetu kao takvog. Istinu valja shvatiti kao fundamentalni egzistencijal. Ontološko razjašnjenje postavke: »Tubitak je u istini« pokazalo je izvornu dokučenost tog bića kao *istinu egzistencije* i radi njezina omeđenja uputilo na analizu pravosti tubitka.¹¹

Sada je s odlučnošću dobivena najizvornija istina tubitka, jer je *prava*. Dokučenost *Tu* dokučuje jednako izvorno uvijek cijeli bitak-u-svijetu, to jest svijet, u-bitak i ličnost, koja kao »ja jesam« jest to biće. S dokučennošću svijeta uvijek je već dokučeno ono što bivstvuje unutar svijeta. Otkritost Priručnoga i Postojećega temelji se u dokučenosti svijeta¹²; jer oslobađanje svake cjeline svrhovitosti Priručnoga zahtijeva prethodno razumljenje značajnosti. Razumijevši nju, brigujući tubitak upućuje sebe obzirno na sretajuće Priručno. Razumljenje značajnosti kao dokučenost svakog svijeta temelji se, opet, u razumljenju Za-volju-čega, na koje se svodi svako otkrivanje cjeline svrhovitosti. Za-volju smještaja, izdržavanja, napredovanja — najbliže su i stalne mogućnosti tubitka, prema kojima se to biće, kojemu se radi o njegovu bitku, uvijek već projektiralo. Bačen u svoje »Tu«, tubitak je faktično uvijek upućen na neki određeni — svoj — »svijet«. U isti mah najbliži faktični projekti vođeni su brigujućom *izgubljenošću u Se*. Nju može uvijek vlastiti tubitak pozvati, i poziv može biti razumljen, na način odlučnosti. Ali tada ta *prava* dokučenost modificira u njoj jednako izvorno fundiranu otkritost »svijeta« i dokučenost su-tubitka s Drugima. Priručni »svijet« ne postaje »sadržajno« nekim drugim svijetom, krug Drugih nije se promjenio,

10. Usp. § 44, s. 242 i d.

11. Usp. na nav. mj. s. 252

12. Usp. § 18, s. 94 i d.

pa ipak je sada razumijevajući brigujući bitak kod Priručnoga i skrbni su-bitak s Drugima određen iz svojeg najvlastitijega Moći-biti-ličnošću.

Odlučnost ne odvaja *pravu ličnost* tubitka od njezina svijeta, ne izolira je u neko slobodnolebdeće Ja. Kako i bi — kad ona kao prava dokučenost *zapravo* i nije ništa drugo nego *bitak-u-svijetu*. Odlučnost dovodi ličnost upravo u svaki brigujući bitak kod Priručnoga i gura je u skrbni su-bitak s Drugima.

Iz Za-volju-čega samoodabranoga Moći-biti, odlučni tubitak uzima sebi slobodnost za svoj svijet. Tek odlučnost prema samom sebi dovodi tubitak u mogućnost, da subivstvujućim Drugima daje »biti« u njihovu najvlastitijemu Moći-biti i da ga sudokučuje u prednjačeći-oslobađajućoj skrbi. Odlučni tubitak može postati »savjest« drugih. Iz prave ličnosti odlučnosti potječe prije svega pravo zajedništvo, ali ne zbog dvosmislenih i surevnjivih dogovora i blagorječivih bratimljenja oko Se i oko onoga što se hoće poduzeti.

Odlučnost jest prema svojoj ontološkoj biti uvijek odlučnost nekog pojedinog faktičnog tubitka. Bit tog bića jest njegova egzistencija. Odlučnost »egzistira« samo kao razumijevajući-sebe-projektirajuća odluka. Ali prema čemu se tubitak odlučuje u odlučnosti? Za što se treba odlučiti? Odgovor može dati *jedino* sama odluka. Fenomen odlučnosti bio bi razumljen posve pogrešno, kad bi se htjelo smatrati, kako je on jedino neko prihvaćajuće laćanje predočenih i preporučenih mogućnosti. *Odluka je upravo tek dokučujuće projektiranje i određivanje svake faktične mogućnosti*. Odlučnosti nužno *pripada neodređenost*, koja karakterizira svako faktično-bačeno Moći-biti tubitka. Odlučnost je sigurna u samu sebe samo kao odluku. Ali *egzistencijska neodređenost* odlučnosti, koja se svaki put određuje tek u odluci, svedjedno ima svoju *egzistencijalnu određenost*.

Za-što odlučnosti ontološki je skicirano u egzistencijalnosti tubitka uopće kao Moći-biti na način brigujuće skrbi. Ali kao briga, tubitak je determiniran faktič-

nošću i propadanjem. Dokučen u svojem »Tu«, on jednako izvorno boravi i u istini i u neistini.¹³ To »za-pravo« vrijedi upravo za odlučnost kao pravu istinu. Ona zapravo sebi prisvaja neistinu. Tubitak je uvijek već — i možda će uskoro biti ponovo — u neodlučnosti. Taj naziv samo izražava fenomen koji bijaše interpretiran kao izručnost vladajućoj izloženosti Se. Tubitak biva, kao Se-ličnost, »življen« od zdravorazumske dvo-smislenosti javnosti, u kojoj se nitko ne odlučuje, a ona je ipak uvijek već odlučila. Odlučnost znači Dati-se-pozvati iz izgubljenosti u Se. Neodlučnost Se svejedno ostaje na vlasti, samo ne može osporiti odlučnu egzistenciju. Neodlučnost ne znači, kao pojam suprotan egzistencijalno razumljenoj odlučnosti, neko ontički-psihičko svojstvo u smislu opterećenosti inhibicijama. I odluka ostaje upućena na Se i njegov svijet. To razumjeti, također spada u ono što odluka odlučuje, utoliko što tek odlučnost podaje tubitku pravu transparentnost. U odlučnosti se tubitka radi o njegovu najvlastitijemu Moći-bitu, koje kao bačeno može sebe projektirati samo prema određenim faktičnim mogućnostima. Odluka ne bježi pred »zbiplom«, nego tek otkriva faktično Moguće, i to tako, što ga prihvaća onakvo kakvo je moguće kao najvlastitije Moći-bitu u Se. Egzistencijalna definiranost uvijek mogućeg odlučnoga tubitka obuhvaća konstitutivne momente egzistencijalnog fenomena preko kojega smo do sada prelazili, a nazivamo ga *situacija*.

U terminu situacija (položaj — »biti u položaju«) treperi i prostorno značenje. Nećemo htjeti da ga pokušamo izbaciti iz ovog egzistencijalnog pojma. Jer ono počiva i u »Tu« tubitka. Bitku-u-svijetu pripada jedna vlastita prostornost, koju karakteriziraju fenomen razdaljenja i usmjerenja. Tubitak »uprostoruje« ukoliko faktično egzistira.¹⁴ Ali prostornost sukladna tubitku, na temelju koje egzistencija uvijek određuje sebi svoje »mjesto«, temelji se u ustrojstvu bitka-u-svijetu. Pri-

marni konstitutiv tog ustrojstva jest dokučenost. Kao što se prostornost Tu temelji u dokučenosti, tako situacija ima svoje fundamente u odlučnosti. Situacija jest u odlučnosti uvijek dokučeno Tu, u svojstvu kojega je egzistirajuće biće tu. Situacija nije neki postojeći okvir u kojemu se pojavljuje tubitak ili u koji bi sebe dovodio jedino on sam. Daleko od toga da bude neka postojeća mješavina sretajućih okolnosti i slučajnosti, situacija *jest* samo putem odlučnosti i u njoj. Odlučivši se za Tu, ličnost kojoj valja egzistirati kao Tu do-kučuje ga tek u svakom pojedinom faktičnom karakteru svrhovitosti okolnosti. Samo odlučnost može *za-desiti* ono iz zajedničkog i okolnog svijeta što nazivamo dešavanjima.

Samomu Se situacija je, naprotiv, bitno nedokučiva. Ono pozna samo »općenitu situaciju«, gubi se u neposrednim »prigodama« i podmiruje tubitak iz obračuna »dešavanja«, koja on, krivo ih shvaćajući, uzima i prikazuje kao svoje postignuće.

Odlučnost dovodi bitak Tu u egzistenciju njegove situacije. Ali odlučnost omeđuje egzistencijalnu strukturu pravoga Moći-bitu posvjedočenog u savjesti, nime htijenje-imati-savjest. U njemu smo prepoznali adekvatno razumljenje zaziva. Iz toga potpuno jasno proizlazi, da zov savjesti, kada poziva k Moći-bitu, ne iznosi pred oči neki prazni ideal egzistencije, nego zove *naprijed u situaciju*. Što je pravo razumljeni zov savjesti ovako egzistencijalno pozitivan, to ujedno pruža uvid, do koje li mjere ograničavanje tendencije zova na krivice, što su se dogodile ili su bile u nakani, krivo razumije dokučujući karakter savjesti i samo nam prividno posređuje konkretno razumijevanje njezina glasa. Egzistencijalna interpretacija razumljenja poziva kao odlučnosti otkriva savjest kao u osnovi tubitka odlučenu vrstu bitka u kojoj on samome sebi — posvjedočujući najvlastitije Moći-bitu — omogućuje svoju faktičnu egzistenciju.

Ovaj fenomen, ispostavljen pod nazivom odlučnost, jedva da će moći biti bačen u isti koš s nekim praznim

13. Usp. § 44 b, s. 249

14. Usp. §§ 23 i 24, s. 118 i d.

»habitusom« i nekim neodređenim »veleitetom«. Odlučnost ne predočuje sebi neku situaciju tek uzimajući je na znanje, nego se već stavila u nju. Kao odlučan, tubitak već *postupa*. Namjerno izbjegavamo termin »postupanje«. Jer on bi, u jednu ruku, ipak morao biti shvaćen i opet tako dalekosežno, da bi kazivao kako aktivnost obuhvaća i pasivnost otpora. U drugu ruku, on sugerira ontološki nesporazum u pogledu tubitka, kao da je odlučnost neko osobito ponašanje praktične sposobnosti nasuprot teorijskoj. Briga pak, kao brigujuća skrb, obuhvaća bitak tubitka tako izvorno i potpuno, da ona mora biti pri lučenju teorijskog i praktičkog ponašanja uvijek već pretpostavljena kao cjelina i ne može biti izgrađivana tek iz te sposobnosti s pomoću neke neosnovane, naime ne egzistencijalno utemeljene dijalektike. *Ali odlučnost je samo u pravosti nje same, brinutoj u brizi i mogućoj kao briga.*

Prikazati faktične egzistencijske mogućnosti u njihovim glavnim crtama i svezama i interpretirati ih prema njihovoj egzistencijskoj strukturi — spada u krug zadaća tematske egzistencijalne antropologije¹⁵. Za fundamentalnoontološku namjeru ovoga istraživanja dovoljno je pak egzistencijalno omeđenje pravoga Moći-biti, posvjedočenog u savjesti iz samog tubitka i za samog njega.

S obradom odlučnosti kao šutljivog, na tjeskobu pripravnog samoprojektiranja prema najvlastitijoj krivosti, istraživanju je omogućeno, da omeđi ontološki smisao traženog *pravoga* Moći-biti-cijelim. Pravost tubitka sada nije ni prazna titula niti je neka izmišljena ideja.

15. U smjeru ove problematike prvi je K. Jaspers izričito shvatio zadaću jednog učenja o nazoru na svijet i latio se nje. Usp. njegovu *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. izd., 1925. Tu se to »što čovjek jest« propituje i određuje iz onoga što on bitno može biti (usp. Predgovor 1. izd.). Iz toga postaje jasnim načelno egzistencijalno-ontološko značenje »graničnih situacija«. Filozofijska tendencija »Psihologije nazora na svijet« ostat će potpuno neshvaćena bude li ta knjiga »upotrijebljena« jedino kao priručnik o »tipovima nazora na svijet«.

Ali i ovako egzistencijalno deducirani pravi bitak pri smrti kao pravo Moći-biti-cijelim ostaje još uvijek jednim čisto egzistencijalnim projektom, kojemu nedostaje posvjedočenje sukladno tubitku. Tek kada ono bude nađeno, istraživanje će udovoljiti zahtjevu svoje problematike, da pokaže egzistencijalno potvrđeno i razjašnjeno pravo Moći-biti tubitka. Jer samo tada kad to biće postane fenomeniski pristupačno u svojoj pravosti i cijelosti, pitanje o smislu bitka *tog* bića, čijoj egzistenciji pripada razumijevanje bitka uopće, stići će na tlo koje može izdržati kušnju.

Treće poglavlje

PRAVO MOĆI-BITI-CIJELIM TUBITKA I VREMENOST KAO ONTOLOŠKI SMISAO BRIGE

§ 61. *Skica metodskog koraka od omeđenja prave cijelosti sukladne tubitku k fenomenikom razotkrivanju vremenosti*

Jedno pravo Moći-biti-cijelim tubitka bijaše projektirano egzistencijalno. Razlaganje tog fenomena otkrilo je pravi smisao bitka pri smrti kao *istrčavanje*.¹ U svojem egzistencijskom prosvjedočenju bijaše pravo Moći-biti tubitka pokazano i ujedno egzistencijalno interpretirano kao *odlučnost*. Kako dovesti u vezu oba fenomena? Nije li ontološki projekt pravoga Moći-biti-cijelim odveo u jednu dimenziju tubitka koja je jako udaljena od fenomena odlučnosti? Što da smrt ima zajedničko s »konkretnom situacijom« postupanja? Ne zavodi li pokušaj, da se odlučnost i istrčavanje strpaju u isti koš, u jednu neodrživu, potpuno nefenomenološku konstruk-

1. Usp. § 53, s. 295 i d.

ciju, koja uopće više ne smije svojatati karakter nekog fenomenски zasnovanog ontološkog projekta?

Izvanjsko povezivanje obaju fenomena zabranjuje se samo od sebe. Kao jedino mogući metodski put, preostaje — poći od fenomena odlučnosti, posvjedočenog u svojoj egzistencijskoj mogućnosti, i pitati: *upućuje li odlučnost, u samoj tendenciji svojeg egzistencijskog bitka, naprijed prema istrčavajućoj odlučnosti kao svojoj najvlastitijoj pravoj mogućnosti?* A što ako odlučnost, prema svojem vlastitom smislu, dovodi sebe u svoju pravost tek tada čim sebe ne projektira prema proizvoljnim i uvijek samo najbližim mogućnostima, nego prema krajnjoj, koja leži pred svakim faktičnim Moći-bitu tubitka i kao takva stupa u svaki faktično Moći-bitu tubitka više ili manje neiskrivljena? Ako odlučnost kao prava istina tubitka postiže sebi pripadnu pravu izvjesnost tek u istrčavanju spram smrti? Ako tek u istrčavanju k smrti biva svaka »privremenost« odlučivanja pravo razumljena, to jest, egzistencijski nadoknađena?

Dokle god egzistencijalna interpretacija ne zaboravlja da biće koje joj je tematski zadano pripada vrsti bitka tubitka i ne da se sastaviti od postojećih dijelova u neko Postojeće, svi njezini koraci moraju puštati da ih vodi ideja egzistencije. Za pitanje o mogućoj vezi između istrčavanja i odlučnosti, to ne znači ništa manje negoli zahtjev, projektirati te egzistencijalne fenomene prema u njima već skiciranim egzistencijskim mogućnostima i ove »domisliti do kraja.« Time obrada istrčavajuće odlučnosti kao jednog egzistencijski mogućeg pravoga Moći-bitu-cijelim gubi karakter neke proizvoljne konstrukcije. Obrada postaje interpretirajućim oslobađanjem tubitka za njegovu krajnju mogućnost egzistencije.

Tim korakom očituje egzistencijalna interpretacija ujedno svoj najvlastitiji metodski karakter. Izričita metoda razmatranja — zanemarimo li prigodice nužne primjedbe — bijahu do sada zapostavljena. Valjalo je

ponajprije »nadirati« k fenomenima. Prije raščišćavanja smisla bitka bića razotkritog u njegovoj temeljnoj fenomenskoj sastojini, tijeku je istraživanja potreban zastanak, ne radi »odmora«, nego da sebi istraživanje dadne još oštrij podstrek.

Prava se metoda temelji u primjerenom prethodnom pogledu na temeljno ustrojstvo »predmeta«, odnosno predmetnog područja, što ga valja dokučiti. Stoga pravo metodsko promišljanje — koje, dakako, valja lučiti od praznih razglabanja tehnike — ujedno obavještava o vrsti bitka tematskog bića. Tek razjašnjenje metodskih mogućnosti, zahtjeva i granica egzistencijalne analitike uopće, osigurava nužnu transparentnost njezinu utemeljujućem koraku, razotkrivanju smisla brige. *Ali interpretaciju ontološkog smisla brige valja ostvarivati na temelju potpunog i stalnog fenomenološkog predočivanja do sada ispostavljenog egzistencijalnog ustrojstva tubitka.*

Tubitak je ontološki načelno različit od svakog Postojećega i Realnoga. Njegovo se »opstojanje« ne temelji u supstancijalnosti neke supstance, nego u »samostalnosti« egzistirajuće ličnosti, čiji bitak bijaše shvaćen kao briga. Fenomenu ličnosti, sudokučenom u brizi, potrebno je jedno izvorno i pravo omeđenje naprama pripremnom pokazivanju nepravde Se-ličnosti. K tome spada i fiksiranje mogućih ontoloških pitanja, koja uopće valja uputiti »ličnosti«, ako ona, u drugu ruku, nije ni supstancija ni subjekt.

Tek ovako dovoljno razjašnjeni fenomen brige propitujemo zatim u pogledu njegova ontološkog smisla. Omeđenje tog smisla u isti mah iznosi na vidjelo vremenost. Njezino pokazivanje ne vodi u udaljena, odvojena područja bitka, nego samo obuhvaća temeljnu fenomenску sastojinu egzistencijalnog temeljnog ustrojstva tubitka u najdubljim temeljima njegove vlastite ontološke razumljivosti. *Fenomenski izvorno biva vremenost iskušana na pravoj cijelosti tubitka, fenomenu istrčavajuće odlučnosti.* Ako se vremenost očituje u to-

me izvorno, tada valja pretpostaviti, da je vremenost istrčavajuće odlučnosti jedan istaknuti modus same nje. Vremenost se može *ovremenjivati* u raznim mogućnostima i na različit način. Temeljne mogućnosti egzistencije, pravosti i nepravosti tubitka ontološki se temelje u mogućim ovremenjivanjima vremenosti.

Ako je tubitku pri prevlasti propadajućeg razumijevanja bitka (razumijevanja bitka kao postojnosti) dalek već i ontološki karakter njegova vlastita bitka, onda su mu još dalji izvorni fundamenti tog bitka. Otuda ne smije začuđivati, ako na prvi pogled vremenost ne odgovara onome što je vulgarnom razumijevanju pristupačno kao »vrijeme.« Pojam vremena vulgarnog iskustva vremena i iz njega izrasla problematika ne mogu stoga nerazmotreni fungirati kao kriteriji primjerenosti neke interpretacije vremena. Istraživanje se, naprotiv, mora *prethodno* upoznati s izvornim fenomenom vremenosti, da bi iz njega rasvijetlilo nužnost i vrstu porijekla vulgarnog razumijevanja vremena i isto tako razlog njegovoj vladavini.

Sigurna izvornost fenomena vremenosti polučuje se dokumentiranjem, da sve do sada ispostavljene fundamentalne strukture tubitka valja u pogledu njihove moguće cjeline, jedinstva i razvitka pojmiti u osnovi »vremenski« i kao moduse ovremenjivanja vremenosti. Tako egzistencijalnoj analitici izrasta iz razotkrivanja vremenosti zadaća, da provedenu analizu tubitka *ponovi*, u smislu interpretacije bitnih struktura s obzirom na njihovu vremenost. Temeljni smjer time zahtijevanih analiza skicira sama vremenost. Poglavlje dobiva, prema tome, ovu podjelu: egzistencijski pravo Moći-biti-cijelim tubitka kao istrčavajuća odlučnost (§ 62); hermeneutička situacija dobivena za jednu interpretaciju smisla bitka brige i metodski karakter egzistencijalne analitike uopće (§ 63); briga i ličnost (§ 64); vremenost kao ontološki smisao brige (§ 65); vremenost tubitka i iz nje proizlazeće zadaće jednog izvornijeg ponavljanja egzistencijalne analize (§ 66).

§ 62. Egzistencijski pravo Moći-biti-cijelim tubitka kao istrčavajuća odlučnost

Do koje li je mjere odlučnost, »mišljena do kraja«, u skladu s tendencijom njezina najvlastitijeg bitka, vodi prema pravom bitku pri smrti? Kako valja pojmiti vezu između htijenja-imati-savjest i egzistencijalno projek-tiranoga Moći-biti-cijelim tubitka? Rezultira li stapanje obojega nekim novim fenomenom? Ili stvar ostaje pri odlučnosti posvjedočenoj u njezinoj egzistencijskoj mogućnosti, i to tako, što ona može putem bitka pri smrti doživjeti neku *egzistencijsku modalizaciju*? Ali što će egzistencijalno reći »misлити do kraja« fenomen odlučnosti?

Odlučnost bijaše okarakterizirana kao svoju-tjeskobu-zahitijevajuće, šutljivo samoprojektiranje prema najvlastitijoj krivosti. Ta pak pripada bitku tubitka i znači: *biti* ništavnom osnovom jedne ništavnosti. »Kriv« što pripada bitku tubitka ne dopušta ni svoje uvećanje ni ti umanjeње. To »kriv« leži *prije* svake kvantifikacije, ako ta uopće ima neki smisao. Bitno kriv nije tubitak ni *katkada*, pa da *onda bude opet nekriv*. Na tu krivost odlučuje se htijenje-imati-savjest. U samom smislu odlučnosti leži, da se ona projektira prema toj krivosti, kojom jest tubitak *dokle god jest*. Egzistencijsko preuzimanje te krivnje u odlučnosti biva, prema tome, zapravo izvršeno tek tada kad odlučnost postane sebi u svojem dokučivanju tubitka *tako* transparentnom, da razumije krivost *kao stalnu*. Ali to razumljenje biva omogućeno tek tako, što tubitak dokučuje Moći-biti »do svojega svršetka.« *Biti-završen* tubitka reći će, međutim, egzistencijalno: bitak *pri* svršetku. Onim što može biti, odlučnost biva zapravo *kao razumijevajući bitak pri svršetku*, to jest, kao istrčavanje u smrt. Odlučnost »nema« neku vezu s istrčavanjem kao s nekim svojim drugim Ja. *Ona krije u sebi pravi bitak pri smrti kao mogući egzistencijski modalitet svoje vlastite pravosti*. Tu »povezanost« valja razjasniti fenomenski.

Odlučnost će reći: dati-se-pozvati-naprijed prema najvlastitijemu *Biti*-kriv. *Biti*-kriv pripada bitku samog tubitka, koji smo primarno odredili kao Moći-bitu. Tubitak »je« stalno kriv — to može značiti jedino, da on boravi u tom bitku uvijek kao pravo ili nepravo egzistiranje. *Biti*-kriv nije samo trajno ostajuće svojstvo nekog stalno Postojećega, nego je *egzistencijska mogućnost*, zapravo ili ne zapravo *biti* kriv. »Kriv« jest samo u svakom pojedinom faktičnomu Moći-bitu. Otuda krivost, jer pripada *bitku* tubitka, mora biti shvaćena kao Moći-bitu-krivim. Odlučnost projektira sebe prema tomu Moći-bitu, to jest, razumije sebe u njemu. To razumljenje, prema tome, boravi u jednoj izvornoj mogućnosti tubitka. U njoj boravi zapravo, ako je odlučnost izvorno ono što tendira biti. Ali izvorni smo bitak tubitka pri njegovu moći-bitu otkrili kao bitak pri smrti, to jest, pri toj okarakteriziranoj istaknutoj mogućnosti tubitka. Istrčavanje dokučuje tu mogućnost kao mogućnost. Odlučnost stoga tek kao *istrčavajuća* biva izvornim bitkom pri najvlastitijemu Moći-bitu tubitka. Odlučnost razumije to »mogu« Moći-bitu-krivim tek kada sebe »kvalificira« kao bitak pri smrti.

Tubitak zapravo odlučno preuzima u svoju egzistenciju to, da je ništavna osnova svoje ništavnosti. Smrt smo egzistencijalno pojмили kao gore okarakteriziranu mogućnost nemogućnosti egzistencije, to jest, kao apsolutnu ništavnost tubitka. Smrt ne biva tubitku pripojena pri njegovu »svršetku«, nego je tubitak kao briga bačena (to jest ništavna) osnova njegove smrti. Ništavnost koja izvorno vlada u bitku tubitka otkriva se samom njemu u pravom bitku pri smrti. Istrčavanje otkriva krivost tek iz osnove *cijelog* bitka tubitka. Briga jednako izvorno krije u sebi i smrt i krivnju. Tek istrčavajuća odlučnost razumije Moći-bitu-krivim zapravo i *potpuno*, to jest izvorno.²

2. Krivost koja izvorno pripada ustrojstvu bitka tubitka valja, dakako, lučiti od teološki razumljenoga status *corruptionis*. Teologija može u egzistencijalno određenoj krivosti naći ontološki uvjet njezine faktične mogućnosti. Krivnja o

Razumljenje zova savjesti razotkriva izgubljenost u Se. Odlučnost vodi tubitak natrag k njegovu najvlastitijemu Moći-bitu-ličnost. Vlastito Moći-bitu postaje pravim i transparentnim u razumljenju bitka pri smrti kao *najvlastitijoj* mogućnosti.

Zov savjesti prelazi u zazivu preko svakog »svjetovnog« ugleda i moći tubitka. Bezobzirno usamljuje on tubitak na njegovo Moći-bitu-krivim, kakvim zapravo od njega traži da bude. Neprekidnu oštrinu bitne usamljenosti na najvlastitije Moći-bitu dokučuje istrčavanje spram smrti kao oštrinu *neodnošajne* mogućnosti. Istrčavajuća odlučnost pušta, da joj se Moći-bitu-krivim, kao najvlastitije i neodnošajno, potpuno zarine u savjest.

Hitjeti-imati-savjest znači pripravnost na zaziv k najvlastitijoj krivosti, koja je uvijek određivala faktični tubitak *prije* svakog faktičnog skrivljenja i *poslije* njegova brisanja. Ta apriorna i stalna krivost pokazuje se neskriveno u svojoj apriornosti tek tada, kad ova bude umetnuta u mogućnost koja je za tubitak apsolutno *nenadmašiva*. Ako je odlučnost istrčavajući uvela u svoje Moći biti mogućnost smrti, prava egzistencija tubitka ne može biti više ničim *nadmašena*.

S fenomenom odlučnosti bijasmo dovedeni pred izvornu *istin*u egzistencije. Tubitak je odlučno otkrit samom sebi u svakom pojedinom svojem Moći-bitu, i to tako što je on sâm to otkrivanje i otkritost. Istini pripada neko njoj uvijek odgovarajuće smatranje-istinom. Izričito usvajanje Dokučenoga odnosno Otkritoga jest *Biti*-izvjesnim. Izvorna istina egzistencije zahtijeva jednako tako izvornu izvjesnost i kao zadržavanje sebe u onome što dokučuje odlučnost. Ona daje sebi svaku

kojoj se zaključuje u ideji tog statusa jest faktična krivica potpuno zasebne vrste. Ona ima svoje vlastito posvjedočenje, koje ostaje svakom filozofskom iskustvu načelno nepristupačno. Egzistencijalna analiza krivosti ne dokazuje ništa ni za ni *protiv* mogućnosti grijeha. Strogo uzevši uopće se ne može reći, da ontologija tubitka, što se nje tiče, ostavlja to pitanje uopće otvorenim, utoliko što ona kao filozofsko zapitivanje načelno ništa ne »zna« o grijehu.

pojedinu faktičnu situaciju i *dovodi* sebe u nju. Situacija se ne da unaprijed proračunati i zadati poput nekog Postojećega, koje čeka neko obuhvaćanje. Ona biva dokučena samo u slobodnom, ne prije određenom, ali odredivosti otvorenom vlastitom odlučivanju. *Što tada znači izvjesnost pripadna takvoj odlučnosti?* Ona treba boraviti u onome što je odlučeno putem odluke. Ali to će reći: ona upravo ne može kruto ustrajati pri situaciji, nego mora razumjeti, da odluka mora prema svojem vlastitom smislu odlučivanja biti slobodna i *držana otvorenom* za svaku od faktičnih mogućnosti. Izvjesnost odluke znači: *držati se slobodnom za svoj mogući i uvijek faktično nužni opoziv*. Takvo smatranje-istinitom odlučnosti (kao istine egzistencije) ipak nipošto ne dopušta padanje natrag u neodlučnost. Naprotiv: to smatranje-istinitom kao odlučno držanje-sebe-slobodnom za opoziv jest *prava odlučnost za ponavljanje same sebe*. Time je pak egzistencijski potkopana upravo izgubljenost u neodlučnost. Odlučnosti pripadno smatranje-istinitom tendira, prema svojem smislu, k tome, da se drži slobodnom *stalno*, to jest, za *cijelo* Moći-bitu tubitka. Ta stalna izvjesnost biva osigurana odlučnosti samo tako, što se ona odnosi na mogućnost koja joj može *biti* apsolutno izvjesna. U svojoj smrti, tubitak mora sebe apsolutno »opozvati.« Budući da joj je to stalno izvjesno, odlučnost na taj način, to jest istrčavajući, stječe svoju pravu i cijelu izvjesnost.

Ali tubitak je jednako izvorno i u neistini. Istrčavajuća izvjesnost pruža mu ujedno izvornu izvjesnost o njegovoj nedokučenosti. Istrčavajući odlučno, tubitak se *drži* otvorenim za stalnu, iz temelja njegova vlastita bitka moguću, izgubljenost u neodlučnost. Neodlučnost je kao stalna mogućnost tubitka *suizvjesna*. Samojoj sebi transparentna, odlučnost razumije, da *neodređenost* Moći-bitu uvijek određuje sebe samo u odluci prema svakoj pojedinoj situaciji. Ona zna za neodređenost što vlada u biću koje egzistira. Ali to znanje, ako hoće odgovarati pravoj odlučnosti, mora i sama potjecati iz pravog dokučivanja. *Neodređenost* se vlastitoga

Moći-bitu, premda je ono postalo u odluci uvijek izvjesnim, otkriva pak *potpuno* tek u bitku pri smrti. Istrčavanje dovodi tubitak pred jednu mogućnost koja stalno ostaje izvjesnom, pa ipak u svakom trenutku neodređenom u pogledu toga, kada će mogućnost postati nemogućnošću. Ta izvjesna mogućnost objelodanjuje, da je tubitak bačen u neodređenost svoje »granične situacije«, pa kada se odluči za nju, on stječe svoje pravo Moći-bitu-cijelim. Neodređenost smrti biva izvorno dokučena u tjeskobi. Ali ta izvorna tjeskoba nastoji zahtijevati od sebe odlučnost. Ova odstranjuje svako skrivanje prepuštenosti tubitka samom sebi. Ništa, pred koje dovodi tjeskoba, otkriva ništavnost koja određuje tubitak u njegovoj *osnovi*, koja sama jest kao bačenost u smrt.

Analiza je redom otkrila *momente modaliziranja* što izrastaju iz pravog bitka pri smrti kao najvlastitije, neodnošajne, nenadmašive, izvjesne pa ipak neodređene mogućnosti, prema kojim momentima odlučnost tendira sama iz sebe. Onim što može biti, ona jest zapravo i *potpuno* samo kao *istrčavajuća odlučnost*.

Ali je, obratno, tek interpretacija »povezanosti« između odlučnosti i istrčavanja polučila potpuno egzistencijalno razumijevanje samog istrčavanja. Do sada je to moglo vrijediti samo kao ontološki projekt. Sada se pokazalo: istrčavanje nije neka spjevana i tubitku nametnuta mogućnost, nego je *modus* jednoga u tubitku posvjedočenog egzistencijskoga Moći-bitu što ga tubitak zahtijeva od sebe, ako u drugu ruku sebe pravo razumije odlučnim. Nije tako, da istrčavanje »jest« kao neko proizvoljno ponašanje, nego ga valja pojmiti kao *u egzistencijski posvjedočenoj odlučnosti skrivenu i prema tome suposvjedočenu mogućnost pravosti te odlučnosti*. Pravo »pomišljanje na smrt« jest htijenje-imati-savjest, koje je egzistencijski postalo sebi transparentnim.

Ako odlučnost kao prava tendira prema modusu što ga omeđuje istrčavanje, a istrčavanje tvori pak pravo Moći-bitu-cijelim tubitka, tada je u egzistencijski po-

svjedočenoj odlučnosti suposvjedočeno jedno pravo Moći-biti-cijelim tubitka. *Pitanje o Moći-biti-cijelim jest faktično-egzistencijsko pitanje. Tubitak mu uzvrća kao odlučan.* Pitanje o Moći-biti-cijelim tubitka sada je potpuno svuklo sa sebe karakter što ga je pokazivalo u početku³, da je, naime, puko teorijsko, metodsko pitanje analitike tubitka, poteklo iz nastojanja oko neke potpune »danosti« cijeloga tubitka. Pitanje o cjelini tubitka, razmatrano u početku samo ontološko-metodski, bilo je opravdano, ali samo zato što se temelj te cjeline svodi na ontičku mogućnost tubitka.

Rasvjetljavanje »povezanosti« između istrčavanja i odlučnosti u smislu modaliziranja potonje putem prvoga pretvorilo se u pokazivanje, da je pravo Moći-biti-cijelim tubitka — fenomen. Ako je tim fenomenom pogođen jedan način bitka tubitka, u kojemu on sebe dovodi k sebi i preda se, onda to mora ostati ontički i ontološki nerazumljivim svakidašnjem zdravorazumskom izlaganju tubitka od strane Se. Bio bi nesporazum, odgurnuti tu egzistencijsku mogućnost Moći-biti-cijelim kao »nedokazanu« ili je pak htjeti teorijski »dokazati.« Pa ipak je taj fenomen potrebit zaštite od najgrubljih iskrivljavanja.

Istrčavajuća odlučnost nije izlaz izmišljen radi »nadačavanja« smrti, nego je ona razumljenje koje slijedi zov savjesti i koje oslobađa mogućnost postati *vlasnim egzistencije* tubitka i u temelju raspršiti svaku svoju izbjegličku skrivenost. Htijenje-imati-savjest, određeno kao bitak pri smrti, ne znači ni odvojenost što bježi od svijeta, nego ono bez iluzija vodi u odlučnost »postupanja«. Istrčavajuća odlučnost ne potječe ni od nekog »idealističkog« zahtjeva, koji nadlijeće egzistenciju i njezine mogućnosti, nego izvire iz trijeznog razumljenja faktičnih temeljnih mogućnosti tubitka. Pod ruku s trijeznom tjeskobom, koja dovodi pred izolirano Moći-biti, ide naoružano radovanje toj mogućnosti. U njemu tubitak postaje slobodnim od »dešavanja« kojima biva

3. Usp. § 45, s. 262 i d.

zabavljen, koje si poslušuća znatiželja pribavlja primarno iz svjetskih zbivanja. Analiza tih temeljnih raspoloženja prekoračuje, međutim, granicu koju je ovoj interpretaciji povukao fundamentalnoontološki cilj.

Ali zar provedenoj ontološkoj interpretaciji egzistencije tubitka ne leži u temelju jedno određeno ontičko shvaćanje o pravoj egzistenciji, neki faktički ideal tubitka? U stvari je tako. Taj fakt ne samo što ne smije biti zanijekan i priznat samo prisilno, nego mora biti pojmljen iz tematskog predmeta istraživanja u svojoj *pozitivnoj nužnosti*. Filozofija neće nikada htjeti da ospori svoje »pretpostavke«, ali ni smjeti da ih bez daljnega usvoji. Ona poima pretpostavke i u isti mah s njima dovodi to, čega one jesu pretpostavkama, do izrazitijeg razvitka. Tu funkciju ima metodsko razmišljanje što je sada potrebno.

§ 63. *Hermeneutička situacija dobivena za jednu interpretaciju smisla bitka brige i metodski karakter egzistencijalne analitike uopće*

S istrčavajućom odlučnošću tubitak je fenomenski izniet na vidjelo u pogledu svoje moguće pravosti i cjeline. Hermeneutička situacija⁴, koja je do sada ostajala nedostatnom za prikaz smisla bitka brige, dobila je zahtijevanu izvornost. Tubitak je izvorno, to jest u pogledu svojeg pravoga Moći-biti-cijelim, stavljen u predimovinu; vodeći predvidik, ideja egzistencije, dobio je putem razjašnjenja najvlastitijega Moći-biti svoje određenje; s konkretnom obradom strukture bitka tubitka postala je njegova ontološka osebjnost naprama čitavom Postojećemu tako razgovijetnom da predmnijevanje egzistencijalnosti tubitka posjeduje zadovoljavajuću artikulaciju kako bi moglo sigurno voditi pojmovnu obradu egzistencijalija.

4. Usp. § 45, s. 264

Do sada prevaljeni put analitike tubitka postao je konkretnom demonstracijom teze⁵, u početku samo nabacene: *Biće koje smo uvijek mi sami, ontološki jest ono Najdalje*. Razlog tome leži u samoj brizi. Propadajući bitak kod onoga od »svijeta« čemu se brigovanje posvećuje najprije, predvodi svakidašnje izlaganje tubitka i ontički zakriva pravi bitak tubitka, da bi time uskratilo odgovarajuću bazu ontologiji usmjerenoj na to biće. Stoga je izvorno fenomensko prikazivanje tog bića ništa manje nego razumljivo po sebi, iako i ontologija najprije slijedi kretanje svakidašnjeg izlaganja tubitka. Nasuprot njemu, raščišćavanje izvornog bitka tubitka mora *izvoštiti* to izlaganje *u kretanju suprotnom* propadajućoj ontičko-ontološkoj tendenciji izlaganja.

Ne samo pokazivanje najelementarnijih struktura bitka-u-svijetu, omeđenje pojma svijeta, razjašnjenje najbližeg i prosječnog Tko tog bića, Se-ličnosti, pa interpretacija »Tu«, nego prije svega analize brige, smrti, savjesti i krivnje pokazuju, *kako* je u samom tubitku brigujuća zdrava pamet zavladała nad Moći-bitu i njegovim dokučivanjem, što će reći završljivanjem.

Otuda *vrsta bitka tubitka zahtijeva* od jedne ontološke interpretacije koja si je postavila za cilj izvornost pokazivanja tog *fenomena*, da ona za sebe osvoji bitak tog bića, *protivno njegovoj vlastitoj tendenciji skrivanja*. Otuda egzistencijalna analiza neprestano ima — za pretenzije, odnosno male zahtjeve i smirenu razumljivost-po-sebi svakidašnjeg izlaganja, — karakter nasilnosti. Taj karakter, doduše, osobito odlikuje ontologiju tubitka, ali je on svojstven svakoj interpretaciji, jer razumljenje što se oblikuje u njoj ima strukturu projektiranja. Zar pak za nj ne postoji uvijek neka vlastita *misao vodilja* i *regulativ*? Ali odakle ontološkim projektima evidencija, da su njihovi »nalazi« primjereni fenomenima? Ontološka interpretacija projektira zadano biće prema njemu svojstvenom bitku, da bi ga, u

5. Usp. § 5, s. 16

pogledu njegove strukture, privela pojmu. Gdje su putokazi za smjer projekta, da bi on uopće pogodio bitak? A ako čak biće, koje postaje temom egzistencijalne analitike, krije sebi pripadni bitak u načinu na koji jest? Odgovor na ova pitanja mora se najprije ograničiti na u njima traženo razjašnjenje analitike tubitka.

Bitku tubitka pripada samoizlaganje. U smotreno-brigujućem otkrivanju »svijeta« suopaženo je brigovanje. Tubitak faktično razumije sebe uvijek već u određenim egzistencijskim mogućnostima, potjecali im projekti makar samo od zdrave pameti Se. Egzistencija je, bilo izričito ili ne, bilo primjereno ili ne, nekako surazumljena. U svakom ontičkom razumljenju ima, premda samo *pred-ontoloških*, to jest, ne teorijsko-tematski shvaćenih »umetaka.« Svako je ontološki izričito pitanje o bitku tubitka već pripremljeno posredstvom vrste bitka tubitka.

Ali svejedno, s čega li snimiti ono što tvori »pravu« egzistenciju tubitka? Bez egzistencijskog razumljenja ostaje svaka analiza egzistencijalnosti ipak bez osnove. Ne leži li u temelju provedene interpretacije pravosti i cjeline tubitka jedno ontičko shvaćanje, koje je možda moguće, ali ipak ne treba biti obvezatno za svakoga? Egzistencijalna interpretacija nikada neće htjeti preuzeti konačno odlučivanje o egzistencijskim mogućnostima i dužnostima. Ali zar ona ne mora opravdati samu sebe u pogledu *onih* egzistencijskih mogućnosti kojima daje da budu ontička podloga ontološkoj interpretaciji? Ako je bitak tubitka bitno Moći-bitu i slobodnost za svoje najvlastitije mogućnosti, i ako on uvijek samo u slobodi egzistira za njih odnosno u neslobodi protiv njih, zar tada ontološkoj interpretaciji nema druge nego da za temelj uzme *antičke mogućnosti* (načine Moći-bitu) i *njih* projektira prema *njihovim ontološkim mogućnostima*? A ako tubitak izlaže sebe najčešće iz izgubljenosti u brigovanje o »svijetu«, nije li tada određenje ontičko-egzistencijskih mogućnosti skupa s na njemu utemeljenom egzistencijalnom analizom — dobiveno u kretanju suprotnom tom izlaganju — na-

čin dokučivanja takvog bića primjeren njemu? *Ne postaje li tada nasilnost projekta svaki put oslobođanjem neiskrivljene fenomenске sastojine tubitka?*

»Nasilna« prethodna danost mogućnosti egzistencije može biti metodski zahtjev, ali dade li se ona izbaviti iz slobodne proizvodnosti? Ako analitika uzima za temelj istrčavajuću odlučnost kao egzistencijski pravo Moći-bititi, a k toj mogućnosti poziva sam tubitak, i to čak iz temelja svoje egzistencije, zar je tada ta mogućnost proizvodna? Zar je način bitka, u skladu s kojim se Moći-bititi tubitka odnosi prema svojoj istaknutoj mogućnosti, smrti, uzet slučajno? *Zar bitak-u-svijetu ima neku instancu svojega Moći-bititi višu nego što je njegova smrt?*

Ontičko-ontološki projekt tubitka prema njegovu pravomu Moći-bititi-cijelim može biti dapače neproizvoljan, ali zar je već time opravdana egzistencijalna interpretacija provedena kod tog fenomena? Odakle ona uzima nit vodilju, ako ne iz neke »pretpostavljene« ideje o egzistenciji uopće? Čime su se drugim upravljali koraci analize nepravde svakidašnjosti, osim postuliranim pojmom egzistencije? I, kada kažemo da tubitak »propada« i stoga mu valja izvojtiti pravost Moći-bititi nasuprot toj tendenciji bitka — s kojega gledišta tada govorimo? Nije li već sve, premda sumračno, rasvijetljeno svjetlom »pretpostavljene« ideje egzistencije? Odakle ona crpi svoju pravovaljanost? Zar ništa nije vodilo prvi projekt koji ju je pokazao? Nipošto.

Formalno pokazivanje ideje egzistencije bijaše vođeno razumijevanjem bitka koje leži u samom tubitku. Bez imalo ontološke transparentnosti, ono ipak otkriva: biće, koje nazivamo tubitak, uvijek sam ja sâm, i to kao Moći-bititi, kojemu se radi o tome, da bude to biće. Tubitak razumije sebe, premda bez dovoljne ontološke određenosti, kao bitak-u-svijetu. Dok ovaکو bivstvuje, njega susreću bića s vrstom bitka Priručnoga i Postojećega. Bilo pri tome razlikovanje između egzistencije i realnosti ma koliko udaljeno od nekog ontološkog pojma, razumijevao tubitak dapače egzistenciju najprije

kao realnost, on ne samo što postoji, nego je *sebe*, ma u kojem mitskom i magijskom izlaganju, uvijek već *razumio*. Jer inače ne bi »živio« u nekom mitu i ne bi u ritusu i kultu brigovao o svojoj magiji. Postulirana ideja egzistencije jest egzistencijski neobvezatna skica formalne strukture razumijevanja tubitka uopće.

Pod vodstvom te ideje provedena je pripremna analiza najbliže svakidašnjosti do prvog pojmovnog omeđenja brige. Taj je fenomen omogućio oštrije izražavanje egzistencije i njoj pripadnih odnosa prema faktičnosti i propadanju. Omeđenje strukture brige dalo je bazu za neko prvo ontološko razlikovanje egzistencije i realnosti⁶. Ono je dovelo do teze: Čovjekova supstancija jest egzistencija.⁷

Ali čak ta formalna i egzistencijski neobvezatna ideja egzistencije ipak već krije u sebi neki određeni, premda neistaknuti, ontološki »sadržaj« koji, jednako kao i prema njemu razgraničena ideja o realnosti, »pretpostavlja« neku ideju o bitku uopće. Samo u *njezinu* horizontu moguće je provesti razlikovanje između egzistencije i realnosti. Ta obje će reći *bitak*.

Zar pak do ontološki razjašnjene ideje bitka uopće ne treba doći tek putem obrade tubitku svojstvenog razumijevanja bitka? Ovo se, međutim, dade izvorno izraziti samo na temelju izvorne interpretacije tubitka po niti vodilji ideje egzistencije. Ne postaje li napokon potpuno očito, da se razvijeni fundamentalnoontološki problem kreće u »krugu«?

Već smo, doduše, pri analizi strukture razumljenja uopće pokazali, da ono što je njoj zamjereno neprimjerenim izrazom »krug«, pripada biti i odlici samog razumljenja.⁸ Usprkos tome, istraživanje se sada mora, s obzirom na razjašnjenje hermeneutičke situacije fundamentalnoontološke problematike, izričito vratiti k »argumentu kruga.« »Prigovor kruga« iznesen protiv eg-

6. Usp. § 43, s. 228 i d.

7. Usp. s. 242 i s. 113

8. Usp. § 32, s. 169 i d.

zistencijalne interpretacije hoće reći: ideja egzistencije, i bitka uopće, biva »pretpostavljena« i tubitak interpretiran »prema njoj«, da bi se otuda dobila ideja bitka. Samo, što znači »pretpostavljanje«? Biva li s idejom egzistencije postuliran neki stavak iz kojega prema formalnim pravilima konsekvencije deduciramo daljnje stavke o bitku tubitka? Ili to stavljanje-pred ima karakter razumijevajućeg projektiranja, i to tako, što interpretacija koja oblikuje ovakvo razumljenje *pušta da najprije dođe do riječi upravo samo ono što valja izložiti, kako bi ono samo od sebe odlučilo, pruža li, kao to biće, ustrojstvo bitka prema kojemu ono bijaše u vidu formalnog pokazivanja dokučeno u projektu?* Može li uopće biće drugačije doći do riječi u pogledu svojega bitka? U egzistencijalnoj se analitici »krug« u dokazu uopće ne da »izbjeći«, jer ona uopće ne dokazuje prema pravilima »logike konsekvencija.« Ono što zdrava pamet, izbjegavajući, želi ukloniti izbjegavanjem »kruga« kako bi udovoljila vrhunskoj strogosti znanstvenog istraživanja, nije ništa manje nego temeljna struktura brige. Izvorno konstituiran od nje, tubitak je uvijek već ispred-sama-sebe. Bivstvujući, on je sebe uvijek već projektirao prema određenoj mogućnosti svoje egzistencije i u takvim egzistencijskim projektima predontološki suprojektirao nešto poput egzistencije i bitka. Ali zar tada to — tubitku bitno — projektiranje može biti uskraćeno onom istraživanju koje, budući *poput svakog istraživanja i samo nekom vrstom bitka dokučujućeg tubitka*, hoće oblikovati i dovesti do pojma razumijevanja bitka pripadno egzistenciji?

Ali i sam »prigovor kruga« dolazi iz jedne vrste bitka tubitka. Zdravoj pameti brigujućeg rastakanja u Se nužno se čini čudnovatim nešto poput projektiranja, pogotovu ontološkog, jer se ona »načelno« tome protivi. Zdrava pamet briguje, bilo »teorijski« bilo »praktički«, samo o smotreno preglednom biću. Ono, čime se odlikuje zdrava pamet, u tome je, što ona mnije da iskušava samo »činjenično« biće, kako bi se mogla okaniti nekog razumljenja bitka. Ona ne zna, da biće može biti

»činjenično« iskušano samo tada, kad je bitak već razumljen, iako ne pojmljen. Zdrava pamet pogrešno razumije razumljenje. I *stoga* ona također mora to što nadmašuje domet njezina razumijevanja, odnosno ono što smjera k tome, nužno proglašavati »nasilnim.«

Govorenje o »krugu« razumljenja izraz je dvostrukog neznanja: 1. Da samo razumljenje tvori jednu temeljnu vrstu bitka tubitka. 2. Da je taj bitak konstituiran kao briga. Nijekati krug, tajiti ga ili čak htjeti nadvladati, reći će konačno učvrstiti to neznanje. Napor mora, naprotiv, biti usmjeren k cilju — uskočiti u taj »krug« izvorno i potpuno, i time si već u početku analize tubitka osigurati potpuni pogled na krugoliki bitak tubitka. Ne previše, nego *premalo* biva »pretpostavljeno« za ontologiju tubitka ako se »polazi« od nekog bez-svjetskog Ja, da bi mu se tada pribavio neki objekt i neki odnos prema njemu lišen ontološke osnovice. *Kratkovidan je pogled*, ako problemom bude učinjen »život«, pa zatim *kojom zgodom* dođe u obzir i smrt. *Umjetno dogmatski skrojen* je tematski predmet, ako ga se »najprije« ograniči na neki »teorijski subjekt«, da bi ga se zatim »s praktične strane« upotpunilo u nekoj dodanoj »etici.«

Ovo neka bude dovoljno za razjašnjenje egzistencijalnog smisla hermeneutičke situacije jedne izvorne analitike tubitka. S ispostavljanjem istrčavajuće odlučnosti tubitak je uveden u predimovinu u pogledu njegove cjeline. Pravost Moći-biti-ličnošću jamči predvidik na izvornu egzistencijalnost, a ova osigurava jasno izražavanje primjerene egzistencijalne pojmovnosti.

Analiza istrčavajuće odlučnosti navela je ujedno na fenomen izvorne i prave istine. Prije bijaše pokazano kako razumijevanje bitka, koje vlada najprije i najčešće, poima bitak u smislu postojnosti i tako skriva izvorni fenomen istine⁹. Ali ako bitka samo »ima«, onda, ukoliko istina »jest«, i razumijevanje se bitka mijenja

9. Usp. § 44 b, s. 249 i d.

već prema vrsti istine, tada izvorna i prava istina mora osiguravati razumijevanje bitka tubitka i bitka uopće. Ontološka »istina« egzistencijalne analize oblikuje se na temelju izvorne egzistencijske istine. Potonjoj, međutim, nije potrebna prva. Najizvornija, temeljna egzistencijalna istina kojoj teži — pripremajući pitanje o bitku uopće — fundamentalnoontološka problematika, jest *dokučenost smisla bitka brige*. Za raščišćavanje tog smisla potrebno je u nesuženom opsegu držati u pripravnosti potpunu strukturnu sastojinu brige.

§ 64. Briga i individualnost

Jedinstvo konstitutivnih momenata brige, egzistencijalnost, faktičnost i propalost, omogućilo je prvo ontološko omeđenje cjeline ukupne strukture tubitka. Struktura brige bijaše svedena na egzistencijalnu formulu: bitak-već-ispred-sebe-u (nekome svijetu) kao bitak kod (unutar svijeta sretajućeg bića). Cjelina strukture brige ne izrasta tek iz nekog spajanja, pa ipak je *rašćlanjena*¹⁰. Taj ontološki rezultat morali smo procijeniti prema tome, do koje mjere on udovoljava zahtjevima jedne izvorne interpretacije tubitka.¹¹ Prisjećanje je pokazalo da temom ne bijahu postali ni *cijeli* tubitak niti njegova *prava* mogućnost bitka. Međutim, pričinjalo se kako upravo struktura brige osujećuje pokušaj, da se fenomenски zahvati cijeli tubitak. Ispred-sebe izdavalo se za neko Još-ne. Ali Ispred-sebe okarakterizirano u smislu neke nenamirenosti otkrilo se genuino-egzistencijskom promatranju kao *bitak pri svršetku*, kojim jest, u temelju svojega bitka, svaki tubitak. Ujedno smo jasno pokazali, da briga poziva u zovu savjesti tubitak k njegovom najvlastitijemu Moći-bitu. Razumljenje poziva objelodanilo se — razumljeno izvorno — kao istrčavajuća odlučnost. Ona uključuje u sebi jedno pravo

10. Usp. § 41, s. 217 i d.

11. Usp. § 45, s. 262 i d.

Moći-bitu-cijelim tubitka. Struktura brige ne govori *protiv* neke moguće cijelosti, nego je ona *uvjet mogućnosti* takvog egzistencijskoga Moći-bitu. U tijeku ove analize postalo je razgovijetno, da su u fenomenu brige usidreni egzistencijalni fenomeni smrti, savjesti i krivnje. *Raščlanjivanje cjeline ukupne strukture postalo je još bogatije i time egzistencijalno pitanje o jedinstvu te cjeline još urgentnije*.

Kako da pojмимо to jedinstvo? Kako tubitak može egzistirati jedinstveno u navedenim načinima i mogućnostima svojega bitka? Očito samo tako, što je *sam on* taj bitak u njegovim bitnim mogućnostima, tako što sam to biće uvijek *ja*. »Ja« kao da »drži na okupu« cjelinu te ukupne strukture. »Ja« i »ličnost« bijahu u »ontologiji« tog bića od vjkada shvaćani kao nosivi temelj (supstanca odnosno subjekt). Pa i ova se analitika već kod pripreme karakterizacije svakidašnjosti sućelila s pitanjem o Tko tubitka. Pokazalo se, da tubitak najprije i najčešće *nije on sam*, nego je izgubljen u Se-ličnosti. Ona je jedna egzistencijska modifikacija prave ličnosti. Pitanje o ontološkom ustrojstvu individualnosti ostalo je bez odgovora. Naćelno, doduše, već bijaše fiksirana nit vodilja problema¹²: ako ličnost pripada bitnim određenjima tubitka, ćija pak »esencija« leži u *egzistenciji*, tada jastvo i individualnost moraju biti pojmljeni egzistencijalno. Tada se također negativno pokazalo, da ontološka karakterizacija Se zabranjuje svaku upotrebu kategorija postojnosti (supstance). Naćelno bijaše postalo jasno: briga se ne da ontološki izvesti iz realnosti ili sagraditi kategorijama realnosti¹³. Briga već krije u sebi fenomen ličnosti, ako u drugu ruku s pravom postoji teza, da je »briga o sebi« prema uzoru skrbi kao brizi za druge *tautologija*¹⁴. Ali tada se problem ontološkog određenja individualnosti tubitka zaoštrava u pitanje o egzistencijalnoj »vezi« između brige i individualnosti.

12. Usp. § 25, s. 130 i d.

13. Usp. § 43 c, s. 241

14. Usp. § 41, s. 217

Rasvjetljavanje egzistencijalnosti ličnosti »prirodno« polazi od svakidašnjeg samoizlaganja tubitka, koji se o samom sebi izražava *kazujući Ja*. Nije potrebno, da to kaže naglas. S »Ja« misli to biće samo sebe. Sadržaj tog izraza vrijedi kao apsolutno jednostavan. On znači uvijek samo mene i ništa drugo. Kao to Jednostavno, »Ja« nije ni određenje drugih stvari, *samo* nije predikat, nego je apsolutni »subjekt«. Ono što je u kazivanju Ja izgovoreno i nagovoreno, to uvijek biva pogodeno kao jedno isto koje traje. Karakteristike »simpliciteta«, »supstancijalnosti« i »personalnosti«, što ih Kant stavlja, na primjer, u temelj svojega učenja »o paralogizmima čistog uma«¹⁵, izviru iz jednog pravog pretfenomenološkog iskustva. Ostaje pitanje, da li nešto ovako ontički iskkušano smije biti ontološki interpretirano uz pomoć navedenih »kategorija«.

Kant doduše pokazuje, strogo prema uzoru fenomen-ske sastojine dane u kazivanju Ja, da ontičke teze o duševnoj supstanci, dokučene iz navedenih karakteristika, nisu u pravu. Ali tim putem biva odbijeno jedino jedno *ontičko* pogrešno razjašnjenje Ja. Time, međutim, nipošto nije dobivena *ontološka* interpretacija individualnosti niti je makar samo osigurana i pozitivno paralogizmima čistoga uma«¹⁵, izviru iz jednog pravog hodnici kuša zadržati fenomen-ski sadržaj kazivanja Ja, on ipak i opet klizi natrag u *istu* onu neprimjerenu ontologiju Supstancijalnoga, čije je ontičke fundamente teorijski odrekao tome Ja. To treba točnije pokazati, kako bi se fiksirao ontološki smisao toga što analiza individualnosti počinje od kazivanja Ja. Kantovu analizu »Ja mislim« sada treba prizivati radi ilustracije samo utoliko, ukoliko to traži razjašnjenje navedene problematike¹⁶.

15. Usp. Kritik der reinen Vernunft² s. 399; prije svega obrada u 1. izd. s. 349 i d.

16. Uz analizu transcendentale apercepcije usp. sada (bilješka je usesena u kasnija izdanja S. u Z. — op. prev.) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 2. nepromj. izdanje 1951, III. odsječak.

»Ja« je naprosto svijest, koja prati sve pojmove. Njime ne biva »predočeno ništa drugo nego neki transcendentni subjekt misli«. »Svijest po sebi isto tako nije neka predodžba . . . , nego jedan oblik nje uopće«¹⁷. »Ja mislim« jest »oblik apercepcije, koji je privješen svakom iskustvu i prethodi mu«¹⁸.

Kant s pravom zahvaća fenomen-ski sadržaj »Ja« u izrazu »Ja mislim« ili, ako je uzeto u obzir i uključivanje »praktične osobe« u »inteligenciju«, izrazom »Ja postupam«. Kazivanje Ja mora u *Kantovu* smislu biti shvaćeno kao kazivanje Ja-mislim. Kant kuša fiksirati fenomen-ski sadržaj Ja kao res cogitans. Ali on pri tome naziva to Ja »logički subjekt«, onda to ne znači da je Ja uopće neki pojam dobiven naprosto logičkim putem. Ja je upravo subjekt logičkog ponašanja. »Ja mislim« reći će: Ja povezujem. Svako povezivanje jest »Ja povezujem«. U osnovi svakog obuhvaćanja cjeline i odnošenja uvijek već leži Ja — *ὑποκείμενον*. Otuda je subjectum »svijest po sebi«, a ne neka predodžba, upravo njezina »forma«. To će reći: Ja mislim nije neko Predočeno, nego je formalna struktura predočivanja kao takvog, putem kojega tek postaje moguće nešto poput Predočenoga. Forma predodžbe neće reći ni neki okvir niti neki opći pojam, nego ono što kao *εἶδος* čini svako Predočeno i predočivanje onim što jest. Ja, razumljeno kao forma predodžbe, reći će isto što i: Ja je »logički subjekt«.

Pozitivno je kod Kantove analize dvoje: on u jednu ruku vidi nemogućnost ontičkog svođenja Ja na neku supstancu, u drugu ruku zadržava Ja kao »Ja mislim«. Svejedno on formulira to Ja i opet kao subjekt, dakle u ontološki neprimjerenom smislu. Jer ontološki pojam subjekta *ne karakterizira individualnost Ja qua ličnosti, nego istost i stalnost nekog uvijek već Postojećega*. Određivati Ja ontološki kao *subjekt*, reći će postavljati

17. Kr. d. r. V.² s. 404.

18. Na nav. mj. A 354.

ga kao neko uvijek već Postojeće. Bitak Ja biva tu razumljen kao realnost *res cogitans*.¹⁹

19. Da *Kant* bijaše shvaćao ontološki karakter ličnosti osobe u osnovi još unutar horizonta neprimjerene ontologije unutarstvjski Postojećega, kao »substantiale«, postaje jasno iz materijala što ga je *H. Heimsoeth* obradio u svojem članku: *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (Separat iz: *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*. 1924).

Tendencija članka nadilazi puki samo historijski izvještaj i usmjerena je na »kategorijalni« problem personalnosti. *Heimsoeth* kaže: »Još se uvijek, eto, premalo uvažava ugrađivanje teorijskog i praktičnog uma jedan u drugi, kao što ga prakticira i planira *Kant*. Premalo se pazi na to, kako tu dapače kategorije (u suprotnosti s njihovim naturalističkim ispunjavanjem u »Načelima«) izričito zadržavaju svoje važenje i, uz primat praktičnog uma, treba na nađu jednu novu primjenu, odvojenu od naturalističkog racionalizma (supstancija primjerice primjenu u »osobi« i osobnoj besmrtnosti, kauzalnosti — kao »kauzalnost zbog slobode«, uzajamno djelovanje — u »zajednici razumnih bića« itd). One služe jednom novom pristupu k Bezuvjetnomu kao sredstvu misaonog fiksiranja, ne htijući da radi toga pružaju racionalizirajuću predmetnu spoznaju.« S. 31. i d. — Ali tu je ipak već *preskočen* pravi ontološki problem. Ne može izostati pitanje, mogu li te »kategorije« zadržati izvorno važenje pa ih treba samo drugačije primijeniti ili, zar one ne *izokreću* u temelju ontološku problematiku tubitka. Ako teorijski um i bude ugrađen u praktični, egzistencijalno-ontološki problem individualnosti ličnosti ne ostaje samo neriješen, nego i *nepostavljen*. Na kojem se to ontološkom tlu izvršava »ugrađivanje« teorijskog i praktičnog uma jedan u drugi? Određuje li vrstu bitka osobe teorijsko ponašanje, ili praktično ili nijedno od njih — i koje ga onda određuje? Ne očituju li ti paralogizmi, usprkos svojem fundamentalnom značenju, ontološku nezasnovanost problematike ličnosti — od *Descartesove res cogitans* do *Hegelova* pojma duha? Ne treba nipošto misliti »naturalistički« i »racionalistički«, a ipak se može stajati samo još u kobnoj — jer je prividno razumljiva po sebi — podložnosti ontologiji »Supstancijalnoga«. — Usp. kao bitnu dopunu spomenutog članka: *Heimsoeth*, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. *Kantstudien* Bd. XXIX (1924), s. 121 i d. Uz kritiku *Kantova* pojma Ja usp. također: *Max Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. II. Teil. *Ovaj* godišnjak sv. II (1916), s. 388 i d. »Osoba i 'Ja' transcendentalne apercipije«.

Ali odakle to, da *Kant* ne može pravi fenomeniski početak kod »Ja mislim« iskoristiti ontološki i mora spasti natrag na »subjekt«, to jest na *substantiale*? Ja nije samo »Ja mislim«, nego »ja mislim nešto«. Samo, zar *Kant* ne naglašava neprestano i sâm, kako se Ja sveudilj odnosi na svoje predodžbe i bez njih je ništa?

Ali te su predodžbe za nj »Empirijsko«, što ga Ja »prati«, pojave su kojima je ono »privješeno«. *Kant*, međutim, nigdje ne pokazuje vrstu bitka te »privješenosti« i »praćenja«. Ali u osnovi ona biva razumljena kao stalno supostojanje Ja sa svojim predodžbama. *Kant* je doduše izbjegao odvezivanje Ja od mišljenja, ne postavivši, međutim, sâm »Ja mislim« u potpunom sadržaju njegove biti kao »Ja mislim nešto« i prije svega, ne vidjevši ontološku »pretpostavku« za to, da »Ja mislim nešto« tvori temeljnu određenost ličnosti. Jer i postavka »Ja mislim nešto« ontološki je neodređena, budući da »Nešto« ostaje neodređeno. Ako ono podrazumijeva neko *unutarsvjetsko* biće, tada u njemu neizričito leži pretpostavka *svijeta*; a upravo taj fenomen suodređuje ustrojstvo bitka Ja, ako ono u drugu ruku treba moći da bude nešto poput »Ja mislim nešto«. Kazati Ja, reći će biće koje sam uvijek ja kao: Ja-sam-u-nekom-svijetu«. *Kant* nije vidio fenomen svijeta, a bio je dovoljno konsekventan, da drži po strani »predodžbe« o apriornom sadržaju »Ja mislim«. Ali time bijaše Ja ponovo potisnuto do nekog *izoliranog* subjekta, koji prati predodžbe na ontološki potpuno neodređeni način.²⁰

U kazivanju Ja tubitak izriče sebe kao bitak-u-svijetu. Ali zar će tada svakidašnje kazivanje Ja reći sebe kao bivstvujuće-u-svijetu? Tu valja lučiti. Dakako, da tubitak, kazujući Ja, ima na umu biće kojim jest uvijek on sam. Svakidašnje izlaganje sebe ima pak tendenciju, da razumije sebe polazeći od »svijeta« o kojem brijuje. U ontičkom mnijenju sebe ono *previđa* sebe u

20. Usp. fenomenološku kritiku upućenu *Kantovu* »opovrgavanju idealizma«, § 43a, s. 229 i d.

pogledu vrste bitka bića kojim jest sâm. A to vrijedi u prvom redu za temeljno ustrojstvo tubitka, bitak-u-svijetu.²¹

Čime je motivirano to »površno« kazivanje Ja? Propadanjem tubitka, koji kao takav *bježi* od sama sebe u Se. »Prirodno« govorenje Ja provodi Se-ličnost. U »Ja« izriče sebe ličnost kojom najprije i najčešće *nisam* zapravo ja. Za rastočenost u svakidašnjoj mnogovrsnosti i preganjanju predmeta brigovanja, ličnost onoga Ja-brigujem, koje je zaboravilo sebe, izgleda kao stalno isto, ali neodređeno-prazno Jednostavno. Ipak se *jest* ono o čemu se briguje. To, što »prirodni« ontički Ja-govor previđa fenomenski sadržaj tubitka mišljen u Ja, *ne daje pravo ontološkoj interpretaciji Ja, da sudjeluje u tom previđanju i nameće problematici ličnosti neki neprimjereni »kategorijalni« horizont.*

Dakako, ontološka interpretacija »Ja« nipošto ne polučuje *rješenje* problema već time što odbija da slijedi svakidašnji Ja-govor, ali zacijelo dobiva *skicu smjera* u kojemu valja dalje pitati. Ja će reći biće kojim se *jest* »bivstvujući-u-svijetu«. Ali Već-biti-u-nekom-svijetu kao Biti-kod-nekog-unutarsvjetski-Priručnoga jednako će izvorno reći Ispred-sebe. »Ja« će reći biće kojemu se radi o bitku bića koje je ono sam. S »Ja« izriče sebe briga, najprije i najčešće u »površnom« Ja-govorenju brigovanja. Se-ličnost kazuje Ja-Ja najglasnije i ponajviše, jer ona u osnovi *zapravo nije* ona sama, i izbjegava Moći-biti. Ako se ontološko ustrojstvo ličnosti ne da svesti ni na neku Ja-supstancu niti na neki »subjekt«, nego svakidašnje-površno kazivanje Ja-Ja mora, obratno, biti razumljeno iz *pravoga* Moći-biti, onda otuda još ne slijedi stavak: Ličnost je tada stalno postojeća osnova brige. Individualnost je moguće egzistencijalno očitati samo na pravomu Moći-biti-ličnošću, to jest, na pravosti bitka tubitka *kao brige*. Iz nje dobiva svoje razjašnjenje *stalnost ličnosti* kao tobožnja ustrajnost subjectuma. Ali fenomen pravoga Moći-biti otvara oči i

21. Usp. § 12 i 13, s. 58 i d.

za *stalnost ličnosti* u smislu da je zauzela stav. *Stalnost ličnosti* u dvojakom smislu stalne postojanosti *prava* je protumogućnost nesamo-stalnosti neodlučnog propadanja. *Samo-stalnost* egzistencijalno ne znači ništa drugo nego istrčavajuća odlučnost. Njezina ontološka struktura otkriva egzistencijalnost individualnosti ličnosti.

Tubitak *je zapravo sam on* u izvornoj usamljenosti šutljive odlučnosti koja od sebe zahtijeva tjeskobu. *Pravo Biti-ličnošću kao šuteće* upravo ne kazuje: »Ja-Ja«, nego u šutljivosti *»jest«* bačeno biće, koje kao takvo može biti pravo. Ličnost, koju otkriva šutljivost odlučne egzistencije, izvorno je fenomensko tlo za pitanje o bitku »Ja«. Tek fenomenska orijentacija na smisao bitka pravoga Moći-biti-ličnošću osposobljuje za raspravljanje o tome, kakva se ontološka opravdanost može pridati supstancijalnosti, simplicitetu i personalnosti kao karakteristikama individualnosti. Ontološko pitanje o bitku ličnosti mora biti okrenuto van iz predimovine — koju stalno sugerira prevladavajuće Ja-kazivanje — neke ustrajno postojeće stvari-ličnosti.

Brizi nije potrebno utemeljenje u nekoj ličnosti, nego egzistencijalnost kao konstitutiv brige daje ontološko ustrojstvo samo-stalnosti tubitka, kojoj pripada, odgovarajući potpunom strukturnom sadržaju brige, faktična propalost u nesamo-stalnost. Potpuno razumljena struktura brige uključuje fenomen individualnosti. Njegovo se razjašnjavanje provodi kao interpretacija smisla brige, koja bijaše uzeta za određenje cjelovitosti bitka tubitka.

§ 65. Vremenost kao ontološki smisao brige

Obilježavanju »povezanosti« između brige i individualnosti ne bijaše cilj samo razjašnjenje posebnog problema jastva, ono je trebalo poslužiti i kao posljednja priprema za shvaćanje cjeline ukupne strukture tubitka. Potrebna je *neslomljiva disciplina* egzistencijalnog

postavljanja pitanja, kako se vrsta bitka tubitka ne bi u ontološkom vidiku na kraju ipak izvitoperila u neki, premda posve indiferentni, modus postojnosti. Tubitak poprima svoju »bit« u pravoj egzistenciji, koja se konstituira kao istrčavajuća odlučnost. Taj modus pravosti brige sadržava izvornu samo-stalnost i cjelovitost tubitka. Njih gledajući nerastreseno i razumijevajući egzistencijalno, valja provoditi raščišćavanje ontološkog smisla bitka tubitka.

Što ontološki biva traženo pod smislom brige? Što znači *smisao*? Taj je fenomen sretao istraživanje u vezi s analizom razumljenja i izlaganja²². Prema tom istraživanju, *smisao* jest ono u čemu boravi razumljivost nečega, a da ono samo ne ulazi izričito i tematski u vidokrug. *Smisao* znači Na-temelju-čega primarnog projekta, iz čega nešto, kao to što jest, može biti pojmljeno u svojoj mogućnosti. Projektiranje dokučuje mogućnosti, to jest, takvo koje omogućuje.

Iznijeti na vidjelo Na-temelju-čega nekog projekta reći će, dokučiti ono što čini mogućim Projektirano. To raščišćavanje zahtijeva metodski, da slijed projekta, koji — najčešće neizričit — leži u osnovi nekog izlaganja, bude praćen tako, da ono što je projektirano u projektiranju, postane dokučeno i shvatljivo u pogledu svojega Na-temelju-čega. Ispostaviti *smisao* brige reći će tada: tako slijediti projekt, koji leži u osnovi izvorne egzistencijalne interpretacije tubitka i vodi je, da u onome što je projektirano postane vidljivim Na-temelju-čega tog Projektiranoga. To Projektirano jest bitak tubitka, i to dokučen u pogledu onoga što ga konstituira kao pravo Moći-biti-cijelim. Na-temelju-čega tog Projektiranoga, dokučenog, ovako konstituiranog bitka, jest ono, što omogućuje tu konstituciju bitka kao same brige. Pitanje o smislu brige pita: *što omogućuje cjelinu raščlanjene ukupne strukture brige u jedinstvu njezine razvijene raščlanjenosti?*

22. Usp. § 32, s. 169 i d., osobito s. 172 i d.

Strogo uzevši, *smisao* znači Na-temelju-čega primarnog projekta razumijevanja bitka. Samom sebi dokučeni bitak-u-svijetu razumije, uz bitak tubitka kojim je on sam, jednako izvorno i bitak bića otkritog unutar svijeta, premda ne kao temu, i dapače još nediferencirano u pogledu njegovih primarnih modusa egzistencije i realnosti. Čitavo ontičko iskustvo o biću, smotreno proračunavanje Priručnoga jednako kao i pozitivno znanstveno spoznavanje Postojećega, temelje se u svaki put više ili manje transparentnim projektima bitka odgovarajućeg bića. Ali ti projekti kriju u sebi neko Na-temelju-čega, iz kojega se tako reći hrani razumljenije bitka.

Ako kažemo: biće »ima *smisao*«, onda to znači, da je ono postalo pristupačnim u *svojem bitku*, koji, projektiran prema svojem Na-temelju-čega, od svega prvi »zapravo« »ima *smisao*«. Biće »ima« *smisao* samo stoga što ono, unaprijed dokučeno kao bitak, postaje u projektu bitka, to jest iz njegova Na-temelju-čega, razumljivim. Primarni projekt razumljenja bitka »daje« *smisao*. Pitanje o smislu bitka nekog bića uzima za temu to Na-temelju-čega razumljenja bitka, koje leži u osnovi svakog *bitka* bića.

Tubitak je samom sebi u pogledu svoje egzistencije dokučen pravo ili nepravo. Egzistirajući, on sebe razumije, i to tako što to razumljenje ne predstavlja neko sušto shvaćanje, nego tvori egzistencijski bitak faktičnoga Moći-biti. Dokučeni bitak jest bitak jednog bića kojemu se radi o tom bitku. *Smisao* tog bitka, to jest brige, koji nju omogućuje u njezinoj konstituciji, izvorno tvori bitak Moći-biti. *Smisao* bitka tubitka nije neko slobodnolebdeće Drugo i »Izvan« samog njega, nego je samoga sebe razumijevajući tubitak. Što omogućuje bitak tubitka i time njegovu faktičnu egzistenciju?

Projektirano izvornog egzistencijalnog projekta egzistencije razotkrilo se kao istrčavajuća odlučnost. Što omogućuje tu pravu cijelost tubitka u pogledu jedinstva njegove raščlanjene ukupne strukture? Shvaćeno for-

malno egzistencijalno, ne navodeći sada neprestano potpuni strukturni sadržaj, istrčavajuća odlučnost jest *bitak pri* najvlastitijem osobitomu Moći-bitu. Nešto je takvo moguće samo tako, što tubitak *uopće* u svojoj najvlastitijoj mogućnosti *može* prilaziti k sebi i što on mogućnost u tom puštanju-sebe-prilaziti-k-sebi podnosi kao mogućnost, to jest, egzistira. Puštanje-sebe-*prilaziti-k-sebi*, koje snosi tu osobitu svoju mogućnost, jest izvorni fenomen *budućnosti*. Ako bitku tubitka pripada pravi odnosno nepravi *bitak pri smrti*, onda je on moguć samo kao *budućnosni*, u smislu koji je sada najavljen i valja ga još potanje odrediti. »Budućnost« ovdje neće reći neko Sada, koje još nije postalo »zbiljsko«, koje će jednom tek *biti*, nego će reći stignuće u kojemu tubitak u svojem najvlastitijemu Moći-bitu prilazi k sebi. Istrčavanje čini tubitak *zapravo* budućnosnim, i to tako što je samo istrčavanje moguće jedino ako tubitak kao bivstvujući *uopće* uvijek već prilazi k sebi, to jest, u svojem je bitku *uopće* budućnostan.

Istrčavajuća odlučnost razumije tubitak u njegovoj bitnoj krivosti. To razumljenje reći će egzistirajući preuzimati krivost, *biti* kao bačena osnova ništavnosti. Ali preuzimanje te bačenosti znači, *zapravo biti* tubitkom u onom smislu *kakav on uvijek već bijaše*. Preuzimanje bačenosti moguće je pak samo tako, što budućnosni tubitak može *biti* svoj najvlastitiji »kakav uvijek već bijaše«, to jest svoje »Bio«. Samo ukoliko tubitak *uopće jest* kao *bio-sam*, on može budućnosno prilaziti k sebi tako, da dolazi *natrag*. *Zapravo budućnostan*, tubitak je *zapravo bio*. Istrčavanje u krajnju i najvlastitiju mogućnost jest razumijevajuće vraćanje k najvlastitijemu Bio. Tubitak može *zapravo biti* samo ukoliko je budućnostan. Bilost izvire na izvjestan način iz budućnosti.

Istrčavajuća odlučnost dokučuje svaku situaciju Tu tako, što egzistencija, poslujući, smotreno briguje o faktično Priručenomu u okolnom svijetu. Odlučni bitak kod Priručnoga situacije, to jest, poslujuće puštanje *Prisutnoga* u okolnom svijetu da susreće, moguće je

samo u nekom *osadašnjivanju* tog bića. Samo kao *sadašnjost* u smislu osadašnjivanja može odlučnost biti što jest: neiskrivljeno davanje susretati onome, čega se poslujući laća.

Budućnosno se vraćajući k sebi, odlučnost osadašnjujući dovodi sebe u situaciju. Bilost izvire iz budućnosti, i to tako što bivša (bolje: bijuća) budućnost otpušta iz sebe sadašnjost. Taj fenomen, na ovaj način kao bijući-osadašnjujuća budućnost jedinstven, nazivamo *vremenost*. Samo ukoliko je tubitak određen kao *vremenost*, on omogućuje samom sebi naznačeno pravo Moći-bitu-cijelom istrčavajuće odlučnosti. *Vremenost se razotkriva kao smisao prave brige*.

Fenomenski sadržaj s tim smislom, crpljen iz ustrojstva bitka istrčavajuće odlučnosti, ispunjuje značenje termina *vremenost*. Terminološka upotreba tog izraza mora se prije svega kloniti svih značenja »budućnosti«, »prošlosti«, i »sadašnjosti« što se nameću iz vulgarnog pojma vremena. To vrijedi i za pojmove nekog »subjektivnog« i »objektivnog«, odnosno »imanentnog« i »transcendentnog« »vremena«. Ukoliko tubitak razumije sama sebe najprije i najčešće nepravo, smijemo pretpostaviti, da »vrijeme« vulgarnoga razumljenja vremena predstavlja doduše jedan pravi fenomen, ali izveden. On potječe od nepravde *vremenosti*, koja sama ima svoje vlastito porijeklo. Pojmovi »budućnosti«, »prošlosti« i »sadašnjosti« najprije su izrasli iz nepravog razumljenja vremena. Terminološko omeđenje odgovarajućih izvornih i pravih fenomena bori se s istom onom poteškoćom koja ostaje vezana uz čitavu ontološku terminologiju. Nasilna rješenja u tom polju istraživanja nisu samovolja, nego u stvarnosti utemeljena nužnost. Da bi ipak bilo moguće bez praznina pokazati porijeklo nepravde *vremenosti* iz izvorne i prave, potrebna je najprije jedna konkretna obrada samo tek grubo neznačenog izvornog fenomena.

Ako odlučnost tvori *modus prave brige*, a sama je ona moguća jedino posredstvom *vremenosti*, tada sâm dobiveni fenomen odlučnosti može predstavljati jedino

neki modalitet vremenosti, koji uopće omogućuje brigu kao takvu. Cjelina bitka tubitka kao brige reći će: Već-biti-ispred-sebe-u (nekome svijetu) kao Biti-kod (bića sretajućeg unutar svijeta). Pri prvoj fiksaciji ove raščlanjene strukture bijaše upozoreno, da s obzirom na tu raščlanjenost ontološko pitanje valja pomicati još dalje unatrag sve dok ne bude izneseno na vidjelo jedinstvo cjeline strukturne raznolikosti²³. *Izvorno jedinstvo strukture brige leži u vremenosti.*

Ispred-sebe temelji se u budućnosti: Već-biti-u... očituje se u bilosti. Biti-kod... biva omogućeno u osadašnjivanju. Pri tome se, prema rečenomu, samo od sebe zabranjuje, ono »Pred« u »Ispred« i ono »Već« poimati iz vulgarnog razumijevanja vremena. »Pred« neće reći »Prije« u smislu »Još-ne-sada-ali kasnije«; jednako malo »Već« znači neko »Ne-više-sada-ali ranije«. Kad bi izrazi »Pred« i »Već« imali *to* vremensko značenje, koje također mogu imati, tada bi s vremenošću brige bilo rečeno, da je ona nešto što je u isti mah »ranije« i »kasnije«, »još ne« i »ne više«. Briga bi tada bila shvaćena kao biće koje se pojavljuje i protječe »u vremenu«. *Bitak* nekog bića s karakterom tubitka postao bi nekim Postojećim. Ako je nešto takvo nemoguće, tada vremensko značenje navedenih izraza mora biti neko drugo. »Pred« i »ispred« pokazuju budućnost, koja kao takva uopće tek omogućuje, da tubitak može biti takav da mu se radi o njegovu Moći-biti. Na budućnosti temeljeno projektiranje sebe prema »Radi sama sebe« jest karakter biti egzistencijalnosti. *Njezin primarni smisao jest budućnost.*

Ujedno »Već« kazuje egzistencijalni vremenski smisao bitka bića koje je, ukoliko *jest*, uvijek već Bačeno. Samo zato što se briga temelji u bilosti, može tubitak egzistirati kao bačeno biće kojim jest. »Dokle god« tubitak faktično egzistira, on nikada nije prošao, ali jest zacijelo uvijek već bio, u smislu »ja *jesam-bio*«. I, on

23. Usp. § 41, s. 217

može biti samo bio, dokle god jest. Prošlim, naprotiv, nazivamo biće kojega više nema. Otuda tubitak egzistirajući nikada ne može ustanoviti sebe kao postojeću činjenicu koja nastaje i prolazi »s vremenom« i djelomice je već prošla. On »se osjeća« uvijek samo kao bačeni fakt. U *čuvstvovanju* tubitak biva obuzet samim sobom kao ono biće koje, još bivstvujući, već bijaše, to jest, stalno *jest* bilo. Primarni egzistencijalni smisao faktičnosti leži u bilosti. Formulacija strukture brige pokazuje izrazima »Pred« i »Već« vremenski smisao egzistencijalnosti i faktičnosti.

Nedostaje, naprotiv, takva indikacija za treći konstitutivni moment brige: propadajući bitak-kod... . To ne treba značiti, da se propadanje ne temelji također u vremenosti, nego treba nagoviještati, da *osadašnjivanje*, u kojem se *primarno* temelji *propadanje* kod Priručnoga i Postojećega kojima je posvećeno brigovanje, ostaje u modusu izvorne vremenosti *uključeno* u budućnost i bilost. Upravo, tubitak je odlučno vratio sebe iz propadanja da bi u »*trenu* pogleda« na dokučenu situaciju to pravije bio »tu«.

Vremenost omogućuje jedinstvo egzistencije, faktičnosti i propadanja, i tako izvorno konstituira cjelovitost strukture brige. Momenti brige nipošto nisu tu zgomilani kao nekakvi dijelovi, upravo kao što se ni sama vremenost ne sastavlja tek »s vremenom« od budućnosti, bilosti i sadašnjosti. Vremenost uopće »nije« neko *biće*. Ona nije, nego sebe *ovremenjuje*. Zbog čega nam svejedno nema druge nego kazivati: »vremenost, je' — smisao brige«, »vremenost, je' — ovako i ovako određena«, — to je moguće obrazložiti tek uz razjašnjenje ideje bitka i »je« uopće. Vremenost ovremenjuje, i to moguće načine same sebe. Oni omogućuju raznovrsnost modusa bitka tubitka, prije svega temeljnu mogućnost prave i neprave egzistencije.

Budućnost, bilost i sadašnjost pokazuju fenomenске karaktere: »K-sebi-pri«, »Natrag-prema« i »Puštati nešto da sretne«. Fenomeni k... , prema... , kod... otkrivaju vremenost kao *ἐκστατικόν* uopće. *Vremenost jest izvor-*

no »Izvan-sebe« samo po sebi i za sebe. Otuda okarakterizirane fenomene budućnost, bilost, sadašnjost nazivamo *ekstazama* vremenosti. Ona nije prije toga neko biće koje tek istupa iz *sebe*, nego je njezina bit ovremenjivanje u jedinstvu *ekstaza*. Ono što je karakteristično kod »vremena« pristupačnog vulgarnom razumijevanju, upravo je, pored ostaloga, u tome, što je u njemu kao suštom slijedu samih Sada, bez početka i kraja, niveliran ekstatički karakter izvorne vremenosti. Ali sâmo se to niveliranje temelji, prema svojem egzistencijalnom smislu, u jednom određenom mogućem ovremenjivanju, u skladu s kojim vremenost kao nepravda ovremenjuje spomenuto »vrijeme«. Otuda, ako je dokazano, da »vrijeme« pristupačno zdravoj pameti tubitka nije izvorno i da ono, naprotiv, izvire iz prave vremenosti, tada je — u skladu s načelom *a potiori fit denominatio* — opravdano, da vremenost, sada iznesena na vidjelo, bude nazvana izvorno vrijeme.

Pri nabranju ekstaza uvijek smo budućnost imeovali na prvomu mjestu. To treba pokazivati, da budućnosti pripada prvenstvo u ekstatičkom jedinstvu izvorne i prave vremenosti, premda vremenost ne nastaje tek putem gomilanja i redanja ekstaza, nego se uvijek pokazuje u jednakoj izvornosti sviju njih. Ali unutar nje, modusi ovremenjivanja su različiti. A različitost je u tome, što se ovremenjivanje daje primarno odrediti iz različitih ekstaza. Izvorna i prava vremenost ovremenjuje se iz prave budućnosti, i to tako što ona, bijući budućnosnom, najprije budi sadašnjost. *Primarni fenomen izvorne i prave vremenosti jest budućnost*. Prvenstvo budućnosti će se, odgovarajući modificiranju nepravde vremenosti, i sâmo preobraziti, ali će se pojavljivati još i u izvedenom »vremenu«.

Briga jest bitak pri smrti. Prestižuću smo odlučnost odredili kao pravi bitak pri okarakteriziranoj mogućnosti apsolutne nemogućnosti tubitka. U takvom bitku pri svojem svršetku tubitak egzistira zapravo cijeli kao ono biće koje može biti »bačeno u smrt«. Nema on neki konac na kojemu samo prestaje, nego *egzistira*

konačno. Prava budućnost, koja primarno ovremenjuje onu vremenost što tvori smisao istrčavajuće odlučnosti, razotkriva time samu sebe kao konačnu. Samo, zar usprkos Ne-više-tubitku samoga mene »vrijeme ne ide dalje«? I ne može li neograničeno mnogo toga još ležati »u budućnosti« i stizati iz nje?

Na ta pitanja valja odgovoriti potvrdno. Usprkos tome, ona ne sadržavaju prigovor protiv konačnosti izvorne vremenosti — jer se u njima uopće više ne radi o njoj. Pitanje nije: što se sve još može dogoditi »u nekom vremenu koje ide dalje«, i kakvo to puštanje-prilaženja-k-sebi može »iz tog vremena« sretati, nego: kako je izvorno određeno sâmo prilaženje-k-sebi kao takvo. Njegova konačnost neće primarno reći neko prestajanje, nego je jedan karakter samog ovremenjivanja. Izvorna i prava budućnost jest K-sebi-pri, prema sebi, egzistirajućem kao nenadmašiva mogućnost ništavnosti. Ekstatički karakter izvorne budućnosti upravo je u tome što ona okončava Moći-bitu, to jest, sama je okončana i kao takva omogućuje odlučno egzistencijalno razumljenje ništavnosti. Izvorno i pravo prilaženje-k-sebi jest smisao egzistiranja u najvlastitijoj ništavnosti. Tezom o izvornoj konačnosti vremenosti nije osporeno, da »vrijeme ide dalje«, nego ona treba jedino učvršćivati fenomenski karakter izvorne vremenosti, koji se pokazuje u Projektiranomu izvornog egzistencijalnog projekta samoga tubitka.

Iskušenje, da konačnost izvorne i prave budućnosti bude previđena, odnosno »a priori« smatrana nemogućom, potječe od stalnog nametanja vulgarnog razumijevanja vremena. Ako ono s pravom pozna beskonačno vrijeme i samo ono, tada time još nije dokazano, da time već i razumije to vrijeme i njegovu »beskonačnost«. Što li će reći: vrijeme »ide dalje« i »prolazi dalje«? Što znači »u vremenu« uopće, a »u« i »iz budućnosti« napose? U kojem je smislu »vrijeme« beskrajno? Nešto takvo zahtijeva razjašnjenje, ako vulgarni prigovori protiv konačnosti izvornog vremena ne žele ostati neosnovani. Ali to je razjašnjenje moguće realizirati sa-

mo ako je postignuto, da pitanje u pogledu konačnosti i ne-konačnosti bude postavljeno primjereno. To pak izvire iz razumijevajućeg pogleda na izvorni fenomen vremena. Problem ne može glasiti: *kako »izvedeno«* beskonačno vrijeme, »u kojemu« nastaje i prolazi Postojeće *postaje izvornom* vremenosti, nego treba glasiti: kako iz konačne prave vremenosti izvire neprava, i kako ona *kao neprava* ovremenjuje iz konačnoga neko ne-konačno vrijeme? U redoslijedu razumijevajućeg shvaćanja postaje konačnost vremena potpuno vidljivom tek tada kad je ispostavljeno »beskrajno vrijeme«, da bi bilo stavljeno nasuprot njoj.

Dosadašnju analizu izvorne vremenosti sažimamo u slijedeće teze: Vrijeme je izvorno kao ovremenjivanje vremenosti, koja kao takva omogućuje konstituciju strukture brige. Vremenost je bitno ekstatička. Vremenost se izvorno ovremenjuje iz budućnosti. Izvorno je vrijeme konačno.

Ipak interpretacija brige kao vremenosti ne može ostati ograničena na do sada dobivenu usku bazu, premda je izvršila prve korake u gledanju na izvornu pravu cijelost tubitka. Teza, da je smisao tubitka vremenost, mora se potvrditi na konkretnoj sastojini ispostavljenog temeljnog ustrojstva tog bića.

§ 66. Vremenost tubitka i iz nje ponikle zadaće izvornijeg ponavljanja egzistencijalne analize

Na vidjelo izneseni fenomen vremenosti ne zahtijeva samo dalekosežnu provjeru svoje konstitutivne moći, nego tek na taj način dolazi u vidokrug sam on u pogledu temeljnih mogućnosti ovremenjivanja. Dokazivanje mogućnosti ustrojstva bitka tubitka na temelju vremenosti nazivamo kratko, premda samo privremeno, »vremenska« interpretacija.

Prva je po redu zadaća, povrh vremenske analize prvoga Moći-bitu-cijelim tubitka i povrh opće karakterizacije vremenosti brige, iznijeti na vidjelo *nepravost*

tubitka u njezinoj specifičnoj vremenosti. Vremenost se pokazala najprije kod istrčavajuće odlučnosti. Ona je pravi modus dokučenosti, koja najčešće boravi u nepravosti propadajućeg samoizlaganja Se. Karakteristika vremenosti, svojstvena dokučenosti uopće, vodi k vremenskom razumijevanju neposrednog brijućeg bitka-u-svijetu i time prosječne indiferentnosti tubitka kod koje je egzistencijalna analitika najprije počela.²⁴ Prosječnu vrstu bitka tubitka, u kojoj on boravi najprije i najčešće, nazvali smo svakidašnjost. Putem ponavljanja prijašnje analize valja razotkriti *svakidašnjost* u njezinu *vremenskom* smislu, tako da izađe na vidjelo problematika pokrenuta u ispostavljanju vremenosti i da potpuno iščezne prividna razumljivost po sebi pripremljenih analiza. Vremenost se doduše mora potvrditi na svim bitnim strukturama temeljnog ustrojstva tubitka. Ali to svejedno ne vodi k nekom izvanjskom shematskom opetovanju provedenih analiza u njihovu prikazanom slijedu. Drugačije usmjereni tijekom vremenske analize treba učiniti razgovjetnijom povezanost prijašnjih razmatranja i potrti slučajnost i prividnu proizvoljnost. Međutim, povrh tih metodskih nužnosti, svoje uvažavanje traže i motivi što leže u samom fenomenu, koji nameću drugačije raščlanjivanje ponovljene analize.

Ontološka struktura bića koje sam uvijek ja *sam*, centrirana je u samostalnosti egzistencije. Stoga što ličnost ne može biti shvaćena ni kao supstanca niti kao subjekt, nego se temelji u egzistenciji, bijaše analiza nepravde ličnosti, naime Se, potpuno ostavljena u kolo-tečini pripremljene interpretacije tubitka.²⁵ Nakon što je sada individualnost *izričito* preuzeta natrag u strukturu brige i time vremenosti, vremenska interpretacija samostalnosti i nesamo-stalnosti dobiva vlastitu težinu. Njoj je potrebna odvojena tematska provedba. Ali ona ne pruža samo tek pravo osiguranje protiv paralogizama

24. Usp. § 9, s. 46

25. Usp. §§ 25 i d., s. 130 i d.

i ontološki neprimjerenih pitanja o smislu. Ja uopće, nego ujedno pribavlja, odgovarajući svojoj centralnoj funkciji, izvorni uvid u *strukturu ovremenjivanja* vremenosti. Ta se otkriva kao *povijesnost* tubitka. Izreka: tubitak je povijestan, potvrđuje se kao fundamentalni egzistencijalno-ontološki iskaz. On je posve daleko od nekog pukog ontičkog utvrđivanja činjenice, da se tubitak pojavljuje u »svjetskoj povijesti«. Ali povijesnost tubitka jest temelj jednog mogućeg historijskog razumljenja, koje opet sa svoje strane nosi sa sobom mogućnost za jedno naročito poduzeto oblikovanje historije kao znanosti.

Vremenska interpretacija svakidašnjosti i povijesnosti dovoljno upire pogled u izvorno vrijeme, da bi ga on otkrio kao uvjet mogućnosti i nužnosti svakidašnjeg iskustva vremena. Tubitak, kojemu se radi o njegovu bitku, primarno *upotrebljava sebe*, izričito ili ne, *za sama sebe*. Najprije i najčešće briga je smotreno brigovanje. Upotrebljavajući se za volju sama sebe, tubitak se »troši«. Trošeći sebe, tubitak treba sâm sebe, to jest, svoje vrijeme. Trebajući vrijeme, on računa s njim. Smotreno-računajuće brigovanje najprije otkriva vrijeme i vodi k oblikovanju nekog računanja vremena. Računanje s vremenom konstitutivno je za bitak-u-svijetu. Brigujuće otkrivanje što ga provodi smotrenost, pušta, računajući sa svojim vremenom, da otkri- to Priručno i Postojeće dolazi ususret u vrijeme. Unutarsvjetsko biće postaje tako pristupačnim kao »bivstvjuće u vremenu«. Vremensku određenost unutar-svjetskog bića nazivamo *unutarvremenskost*. »Vrijeme«, najprije nađeno kod nje, postaje bazom formiranja vulgarnog i tradicionalnog pojma vremena. Ali vrijeme kao unutarvremenskost izvire iz jedne bitne vrste ovremenjivanja izvorne vremenosti. To porijeklo kazuje, da je vrijeme, »u kojemu« nastaje i prolazi Postojeće, pravi vremenski fenomen, a nije otuđivanje nekog »kvalitativnog vremena« u prostor, kao što hoće uvjeriti ontološki potpuno neodređena i nedovoljna *Bergsonova* interpretacija vremena.

Tek obrada vremenosti tubitka kao svakidašnjosti, povijesnosti i unutarvremenskosti pruža bezobzirni uvid u svu *zamršenost* jedne izvorne ontologije tubitka. Kao bitak-u-svijetu, tubitak egzistira faktično s unutar svijeta sretajućim bićima i kod njih. Otuda bitak tubitka poprima svoju potpunu ontološku transparentnost tek u horizontu razjašnjenog bitka bića koja nisu sukladna tubitku, to jest, i onih koja — niti priručna niti postojeća — samo »opstoje«. Interpretaciji varijeteta bitka svega onoga o čemu kažemo da *jest*, potrebna je, međutim, jedna najprije dovoljno rasvijetljena ideja o bitku uopće. Dokle god ona nije dobivena, ostaje i *opetujuća* vremenska analiza tubitka nepotpunom i povezanom s nejasnoćama — da se i ne govori nadugačko o stvarnim poteškoćama oko njezine provedbe. Egzistencijalno-vremenska analiza tubitka zahtijeva pak jedno svoje ponovljeno opetovanje u okviru načelne diskusije pojma bitka.

Četvrto poglavlje

VREMENOST I SVAKIDAŠNJOST

§ 67. *Temeljna sastojina egzistencijalnog ustrojstva tubitka i skica njezine vremenske interpretacije*

Pripremna analiza¹ približila je razumijevanju raznovrsnost fenomenâ koja, pored sve koncentracije na fundirajuću strukturnu cjelinu brige, ne smije umaknuti fenomenološkom pogledu. *Izvorna* cjelina ustrojstva tubitka *kao raščlanjena* nimalo ne isključuje jednu takvu raznolikost, nego upravo zahtijeva nešto takvo. Izvornost ustrojstva bitka ne poklapa se s jednostavnošću i jedinstvenošću nekoga krajnjeg elementa njegove

1. Usp. Odsječak I, s. 45—262

gradnje. Ontološki izvor bitka tubitka nije »manji« od onoga što izvire iz njega, nego on to unaprijed nadmašuje snagom, i u polju ontologije svako je »potjecanje« degeneracija. Ontološko prodiranje prema »izvoru« ne polučuje ontičku razumljivost po sebi za »običnu pamet«, nego se njemu otvara upravo dvojbenost svake razumljivosti po sebi.

Da bi fenomeni dobiveni u pripremnoj analizi bili vraćeni u fenomenološki vidokrug, mora nam biti dovoljna uputa na prijeđene stadije. Omeđenje brige proizašlo je iz analize dokučenosti, koja konstituira bitak »Tu«. Razjašnjenje tog fenomena značilo je prethodnu interpretaciju temeljnog ustrojstva tubitka, naime bitka-u-svijetu. Istraživanje je otpočelo s njegovim obilježavanjem, kako bi od početka osiguravalo dovoljan fenomenски horizonт suprotstavljen neprimjerenim, najčešće ne izričitim ontološkim preliminarnim određenjima tubitka. Bitak-u-svijetu bijaše najprije okarakteriziran s obzirom na fenomen svijet. I to tako što je eksplikacija ontički-ontološkog obilježavanja Priručnoga i Postojećega »u« okolnom svijetu kročila dalje k isticanju unutarsvjetskosti, da bi u nje iznijela na vidjelo fenomen svjetovnosti uopće. Ali struktura svjetovnosti, značajnost, pokazala se skopčanom s onim, prema čemu sebe projektira razumljenje, bitno pripadno dokučenosti, naime s Moći-bitu tubitka, za volju kojega on egzistira.

Vremenska interpretacija svakidašnjeg tubitka treba početi kod struktura u kojima se konstituira odlučnost. To su: razumljenje, čuvstvovanje, propadanje i govor. Modusi ovremenjivanja vremenosti, koje treba iznijeti na vidjelo s obzirom na te fenomene, daju osnovicu za određenje vremenosti bitka-u-svijetu. To ponovo navodi na fenomen svijeta i dopušta omeđenje specifično vremenske problematike svjetovnosti. Ona se mora posvjedočiti putem karakteristike bitka-u-svijetu koji je ponajprije svakidašnji, naime karakteristike propadajućeg smotrenog brigovanja. Njegova vremenost omogućuje modifikaciju smotrenosti u motreće opažanje i u

njemu temeljeno teorijsko spoznavanje. Vremenost bitka-u-svijetu, koja tako istupa pred nas, pokazuje se ujedno kao temelj specifične prostornosti tubitka. Vremensku konstituciju razdaljenja i usmjerenja valja još pokazati. Uzete ukupno, ove analize otkrivaju mogućnost ovremenjivanja one vremenosti u kojoj se ontološki temelji nepravost tubitka, i dovode pred pitanje, kako treba razumjeti vremenski karakter svakidašnjosti, vremenski smisao do sada stalno upotrebljivanih »Najprije i Najčešće«. Fiksiranje tog problema razgovijetno pokazuje kako, i ukoliko, dovle postignuto razjašnjenje fenomena svakidašnjosti nije dovoljno.

Ovo poglavlje dobiva, prema tome, slijedeću podjelu: vremenost dokučenosti uopće (§ 68); vremenost bitka-u-svijetu i problem transcendencije (§ 69); vremenost prostornosti sukladne tubitku (§ 70); vremenski smisao svakidašnjosti tubitka (§ 71).

§ 68. Vremenost dokučenosti uopće

Odlučnost okarakterizirana u pogledu svojega vremenskog smisla reprezentira jednu pravu dokučenost tubitka. Ova konstituira neko biće na taj način, što ono egzistirajući može biti samo svoje »Tu«. Briga bijaše s obzirom na svoj vremenski smisao označena tek samo u glavnim crtama. Pokazati njezinu konkretnu vremensku konstituciju, reći će vremenski interpretirati u pojedinostima njezine strukturne momente, to jest razumljenje, čuvstvovanje, propadanje i govor. Svako razumljenje ima svoje raspoloženje. Svako je čuvstvovanje razumijevajuće. Čuvstvujuće razumljenje ima karakter propadanja. Propadajući, raspoloženo se razumljenje artikulira s obzirom na svoju zdravu pamet u govoru. Svaka od vremenskih konstitucija spomenutih fenomena vodi uvijek natrag prema jednoj vremenosti koja kao takva krije moguće strukturno jedinstvo razumljenja, čuvstvovanja, propadanja i govora.

a) Vremenost razumljenja²

S terminom razumljenje mislimo jedan fundamentalni egzistencijal; ni neku određenu vrstu spoznavanja, različitu recimo od razjašnjavanja i poimanja, niti uopće neko spoznavanje u smislu tematskog zahvaćanja. Ali razumljenje zacijelo konstituira bitak Tu na taj način, što neki tubitak može, na temelju razumljenja, egzistirajući izoblikovati različite mogućnosti viđenja, obaziranja, samo-gledanja. Svako razjašnjavanje korjeni se kao razumijevajuće otkrivanje Nerazumljivoga u primarnom razumljenju tubitka.

Shvaćeno izvorno egzistencijalno, razumljenje će reći: *biti-projektirajuće pri nekome Moći-biti radi kojega tubitak uvijek egzistira*. Razumljenje dokučuje vlastito Moći-biti na taj način, što tubitak, razumijevajući, uvijek nekako zna na čemu je sa samim sobom. Ali to »znanje« nije postignuto otkriće neke činjenice, nego svoje boravljenje u nekoj egzistencijskoj mogućnosti. Odgovarajuće neznanje nije u nekom izostanku razumljenja, nego mora vrijediti kao deficijentni modus projektiranosti Moći-biti. Egzistencija može biti u pitanju. Da bi »Biti-u-pitanju« bilo moguće, potrebna je neka dokučenost. Projektirajućem razumljenju sebe u nekoj egzistencijskoj mogućnosti leži u osnovici budućnost kao prilaženje-k-sebi iz svake od mogućnosti na način kojih tubitak uvijek egzistira. Budućnost omogućuje ontološki jedno biće koje je takvo, da razumijevajući egzistira u svojem Moći-biti. Projektiranje koje je u svojoj osnovici budućnosno, primarno ne zahvaća projektiranu mogućnost tematski u nekom mnijenju, nego se baca u nju kao mogućnost. Razumijevajući, tubitak uvijek *jest* kakav može biti. Kao izvorno i pravo egzistiranje pokazala se odlučnost. Najprije i najčešće ostaje tubitak, dakako, neodlučan, to jest, nedokučen u pogledu svojeg najvlastitijega Moći-biti, kamo dovodi sebe uvijek samo u usamljenosti. U tome leži: vremenost se

2. Usp. § 31, s. 162 i d.

ne ovremenjuje stalno iz vlastite budućnosti. Ta nestalnost, međutim, ne kazuje, da vremenosti katkada ponestaje budućnosti, nego: njezino je ovremenjivanje podložno mijenama.

Za terminološko označivanje prave budućnosti za državamo izraz *istrčavanje*. On pokazuje, da tubitak, egzistirajući, zapravo pušta sebe kao najvlastitije Moći-biti da prilazi k sebi, da si budućnost tek mora steći sam, ne iz neke sadašnjosti, nego iz neprave budućnosti. Formalno indiferentni termin za budućnost nalazi se u oznaci prvog strukturnog momenta brige, u *Ispred-sebe*. Tubitak je faktično stalno ispred-sebe, ali on, već prema egzistencijskoj mogućnosti, nestalno prestižući.

Kako, nasuprot tome, treba biti dokinuta neprava budućnost? Taj ekstatički modus, podjednako kao i prava budućnost kod odlučnosti, može se razotkriti samo u ontološkom vraćanju od svakodneвно brigujućeg, nepravog razumljenja k njegovu egzistencijalno-vremenskom smislu. Kao briga, tubitak je bitno ispred-sebe. Najprije i najčešće, brigujući bitak-u-svijetu razumije sebe iz onoga o čemu briguje. Nepravo razumljenje projektira sebe prema onome od poslova svakidašnje zaposlenosti o čemu je moguće brigovati, što je ostvarljivo, nužno, neminovno. Ali ono čemu je posvećeno brigovanje, jest kakvo jest za volju Moći-biti koje se brine. Ono pušta tubitak da u brigujućem bitku kod onoga o čemu briguje stigne k sebi. Tubitak ne stiže k sebi primarno u svojem najvlastitijem, neodnošajnomu Moći-biti, nego on brigujući *očekuje sebe iz onoga što daje ili uskraćuje to o čemu briguje*. Tubitak stiže k sebi iz onoga o čemu briguje. Neprava budućnost ima karakter *očekivanja*. Brigujuće razumljenje sebe kao Se-ličnosti iz onoga čime se bavi, ima u tom ekstatičkom modusu budućnosti »osnovu« svoje mogućnosti. I samo zato što faktični tubitak na taj način *očekuje* svoje Moći-biti iz onoga o čemu briguje, on može *iščekivati* i čekati na... . Očekivanje mora da je uvijek već dokučilo horizont kruga iz kojega je moguće nešto

iščekivati. *Iščekivanje jest u očekivanju fundirani modus budućnosti, koja se kao prava ovremenjuje kao istrčavanje.* Otuda u istrčavanju leži izvorniji bitak pri smrti negoli u brigujućem iščekivanju nje.

Razumljenje kao egzistiranje u ma kako projektiranomu Moći-bitu *primarno* je budućnosno. Ali da se nije ovremenilo, ono ne bi bilo vremenno, to jest, određeno jednako izvorno i bilošću i sadašnjošću. Način na koji ova potonje imenovana ekstaza sukonstituira nepravo razumljenje, u grubom je već postao razgovijetan. Svakađšnje brigovanje sastoji se od Moći-bitu, koje mu dolazi u susret iz mogućeg uspjeha i neuspjeha s obzirom na ono o čemu svaki put briguje. Nepravoj budućnosti, očekivanju, odgovara jedan vlastiti bitak *kod* onoga o čemu briguje. Ekstatički modus tog priziranja otkrit ćemo ako, radi usporedbe, pogledamo tu ekstazu u modusu prave vremenosti. Istrčavanju odlučnosti pripada neka sadašnjost, prema kojoj neka odluka dokučuje situaciju. U odlučnosti sadašnjost nije samo vraćena iz raspršenosti u ono čemu se brigovanje posvećuje najprije, nego biva zadržana u budućnosti i bilosti. U pravoj vremenosti zadržanu, dakle *pravu sadašnjost* nazivamo *trenutak*. Taj termin mora biti razumljen u aktivnom smislu, kao ekstaza. On znači odlučnu, ali u odlučnosti *zadržanu* ponesenost tubitka onima od mogućnosti i okolnosti o kojima može brigovati, što sretaju u danoj situaciji. Fenomen trenutka *načelno ne može* biti razjašnjen iz *Sada*. *Sada* jest vremenski fenomen, koji pripada vremenu kao unutarvremenskosti: to je ono *Sada* »u kojemu« nešto nastaje, prolazi ili postoji. »U trenutku« se ništa ne može dogoditi, nego on kao pravo priziranje daje *da tek susretne* onome što kao Priručno ili Postojeće može biti »u vremenu«³.

3. S. Kierkegaard je vidio egzistencijski fenomen trenutka *zajedno* najprodubljenije, što ne znači da mu je jednako tako već uspjela i njegova egzistencijalna interpretacija. On ostaje vezan uz vulgarni pojam vremena i određuje trenu-

Za razliku od trenutka kao prave sadašnjosti, nepravu nazivamo *osadašnjivanje*. Formalno razumljeno, svaka je sadašnjost osadašnjujuća, ali nije svaka »trenutačna«. Ako izraz osadašnjivanje upotrebljavamo bez dopune, uvijek mislimo nepravo, bestrenutačno-neodlučno osadašnjivanje. Osadašnjivanje će postati razgovijetnim tek iz vremenske interpretacije propadanje u »svijet« brigovanja, jer to propadanje nalazi u osadašnjivanju svoj egzistencijalni smisao. Ali ukoliko nepravo razumljenje projektira Moći-bitu iz onoga o čemu je moguće brigovati, onda to znači, da sebe ovremenjuje iz osadašnjivanja. Naprotiv, trenutak se, obratno, ovremenjuje iz prave budućnosti.

Nepravo se razumljenje ovremenjuje kao osadašnjujuće očekivanje, čijem ekstatičkom jedinstvu mora pripadati odgovarajuća *bilost*. Pravo stizanje-k-sebi istrčavajuće odlučnosti ujedno je vraćanje prema najvlastitijoj ličnosti bačenoj u svoju izoliranost. Ta ekstaza omogućuje, da tubitak može odlučno preuzeti na sebe biće kojim već jest. U istrčavanju tubitak *nosi* sebe *ponovo naprijed* u *ponavljanje*. Nepravo samoprojektiranje prema mogućnostima, crpljenim iz onoga čemu je posvećeno brigovanje, ovremenjujući to, moguće je pak samo tako, što je tubitak u svojem najvlastitijem *bačenom* Moći-bitu *zaboravio* sebe. To zaboravljanje nije neko ništa ili samo izostanak sjećanja, nego je vlastiti, »pozitivni« ekstatički modus bilosti. Ekstaza (ponesenost) zaboravljanja ima karakter samom sebi zastrtog nastupanja *prije* najvlastitijeg Biloga, i to tako, da to nastupanje *prije* ... ekstatički zastire *Prije-čega* i u isti mah *samo* sebe. *Zaborav* kao neprava bilost odnosi se time na bačeni, vlastiti *bitak*; ona tvori vremenski smi-

tak s pomoću *Sada* i vječnosti. Ako K. govori o »vremenosti«, on misli čovjekov »bitak-u-vremenu«. Vrijeme kao unutarvremenskost poznaje samo *Sada*, ali nikada neki trenutak. Ali, bude li on iskušan egzistencijski, tada je, premda egzistencijalno neizričito, pretpostavljena neka izvornija vremenost. Što se tiče »trenutka«, usp. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. unveränderte Auflage 1925, s. 108 i d. i uz to »Referat Kierkegaards« s. 419—432.

sao vrste bitka prema kojoj ja najprije i najčešće *jesam* — bio. I samo na temelju tog zaboravljanja može brigujuće, očekujuće osadašnjivanje *pamtiti*, i to ona unutarstvetski sretajuća bića koja nisu sukladna tubitku. Tom pamćenju odgovara jedno nepamćenje, koje predstavlja neko »zaboravljanje« u izvedenom smislu.

Kao što je iščekivanje moguće tek na temelju očekivanja, tako je i *sjećanje* moguće na temelju zaboravljanja, a ne obratno; jer u modusu zaborava bilost primarno »dokučuje« horizont u koji se tubitak, izgubljen u »vanjštinu« onoga o čemu briguje, može dosjećati. *Zaboravljajući-osadašnjujuće očekivanje* jedno je vlastito ekstatičko jedinstvo, u skladu s kojim se nepravdo razumljenje ovremenjuje s obzirom na svoju vremenost. Jedinstvo tih ekstaza zastire vlastito Moći-bitu i prema tome je egzistencijalni uvjet za mogućnost neodlučnosti. Premda se nepravdo, brigujuće razumljenje određuje iz osadašnjivanja onoga o čemu briguje, ovremenjivanje se razumljenja ipak ostvaruje primarno u budućnosti.

b) Vremenost čuvstvovanja⁴

Razumljenje nikada ne lebdi u zraku, nego je uvijek čuvstujuće. Neko Tu biva uvijek jednako izvorno dočučeno odnosno zastrto putem čuvstvovanja. Raspoloženost dovodi tubitak *pred* njegovu bačenost, i to tako što ona kao takva upravo nije spoznana, nego je daleko izvornije dočučena u onome, »kako je nekomu«. Biti-*bačen*, egzistencijalno će reći: čutjeti se ovako ili onako. Otuda se čuvstvovanje temelji u bačenosti. Raspoloženje reprezentira način na koji uvijek primarno ja *jesam* bačeno biće. Kako se vremenska konstitucija raspoloženosti daje bjelodano pokazati? Kako se iz ekstatičkog jedinstva svake vremenosti može uvidjeti egzistencijalna veza između čuvstvovanja i razumljenja?

4. Usp. § 29, s. 152 i d.

Raspoloženje dokučuje na način obraćanja k vlastitom tubitku i odvrćanja od njega. *Dovođenje pred* Da-jest vlastite bačenosti — bilo pravo otkrivajući bilo nepravdo skrivajući — biva egzistencijalno moguće samo ako bitak tubitka prema svojem smislu stalno *jest* bio. To Bio ne biva stvoreno dovođenjem pred bačeno biće, kojim se jest sâm, nego tu ekstazu najprije omogućuje nalaženje sebe na način čućenja-sebe. Razumljenje se temelji primarno u budućnosti, *čuvstvovanje* se, naprotiv, ovremenjuje *primarno* u bilosti. Raspoloženje se međutim ovremenjuje, to jest, njegova specifična ekstaza pripada nekoj budućnosti i sadašnjosti, tako što bilost modificira jednako izvorne ekstaze.

Naglasili smo, da su raspoloženja dođuše ontički poznata, ali nisu spoznana u svojoj izvornoj egzistencijalnoj funkciji. Ona vrijede kao prolazni doživljaji koji »bojadišu« cjelinu »duševnog stanja.« Ono što za neko promatranje ima karakter prolaznog iskrsavanja i iščezavanja, to spada u izvornu stalnost egzistencije. Ali svejedno, što bi raspoloženja trebala imati zajedničko s »vremenom«? Da ti »doživljaji« dolaze i prolaze, protječu »u vremenu«, trivijalna je konstatacija; doista, i to ontičko-psihološka. Zadaća je, međutim, pokazati ontološku strukturu raspoloženosti u njezinoj egzistencijalno-vremenskoj konstituciji. Pri čemu riječ može biti za sada samo o tome, da se vremenost raspoloženja uopće jednom učini tek vidljivom. Teza »čuvstvovanje se temelji primarno u bilosti« kazuje: egzistencijalni temeljni karakter raspoloženja jest neko *odvođenje natrag prema*... To ne uspostavlja tek bilost, nego čuvstvovanje otkriva, za egzistencijalnu analizu, uvijek već neki modus bilosti. Otuda vremenska interpretacija čuvstvovanja ne može namjeravati da raspoloženja deducira iz vremenosti i razlaže ih u sušte fenomene ovremenjivanja. Valja jedino izvesti dokaz, da raspoloženja, u pogledu onoga što i kako egzistencijski »znače«, *nisu moguća osim na temelju vremenosti*. Vremenska se interpretacija ograničuje na već pripremljeno analizirane fenomene straha i tjeskobe.

Analizu počinjemo pokazujući vremenost *straha*.⁵ On bijaše okarakteriziran kao nepravo čuvstvovanje. U kojoj je mjeri njegov egzistencijalni smisao, koji ga omogućuje, bilost? Koji modus te ekstaze označuje specifičnu vremenost straha? On je strahovanje *pred* nekim Ugrožavajućim, koje se, štetno za faktično Moći-bitu bitka, na opisani način približava u krugu Priručnoga i Postojećega o kojima tubitak briguje. Strahovanje dokučuje, na način svakidašnje smotrenosti, neko Prijeteće. Neki samo motreći subjekt nikada ne bi uzmogao otkriti nešto takvo. Ali zar to dokučivanje strahovanja pred... nije neko puštanje-stići-k-sebi? Nije li se strah s pravom određivao kao očekivanje nekog nailazećeg zla (malum futurum)? Nije li primarni vremenski smisao straha budućnost, a ponajmanje bilost? Strahovanje se neosporno ne »odnosi« samo na »Buduće« u značenju Stižućega »u vremenu«, nego je samo to njegovo odnošenje budućnosti u izvorno vremenskom smislu. *I očekivanje* očito pripada egzistencijalno-vremenskoj konstituciji straha. To pak za sada samo pokazuje, da je vremenost straha *neprava*. Je li strahovanje pred... samo iščekivanje nekog nailazećeg Ugrožavajućega? Iščekivanje nekog nailazećeg Ugrožavajućega ne treba biti već strah, i tako je malo strah, da mu nedostaje upravo specifični karakter raspoloženja straha. Taj je karakter u tome, što očekivanje straha pušta, da se Ugrožavajuće *vratu natrag* prema faktično brigujućemu Moći-bitu. Biće, koje sam ja, može očekivati Ugrožavajuće *Natrag prema*, i tubitak može biti na taj način ugrožen, samo ako je Prema-čemu toga Natrag-prema... već uopće ekstatički jasno. U tome, što »se« strahujuće očekivanje boji, to jest, što je strahovanje pred... uvijek neko strahovanje za..., leži strahu svojstveni karakter raspoloženja i *afekta*. Njegov egzistencijalno-vremenski smisao biva konstituiran putem samozaboravljanja: zbuđenog srljanja u bijeg pred vlastitim faktičnim Moći-bitu, u vidu kojega ugroženi bitak-u-svijetu briguje o

8. Usp. § 38, s. 159 i d.

Priručnomu. *Aristotel* s pravom određuje strah kao λύπη τις ή παραχή, kao neku potištenost odnosno po-metnju.⁶ Potištenost prisiljava tubitak ponovo na njegovu bačenost, ali tako, da ta biva upravo nedokučena. Pomjetnja se temelji u nekom zaboravljanju. Zaboravno srljanje u bijeg pred nekim faktičnim, odlučnim Moći-bitu pridržava se mogućnosti samospasavanja i izbjegavanja, koje su smotreno već prije otkrite. Strahujuće brigovanje, jer sebe zaboravlja i stoga se ne *laća* nijedne *određene* mogućnosti, skače redom od jedne k drugoj. Nude se »sve moguće«, što će reći i nemoguće mogućnosti. Tko strahuje ne zaustavlja se ni kod jedne, »okolni svijet« ne iščezava, nego susreće u jednom Više-ne-snalaženju u *njemu*. Samozaboravljanju u strahu pripada to *zbuđeno osadašnjivanje* prvoga što naiđe. Poznato je, na primjer, da stanari kuće u požaru često »spasavaju« nevažno, ono što je prvo pri ruci. Samozaboravno osadašnjivanje neke zbrke neodređenih mogućnosti omogućuje zbuđenost, koju kao takvu tvori karakter raspoloženja svojstven strahu. Zaborav zbuđenosti modificira također očekivanje i karakterizira ga kao potišteno odnosno zbuđeno očekivanje, koje se razlikuje od nekog čistog iščekivanja.

Specifično ekstatičko jedinstvo, koje egzistencijalno omogućuje strahovanje, ovremenjuje se primarno iz okarakteriziranog zaboravljanja koje kao modus bilosti modificira pripadnu sadašnjost i budućnost u njihovu ovremenjivanju. Vremenost straha jest očekujući-osadašnjujuće zaboravljanje. Zdravorazumsko izlaganje straha, u skladu sa svojom orijentacijom prema unutar-svjetski Sretajućemu, kuša ponajprije odrediti, kao Pred-čim straha, »nailazeće zlo« i, korespondentno, odnos prema njemu kao iščekivanje. Ono što povrhu toga pripada tom fenomenu, to ostaje neki »osjećaj ugone ili neugode.«

Kako se prema vremenosti straha odnosi *tjeskoba*? Taj smo fenomen nazvali jednim temeljnim čuvstvova-

6. Usp. Retorika B 5, 1382 a 21.

njem. Ono dovodi tubitak pred njegovu najvlastitiju bačenost i otkriva neugodnost svakodnevno prisnog bitka-u-svijetu. Tjeskoba je podjednako kao i strah formalno određena putem *Pred-čim* zebnje i *Za-što*. Analiza je, međutim, pokazala, da se ta dva fenomena poklapaju. To ne treba značiti, da su karakteri *Pred-čim* i *Za-što* stopljeni, kao da tjeskoba nije tjeskoba ni pred... ni za.... To, što se *Pred-čim* i *Za-što* poklapaju, treba značiti: biće u kojem su oni sadržani jedno je isto, naime tubitak. Posebice, *Pred-čim* ne susreće tjeskobu kao nešto određeno o čemu je moguće brigovati, ugrožavanje ne dolazi iz Priručnoga i Postojećega, nego naprotiv upravo iz toga, što Priručno i Postojeće nekome naprosto više ništa ne »govori.« Ono više ne nalazi svoju svrhovitost kod bića u okolnom svijetu. Svijet u kojemu egzistiram spao je na beznačajnost i ovako dokućeni svijet može oslobađati samo bića kojima je karakter nesvrhovitost. Ništavilo svijeta, pred kojim tjeskoba zebe, ne kazuje, da u tjeskobi biva doživljena možda neka odsutnost unutarsvjetskog Postojećega. Ovo mora upravo tako sretati, da bi moglo ostati *bez ikakve* svrhovitosti i pokazati se u jednoj praznoj nesmiljenosti. U tome pak leži: brigujuće očekivanje ne nalazi ništa iz čega bi moglo razumjeti sebe, ono poseže u ništavilo svijeta; ali kad naiđe na svijet, razumljenje je putem tjeskobe svedeno na bitak-u-svijetu kao takav, a to *Pred-čim* tjeskobe ujedno je njezino *Za-što*. Biti-u-tjeskobi pred... nema ni karakter iščekivanja niti uopće nekog očekivanja. Ta *Pred-čim* tjeskobe već je »tu«, ono je sâm tubitak. Ne konstituirala li tada tjeskobu neka budućnost? Zacijelo, ali ne nepravna budućnost očekivanja.

U tjeskobi dokućena beznačajnost svijeta otkriva ništavnost onoga o čemu je moguće brigovati, to jest, otkriva nemogućnost projektiranja sebe prema nekome Moći-biti egzistencije, primarno fundiranom u predmetu brigovanja. Ali otkrivanje te nemogućnosti znači davanje da zasvijetli mogućnost nekog pravoga Moći-biti. Kakav vremenski smisao ima to otkrivanje? Tjeskoba

zebe za goli tubitak kao bačen u neugodnost. Ona vodi natrag prema čistomu Da-jest najvlastitije, izolirane bačenosti. To vođenje natrag nema karakter izbjegavajućeg zaboravljanja, ali niti nekog sjećanja. Samo, u tjeskobi jednako malo leži već neko opetujuće preuzimanje egzistencije u odluku. Nego tjeskoba zacijelo vraća natrag prema bačenosti *kao mogućoj ponovljivoj*. I na taj način ona suotkriva mogućnost jednog pravoga Moći-biti koje se mora u opetovanju kao buduće vratiti prema bačenomu Tu. *Dovoditi pred ponovljivost specifični je ekstatički modus bilosti koja konstituirala čuvstvovanje tjeskobe.*

Zaboravljanje konstitutivno za strah zbunjuje tubitak i pušta ga da tumara ovamo-onamo između »svjetskih« mogućnosti kojih se ne laća. Nasuprot tom nezaustavljivom osadašnjivanju, sadašnjost tjeskobe u vođenju sebe natrag prema najvlastitijoj bačenosti *zaustavljena* je. Tjeskoba se, prema svojem egzistencijalnom smislu, ne može gubiti na nešto o čemu je moguće brigovati. Ako se nešto takvo dogodi u čuvstvanju sličnom njoj, onda je to strah, što ga svakidašnja zdrava pamet baca u isti koš s tjeskobom. Premda je sadašnjost tjeskobe *zaustavljena*, ona ipak nema već karakter trenutka, koji se pokazuje u odluci. Tjeskoba samo dovodi u raspoloženje neke *moguće* odluke. Njezina sadašnjost drži trenutak — a kao on moguća je ona sama i jedino ona — *pripravnim na skok.*

Po osebnosti vremenosti tjeskobe, takvoj da se ona izvorno temelji u bilosti i tek se iz nje ovremenjuje budućnost i sadašnjost, pokazuje se mogućnost siline kojom se odlikuje raspoloženje tjeskobe. U njoj je tubitak potpuno vraćen na svoju golu neugodnost i obuzet je njome. Ali ta obuzetost ne uzima samo tubitak natrag iz »svjetskih« mogućnosti, nego mu ujedno *daje* mogućnost jednog pravoga Moći-biti.

Oba raspoloženja, strah i tjeskoba, ne »događaju« se, međutim, nikada samo izolirano u »struji doživljaja«, nego uvijek raspoložuju neko razumljenje, odnosno sebe iz njega. Strah ima svoju pobudu u bićima o kojima

briguje u okolnom svijetu. Tjeskoba, naprotiv, izvire iz samog tubitka. Strah napada dolazeći od Unutarsvjetskoga. Tjeskoba se uzdiže iz bitka-u-svijetu kao bačenog bitka pri smrti. To »uspinjanje« tjeskobe iz tubitka reći će, razumljeno vremenski: budućnost i sadašnjost tjeskobe ovremenjuju se iz jedne izvorne bilosti u smislu svođenja natrag na ponovljivost. Ali tjeskoba se zapravo može uspinjati samo u nekom odlučnom tubitku. Odlučni ne pozna strah, ali razumije upravo mogućnost tjeskobe kao *onog* raspoloženja, koje ga ne sputava i ne zbunjuje. Tjeskoba oslobađa *od* »ništa-vnih« mogućnosti i daje postati slobodnim *za* prave.

Premda se oba modusa, strah i tjeskoba, primarno temelje u nekoj *bilosti*, njihovo je porijeklo, s obzirom na njihovo uvijek vlastito ovremenjivanje u cjelini brige, ipak različito. Tjeskoba izvire iz *budućnosti* odlučnosti, strah iz izgubljene sadašnjosti, koja se strašljivo straši straha, da bi mu pogotovu podlegla.

Ali zar teza o vremenosti raspoloženja ne vrijedi možda samo za fenomene odabrane za analizu? Kako da u blijedoj neodređenosti, koja vlada »sivom svakidašnjicom«, bude nađen neki vremenski smisao? I kako je s vremenošću raspoloženja i afekata poput nade, radosti, oduševljenja, veselosti? Da nisu samo strah i tjeskoba egzistencijalno fundirani u nekoj bilosti, nego da su to i druga raspoloženja, postaje razgovijetno čim spomenemo fenomene poput dosade, tuge, sjete, očaja. Njihovu interpretaciju valja, doduše, staviti na širu osnovicu jedne izrađene egzistencijalne analitike tubitka. Ali i fenomen poput nade, koji je prividno potpuno fundiran u budućnosti, mora biti na odgovarajući način analiziran poput straha. Nadu se, za razliku od straha, koji se odnosi na neko malum futurum, karakteriziralo kao neko bonum futurum. Ali za strukturu tog fenomena nije toliko odlučujući »budući« karakter onoga *na što* se odnosi nada, koliko, naprotiv, egzistencijalni smisao *same nade*. Karakter raspoloženja i ovdje leži primarno u nadanju kao *nadanju-nečemu-za-sebe*. Onaj koji se nada, uzima sebe tako reći *sa sobom* u nadu i vodi sebe

u susret onome čemu se nada. Ali to pretpostavlja neku dobivenost-sebe. To, što nada, nasuprot potištenoj bojazni, *olakšava*, kazuje samo, da se i to čuvstvovanje u modusu Bilog-bitu i dalje odnosi na teret. Podignuto, bolje: podižuće raspoloženje ontološki je moguće samo u nekom ekstatički-vremenskom odnosu tubitka prema bačenju osnovi samoga sebe.

Blijeda neodređenost ravnodušnosti do kraja, kojoj nije ni do čega, ničemu ne teži i prepušta se onome što god donosi dan, a pri tome na izvjestan način ipak sve to uzima sa sobom, *najuvjerljivije* demonstrira moć *zaboravljanja* u svakidašnjim raspoloženjima neposrednog brigovanja. Životarenje, koje sve »pušta da bude« kakvo jest, temelji se u jednom zaboravljajućem samoprepuštanju bačenosti. Ono ima ekstatički smisao neke neprave bilosti. Ravnodušnost, koja može biti povezana s najžustrijom zaposlenošću, valja oštro odvajati od hladnokrvnosti. *To* raspoloženje izvire iz odlučnosti, koja u tren *uvidu* moguće situacije Moći-bitu-cijelim, dokučenog u istrčavanju k smrti.

Samo ono biće koje, prema smislu svojeg bitka, čuti sebe, to jest, egzistirajući je uvijek već bilo i egzistira u nekom stalnom modusu bilosti, može biti aficirano. Afekcija ontološki pretpostavlja osadašnjivanje, i to tako, da u njemu tubitak može biti sveden na sebe kao bio. Kako valja ontološki omeđiti *podražaj* i *osjet* čutila u nekom Pukom-živomu, kako i gdje uopće biva, na primjer, bitak životinja konstituiran putem nekog »vremena«, to ostaje zasebni problem.

c) Vremenost propadanja⁸

Vremenska interpretacija razumljenja i čuvstvovanja ne nailazi samo na jednu ekstazu svagda *primarnu* za dotični fenomen, nego uvijek nailazi ujedno na *cijelu* vremenost. Kao što budućnost primarno omogućuje ra-

8. Usp. § 38, s. 199 i d.

zumljenje, bilost raspoloženje, tako je trećem konstitutivnom strukturnom momentu brige, *propadanju*, smisao u *sadašnjosti*. Pripremna analiza propadanja otpočela je s interpretacijom naklapanja, znatiželje i dvo-smislenosti.⁹ Vremenska analiza propadanja treba ići istim putem. Istraživanje ipak ograničujemo na promatranje znatiželje, jer je u nje ponajlakše vidjeti specifičnu vremenost propadanja. Analiza naklapanja i dvo-smislenosti pretpostavlja već, naprotiv, razjašnjenje vremenske konstitucije govora i tumačenja (izlaganja).

Znatiželja jest jedna istaknuta tendencija bitka tu-bitka u skladu s kojom on briguje o nekome Moći-vidjeti.¹⁰ »Viđenje« se ne ograničuje poput pojma vida na zamjećivanje putem »tjelesnih očiju.« Zamjećivanje u širem smislu pušta Priručno i Postojeće da sami po sebi susreću »otjelovljeni« u pogledu svojeg izgleda. To se puštanje-sretati temelji u nekoj sadašnjosti. Ona uopće daje ekstatički horizont unutar kojega biće može biti otjelovljeno *prisutno*. Ali znatiželja ne otjelovljuje Postojeće da bi ga, prebivajući kod njega, *razumjela*, nego nastoji vidjeti *samo* da bi vidjela i da je vidjela. Kao takvo osadašnjivanje, koje se zapleće u samo sebe, znatiželja stoji u ekstatičkom jedinstvu s odgovarajućom budućnošću i bilošću. Požuda za novim doduše jest neko prodiranje prema Još-neviđenomu, ali takvo, da se osadašnjivanje kuša oteti očekivanju. Znatiželja je naskroz nepravo buduća, i to opet na taj način, što ne očekuje neku *moгуćnost*, nego u svojoj požudi žudi za njom samo kao već zbiljskom. Znatiželju konstituiraju jedno nezaustavljeno osadašnjivanje koje, samo osadašnjujući, time stalno teži umaknuti očekivanju, u kojem je ipak nezaustavljeno »zaustavljanje«. Sadašnjost »odskakuje« od pripadajućeg očekivanja u naglašenom smislu umaknuća Ali »odskakujuće« je osadašnjivanje znatiželje tako malo predano »stvari«, da se ono, već dok je dobiva pred oči, osvrće i za nečim sli-

9. Usp. § 35 i d., s. 190 i d.

10. Usp. § 36, s. 194 i d.

jedećim. Osadašnjivanje, koje neprestano »odskakuje« od očekivanja neke određene prihvaćene mogućnosti, ontološki omogućuje *nepri-bivanje* kojim se odlikuje znatiželja. Osadašnjivanje ne »odskakuje« od očekivanja tako što bi se, tako reći, razumljeno ontološki, odvajalo od njega i prepuštalo ga samom sebi. »Odskakivanje« je jedna ekstatička modifikacija, i to takva, da ovo *skakuće* za osadašnjivanjem. Očekivanje se tako reći samo predaje, ono, također, više ne pušta da mu iz onoga o čemu briguje prilaze neprave mogućnosti brigovanja, osim onih za neko nezaustavljeno osadašnjivanje. Putem odskakujućeg osadašnjivanja očekivanje se modificira u skakućuće, što je egzistencijalno-vremenski uvjet za mogućnost *rastresenosti*.

Uslijed skakućućeg očekivanja osadašnjivanje biva sve većma prepušteno samom sebi. Ono osadašnjuje radi sadašnjosti. Zaplećući se ovako u samo sebe, rastreseno se nepribivanje pretvara u *bezboravišnost*. Taj modus sadašnjosti krajnji je protufenomen *trenutku*. *Prvi* jest tu-bitak svugdje i nigdje. *Drugi* dovodi egzistenciju u situaciju i dokučuje pravo »Tu«.

Što je sadašnjost većma neprava, to jest, što više osadašnjivanje stiže do »sama« sebe, to više ono bježi pred nekim određenim Moći-bitu, zastirući ga, ali to manje može onda budućnost stizati natrag prema bačenom bitu. U »izmicanju« sadašnjosti leži ujedno rastuće zaboravljanje. To, što se znatiželja oduvijek zaustavlja kod Slijedećega i zaboravila je Prijašnje, nije neki rezultat koji proizlazi tek iz znatiželje, nego je ontološki uvjet za nju samu

Pokazani karakteri propadanja: iskušenje, umirenje, otuđenje i samozapletanje kazuju u pogledu vremenskog smisla, da »izmičuće« osadašnjivanje, prema svojoj ekstatičkoj tendenciji, nastoji ovremeniti sebe iz sama sebe. Tubitak se zapleće — to određenje ima ekstatički smisao. Zanesenost egzistencije u osadašnjivanju ne znači, eto, da se tubitak odvađa od svojega Ja i ličnosti. On i u najekstremnijem osadašnjivanju ostaje vremenski, to jest očekujući, zaboravljajući. I kada

osadašnjuje, tubitak još razumije sebe, premda je otuđen od svojeg najvlastitijega Moći-bitu, koje se primarno temelji u pravoj budućnosti i bilosti. Ali utoliko što osadašnjivanje neprestance nudi »Novo«, ono ne da tubitku da se vrati prema sebi i stalno ga nanovo umiruje. A to umirivanje opet pojačava tendenciju k odskakivanju. Ne »izaziva« znatiželju beskrajna nepreglednost onoga što još nije viđeno, nego propadajuća vrsta ovremenjivanja odskakujuće sadašnjosti. I kada se sve već vidjelo, tada upravo znatiželja *izmišlja* Novo.

Modus u kojem se ovremenjuje »odskakivanje« sadašnjosti temelji se u biti vremenosti, koja je *konačna*. Bačen u bitak pri smrti, tubitak najprije i najčešće bježi pred tom više ili manje izričito otkritom bačenošću. Sadašnjost izmiče svojoj pravoj budućnosti i bilosti kako bi tek okolnim putem preko sebe puštala da tubitak dolazi do prave egzistencije. Iskon »odskakivanja« sadašnjosti, to jest propadanja u izgubljenost, jest sama izvorna, prava vremenost, koja omogućuje bačeni bitak pri smrti.

Baćenost, *pred* koju tubitak doduše može biti doveden *zapravo*, da bi u njoj sebe *zapravo* razumio, svejedno ostaje nedokučenom u pogledu njezina ontičkog Odakle i Kako. Ali ta nedokučenost nipošto nije samo neko činjenično opstojeće neznanje, nego konstituira *faktičnost* tubitka. Ona suodređuje *ekstatički* karakter prepuštenosti egzistencije ništavnoj osnovi nje same.

Tubitak najprije ne hvata nabačaj svoje bačenosti u svijet *zapravo*; »pokrenutost« što leži u njemu ne »zaustavlja« se već samim tim što je tubitak sada »tu«. Tubitak biva u bačenosti odvučen, to jest, kao Bačeno u svijet, on se u *faktičnoj* upućenosti na ono o čemu treba brigovati gubi u »svijet«. Sadašnjost, koja tvori egzistencijalni smisao te odnesenosti, sama od sebe nikada ne dobiva neki drugi ekstatički horizont, osim ako bude u odluci izvedena natrag iz svoje izgubljenosti, da bi kao zaustavljeni trenutak *dokučivala* svaku od situacija i u isti mah »graničnu situaciju« bitka pri smrti.

Potpuna *dokučenost* Tu, koju konstituira razumljenje, čuvstvovanje i propadanje, dobiva putem govora artikulaciju. Otuda se govor ne ovremenjuje primarno u nekoj određenoj ekstazi. Međutim, zato što se govor *faktično* izriče najčešće u jeziku i govori najprije na način *brigujući-razglabajućeg* oslovljavanja »okolnog svijeta«, *osadašnjivanje* ima ovdje svakako *povlaštenu* konstitutivnu funkciju.

Tempora jednako kao i ostali vremenski fenomeni jezika, »vrste glagolskih radnja« i »vremenski stupnjevi«, ne izviru iz toga što se govor izjašnjava »također« o »vremenskim«, to jest »u vremenu« sretajućim događajima. Njima nije temelj ni u tome što govorenje *protječe* »u nekom psihičkom vremenu.« Govor je *sam po sebi* vremenski, utoliko što se svako govorenje u *povodu*..., o... i uz... temelji u ekstatičkom jedinstvu vremenosti. *Vrste glagolskih radnja* ukorijenjene su u izvornoj vremenosti brigovanja, odnosilo se ono na Unutarvremensko ili ne. S pomoću vulgarnog i tradicionalnog pojma vremena, za kojim je prisiljena posezati znanost o jeziku, uopće *ne može biti postavljen* problem egzistencijalno-vremenskih struktura vrsta radnja.¹² Ali zato što je govor uvijek razglabanje bića, premda primarno i pretežno ne u smislu teorijskog iskazivanja, moguće je latiti se analize vremenske konstitucije govora i *eksplikacije* vremenskih karakteristika jezičkih tvorevina tek kada je iz problematike, vremenosti do kraja istražen problem načelne povezanosti bitka i istine. Tada se *dade omeđiti* i ontološki smisao onoga »je«, što ga je jedna izvanjska teorija rečenice i suda obezličila u »kopulu.« Tek iz vremenosti govora, to jest

11. Usp. § 34, s. 182 i d.

12. Usp. među ostalim *Jak. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax*. Bd. I (1920), s. 15; osobito s. 149–210. Zatim *G. Herbig, Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung* Bd. VI (1896), s. 167 i d.

tubitka uopće, može biti rasvijetljen »nastanak« »značenja« i ontološki razjašnjena mogućnost tvorbe pojmova.

Razumljenje se temelji primarno u budućnosti (istražavanju odnosno očekivanju). Čuvstvovanje se ovremenjuje primarno u bilosti (ponavljanju odnosno zaboravu). Propadanje je vremenski ukorijenjeno primarno u sadašnjosti (osadašnjivanju odnosno trenutku). Pa ipak je razumljenje uvijek »bijuća« sadašnjost. Pa ipak se čuvstvovanje ovremenjuje kao »sadastvujuća« budućnost. Pa ipak sadašnjost »odskakuje«, odnosno, nju zaustavlja jedna bivša budućnost. Otuda postaje vidljivo: *Vremenost se ovremenjuje u svakoj ekstazi cijela, to jest, u ekstatičkom jedinstvu svaki put potpunog ovremenjivanja vremenosti temelji se cjelovitost ukupne strukture egzistencije, faktičnosti i propadanja, to jest jedinstvo strukture brige.*

Ovremenjivanje ne znači neku »uzastopnost« ekstaza. Budućnost nije kasnija od bilosti, a ova nije ranija od sadašnjosti. Vremenost se ovremenjuje kao bijuća-sadastvujuća budućnost.

Odlučnost Tu, kao i egzistencijske temeljne mogućnosti tubitka, pravosti i nepravosti, fundirane su u vremenosti. Ali odlučnost se uvijek jednako izvorno tiče potpunog *bitka-u-svijetu*, jednako u-bitka kao i svijeta. Otuda se, u orijentaciji koju daje vremenska konstitucija odlučnosti, mora dati pokazati također ontološki uvjet mogućnosti za to, da može biti bića koje egzistira kao bitak-u-svijetu.

§ 69. *Vremenost bitka-u-svijetu i problem transcendentnosti svijeta*

Ekstatičko jedinstvo vremenosti, to jest jedinstvo »Izvan-sebe« u zanesenostima budućnošću, bilošću i sadašnjošću, uvjet je mogućnosti za to, da može biti nekog bića koje egzistira kao svoje »Tu.« Biće koje nosi

naziv tu-bitak, »rasvijetljeno« je.¹³ Svjetlo koje konstituira tu rasvijetljenost tubitka nije neka ontički postojeća sila i izvor neke zračeće svjetline što se katkada pojavljuje u tog bića. Ono što bitno rasvijetljuje to biće, to jest, čini ga samom njemu jednako »otvorenim« kao i »svijetlim«, bijaše prije svake »vremenske« interpretacije određeno kao briga. U njoj se temelji potpuna dokučenost Tu. Tek ta rasvijetljenost omogućuje svaku rasvjetu i osvjetljivanje, svako razabiranje, »viđenje« i imanje nečega. Svjetlo te rasvijetljenosti razumjet ćemo samo ako ne tragamo za nekom usađenom, postojećom silom, nego propitamo čitavo ustrojstvo bitka tubitka, brigu, o jedinstvenom temelju njezine egzistencijalne mogućnosti. *Ekstatička vremenost rasvijetljuje Tu izvorno.* Ona je primarni regulativ mogućeg jedinstva svih bitnih egzistencijalnih struktura tubitka.

Tek iz ukorijenjenosti tu-bitka u vremenosti možemo uvidjeti egzistencijalnu mogućnost fenomena što smo ga u početku analitike tubitka obilježili kao temeljno ustrojstvo: fenomena *bitka-u-svijetu*. U početku je valjalo osigurati strukturalno, neraskidivo jedinstvo tog fenomena. Pitanje o *temelju mogućeg jedinstva* te *raščlanjene* strukture ostalo je u pozadini. U namjeri da fenomen zaštitimo od najrazumljivije po sebi i otuda najkobnije tendencije raspršivanja, bijaše detaljnije interpretiran neposredno-svakidašnji modus bitka-u-svijetu, *brigujući* bitak kod unutarsvjetski Priručnoga. Nakon što je otada sama *briga* ontološki omeđena i svedena na svoj egzistencijalni temelj, vremenost, *brigovanje* može sa svoje strane biti *izričito* pojmljeno iz brige odnosno vremenosti.

Analiza vremenosti brigovanja pridržava se ponajprije modusa smotrenog imanja-posla s Priručnim. Ona zatim slijedi egzistencijalno-vremensku mogućnost modifikacije smotrenog brigovanja u »samo« motreće otkrivanje unutarsvjetskih bića u smislu izvjesnih mogućnosti znanstvenog istraživanja. Interpretacija vre-

13. Usp. § 28, s. 148

menosti smotrenog, kao i teorijski brigujućeg, bitka kod *unutarsvjetski* Priručnoga i Postojećega ujedno pokazuje, kako je ta ista vremenost već unaprijed uvjetom mogućnosti bitka-u-svijetu, u kojoj se uopće temelji bitak kod *unutarsvjetskih* bića. Tematska analiza vremenske konstitucije bitka-u-svijetu vodi k pitanjima: na koji je način uopće moguće nešto poput svijeta, u kojem smislu svijet *jest*, što i kako transcendiraju svijet kako je »nezavisno« unutarstvjetko biće »povezano« s transcendirajućim svijetom? *Ontološka ekspozija* tih pitanja nije već i odgovor na njih. Ona, naprotiv, zacijelo pruža prethodno nužno razjašnjenje *onih* struktura s obzirom na koje hoće biti postavljen problem transcendentnosti. Egzistencijalno-vremenska interpretacija bitka-u-svijetu promatra troje: a) vremenost smotrenog brigovanja; b) vremenski smisao modifikacije smotrenog brigovanja u teorijsko spoznavanje unutarstvjetki Postojećega; c) vremenski problem transcendentnosti svijeta.

a) Vremenost smotrenog brigovanja

Kako dobivamo smjer gledanja za analizu vremenosti brigovanja? Brigujući bitak kod »svijeta« nazvali smo ophođenjem u okolnom svijetu i s njim.¹⁴ Kao egzemplarne fenomene bitka kod ... odabrali smo upotrebljavanje, baratanje, izrađivanje Priručnoga i njihove deficitantne i indiferentne moduse, to jest, bitak kod onoga što pripada svakidašnjoj potrebi.¹⁵ Prava egzistencija tubitka također boravi u takvom brigovanju — čak tada kad ono ostaje za nju »ravnodušno.« Priručno, koje je predmet brigovanja, nije uzrok brigovanju tako što bi ovo nastajalo tek na temelju utjecajâ unutarstvjetkih bića. Niti se bitak kod Priručnoga daje ontički razjasniti iz Priručnoga niti se ovo, obratno, može

14. Usp. § 15, s. 75 i d.

15. Usp. § 12, s. 58 i d.

izvesti iz onog prvoga. Ali brigovanje kao vrsta bitka tubitka i Brigovano kao unutarstvjetki Priručno također ne *postoje* naprosto *skupa*. Između njih isto tako postoji i neka »povezanost.« S pravo razumljenog Sačim ophođenja pada na samo brigujuće ophođenje neka svjetlost. Obratno, bude li promašena fenomenska struktura Sačim ophođenja, to ima za posljedicu neshvaćanje egzistencijalnog ustrojstva ophođenja. Za analizu najprije sretajućih bića bitan je dobitak, doduše, već i to, da ne bude preskočen specifični priborski karakter tih bića. Ali povrhu toga valja razumjeti, da se brigujuće ophođenje nikada ne zaustavlja kod jednog jedinog pribora. Upotrebljavanje nekog određenog pribora i baratanje njime ostaje kao takvo orijentirano na neku povezanost pribora. Tražimo li, na primjer, neki »zametnuti« pribor, onda pri tome nije ni jedino ni primarno riječ o nekom izoliranom aktu, nego je već prije otkrit krug priborske cjeline. Svako »pristupanje radu« i laćanje nečega ne nailazi iz ničega na neki izolirano unaprijed dani pribor, nego se uvijek vraća iz svijeta rada već dokućenog u dohvaćanju nekog pribora.

Za analizu ophođenja, koja smjera na njegovo Sačim, otuda proizlazi uputa, neka egzistirajući bitak kod bića, o kojima on briguje, ne orijentira na neki izolirani priručni pribor, nego na cjelinu pribora. Na takvo smo shvaćanje Sačim ophođenja prisiljeni također ako se prisjetimo istaknute karakteristike bitka priručnog pribora, na *svrhovitost*.¹⁶ Taj termin razumijemo ontološki. Govorenje: ovo *kao* nešto postiže svoju svrhu *pri* nečemu, ne treba ontički konstatirati neku činjenicu, nego pokazati vrstu bitka Priručnoga. Karakter odnošaja svrhe, onoga »kao ... pri ...«, nagoviješta, da je *jedan* pribor ontološki nemoguć. Pri ruci može, doduše, biti samo jedan jedini pribor, a drugo može »nedostajati.« Ali u tome se očituje pripadnost upravo Priručnoga *tom*

16. Usp. § 18, s. 94 i d.

drugomu. Brigujuće ophođenje uopće može smotreno puštati Priručno da susreće samo ako već razumije nešto poput svrhovitosti što je ono dobiva kao nešto pri nečemu. Smotreno-otkrivajući bitak brigovanja kod... jest neko privođenje svrsi, to jest, razumijevajuće projektiranje svrhovitosti. *Ako privođenje svrsi tvori egzistencijalnu strukturu brigovanja, a ovo kao bitak kod... pripada bitnom ustrojstvu brige, i ako se ta sa svoje strane temelji u vremenosti, tada egzistencijalni uvjet za mogućnost privođenja svrsi valja tražiti u nekom modusu ovremenjavanja vremenosti.*

U najjednostavnijem rukovanju nekim priborom leži privođenje svrsi. Njegovo Pri-čemu ima karakter Čemu; pribor je primjenljiv odnosno u primjeni u tom pogledu. Razumljenje toga Čemu, to jest Pri-čemu svrhovitosti, ima vremensku strukturu očekivanja. Jedino očekujući to Čemu, brigovanje se može ujedno vratiti na nešto takvo čime postiže svrhu. *Očekivanje* Pri-čemu, u isti mah s *pamćenjem* Čime svrhovitosti, omogućuju u svojem ekstatičkom jedinstvu specifično-baratajuće osadašnjivanje pribora.

Očekivanje Čemu niti je motrenje »svrhe« niti neko iščekivanje predstojeće dogotovljenosti djela koje valja izraditi. Ono uopće nema karakter nekog tematskog zahvaćanja. Ali ni pamćenje onoga što postiže svrhu ne znači neko tematsko fiksiranje. Baratajuće se ophođenje jednako malo odnosi samo prema Pri-čemu kao i prema Čemu privođenja svrsi. Ovo se, naprotiv, konstituira u jedinstvu očekujućeg pamćenja, i to tako, što osadašnjivanje koje otuda izvire omogućuje karakteristično rastakanje brigovanja u njegov svijet pribora. »Pravo«, posve predano bavljenje nečim, ne ostvaruje se ni samo radom, ni radnim priborom niti obima »skupa.« Privođenje svrsi utemeljeno u vremenosti već je zasnovalo jedinstvo odnosa u kojima se smotreno »kreće« brigovanje.

Za vremenost, koja konstituira privođenje svrsi, bitno je jedno specifično *zaboravljanje*. Da bi ličnost, »izgub-

ljena« u svijet pribora, mogla »zbiljski« prioniti radu i baratati, ona mora zaboraviti sebe. Ali utoliko što je u ovremenjivanju brigovanja uvijek vodeće neko *očekivanje*, vlastito Moći-bitu brigujućeg tubitka ipak je, kao što ćemo još pokazati, metnuto u brigu.

Očekujući-pamteće osadašnjivanje konstituira upoznatost, po kojoj se tubitak kao skupa-bitak »snalazi« u javnom okolnom svijetu. Privođenje svrsi razumijemo egzistencijalno kao puštanje-»biti«. Na temelju njega, Priručno kao *biće* kojim jest može za smotrenost sretati. Otuda možemo vremenost brigovanja dalje razjasniti ako pazimo na *one* moduse privođenja svrsi koje prije¹⁷ bijasmo okarakterizirali kao upadljivost, nametljivost i kivnost. Priručni pribor, što se tiče njegovoga »istinskog Po-sebi, upravo ne susreće za neko tematsko opažanje stvari, nego susreće u neupadljivosti onoga što je, »po sebi se razumije«, »objektivno« moguće zateći. Ali ako je u cjelini tih bića štogod upadljivo, tada u tome leži mogućnost, da se nameće i cjelina pribora kao takva. Kako mora biti egzistencijalno strukturirano privođenje svrsi, da bi moglo puštati neko Upadljivo neka susreće? Pitanje sada ne cilja na faktične pobude uslijed kojih pažnja skreće na nešto već dano, nego na ontološki smisao te podobnosti za njezino skretanje kao takve.

Nešto neprimjenljivo, na primjer određeno zatajivanje nekog oruđa, može biti upadljivo samo za neko baratajuće ophođenje i u njemu. Čak najoštrije i najupornije »opažanje« i »predočivanje« stvari nikada ne bi uzmoglo otkriti nešto poput oštećenja oruđa. Da bi neko Nepodesno susrelo, mora biti moguće, da rukovanje bude ometeno. Ali što to znači *ontološki*? Očekujući-pamteće osadašnjivanje biva od onoga, što će se poslije ispostaviti kao oštećenje, zaustavljeno u pogledu svojeg rastakanja u odnosima svrhovitosti. Osadašnjivanje, koje jednako izvorno očekuje i Čemu, biva

17. Usp. § 16, s. 81 i d.

zadržano kod pribora koji je potreban, i to tako, da tek sada Čemu i Zato-da susreću izričito. Sâmo osadašnjivanje može, međutim, naići na neko Neprikladno za . . . , ukoliko se već kreće u nekom očekujućem pamćenju onoga što je pri nečemu svrhovito. Osadašnjivanje biva »zaustavljeno«, reći će: ono se, u jedinstvu s pamtećim očekivanjem, još većma premješta u sâmo sebe i tako konstituira »pregledavanje«, ispitivanje i otklanjanje smetnje. Kad bi brigujuće ophođenje bilo jedino neki slijed »doživljaja« što protječu »u vremenu«, pobuđivali oni ma koliko prisnu »asocijaciju«, puštanje da upadljivi neprimjenljivi pribor susretne ostalo bi ontološki nemoguće. Privođenje svrsi mora se kao takvo, činilo ono, ophodeći se, bilo koju od sveza pristupaćom, temeljiti u ekstatičkom jedinstvu očekujućipamtećeg osadašnjivanja.

A kako je moguće »ustanovljenje« onoga čega nema, to jest Nepriručnoga, ne samo nepodesnog Priručnoga? Nepriručno biva smotreno otkrito u *nedostajanju*. Ono, i u njemu fundirano »konstatiranje« nepostojanja nečega, ima svoje vlastite egzistencijalne pretpostavke. Nedostajanje nije nipošto neosadašnjivanje, nego je deficitentni modus sadašnjosti u smislu neosadašnjjenja nečeg očekivanoga odnosno uvijek već raspoloživoga. Kad smotreno privođenje svrsi ne bi »po rođenju« *očekivalo* ono o čemu briguje i ovremenjivalo si očekivanje u *jedinstvu* s nekim osadašnjivanjem, tada tubitak nikada ne bi mogao »naći« da nečega nema.

Obratno, mogućnost da nešto *iznenadi*, leži u tome, što *očekujuće* osadašnjivanje nekog Priručnoga *ne očekuje* neko drugo, koje stoji u nekoj svezi svrhovitosti s prvim. Neočekivanje izgubljenog osadašnjjenja dokučuje prije svega »horizontski« akcioni prostor unutar kojega može Iznenađujuće napasti tubitak.

Ono što brigujuće ophođenje kao izrađivanje, obavljanje, ali i kao otklanjanje, udaljivanje, čuvanje sebe od . . . ne svladava, to se razotkriva u svojoj nenadvladivosti. Brigovanje se s tim pomiruje. Ali pomirivanje

sa . . . zaseban je modus smotrenog puštanja-sretati. Na temelju tog razotkrivanja brigovanje može nalaziti ono što je nepodesno, smeta, sprečava, ugrožava i uopće se na bilo koji način opire. Vremenska struktura pomirivanja leži u jednom očekujući-osadašnjujućem *nepamćenju*. Očekujuće osadašnjivanje ne računa, na primjer, »s« Neprikladnim pa ipak raspoloživim. Neračunanje s . . . jest modus vođenja računa o onome kod čega se *nije* moguće zadržavati. To ne biva zaboravljeno, nego upamćeno, tako da upravo u *svojoj neprikladnosti* ostaje pri ruci. Ovakvo Priručno pripada svakidašnjem stanju faktično dokučenog okolnog svijeta.

Samo ako je ono što se opire otkrito na temelju ekstatičke vremenosti brigovanja, faktični tubitak može razumjeti sebe u svojoj prepuštenosti jednom »svijetu« kojim on nikada neće zagospodariti. Ako brigovanje i ostaje ograničeno na ono najnužnije iz svakidašnje potrebitosti, ono ipak nikada nije sušto osadašnjivanje, nego izvire iz jednog očekujućeg pamćenja, na osnovi kojega, odnosno kao ta »osnova«, tubitak egzistira u nekom svijetu. Stoga se faktično egzistirajući tubitak oduvijek na neki način već snalazi i u nekom tuđem »svijetu.«

Vremenošću fundirano privođenje brigovanja svrsi još je naskroz predontološko, netematsko razumljenje svrhovitosti i priručnosti. U kojoj mjeri vremenost fundira na kraju također razumijevanje ovih određenja bitka kao takvih, bit će pokazano kasnije. Prije toga valja još konkretnije pokazati vremenost bitka-u-svijetu. U toj namjeri slijedimo »nastanak« teorijskog ponašanja prema »svijetu« iz smotrenog brigovanja o Priručnomu. Oba otkrivanja unutarsvjetskih bića, smotreno i teorijsko, fundirana su na bitku-u-svijetu. Egzistencijalno-vremenska interpretacija oba otkrivanja priprema vremensku karakterizaciju tog temeljnog ustrojstva tubitka.

b) Vremenski smisao modificiranja smotrenog
brigovanja u teorijsko otkrivanje
unutarstvjski Postojećega

Ako u tijeku *egzistencijalno-ontoloških* analiza pitamo o »nastanku« *teorijskog* otkrivanja iz *smotrenog* brigovanja, onda je već time rečeno, da kao problem ne postavljamo *ontičku* povijest i razvoj znanosti, njezine faktične pobude i namjere. Tragajući za *ontološkom* *geezom* teorijskog ponašanja, pitamo: koji su to, u ustrojstvo bitka tubitka položeni, egzistencijalno nužni uvjeti mogućnosti za to, da tubitak može egzistirati na način znanstvenog istraživanja? Ovako postavljeno pitanje smjera k nekom *egzistencijalnom pojmu znanosti*. Od njega se razlikuje »logički« pojam, koji razumije znanost s obzirom na njezin rezultat i određuje ju kao »sklop obrazloženja istinitih, to jest važećih stavaka«. Egzistencijalni pojam razumije znanost kao način egzistencije i time kao modus bitka-u-svijetu, koji otkriva odnosno dokučuje bića odnosno bitak. Potpuna dovoljna egzistencijalna interpretacija znanosti daje se, međutim, provesti tek tada, kad se *smisao bitka i »veza« između bitka i istine*¹⁸ razjasne iz vremenosti egzistencije. Razmišljanja što slijede pripremaju razumijevanje *te centralne problematike*, unutar koje također tek biva razvijena ideja fenomenologije za razliku od uvodno pokazanog njezina prvotnog pojma.¹⁹

Primjereno do sada polučenom stupnju razmatranja, interpretaciji teorijskog ponašanja nametnuto je još jedno ograničenje. Istražujemo samo prevrat smotrenog brigovanja o Priručnomu u istraživanje Postojećega na koje je moguće naići unutar svijeta, uz vodeću namjeru, da prodremo do vremenske konstitucije bitka-u-svijetu uopće.

18. Usp. § 44, s. 242 i d.

19. Usp. § 7, s. 29 i d.

Lako je razumjeti, da prevrat »praktično« smotrenog baratanja, upotrebljavanja i sličnoga u »teorijsko« istraživanje bude okarakteriziran na slijedeći način: čisto motrenje na biće nastaje uslijed toga, što se brigovanje *uzdržava* od svakog baratanja. Tada bi ono odlučujuće za »nastanak« teorijskog ponašanja ležalo u *iščezavanju* prakse. Upravo ako se kao primarna i prevladavajuća vrsta bitka praktičnog tubitka postavi »praktično« brigovanje, teorija će zahvaljivati svoju ontološku mogućnost *otsutnosti* prakse, to jest, jednoj *privaciji*. Samo, poslije prekida nekog specifičnog baratanja u brigujućem ophođenju, smotrenost što vodi to baratanje ne ostaje naprosto kao neki ostatak. Brigovanje se tada naročito premješta u neko tek-razgledavanje. Ali time još nipošto nije postignuto »teorijsko« ponašanje znanosti. Naprotiv, ono pribivanje, koje izostaje skupa s baratanjem, može poprimiti karakter *pooštrene smotrenosti* kao »pregledavanje«, ispitivanje postignutoga, kao pregled nad upravo »mirujućim pogonom.« *Uzdržavati* se od upotrebe pribora tako je malo već »teorija«, da pribivajuća, »promatrajuća« smotrenost ostaje potpuno vezana uz priručni pribor o kojem briguje. »Praktično« ophođenje ima svoje *vlastite* načine pribivanja. I kao što je praksi svojstven njezin specifični vidik (»teorija«), tako ni teorijsko istraživanje nije bez svoje vlastite prakse. Očitovanje mjernih brojeva kao rezultata nekog eksperimenta često zahtijeva zamršenu »tehničku« gradnju uređaja za pokuse. Promatranje mikroskopom upućeno je na izradu »preparata.« Arheološko iskapanje, koje prethodi interpretaciji »nalaza«, iziskuje najgrublje rabotanje. Ali i »najapstraktnija« obrada problemâ i fiksiranje dobivenoga barata, na primjer, piscim priborom. Bili takvi sastavni dijelovi znanstvenog istraživanja ma kako »nezanimljivi« i »po sebi razumljivi«, ontološki nipošto nisu sporedni. Izričito upozorenje na to, da znanstveno ponašanje kao jedan način bitka-u-svijetu nije samo »čisto duhovna djelatnost«, može izgledati odviše sitničavo i izlišno. Kad samo ta trivijalnost ne bi jasno pokazivala, kako nipošto nije

bjelodano, kuda li se onda proteže ontološka granica između »teorijskog« i »ateorijskog« ponašanja!

Složiti ćemo se, da je svako baratanje u znanosti jedino u službi čistog promatranja, istražujućeg otkrivanja i dokučivanja »same stvari.« »Postupke« pak regulira, i zadržava prvenstvo, »gledanje« uzeto u najširem smislu. »Odnosila se neka spoznaja na predmete bilo na koji način i bilo kojim sredstvima, ono čime se ona odnosi na njih, i k čemu svako mišljenje smjera kao sredstvu (potcrtao autor), jest zor«²⁰. Od početka grčke ontologije do danas, svaku interpretaciju spoznaje vodi ideja intuitusa, bio on faktično dostižan ili ne. U skladu s prvenstvom »gledanja«, pokazivanje egzistencijalne geneze znanosti morat će otpočeti kod *smotrenosti*, koja vodi »praktičko« brigovanje.

Smotrenost se kreće u odnosima svrhovitosti sveze priručnog pribora. Sama je ona pak podređena vodstvu više ili manje izričitog pregleda nad cjelinom pribora svakog svijeta pribora i njemu pripadnog javnog okolnog svijeta. Pregled nije jedino neko naknadno skupljanje Postojećega. Bitno je kod pregleda primarno razumljenje cjeline svrhovitosti, unutar koje svaki put počinje faktično brigovanje. Pregled, koji rasvjetljuje brigovanje, prima svoje »svjetlo« iz Moći-bitu tubitka, za volju kojega brigovanje egzistira kao briga. »Pregledna« smotrenost brigovanja dovodi Priručno u svakom upotrebljavanju i baratanju bliže tubitku, na način izlaganja Pregledanoga. Specifično, smotreno-izlažuće približavanje predmeta brigovanja nazivamo *premišljanje*. Njegova osebujna shema jest »ako — onda«: ako ovo ili ono treba biti, na primjer, izrađeno, uzeto u upotrebu, sačuvano, onda su potrebna ova ili ona sredstva, putovi, okolnosti, prilike. Smotreno *premišljanje* rasvjetljuje svaki pojedini faktični položaj tubitka u njegovu okolnom svijetu o kojem briguje. Ono, prema tome, nikada ne »konstatira« jedino postojanje

20. Kant, Kr. d. r. V². s. 33.

nekog bića, odnosno njegova svojstva. *Premišljanje* se može ostvarivati također i kad samo ono što se u njemu približava nije opipljivo pri ruci i prisutno u neposrednom vidokrugu. Dovođenje-bliže okolnog svijeta pri smotrenom *premišljanju* ima egzistencijalni smisao nekog *osadašnjivanja*. Jer *zorno* predočivanje je samo jedan modus *osadašnjivanja*. U njemu *premišljanje* direktno zapaža ono *Potrebno* koje nije pri ruci. *Smotrenost*, koja *zorno* predočuje nešto, ne odnosi se možda na »puke predodžbe.«

Ali smotreno je *osadašnjivanje* višestruko fundirani fenomen. Ponajprije, ono uvijek pripada nekom potpunom ekstatičkom jedinstvu vremenosti. Ovo se temelji u nekom *pamćenju* sveze pribora, o kojemu brigujući, tubitak *očekuje* neku mogućnost. Ono što je u očekujućem ponašanju već odgonetnuto, *premišljajuće osadašnjivanje* odnosno *zorno* predočivanje dovodi bliže. Ali, da bi se *premišljanje* kretalo u shemi »ako — onda«, brigovanje mora već »pregledno« razumjeti neku povezanost svrhovitosti. Ono što biva oslovljeno s »Ako«, mora biti već razumljeno *kao to i to*. Uz to se ne traži, da razumijevanje pribora bude izraženo u nekoj predikatizaciji. Shema: »nešto kao nešto«, skicirana je već u strukturi pred-predikativnog razumljenja. Ontološki se Kao-struktura temelji u vremenosti razumljenja. Samo ukoliko se tubitak, očekujući neku mogućnost, to će ovdje reći neko Čemu, vratio prema nekom Za-to, to jest, ukoliko pamti neko Priručno, može, *obratno*, *osadašnjivanje* pripadno tom očekujućem pamćenju početi kod tog Zapamćenoga, može ga, u njegovoj upućenosti na Čemu, *dovesti bliže*. Približavajuće *premišljanje* mora se u shemi *osadašnjivanja* primjeriti vrsti bitka onoga što približava. *Premišljanje* približava — ne tek otkriva — karakter svrhovitosti Priručnoga samo tako, što ono Priručno koje *pri nečemu* postiže svrhu, smotreno daje vidjeti *kao to*.

Ukorijenjenost sadašnjosti u budućnosti i bilosti jest egzistencijalno-vremenski uvjet mogućnosti za to, da ono što je projektirano u razumljenju smotrenog razu-

mijeivanja može biti u nekom osadašnjivanju dovedeno bliže, i to tako, da se pri tome sadašnjost mora prilagoditi Sretajućemu u horizontu očekujućeg ponašanja, to jest, izlagati sebe u shemi Kao-strukture. Time je dan odgovor na prije postavljeno pitanje, stoji li Kao-struktura u nekoj egzistencijalno-ontološkoj vezi s fenomenom projekta.²¹ To »Kao« temelji se, poput razumljenja i izlaganja, uopće u ekstatičko-horizontskom jedinstvu vremenosti. Pri fundamentalnoj analizi bitka, i to u vezi s interpretacijom »je«, koje kao copula podaje »izrazitost« oslovljavanju nečega kao nečega ponovo moramo uzeti za temu Kao-fenomen i egzistencijalno omeđiti pojam »sheme.«

Što, međutim, treba vremenska karakterizacija smotrenog premišljanja i njegovih shema pridonijeti odgovoru na otvoreno pitanje o genezi teorijskog ponašanja? Samo to, da ona razjašnjava — tubitku sukladnu — situaciju prevrata smotrenog brigovanja u teorijsko otkrivanje. Analizu samog prevrata moguće je pokušati po niti vodilji jednog elementarnog iskaza smotrenog premišljanja i njegovih mogućih modifikacija.

U smotrenoj upotrebi oruđa možemo reći: čekić je pretežak odnosno prelagan. Rečenica: čekić je težak, također može izražavati brigujuće premišljanje i značiti: nije lagan, to jest, zahtijeva za rukovanje snagu, odnosno, otežavat će baratanje. Ali rečenica može također kazivati: biće koje leži pred nama, koje već smotreno poznamo, teško je, to jest, ima »svojstvo« težine: ono vrši pritisak na svoju podlogu; ako je odstranimo, ono pada. Ovakvo razumljeno govorenje više nije izrečeno u horizontu očekujućeg pamćenja neke cjeline pribora i njezinih odnosa svrhovitosti. Rečeno je crpljeno iz onoga što je svojstveno nekom »masivnom« biću kao takvom. Ono, što se od sada razgledava, više nije svojstveno čekiću kao oruđu, nego kao tjelesnom predmetu koji podliježe zakonu težine. Smotreno govorenje o »preteško« odnosno »prelako« sada više nema »smisla«, to jest, sada sretajuće biće samo po sebi ne odaje ništa

21. Usp. § 32, s. 169

u pogledu čega bi se dalo »smatrati« teškim odnosno lakim.

U čemu leži to, da se u modificiranom govoru njegovo O-čemu, a to je teški čekić, pokazuje drugačijim? Ne u tome što se okanjemo baratanja, ali ni u tome što samo ne gledamo na priborski karakter tog bića, nego u tome što na sretajuće biće gledamo »iznova«, kao na Postojeće. Razumijevanje bitka koje vodi brigujuće ophođenje s unutarstvjskim bićima, prevratilo se. Ali zar se time, što Priručno, umjesto da ga smotreno premišljamo, »shvaćamo« kao Postojeće — konstituirati već neko znanstveno ponašanje? Ta povrh toga može također biti uzeto za temu znanstvenog istraživanja i Priručno, na primjer pri istraživanju nekog okolnog svijeta, nekog miljea u vezi s nekom historijskom biografijom. Svakodnevno priručni sklop pribora, njegovo povijesno nastajanje, iskorištavanje, njegova faktična uloga u tubitku predmet je znanosti o gospodarstvu. Priručno ne treba izgubiti svoj priborski karakter, da bi moglo postati »objekt« neke znanosti. Modifikacija razumijevanja bitka čini se da nije nužno konstitutivna za genezu teorijskog ponašanja »prema stvarima.« Zacijelo — ako modifikacija treba kazivati: promjena vrste bitka bića koje leži pred nama, razumljena u razumljenju.

Za prvo označivanje geneze teorijskog ponašanja iz smotrenosti stavili smo u temelj jedan način teorijskog shvaćanja unutarstvjskih bića, fizičke prirode, kod kojega je modifikacija razumijevanja bitka jednaka nekom prevratu. U »fizikalnom« iskazu »čekić je težak« ne biva *previden* u sretajućeg bića samo njegov karakter oruđa, nego s njim u isti mah i ono što pripada svakom priručnom priboru: njegovo mjesto. Ono postaje nevažno. Ne tako, da bi Postojeće uopće gubilo svoju »lokaciju«. Nego mjesto postaje prostorno-vremenskom pozicijom, nekom »svjetskom točkom«, koja se ne odlikuje ni pred kojom drugom. U tome leži: okolnim svijetom ograničena raznovrsnost mjestâ priručnog pribora ne biva samo modificirana u neku raznovrsnost suš-

tih pozicija, nego biće iz okolnog svijeta biva *obezgraničeno*. Temom postaje svemir Postojećega.

U slučaju o kojemu je riječ, modifikaciji razumijevanja bitka pripada obezgraničenje okolnog svijeta. Ali po niti vodilji otuda dalje vodećeg razumljenja bitka u smislu postojnosti, obezgraničenje postaje ujedno omeđenjem »regije« Postojećega. Što je primjerenije u vodećem razumijevanju bitka razumljen bitak bića koje valja istražiti, i što je time cjelina bića kao moguće predmetno područje artikuliranja u svojim temeljnim određenjima, to sigurnijom postaje svaka perspektiva metodičkog zapitivanja.

Klasični primjer za povijesni razvoj neke znanosti, ali ujedno i za ontološku genezu, jest nastanak matematičke fizike. Ono odlučujuće za njezino oblikovanje ne leži ni u većem cijenjenju promatranja »činjenica« niti u »primjeni« matematike pri određivanju prirodnih procesa — nego u *matematičkom projektu same prirode*. Taj projekt a priori otkriva neko stalno Postojeće (materiju) i otvara horizont za vodeći pogled na njegove kvantitativno određive konstitutivne momente (gibanje, silu, lokaciju i vrijeme). Tek »u svjetlu« neke ovako projektirane prirode može biti nađeno nešto poput neke »činjenice« i podvrgnuto pokusu, regulativno omeđenom projektom. »Utemeljenje« »znanosti o činjenicama« bijaše moguće samo uslijed toga što su istraživači razumjeli: nema načelno »golih činjenica«. Kod matematičkog projekta prirode nije pak primarno ono matematičko kao takvo, nego to, što taj projekt dokučuje neko A-priori. I tako onda ni matematička prirodna znanost nije uzorna po svojoj specifičnoj egzaktnosti i obvezatnosti za »svakoga«, nego po tome, što je u njoj tematsko biće otkriveno *onako*, kako biće uopće može biti otkriveno: u apriornom projektu ustrojstva njegova bitka. S temeljnom pojmovnom obradom vodećeg razumijevanja bitka determiniraju se niti vodilje metodâ, struktura pojmovlja, pripadajuća mogućnost istine i izvjesnosti, vrsta obrazloženja i dokaza, modus obvezatnosti i vrsta priopćivanja. Cjelina tih

momenata konstituiraju potpuni egzistencijalni pojam znanosti.

Znanstveni projekt bića koje uvijek već nekako su sreće, daje izričito razumjeti vrstu njegova bitka, i to tako što pokazuje moguće putove k čistom otkrivanju unutarstvetskog bića. Cjelinu tog projektiranja, kojemu pripadaju artikuliranje razumijevanja bitka, njime vođeno omeđivanje predmetnog područja i skiciranje pojmovlja primjerenog biću, nazivamo *tematizacija*. Ona cilja na oslobađanje pristupa k unutarstvetski sreću na taj način, da se ono može »baciti u susret čistom otkrivanju, to jest, postati objektom. Tematizacija objektivira. Ona ne uzima biće najprije kao »postavku« nego ga čini pristupačnim tako, da ga je »objektivno« moguće propitati i odrediti. Objektivirajući bitak kod unutarstvetski Postojećega ima karakter jednog *osobitog osadašnjivanja*²². Ono se razlikuje od sadašnjosti smotrenosti prije svega po tome što otkrivanje dotične znanosti očekuje jedino otkritost Postojećega. To očekivanje otkritosti egzistencijski se temelji u odlučnosti tubitka, putem koje on sebe projektira prema Moći-bitu u »istini«. Taj je projekt moguć, jer bitak-u-svijetu tvori jedno određenje egzistencije tubitka. Poriijeklo znanosti iz prave egzistencije ovdje ne treba dalje slijediti. Sada valja razumjeti jedino to, da, i kako, pretpostavku za tematizaciju unutarstvetskog bića tvori temeljno ustrojstvo tubitka, bitak-u-svijetu.

22. Teza, da svaka spoznaja smjera k »zoru«, ima vremenski smisao: svaka spoznaja jest osadašnjivanje. Da li svaka znanost, i da li čak filozofska spoznaja, cilja na neko osadašnjivanje, neka ovdje ostane još neodlučeno. — Husserl upotrebljava za karakterizaciju osjetilnog opažanja izraz »osadašnjivanje«. Usp. Log. Untersuchungen, 1. Ausg. (1901) Bd. II, s. 588 i 620. *Intencionalna analiza opažanja i zora uopće morala je sugerirati to »vremensko« označivanje fenomena. Da se, i kako se, intencionalnost »svijesti« tubitka temelji u ekstatičkoj vremenosti, pokazat će slijedeći odsječak.*

Da bi tematizacija Postojećega, znanstveni projekt prirode, postala mogućom, *tubitak mora transcendirati* tematizirano biće. Transcendiranje se ne sastoji od objektiviranja, nego je ovo pretpostavka za nj. Ali ako je tematizacija unutarstvjski Postojećega neki prevrat smotreno otkrivajućeg brigovanja, tada već i »praktičkom« bitku kod Priručnoga mora biti u temelju neko transcendiranje tubitka.

Ako zatim tematizaciju modificira i artikulira razumijevanje bitka, tada tematizirajuće biće tubitak, ukoliko egzistira, mora već razumjeti nešto poput bitka. Razumljenje bitka može ostati neutralnim. Priručnost i postojnost tada još nisu razlučene, a još su manje pojmljene ontološki. Ali, da bi se tubitak mogao ophoditi s nekim priborskim sklopom, on mora razumjeti, premda netematski, nešto poput svrhovitosti. *Njemu mora biti otvoren neki svijet*. On je otvoren u faktučnoj egzistenciji tubitka, utoliko što u drugu ruku to biće bitno egzistira kao bitak-u-svijetu. A ako se bitak tubitka potpuno temelji u vremenosti, tada ova mora omogućivati bitak-u-svijetu i time transcendiranje tubitka, koje sa svoje strane održava brigujući bitak — bilo onaj teorijski bilo praktički — kod unutarstvjskog bića.

c) Vremenski problem transcendentnosti svijeta

Razumljenje neke cjeline svrhovitosti, koje je uključeno u smotrenom brigovanju, temelji se u nekom apriornom razumljenju odnosâ Zato-da, Čemu, Za-to, Za-volju. Povezanost tih odnosa bijaše prije²³ ispostavljena kao značajnost. Njezino jedinstvo tvori ono što nazivamo svijet. Postavlja se pitanje: kako je nešto poput svijeta u njegovu jedinstvu s tubitkom moguće ontološki? Na koji način svijet mora biti, da bi tubitak mogao egzistirati kao bitak-u-svijetu?

23. Usp. § 18, s. 94 i d.

Tubitak egzistira za volju nekoga Moći-biti samog njega. Egzistirajući, on je bačen i kao bačen prepušten je bićima koja su mu potrebna *da bi* mogao biti kao što jest, naime *za volju* sama sebe. Ukoliko tubitak faktučno egzistira, on razumije sebe u toj povezanosti između Za-volju samog njega i svakoga od Zato-da. Ono, *u čemu* egzistirajući tubitak razumije sebe, to je s njegovom faktučnom egzistencijom »tu«. To U-čemu primarnog samorazumijevanja ima vrstu bitka tubitka. Taj je egzistirajući, svoj svijet.

Bitak tubitka odredili smo kao brigu. Njezin ontološki smisao jest vremenost. Da ova konstituira, i kako konstituira, dokučenost Tu, već smo pokazali. U dokučenosti Tu, svijet je sudokučen. Jedinstvo značajnosti, to jest ontološko ustrojstvo svijeta, mora se tada isto tako temeljiti u vremenosti. *Egzistencijalno-vremenski uvjet mogućnosti svijeta leži u tome, što vremenost kao ekstatičko jedinstvo ima nešto poput horizonta*. Ekstaze nisu naprosto ponesenosti k... . Ekstazi pripada, naprotiv, neko »Kamo« ponesenosti. To Kamo ekstaze nazivamo shemom horizonta. Ekstatički je horizont u svakoj od triju ekstaza različit. Shema u kojoj tubitak prilazi k sebi *budućnosno*, bilo pravo bilo nepravo, jest *Za-volju sebe*. Shemu u kojoj je tubitak samom sebi kao bačen dokučen u čuvstvovanju, shvaćamo kao *Pred-što* bačenosti odnosno Čemu prepuštenosti. Ta shema obilježuje horizontsku strukturu *bilosti*. Egzistirajući za volju nje u prepuštenosti samom sebi kao bačen, tubitak je kao bitak kod... ujedno osadašnjujući. Horizontska shema *sadašnjosti* biva određena putem *Zato-da*.

Jedinstvo horizontskih shema budućnosti, bilosti i sadašnjosti temelji se u ekstatičkom jedinstvu vremenosti. Horizont cijele vremenosti određuje ono, *na temelju čega* je faktučno egzistirajuće biće bitno *dokučeno*. S faktučnim tu-bitkom uvijek je u horizontu budućnosti projektirano po jedno Moći-biti, u horizontu bilosti dokučeno »Već-biti«, a u horizontu sadašnjosti otkrit je predmet brigovanja. Horizontsko jedinstvo

shema ekstaza omogućuje izvornu povezanost Zato-da odnosâ sa Za-volju. U tome leži: na temelju horizontskog ustrojstva ekstatičkog jedinstva vremenosti pripada biću, koje je uvijek svoje Tu, nešto poput dokučenog svijeta.

Kao što sadašnjost u jedinstvu ovremenjivanja vremenosti potječe iz budućnosti i bilosti, tako se, jednako izvorno, s horizontima budućnosti i bilosti ovremenjuje horizont neke sadašnjosti. Utoliko što tubitak sebe ovremenjuje, on je i neki svijet. S obzirom na svoj bitak kao vremenost, ovremenjujući sebe tubitak je na temelju njezina ekstatički-horizontskog ustrojstva bitno »u nekom svijetu«. Svijet niti postoji niti je priručan, nego ovremenjuje sebe u vremenosti. On »je« s Izvan-sebe ekstazâ tu. Ako ne egzistira neki *tubitak*, nije »tu« ni neki svijet.

Faktični brigujući bitak kod Priručenoga, tematizacija Postojećega i objektivirajuće otkrivanje tih bića *već pretpostavljaju svijet*, to jest oni su mogući samo kao načini bitka-u-svijetu. Temeljeći se u horizontskom jedinstvu ekstatičke vremenosti, svijet je transcendentan. On mora biti ekstatički već dokučen, da bi, dolazeći iz njega, unutarstvetska bića mogla sretati. Ekstatički vremenost već boravi u horizontima svojih ekstaza i vraća se, ovremenjujući se, prema bićima koja susreću u Tu. S faktičnom egzistencijom tubitka susreću već i unutarstvetska bića. Što su takva bića otkrivena skupa s vlastitim Tu egzistencije, to'ne stoji do volje tubitka. Stvar je njegove slobode, premda uvijek u granicama njegove bačenosti, samo ono što on svaki put, u kojem smjeru, *dokle i kako* dokučuje.

Odnosi značajnosti, koji određuju strukturu svijeta, otuda nisu nekakav splet oblika kojim neki bez-svjetski subjekt zaogrće neki materijal. Faktični se tubitak, naprotiv, razumijevajući ekstatički sebe i svoj svijet u jedinstvu Tu, vraća iz tih horizonata natrag prema bićima što susreću u njima. Razumijevajuće vraćanje prema... jest egzistencijalni smisao osadašnjujućeg davanja-sretati bićima, koja stoga bivaju nazvana unutar-

svjetskima. Svijet je tako reći već »dalje vani« nego što ikada može biti neki objekt. »Problem transcendentnosti« ne može se svesti na pitanje: kako neki subjekt odlazi van k nekom objektu, pri čemu ukupnost objekata biva identificirana sa svijetom. Valja pitati: što ontološki omogućuje to, da biće može unutarstvetski sretati i postati objektivirano kao predmet brigovanja? Odgovor daje vraćanje na ekstatičko-horizontski fundiranu transcendentnost svijeta.

Ako je »subjekt« ontološki pojmljen kao egzistirajući tubitak, čiji se bitak temelji u vremenosti, tada valja reći: svijet je »subjektivan«. Ali taj je svijet tada kao vremenski-transcendentan »objektivniji« od svakog mogućeg »objekta«.

Svođenjem bitka-u-svijetu na ekstatički-horizontsko jedinstvo vremenosti, učinjena je razumljivom mogućnost tog temeljnog ustrojstva tubitka. Ujedno postaje razgovijetno, da je moguće latiti se konkretne obrade strukture svijeta uopće i njezinih mogućih modifikacija samo ako je ontologija mogućih unutarstvetskih bića dovoljno sigurno orijentirana na neku razjašnjenu ideju bitka uopće. Moguća interpretacija te ideje zahtijeva da najprije bude ispostavljena vremenost tubitka, kojoj služi sadašnja karakterizacija bitka-u-svijetu.

§ 70. Vremenost prostornosti sukladne tubitku

Premda izraz »vremenost« ne znači ono što govor o »prostoru i vremenu« razumije kao vrijeme, ipak se čini, da i prostornost tvori neku odgovarajuću temeljnu određenost tubitka kao što je tvori i vremenost. Otuda izgleda, da je egzistencijalno-vremenska analiza stigla s prostornošću tubitka do granice, tako da to biće, koje nazivamo tubitak, mora biti uporedo oslovljavano kao »vremensko« »i također« prostorno. Zar fenomen, koji smo upoznali kao prostornost sukladnu tubitku i po-

kazali²⁴ kao pripadan bitku-u-svijetu, nalaže vremensko-egzistencijalnoj analizi tubitka da se zaustavi?

O tome, kako u tijeku egzistencijalne interpretacije govor o »prostorno-vremenskoj« određenosti tubitka ne može reći da to biće postoji »u prostoru i također u vremenu«, više nije potrebno raspravljati. Vremenost jest smisao bitka brige. Ustrojstvo tubitka, i njegovi načini na koje jest, ontološki su mogući samo na temelju vremenosti, bez obzira na to, pojavljuje li se to biće »u vremenu« ili ne. Ali tada se i specifična prostornost tubitka mora temeljiti u vremenosti. Po drugoj strani, dokaz da tu prostornost egzistencijalno omogućuje samo vremenost, ne može ciljati na to, da prostor deducira iz vremena, odnosno, da ga rastvori u sušto vrijeme. Ako je prostornost tubitka »obuhvaćena« vremenošću u smislu egzistencijalnog fundiranja, tada se ta sveza, koju u nastavku valja razjasniti, također razlikuje od prvenstva vremena naprama prostoru u *Kantovu* smislu. To, što empirijske predodžbe Postojećega »u prostoru« teku, kao psihički događaji, »u vremenu«, i tako se »Fizičko« posredno pojavljuje također »u vremenu«, nije egzistencijalno-ontološka interpretacija prostora kao nekog oblika zora, nego je ontološko ustanovljenje protjecanja psihički Postojećega »u vremenu«.

U egzistencijalno-analitičkom smislu treba pitati o vremenskoj uvjetovanosti mogućnosti za prostornost sukladnu tubitku, koja sa svoje strane fundira otkrivanje unutarstvetskog prostora. Prije toga moramo podsjetiti, na koji je način tubitak prostoran. Tubitak će moći *biti* prostoran samo kao briga u smislu propadajućeg egzistiranja. Negativno, to će reći: tubitak ne postoji nikada, također nikada ni najprije, u prostoru. On ne ispunjuje dio prostora poput neke realne stvari ili pribora, tako da bi njegova granica prema samom prostoru koji ga okružuje bila samo neka prostorna odredba prostora. Tubitak zauzima — u doslovnom smislu riječi — prostor. On nipošto ne postoji samo

24. Usp. §§ 22—24, s. 115 i d.

u dijelu prostora što ga ispunjuje njegovo živo tijelo. Egzistirajući, on se uvijek već smjestio u neki akcioni prostor. On uvijek određuje svoju vlastitu lokaciju tako, što se iz prostora, u koji se smjestio, vraća na »mjesto« koje je zauzeo. Da bi bilo moguće reći kako tubitak u prostoru postoji na nekoj poziciji, moramo prije toga to biće *shvatiti* ontološki neprimjereno. Razlika između »prostornosti« neke protežne stvari i tubitka nije ni u tome, što on *zna* za prostor; jer zauzimanje je prostora tako malo identično s nekim »predočivanjem« prostornosti, da je ono prvo pretpostavka potonjega. Prostornost tubitka ne valja prikazivati ni kao nesavršenost, koja je skopčana s egzistencijom na temelju fatalne »povezanosti duha s tijelom«. Naprotiv, zato što je »duhovan«, i *samo stoga*, tubitak može biti prostoran na način koji je nekoj protežnoj stvari bitno nemoguć.

Sebe-smještanje tubitka konstituira se putem usmjerenja i raz-udaljenja. Kako je nešto takvo moguće na temelju vremenosti tubitka? Funkciju vremenosti, da ona fundira prostornost tubitka, treba ukratko pokazati samo toliko, koliko je nužno za kasnije razmatranje ontološkog smisla »spajanja« prostora i vremena. Smještanju tubitka pripada sebe-usmjeravajuće otkrivanje nečega poput *predjela*. Tim izrazom mislimo ponajprije Kamo mogućeg spadanja okolnosvjetski priručnog, smjestivog pribora. U svakom nalaženju, rukovanju, premještanju i uklanjanju pribora već je otkrit predio. Brigujući je bitak-u-svijetu usmjeren — usmjeravajući se. Spadanje je u bitnom odnosu sa svrhovitošću. Ono biva faktično definirano uvijek iz sveze svrhovitosti pribora kojemu je posvećeno brigovanje. Odnosi svrhovitosti razumljivi su samo u horizontu nekog dokućenog svijeta. Tek horizontski karakter omogućuje i specifični horizont onoga Kamo spadanja u predio. Sebe-usmjeravajuće otkrivanje predjela temelji se u jednom ekstatički pamtećem očekivanju mogućeg Onamo i Ovamo. Sebe-smještanje kao usmjeravajuće očekivanje predjela isto je tako izvorno i neko pribli-

žavanje (raz-daljivanje) Priručnoga i Postojećega. Iz već otkritog predjela brigovanje se raz-daljujući vraća prema Najbližemu. Približavanje i ujedno procjenjivanje i mjerenje razmaka unutar raz-daljenog unutarsvjetski Postojećega temelje se u jednom osadašnjivanju što pripada jedinstvu vremenosti, u kojem postaje mogućim i usmjeravanje.

Stoga, što je tubitak kao vremenost u svojem bitku ekstatičko-horizontski, on može faktično i stalno uzimati sa sobom neki prostor u koji se smjestio. S obzirom na taj ekstatički zauzeti prostor, Ovdje svakog faktičnog položaja odnosno situacije nikada ne znači neku poziciju u prostoru, nego znači u usmjerenju i raz-daljenju otvoreni akcioni prostor kruga cjeline pribora kojoj je brigovanje posvećeno najprije.

U približavanju, koje omogućuje rukovanje i zaposlenost što »sviču u samoj stvari«, ispoljava se bitna struktura brige, propadanje. Njegova se egzistencijalno-vremenska konstitucija odlikuje time, što u njemu, i time također u »sadašnjosti« fundirano približavanju, priskakuje očekujuće zaboravljanje sadašnjosti. U približavajućem osadašnjivanju nečega iz njegova Odande, osadašnjivanje se, zaboravljajući Ondje, gubi u samom sebi. Otuda to, da ako »promatranje« unutarsvjetskog bića otpočne u jednom takvom osadašnjivanju, nastaje pričin, kako je neka stvar »najprije« samo postojeća, doduše ovdje, ali neodređeno u prostoru uopće.

Samo na temelju ekstatičko-horizontske vremenosti moguć je prodor tubitka u prostor. Svijet ne postoji u prostoru; taj se, međutim, da otkriti samo unutar nekog svijeta. Ekstatička vremenost prostornosti sukladne tubitku čini razumljivom upravo ovisnost prostora o vremenu, ali i obratno, »ovisnost« tubitka o prostoru, koja se otkriva u poznatom fenomenu, da samoizlaganjem tubitka i sastojinom značenja govora uopće uvelike vladaju »prostorne predodžbe«. Tom prvenstvu prostornosti u artikulaciji značenja i pojmova temelj nije u nekoj specifičnoj moći prostora, nego je u vrsti bitka tubitka. Bitno propadajući, vremenost ne samo

što se gubi u osadašnjivanje i smotreno razumije sebe iz Priručnoga o kojem briguje, nego nit vodilju za artikulaciju uopće Razumljenoga u razumljenju, i Izloženoga, crpi iz onoga na što osadašnjivanje po sebi neprestano nailazi kao na prisutno, naime iz prostornih odnosa.

§ 71. Vremenski smisao svakidašnjosti tubitka

Analiza vremenosti brigovanja pokazala je, da bitne strukture ustrojstva bitka tubitka koje bijahu interpretirane prije ispostavljanja vremenosti u namjeri da nas uvedu u nju, valja vratiti u vremenost. U prvom početku analitika nije odabrala kao temu neku određenu, istaknutu mogućnost egzistencije tubitka, nego se usmjerila na neupadljivi, prosječni način egzistiranja. Tu vrstu bitka, u kojoj se tubitak zadržava najprije i najčešće, nazvali smo svakidašnjost²⁵.

Što taj izraz znači u osnovi, i ontološki omeđen, ostalo je u tami. U početku istraživanja nije se također nudio ni neki put kojim bi egzistencijalno-ontološki smisao svakidašnjosti bio makar samo problematiziran. Sada je smisao bitka tubitka rasvijetljen kao vremenost. Može li vladati još neka dvojba u pogledu egzistencijalno-vremenskog značenja naziva »svakidašnjost«? Pa ipak smo jako udaljeni od nekog ontološkog pojma tog fenomena. Ostaje dapače pitanje, dostaje li do sada provedena eksplikacija vremenosti, da bi se omeđio egzistencijalni smisao svakidašnjosti.

Svakidašnjost će, očito, ipak reći *onu* vrstu egzistiranja u kojoj se tubitak zadržava »u sve dane«. Pa ipak »svi dani« ne znači zbroj »dana« koji su tubitku dosuđeni u njegovu »životnom vijeku«. Premda »svi dani« ne treba razumjeti kalendarski, ipak u značenju »svakog dana« treperi također i takva određenost vremena. Primarno će izraz svakidašnjost ipak reći neko određeno *kako* egzistencije, koje tijekom čitava »životnog

25. Usp. § 9, s. 46 i d.

vijeka« gospodari tubitkom. U predašnjim smo analiza-
ma često upotrebljavali izraze »najprije i najčešće«.
»Najprije« znači: način na koji je tubitak u skupnoj
javnosti »neposredno očit«, pa bilo da je »u osnovi«
egzistencijski i »nadvladao« svakidašnjost. »Najčešće«
znači: način, kakvim se tubitak, ne uvijek, ali »u pravi-
lu«, pokazuje za svakoga.

Svakidašnjost će reći Kako, na način kojega tubitak
»živi iz dana u dan«, bilo u svim svojim ponašanjima,
bilo samo u izvjesnima što ih skicira skupa-bitak. Tome
Kako pripada zatim uživanje u navici, prisiljavala ona
i na nešto tegobno i »mrsko«. Sutrašnje, što ga svaki-
dašnje brigovanje vazda očekuje, puko je »vječno ju-
čerašnje«. Jednoličnost svakidašnjosti uzima kao prom-
jenu ono što, eto, donosi dan. Svakidašnjost određuje
tubitak i tada kad si on nije odabrao za »junaka« Se.

Ali ti mnogovrsni karakteri svakidašnjosti nipošto
ne označuju nju kao puki »aspekt« što ga nudi tubitak
kad »se« »pogleda« što li čine i čime se bave ljudi.
Svakidašnjost jest jedan način *biti*, kojemu doduše
pripada javna vidljivost. Ali svakidašnjost je svakom
»pojedinom« tubitku, kao način njegova vlastitog egzis-
tiranja, više ili manje poznata, i to putem čuvstva bez-
bojnog neraspoloženja. Tubitak može tupo »patiti« od
svakidašnjosti, tonuti u njezinu tupost, izmicati joj na
način da za razasutost u poslove traži novo rastresanje.
Ali egzistencija također može u trenutku, i dakako če-
sto samo »za trenutak«, postati gospodar običnom danu,
premda ga nikada ne može izbrisati.

Ono što je faktičnoj izloženosti tubitka *ontički* tako
poznato, da se na to uopće ne obaziremo, to krije u
sebi, uzeto egzistencijalno-ontološki, zagonetku za za-
gonetkom. »Prirodni« je horizont za prvi početak egzi-
stencijalne analitike tubitka *samo prividno razumljiv
po sebi*.

Ali zar se poslije dosadašnje interpretacije vremenosti
nalazimo u nekom izglednijem položaju u pogledu
egzistencijalnog omeđenja strukture svakidašnjosti?
Ili se na tom smućujućem fenomenu iskazuje upravo

ono što nedostaje predašnjoj eksplikaciji vremena?
Nismo li do sada stalno ostavljali tubitak da miruje
u izvjesnim stanjima i situacijama i »konsekventno«
zanemarivali, da se on, živeći iz dana u dan, u slijedu
svojih dana »vremenski« *proteže*? Jednoličnost, navika,
ono »kako jučer, tako danas i sutra«, pa »Najčešće« —
ne daju se shvatiti bez vraćanja k »vremenskom« pro-
tezanje tubitka.

I zar egzistirajućem tubitku ne pripada također fakt,
da on, provodeći svoje vrijeme, svakodnevno vodi raču-
na o »vremenu« i »račun« sređuje astronomsko-kalen-
darski? Tek kada u interpretaciju vremenosti tubitka
uključimo svakidašnje »događanje« tubitka i računa-
nje o »vremenom« o kojemu on briguje u tom događa-
nju, orijentacija će biti dovoljno obuhvatna, da bi se
ontološki smisao svakidašnjosti kao takav mogao po-
staviti kao problem. Međutim, stoga što se pod nazivom
svakidašnjost u osnovi ne misli ništa drugo nego vre-
menost, ta pak omogućuje *bitak* tubitka, dovoljno poj-
movno omeđenje svakidašnjosti može uspjeti tek u
okviru načelnog razmatranja smisla bitka uopće i nje-
govih mogućih modifikacija.

Peto poglavlje

VREMENOST I POVIJESNOST

§ 72. Egzistencijalno-ontološka ekspozicija problema povijesti

Svi naponi egzistencijalne analitike tiču se jedinog
cilja — naći odgovor na pitanje o *smislu bitka* uopće.
Obrada tog *pitanja* zahtijeva omeđenje *onog* fenomena
u kojemu samom biva pristupačno nešto poput bitka,
fenomena *razumijevanja bitka*. Ali ono pripada ustroj-

stvu bitka tubitka. Tek ako je to biće interpretirano dovoljno izvorno, može biti pojmljeno samo razumijevanje bitka, uključeno u ustrojstvo njegova bitka, i na temelju toga postavljeno pitanje o u njemu razumljenom bitku i o »pretpostavkama« tog razumljenja.

Premda su u pojedinostima mnoge strukture tubitka još u tami, ipak se čini, da je s rasvjetljavanjem vremenosti kao izvornog uvjeta za mogućnost *brige* postignuta tražena izvorna interpretacija tubitka. Vremenost bijaše ispostavljena s obzirom na vlastito Moći-biticijelim tubitka. Vremenska se interpretacija brige zatim potvrdila putem dokaza vremenosti brigujućeg bitka-u-svijetu. Analiza pravoga Moći-biticijela otkrila je u brizi ukorijenjenu, jednako izvornu povezanost smrti, krivnje i savjesti. Može li tubitak biti razumljen još izvornije negoli u projektu njegove prave egzistencije?

Ne vidimo li sve do sada mogućnost nekog radikalnijeg početka egzistencijalne analitike, onda to ipak budi tešku dvojbu upravo uzevši u obzir pređašnje razmatranje ontološkog smisla svakidašnjosti: ta je li dista u predimovinu egzistencijalne analize dovedena cjelina tubitka u pogledu njegovog pravog *Biticijelim*? Postavljanje pitanja koje se odnosi na cjelovitost tubitka može posjedovati svoju genuinu ontološku jednoznačnost. Samo pitanje je možda, što se tiče *bitka pri svršetku*, našlo svoj odgovor. Samo, smrt je ipak tek »kraj« tubitka, formalno uzevši tek *jedan* kraj koji opkoljuje cjelinu tubitka. Ali drugi »kraj« je »početak«, »rođenje«. Tek biće »između« rođenja i smrti tvori traženu cjelinu. Prema tome, dosadašnja orijentacija analitike ostala je »jednostrana«, uza svu tendenciju k *egzistirajućoj* cijelosti i usprkos genuinoj eksplikaciji pravog i nepravog bitka pri smrti. Tubitak je stajao u temi samo onakav kakav egzistira tako reći »prema naprijed«, a svo *Bilo* ostavlja »iza sebe«. Nije ostao zanemaren samo bitak pri početku, nego prije svega *protezanje* tubitka *između* rođenja i smrti. Kod analize cijelosti bijaše previđena upravo »povezanost života«, u kojoj tubitak ipak stalno nekako boravi.

Ne moramo li tada — dočim je ontološki potpuno tamno ono što oslovljujemo kao »povezanost« — opozvati postavku o vremenosti kao smislu bitka cjelovitosti tubitka? Ili ispostavljena *vremenost* daje prije svega *podlogu*, da se egzistencijalno-ontološko pitanje o spomenutoj »povezanosti« dovede u jedan jednoznačni smjer? Možda je u polju ovih istraživanja već neki dobitak i to, što se učimo — ne uzimati probleme olako.

Što li izgleda »jednostavnije« nego karakteristika »povezanosti života« između rođenja i smrti? Ona se *sastoji od* slijeda doživljaja »u vremenu«. Slijedi li se temeljitije to obilježavanje povezanosti o kojoj je riječ, i prije svega ontološki predznak što ga nosi, tada proizlazi nešto čudnovato. U tom slijedu doživljaja »za-pravo« je »zbiljski« samo doživljaj što postoji »u svakomu Sada«. Prošli i tek dolazeći doživljaji, naprotiv više nisu odnosno još nisu »zbiljski«. Tubitak premjera va njemu podareni vremenski raspon između dviju granica tako što on, »zbiljski« samo u Sada, tako reći skakuće duž slijeda tih Sada svojeg vremena«. Stoga se kaže, da je tubitak »vremenski«. Pri tom se neprestanom smjenjivanju doživljaja ličnost održava u nekoj izvjesnoj istosti. Oko određivanja tog Ustrajnoga i njegova mogućeg odnosa prema smjenjivanju doživljaja mnijenja se razilaze. Bitak te ustrajući-mijenjajuće-se povezanosti doživljaja ostaje neodređen. Ali u takvoj karakterizaciji životne povezanosti, hoće li je tko uzeti pod istinu ili neće, u osnovi je dana postavka o nekom Postojećemu »u vremenu«, ali, razumije se, »nestvarnom«.

S obzirom na ono što pod nazivom vremenost bijaše iznijeto na vidjelo kao smisao bitka brige, pokazuje se, da po niti vodilji vulgarnog izlaganja tubitka, u svojim granicama opravdanog i dovoljnog, nije samo neprovediva jedna genuina ontološka analiza *protezanja* tubitka između rođenja i smrti, nego da to protezanje uopće nije moguće fiksirati kao problem.

Tubitak ne egzistira kao suma momentanih zbiljnosti doživljaja što jedan za drugim dolaze i iščezavaju. Niti to redanje postupno puni neki prostor. Jer kako

da taj postoji, kad je ipak uvijek samo »aktualni« doživljaj »zbiljski«, a granicama okvira, rođenju i smrti, kao Prošlom i tek Dolazećemu, manjka zbiljnost? U osnovi ni vulgarno shvaćanje »životne povezanosti« ne misli na neki okvir protegnut »izvan« tubitka, koji bi ga ograđivao, nego s pravom traži taj okvir u samom tubitku. Prešutna pak ontološka postavka o tom biću kao nekom Postojećemu »u vremenu« osujećuje svaki pokušaj ontološke karakterizacije bitka »između« rođenja i smrti.

Tubitak ne popunjuje tek putem faza svojih momentanih zbiljnosti neku bilo gdje postojeću putanju i diionicu »života«, nego *sâm sebe* proteže, na taj način što je njegov vlastiti bitak unaprijed konstituiran kao protezanje. Već u *bitku* tubitka leži ono »Između« s obzirom na rođenje i smrt. Nipošto, naprotiv, nije tako, da tubitak »jest« zbiljski u nekom času i osim toga još »obuhvaćen« Nezbiljskim svojega rođenja i svoje smrti. Razumljeno egzistencijalno, rođenje nigdje i nikada nije neko Prošlo u smislu ne više Postojećega, jednako kao što ni smrti nije svojstvena vrsta bitka ne još postojećega, ali dolazećeg Nenamirenoga. Faktičnom je tubitku prirodno da egzistira, i također da umire, već u smislu bitka pri smrti. Oba »kraja« i njihovo »Između« *jesu* dokle god tubitak faktično egzistira, i oni *jesu* onako, kao što je na temelju bitka tubitka kao *brige* jedino moguće. U jedinstvu bačenosti i površnog odnosno istrčavajućeg bitka spram pri rođenje i smrt su »povezani« sukladno tubitku. Kao briga, tubitak je ono »Između«.

Ali cjelina ustrojstva brige ima moguću osnovu svojeg jedinstva u vremenosti. Ontološko razjašnjavanje »životne povezanosti«, to jest specifičnog protezanja, pokrenutosti i postojanosti tubitka, valja, prema tome, započeti u horizontu vremenskog ustrojstva tog bića. Pokrenutost egzistencije nije gibanje nekog Postojećega. Ona se definira iz protezanja tubitka. Specifičnu pokrenutost *protegnutog sebe-protezanja* nazivamo do-

gađanje tubitka. Pitanje o »povezanosti« tubitka jest ontološki problem njegova događanja. Iznošenje na vidjelo *strukture događanja* i uvjetâ njezine egzistencijalno-vremenske mogućnosti znači stjecanje jednog *ontološkog razumijevanja povijesnosti*.

S analizom specifične pokrenutosti i postojanosti, što su svojstvene događanju tubitka, istraživanje se vraća k problemu koji bijaše dodirnut neposredno prije iznošenja vremenosti: k pitanju stalnosti ličnosti, koju smo odredili kao Tko tubitka¹. Samostalnost je jedan način bitka tubitka i stoga se temelji u jednom specifičnom ovremenjenju vremenosti. Analiza događanja vodi pred probleme tematskog istraživanja ovremenjivanja kao takvog.

Ako pitanje o povijesnosti vodi natrag u te »iskone«, onda je time već odlučeno o *mjestu* problema povijesti. Ono ne smije biti traženo u historiji kao znanosti o povijesti. Čak ako znanstveno-teorijski način obrade problema »povijesti« i ne smjera samo k »spoznajno-teorijskom« (*Simmel*) razjašnjenju shvaćanja historije ili k logici oblikovanja pojmova historijskog prikazivanja (*Rickert*), ipak u takvom postavljanju pitanja povijest biva načelno pristupačna uvijek samo kao *objekt* neke znanosti. Temeljni fenomen povijesti, koji leži prije nekog mogućeg tematiziranja putem historije i u njegovu je temelju, time je nepovratno stavljen u stranu. Kako povijest može postati mogućim *predmetom* historije, to je moguće razabrati samo iz vrste bitka Povijesnoga, iz povijesnosti i njezine ukorijenjenosti u vremenosti.

Ako sama povijesnost treba biti rasvijetljena iz vremenosti i izvorno iz *prave* vremenosti, onda je u biti te zadaće, da se ona dade provesti samo putem neke fenomenološke konstrukcije². Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo povijesnosti mora biti izvojevamo *protiv* zakrivajućeg vulgarnog izlaganja povijesti tubitka. Egzi-

1. Usp. § 64, s. 360 i d.

2. Usp. § 63, s. 353 i d.

stencijalna konstrukcija povijesnosti ima svoje određene oslonce u vulgarnom razumijevanju tubitka i rukovodi se do sada dobivenim egzistencijalnim strukturama.

Istraživanje si najprije putem označivanja vulgarnih pojmova o povijesti pribavlja neku orijentaciju o momentima koji općenito vrijede kao bitni za povijest. Pri tome mora postati razgovijetno, što li biva izvorno oslovljavano kao povijesno. Time je ocrtno mjesto za početak ekspozicije ontološkog problema.

Nit vodilju za egzistencijalnu konstrukciju povijesnosti pruža provedena interpretacija pravoga Moći-biticijelim tubitka i iz nje izrasla analiza brige kao vremenosti. Egzistencijalni projekt povijesnosti tubitka dovodi samo do otkrića, što li to, skriveno, već leži u ovremenjivanju vremenosti. U skladu s ukorijenjenošću povijesnosti u brizi, tubitak egzistira uvijek kao pravi ili kao nepravi povijesni. Ono što je, pod nazivom svakidašnjost, stajalo egzistencijalnoj analitici tubitka u vidokrug kao najbliži horizont, razjašnjava se kao neprava povijesnost tubitka.

Događanju tubitka bitno pripada dokučivanje i izlaganje. Iz te vrste bića, koje egzistira povijesno, izrasta egzistencijalna mogućnost jednog izričitog dokučivanja i shvaćanja povijesti. Tematiziranje, to jest *historijsko* dokučivanje povijesti, pretpostavka je za moguću »gradnju povijesnog svijeta u duhovnim znanostima«. Egzistencijalna interpretacija historije kao znanosti cilja jedino na dokaz njezina ontološkog porijekla iz povijesti tubitka. Tek polazeći otuda, valja pobosti granice unutar kojih se jedna znanstvena teorija orijentirana na faktičnu znanstvenu djelatnost smije izložiti slučajnostima postavljanja svojih pitanja.

Analiza povijesnosti tubitka pokušava pokazati, da to biće nije »vremeno« zato što »stoji u nekoj povijesti«, nego da ono, obratno, egzistira i jedino može egzistirati povijesno samo stoga što je u temelju svojeg bitka vremeno.

Svejedno mora tubitak biti nazivan i »vremenskim« u smislu bitka »u vremenu«. Faktični tubitak treba, i upotrebljava, kalendar i sat i bez izoblikovane historije. To što se »s njim« događa, on doživljava kao događajući se »u vremenu«. Na isti se način procesi nežive i žive prirode susreću »u vremenu«. Oni su unutarvremenski: Otuda bi bilo razumljivo, analizu porijekla »vremena« unutarvremenskosti, premještenu tek u slijedeće poglavlje³, staviti ispred razmatranja povezanosti između povijesnosti i vremenosti. Ipak, da bismo vulgarnoj karakteristici povijesnosti s pomoću vremena unutarvremenskosti oduzeli prividnu razumljivost po sebi i isključivost, najprije valja, kao što »stvarna« povezanost i traži, »deducirati« povijesnost samo iz izvorne vremenitosti. Ali utoliko što vrijeme kao unutarvremenskost »potječe« iz vremenosti tubitka, povijesnost se i unutarvremenskost pokazuju jednako izvornima. Otuda vulgarno izlaganje vremenskog karaktera povijesti zadržava u svojim granicama svoju opravdanost.

Zar je poslije ovoga prvog naznačivanja tijeka ontološke ekspozicije povijesnosti iz vremenosti još potrebno izričito uvjeravati kako istraživanje što slijedi ne vjeruje, da će jednim potezom riješiti problem povijesti? Oskudnost raspoloživih »kategorijalnih« sredstava i nesigurnost primarnih ontoloških horizonata nameću se to većma, što bliže biva problem povijesti priveden svojoj *izvornoj ukorijenjenosti*. Razmatranje što slijedi zadovoljava se time, da pokaže ontološko mjesto problema povijesnosti. Analizi što slijedi u osnovi je jedino do toga da, pripremajući svojim udjelom put, pospješi prisvajanje *Dilthejevih* istraživanja, koje tek još predstoji današnjoj generaciji.

Ekspozicija egzistencijalnog problema povijesnosti, ograničena povrh toga fundamentalnoontološkom svrhom, raščlanjena je ovako: vulgarno razumijevanje povijesti i događanje tubitka (§ 73); temeljno ustroj-

3. Usp. § 80, s. 467 i d.

stvo povijesnosti (§ 74); povijesnost tubitka i svijet-povijest (§ 75); egzistencijalno porijeklo historije iz povijesnosti tubitka (§ 76); povezanost pređašnje ekspozicije problema povijesnosti s istraživanjima Diltheja i grofa Yorcka (§ 77).

§ 73. Vulgarno razumijevanje povijesti i događanje tubitka

Neposredni je cilj, naći mjesto uključenja za izvorno pitanje o biti povijesti, to jest, za egzistencijalnu konstrukciju povijesnosti. To je mjesto označeno onim što je izvorno povijesno. Otuda razmatranje počinje obilježavanjem onoga što je u vulgarnom izlaganju tubitka mišljeno s izrazima »povijest« i »povijesno«. Oni su višeznačni.

Najprisutnija, često primjećivana, ali nipošto »slučajna« dvoznačnost termina »povijest« očituje se u tome, što se u njemu podrazumijeva jednako »povijesna zbilja« kao i moguća znanost o njoj. Značenje »povijesti« u smislu povijesne znanosti (historije) privremeno isključujemo.

Među značenjima izraza »povijest« koji neće reći ni znanost o povijesti niti nju kao objekt, nego samo to biće, ne nužno objektivirano, — pretendira na neku istaknutu upotrebu ono značenje u kojemu to biće biva razumljeno kao *Prošlo*. To se značenje očituje u govoru: to i to već pripada povijesti. »Prošlo« će ovdje reći jednom: više ne postoji ili drugda: doduše još postoji, ali bez »utjecaja« na »sadašnjost«. Povijesno kao *Prošlo* ima doduše i suprotno značenje, ako kažemo: povijest se ne da izbjeći. Tu će povijest reći *Prošlo*, koje svejedno još naknadno djeluje. U svakom slučaju, Povijesno kao *Prošlo*, ako se odnosi na »sadašnjost« djelujući pozitivno odnosno privativno, biva razumljeno u smislu nečega »sada« i »danas« zbiljskog. »Prošlost« ima pri tome još jedan čudnovati dvostruki smisao. *Prošlo* ne-

povratno pripada prijašnjem vremenu, ono je pripadalo tadašnjim događajima, pa ipak može postojati još »sada«, kao na primjer ostaci nekoga grčkog hrama. S njim je »dio prošlosti« još »sadašnji«.

Povijest zatim ne znači toliko »prošlost« u smislu *Prošloga*, koliko *porijeklo* iz nje. Ono što »ima neku povijest«, u vezi je s nekim postankom. »Razvitak« je pri tome čas uspon, čas propadanje. Što ovako »ima neku povijest«, može nju ujedno i »praviti«. »Praveći epohu«, ono »u sadašnjosti« određuje neku »budućnost«. Povijest ovdje znači »povezanost« događaja i utjecaja, koja se provlači »prošlošću«, »sadašnjašću« i »budućnošću«. Pri tome prošlost nema neko osobito prvenstvo.

Povijest, nadalje, znači cjelinu bića koje se mijenja »u vremenu«, i to, za razliku od prirode, koja se također kreće »u vremenu«, povijest ovdje znači mijene i sudbine ljudi, ljudskih zajednica i njihove »kulture«. Povijest tu ne kazuje toliko vrstu bitka, događanje, koliko regiju bića koja se razlučuje od prirode s obzirom na to što egzistenciju čovjeka bitno određuju »duh« i »kultura«, premda na izvjestan način i priroda pripada ovako razumljenoj povijesti.

I napokon, kao »povijesno« vrijedi i predanje uopće, bilo historijski poznato, bilo tradirano kao razumljivo po sebi i skriveno u pogledu svojeg porijekla.

Ova četiri značenja imaju neku vezu po tome, što se odnose na čovjeka kao na »subjekt« događanja. Kako valja odrediti karakter njihova događanja? Je li događanje neki slijed procesa, neko naizmjenično iskršavanje i iščezavanje zbivanja? Na koji način to događanje povijesti pripada tubitku? Da li tubitak faktično »postoji« već prije, da bi zatim zgodimice dospijevao »u neku povijest«? *Postaje* li tubitak povijesnim tek putem prepletanja s okolnostima i zbivanjima? Ili bitak biva prije svega konstituiran putem događanja, tako da je nešto poput okolnosti, zbivanja i kubi ontološki moguće *samo zato što je tubitak u svojem bitku povijes-*

tan? Zašto u »vremenskoj« karakterizaciji tubitka koji se događa »u vremenu« ima naglašenu funkciju upravo prošlost?

Ako povijest pripada bitku tubitka, a taj se pak bitak temelji u vremenosti, onda je razumljivo, započeti egzistencijalnu analizu povijesnosti s *onim* karakterima povijesnosti koji očito imaju neki vremenski smisao. Otuda ekspoziciju temeljnog ustrojstva povijesnosti treba pripremiti putem strožeg označivanja čudnovatog prvenstva »prošlosti« u pojmu povijesti.

»Starine« sačuvane u muzeju, na primjer kućanske sprave, pripadaju nekom »prošlom vremenu«, a svejedno postoje još u »sadašnjosti«. Po čemu je taj pribor povijestan, kad ipak *još nije* prošli? Možda samo po tome što je postao *predmetom* interesa historije? Ali ovakav pribor može biti *historijskim predmetom* ipak samo zato što je na neki način sam po sebi *povijestan*. Ponavlja se pitanje: s kojim pravom nazivamo to biće povijesnim, kad ono ipak nije prošlo? Ili te »stvari«, premda postoje još i danas, ipak nose »na sebi« »nešto prošlo«? Ta *jesu* li one, ovako postojeće, još ono što bijahu? »Stvari« su se očito promijenile. Naprava je »u tijeku vremena« postala lomna i crvotočna. Ali u toj prolaznosti, koja se nastavlja i u vrijeme postojanja u muzeju, ipak ne leži *onaj* specifični karakter prošlosti koji čini tu napravu nečim povijesnim. Pa što je onda na priboru prošlo? Što li *bijahu* »stvari« koje danas više nisu to? One su ipak još određeni upotrební pribor — ali izvan upotrebe. Samo, pretpostavimo li da su, poput mnogih naslijeđenih predmeta iz kućnog inventara, još uvijek u upotrebi — zar tada još ne bi bile povijesne? Bile u upotrebi ili izvan upotrebe, one svejedno više nisu što bijahu. Što je »prošlo«? Ništa drugo do *svijet*, u kojem su one, pripadajući nekom sklopu, sretale kao Priručno i upotrebljavao ih je neki brigujući, u-svijetu-bivstvujući tubitak. *Svijeta* više nema. Ali nekoć *Unutarsvjetsko* tog svijeta još postoji. Kao svijetu pripadni pribor, može još i *sada* Postojeće ipak pripadati »prošlosti«. Ali, što znači ne-više-bitak

svijeta? Svijet *jest* samo na način *egzistirajućeg* tubitka, koji je kao bitak-u-svijetu *faktičan*.

Povijesni se karakter sačuvanih starina temelji, dakle, u »prošlosti« tubitka, čijem su svijetu pripadale. Prema tome bi povijesnim bio samo »prošli« tubitak, ali ne i »sadašnji«. Može li pak tubitak uopće biti *prošli*, ako »prošlo« određujemo kao »sada *ne više postojeće odnosno priručno*? Očito tubitak *nikada* ne može biti prošli, ne zato što bi bio neprolazan, nego stoga što nikada ne može *postojati*, naprotiv, ako jest, on *egzistira*. Ali tubitak koji više ne egzistira nije u ontološki strogom smislu prošao, nego je *tu-bio*. Još postojeće starine imaju karakter »prošlosti« i povijesti na temelju svoje priborske pripadnosti nekom, i porijekla u nekom, bivšem svijetu nekog tu-bilog tubitka. On je primarno to Povijestan. Ali zar tubitak *postaje* povijesnim tek uslijed toga što više nije tu? Ili on upravo *nije* povijestan kao faktično egzistirajući? *Da li je tubitak bio samo u smislu tu-biloga, ili je bio kao osadašnjajuće-budući, to jest, u ovremenjivanju svoje vremenosti?*

Iz ove prethodne analize još postojećeg pa ipak na neki način »prošlog« pribora, pripadnog povijesti, postaje razgovijetno, da je takvo biće povijesno samo na temelju svoje pripadnosti svijetu. Svijet pak ima vrstu bitka Povijesnoga zato što tvori jednu ontološku određenost tubitka. Zatim se pokazuje: vremenskoj odredbi »prošlost« nedostaje jednoznačni smisao, i ona se očito razlikuje od *bilosti*, koju smo upoznali kao konstitutiv ekstatičkog jedinstva vremenosti tubitka. Ali time se napokon samo potencira zagonetka: zašto upravo »prošlost« ili, primjerenije rečeno, bilost *pretežno* određuje Povijesno, kad se bilost ipak ovremenjuje jednako izvorno kao i sadašnjost i budućnost.

Primarno je povijestan — tvrdimo — tubitak. *Sekundarno* je povijesno pak unutar-svjetsko Sretajuće, ne samo priručni pribor u najširem smislu, nego također *priroda* okolnog svijeta kao »povijesno tlo«. Biće različito od tubitka, koje je povijesno na temelju svoje

pripadnosti svijetu, nazivamo Svjetski-povijesno. Dade se pokazati, da vulgarni pojam »svjetske povijesti« iz- vire upravo iz orijentacije prema tom sekundarno Po- vijesnomu. Svjetski-povijesno nije povijesno možda tek na temelju neke historijske objektivizacije, nego kao ono biće kojim, sretajući unutarsvjetski, jest samo po sebi.

Analiza povijesnog karaktera nekog još postojećeg pribora nije samo dovela natrag do tubitka kao pri- marno povijesnog, nego je u isti mah izazvala dvojbu, smije li vremenska karakteristika Povijesnoga uopće biti primarno orijentirana prema bitku-u-vremenu nekog Priručnoga. Biće ne postaje s nekim odmicanjem u sve dalju prošlost »povjesnijim«, tako da bi ono najstarije bilo najpravije povijesno. Ali tome, da »vre- menski« odmak od Sada i od Danas nema primarno konstitutivno značenje za povijesnost zapravo povijes- nog bića, razlog nije opet to što ono ne bi bilo »u vre- menu« i što bi bilo bezvremensko, nego je to, što ono egzistira vremenski onako izvorno, kakvim nikada ne može biti — prema svojoj ontološkoj biti — neko Po- stojeće »u vremenu«, Prolazeće odnosno Dolazeće.

Sitničava razmišljanja, reći će netko. Da je ljudski tubitak u osnovi primarni »subjekt« povijesti, ne niječe nitko, i navedeni vulgarni pojam povijesti kazuje to dovoljno razgovijetno. Samo, teza: »Tubitak je povi- jestan« ne znači jedino ontički fakt, da čovjek pred- stavlja više ili manje važan atom u pogonu svjetske povijesti i ostaje loptom kojom se igraju okolnosti i zbivanja, nego ta teza postavlja problem: u kojoj mjeri i na temelju kojih ontoloških uvjeta povijesnost pripa- da, kao bitno ustrojstvo, subjektivnosti »povijesnog« subjekta?

§ 74. Temeljno ustrojstvo povijesnosti

Tubitak ima faktično uvijek svoju »povijest«, jer povijesnost konstituira bitak tog bića. Tu tezu valja opravdati, u namjeri da ontološki problem povijesti eks-

poniramo kao egzistencijalan. Bitak tubitka bijaše ome- đen kao briga. Briga se temelji u vremenosti. U njezi- nu krugu moramo, dakle, potražiti neko zbivanje koje određuje egzistenciju kao povijesnu. Tako se interpre- tacija povijesnosti tubitka u osnovi pokazuje samo kao jedna konkretnija obrada vremenosti. Ovu smo najpri- je otkrili s obzirom na način pravog egzistiranja, koji smo okarakterizirali kao istrčavajuću odlučnost. U ko- joj mjeri leži u tome neko pravo događanje tubitka?

Odlučnost bijaše određena kao šutljivo, na tjeskobu pripravno samoprojektiranje prema vlastitoj krivosti⁴. Ona stječe svoju pravost kao istrčavajuća odlučnost⁵. U njoj tubitak razumije sebe u pogledu svojega Moći-biti na taj način, što izlazi smrti pred oči, da bi tako pot- puno preuzeo biće, kojim jest sam, u njegovoj bačeno- sti. Odlučno preuzimanje vlastitoga faktičnog »Tu« uje- dno znači odluku za situaciju. Za što se tubitak uvijek faktično odlučuje, egzistencijalna analiza načelno ne može razmatrati. Ovo pak istraživanje isključuje tako- đer egzistencijalni projekt faktičnih mogućnosti egzi- stencije. Usprkos tome moramo se pitati, odakle uopće mogu biti crpljene mogućnosti prema kojima tubitak sebe faktično projektira. Istrčavajuće samoprojektira- nje prema nenadmašivoj mogućnosti egzistencije, smrti, krije samo cijelost i pravost odlučnosti. Ali faktično dokučene mogućnosti egzistencije ipak se ne daju crpi- ti iz smrti. Utoliko manje, što istrčavanje u mogućnost ne znači neku spekulaciju o njoj, nego upravo vraćanje prema faktičnom Tu. Zar da preuzimanje bačenosti lič- nosti u njezin svijet otvara neki horizont iz kojega eg- zistencija grabi svoje mogućnosti? Ne bijaše li povrh toga rečeno, da se tubitak nikada ne vraća iza svoje bačenosti⁶? Prije nego što brzopleto odlučimo, crpi li tubitak svoje vlastite mogućnosti egzistencije iz bače- nosti ili ne, moramo se domoći potpunog pojma te te- meljne određenosti brige.

4. Usp. § 60, s. 336 i d.

5. Usp. § 62, s. 347

6. Usp. 323 s.

Tubitak je bačen doduše samom sebi i prepušten svojem Moći-bitu, *ali ipak kao bitak-u-svijetu*. Bačen, on je upućen na neki »svijet« i faktično egzistira s Drugima. Najprije i najčešće je ličnost izgubljena u Se. Ona razumije sebe iz mogućnosti egzistencije koje su »u optičaju« u svaki puta današnjoj »prosječnoj« javnoj izloženosti tubitka. Njih najčešće dvosmislenost čini neprepoznatljivima, ali su ipak poznate. Pravo egzistencijsko razumljenje tako malo izmiče tradiranoj izloženosti, da se pri izboru mogućnosti uvijek odlučuje iz nje a protiv nje, pa ipak opet za nju.

Odlučnost, u kojoj se tubitak vraća prema samom sebi, dokučuje svaku od faktičnih mogućnosti pravog egzistiranja *iz nasljeđa*, što ga *preuzima* kao bačena. Odlučno vraćanje prema bačenosti krije u sebi neko *prepuštanje sebe* tradiranim mogućnostima, premda ne nužno *kao* tradiranim. Ako svako »Dobro« tvori nasljeđe, a karakter »dobroći« leži u omogućavanju prave egzistencije, tada se u odlučnosti uvijek konstituira tradiranje nekog nasljeđa. Što se tubitak pravije odlučiti, to jest, pravije razumije sebe nedvosmisleno iz svoje najvlastitije, osobite mogućnosti u istrčavanju u smrt, to je jednoznačniji i manje je slučajan izbor nađene mogućnosti njegove egzistencije. Jedino istrčavanje u smrt odgoni svaku slučajnu i »privremenu« mogućnost. Samo slobodnost za smrt daje tubitku cilj apsolutno, i gura egzistenciju u njezinu konačnost. Prilvačena konačnost egzistencije čupa tubitak iz beskrajne raznovrsnosti ponuđenih neposrednih mogućnosti lagode, olakosti, izvlačenja i dovodi ga natrag u jednostavnost njegove *sudbine*. Njome označujemo izvorno događanje tubitka u pravoj odlučnosti, u kojemu on, slobodan za smrt, *tradira* sebe samom sebi u jednoj naslijeđenoj, pa ipak izabranoj mogućnosti.

Udarci sudbine mogu pogađati tubitak samo stoga što on u osnovi svojeg bitka, u naznačenom smislu, *jest* sudbina. Egzistirajući sudbinski u odlučnosti koju si tradira, tubitak je kao bitak-u-svijetu otvoren kako prema »izlaženju u susret« »sretnih« okolnosti tako i

za okrutnost udesâ. Sudbina ne nastaje pukim sudaranjem okolnosti i zbivanja. Oni mogu tjerati amo-tamo i Neodlučnoga, čak više nego onoga tko je odabrao, pa ipak Neodlučni ne može »imati« sudbinu.

Ako tubitak istrčavajući pušta smrt da u njemu stekne moć, on, slobodan za nju, razumije sebe u vlastitoj *premoći* svoje konačne slobode, da bi u njoj, koja »je« uvijek samo u odabiru izbora, preuzeo *nemoć* prepuštenosti samom sebi i postao vidovitim za udese dokučene situacije. Ali ako sudbinski tubitak bitno egzistira u su-bitku s Drugima, njegovo je događanje neko sudogađanje i određeno je kao *udes*. Njime označujemo događanje zajednice, događanje naroda. Udes nije sastavljen od pojedinih sudbina, jednako kao što ni skupa-bitak ne može biti shvaćen kao skupno pojavljivanje više subjekata.⁷ I u skupa-bitku u istom svijetu i u odlučnosti za određene mogućnosti sudbine su već unaprijed vodene svojim tokom. Tek u sudioništvu i u borbi postaje moć udesa slobodnom. Sudbinski udes tubitka u njegovoj generaciji⁸ i s njom tvori potpuno, pravo događanje tubitka.

Sudbina kao nemoćna, nedaćama se izvrgnula preva-ga šutljivog, na tjeskobu pripravnog sebezprojektiranja prema vlastitoj krivosti, zahtijeva kao ontološki uvjet svoje mogućnosti ustrojstvo bitka brige, to jest vremenost. Samo ako u bitku nekog bića smrt, krivnja, savjest, sloboda i konačnost prebivaju skupa *onako* jednako izvorno kao u brizi, može to biće egzistirati u modusu sudbine, to jest, biti u osnovi svoje egzistencije povijesno.

Samo ono biće koje je u svojem bitku budućno-sno, tako da se, slobodno za svoju smrt, razbijajući se o nju, može dati baciti natrag na svoje Tu, to jest, samo ono biće koje je kao budućnosno jednako izvorno

7. Usp. § 26, s. 133 i d.

8. Za pojam »generacija« usp. *W. Dilthey Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften, vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). Ges. Schriften Bd. V (1924), s. 36–14.

b i j u ć e, može samo sebi tradirati osvojenu mogućnost, preuzeti vlastitu bačenost i biti trenutačnim za »svoje vrijeme«. Samo prava vremenost, koja je ujedno konačna, omogućuje nešto poput sudbine, to jest prave povijesnosti.

Nije nužno, da odlučnost izričito zna porijeklo mogućnosti prema kojima se projektira. Ali zacijelo leži u vremenosti tubitka, i samo u njoj, mogućnost, da egzistencijsko Moći-biti, prema kojemu tubitak sebe projektira, bude izričito doznano iz tradiranog razumijevanja tubitka. Odlučnost koja se vraća k sebi, koja tradira sebe, postaje tada ponavljanjem neke tradirane mogućnosti egzistencije. Ponavljanje jest izričita tradicija, to jest vraćanje u mogućnosti nekadašnjeg tubitka. Pravo ponavljanje neke bivše mogućnosti egzistencije — da tubitak bira sebi svojeg junaka — egzistencijalno se temelji u istrčavajućoj odlučnosti; jer prije svega u njoj biva odabran izbor koji oslobađa za borbeno nasljedovanje i vjernost prema ponovljivomu. Ponavljanje tradiranje neke bivše mogućnosti samom sebi ne dokučuje, međutim, nekadašnji tubitak da bi ga još jednom ozbiljilo. Ponavljanje Mogućega niti je vraćanje »Prošloga« niti povratno vezivanje »sadašnjosti« uz »Preživjelo«. Ponavljanje se, izvirući iz nekog odlučnog sebezprojektiranja, ne da »Prošlomu« nagovoriti neka ga, kao nekoć Zbiljsko, samo pusti da se vrati. Ponavljanje, naprotiv, uzvraća mogućnost nekadašnje egzistencije. Ali uzvraćanje mogućnosti u odluci u isti je mah također, kao trenutačno, opoziv onoga što se u Danas ispoljava kao »prošlost.« Ponavljanje se niti prepušta Prošlomu niti cilja na neki napredak. Prava egzistencija u trenutku prema obojemu je ravnodušna.

Ponavljanje označujemo kao modus odlučnosti koja tradira sebe, putem kojega tubitak egzistira izričito kao sudbina. Ali ako sudbina konstituira izvornu povijesnost tubitka, tada bitno težište povijesti nije ni u Prošlomu niti u Danas i njegovoj »povezanosti« s Prošlim, nego je u pravom događanju egzistencije, koje izvire iz budućnosti tubitka. Povijesti je kao načinu bitka tu-

bitka korijen tako bitno u budućnosti, da smrt kao okarakterizirana mogućnost tubitka baca istrčavajuću egzistenciju natrag prema njezinoj faktičnoj bačenosti i tek tako podaje bilosti njezino osebužno prvenstvo u Povijesnomu. Pravi bitak pri smrti, to jest konačnost vremenosti, skrivena je osnova povijesnosti tubitka. Tubitak ne postaje povijesnim tek u ponavljanju, nego zato, što je povijestan kao vremenski, on može preuzeti sebe u svojoj povijesti. Za to mu još nije potrebna historija.

U odlučnosti sadržanu istrčavajuću predaju sebe jednome Tu trenutka, nazivamo sudbinom. U njoj je ujedno utemeljen i udes, pod kojim razumijemo događanje tubitka u su-bitku s Drugima. Sudbinski udes može biti u ponavljanju izričito dokučen u pogledu svoje povezanosti s naslijeđenom baštinom. Tek ponavljanje čini tubitku očitom njegovu vlastitu povijest. Samo događanje i njemu pripadna dokučenost, to jest njezino prisvajanje, temelje se egzistencijalno u tome, što je tubitak kao vremenski otvoren.

Ono što smo do sada, prema primjerenosti događanju koje leži u istrčavajućoj odlučnosti, označavali kao povijesnost, nazivamo prava povijesnost tubitka. Iz fenomenâ predanja i ponavljanja, ukorijenjenih u budućnosti, postalo je razgovijetno, zašto događanje prave povijesti ima težište u bilosti. Utoliko zagonetnijim ostaje, ipak, na koji način treba to događanje kao sudbina konstituirati cijelu »povezanost« tubitka, od njegova rođenja do njegove smrti. Što li može vraćanje k odlučnosti pridonijeti razjašnjenju? Ta zar odluka nije uvijek opet jedan jedini »doživljaj« u odvijanju čitavog slijeda doživljaja? Treba li se možda »slijed« pravoga događanja sastojati od nekog neprekidnog niza odluka? Odakle, to, da pitanje o konstituciji »životnog slijeda« ne nalazi svoj dostatno zadovoljavajući odgovor? Da istraživanje, na kraju, u prenatrženosti možda ne žudi prejako za odgovorom, ne provjerivši prije pitanje u pogledu njegove pravovaljanosti? Iz dosadašnjeg tije-

ka egzistencijalne analitike ništa nije postalo tako razgovijetnim poput fakta, da ontologija tubitka vazda ponovo pada žrtvom zamame vulgarnog razumijevanja bitka. To je moguće metodski predusresti samo tako, da slijedimo *porijeklo* čak i »po sebi tako razumljivog« pitanja o konstituciji slijeda tubitka i da odredimo, u kojem se ontološkom horizontu ono kreće.

Pripada li povijesnost bitku tubitka, tada i nepravdo egzistiranje mora biti povijesno. A što ako je *nepravda* povijesnost tubitka odredila smjer pitanja o nekom »slijedu života« i presjekla pristup k pravoj povijesnosti i njoj svojstvenom »slijedu«? Stajalo s tim ma kako, ako ekspozicija ontološkog problema treba biti dovoljno potpuna, tada se ionako ne možemo odreći razmatranja nepravde povijesnosti tubitka.

§ 75. Povijesnost tubitka i svijet-povijest

Tubitak razumije sebe najprije i najčešće iz okolno-svjetskog Sretajućega i iz onoga o čemu smotreno briguje. To razumljenje nije puko uzimanje sama sebe na znanje, koje sva ponašanja tubitka samo prati. Razumljenje znači projektiranje sebe prema svakoj mogućnosti bitka-u-svijetu, to jest, znači egzistirati kao ta mogućnost. Tako razumljenje kao zdrava pamet konstituira također egzistenciju Se. Ono što susreće svakidašnje brigovanje u javnoj skupnosti, to nisu samo pribor i djelo, nego u isti mah i ono što se s tim »zbiva«: »poslovi«, pothvati, zgrade, nesreće. »Svijet« je u isti mah i tlo i pozornica, i kao takav također pripada svakidašnjem poslovanju. U javnoj skupnosti susreću Drugi u takvom komešanju, u kojem »se sam« »pliva s ostalima«. Se pozna to, komentira, podržava, osporava, pamti i zaboravlja, s primarnim obzirom na to, što tko pri tome radi i što će otuda »niknuti.« Nastavljanje, mirovanje, preinaku i »facit« pojedinog tubitka izračunavamo najprije iz kretanja, stanja, mijene i raspoloživosti onoga o čemu tubitak briguje. Ma kako trivijalna bila

uputa na razumijevanje tubitka prema zdravoj pameti, on ipak nipošto nije transparentan ontološki. Ali zašto da onda »slijed« tubitka ne bude određen iz onoga o čemu on briguje i što je »doživio«? Ta zar pribor i djelo i sve pri čemu se tubitak zadržava ne pripada također »povijesti«? Zar je događanje povijesti samo izolirano protjecanje »strujâ doživljajâ« u pojedinim subjektima?

Povijest, u stvari, nije ni povezano kretanje promjena objekata niti je slobodnolebdeći niz doživljaja »subjekata.« Zar se tada događanje povijesti tiče »skopčanosti« subjekta i objekta? Ako se već događanju pripisuje subjekt-objekt odnos, tada se mora pitati i o vrsti bitka skopčanosti kao takve, ako je ona ta koja se u osnovi »događa.« Teza o povijesnosti tubitka ne kazuje, da je povijestan bez-svjetski subjekt, nego kazuje, da je povijesno biće koje egzistira kao bitak-u-svijetu. *Događanje povijesti jest događanje bitka-u-svijetu.* Povijesnost tubitka bitno je povijesnost svijeta, koji na temelju ekstatičko-horizontske vremenosti pripada njezinu ovremenjivanju. Ukoliko tubitak faktično egzistira, susreće također već i unutar-svjetsko Otkrito. *S egzistencijom povijesnog bitka-u-svijetu, Priručno i Postojeće uvijek je već uključeno u povijest svijeta.* Pribor i djelo, na primjer knjige, imaju svoje »sudbine«, građevine i institucije imaju svoju povijest. Ali i priroda je povijesna. Doduše, upravo *nije* ukoliko govorimo o »povijesti prirode«; zacijelo jest, naprotiv, kao krajolik, područje naseljavanja i iskorištavanja, kao bojište i kultsko mjesto. To unutar-svjetsko biće je povijesno kao takvo, i njegova povijest ne znači nešto »vanjsko« što samo prati »unutrašnju« povijest »duše«. To biće nazivamo *svjetski-povijesnim*. Pri tome valja paziti na dvojako značenje odabranog i ovdje ontološki razumljenog izraza »svijet-povijest«. On jednom znači događanje svijeta

9. Glede pitanja o ontološkom omeđenju »prirodnog događanja« nasuprot pokrenutosti prirode usp. ni izdaleka dovoljno cijenjena razmatranja kod F. Gottla, Die Grenzen der Geschichte (1904).

u njegovu bitnom, egzistentnom jedinstvu s tubitkom. Ali drugda — ukoliko je s faktično egzistentnim svijetom uvijek otkrito unutarstvetsko biće — ujedno kazuje unutarstvetsko »događanje« Priručnoga i Postojećega. Povijesni svijet faktično jest samo kao svijet unutarstvetskih bića. Ono što se »događa« s priborom i djelom, ima vlastiti karakter pokrenutosti, koji sve do sada leži potpuno u tami. Neki prsten, na primjer, koji biva »predavan« i »nošen«, nije u tom bitku podvrgnut naprosto promjenama mjesta. Pokrenutost događanja u kojoj se nešto »s njim događa« uopće se ne da shvatiti polazeći od gibanja kao promjene mjesta. To vrijedi za sve svjetski-povijesne »procese« i događaje, na izvjestan način i za »prirodne katastrofe.« Problem ontološke strukture svjetski-povijesnog događanja možemo ovdje slijediti to manje — da i ne govorimo kako bi radi toga trebalo prekoračiti granice teme — što je namjera ove ekspozicije upravo da dovede pred ontološku zagonetku pokrenutosti događanja uopće.

Valja samo omeđiti *onaj* krug fenomena, koji je ontološki nužno suobuhvaćen u govoru o povijesnosti tubitka. Na temelju vremenski fundirane transcendentnosti svijeta, u događanju egzistirajućeg bitka-u-svijetu uvijek je Svjetski-povijesno »objektivno« već tu, *a da nije zahvaćeno historijski*. A jer se faktični tubitak propadajući rastače u ono o čemu briguje, on razumije svoju povijest najprije svjetski-povijesno. I jer zatim vulgarno razumijevanje bitka razumije »bitak« indiferentno kao postojnost, bitak Svjetski-povijesnoga dobiva u iskustvu i izlaganju smisao dolazećeg, prisutnog i iščezavajućeg Postojećega. I jer napokon smisao bitka uopće vrijedi kao nešto naprosto po sebi razumljivo, pitanje o vrsti bitka Svjetski-povijesnoga i o pokrenutosti događanja uopće postaje »ipak zapravo« samo neplodnim sitničarenjem jednog verbalnog mudrovanja.

Svakidašnji tubitak raspršen je u mnogo toga što se dnevno »dešava.« Prilike, okolnosti, što ih brigovanje vazda »taktički« unaprijed očekuje, rezultiraju »sudbinom«. Tek iz onoga o čemu briguje, nepravilni tubitak

izračunava sebi svoju povijest. I dočim on pri tome, tjeran amo-tamo svojim »poslovima«, mora tek *skupiti se* iz raspršenosti i nepovezanosti onoga što se upravo »desilo«, htijući tako doći k samom sebi, onda tek samo iz horizonta razumijevanja nepravde povijesnosti izrasta *pitanje* o nekoj utemeljenju potrebitoj »povezanosti« tubitka u smislu »također« postojećih doživljaja subjekta. Mogućnost vladavine tog horizonta pitanja temelji se u neodlučnosti, koja tvori bit ne-stalnosti ličnosti.

Time je pokazan *iskon* pitanja o nekom »slijedu« tubitka u smislu jedinstva čvrstog lanca doživljaja između rođenja i smrti. Porijeklo pitanja pokazuje ujedno njegovu neprimjerenost namjeri jedne izvorne egzistencijalne interpretacije cjeline događanja tubitka. Ali pri prevlasti tog »prirodnog« horizonta pitanja moguće je, po drugoj strani, razjasniti, zašto izgleda tako, kao da upravo prava povijesnost tubitka, sudbina i ponavljanje, ponajmanje može pružiti fenomenusku podlogu za to, da ono, što u osnovi intendira pitanje o »slijedu života«, bude privedeno liku jednog ontološki utemeljenog problema.

Pitanje ne može glasiti: posredstvom čega tubitak polučuje jedinstvo slijeda za neki naknadni čvrsti lanac niza »doživljaja« što su uslijedili i slijede, nego: u kojoj se vrsti svojeg vlastitog bitka *on gubi tako, da mora sebe tako reći tek naknadno skupljati iz raspršenosti i za svoje Skupa izmišljati neko obuhvaćajuće jedinstvo?* Izgubljenost u Se i kod Svjetski-povijesnoga ranije se otkrilo kao bijeg pred smrću. Taj bijeg pred... očituje bitak *pri* smrti kao neku temeljnu određenost brige. Istrčavajuća odlučnost dovodi taj bitak pri smrti u pravu egzistenciju. Ali događanje te odlučnosti, ponavljanje baštinskih mogućnosti, koje istrčavajući tradira sebe, interpretirali smo kao pravu povijesnost. Ne leži li možda u njoj izvorna, neizgubljena povezanost nepotrebite protegnutosti čitave egzistencije? Odlučnost ličnosti nasuprot nestalnosti raspršenosti u samoj je sebi *protegnuta stalnost*, u kojoj tubitak kao sudbina

drži »uključene« u svoju egzistenciju rođenje i smrt i njihovo »Između«, i to tako, što je tubitak u takvoj stalnosti za Svjetski-povijesno svake svoje situacije trenutačan. U sudbinskom ponavljanju bivših mogućnosti tubitak dovodi sebe »neposredno«, to jest vremenski ekstatički, natrag do Biloga, koje bijaše već prije njega. Ali s tim tradiranjem baštine sebi, »rođenje« je onda, u vraćanju iz nenadmašive mogućnosti smrti, *uzeto u egzistenciju*, da bi ona, dakako samo sa što manje iluzija, prihvatila bačenost vlastitoga Tu.

Odlučnost konstituira *vjernost* egzistencije vlastitoj ličnosti. Kao odlučnost pripravna na *tjeskobu*, vjernost je ujedno moguće strahopoštovanje pred jedinim autoritetom čije egzistiranje može biti slobodno, pred ponovljivim mogućnostima egzistencije. Odlučnost bi bila ontološki pogrešno razumljena, kad bi se htjelo misliti *da je* ona zbiljska kao »doživljaj« samo dotle dok »traje« »akt« odlučivanja. U odlučnosti leži egzistencijska stalnost, koja je prema svojoj biti već anticipirala svaki mogući, iz nje izvirući trenutak. Odlučnost kao sudbina jest sloboda za eventualno, situaciji prilagođeno, nužno *napuštanje* neke određene odluke. To ne prekida stalnost egzistencije, nego je upravo trenutačno potvrđuje. Stalnost se ne oblikuje tek putem, i iz, uzastopnog dodavanja »trenutaka«, nego ovi izviru iz već *protegnute* vremenosti budućnosno bijućeg ponavljanja.

U nepravoj je povijesnosti, naprotiv, izvorna protegnutost sudbine skrivena. Kao Se-ličnost nepostojan, tubitak osadašnjuje svoje »Danas.« Očekujući slijedeće Novo, on je već i zaboravio staro. Se izbjeгава izbor. Slijepo za mogućnosti, ono ne može ponoviti Bilo, nego ga samo pamti i održava preostalo »Zbiljsko« bivšeg Svjetski-povijesnoga, ostatke i postojeći glas o njima. Izgubljeno u osadašnjivanju Danas, ono razumije »prošlost« iz »sadašnjosti«. Vremenost prave povijesnosti, naprotiv, kao istrčavajući-ponavljajući trenutak, *razosadašnjjenje* je toga Danas i odvikavanje od običnosti Se. Nepravo povijesna egzistencija, opterećena ostavšti-

nom »prošlosti« postale njoj samoj neprepoznatljivom, traži Moderno. Prava povijesnost razumije povijest kao »vraćanje« Mogućega i zato zna, da se mogućnost vraća samo ako je egzistencija sudbinski-trenutačno otvorena za nju u odlučnom ponavljanju.

Egzistencijalna interpretacija povijesnosti tubitka nehotice dospijeva neprestano u sjenu. Tmine se daju raspršiti to manje što nisu razmršene već ni moguće dimenzije primjerenog zapitivanja, a u svima njima tjera svoje *tajna bitka* i, kao što je sada postalo jasno, *tajna kretanja*. Svejedno je moguće odvažiti se na jedan projekt ontološke geneze historije kao znanosti iz povijesnosti tubitka. Taj projekt služi kao priprema za razjašnjenje zadaće historijske destrukcije povijesti filozofije¹⁰, koje valja dati u onome što slijedi.

§ 76. Egzistencijalno porijeklo historije iz povijesnosti tubitka

Da je historija poput svake znanosti kao neke vrste bitka tubitka »ovisna« o »vladajućem nazoru na svijet«, nije potrebno pretresati. Povrh tog fakta ipak moramo pitati o ontološkoj mogućnosti porijekla znanosti iz ustrojstva bitka tubitka. To je porijeklo tek malo transparentno. U kontekstu ove rasprave treba analizu egzistencijalnog porijekla historije naznačiti u obrisima samo utoliko, što time povijesnost tubitka i njezina ukorijenjenost u vremenosti izlaze na vidjelo još razgovjetnije.

Ako je bitak tubitka načelno povijestan, onda je očito svaka faktična znanost pripojena tom povijesnom događanju. Ali historiji je povijesnost tubitka pretpostavkom na još jedan vlastiti i osobit način.

To želimo najprije razjasniti putem upozorenja, da historija kao znanost o povijesti tubitka mora imati za »pretpostavku« izvorni povijesni tubitak kao mogući

10. Usp. § 6, s. 21 i d.

»objekt«. Ali, povijest ne samo što mora *biti*, da bi predmet historije mogao biti pristupačan, i ne samo što je historijsko spoznavanje kao događajuće se spoznavanje povijesno, nego je *historijsko dokučivanje povijesti samo po sebi*, bilo faktično izvršeno ili ne, *prema svojoj ontološkoj strukturi ukorijenjeno u povijesnosti tubitka*. Tu povezanost hoće reći govor o egzistencijalnom porijeklu historije iz povijesnosti tubitka. Nju rasvijetliti, metodski znači: *ideju historije ontološki projektirati iz povijesnosti tubitka*. Ne radi se, naprotiv, o tome da pojam historije bude »apstrahiran« iz neke danas faktične znanstvene djelatnosti odnosno izjednačen s njom. Jer, što jamči, gledano načelno, da taj faktični rad reprezentira historiju u skladu s njezinim izvornim i pravim mogućnostima? Pa čak kad bi i bilo tako, o čemu se uzdržavamo ma što presuditi, njezin bi pojam mogao biti »otkrit« de facto samo po niti vodi-lji već razumljene ideje historije. Obratno pak, egzistencijalna ideja historije time nije povlaštena, pa da bi historičar trebao potvrđivati podudarnost svojega faktičnog ponašanja s njom. Isto tako, ona ne postaje »pogrešnom« uslijed toga što on takvu podudarnost osporava.

U ideji historije kao znanosti leži, da se ona latila *dokučivanja* povijesnog bića kao vlastite zadaće. Sva-ka znanost konstituira sebe primarno putem tematiziranja. Što je u tubitku kao dokučenom bitku-u-svijetu poznato predznanstveno, to biva projektirano prema svojem specifičnom bitku. Tim se projektom ograničuje regija bića. Prilazi k njemu primaju svoju metodu »direktivnu«, struktura pojmovnosti izlaganja dobiva svoju skicu. Ako — ostavljajući po strani pitanje o mogućnosti neke »historije sadašnjosti« — dodijelimo historiji kao zadaću dokučivanje »prošlosti«, tada je historijsko tematiziranje povijesti moguće samo ako je »prošlost« uopće već ikada dokučena. Ne obazirući se još nimalo na to, stoje li na raspolaganju dostatni izvori za predočivanje prošlosti, ipak uopće mora biti *put*

do nje otvoren za vraćanje historije u nju. Da je to točno, i kako je to moguće, nipošto nije bjelodano.

Ali, ukoliko je bitak tubitka povijestan, to jest, na temelju ekstatičko-horizontske vremenosti otvoren u svojoj bilosti, tematiziranje »prošlosti« provedivo u egzistenciji ima uopće slobodan put. I jer je tubitak, i *samo on*, izvorno povijestan, mora to, što historijska tematizacija zadaje kao mogući predmet istraživanja, imati vrstu bitka *tu-bilog tubitka*. S faktičnim tubitkom kao bitkom-u-svijetu uvijek *jest* i svijet-povijest. Ako tubitka više nema, onda je i svijet tu-bio. Tome se ne protivi, što nekoć unutarsvjetsko Priručno svejedno još ne prolazi i neka ga sadašnjost može kao Neprošlo tu-bilog svijeta »historijski« pronaći.

Još postojeći ostaci, spomenici, izvješća, *moгуća su* »građa« za konkretno dokučivanje tu-bilog tubitka. *Historijskom* građom može nešto takvo postati samo jer prema svojoj vlastitoj vrsti bitka ima *svjetski-povijestan* karakter. A *postaje* građom samo uslijed toga, što je unaprijed razumljeno u pogledu svoje unutarsvjet-skosti. Već projektirani svijet određuje se putem interpretacije svjetski-povijesne »sačuvane« građe. Vraćanje k »prošlosti« ne slijedi tek s pribavljanjem, pregledavanjem i utvrđivanjem građe, nego ovo već pretpostavlja *povijesni bitak* pri tu-bilom tubitku, to jest, pretpostavlja povijesnost egzistencije historičara. Ta egzistencijalna fundira historiju kao znanost sve do najpodrobnijih »zanatskih« provedaba¹¹.

Ako se historija na taj način korjeni u povijesnosti, tada se, polazeći otuda, mora dati odrediti, što je »zapravo« *predmet* historije. Omeđenje izvorne teme historije morat ćemo provesti primjereno pravoj povijesnosti i njoj pripadnom dokučivanju tu-biloga, ponavljajući. Ono razumije tu-bili tubitak u njegovoj biloj pravoj mogućnosti. »Rođenje« historije iz prave povijesnosti tada znači: primarno tematiziranje predmeta histo-

11. Glede konstitucije historijskog razumljenja usp. E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Joh. Volkelt 1918, s. 357 i d.

rije projektira tu-bili tubitak prema njegovoj najvlasti-toj mogućnosti egzistencije. Zar dakle historija treba imati za temu *Moguće?* Ne slijedi li čitav njezin smisao jedino iz »činjenica«, iz onoga kako je stvarno bilo?

Samo, što znači: tubitak je »činjeničan«? Ako je tu-bitak »zapravo« zbiljski samo u egzistenciji, tada se ipak njegova »činjeničnost« konstituira upravo u odlučnom sebezprojektiranju prema nekom odabranomu Mo-ći-bitu. Ali »činjenično« pravo Tu-bilo tada je egzisten-cijska mogućnost u kojoj se faktično određuju sudbina, udes i svijet-povijest. Zato što egzistencija uvijek jest samo kao faktično bačena, historija će dokučiti tihu snagu Mogućega to izraziti, što jednostavnije i kon-kretnije razumije i »samo« prikazuje bilost-u-svijetu polazeći od njezine mogućnosti.

Ako historija, sama izrasla iz prave povijesnosti, po-navljajući otkriva tu-bili tubitak u njegovoj mogućno-sti, tada je također već u Jednokratnomu otkrila sebi »Općenito.« Pitanje, je li historija samo nizanje jedno-kratnih »individualnih« zbivanja ili su joj predmet ta-kođer »zakoni«, već je u korijenu promašeno. Niti je njezina tema ono što se dogodilo samo jednom, niti ne-što općenito, što lebdi iznad toga, nego joj je temom mogućnost koja je bila faktično egzistentna. Ona nije ponovljena kao takva, to jest, nije historijski pravo raz-umljena, ako je izokrenuta u bljedilo nekog nadvre-menskog uzora. Samo faktična prava povijesnost može kao odlučna sudbina tako dokučiti tu-bilu povijest, da u ponavljanju »snaga« Mogućega probija u faktičnu eg-zistenciju, to jest prilazi prema njoj u njezinoj buduć-nosti. Otuda historija nipošto — kao ni povijesnost ne-historijskog tubitka — ne odabire svoje polazište u »sa-dašnjosti« i kod samo danas »Zbiljskoga«, da bi odav-de, pipajući, natraške stigla k nekom Prošlom, nego se i *historijsko* dokučivanje ovremenjuje iz *budućnosti*. »Izbor« onoga što treba postati mogućim predmetom za historiju *već je izvršen* u faktičnom egzistencijskom izboru tubitka da bude povijestan, što je prvenstveni iz-vor historije i jedino u tome ona *jest*.

Ako je historijsko dokučivanje »prošlosti« temeljeno u sudbinskom ponavljanju, tako je malo »subjektivno«, da jedino ono jamči »objektivnost« historije. Jer mje-rilo za objektivnost neke znanosti primarno je to, da li ona može svoje tematsko biće *iznijeti pred* razumljenje neskriveno, u svoj izvornosti njegova bitka. »Opća va-ljanost« mjerilâ i pretenzije na »općenitost«, što ih za-htijeva Se i njegova zdrava pamet, u pravoj su historiji mogući kao kriteriji »istine« *manje* nego u ikojoj dru-goj znanosti.

Samo zato što je centralna tema historije uvijek *mo-gućnost* tu-bile egzistencije, a ta faktično egzistira vaz-da svjetski-povijesno, može ta tema zahtijevati od se-be neumoljivu orijentaciju na »činjenice.« Stoga se fak-tično istraživanje mnogostruko grana i pretvara u svoj predmet povijest pribora, djelâ, kulture, duha i ideja. Povijest je ujedno sama po sebi kao sebe-tradirajuća uvijek u nekoj sebi pripadnoj izloženosti, koja ima sama svoju povijest, tako da historija najčešće prodire do samog tu-biloga kroz tradiranu povijest. Otuda to, da konkretno historijsko istraživanje može boraviti u va-zda promjenljivoj približenosti k svojoj pravoj temi. Hi-storičar koji se unaprijed »baca« na »nazor na svijet« nekog doba, time još nije dokazao, da svoj predmet ra-zumije zapravo povijesno, a ne samo »estetički.« Po drugoj pak strani može egzistencija nekog historičara koji proučava »samo« vrela biti određena pravom po-vijesnošću.

Tako, eto, ni pojava vladavine nekog diferenciranog historijskog interesa, koji seže sve do najudaljenijih i najprimitivnijih kultura, sama po sebi još nije dokaz o pravoj povijesnosti tog »vremena«. Na kraju, pojava problema »historizma« najjasniji je znak za to, da se hi-storija tubitka nastoji otuđiti od svoje prave povijes-nosti. Ovoj nije nužno potrebna historija. Nehistorijska razdoblja nisu kao takva već i nepovijesna.

Mogućnost, da historija uopće bude »korisna« ili »šte-tna« »za život«, temelji se u tome, što je taj u korije-nu svojega bitka povijestan i prema tome se kao fak-ti-

čno egzistirajući uvijek već opredijelio za pravu ili nepravu povijesnost. *Nietzsche* je ono bitno o »korisnosti i štetnosti historije za život« spoznao i jednoznačno-upečatljivo rekao u svojem drugom nesuvremenom razmatranju (1874). On luči tri vrste historije: monumentalnu, starinarsku i kritičku, ne smatrajući nužnim da izričito pokaže to trojstvo i razlog njegovu jedinstvu. *Trojnost historije skicirana je u povijesnosti tubitka*. Ona ujedno daje razumjeti, u kojoj mjeri prava historija mora biti faktično konkretno jedinstvo tih triju mogućnosti. *Nietzscheova* podjela nije slučajna. Početak njegova »Razmatranja« daje naslutiti, da je on više razumio nego što je obznanio.

Kao povijestan, tubitak je moguć samo na temelju vremenosti. Ta se ovremenjuje u ekstatički-horizontskom jedinstvu njezinih ponesenosti. Tubitak egzistira kao budući zapravo u odlučnom dokučivanju neke odbačene mogućnosti. Vraćajući se odlučno prema sebi, on je ponavljajući otvoren za »monumentalne« mogućnosti ljudske egzistencije. Historija što izvire iz takve povijesnosti »monumentalna« je. Tubitak je kao bili prepušten svojoj bačenosti. U ponavljajućem prisvajanju Mogućega leži ujedno skicirana mogućnost poštujućeg čuvanja tu-bile egzistencije, kod koje je postala očitom prihvaćena mogućnost. Kao monumentalna, prava je historija stoga »starinarska«. Tubitak se ovremenjuje u jedinstvu budućnosti i bilosti kao sadašnjost. Ova dokučuje, i to kao trenutak, Danas kao pravo. Ali ukoliko je ovo izloženo iz budućnosno-ponavljajućeg razumljenja neke prihvaćene mogućnosti egzistencije, prava historija postaje razosadašnjem tog Danas, to jest, patećim sebe-odvajanjem od propadajuće javnosti Danas. Monumentalno-starinarska historija kao prava, nužno jest kritika »sadašnjosti.« Prava povijesnost jest temelj mogućeg jedinstva triju načina historije. Ali *razlog* temelju prave historije jest *vremenost* kao egzistencijalni smisao bitka brige.

Konkretno prikazivanje egzistencijalno-povijesnog porijekla historije provodi se u analizi tematizacije koja

konstituirala tu znanost. Glavni dio historijske tematizacije tvori oblikovanje hermeneutičke situacije, koja se otvara s odlukom historijski egzistirajućeg tubitka, da ponavljajući dokuči tu-bili tubitak. *Iz prave dokučenosti* (»istine«) *povijesne egzistencije* valja eksponirati mogućnost i strukturu *historijske istine*. Ali jer su temeljni pojmovi historijskih nauka — bilo da se tiču njihovih predmeta bilo načina njihove obrade — pojmovi egzistencije, pretpostavku teorije duhovnih znanosti čini jedna tematski egzistencijalna interpretacija *povijesnosti* tubitka. Ona je stalni cilj, kojemu se kuša približiti istraživački rad *W. Diltheja* i u koji unose prodorniju svjetlost ideje grofa Yorcka od Wartenburga.

§ 77. *Povezanost provedene ekspozicije problema povijesnosti s istraživanjima W. Diltheja i idejama grofa Yorcka*

Provedeno razlaganje problema povijesti izraslo je iz usvajanja Dilthejeva rada. Ovjerio ga bijaše i ujedno potkrijepio grof Yorck svojim tezama, koje se nalaze razasute u njegovim pismima Diltheju.¹²

Dilthejeva slika, danas još često u opticaju, ovakva je: »Tankočutni« tumač duhovne, osobito književne povijesti, koji se »također« trudi oko razgraničenja prirodnih i duhovnih znanosti, pri tome pridaje istaknutu ulogu povijesti tih znanosti i isto tako njihovoj »psihologiji«, a sve to pušta da se raspline u nekoj relativističkoj »životnoj filozofiji.« Za površno promatranje, taj je crtež »točan«. Ali njemu promiče »supstanca«. On više zakriva nego što razotkriva.

Shematski, Dilthejev se istraživački rad daje podijeliti na tri područja: studije za teoriju duhovnih znanosti

12. Usp. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897, Halle a. d. S. 1923.

sti i njihova razgraničenja od prirodnih znanosti; istraživanja o povijesti znanosti o ljudima, društvu i državi; nastojanja oko jedne psihologije u kojoj treba biti dovedena do prikaza »čitava činjenica čovjek.« Znanstvenoteorijska, znanstvenopovijesna i hermeneutičko-psihološka istraživanja neprestano se prožimaju i ukrštaju. Gdje prevaguje jedan smjer gledanja, već su i drugi tu, kao motiv i sredstvo. Ono što se kao nutarnja podvojenost i nesigurno, slučajno »isprobavanje« izdvaja, to je elementarni nemir težnje k jednom cilju: privesti »život« filozofskom razumijevanju i tom razumljenju osigurati iz »samog života«, neki hermeneutički temelj. Sve se usredotočuje u »psihologiji«, koja treba razumjeti »život« u njegovoj povijesnoj razvojnoj i djelatnoj povezanosti kao način na koji čovjek jest kao moguću predmet duhovnih znanosti u isti mah kao korijen tih znanosti. Hermeneutika jest samorazjašnjavanje tog razumljenja i tek u izvedenom obliku metodologija historije.

Dilthey je, doduše, s obzirom na suvremena raspravljanja, koja su njegova vlastita istraživanja oko utemeljenja duhovnih znanosti jednostrano gurala u polje teorije znanosti, uvelike orijentirao svoje objavljene radove u tom smjeru. »Logiku duhovnih znanosti« smatra on jednako malo centralnom, kao što svojom »psihologijom« teži »samo« da poboljša pozitivnu znanost o Psihičkomu.

Dilthejevu najvlastitiju filozofsku tendenciju u komuniciranju s njegovim prijateljem grofom Yorckom, ovaj će jednom prilikom izraziti nedvosmisleno, kada upozorava na »nama zajednički interes da razumijemo povijesnost« (kurziv autorov),¹³ Usvajanje Dilthejevih istraživanja, koja tek sada postaju pristupačna u potpunom opsegu, nalaže kontinuitet i konkretizaciju načelne rasprave. Iscrpnom razmatranju problema koji su njega pobuđivali, i kako su ga pobuđivali, ovdje ni-

13. Briefwechsel, s. 185

je mjesto¹⁴. Nasuprot tome, treba dati privremeno obilježje nekim centralnim idejama grofa Yorcka, putem izbora karakterističnih mjesta iz pisama.

Yorckova tendencija, živuća u komunikaciji s Dilthejevim postavljanjem pitanja i njegovim radom, pokazuje se upravo u zauzimanju stanovišta prema zadacima temeljne discipline, analitičke psihologije. On uz Dilthejevu akademsku disertaciju »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894) piše: »Samoosvješćenje kao primarno sredstvo spoznaje, analiza kao primarni postupak spoznaje čvrsto su postavljeni. Polazeći otuda, formulirani su stavci, koje verificira vlastiti nalaz. Ne kroči se dalje k jednom kritičkom raspletu, jednom razjašnjenju i time iznutrašnjem opovrgavanju konstruktivne psihologije i njezinih predmnijevanja« (Briefw. s. 177). »... odustajanje od kritičkog raspleta = dokazivanja provenijencije psihologije u pojedinostima i u angažiranoj izvedbi, prema mojem je mišljenju u vezi s pojmom i mjestom što ih Vi pridajete spoznajnoj teoriji« (s. 177). »Razjašnjenje neprimjenljivosti — ta je činjenica pokazana i razjašnjena — daje samo spoznajna teorija. Ona treba položiti račun o adekvatnosti znanstvenih metoda, ona treba utemeljiti učenje o metodama, umjesto da sada metode bivaju crpljene — moram reći nasumce — iz pojedinih područja« (s. 179 i d.).

U ovom Yorckovom zahtjevu — on je u osnovi zahtijevanje jedne logike koja prethodi znanostima i vodi ih, kakvom bijaše Platonova i Aristotelova logika — leži uključena zadaća, obraditi pozitivno i radikalno razne kategorijalne strukture bića, koje jest priroda, bića koje jest povijest (tubitak). Y. smatra da D-jeva istraživanja »premalog naglašavaju generičku diferenciju između ontičkoga i historijskoga« (s. 191 — kurziv auto-

14. Toga se moguće odreći to većma, što G. Mischu zahvaljujemo konkretno i prema centralnim tendencijama usmjereni prikaz Diltheja, kojega se neće moći odreći nijedno raspravljanje s njegovim djelom. Usp. W. Dilthey, Ges. Schriften Bd. V (1924), Vorbericht, s. VII—CXVII.

rov). »Osobito se kao metoda duhovnih znanosti uzima u obzir postupak uspoređivanja. Ovdje se razilazim s Vama... Uspoređivanje je uvijek estetičko, vezano uvijek uz lik. Windelband dodjeljuje povijesti likove. Njihov pojam tipa naskroz je unutrašnji. Tu je riječ o karakteristikama, ne o likovima. Njemu je povijest: niz slika, pojedinih likova, estetički zahtjev. Upravo prirodnoznanstvenici smatraju, da pored znanosti preostaje, kao neka vrsta sredstva za umirenje ljudi, samo estetički užitak. Tâ njihov je pojam povijesti pojam nekog koneksa sila, jedinica sile, na koje kategorija: lik treba biti primjenljiva samo na preneseni način« (s. 193).

Iz sigurnog instinkta za »diferenciju između ontičkoga i historijskoga« Y. spoznaje, kako se tradicionalno istraživanje povijesti još jako zadržava u »čisto okularnim određenjima« (s. 192), koja ciljaju na tjelesno i likovno.

»Ranke je veliki okular, kojemu ono što je iščeznulo ne može postati *zbiljnostima*... Iz čitava se Rankeova načina razjašnjava i ograničavanje povijesne građe na Političko. Samo ono je dramatično« (s. 60). »Modifikacije što ih je donio tijekom vremena izgledaju mi nebitne, i tu bih radije drugačije vrednovao. Jer takozvanu historijsku školu, na primjer, smatram pukim nuz-strujanjem u koritu iste rijeke, koje reprezentira samo jednu kariku jedne stare trajne proturječnosti. U imenu je nešto varljivo. *Ta škola uopće nije bila historijska* (kurziv autorov) nego starinarska, estetički je konstruirala, dok je veliki dominirajući pokret bio pokret mehaničke konstrukcije. Otuda je ono što je ta škola metodski pridonijela, metodi racionalnosti, samo osjećaj općenitosti« (s. 68 i d.).

»Pravi filolog, čiji je pojam o historiji jednak pojmu o ormaru antikviteta. Gdje nema palpabiliteta — kamo vodi samo živa psihička transpozicija, onamo gospoda ne odlaze. Ona su u najdubljoj nutrini upravo prirodnoznanstvenici i još većma od njih postaju skepticima, jer im nedostaje eksperiment. Valja se držati posve daleko od kojekakvih svaštica, na primjer, koliko puta

Platon bijaše u Velikoj Grčkoj, a koliko puta u Sirakuzi. U tome nema nimalo životnosti. Takva izvanjska manira, koju sam eto kritički prozreo, stiže na kraju do jednog velikog upitnika i čini sramotu velikim realnostima Homer, Platon, Novi zavjet. Sve zbiljski realno pretvara se u sheme, ako biva promatrano kao 'stvar po sebi', ako ne biva doživljeno« (s. 61). »Znanstvenici' stoje nasuprot moćima vremena poput najfinije obrazovanog francuskog društva nasuprot tadašnjem revolucionarnom pokretu. I ovdje i ondje formalizam, kult oblika. Određivanje odnosa — posljednja riječ mudrosti. Takav smjer mišljenja ima naravno — kao što ja mislim — svoju još nenapisanu povijest. Takva misaona tlapnja i vjerovanje u nju — promatrano spoznajno-teorijski: metafizičko ponašanje — produkt je historije« (s. 39). »Talasanje valova što ga je izazvao princip ekscentričnosti*, koji je pred više od četiri stotine godina doveo jedno novo vrijeme, čini mi se da je postalo preširoko i preplitko, da je spoznaja dospjela do ukidanja same sebe, čovjek da je dotle odmaknut od sama sebe te više ne vidi sebe. 'Moderni čovjek', to jest, čovjek od renesanse dalje, gotov je da bude pokopan« (s. 83). Nasuprot tome: »Svaka istinski živa historija, ne ona koja život samo opisuje, jest kritika« (s. 19). »Ali poznavanje je povijesti u svojem najboljem dijelu poznavanje skrivenih izvora« (s. 109). »S poviješću je tako, da nije glavno ono što je spektakularno i upada u oči. Nervi su nevidljivi, kao što je uopće nevidljivo ono bitno. I kao što se kaže: 'Budete li tihi bit ćete jaki', tako je istinita i varijanta: budete li tihi, razabrat ćete što znači razumjeti« (s. 26). »I tada uživam u tihu razgovoru sa sobom i općenju s duhom povijesti. Taj se nije pojavio Faustu u njegovoj izbi, a niti meštru Goetheu. Od njega ne biste u strahu pobjegli, bila mu pojava ma kako ozbiljna i potresna. Tâ ona je bratska i srodna u drugom, dubljem smislu nego što su to obita-

* Prevrat od geocentričkog k heliocentričkom principu (*op. prev.*)

vaoci grmlja i polja. Trud ima sličnosti s Jakovljevom borbom, siguran dobitak za samog onoga koji se bori. Ali o tome se radi na prvom mjestu» (s. 133).

Jasan uvid u temeljnu karakteristiku povijesti kao »virtualnosti« stječe Yorck iz spoznaje karaktera bitka samog čovječjeg tubitka, dakle upravo ne znanstvenoteorijskim putem na objektu povijesnog promatranja: »To, što ukupna psihofizička danost ne jest (bitak = postojanje prirode, op. autora), nego živi, jezgrena je točka povijesnosti. I jedno samoosvješćenje, koje nije usmjereno prema nekom apstraktnomu Ja, nego prema ponoći moje ličnosti, smatrat će me historijski određenim, kao što me fizika spoznaje kozmički određenim. Upravo onako kao što sam priroda, ja sam povijest...« (s. 71). I Yorck, koji je prozeo sva nepravna »određenja odnosa«, i »neosnovane« relativizme, ne ustručava se povući posljednju konsekvenciju iz uvida u povijesnost tubitka. »Ali po drugoj je strani kod unutrašnje povijesnosti samosvijesti metodološki neadekvatna neka sistematika odvojena od historije. Kao što fiziologija ne može apstrahirati od fizike, tako ni filozofija — upravo ako je kritička — ne može od povijesnosti... Odnosenje prema sebi i povijesnost jesu poput disanja i zračnog pritiska — i — može zvučati donekle paradoksnno — ne-opoviješćivanje filozofije izgleda mi u metodskom pogledu poput nekog metafizičkog ostatka« (s. 69). »Filozofirati reći će živjeti«, stoga — nemojte se uplašiti — ima, po mojem mišljenju, neke filozofije povijesti — tko bi je mogo napisati! — Zacijelo ne onakve kakvom je bijahu do sada shvaćali i pokušavali napisati, protiv koje ste se Vi neborivo izjasnili. Dosadašnje postavljanje pitanja bijaše upravo pogrešno, štoviše nemoguće, ali ono nije tu jedino. Dalje oko njega nema zbiljskog filozofiranja koje ne bi bilo historijsko. Razdvajanje sistematske filozofije i historijskog prikazivanja u biti je neispravno« (s. 251). »Moći postati praktičnim, to je onda, eto, svakako prava pravna osnovica svake znanosti. Ali matematička praksa nije jedina. Praktična svrha našega

stanovišta pedagoška je, u najširem i najdubljem smislu riječi. Ona je duša svake istinske filozofije i istina Platonova i Aristotelova« (s. 42 i d.). »Vi znate što držim o mogućnosti etike kao znanosti. Usprkos tome uvijek se nešto može napraviti bolje. Za koga su zapravo tolike knjige? Registrature na registrature! Jedino je vrijedan pažnje nagon doći od fizike k etici« (s. 73). »Ako se filozofija poima kao manifestacija života, ne kao ekspektoracija neke misaone tlapnje, koja i izgleda kao tlapnja jer se tu pogled odvraća od tla svijesti, onda ta zadaća jednako daje oskudan rezultat kao što je zamršena i tegobna u pogledu njegova dobivanja. Pretpostavkom jest sloboda od predrasuda, a već je i nju teško steći« (s. 250).

Da se sam Yorck otputio privesti kategorijalnom zahvatu Historijsko nasuprot Ontičkomu (Okularnomu) i »život« uzdignuti u primjereno znanstveno razumijevanje, postaje razgovijetno iz upozorenja na vrstu poteškoća oko takvih istraživanja: estetičko-mehanistički način mišljenja »lakše nalazi rječnički izraz, pri širokoj provenijenciji riječi razjašnjivih iz okularnosti, negoli ona analiza što odlazi iza zora... Ono što, naprotiv, prodire u temelj živosti crpljeno je iz egzoteričkog prikazivanja, i otuda, eto, sva terminologija nije općenito razumljiva, simbolička je a neizbježna. Iz osobite vrste filozofskog mišljenja slijedi osobitost njegova jezičkog izraza« (s. 70 i d.). »Ali Vi poznajete moju osobitu naklonost Paradoksnomu, koju opravdam time, što je paradoksalnost znamen one istine, da communis opinio zacijelo nigdje nije u istini, kao jedan elementarni talog poopćavajućeg polurazumljenja, u kojem su odnosi prema istini poput sumporne pare koju za sobom ostavlja munja. Istina nikada nije element. Pedagoška zadaća države bila bi, razbijati elementarno javno mišljenje i što je veoma moguće obrazujući omogućivati individualnost gledanja i smatranja. Tada bi bilo moguće, da umjesto takozvane javne savjesti — njezina radikalnog otuđivanja, ponovo zadobije moć pojedinačna savjest, to jest savjest« (s. 249 i d.).

Interes — razumjeti povijesnost, stavlja sebe pred zadaću obrade »generičke diferencije između Ontičkoga i Historijskoga«. Time je utvrđen *fundamentalni cilj »filozofije života«*. Pa ipak treba postavljnje pitanja načelno radikalizirati. Kako drugačije da povijesnost bude, za razliku od Ontičkoga, filozofski zahvaćena i »kategorijalno« pojmljena, nego tako, da »Ontičko« kao i »Historijsko« budu dovedeni u jedno *izvornije jedinstvo* u pogledu mogućeg uspoređivanja i razlučivosti? Ali to je moguće samo ako nikne uvid: 1. Pitanje o povijesnosti jest *ontološko* pitanje o ustrojstvu bitka povijesno Bivstvajućega; 2. Pitanje o Ontičkomu jest *ontološko* pitanje o ustrojstvu bitka bića koje nije sukladno tubitku, Postojećega u najširem smislu; 3. Ontičko je samo *jedno* područje bića. Ideja bitka obuhvaća »Ontičko« i »Historijsko«. Ona je ta, koja se mora dati »generički diferencirati«.

Nije slučajno, što Yorck naziva povijesna bića na-prosto Ontičko. To je samo odsjev neskršene vladavine tradicionalne ontologije koja, porijeklom iz *antičkog* postavljanja pitanja o bitku, zadržava ontološku problematiku u jednoj načelnoj suženosti. Problem diferencije između Ontičkoga i Historijskoga može biti obrađen kao istraživački problem samo ako je *prije toga osigurana nit vodilja*¹⁵ putem fundamentalnoontološkog razjašnjenja pitanja o smislu bitka uopće. Tako postaje jasno, u kojemu je smislu pripremna egzistencijalno-vremenska analitika tubitka odlučila njegovati duh grofa Yorcka, da bi služila *Dilthejevu* djelu.

15. Usp. §§ 5 i 6, s. 16 i d.

VREMENOST I UNUTARVREMENSKOST
 KAO ISKON VULGARNOG POJMA VREMENA

§ 78. *Nepotpunost provedene vremenske analize tubitka*

Kao dokaz da vremenost konstituira bitak tubitka, i kako ga konstituira, bijaše pokazano: povijesnost kao ustrojstvo bitka egzistencije »u osnovi« je vremenost. Interpretacija vremenog karaktera povijesti provođena je bez obzira na »činjenicu«, da svako događanje protječe »u vremenu«. U tijeku egzistencijalno-vremenske analize povijesnosti stalno bijaše oduzimana riječ svakidašnjem razumijevanju tubitka, koji faktično pozna svaku povijest samo kao »unutarvremensko« događanje. Ako egzistencijalna analitika treba tubitak učiniti ontološki transparentnim upravo u njegovoj faktičnosti, tada treba *izričito* vratiti pravovaljanost i faktičnomu »ontičko-vremenskom« izlaganju povijesti. Vremenu »u kojem« biće susreće valja posvetiti načelnu analizu to nužnije, što su osim povijesti također i prirodni procesi određeni »vremenom«. Ipak, elementarniji nego okolnost, da se u *znanostima* o povijesti i prirodni pojavljuje »vremenski faktor«, jest fakt, da tubitak već prije svakog tematskog istraživanja »računa s vremenom« i ravna se *prema njemu*. A tu opet ostaje odlučujuće *ono* »računanje« tubitka »s vremenom« koje slijedi prije svake upotrebe mjernog pribora što je primjeren određivanju vremena. Ono prvo prethodi ovom drugomu i na prvomu mjestu čini mogućim nešto poput upotrebe satova.

Egzistirajući faktično, svaki tubitak »ima« »vremena« ili ga »nema«. Ono »si uzima vremena« ili »si ne može ostaviti vremena«. Zašto si tubitak uzima »vremena« i zašto ga može »gubiti«? Otkuda uzima vrijeme? Kako se to vrijeme odnosi prema vremenosti tubitka?

Faktični tubitak vodi računa o vremenu ne razumijevajući vremenost egzistencijalno. Elementarno ponašanje računanja s vremenom traži razjašnjenje prije nego što pitamo: što znači — biće je »u vremenu«. Svako ponašanje tubitka treba biti interpretirano iz njegova bitka, to jest iz vremenosti. Valja pokazati, kako tubitak *kao* vremenost ovremenjuje neko ponašanje, koje se odnosi prema vremenu, na *taj* način, što on vodi računa o njemu. Dosadašnja karakteristika vremenosti otuda je uopće nepotpuna ne samo utoliko što ne bijahu uzete u obzir sve dimenzije tog fenomena, nego u njoj ima načelnih praznina, jer vremenosti pripada čak i nešto takvo kao što je svjetsko vrijeme u strogom smislu egzistencijalno-vremenskog pojma o svijetu. Kako li je to moguće i zašto je nužno, valja privedi razumijevanju. Time vulgarno poznato »vrijeme«, »u kojem« se pojavljuje biće, i u isti mah unutarvremenskost tog bića, bivaju donekle rasvijetljeni.

Svakidašnji tubitak, koji si uzima vremena, nalazi vrijeme najprije kod unutarsvjetski sretajućeg Priručnoga i Postojećega. Tubitak razumije ovako »iskušano« vrijeme u horizontu najbližeg razumijevanja bitka, to jest, kao i samo na neki način Postojeće. Kako i zašto dolazi do oblikovanja vulgarnog pojma vremena, to zahtijeva razjašnjenje iz vremenski fundiranog ustrojstva bitka tubitka, koji briguje o vremenu. Vulgarni pojam vremena zahvaljuje svoje porijeklo jednoj nivela-ciji izvornog vremena. Dokaz tog porijekla vulgarnog pojma vremena postaje opravdanjem ranije provedene interpretacije vremenosti kao *izvornog vremena*.

Pri oblikovanju vulgarnog pojma vremena pokazuje se čudnovato kolebanje, da li vremenu treba pridati »subjektivni« ili pak »objektivni« karakter. I ondje gdje se vrijeme shvaća kao biće po sebi, ono se svejedno pripisuje prvenstveno »duši«. A gdje ima karakter nečega »svojstvenog svijesti«, tu ipak fungira »objektivno«. U *Hegelovoj* su interpretaciji vremena obje mogućnosti dovedene do nekog izvjesnog dokidanja. *Hegel* pokušava odrediti povezanost između »vremena« i »du-

ha«, da bi otuda razjasnio, zašto duh kao povijest »pada u vrijeme«. Izgleda kao da se pređašnja interpretacija vremenosti tubitka, i pripadnosti svjetskog vremena toj vremenosti, u *rezultatu* slaže s *Hegelom*. Ali jer se ova analiza vremena već u početku načelno razlikuje od *Hegela* i svojim je ciljem, to jest, fundamentalnoontološkom namjerom, orijentirana *suprotno* njemu, kratki prikaz Hegelova shvaćanja odnosa između vremena i duha može poslužiti tome, da egzistencijalno-ontološka interpretacija vremenosti tubitka, svjetskog vremena i porijekla vulgarnog pojma vremena bude indirektno razjašnjena i privremeno zaključena.

Na pitanje, da li i kako, vremenu pripada neki »bitak«, zašto i u kojem smislu vrijeme nazivamo »bićem«, moguće je odgovoriti tek ako je pokazano, u kojoj mjeri sama vremenost u cjelini svojeg ovremenjivanja omogućuje nešto poput razumijevanja bitka i oslovljavanja bića. Kao raščlanjenje ovog poglavlja proizlazi slijedeća podjela: vremenost tubitka i brigovanje o vremenu (§ 79); vrijeme kao predmet brigovanja i unutarvremenskost (§ 80); unutarvremenskost i geneza vulgarnog pojma vremena (§ 81); odudaranje egzistencijalno-ontološke povezanosti vremenosti, tubitka i svjetskog vremena od Hegelova shvaćanja odnosa između vremena i duha (§ 82); egzistencijalno-vremenska analitika tubitka i fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopće (§ 83).

§ 79. Vremenost tubitka i brigovanje o vremenu

Tubitak egzistira kao biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom tom bitku. Bitno ispred sama sebe, on se *prije* svakog pukog i naknadnog promatranja sama sebe projektirao prema svojem Moći-biti. U tom projektu on je otkrit kao bačen. Kao bačen, prepušten je »svijetu«, i brigujući pripada njemu. Kao briga, to jest egzistirajući u jedinstvu propadajući bačenog projekta, to biće je dokučeno kao Tu. Subivstvujući s drugi-

ma, ono se zadržava u jednoj prosječnoj izloženosti, koja biva artikulirana u govoru i izricana u jeziku. Bitak-u-svijetu uvijek je *sebe* već izrekao, i *kao bitak kod* unutarstvjski sretajućih bića u oslovljavanju i razglabanju neprestance izriče *sâma sebe*. Smotreno zdravorazumsko brigovanje temelji se u vremenosti, i to u modusu očekujući-pamtećeg osadašnjivanja. Kao brigujuće proračunavanje, planiranje, predostrožnost i čuvanje, ono uvijek već kazuje, bilo glasovno ili ne: »tada« — treba da se dogodi ovo, »prije toga« — treba naći rješenje, »sada« — treba nadoknaditi to, što se »onda« izjalovilo i što je umaknulo.

U »tada« se brigovanje izjašnjava očekujući, a pamteći u »onda« i osadašnjujući u »sada«. U »tada« leži najčešće neizričito »sada još ne«, to jest, to »tada« rečeno je u očekujući-pamtećem odnosno zaboravljajućem osadašnjenu. »Onda« krije u sebi »sada više ne«. Njime se izriče pamćenje kao očekujuće osadašnjenje. »Tada« i »onda« podrazumijevaju se s obzirom na neko »sada«, to jest, osadašnjenje ima neku osebnuju težinu. Ono se doduše uvijek ovremenjuje u jedinstvu s očekivanjem i pamćenjem, bili oni modificirani i u neočekujući zaborav, u kojem se modusu vremenost zapleće u sadašnjost, koja osadašnjujući kazuje prije svega »sada-sada«. Ono što brigovanje očekuje kao slijedeće, biva izrečeno u »odmah«, ono što je netom postalo raspoloživo odnosno izgubljeno — u »upravo«. Horizont pamćenja koje se izriče u »onda« jest »Ranije«, horizont za tada — »Kasnije« (»ubuduće«), za »sada« on je »Danas«.

Ali svako »tada« jest *kao takvo* neko »tada kad...«, svako »onda« neko »onda kad...«, svako »sada« neko »sada kad...«. Ovu, prividno po sebi razumljivu strukturu odnosa »onda« i »tada«, nazivamo *podobnost za datiranje*. Pri tome mora biti potpuno zanemareno, da li se datiranje faktično provodi s obzirom na neki kalendarski »datum«. I bez takvih »datuma«, »sada«, »tada« i »onda« manje su ili više određeno datirani. Ako

određenost datiranja izostaje, onda to ne kazuje da strukture podobnosti za datiranje nema ili da je slučajna.

Što je to, čemu bitno pripada takva podobnost za datiranje, i u čemu se ona temelji? Ali zar je moguće, postaviti izlišnije pitanje od ovoga? Sa »sada kad...« ipak mislimo, »kao što je poznato«, neki »časak«. To »sada« jest vrijeme. Neosporno razumijemo, na izvjestan način, također da su »sada — kad«, »tada — kad«, »onda — kad« u vezi s vremenom. Da je s nečim takvim mišljeno *sâmo* »vrijeme«, zatim kako je to moguće i što li znači »vrijeme« — sve to pak ne biva s »prirodnim« razumljenjem toga »sada« itd. već i pojmljeno. Štoviše, zar je doista po sebi razumljivo, da mi nešto poput »sada«, »tada«, »onda« bez daljnega razumijemo i, »kao što je i prirodno«, izričemo? Ta odakle uzimamo to »sada — kad«? Zar smo nešto takvo našli među unutarstvjskim bićima, među Priručnim? Očito nismo. Bijaše li to uopće tek nađeno? Jesmo li se ikada otputili tražiti to i ustanoviti? »U svako vrijeme« raspolažemo time, a da to nikada nismo izričito dobili, i stalno se koristimo time, premda ne uvijek u nekom saopćenju. Najtrivijalniji, svakodnevno usput izricani govor, na primjer: »hladno je«, reći će ujedno neko »sada kad...«. Zašto tubitak u oslovljavanju onoga o čemu briguje, premda najčešće bez saopćenja, suizriče neko »sada kad...«, »tada kad...«, »onda kad...«? Zato, što izlažuće oslovljavanje nečega suizriče *sebe*, to jest, izriče smotreno razumijevajući *bitak kod* Priručnoga što ga bitak, otkrivajući, pušta da susreće, i zato što se ovo *sebe* suizlažuće oslovljavanje i razglabanje temelji u *osadašnjivanju* i moguće je samo kao ono¹.

Očekujući-pamteće osadašnjivanje izlaže *sebe*. A to je i opet moguće samo jer je ono — po samom sebi ekstatski otvoreno — uvijek već dokučeno za samo sebe i daje se artikulirati u razumijevajući-govorećem izlaganju. *Zato što vremenost ekstatski-horizontski*

1. Usp. § 33, s. 175 i d.

konstituira rasvijetljenost Tu, ona je stoga u tom Tu uvijek već izloživa i time poznata. Sebe izlažuće osadašnjivanje, to jest ono Izloženo koje je oslovljeno u »sada«, nazivamo »vrijeme«. U tome se ispoljava jedino, da je vremenost, prepoznatljiva kao ekstatički otvorena, najprije i najčešće poznata samo u toj brigujućoj izloženosti. »Neposredna« razumljivost i prepoznatljivost ne isključuju, međutim, da i izvorna vremenost kao takva, i porijeklo izričitog vremena koje se u njoj ovremenjuje, ostanu nepoznati i neshvaćeni.

Da onome što je izloženo sa »sada«, »tada« i »onda« bitno pripada struktura podobnosti za datiranje, to postaje najelementarnijim dokazom za porijeklo Izloženoga iz vremenosti koja izlaže sebe. Rekavši »sada«, uvijek razumijemo već i neko » — kada to i to...«, ne izrekavši to u isti mah. Zbog čega? Zbog toga, što »sada« izlaže jedno *osadašnje* bića. U »sada kad« leži *ekstatički* karakter sadašnjosti. *Podobnost za datiranje* tih »sada«, »tada« i »onda« *odbljesak* je *ekstatičkog* ustrojstva vremenosti i *stoga* je bitna također za samo izričito vrijeme. Struktura podobnosti za datiranje »sada«, »tada« i »onda« potvrđuje za to, da su oni, *iz roda vremenosti, i sami vrijeme.* Izlažuće izricanje »sada«, »tada« i »onda« jest najizvornija *naznaka vremena.* A u *ekstatičkom* jedinstvu vremenosti, koja pored podobnosti za datiranje biva razumljena netematski i kao takva nenaznačena, tubitak je uvijek samom sebi već dokučen kao bitak-u-svijetu, i u isti je mah otkriveno unutar-svjetsko biće, pa stoga izloženo vrijeme uvijek također ima već neku datiranost iz bića, sretajućeg u dokučenosti Tu: sada kad — lupaju vrata; sada kad — mi se zametnula knjiga, i slično.

Na temelju istog porijekla u *ekstatičkoj* vremenosti, horizonti što pripadaju tima »sada«, »tada« i »onda« također imaju karakter podobnosti za datiranje, kao »danas, kad...«, »kasnije, kad...« i »ranije, kad...«.

Ako očekivanje, koje se podrazumijeva u »tada«, izlaže sebe i pri tome, kao osadašnje, Očekivano razumije iz svojega »sada«, onda u »naznaci« tog »tada«

već leži »a sada još ne«. Osadašnjujuće očekivanje razumije neko »do tada«. Izlaganje artikulira to »do tada« — ovo, naime, »ima svoje vrijeme« — kao *Medutim*, koje također ima podobnost za datiranje. Ono dolazi do izražaja u »dotle dok...« Brigovanje može opet samo to »dotle« očekujući artikulirati putem daljnjih naznaka »tada«. »Do tada« biva podijeljeno na mnoštvo »od tada — do tada«, ali oni su unaprijed »obuhvaćeni« u očekujućem projektu primarnoga »tada«. S očekujućim osadašnjujućim razumljenjem toga »dotle«, biva artikulirano »bivanje«. To trajanje opet je vrijeme, očitovano u sebe-izlaganju vremenosti, koje tako biva u brigovanju svaki put netematski razumljeno kao »rok«. Očekujući-pamteće osadašnje »iz« laže neko *oročeno* »dotle« samo stoga što je pri tome *sebi* dokučeno kao ekstatička *protegnutosť* povijesne vremenosti, premda neprepoznana kao takva. Ali pri tome se pokazuje još jedna osebjnost »naznačenog« vremena. Nije oročeno samo »dotle«, nego svako »sada«, »tada«, »onda« ima pored strukture podobnosti za datiranje uvijek i neku ročnost promjenljiva raspona: »sada«: u pauzi, pri jelu, uvečer, ljeti; »tada«: pri doručku, pri ustajanju i slično.

Očekujući-pamteći-osadašnjujuće brigovanje »ostavlja si« vremena ovako ili onako, i brigujući si ga naznačuje, također i bez ikakve, i prije ikoje, odredbe vremena koju bi specifično računalo. Pri tome si vrijeme u svakom modusu brigujućeg ostavljanja-sebi-vremena datira iz onoga čemu se svaki put upravo posvećuje brigovanja u okolnom svijetu i što je dokučeno u čuvstvujućem razumljenju, iz onoga što se obavlja »u tijeku dana«. Uvijek nakon što se tubitak osadašnjujući rastoči u ono o čemu briguje, nakon što ne očekujući sebe zaboravi sebe, ostaje i njegovo vrijeme, koje si »ostavlja«, *zakrito* tim načinom »ostavljanja«. Upravo u svakodnevno brigujućem »životarenju« tubitak nikada ne razumije sebe kao protječući duž jednog kontinuirano trajućeg slijeda suštih »sada«. Vrijeme što si ga tubitak ostavlja ima na temelju tog zakrivanja tako reći rupe.

Često više nećemo skupiti jedan »dan«, ako se osvrćemo na vrijeme što smo ga »potrošili«. To Neukupno izbušenog vremena svejedno nije raskomadano, nego je jedan modus uvijek već dokučene, ekstatički *protegnute* vremenosti. Način na koji »ostavljeno« vrijeme »protječe« i kako si ga brigovanje više ili manje izričito naznačuje, daje se fenomenski primjereno eksplicirati samo ako bude u jednu ruku držana po strani teorijska »predodžba« neke kontinuirane »rijeke samih Sada«, a u drugu ruku pojmljeno to, da moguće načine na koje tubitak sebi daje i ostavlja vrijeme primarno valja odrediti iz toga, *kako on »ima«, odgovarajući svakoj egzistenciji, svoje vrijeme.*

Ranije bijaše okarakterizirano pravo i nepravo egzistiranje s obzirom na moduse ovremenjivanja vremenosti koje ih fundira. Prema tome se neodlučnost neprave egzistencije ovremenjuje u modusu jednog neočekujući-zaboravljajućeg osadašnjivanja. Neodlučni razumije sebe iz najbližih zbivanja i do-godovština što sretaju u takvom osadašnjenu i naizmjenice se nameću. Gubeći, silno zaposlen, *sebe* u onom o čemu briguje, Neodlučni *gubi* kod toga *svoje vrijeme*. Tã otuda za nj karakterističan govor: »nemam vremena«. Kao što neki nepravo Egzistirajući neprestano gubi vrijeme i nikada ga »nema«, tako ostaje odlikom vremenosti prave egzistencije to, da ona u odlučnosti nikada ne gubi vrijeme i »u uvijek ima vremena«. Jer vremenost odlučnosti ima, što se tiče njezine sadašnjosti, karakter *trenutka*. Sãmo njegovo pravo osadašnjenje situacije nije ničim vođeno, nego je *zaustavljeno* u bijućoj budućnosti. Trenutačna se egzistencija ovremenjuje kao sudbinski cijela *protegnutost* u smislu prave, povijesne *stalnosti* ličnosti. Ovakva vremenska egzistencija ima »stalno« vremena za ono što od nje zahtijeva situacija. Ali odlučnost dokučuje Tu na ovaj način samo kao situaciju. Otuda Dokučeno nikada ne može sresti Odlučnoga tako, da bi on od toga mogao neodlučno gubiti svoje vrijeme.

Faktično bačeni tubitak može »uzimati« sebi vrijeme i gubiti ga samo stoga što mu je kao ekstatički protegnutoj vremenosti, pored u njoj utemeljene dokučenosti Tu, dodijeljeno neko »vrijeme«.

Kao dokučen, tubitak faktično egzistira na način *subitka*, s Drugima. On boravi u nekoj javnoj, prosječnoj razumljivosti. U svakidašnjem skupa-bitku izlagani i izricani »sada kad...«, »tada kad...« — bivaju načelno razumljeni, premda su samo u izvjesnim granicama jednoznačno datirani. U »najbližem« skupa-bitku može više njih »skupa« kazivati »sada«, pri čemu svaki drugačije datira rečeno »sada«: sada, kad se događa ovo ili ono. Izrečeno »sada« svaki je rekao u javnosti skupa-bitka-u-svijetu. Otuda je izloženo, izrečeno vrijeme svakog tubitka kao takvo na temelju svojeg ekstatičkog bitka-u-svijetu također uvijek već *postalo javnim*. Ukoliko onda svakidašnje brigovanje razumije sebe iz »svijeta« o kojemu briguje, ono *ne* pozna »vrijeme« koje si uzima *kao svoje*, nego brigujući *iskorištava* vrijeme »kojega ima«, s kojim *se* računa. Ali javnost je vremena to uočljivija, što većma faktični tubitak *izričito briguje* o vremenu, posebno vodeći računa o njemu.

§ 80. *Vrijeme kao predmet brigovanja i unutarvremenskost*

Prethodno je valjalo samo razumjeti, *kako* tubitak temeljen u vremenosti egzistirajući briguje o vremenu i kako ovo u izlažućem brigovanju postaje javnim za bitak-u-svijetu. Pri tome je ostalo još potpuno neodređeno, u kojem smislu izrečeno javno vrijeme »jest«, može li ono uopće biti oslovljeno kao biće. Prije svake odluke o tome, je li javno vrijeme »ipak samo subjektivno«, ili je »objektivno zbiljsko« ili čak nije nijedno od toga, najprije mora biti strože određen fenomenski karakter javnog vremena.

Postajanje vremena javnim ne događa se naknadno i zgodimice. Stoga što *je*, naprotiv, tubitak kao eksta-

tičko-vremenski uvijek već dokučen i pripada izlaganju koje razumije egzistenciju, u brigovanju je već postalo javnim također i vrijeme. Ravna se *prema njemu*, tako te svakomu mora biti moguće da ga na neki način nađe.

Premda se brigovanje o vremenu može na način okarakteriziranog datiranja ostvarivati iz okolnosvjetskih zbivanja, ipak se to događa u osnovi uvijek već u horizontu nekog brigovanja o vremenu, koje poznamo iz astronomskog i kalendarskog *računanja vremena*. To se računanje ne pojavljuje slučajno, nego njegova egzistencijalno-ontološka nužnost proizlazi iz temeljnog ustrojstva tubitka kao brige. Zato što tubitak prema biti, kao bačen, egzistira propadajući, on izlaže svoje vrijeme na način nekog računanja vremena brigujući. *U njemu* se ovremenjuje »pravo« *postajanje vremena javnim*, tako da moramo reći: *bačenost tubitka razlog je tome, što »ima« javnog vremena*. Da bi dokazu porijekla javnog vremena iz faktične vremenosti bila osigurana moguća razumljivost, najprije moramo uopće okarakterizirati vrijeme izloženo u vremenosti brigovanja, već i samo stoga da bismo razgovijetno pokazali kako bit brigovanja o vremenu *ne* leži u primjeni brojčanih određenja pri datiranju. Otuda također ono što je odlučujuće kod *računanja vremena* ne smije biti gledano u kvantificiranju vremena, nego mora biti izvornije pojmljeno iz vremenosti tubitka koji računa s vremenom.

»Javno vrijeme« pokazuje se kao *ono* vrijeme »u kojemu« susreće unutarstvetsko Priručno i Postojeće. To zahtijeva, da takva tubitku nesukladna bića nazovemo *unutarvremenskima*. Interpretacija unutarvremenskosti pribavlja jedan izvorniji uvid u bit »javnog vremena« i ujedno omogućuje omeđivanje njegova »bitka«.

Bitak tubitka jest briga. To biće, kao bačeno, egzistira propadajući. Prepušten »svijetu« otkritom s njegovim faktičnim Tu i brigujući upućen na njega, tubitak očekuje svoje Moći-biti-u-svijetu na taj način, što

»računa« s onim i *na* ono čime za volju toga Moći-biti na kraju postiže osobitu *svrhu*. Svakidašnji *smotreni* bitak-u-svijetu treba *moćnost vidika*, to jest svjetlinu, da bi se mogao brigujući ophoditi s Priručnim unutar Postojećega. S faktičnom dokućenošću njegova svijeta, za tubitak je otkrivena priroda. U svojoj baćenosti on je izručen smjenjivanju dana i noći. Prvi daje svojom svjetlinom moguću vidik, druga ga uzima.

Smotreno brigujući u očekivanju mogućnosti vidika, tubitak si, razumijevajući sebe iz svojega dnevnog posla, daje svoje vrijeme iz »tada kad se dani«. »Tada« o kojemu briguje, biva datirano iz onoga što je u nekom najbližem okolnom svijetu povezano sa svrhovitošću rasvjetljivanja: iz izlaska Sunca. Tada, kad ono izađe, *vrijeme je za...* Tubitak, dakle, datira vrijeme, koje si mora uzeti, iz onoga što u horizontu prepuštenosti svijetu susreće unutar njega kao nešto što je osobito svrhovito za smotreno Moći-biti-u-svijetu. Brigovanje upotrebljava »priručnost« svjetlosti i topline što ih podaruje Sunce. Sunce datira vrijeme izloženo u brigovanju. Iz tog datiranja izrasta »prirodna« mjera vremena, dan. A jer je vremenost tubitka, koji si mora uzimati svoje vrijeme, konačna, njegovi su dani također već odbrojeni. »Dok je dan« — to daje brigujućem očekivanju mogućnost da, unaprijed se brinući, odredi svako »tada« za ono o čemu valja brigovati, to jest, da podijeli dan. Podjela biva i opet provedena s obzirom na ono što datira vrijeme: na putujuće Sunce. Poput izlaska, zalazak i podne osobita su »mjesta« što ih zauzima ta zvijezda. O njezinu redovito ponavljanom prolazanju, u svijet bačeni tubitak, koji si ovremenjujući daje vrijeme, vodi računa. Događanje je tubitka, na temelju datirajućeg izlaganja vremena skiciranog iz baćenosti u Tu, *svakodnevno*.

To datiranje, što se provodi polazeći od zvijezde koja podaruje svjetlost i toplinu, i od njezinih osobitih mjesta na nebu, naznaka je vremena koju je u su-bitku »pod istim nebom« za »svakoga« u svako vrijeme i na jednaki način u izvjesnim granicama ponajprije moguće

provesti jednoglasno. Ono što datira, raspoloživo je u okolnom svijetu, pa ipak nije ograničeno na priborski svijet redovitog brigovanja. U njemu je, naprotiv, uvijek već suotkrita okolnosvjetska priroda, kao i javni okolni svijet². Na to javno datiranje, u kojemu si svatko priopćuje svoje vrijeme, svatko može ujedno i »računati«, ono upotrebljava neku javno raspoloživu mjeru. To datiranje računa s vremenom u smislu mjerjenja vremena, kojemu je, prema tome, potreban neki mjerač vremena, to jest neki sat. U tome leži: *S vremenošću bačenog, »svijetu« prepuštenog tubitka koji si uzima vrijeme, otkriveno je također već nešto poput »sata«, to jest, neko Priručno koje je u svojem redovitom ponavljanju postalo pristupačno u očekivajućem osadašnjivanju.* Bačeni bitak kod Priručnoga temelji se u vremenosti. Ona je osnova sata. Kao uvjet za mogućnost faktične nužnosti sata, vremenost ujedno uvjetuje njegovu podobnost da bude otkrit; jer samo očekujući-pamteće osadašnjivanje kretanja Sunca, koje kretanje susreće s otkrićem unutarsvjetskih bića, omogućuje i ujedno zahtijeva, kao izlažuće sebe, datiranje iz javno Priručnoga u okolnom svijetu.

Tek »prirodni« sat, uvijek već otkrit s faktičnom bačenom tubitka koji se temelji u vremenosti, motivira i ujedno omogućuje izradu i upotrebu još spretnijih satova, i to tako, da »umjetni« satovi moraju biti »namješteni« prema onom »prirodnomu«, da bi sa svoje strane učinili pristupačnim vrijeme primarno otkriveno u prirodnom satu.

Prije nego što naznačimo glavne crte oblikovanja računanja vremena i upotrebe sata u njihovu egzistencijalno-ontološkom smislu, treba najprije potpunije okarakterizirati vrijeme koje je predmet brigovanja pri mjerjenju vremena. Ako tek mjerjenje vremena »zapravo« čini javnim vrijeme o kojem brigujemo, tada javno vrijeme mora biti kao fenomen neskriveno pristupačno

2. Usp. § 15, s. 75 i d.

na tragu onoga, kakvim se u takvom »računajućem« datiranju pokazuje to što je datirano.

Datiranje »tada«, koje sebe izlaže u brigujućem očekivanju, uključuje u sebi: tada kad se dani, i uključuje: vrijeme je za dnevni posao. Vrijeme izloženo u brigovanju uvijek je već vrijeme za... Svako »sada kad to i to« kao takvo, uvijek je i *prikladno* i *neprikladno*. »Sada« — a tako i svaki modus izloženog vremena — nije samo neko »sada kad...«, nego je, kao bitno podobno za datiranje, bitno određeno strukturom prikladnosti ili neprikladnosti. Izloženo vrijeme ima po porijeklu karakter »vremena za...« odnosno »nevremena za...«. Očekujući-pamteće osadašnjivanje brigovanja razumije vrijeme u nekom odnošenju na neko Čemu, koje je sa svoje strane na kraju utvrđeno u nekom Za-volju-čega Moći-bitu tubitka. Vrijeme postalo javnim otkriva tim Zato-da-odnosom *onu* strukturu, u čijem smo liku ranije³ upoznali *značajnost*. Ona konstituirala svjetovnost svijeta. Vrijeme postalo javnim ima kao vrijeme za... u biti karakter svijeta. Otuda vrijeme koje u ovremenjivanju vremenosti čini sebe javnim nazivamo *svjetsko vrijeme*. I to ne možda zato što bi ono *postojalo* kao *unutarsvjetsko* biće, kojim *nikada* ne može biti, nego stoga što pripada *svijetu* u egzistencijalno-ontološki interpretiranom smislu. Kako li su bitni odnosi strukture svijeta, na primjer »zato-da«, povezani — na temelju ekstatičko-horizontskog ustrojstva vremenosti — s javnim vremenom, na primjer s »tada kad«, to valja pokazati u nastavku. U svakom se slučaju tek sada daje strukturalno potpuno okarakterizirati vrijeme koje je predmet brigovanja: ono je podobno za datiranje, oročeno, javno i kao ovako strukturirano pripada samom svijetu. Tu strukturu ima, na primjer, svako prirodno-svakidašnje izrečeno »sada« i kao takvo je razumljeno, premda netematski i pretpojmovno, i u brigujućem ostavljanju-sebi-vremena od strane tubitka.

3. Usp. § 18, s. 94 i d. i § 69c, s. 414 i d.

U dokučenosti prirodnog sata, pripadnoj bačeno-propadajući egzistirajućem tubitku, leži ujedno jedno uvijek već provedeno činjenje javnim vremena kao predmeta brigovanja, i ono je još potencirano i učvršćeno u usavršenju računanja vremena i u istančanosti upotrebe sata. Povijesni razvoj računanja vremena i upotrebe sata ovdje ne treba historijski prikazivati u njegovim mogućim mijenama. Upitajmo, naprotiv, egzistencijalno-ontološki: koji modus ovremenjivanja vremenosti tubitka postaje očit kod *smjera* u kojem su se oblikovali računanje vremena i upotreba sata? S odgovorom na to pitanje mora izrasti jedno izvornije razumijevanje toga, da se *mjerenje vremena*, to jest, u isti mah i izričito činjenje javnim vremena koje je predmet brigovanja, temelji u *vremenosti* tubitka, i to u jednom posve određenom ovremenjivanju tog vremena.

Ako »primitivni« tubitak, koji smo stavili u temelj »prirodnog« računanja vremena, usporedimo s »uznapredovalim, tada se pokazuje da, za ovaj potonji, dan i prisutnost sunčane svjetlosti više nemaju neku osobitu funkciju, jer on ima »prednost«, da može i noć pretvoriti u dan. Ujedno mu više nije potrebno da radi ustanovljenja vremena izričito i izravno pogleda Sunce i njegov položaj. Pravljenje i upotreba vlastitog mjernog pribora dopušta, da vrijeme bude direktno očitovano na satu, koji je izrađen posebno za tu svrhu. Koliko-sati jest Koliko-vremena. Premda to može ostajati svakom očitavanju skriveno, upotreba se satnog pribora također temelji — jer sat u smislu omogućivanja javnog računanja vremena mora biti reguliran prema »prirodnom« satu — u vremenosti tubitka, koja s dokučenošću Tu prije svega omogućuje datiranje vremena o kojem briguje tubitak. Razumijevanje *prirodnog* sata, koje se oblikuje s napredujućim otkrivanjem prirode, daje uputu za nove mogućnosti mjerenja vremena, koje su relativno neovisne o danu i svaki put izričito promatranju neba.

Ali na izvjestan način već i »primitivni« tubitak postiže neovisnost o nekom direktnom očitavanju vremena na nebu, utoliko što ne ustanovljuje položaj Sunca na nebu, nego mjeri sjenu, koju baca to biće što stoji na raspolaganju u svako vrijeme. To se ponajprije može događati u obliku »seljačkog sata« iz doba antike. U sjeni koja svakoga stalno prati, Sunce susreće različito, s obzirom na svoju promjenljivu prisutnost na različitim mjestima. Sjene što su tijekom dana različito dugačke mogu se »u svako vrijeme« izmjeriti stopama. Premda su duljine tijela i stopala pojedinaca različite, ipak *omjer* obojega ostaje u izvjesnim granicama točnosti konstantan. Određivanje javnog vremena putem brigujućeg dogovora dobiva tada, na primjer, ovakav oblik: »Kada sjena bude dugačka toliko stopa, tada ćemo se ondje sastati«. Pri tome je u skupa-bitku unutar užih granica nekog najbližeg okolnog svijeta neizričito pretpostavljena jednakost geografske širine »mjesta« na kojima se provodi premjer sjene. Tubitak uopće ne treba takav sat tek nositi sa sobom, sam je on na izvjestan način sat.

Javni sunčani sat, kod kojega se crta sjene kreće putanjom na kojoj su brojevi, i to u smjeru suprotnom kretanju Sunca, ne traži neki dalji opis. Ali zašto svaki put na mjestu što ga na brojčaniku zauzima sjena nalazimo nešto takvo kao što je vrijeme? Ni sjena ni njezina podijeljena putanja nisu samo vrijeme niti je njihov međusobni prostorni odnos to vrijeme. Gdje li je vrijeme što ga na ovaj način direktno očitavamo na »sunčanom satu«, ali i na džepnom satu?

Što znači očitavanje vremena? »Gledati na sat« ipak ne može reći samo: promatrati priručni прибор u njegovu mijenjanju i slijediti mjesta kazaljka. Ustanovljujući pri upotrebi sata koliko je sati, *mi kažemo*, izričito ili ne: *sada* je toliko i toliko, *sada* je vrijeme za . . . odnosno, ima još vremena . . ., naime ima ga od *sada*, pa do Gledanje-na-sat temelji se u nekom uzimanju-sebi-vremena i njime je vođeno. Ono što se pokazalo već kod najelementarnijeg računanja vremena, to

sada postaje jasnije: na sat gledajuće sebe-ravnanje prema vremenu jest bitno neko *kazivanje-sada*. To je tako »po sebi razumljivo«, da se na to uopće ne osvrćemo i još manje znamo izričito, da je pri tome to Sada uvijek već razumljeno i *izloženo* u svojoj potpunoj strukturalnoj sastojini podobnosti za datiranje, ročnosti, javnosti i svjetovnosti.

Ali *kazivanje-sada* govorna je artikulacija nekog osadašnjivanja, koje se ovremenjuje u jedinstvu s nekim pamtećim očekivanjem. Datiranje što se ostvaruje u upotrebi sata pokazuje se kao osobito osadašnjivanje nekog Postojećega. Datiranje ne uzima u obzir naprosto neko Postojeće, nego samo uzimanje u obzir ima karakter *mjerenja*. Mjerni broj može doduše biti neposredno očit. U tome, međutim, leži: podrazumijeva se sadržanost mjerila u nekoj razdaljini koju valja izmjeriti, to jest, biva određeno Koliko-puta njegove prisutnosti u njoj. Mjerenje se konstituira vremenski u osadašnjivanju prisutnog mjerila u prisutnoj razdaljini. Nepromjenljivost koja leži u ideji mjerila kazuje, da ono mora u svako vrijeme za svakoga biti postojeće u svojoj stalnosti. *Mjereće* datiranje vremena koje je predmet brigovanja izlaže to vrijeme s osadašnjujućim obzirom na Postojeće, koje kao mjerilo i kao ono što biva mjereno postaje pristupačnim samo u jednom osobitom osadašnjivanju. Zato što u mjerećem datiranju osadašnjivanje Postojećega ima osobito prvenstvo, mjereće očitavanje vremena na satu izriče sebe također, u naglašenom smislu, sa Sada. Otuda se u *mjerenju vremena* ostvaruje činjenje vremena *javnim* u skladu s kojim ono u svako vrijeme susreće kao »sada i sada i sada«. To na satovima »općenito« pristupačno vrijeme zatičemo na taj način tako reći kao neku *postojeću raznovrsnost Sada*, a da mjerenje vremena nije tematski usmjereno na vrijeme kao takvo.

Zato što vremenost faktičnog bitka-u-svijetu izvorno omogućuje dokučivanje prostora, i prostorni je tubitak uvijek iz nekog otkritoga Ondje sebi dodijelio neko Ovdje sukladno tubitku, vrijeme o kojem tubitak bri-

guje o vremenu. U skladu s fundiranošću sata i računobnosti za datiranje vezano uz neko mjesto tubitka. Ne biva vrijeme vezivano uz neko mjesto, nego je vremena za gubljenje. što vrijeme postaje »dragocjenije« vezati uz to Prostorno-mjesno, i to tako, da je ono kao mjera obvezatno za svakoga. Vrijeme ne biva tek spojeno s prostorom, nego »prostor« što ga tobož valja pripojiti susreće samo na temelju vremenosti koja bri-guje u svojoj vremenosti uvijek je u pogledu svoje ponanjanja vremena u *vremenosti* tubitka, koja konstituira to biće kao povijesno, dade se pokazati, u kojoj je mjeri upotreba sata ontološki i sama povijesna i kako svaki sat kao takav »ima neku povijest«⁴.

Vrijeme, učinjeno javnim u mjerenju vremena, nipošto ne postaje putem svojeg datiranja iz prostornih odnosa prostorom. Jednako malo valja ono što je u *mjerenju* vremena egzistencijalno-ontološki bitno, tražiti u tome što datirano »vrijeme« biva određivano iz prostornih *dionica* i promjene *mjesta* neke prostorne stvari. Ono ontološki odlučujuće leži, naprotiv, u specifičnom *osadašnjivanju*, koje omogućuje mjerenje. Datiranje iz »prostorno« Postojećega tako malo tvori poprostorenjanje vremena, da to tobožnje poprostorenjanje ne znači ništa drugo do osadašnjivanje tog bića — postojećeg u svakomu Sada za svakoga — u pogledu njegove prisutnosti. U mjerenju vremena, koje bitno nužno kazuje Sada, biva Mjereno, kao takvo, povrhu dobivanja mjere tako reći zaboravljeno, tako da se osim dionice broja ne da naći ništa drugo

Što tubitak koji bri-guje o vremenu ima manje vremenost uvjet mogućnosti za to, da se datiranje može

4. Ovdje ne treba ulaziti u problem *mjerenja* vremena u teoriji relativnosti. Rasvjetljivanje ontoloških temelja tog mjerenja pretpostavlja već neko razjašnjenje svjetskog vremena i vjetljenje egzistencijalno-vremenske konstitucije otkrivanja unutarvremenskosti iz vremenosti tubitka i isto tako rasprirode i vremenskog smisla mjerenja uopće. Jedna aksiomajima i sa svoje strane nikada ne može razriješiti problem tika fizikalne tehnike mjerenja *zasniva se* na tim istraživa-vremena kao takav.

to *spretniji* mora biti i sat. Nije potrebno jedino da vrijeme bude moguće naznačiti »točnije«, nego sâmo određivanje vremena treba iziskivati što manje vremena, pa ipak mora biti suglasno s naznakama vremena Drugih.

Za sada je samo valjalo uopće pokazati »povezanost« upotrebe sata s vremenošću koja si uzima vrijeme. Kao što konkretna analiza izoblikovanog astronomskog računanja vremena spada u egzistencijalno-ontološku interpretaciju otkrivanja prirode, tako se i temelj kalendarske historijske »kronologije« dade iznijeti na vidjelo samo unutar kruga zadaća egzistencijalne analize historijskog spoznavanja⁵.

Mjerenje vremena provodi jedno izrazito činjenje vremena javnim, tako da tek tim putem postaje poznato, što to mi obično nazivamo »vremenom«. U brigovanju biva svakoj stvari dodijeljeno »njezino vrijeme«. Ona ga ima i može ga poput svakog unutarsvjetskog bića »imati« samo zato što je uopće »u vremenu«. Vrijeme »u kojemu« susreću unutarsvjetska bića poznamo kao svjetsko vrijeme. Ovo je, na temelju ekstatičko-horizontskog ustrojstva vremenosti, kojoj pripada, jednako transcendentno kao i svijet. S dokučenošću

5. Kao prvi pokušaj jedne interpretacije kronološkog vremena i »povijesnog broja« usp. autorovo habilitacijsko predavanje (ljet. sem. 1915): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Objavljeno u *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* Bd. 161 (1916) s. 173. i d. Veze između povijesnog broja, astronomski izračunatog svjetskog vremena i vremenosti i povijesnosti tubitka zahtijevaju dalekosežnije istraživanje. — Usp. zatim: *G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit*. *Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft* Nr. 12, 1916. — Dva fundamentalna djela o oblikovanju historijske kronologije jesu: *Josephus Justus Scaliger, De emendatione temporum* 1583, *Dionisius Petavius S. J., Opus de doctrina temporum*. — O antičkom računanju vremena usp. *G. Bilfinger, Die antiken Stundenangaben* 1888. *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter* 1888. — *H. Diels, Antike Technik*. 2. Aufl. 1920, s. 155—232 i d. *Die antike Uhr*. — Novijom kronologijom bavi se *Fr. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897.

svijeta svjetsko vrijeme postaje javnim, tako da svaki o vremenu brigujući bitak kod *unutarsvjetskih* bića smotreno razumije ta bića kao sretajuća »u vremenu«.

Vrijeme »u kojem« se kreće i miruje Postojeće nije »objektivno«, ako je time mišljeno postojanje-po-sebi unutarsvjetski sretajućeg bića. Ali vrijeme je isto tako malo »subjektivno«, ako pod time razumijevamo njegovo postojanje i pojavljivanje u nekom »subjektu«. *Svjetsko je vrijeme »objektivnije« od svakog mogućeg objekta, jer ono kao uvjet mogućnosti unutarsvjetskih bića biva s dokučenošću svijeta uvijek već ekstatičko-horizontski »objicirano«*. Otuda se svjetsko vrijeme također, suprotno *Kantovu* mišljenju, zatiče kod *Fizičkoga jednako neposredno* kao i kod *Psihičkoga*, i kod prvoga ne tek okolnim putem preko potonjenja. Najprije se »vrijeme« pokazuje upravo na nebu, to jest ondje gdje ga se, u prirodnom sebe-ravnanju *prema njemu*, i nalazi, tako da »vrijeme« biva dapače identificirano s nebom.

Ali svjetsko je vrijeme također »subjektivnije« od svakog mogućeg subjekta, jer tek ono, u dobro razumljenom smislu brige kao bitka faktično egzistirajuće ličnosti, suomogućuje taj bitak. »Vrijeme« ne postoji ni u »subjektu« niti u »objektu«, ni »unutra« niti »van«, i »ranije« »je« od svake subjektivnosti i objektivnosti, jer ono predstavlja uvjet same mogućnosti za to »ranije«. Tâ ima li ono uopće neki »bitak«? A ako nema, je li tada neki fantom, ili je »većma bivstvujuće« od svakog mogućeg bića? Istraživanje koje kroči dalje smjerom takvih pitanja udarit će o istu »granicu« koja se ispriječila već predašnjem razmatranju povezanosti istine i bitka⁶. Ma kakav bio u nastavku odgovor na ta pitanja, odnosno, prije svega, bila ona postavljena ma kako izvorno, ponajprije valja razumjeti to, da vremenost, kao ekstatički-horizontska, ovremenjuje nešto takvo kao što je *svjetsko vrijeme*, koje konstituira unutarvremenskost *Priručnoga* i *Postojećega*. Ali

6. Usp. § 44 c, s. 257 i d.

tada ta bića nikada ne mogu biti u strogom smislu nazvana »vrèmenima«. Ona su poput svakog tubitku nesukladnog bića nevrèmena, bilo da se realno pojavljuju, nastaju i prolaze bilo da postoje »idealno«.

Ako dakle svjetsko vrijeme pripada ovremenjivanju vremenosti, tada ga nije moguće ni »subjektivistički« raspliniti niti u nekoj lošoj »objektivizaciji« »postvariti«. Oboje biva — zbog jasna uvida, a ne jedino na temelju nesigurna kolebanja između obiju mogućnosti — izbjegnuto jedino ako se daje razumjeti, kako li svakidašnji tubitak teorijski poima »vrijeme« iz svojeg neposrednog razumijevanja vremena i u kojoj mu mjeri taj pojam vremena, i njegova vladavina, sprečavaju mogućnost, da ono, što pod tim misli, razumije iz izvornog vremena, to jest, kao *vremenost*. Svakidašnje brigovanje, koje sebi daje vrijeme, nalazi »vrijeme« kod unutarsvjetskih bića što susreću »u vremenu«. Otuda ishodište rasvjetljivanja geneze vulgarnog pojma vreme mora biti kod unutarvremenskosti.

§ 81. Unutarvremenskost i geneza vulgarnog pojma vremena

Kako li se za svakidašnje, smotreno brigovanje najprije pokazuje nešto poput »vremena«? U kojem brigujućem ophođenju što upotrebljava pribor postaje ono *izričito* pristupačnim? Ako s dokućenošću svijeta vrijeme postaje javno i ako je ono s otkritošću unutarsvjetskih bića, koja pripada dokućenosti svijeta, također uvijek već predmet brigovanja — ukoliko tubitak računajući sa *sobom* proračunava vrijeme, tada ponašanje u kojem se »Se« izričito ravna *prema vremenu* leži u upotrebi sata. Njezin egzistencijalno-vremenski smisao pokazuje se kao jedno osadašnjivanje putujuće kazaljke. Osadašnjujuće *praćenje* mjestâ kazaljke *broji*. To se osadašnjivanje ovremenjuje u ekstatičkom jedinstvu nekog očekujućeg ponašanja. *Osadašnjujući pamtiti* »onda«, znači: kazujući »sada«, biti otvoren za horizont

Ranijega, to jest *Više-ne-sada*. *Osadašnjujući očekivati* »tada«, reći će: kazujući »sada«, biti otvoren za horizont Kasnijega, to jest *Još-ne-sada*. Ono što se pokazuje u takvom osadašnjivanju jest vrijeme. Kako, prema tome, glasi definicija vremena vidljivog u horizontu smotrene, brigujuće upotrebe sata koja si uzima vrijeme? *Ono jest to Brojeno koje se pokazuje u osadašnjujućem, brojećem praćenju putujuće kazaljke, i to tako, što se osadašnjivanje ovremenjuje u ekstatičkom jedinstvu s pamćenjem i očekivanjem horizontski otvorenima prema Ranijemu i Kasnijemu. Ali to nije ništa drugo nego egzistencijalno-ontološko izlaganje definicije vremena koju daje Aristotel: τούτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* »To naime vrijeme, to Brojeno u kretanja sretajućeg u horizontu Ranijega i Kasnijega.«⁷ Kao što se ova definicija može na prvi pogled doimati čudnovato, tako će ona biti »po sebi razumljiva« i pravo uzeta čim bude omeđen egzistencijalno-ontološki horizont iz kojega ju je crpio *Aristotel*. Izvor ovako vidljivog vremena za Aristotela nije problem. Njegova se interpretacija vremena, naprotiv, kreće u smjeru »prirodnog« razumijevanja bitka. Stoga što je, međutim, samo to razumijevanje, i u njemu razumljeni bitak, ovim istraživanjem načelno pretvoreno u problem, *Aristotelova* analiza vremena može biti tematski interpretirana tek *poslije* rješenja pitanja o bitku, i to tako, da to rješenje stekne načelno značenje za pozitivno prihvaćanje kritički omeđenog postavljanja pitanja antičke ontologije uopće⁸.

Svako kasnije razmatranje pojma o vremenu pridržava se u *načelu Aristotelove* definicije, to jest, tretira vrijeme kao temu na onaj način, na koji se ono pokazuje u smotrenom brigovanju. Vrijeme jest ono »Brojeno«, koje je izgovoreno i, premda netematski, mišljeno u osadašnjivanju *putujuće* kazaljke (odnosno sjene). U osadašnjivanju Pokrenutoga u svojem kretanju, biva

7. Usp. Fizika, Δ11 219 b 1 sq.

8. Usp. § 6, s. 21

rečeno: »sada ovdje, sada ovdje itd«. Ono Brojeno jesu Sada. A oni se »u svakomu Sada« pokazuju kao »odmah-ne-više...« i »upravo-još-ne-sada«. Svjetsko vrijeme ovako »rešetano« pri upotrebi sata, nazivamo *Sada-vrijeme*.

Što »prirodnije« računa s vremenom, brigovanje se, dajući si vrijeme, to manje zadržava pri izričitom vremenu kao takvom, nego je izgubljeno kod pribora o kojemu briguje, koji uvijek ima svoje vrijeme. Što brigovanje »prirodnije« — to jest, što manje tematski usmjereno na vrijeme kao takvo — određuje i pripoćuje vrijeme, to većma osadašnjujući-propadajući bitak kod onoga o čemu briguje kazuje naprećac, bilo bez činjenja javnim bilo s njim: sada, tada, onda. I tako se, eto, za vulgarno razumijevanje vremena vrijeme pokazuje kao slijed stalno »postojećih«, u isti mah prolazećih i dolazećih Sada. Vrijeme biva razumljeno kao neka uzastopnost, kao »rijeka« samih Sada, kao »tijek vremena«. *Što li počiva u tom izlaganju svjetskog vremena o kojem briguje brigovanje?*

Odgovor dobivamo, ako se vratimo k potpunoj strukturi biti svjetskog vremena i s njom usporedimo ono što pozna vulgarno razumijevanje vremena. Kao prvi moment biti vremena koje je predmet brigovanja bijaše ispostavljena *podobnost za datiranje*. Ona se temelji u ekstatičkom ustrojstvu vremenosti. »Sada« jest — bitno — Sada-kad... Za datiranje podobno Sada, razumljeno u brigovanju, premda ne i shvaćeno kao takvo, uvijek je prikladno odnosno neprikladno. Strukturi Sada pripada *značajnost*. Otuda smo vrijeme koje je predmet brigovanja nazvali *svjetsko vrijeme*. U vulgarnom izlaganju vremena kao slijeda samih Sada *izostaje* jednako podobnost za datiranje kao i značajnost. Karakteristika vremena kao sušte uzastopnosti obim struktura *ne* da »izaći na vidjelo«. Vulgarno ih izlaganje vremena *zakriva*. Ekstatičko-horizontsko ustrojstvo vremenosti, u kojemu se temelje podobnost za datiranje i značajnost Sada, biva tim zakrivanjem *nivelirano*. Svi

su Sada tako reći prikraćeni za te odnose i nižu se kao ovako prikraćeni jedno za drugim jedino da bi tvorili uzastopnost.

To nivelirajuće zakrivanje svjetskog vremena, što ga provodi vulgarno razumijevanje vremena, nije slučajno. Nego upravo *jer* se svakidašnje izlaganje vremena zadržava jedino u smjeru gledanja brigujuće zdrave pameti, i razumije samo ono što se »pokazuje« u njezinu horizontu, te mu strukture moraju izmicati. Ono Brojeno u brigujućem mjerenju vremena, naime Sada, biva surazumljeno u brigovanju o Priručnomu i Postojećemu. Ukoliko se onda *to* brigovanje o vremenu vraća k samom surazumljenom vremenu i »promatra« ga, ono vidi sve Sada, koji su također čak na neki način »tu«, u horizontu *onog* razumijevanja vremena kojim se sâmo *to* brigovanje stalno rukovodi⁹. Otuda ti *Sada* na izvjestan način i *supostoje*: *to* jest, susreće biće, pa susreće *također* i Sada.. Premda nije izričito rečeno, da Sada postoje poput stvari, oni ipak bivaju ontološki »gledani« u horizontu ideje o postojnosti. Ti Sada *prolaze*, i prošli tvore prošlost. Ti Sada *nadolaze*, i koji stižu, omeđuju »budućnost«. Vulgarna interpretacija svjetskog vremena kao Sada-vremena uopće ne raspolaže horizontom, da bi mogla učiniti sebi pristupačnim nešto poput svijeta, značajnosti, podobnosti za datiranje. Te strukture nužno ostaju zakrivene, to više što vulgarno izlaganje vremena još učvršćuje tu zakrivenost načinom na koji pojmovno oblikuje svoju karakterizaciju vremena.

Slijed Sada biva shvaćen kao na neki način Postojeće; jer on sam stupa »u vrijeme«. Kažemo: *u* svakomu Sada je Sada, *u* svakomu Sada ono također već nestaje. U svakomu Sada je Sada Sada, dakle stalno prisutno kao *Isto*, makar također u svakomu Sada uvijek neko drugo nadolazeći iščezava. Kao *to* Promjenljivo, ono ipak ujedno pokazuje svoju vlastitu prisutnost, otuda je, *eto*, već *Platon* morao pri tom smjeru gledanja na vrijeme kao nastajućiprolazeći slijed Sada, nazvati vrijeme

9. Usp. § 21, osobito s. 113 i d.

kopijom vječnosti: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμᾶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον ὅν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.¹⁰

Slijed Sada je neprekidan i bez praznina. Ma kako »daleko« napredovali u »dijeljenju« Sada, ono je još uvijek Sada. Stalnost vremena gleda se u horizontu nekog nerastavljivog Postojećega. U ontološkoj orijentaciji prema nekom stalnom Postojećemu traži se problem kontinuiteta vremena, odnosno, tu se ostavlja aporija. Pri tome specifična struktura svjetskog vremena, budući da je u isti mah s ekstatički fundiranom podobnošću za datiranje *ročna*, mora ostati *skrivena*. Ročnost vremena ne biva razumljena iz horizontske *protegnutosti* ekstatičkog jedinstva vremenosti, koja je sebe učinila javnom u brigovanju o vremenu. Što u svakomu, ma kako momentanom, Sada *uvijek već* jest Sada, to mora biti ponovljeno iz još »Ranijega«, od kojega potječe svako sada: iz ekstatičke *protegnutosti* vremenosti, koja je tuđa svakom kontinuitetu nekog Postojećega, ali sa svoje strane tvori uvjet za mogućnost prilaska k nekom postojećem Stalnomu.

Glavna teza vulgarne interpretacije vremena — da je vrijeme »beskonačno«, najizrazitije očituje u takvu izlaganju sadržanu nivelaciju i zakrivanje svjetskog vremena i time vremenosti uopće. Vrijeme izgleda najprije kao neprekidan niz Sada. Svako Sada također je već neko Upravo odnosno Odmah. Pridržava li se karakterizacija vremena primarno i isključivo *tog slijeda*, tada se u njemu kao takvom načelno ne da naći ni početak niti kraj. Svako posljednje Sada vazda je *kao Sada* uvijek *već* neko Odmah-ne-više, dakle vrijeme u smislu Ne-više-sada, u smislu prošlosti; svako prvo Sada uvijek je neko Upravo-još-ne, dakle vrijeme u smislu Još-ne-sada, u smislu »budućnosti«. Vrijeme je otuda »na obje strane« beskrajno. Ta teza o vremenu moguća je samo na temelju orijentacije *prema nekom slobodnolebdeće-*

10. Usp. Timej 37 d 5—7.

mu Po-sebi nekog postojećeg protjecanja Sada, pri čemu je potpuni fenomen Sada u pogledu podobnosti za datiranje, svjetovnosti, ročnosti i tubitku sukladne javnosti skriven i srozan na jedan neprepoznatljivi fragment. »Misli li se« slijed Sada — očima uprtim u postojanje i nepostojanje — »do kraja«, tada se nikada ne da naći neki kraj. Otuda, što *to mišljenje* vremena do kraja vazda *mora misliti* još uvijek vrijeme, zaključuje se, da je vrijeme beskonačno.

Ali u čemu se temelji to niveliranje vremena i zakrivanje vremenosti? U bitku samog tubitka, koji smo u okviru priprema interpretirali kao *brigu*¹¹. Bačeno-propadajući, tubitak je najprije i najčešće izgubljen kod onoga o čemu briguje. Ali u toj se izgubljenosti očituje zakrivajući bijeg tubitka pred svojom vlastitom egzistencijom, koja bijaše označena kao *istrčavajuća* odlučnost. U bijegu o kojem on briguje, leži bijeg *pred* smrću, to jest, odvratanje *od* svršetka bitka-u-svijetu¹². To odvratanje od... samo je po sebi jedan modus ekstatički *budućeg* bitka *pri* svršetku. Nepravoj vremenosti propadajući-svakidašnjeg tubitka, kao takvom odvratanju od konačnosti, mora biti nepoznata vlastita budućnost i time vremenost uopće. A ako vulgarno razumijevanje tubitka čak provodi Se, tada se nadasve može učvrstiti samozaboravna »predodžba« o »beskonačnosti« javnog vremena. Se nikada ne umire, jer ono *ne može* umrijeti ukoliko je smrt uvijek moja i zapravo biva egzistencijalno razumljena samo u *istrčavajućoj* odlučnosti. Se, koje nikada ne umire i koje pogrešno razumije bitak *pri* svršetku, svejedno daje jedno karakteristično tumačenje bijegu pred smrću. Do svršetka još uvijek »ima vremena«. Tu se imanje vremena očituje u smislu, da ga je moguće izgubiti: »najprije sada još ovo, zatim to, i samo još ono, a tada...«. Tu ne biva možda razumljena konačnost vremena, nego obratno, brigovanju je samo do toga, da od vremena koje još

11. Usp. § 41, s. 217 i d.

12. Usp. § 51, s. 287 i d.

dolazi i »ide dalje« nagrabi što je moguće više. Vrijeme je, javno, nešto što si svatko uzima i može uzeti. Nivelirani slijed Sada ostaje potpuno neprepoznatljiv u pogledu svojeg porijekla iz vremenosti pojedinog tubitka u svakidašnjoj skupnosti. Ta kako da makar i najmanje dirne »vrijeme« u njegovu hodu to, što više ne egzistira neki »u vremenu« postojeći čovjek? Vrijeme ide dalje, kakvo zacijelo već i »bijaše« kada je neki čovjek »stupio u vrijeme«. Se pozna samo javno vrijeme koje, nivelirano, pripada svakomu, a to će reći nikomu.

Samo, kao što u izbjegavanju smrti ona slijedi bjeGUNCA, a taj je ipak mora vidjeti kada se okrene, tako se i naprosto protječući, bezazleni, beskrajni slijed Sada ipak u čudnovatoj zagonetnosti slaže »povrh« tubitka. Zašto govorimo: vrijeme *prolazi*, a ne kažemo *isto tako* naglašeno: ono nastaje? S obzirom na čisti slijed Sada, ipak oboje može biti rečeno s jednakim pravom. U govoru o *prolaženju* vremena tubitak razumije vrijeme napokon bolje nego što bi to i htio, to jest, *vremenost*, u kojoj se svjetsko vrijeme ovremenjuje, uza svo skrivanje *nije potpuno nedokučena*. Govor o prolaženju vremena dovodi do izražaja »iskustvo«: vrijeme se ne da zaustaviti. To »iskustvo« moguće je pak samo na temelju htijenja zaustaviti vrijeme. U tome leži jedno nepravdo *očekivanje* »trenutaka«, koje one trenutke što su izmaknuli ujedno već *zaboravlja*. To, da osadašnjujući-zaboravljajuća nepravda egzistencija *očekuje*, uvjet je mogućnosti vulgarnog iskustva nekog prolaženja vremena. Stoga što je tubitak u Ispred-sebe budućnosni, on očekujući mora slijed Sada razumjeti kao izmičući-prolazan. *Tubitak pozna bježeće vrijeme iz »bježećeg« znanja o svojoj smrti*. U naglašenom govoru o prolaženju vremena leži javni odbljesak *konačne budućnosti* vremenosti tubitka. A jer smrt može ostati skrivena dapače i u govoru o prolaznosti vremena, vrijeme se pokazuje kao neko prolaženje »po sebi.«

Ali čak i na tom po sebi prolazećem, čistom slijedu Sada, kroz svo se niveliranje i skrivanje ispoljava izvoro-

no vrijeme. Vulgarno izlaganje određuje tijek vremena kao *neobratljivu* uzastopnost. Zašto se vrijeme ne da okrenuti? Po sebi se, i upravo pri pogledu isključivo na tijek Sada, ne da uvidjeti, zašto da se nizanje Sada opet jednom ne podesi u obratnom smjeru. Nemogućnost obrata temelji se u porijeklu javnog vremena iz vremenosti, čije ovremenjivanje, primarno budućnosno, ekstatički »ide« k svojem kraju, i to tako, da ono već »jest« pri kraju.

Vulgarna karakterizacija vremena kao beskrajnog, prolazećeg, neobratljivog slijeda Sada izvire iz vremenosti propadajućeg tubitka. *Vulgarna predodžba vremena prirodno je u pravu*. Ona pripada svakidašnjoj vrsti bitka tubitka i najprije vladajućem razumijevanju bitka. Otuda i *povijest* biva u javnosti najprije i najčešće razumljena kao *unutarvremensko* događanje. To izlaganje vremena gubi svoju isključivu i istaknutu opravdanost samo ako svojata pravo da posreduje »istiniti« pojam vremena i da može interpretaciji vremena skicirati jedino mogući horizont. Pokazalo se naprotiv: samo iz vremenosti tubitka i njezina ovremenjivanja postaje razumljivo, *zašto njoj, i kako, pripada svjetsko vrijeme*. Tek interpretacija potpune strukture svjetskog vremena, crpljene iz vremenosti, daje nit vodilju, da uopće bude moguće »vidjeti« skrivanje što leži u vulgarnom pojmu vremena i procijeniti niveliranje ekstatičko-horizontskog ustrojstva vremenosti tubitka. Ali orijentacija na vremenost tubitka ujedno omogućuje, da bude pokazano porijeklo i faktična nužnost tog nivelirajućeg skrivanja i da vulgarne teze o vremenu budu ispitane u pogledu pravovaljanosti njihova temelja.

Obratno, naprotiv, vremenost ostaje u horizontu vulgarnog razumijevanja vremena *nepristupačnom*. Ali ne samo stoga što Sada-vrijeme mora u redoslijedu mogućeg izlaganja biti primarno orijentirano na vremenost, nego i jer se samo ovremenjuje tek u nepravnoj vremenosti tubitka, opravdano je, s obzirom na porijeklo Sada-vremena iz vremenosti, oslovljavati nju kao *izvorno vrijeme*.

Ekstatičko-horizontska vremenost ovremenjuje se *primarno iz budućnosti*. Vulgarno razumijevanje vremena vidi, naprotiv, temeljni fenomen vremena u *Sada*, i to suštom *Sada*, prikraćenom u svojoj potpunoj strukturi, koja se naziva »sadašnjost«. Otuda se da razabрати, kako mora ostati načelno bezizgledno, da *iz tog Sada* bude razjašnjen ili čak izveden ekstatičko-horizontski fenomen *trenutka* pripadan pravoj vremenosti. Odgovarajući tome, ekstatički razumljena budućnost, za datiranje podobno, značajno »Tada« i vulgarni pojam »budućnosti« u smislu još ne stiglog i tek stižućeg suštog *Sada*, ne poklapaju se. Jednako se malo podudaraju ekstatička bilost, za datiranje podobno, značajno »Otuda« i pojam prošlosti u smislu prošlog suštoga *Sada*. *Sada* nije bremenito onim Još-ne-sada, nego sadašnjost izvire iz budućnosti u izvornom ekstatičkom jedinstvu ovremenjivanja vremenosti¹³.

Premda vulgarno iskustvo vremena pozna najprije i najčešće samo »svjetsko vrijeme«, ono mu ipak uvijek pridaje i neki *istaknuti* odnos prema »duši« i »duhu«. I to također ondje gdje je još daleko neka izričita i primarna orijentacija filozofskog zapitivanja na »subjekt«. Dva karakteristična primjera za to mogu biti dovoljna. *Aristotel* kaže; *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας...*¹⁴. A *Augustin* piše: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi¹⁵. Tako, eto, ni interpretacija tubitka kao vremenosti načelno ne leži izvan horizonta vulgarnog pojma vremena. A *Hegel* je učinio već izri-

čiti pokušaj da ispostavi povezanost vulgarno razumljenog vremena s duhom, nasuprot čemu je kod *Kanta* vrijeme doduše »subjektivno«, ali stoji nepovezano »pored« »ja mislim«¹⁶. *Hegelovo* izričito obrazloženje povezanosti između vremena i duha prikladno je da indirektno razjasni gore iznesenu interpretaciju tubitka kao vremenosti i pokazivanje porijekla svjetskog vremena iz nje.

§. 82. *Odudaranje egzistencijalno-ontološke sveze vremenosti, tubitka i svjetskog vremena od Hegelova shvaćanja odnosa između vremena i duha*

Povijest, a ona je bitno povijest duha, protječe »u vremenu.« Tako »razvitak povijesti pada u vrijeme«¹⁷. Ali *Hegel* se ne zadovoljava time da unutarvremenskost duha ustvrdi kao fakt, nego *traži mogućnost* toga, da razumije, kako duh pada u vrijeme, koje je nešto »posve apstraktno, misaono«¹⁸. Vrijeme mora, tako reći, moći primiti duh. A taj pak mora biti srodan vremenu i njegovoj biti. Otuda valja razmotriti dvojje: 1. kako *Hegel* omeđuje bit vremena? 2. Što pripada biti duha, te mu omogućuje »da pada u vrijeme«? Odgovor na oba ova pitanja služi jedino distingtivnom *razjašnjavanju* pređašnje interpretacije tubitka kao vremenosti. On ne pretendira na makar i samo relativno potpunu obradu problema koji nužno suodjekuju upravo kod *Hegela*. To manje, što taj odgovor i ne pomišlja da *Hegela* »kritizira«. Odudaranje eksponiranih ideja vremenosti

13. Da je tradicionalni pojam vječnosti u značenju »stajaceg *Sada*« (nunc stans) crpljen iz vulgarnog razumijevanja vremena i omeđen uz orijentaciju na ideju »stalnog« postojanja, ne treba iscrpno razglabati. Kad bi se vječnost *Boga* dala »konstruirati« filozofski, tada bi smjela biti razumljena samo kao izvornija i »beskrajna« vremenost. Neka ostane po strani, da li bi neki mogućí put za to mogla pružiti via negationis et eminentiae.

14. Fizika Δ14, 223 a 25; usp. l. c. 11, 218 b 29—219 a 1, 219 a 4—6

15. Confessiones lib. XI, cap. 26.

16. Koliko kod *Kanta*, po drugoj strani, ipak izbija jedno radikalnije razumijevanje vremena negoli kod *Hegela*, pokazuje prvi odsječak drugog dijela ove rasprave.

17. *Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Herausg. v. G. Lasson, 1917, s. 133.

18. Na nav. mj.

od *Hegelova* pojma vremena razumljivo je prije svega zato, što *Hegelov* pojam vremena predstavlja najradikalnije i premalo uvažavano pojmovno uobličjenje vulgarnog razumijevanja vremena.

a) Hegelov pojam vremena

»Mjesto u sistemu« na kojem je provedena neka filozofska interpretacija vremena može vrijediti kao kriterij za temeljno shvaćanje, kojim se ona rukovodi. Prvo tradirano, tematski iscrpno izlaganje vulgarnog razumijevanja vremena nalazi se u *Aristotelovoj* »Fizici«, to jest u kontekstu jedne ontologije *prirode*. »Vrijeme« tu stoji skupa s »mjestom« i »gibanjem.« *Hegelova* analiza vremena zauzima svoje mjesto u drugom dijelu njegove »Enciklopedije filozofskih znanosti«, koji nosi naslov: *Filozofija prirode*. Prvi odjeljak obrađuje mehaniku. Njegov je prvi odsječak posvećen razmatranju »prostora i vremena«. Oni su »apstraktno Jedno-izvan-drugoga«¹⁹.

Premda *Hegel* stavlja prostor i vrijeme skupa, to se ipak ne događa u nekom izvanjskom redanju jednoga za drugim: prostor »i također vrijeme«. »Protiv tog, također' filozofija se bori«. Prelazak od prostora k vremenu ne znači nadodavanje paragrafa koji obrađuju vrijeme, nego »sam prostor prelazi.« Prostor »je« vrijeme, to jest, vrijeme je »istina« prostora²⁰. Ako prostor dijalektički biva *mišljen* u onome što on jest, tada se, prema *Hegelu*, taj bitak prostora otkriva kao vrijeme. Kako mora biti mišljen prostor?

Prostor je posredovanja lišena indiferentnost bitka prirode izvan sebe²¹. To hoće reći: prostor je apstraktna

množina u njemu razlučivih točaka. One ne prekidaju prostor, ali niti on nastaje putem njih, a pogotovu ne na način gomilanja. Prostor razlučen putem razlučivih točaka, koje jesu prostor, ostaje sa svoje strane jednoličan. Same razlike imaju karakter onoga što luče. Ali točka je svejedno, ukoliko ona uopće nešto u prostoru luči, *negacija* prostora, pa ipak takva, da kao ta negacija (točka je, eto, prostor) sama ostaje u prostoru. Točka se ne izdvaja iz prostora kao nešto drugo negoli taj prostor. Prostor je jednolično Jedno-izvan-drugoga različitosti točaka. Ali prostor nije možda točka, nego je, kao što kaže *Hegel*, »punktualnost«²². U tome se temelji stavak u kojemu *Hegel* misli prostor u njegovoj istini, to jest, kao vrijeme:

»Ali negativnost, koja se kao točka odnosi na prostor i u njemu razvija svoja određenja kao crtu i plohu, jednako je tako unutar sfere bitka-izvan-sebe za sebe i svoja određenja, ali ujedno kao postavljena u sferi bitka-izvan-sebe, pojavljujući se pri tome kao indiferentna prema mirnoj usporednosti. Postavljena ovako za sebe, ona jest vrijeme«²³.

Bude li prostor predočen, to jest neposredno gledan u indiferentnom postojanju njegovih razlika, tada su negacije tako reći naprosto dane. Ali to predočivanje još ne zahvaća prostor u njegovu bitku. To je moguće jedino u mišljenju kao sintezi koja je prošla kroz tezu i antitezu i dokinula ih. Prostor biva mišljen i time zahvaćen u svojem bitku tek tada, kada negacije ne ostaju naprosto postojati u svojoj indiferentnosti, nego bivaju dokinute, to jest i same negirane. U negaciji negacije (to jest punktualnosti) točka se postavlja za sebe i time istupa iz indiferentnosti postojanja. Kao za sebe postavljena, ona se razlikuje od ove i one, *više nije* ova i *još nije* ona. Sa sebe-postavljanjem same za sebe, ona postavlja uzastopnost, u kojoj stoji, postavlja sferu

19. Usp. *Hegel*. Encyclopädie der philosophische Wissenschaften im Grundrisse, izd. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 i d. To izdanje donosi i »Dodatke« iz *Hegelovih* predavanja.

20. Na nav. mj. § 257, Dodatak.

21. Na nav. mj. § 254.

22. Na nav. mj § 254, Dodatak.

23. Usp. *Hegel*, Encyclopädie, kritičko izdanje Hoffmeistera 1949, § 257.

bitka-izvan-sebe, koja je sada sfera negirane negacije. Dokidanje punktualnosti kao indiferentnosti znači nadalje-počivanje u »paraliziranom mirovanju« prostora. Točka se »šepuri« nasuprot svim drugim točkama. Ta negacija negacije kao punktualnost, prema *Hegelu* je vrijeme. Treba li to razmatranje imati neki smisao koji se uopće da legitimirati, tada nije moguće misliti ništa drugo nego: sebestavljivanje za sebe svake točke jest neko Sada-tu, Sada-tu i tako dalje. »U vremenu točka ima dakle zbiljnost.« Ono, *uslijed čega* se uvijek točka kao ta tu može postaviti za sebe, uvijek je neko vrijeme. Uvjet mogućnosti sebe-postavljanja-za-sebe točke jest Sada. Taj uvjet mogućnosti tvori *bitak* točke, a bitak je ujedno mišljenost. Zato što, prema tome, čisto mišljenje punktualnosti, to jest prostora, uvijek »mislili« Sada i bitak-izvan-sebe-tog Sada, prostor »jest« *vrijeme*. Kako biva određeno samo ono?

»Vrijeme kao negativna jedinica bitka-izvan-sebe također je apsolutno apstraktno, idejno. — Ono je bitak koji, dok jest, nije i dok nije — jest: uočeno bivanje; to će reći, da su — doduše apsolutno momentane — razlike koje se neposredno dokidaju, određene kao izvanjske, premda samima sebi izvanjske«²⁴. Vrijeme se tom izlaganju otkriva kao »uočeno bivanje.« Ono, prema *Hegelu*, znači prelaženje od bitka k Ničemu, odnosno od Ničega k bitku²⁵. Bivanje je jednako tako nastajanje kao i prolaženje. Bitak, odnosno nebitak, »prelazi«. Što to kazuje u pogledu vremena? Bitak vremena jest Sada; ali ukoliko svako Sada također »sada« već *nije*-više, odnosno prije tog Sada uvijek još-*nije*, ono može biti shvaćeno i kao nebitak. Vrijeme jest »uočeno« bivanje, to jest prelazak, koji ne biva mišljen, nego se u slijedu Sada naprosto pokazuje. Bude li bit vremena određena kao »uočeno bivanje«, tada se time očituje: vrijeme biva primarno razumljeno iz Sada, i to onakvo kakvim ga može zateći čisto motrenje.

24. Na nav. mj. § 258

25. Usp. *Hegel*, Wissenschaft der Logik, I. Buch, 1. Abschn. 1. Kap. (ed. G. Lasson 1923), s. 66 i d.

Nije potrebno posebno razmatranje, kako bi postalo razgovijetno, da se *Hegel* kreće sa svojom interpretacijom vremena potpuno u smjeru vulgarnog razumijevanja vremena. *Hegelova* karakterizacija vremena iz Sada pretpostavlja, da ono ostaje skriveno i nivelirano u svojoj potpunoj strukturi, da bi kao neko, premda »idejno«, Postojeće moglo biti uočeno.

Da *Hegel* provodi interpretaciju vremena iz primarne orijentacije na nivelirano Sada, potvrđuju slijedeće rečenice: »Sada ima golema prava, — ono ,je' ništa kao pojedino Sada, ali to Isključujuće u svojem šepurenju rasputano je, razliveno, razasuto dočim ga ja izrek-nem«²⁶. »Uostalom, u prirodi, gdje je vrijeme Sada, ne dolazi do ,*postojećih*' razlika onih dimenzija« (prošlosti i budućnosti)²⁷. »U pozitivnom smislu vremena, otuda se može reći: samo sadašnjost jest, Prije i Poslije nije; ali konkretna je sadašnjost rezultat prošlosti i bremenita je budućnošću. Istinska sadašnjost je, prema tome, vječnost«²⁸.

Ako *Hegel* naziva vrijeme »uočenim bivanjem«, tada u njemu nema prvenstvo ni nastajanje ni prolaženje. Svejedno on zgodimice karakterizira vrijeme kao »apstrakciju harćenja« i tako svodi vulgarno iskustvo vremena i izlaganje vremena na najradikalniju formulu²⁹. Po drugoj je strani *Hegel* dovoljno dosljedan, da u prvoj definiciji vremena ne priznaje neko prvenstvo harćenju i prolaženju, kao što se ono s pravom održava u svakidašnjem iskustvu vremena; jer *Hegel* je uzmogao dijalektički obrazložiti to prvenstvo jednako malo kao i »okolnost«, koju je uveo kao po sebi razumljivu, da Sada iskršava upravo pri sebe-postavljanju-za-sebe točke. I tako, eto, *Hegel* također u karakterizaciji vremena kao bivanja razumije to bivanje u jednom »apstraktnom« smislu, koji leži još povrh predodžbe o »rijeci« vremena. Najprimjereniji izraz *Hegelova* shvaćanja vre-

26. Usp. Encyklopädie na nav. mj. § 258, Dodatak.

27. Na nav. mj. § 259.

28. Na nav. mj. § 259, Dodatak.

29. Na nav. mj. § 258, Dodatak.

mena leži, otuda, u određenju vremena kao *negaciji negacije* (to jest puntkualnosti). Tu je slijed Sada u najekstremnijem smislu formaliziran i nenadmašivo niveliran³⁰. Jedino polazeći od tog formalno-dijalektičkog

30. Iz prvenstva niveliranog Sada postaje razgovijetno, da i *Hegelovo* pojmovno određenje vremena slijedi hod *vulgarnog* razumijevanja vremena, a to ujedno znači *tradicionalnog* pojma vremena. Dade se pokazati, da je *Hegelov* pojam vremena dapače *direktno* crpljen iz *Aristotelove* »Fizike«. U »Jenskoj Logici« (usp. izdanje G. Lassona 1923), koja bijaše koncipirana u vrijeme Hegelove habilitacije, već je u svim glavnim dijelovima izoblikovana analiza vremena iz »Enciklopedije«. Odsječak o vremenu (s. 202 i d.) otkriva se već i najgrubljoj provjeri kao *parafraza Aristotelove* rasprave o vremenu. *Hegel* već u »Jenskoj Logici« razvija jedno shvaćanje vremena, u okviru Filozofije prirode (s. 186), čiji prvi dio nosi naslov »Sistem Sunca« (s. 195). Nastavljajući na pojmovno određenje etera i gibanja, *Hegel* razmatra pojam vremena. Analiza je prostora tu još zapostavljena. Premda već probija dijalektika, ona još nema kasniji kruti, shematski oblik, nego još omogućuje nespustano razumijevanje fenomena. Na putu od *Kanta* do *Hegelova* izoblikovanog sistema još se jednom ostvaruje odlučujući prodor *Aristotelove* ontologije i logike. Kao fakt, to je odavno poznato. Ali put, način i granice tog utjecaja isto su tako još uvijek tamni. Jedna *konkretna* poredbena *filozofska* interpretacija *Hegelove* »Jenske Logike« i *Aristotelove* »Fizike« i »Metafizike« unijeti će novu svjetlost. Za gornje razmatranje dostajati će neke grube naznake.

Aristotel vidi bit vremena u $\nu\acute{\nu}\nu$, *Hegel* u Sada. A. shvaća $\nu\acute{\nu}\nu$ kao $\delta\rho\omicron\varsigma$, H. uzima Sada kao »granicu«. A. razumije $\nu\acute{\nu}\nu$ kao $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, H. interpretira Sada kao točku. A. označuje $\nu\acute{\nu}\nu$ kao $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, H. naziva Sada »apsolutno ovo«. A. dovodi, u skladu s tradicijom, $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ u vezu sa $\sigma\phi\acute{\alpha}\iota\rho\alpha$, H. naglašava »kružni tijek« vremena. *Hegelu* dakako izmiče centralna tendencija *Aristotelove* analize vremena, da između $\nu\acute{\nu}\nu$, $\delta\rho\omicron\varsigma$, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ otkrije povezanost fundiranja ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$) — S *Hegelovom* tezom: Prostor »je« vrijeme, u rezultatu se, pored svih različitosti obrazloženja, podudara *Bergsonovo* shvaćanje. B. kaže samo obratno: Vrijeme (temps) je prostor. I *Bergsonovo* je shvaćanje vremena očito izraslo iz jedne interpretacije *Aristotelove* rasprave o vremenu. Nije to jedino neka izvanjska literarna veza, što je istodobno s B-ovim *Essai sur les données immédiates de la conscience*, gdje je eksponiran problem temps i durée, izašla jedna B-ova rasprava s naslovom: *Quid Aristoteles de loco senserit*. S obzirom na *Aristotelovo* određenje vremena kao

pojma vremena, *Hegel* može uspostaviti neku povezanost između vremena i duha.

b) *Hegelova* interpretacija povezanosti između vremena i duha

Kako li je razumljen sam duh, pa da može biti rečeno, kako mu je primjereno, da sa svojim ozbiljenjem pada u vrijeme određeno kao negacija negacije? Bit duha jest *pojam*. *Hegel* ne razumije pod tim uvideno Općenito nekoga roda kao oblik nekog Mišljenoga, nego oblik mišljenja koje misli samo sebe: poimanje *sebe* — kao *shvaćanje* Ne-Ja. Ukoliko shvaćanje *Ne-Ja* predstavlja neko razlikovanje, onda u čistom pojmu kao shvaćanju *tog* razlikovanja leži razlikovanje razlike. Otuda *Hegel* može bit duha formalno-apophantički odrediti kao negaciju negacije. Ta »apsolutna negativnost« daje logički formaliziranu interpretaciju *Descartesova* cogito me cogitare rem, u čemu on vidi bit conscientiae.

Pojam je, dakle, sebe poimajuća pojmljenost ličnosti, a kao ta, ličnost zapravo jest kakva može biti, to jest *slobodna*. »Ja je sâm čisti pojam, koji je kao pojam došao do opstojanja«³¹. »Ali Ja je prvotno čisto jedin-

$\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma\ \kappa\iota\upsilon\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, B. prije analize vremena daje analizu *broja*. Vrijeme kao prostor (usp. *Essai* p. 69) jest *kvantitativna* sukcesija. Trajanje biva zbog suprotne orijentacije kod *tog* pojma vremena, opisano kao *kvalitativna* sukcesija. Ovdje nije mjesto za kritičko raspravljanje s *Bergsonovim* pojmom vremena i ostalim suvremenim shvaćanjima vremena. Ako današnje analize vremena postizu uopće išta bitno povrh *Aristotela* i *Kanta*, onda se to tiče više zahvaćanja vremena i »svijesti o vremenu«. Naznačivanje direktne povezanosti između *Hegelova* pojma vremena i *Aristotelove* analize vremena ne treba H-u spočitavati neku »ovisnost«, nego skrenuti pažnju na *načelni ontološki domet* te filijacije za *Hegelovu Logiku*. — O »Aristotelu i Hegelu« usp. članak Nikolaja *Hartmanna* pod tim naslovom u *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd 3 (1923) s. 1—36.

31. Usp. *Hegel*, *Wissenschaft d. Logik*, II Bd (ed. Lasson 1923), 2. Teil, s. 220.

stvo, i to ne neposredno, nego tako što apstrahira od svake određenosti i sadržaja i vraća se u slobodu bezgranične jednakosti sa samim sobom³². Tako je Ja »općenitost«, ali je isto tako neposredno i »pojedinačnost.«

To negiranje negacije u isti je mah ono »apsolutno nemirno« duha i njegova je *samoobjava*, koja pripada njegovoj biti: »Napredovanje« duha koji se ozbiljuje u povijesti nosi u sebi »princip isključenja«³³. Ovo se, međutim, ne pretvara u neko odrješivanje od Isključenoga, nego u njegovo *svladavanje*. Sebeoslobađanje, koje svladava i ujedno podnosi, karakterizira slobodu duha. Otuda »napredak« nikada ne znači samo kvantitativno Više, nego je bitno kvalitativan, i to u smislu kvalitete duha. »Napredovanje« je znano i zna koji mu je cilj. Pri svakom koraku svojega »napretka« duhu valja »svladati sama sebe kao istinsku neprijateljsku prepreku njegovoj svrsi«³⁴. Cilj je razvitka duha »dosegnuti svoj vlastiti pojam«³⁵. Sam je razvitak »teška, beskrajna borba protiv sama sebe«³⁶.

Stoga što je nemir razvitka duha, koji dovodi sebe do svojega pojma, *negacija negacije*, njemu preostaje, ozbiljujući se, da, prema tome, padne »u vrijeme« kao neposrednu *negaciju negacije*. Jer »vrijeme je sâm pojam koji je tu i kao prazan zor prikazuje se svijesti; stoga se duh nužno pojavljuje u vremenu i on se pojavljuje u vremenu tako dugo dok ne shvati svoj čisti pojam, to jest, dok ne poništi vrijeme. Ono je *vanjska* motrena, od vlastitosti ne *shvaćena*, čista vlastitost, ono je samo motreni pojam«³⁷. Tako se duh nužno *prema*

32. Na nav. mj.

33. Usp. *Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von G. Lasson 1917, s. 130.

34. Na nav. mj. s. 132.

35. Na nav. mj.

36. Na nav. mj.

37. Usp. *Phänomenologie des Geistes*. W. W. II, s. 604 (Glockner, s. 612).

svojoi biti pojavljuje u vremenu. »Svjetska je povijest tako uopće izlaganje duha u vremenu, kao što se u prostoru izlaže ideja prirode«³⁸. »Isključenje« pripadno kretanju razvitka krije u sebi odnošenje na nebitak. To je vrijeme, razumljeno iz Sada koje se šepuri.

Vrijeme je »apstraktna« negativnost. Kao »uočeno bivanje« ono je razlikovano sebe-razlikovanje koje je moguće neposredno naći, ono je »tubivstvujući«, to jest postojeći pojam. Kao Postojeće, i time neko Vanjsko duha, vrijeme nema neku vlast nad pojmom, nego je pojam »naprotiv vlast vremenu«³⁹.

Hegel pokazuje mogućnost povijesnog ozbiljenja duha »u vremenu« vraćajući se na *istost formalne strukture duha i vremena kao negacije negacije*. Najpraznija, formalno-ontološka i formalno-apophantička apstrakcija, u kojoj duh i vrijeme bivaju otuđeni, omogućuje uspostavu neke srodnosti među njima. Ali jer vrijeme ujedno ipak biva pojmljeno u smislu apsolutno niveliranog svjetskog vremena, i tako njegovo ponijeklo ostaje potpuno skriveno, ono naprosto stoji kao Postojeće nasuprot duhu. Stoga duh *mora prije svega pasti* »u vrijeme«. Što li to »padanje« i »ozbiljenje« duha, koji je vlastan vremena a zapravo »bivstvuje« izvan njega, znači pogotovu ontološki, ostaje u tami. Kao što *Hegel* malo rasvjetljuje iskon niveliranog vremena, tako on ostavlja potpuno neispitanim i pitanje, je li ustrojstvo biti duha kao negiranja negacije uopće moguće drugačije osim na temelju izvorne vremenosti.

Da li *Hegelova* interpretacija vremena i duha i njihove povezanosti postoji s pravom i uopće počiva na ontološki izvornim temeljima, sada još ne može biti razmotreno. To pak, da je *uopće* moguće odvažiti se na formalno-dijalektičku »konstrukciju« povezanosti duha i vremena, jedino očituje izvorno srodstvo obojega. *Hegelova* »konstrukcija« crpi svoju pobudu iz napora i borbe oko poimanja »konkretizacije« duha. To obznajuje slijedeća rečenica iz završnog poglavlja njegove

38. Usp. Die Vernunft in der Geschichte, na nav. mj. s. 134

39. Usp. Encyklopädie, § 258.

»Fenomenologije duha«: »Otuda se vrijeme pojavljuje kao sudbina i nužnost duha, koji nije u sebi dovršen, — nužnost, obogatiti udio što ga samosvijest ima u svijesti, staviti u pokret *neposrednost* onoga Po-sebi, — oblik u kojem je supstancija u svijesti — ili, obratno, realizirati i ispoljiti Po-sebi uzeto kao *unutrašnje*, ono što je tek *nutarnje*, — tj. vindicirati to njegovoj izvjesnosti sama sebe«⁴⁰.

Ova pak egzistencijalna analitika tubitka počinje, na protiv, s »konkretizacijom« faktično bačene egzistencije jedino zato, da bi razotkrila vremenost u njezinu izvornom omogućivanju. »Duh« ne pada tek u vrijeme, nego *egzistira kao izvorno ovremenjivanje vremenosti*. Ta ovremenjuje svjetsko vrijeme, u čijem se horizontu može »pojavit« »povijest« kao unutarvremensko događanje. »Duh« ne pada u vrijeme, nego: faktična egzistencija »pada«, kao propadajuća, iz izvorne, prave vremenosti. Ali samo to »padanje« ima svoju egzistencijalnu mogućnost u jednom modusu svojega ovremenjivanja, pripadnom vremenosti.

§ 83. *Egzistencijalno-vremenska analitika tubitka i fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopće*

Zadaća dosadašnjih razmatranja bijaše, egzistencijalno-ontološki interpretirati iz njezina temelja izvornu cjelinu faktičnog tubitka u pogledu mogućnosti pravog i nepravog egzistiranja. Kao taj temelj, i time kao smisao bitka brige, ispoljila se *vremenost*. Otuda je ono što je *pripremna* egzistencijalna analitika tubitka priredila prije nego što je iznesena na vidjelo vremenost, sada *vraćeno natrag* u izvornu strukturu cjeline bitka tubitka, u vremenost. Iz analiziranih mogućnosti ovremenjivanja izvornog vremena dobile su strukture, koje su prije bile samo »pokazane«, svoje »obrazložene«. Ali

40. Usp. Phänomenologie des Geistes, na nav. mj. s. 605 (s. 613).

ispostavljanje ustrojstva bitka tubitka svejedno ostaje samo *put*. Cilj je obrada pitanja bitka uopće. *Tematskoj analitici egzistencije*, s njezine strane, potrebna je najprije svjetlost iz već prije toga razjašnjene ideje bitka uopće. To vrijedi pogotovu tada, ako kao smjernicu svakog filozofskog istraživanja pamtimo postavku izrečenu u Uvodu: Filozofija jest univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od hermeneutike tubitka, a ta je, kao analitika *egzistencije*, odredila konac niti *vođilje* čitava filozofskog zapitivanja ondje odakle ono izvire i k čemu se vraća⁴¹. Dakako, ni ta teza ne smije vrijediti kao dogma, nego kao formulacija još »zakukuljenog« načelnog problema: dade li se ontologija utemeljiti *ontološki*, ili joj je za to potreban i neki *ontički* temelj, i koje biće mora preuzeti funkciju utemeljivanja?

Ono što izgleda tako lako razumljivo, kao što je razlika između bitka egzistirajućeg tubitka i bitka bića koje nije sukladno tubitku (postojnost, na primjer), ipak je samo *ishodište* ontološke problematike, ali nije ništa pri čemu bi se filozofija mogla smiriti. Da antička ontologija posluje sa »stvarnim pojmovima« i da postoji opasnost da »svijest bude postvarena«, zna se odavno. Samo, što znači postvarenje? Iz čega izvire? Zašto biva bitak upravo »najprije« »pojmljen« iz Postojećega, a ne iz Priručnoga, koje ipak leži još bliže? Zašto to postvarivanje neprestano stječe prevlast? Kako li je bitak svijesti *pozitivno* strukturiran tako, da postvarenje ostaje njoj neprimjereno? Da li je »razlika« između »svijesti« i »stvari« uopće dostatna za izvorno razvijanje ontološke problematike? Leže li odgovori na ta pitanja na putu? I dade li se odgovor makar samo *tražiti*, dokle god *pitanje* o smislu bitka uopće ostaje nepostavljeno i nerazbistreno?

Tragati za iskonom i mogućnosti »ideje« bitka uopće, nikada nije moguće sredstvima formalnogičke »apstrakcije«, to jest, bez sigurna horizonta pitanja i odgovora. Valja tražiti neki *put* k rasvjetljenju fundamen-

41. Usp. § 7, s. 29

talnog ontološkog pitanja, i *ići* njime. Da li je on *jeđini* ili uopće *pravi*, o tome je moguće prosuditi tak *poslije hoda*. Spor oko interpretacije bitka ne može biti *izglađen*, jer još uopće nije ni *zapodjenut*. I napokon, on ne može »banuti sam od sebe,« nego je za *zapodjevanje* spora potrebna već i neka priprema. Ovo *istraživanje* uputilo se jedino k tome. Gdje li stoji?

Nešto poput »bitka« dokućeno je u razumijevanju bitka, koje kao razumljenje pripada egzistirajućem tubitku. Apriorna, premda nepojmovna, dokućenost bitka omogućuje, da se tubitak kao egzistirajući bitak-u-svijetu može odnositi prema *biću*, unutarstvjetki sretajućem, i također prema sebi kao egzistirajućem. *Kako je, na način tubitka, uopće moguće dokućujuće razumljenje bitka?* Može li pitanje dobiti svoj odgovor u vraćanju na izvorno *ustrojstvo bitka* tubitka koji razumije bitak? Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo cjeline tubitka temelji se u vremenosti. Prema tome, neki izvorni način ovremenjivanja same ekstatičke vremenosti mora omogućivati ekstatički projekt bitka uopće. Kako interpretirati taj modus ovremenjivanja vremenosti? Zar od izvornog *vremena* vodi neki put k smislu *bitka*? Zar se samo vrijeme očituje kao horizont *bitka*?

POREDBENI RJEČNIK TERMINA I IZRAZA

B

Baćeno, Geworfene (n)
baćenost, Geworfenheit (f)
Besmisleno, Unsinnige (n)
bezboravišnost, Aufenthaltslosigkeit (f)
bez-kao, als-frei (adv)
bezvremenski, zeitlos (adj)
biće, Seiende (n)
bijujući, gewesend (p. p.)
bilost, Gewesenheit (f)
biranje-sama-sebe, Sich-selbst-wählen (n)
bit, Wesen (n)
bitak, Sein (n)
bitak-ispred-sebe, Sich-vorweg-sein (n)
bitak-izvan-sebe, Aussersich-sein (n)
bitak-kod..., Sein-bei... (n)
bitak-među-drugima, Untereinandersein (n)
bitak-po-sebi, An-sich-sein (n)
bitak-svugdje-i-nigdje, Überall-und-nirgends-sein (n)
bitak (od) Tu, das Sein des Da
bitak-u-neistini, In-der-Unwahrheit-sein (n)
bitak-u-prostoru, Im-raum-sein (n)
bitak-u-svijetu, In-der-Welt-sein (n)
bitak-već-ispred-sebe, Sich-vorweg-schon-sein (n)
bitak-već-u..., Schon-sein-in... (n)

Biti-izvjesnim, Gewiss-sein (n)
Biti-kod-kuće, Zuhause-sein (n)
Biti-mogućim, Möglichsein (n)
Biti-otkrivajućim, Entdeckend-sein (n)
Biti-pri-svršetku, Zu-Ende-sein (n)
Biti-u-pitanju, In-Frage-stehen (n)
bivanje, Währen (n)
bivstvujući, seiend (p. pr.)
blizina, Nähe (f)
briga, Sorge (f)
Brigovano, Besorgte (n)
brigovanje, Besorgen (n)
brigovati, besorgen (v)
budućnost, Zukunft (f)
budućnostan, zukünftig (adj)

C

cijelost, Ganzsein (n)
cjelina, Ganzheit (f)

C

Čemu, Wozu (n)
Čuveno, Gehörte (n)
čuvjenje, Hören (n)
čuvstvenost, Gemüt (n)
čuvstvovanje, Befindlichkeit (f)

C

ćućenje-sebe, Sich-befinden (n)

D

Da-jest, Daß (n)
Daleko, Ferne (n)
Danas, Heute (n)
Da(va)ti-razumjeti, Zu-verstehen-geben (n)
Dobro, Gute (n)
dobrost, Gutsein (n)
dobrota, Güte (f)
dogadanje, Geschehen (n)
dokučenost, Erschlossenheit (f)
dokuči(va)ti, erschließen (v)
Dokučivo, Eerschließbare (n)
Drugi (-a, -o), Andere (m, f, n)
Drugi (pl), Anderen (pl)
dvosmislenost, Zweideutigkeit (f)

E

egzistencija, Daßsein (n), Existenz (f)
egzistencijalan, existenzial (adj)
egzistencijalije (pl), Existenzialien (pl)
egzistencijalnost, Existenzialität (f)
egzistencijski, existenziell (adj)
egzistiranje, Existieren (n)
ekstaza, Ekstase (f)
esencija, Sosein (n), Essenz (f)

F

faktičnost, Faktizität (f)
fenomen, Phänomen (n)
fenomenološki, phänomenologisch (adj)
fenomenski, phänomenal (adj)
Fizičko, Physische (n)

G

Gdje, Wo (n)
gotovost, Aus-sein (n)
govor, Rede (f)

Govoreno, Geredete (n)
groza, Grauen (n)
Grozno, Grauenhafte (n)

H

historičnost, Historizität (f)
historija, Historie (f)
Htijenno, Gewollte (n)
htijenje, Wollen (n)
Htjeti-imati-savjest, Gewissen-haben-wollen (n)

I

individualnost, Selbstheit (f)
iskaz, Aussage (f)
Iskazano, Ausgesagte (n)
iskušenje, Versuchung (f)
Ispitano, Erfragte (n)
Ispitivano, Befragte (n)
istina, Wahrheit (f)
istinitost, Wahrheit (n)
Isto, Selbiges (n)
istost, Selbigkeit (f)
istrčavanje, Vorlaufen (n)
iščekivanje, Erwarten (n)
izlaganje, Auslegung (f)
Između, Zwischen (n)
Izneseno, Hervorgebrachte (n)
Iznoseće, Hervorbringende (n)
iznošenje, Hervorbringung (f)
Izrecivo, Aussprechbare (n)
izričaj, Heraussage (f)
izričitost, Ausgesprochenheit (f)
Izvan, Ausserhalb (n)
Izvan-sebe, Ausser-sich (n)

J

Ja, Ich (n)
Ja-stvar, Ichding (n)
jastvo, Ichheit (f)
Javljanje, Meldende (n)
Jedno-pokraj-drugoga, Nebeneinander (n)
Jednostavno, Einfache (n)

jezik, Sprache (f)
Još-ne, Noch-nicht (n)
još-ne-bitak, Noch-nicht-sein (n)
Još-ne-postojeće, Noch-nicht-vorhandene (n)
još-tubitak, Nochtasein (n)

K

Kako, Wie (n)
Kamo, Wohin (n)
Kao, Als (n)
Kasnije, Späterhin (n)
Kazano, Gesagte (n)
kivnost, Aufsässigkeit (f)
Kod-čega, Wobei (n)
konačnost, Endlichkeit (f)
krivnja, Schuld (f)
krivost, Schuldigsein (n)

L

laćanje-sama-sebe, Sich-selbstergreifen (n)
ličnost, Selbst

M

Međutim, Inzwischen (n)
Moći-biti, Seinkönnen (n)
Moći-biti-krivim, Schuldigseinkönnen (n)
Moći-biti-ličnost, Selbstseinkönnen (n)
Moći-biti-u-svijetu, In-der-Welt-sein-können (n)
mogućnost, Möglichkeit (f)

N

nadvremenski, überzeitlich (adj)
Najčešće, Zumeist (n)
Najprije, Zunächst (n)
naklapanje, Gerede (n)
nametljivost, Aufdringlichkeit (f)

Nazočno, Anwesende (n)
necjelovitost, Unganzheit (f)
neistina, Unwahrheit (f)
Ne-kod-kuće, Un-zuhause (n)
Nepodesno, Unhandliche (n)
Neposredno, Unmittelbare (n)
nepravost, Uneigentlichkeit (f)
Nepriručno, Unzuhandene (n)
nesamo-stalnost, Unselbstständigkeit (f)
Nestvoreno, Ungeschaffene (n)
Nešto, Etwas (n)
Nešto-bitak, Etwas-Sein (n)
Ne-više-tubitak, Nichtmehrda-sein (n)
Ništa, Nichts (n)
Nutarnje, Innere (n)
nutarnjost, Innensein (n)

O

obavljanje, Besorgung (f)
obzir, Rücksicht (f)
očekivanje, Gewärtigen (n)
očekivati, gewärtig sein (v)
O-čemu, Worüber (n)
Očito, Offenbare (n)
odlučnost, Entschlossenheit (f)
odnos, Beziehung (f)
odnošenje, Beziehen (n)
okolni svijet, Umwelt (f)
okolnosvjetovnost, Umweltlichkeit (f)
okolnosvjetski, umweltlich (adj)
Okolsko, Umhatte (n)
onda, damals (adv)
Ondje, Dort (n)
opažanje, Vernehmen (n)
ophođenje, Umgang (n)
oprostorenje, Verräumlichung (f)
opstojanje, Bestand (n)
osadašnjivanje, Gegenwärtigen (n)
oslovljavanje, Ansprechen (n)
osobnost, Personsein (n)

osvjetovljenje, Verweltlichung (f)
Otkrito, Entdeckte (n)
otuđenje, Entfremdung (f)
Ovdje, Hier (n)
ovremenjivanje, Zeitigung (f)
ovremenjivati, zeitigen (v)

P

personalnost, Personalität (f)
Pitano, Gefragte (n)
pitanje, Frage (f)
pojava, Erscheinung (f)
pobuda, Antrieb (m)
pokaz, Zeigung (f)
pokazivanje, Zeigen (n)
Pokazujuće-se, Sichzeigende (n)
poriv, Drang (m)
Po-sebi, An-sich (n)
Posta(ja)ti-krivim, Schuldig-werden (n)
postojanost, Standfestigkeit (f)
postojanje, Vorhandensein (n)
Postojeće, Vorhandene (n)
postojnost, Vorhandenheit (f)
povijesnost, Geschichtlichkeit (f)
poziv, Aufruf (m)
po-značivanje, Be-deuten (n)
po-znači(va)ti, be-deuten (v)
pravost, Eigentlichkeit (f)
Pred-čim, Wovor (n)
predimovina, Vorhabe (f)
predio, Gegend (f)
predmnijevanje, Vorgriff (m)
predodžba, Vorstellung (f)
predvidik, Vorsicht (f)
prepast, Erschrecken (n)
približavanje, Näherung (f)
pribor, Zeug (n)
priborskost, Zeughaftigkeit (f)
Pri-čemu, Wobei (n)
pričin, Schein (m)
Prijeteće, Drohende (n)

prilaženje-k-sebi, Auf-sich-zu-kommen (n)
primjenljivost, Verwendbarkeit (f)
priručnost, Zuhandenheit (f)
prisutnost, Anwesenheit (f)
privođenje svrsi, Bewendenlassen (n)
pri-zor, Gegen-wart (f)
projekt, Entwurf (m)
propadanje, Verfallen (n)
propalost, Verfallenheit (f)
prosječnost, Durchschnittlichkeit (f)
prostornost, Räumlichkeit (f)
Prošlo, Vergangene (n)
Protežno, Ausgedehnte (n)
Psihičko, Psychische (n)
puštanje-bitu, Sein-lassen (n)
puštanje-sretati, Begegnenlassen (n)

R

raspoložnost, Gestimmtheit, (f)
raspoloženje, Stimmung (f)
rastakanje, Aufgehen (n)
rastresenost, Zerstreung (f)
rasvjetljenje, Lichtung (f)
raz-daljenje, Ent-fernung (f)
razdaljivanje, Entfernen (n)
razglabanje, Besprechen (n)
razosadašnjenje, Entgegenwärtigung (f)
raz-svjetovljenje, Entweltlichung (f)
razudaljenost, Entferntheit (f)
razumijevanje, Verständnis (f)
Razumljeno, Verstandene (n)
razumljenje, Verstehen (n)
razumljivost, Verständlichkeit (f)
Realno, Reale (n)
realnost, Realität (f)
riječ, Wort (n)

S

Sada, Jetzt (n)
sadašnjost, Gegenwart (f)
Sada-vrijeme, Jetzt-Zeit (f)
samobitak, Selbstsein (n)
samočućenje, Sichbefinden (n)
samoshvaćanje, Selbsterfassung (f)
samospoznavanje, Selbsterkenntnis (n)
samo-stalnost, Selbst-ständigkeit (f)
samozapletanje, Sichverfangen (n)
Samo-živo, Nur-lebende (n)
saopćenje, Mitteilung (f)
savjest, Gewissen (n)
Se, Man (n)
sebe-javljanje, Sichmelden (n)
sebe-ne-javljanje, Sich-nicht-melden (n)
sebe-ne-pokazivanje, Sich-nicht-zeigen (n)
sebe-pokazivanje, Sichzeigen (n)
sebe-upućivanje, Sichverweisen (n)
shvaćanje, Erfassen (n)
situacija, Situation (f)
skrb, Fürsorge (f)
skupa-bitak, Miteinandersein (n)
skupa-postojanje, Zusammen-vorhanden-sein (n)
slobodnost, Freisein (n)
Slučeno, Geahnte (n)
smisao, Sinn (m)
smještanje, Einräumen (n)
smotrenost, Umsicht (f)
Spozna(va)juće, Erkennende (n)
Spozna(va)no, Erkannte (n)
spoznavanje, Erkennen (n)
Sretajuće, Begegnende (n)
stalnost, Ständigkeit (f)

stizanje-k-svršetku, Zu-Ende-kommen (n)
strah, Furcht (f)
strahovanje, Fürchten (f)
strahotnost, Furchtbarkeit (f)
Strašno, Furchtbare (n)
strašljivost, Furchtsamkeit (f)
stvar, Ding (n)
stvar-čovjek, Menschending (n)
stvari-riječi, Wörterdinge (pl)
stvarskost, Dinglichkeit (f)
stvar-subjekt, Subjekt Ding (n)
Stvoreno, Geschaffene (n)
subitak, Mitsein (n)
sud, Urteil (n)
sudbina, Schicksal (n)
Sudeno, Geurteilte (n)
sudenje, Urteilen (n)
su-postojanje, Mit-Vorhanden-sein (n)
supstancijalnost, Substanzialität (f)
su-tubitak, Mitdasein (n)
svakidašnjost, Alltäglichkeit (f)
svijet-povijest, Welt-Geschichte (f)
svjetovan, weltlich (adj)
svjetovnost, Weltlichkeit (f)
Svjetski-povijesno, Weltgeschichtliche (n)
svjetsko vrijeme, Weltzeit (f)
svrhovitost, Bewandtnis (f)

S

štetnost, Abträglichkeit (f)
Što, Was (n)
šutljivost, Verschwiegenheit (f)

T

tada, dann (adv)
Takoder-tu-bitak, Auch-da-sein (n)
temporalnost, Temporalität (f)
tjeskoba, Angst (f)
Tko, Wer (n)

transcendentnost, Transzendenz (f)
transcendentan, transzendent (adj)
transcendirati, transzendieren (v)

Traženo, Gesuchte (n)
trenutak, Augenblick (m)
Tu, Da (n)
tu-bio, da-gewesen (p.p.)
tubitak, Dasein (n)

U

u-bitak, In-Sein (n)
U-čemu, Worin (n)
udaljenost, Entferntheit (f)
Ugrožavajuće, Bedrohliche (n)
udes, Geschick (n)
umirenje, Beruhigung (f)
unutarnjost, Innwendigkeit (f)
unutar-okolnosvjetski, inner-
-umweltlich (adj)
Unutarprostorsko, Innerräumliche (n)
unutarsvjetski, innerweltlich (adj)
Unutarsvjetsko, Innerweltliche (n)
unutarsvjetskost, Innerweltlichkeit (f)
unutarvremenskost, Innerzeitigkeit (f)
Unutra, Innen (n)
upadljivost, Auffälligkeit (f)
upućenost, Verwiesenheit (f)
upućivanje, Verweisung (f)
Upućujuće, Verweisende (n)
usmjerenje, Ausrichtung (f)
ustrajnost, Beharrlichkeit (f)
ustrojstvo, Verfassung (f)

ustrojstvo bitka, Seinsverfassung (f)
u-stvo, Inheit (f)
uvidavnost, Nachsicht (f)
užas, Entsetzen (n)

V

vazdanja vlastitost, Jemeinigkeit (f)
važenje, Geltung (f)
več-bitak, Schon-sein (n)
vidik, Sicht (f)
vremenost, Zeitlichkeit (f)
vremen, zeitlich (v)
vremenskost, Zeitigkeit (f)
vrijeme, Zeit (f)

Z

zaborav, Vergessenheit (f)
zaboravljanje, Vergessen (n)
zapitivanje, Fragen (n)
Zaprepašujuće, Erschreckende (n)
Zato-da, Um-zu (n)
Za-volju, Um-willen (n)
zaziv, Anruf (m)
Zbiljsko, Wirkliche (n)
zločestost, Bösessein (n)
značajnost, Bedeutsamkeit (f)
znak, Zeichen (n)
Znano, Gekonnte (n)
znatiželja, Neugier (f)
zov, Ruf (m)
zor, Anschauung (f)

Z

željenje, Wünschen (n)
Živúće, Lebende (n)

KAZALO IMENA

Aristotel 1, 2 i (b), 3, 10, 14, 19, 28, 29, 35—37, 43, 44, 105, 157 (b), 158, 159 (b), 181, 194, 226 (b), 237, 242, 244, 250, 257, 277 (b), 389, 453, 457, 479, 486, 488, 492 (b), 493 (b)
Augustin 48, 158, 195, 216 (b), 226 (b), 486
Baer, K. E. von 64
Beoker, O. 127 (b)
Bergson, H. 19, 29, 52, 378, 492 (b), 493 (b)
Bernt, A. 279 (b)
Bilfinger, G. 476 (b)
Bolzano, B. 249 (b)
Brentano, F. 245
Burdach, K. 224 (b), 225 (b), 226, 279 (b)
Bücheler, F. 224 (b)
Calvin, J. 54 (b), 283 (b)
Cassirer, E. 57 (b)
Descartes, R. 24, 26, 27, 44, 50, 74, 100, 101, 105, 106 i (b) 107—114, 231, 232, 234 (b), 240, 364 (b), 493
Diels, H. 242 (b), 250 (b). 276 (b)
Dilthey W. 51, 52 i (b), 234 (b), 238, 239 i (b), 283 (b), 249, 430, 437 (b), 451 i (b), 452, 453 i (b), 458
Goethe, J. W. 224 (b), 455
Gottl, F. 441 (b)
Grimm, J. 60 (b)
Hartmann, N. 237 (b), 493 (b)
Hegel, G. W. F. 1, 24, 195, 267 (b), 309 (b), 364 (b), 460, 461, 486, 487 i (b), 448 i (b), 489 i (b), 490 i (b), 491, 492 (b), 493 i (b), 494 (b), 495
Heidegger, M. 44 (b), 231 (b), 362 (b)
Heraklit 250 i (b)
Herder, J. G. 224 (b), 226 (b), 283 (b)
Herbig, G. 397 (b)
Heimsoeth, H. 364 (b)
Homer 453
Humboldt, W. von 136, 189
Husserl, E. 42, 43 (b), 52 i (b), 53, 56 (b), 57 (b), 37 (b), 189 (b), 249 (b), 277 (b), 413 (b)
Jaspers, K. 283 (b), 342 (b), 385 (b)
Kant, I. 4, 11, 25, 26, 29 i (b), 34, 35, 44, 57 (b), 106, 114, 124 i (b), 165, 231—233, 245,

255, 308, 309 (b), 333, 362 i (b), 363, 364 (b), 365 i (b), 408 (b), 418, 477, 487 i (b), 492 (b), 493 (b)
 Kähler, M. 309 (b)
 Kierkegaard, S. 216 (b), 267 (b), 384 (b), 385 (b)
 Kleist, H. von 283 (b)
 Korschelt, E. 280 (b)

Lask, E. 249 (b)
 Lasson, G. von 487 (b), 493 (b), 494 (b)
 Lotze, H. 113
 Luther, M. 216 (b)

Misch, G. 453 (b)

Natorp, P. 237 (b)
 Newton, I. 258
 Nietzsche, F. 300, 309 (b), 450
 Novalis 283 (b)

Pavao 283 (b)
 Parmenid 28, 43, 114, 194, 242, 253 i (b)
 Pascal, B. 3 (b), 158
 Platon, 1, 2 i (b), 6 (b), 10, 28, 35, 43, 181, 277 (b), 453, 455, 457, 481

Ranke, L. 454
 Reinhardt, K. 253 (b)
 Rickert, H. 427
 Ritschl, A. 309 (b)
 Rühl, Fr. 476 (b)

Scaliger, J. J. 476 (b)
 Schopenhauer, A. 309 (b)
 Scheler, M. 52, 53, 132 (b), 237 (b), 239 i (b), 309 (b), 331 (b), 364 (b)
 Seneka 226
 Simmel, G. 283 (b), 427, 476 (b)
 Spranger, E. 447 (b)
 Stoker, H. G. 309 (b)
 Suarez, F. 24

Timej 482
 Tolstoj, L. N. 288 (b)
 Tomo Akvinski 2 (b), 15, 244
 Tukidid 43

Unger, R. 283 (b)

Wackernagel, J. 397 (b)
 Wolff, Ch. 31

Yorck, P. grof od Wartenburga 430, 451 i (b), 452, 453, 456, 457, 458

Zwingli, U. 54 (b)

REGISTAR

I. Registar prevodilaca

Aćin, Jovica 37, 39, 42, 56
 Antonijević, Slavomir 46

Ban, Jasna 167.
 Basta, Danilo N. 200, 208—209, 214, 216, 232, 234—235, 238—239, 241, 244, 249—251, 255—256.
 Belić, Branislava 305.
 Bošković, Milovan 40.
 Brkić, Josip 5, 35, 47.
 Buha, Aleksa 259.

Cipra, Marijan 5.

Cačinović-Puhovski, Nadežda 163.
 Carnić, Lazar 144.

Damjanović, Milan 30, 102.
 Despot, Branko 5.

Đaković, Vlastimir 6, 36, 38, 45, 49, 97, 112, 138.
 Đinđić, Zoran 194.
 Đorđević-Mileusnić, Dušan 58, 309, 311, 322, 323.

Fišer, Nenad 300.

Gadžanski, Nada 59.
 Gavrić, Zoran 272, 278, 285, 301.
 Glumičić, Dragan 274, 277.
 Grlić, Danko 1, 11.

Hudoletnjak, Boris 3, 27, 29.
 I. S. 18.

Jakšić, Cvijeta 319.
 Jerman, Frane 141.
 Jovanović, Mirej 276.
 Jovanović, Rastko 280.

Kalik, Rade 243, 286.
 Kermauner, Taras 87.
 Kordić, Ivan N. 55.
 Kozak, Primož 17, 19—20.

Matić, Jelena 16.
 Mihailović, Mirjana 46.
 Mitrović, Marija 155.
 Moralić, Ana 299, 308.
 Mrkonjić, Zvonimir 7, 26, 173.
 Novakov, Slobodan 218.

Pejović, Danilo 1, 22, 25, 48, 51.
 Popović, Mitar 273.
 Prokopijević, Miroslav 53, 262, 284, 291, 292.

R. S. 152.
 Roić, Sanja 263.

Salečić, Ivan 5.
 Stamać, Ante 115, 117.
 Stanisavac, Milutin 8, 31, 217.
 Stojanović, Dragan 199, 205, 232, 234—235, 241, 244, 249—251, 255—256.
 Stošić, Dobriša 15, 90.
 Sutlić, Vanja 10, 12—14, 180, 186.

T. H. 61.
Tabaković, Milan 177.
Travar, Dušan 43.

Urbančić, Ivan 2, 4, 21, 23—24.

Vojvoda, Ivan 153.
Vitezović, Miljenka 335.
Vranić, Sime 54.

Vujičić, Petar 179.
Vulinović, Simo 171.

Zec, Božidar 9, 44, 50, 52, 57,
266.

Zec, Zoran 195, 203.

Zenko, Franjo 127, 135, 137,
236.

Zuppa, Jelena 136.

Karnap, Rudolf 280.
Kirn, Andrej 178.
Kolakovski, Lešek 179.
Konstantinović, Zoran 119.
Korać, Veljko 94—95, 306.
Kordić, Ivan N. 307.
Kos, Janko 110, 156, 240, 335.
Kozak, Primož 91.

Lakićević, Dragan 265.
Landgrebe, Ludvig 180, 241.
Laušević, Savo 242.
L'Bian, Dominik 203.
Levinas, Emanuel 308.
Logar, Cene 281—283.
Lotz, Johannes B. 284.
Löwith, Karl 64, 285.
Lučić, Milka 181, 222.
Lukács, György 87, 102.

Majer, Boris 103, 108, 143, 144.
Mandel, Ros 243.
Marej, Majkl 309.
Marx, Werner 200, 266.
Medved, Andrej 111.
Melčić, Dunja 223.
Mikecin, Vjekoslav 201, 310.
Milošević, Branislav 182.
Mišćević, Nenad 130, 145, 202.
Mohanti, Djitendrant 286.
Mörchen, Hermann 311.
Morpurgo-Taljabude, Gvido
112.

Nedeljković, Dušan 73.
Nešković, Ratko 204.
Ninković, Adam 224.

Pandžić, Vladimir 65.
Patočka, Jan 244.
Pavićević, Vuko 164.
Pegeler, Oto 205.
Pejović, Danilo 76—77, 82, 101,
120—122, 245.
Pešić-Golubović, Zagorka 96,
104.

Petrović, Gajo 71, 88, 88a, 99a,
115, 146, 183, 206, 225, 246—
—247, 287, 312.

Petrović, Miloje 313, 331, 336.
Petrović, Sreten 123, 184.
Pihler, Borut 147, 157.
Plut, David 226.
Posavec, Zvonko 131, 248, 314
—315, 332.
Prokopijević, Miroslav 227, 267
—268, 288—289.
Puhovski, Zarko 148, 185.

Rajl, Gilbert 249.
Raspudić, G. 65a.
Riker, Pol 251.
Richardson, W. J. 115a.
Rudolf, Branko 98, 187.
Russell, Bertrand 207.

Schüssler, Ingeborg 208, 316.
Schmidt, Alfred 209.
Schoeps, Hans-Joachim 62.
Simeunović, Vojin 269.
Simonović, Simon 252.
Sirber, Jere Paul 317.
Solar, Milivoj 318.
Stanisavac, Milutin 254, 290.
Stojanović, Dragan 253.
Stojanović, Olga 210.
Sukl, Béla 132, 172.
Supek, Rudi 67.
Sutlić, Vanja 68, 72, 78—79, 83,
188.

Sarčević, Abdulah 93, 99, 211,
228.
Seler, Maks 255.
Sešić, Bogdan 212.
Šisler, Ingeborg 256.
Štegmiller, Wolfgang 97.
Švajncer, Marija 193.

Tautović, Radojica 124, 165.
Theunissen, Michael 291.
Tertulian, Nicolae 319.
Tkalčić, Marijan 69.
Tomašević, Boško 270.
Tomović, Slobodan 189, 229.

Urbančić, Ivan 105, 133—134,
190, 213.
Uršić, Marko 166.

2. Registar autora priloga o Martinu Heideggeru

Aćin, Jovica 150.
Aleman, Beda 216, 272.
Apel, Karl-Oto 258—259.
Arendt, Hannah 117.
Armanini, Ante 297.
Axelos, Kostas 127, 135—137.

Badrov, Bonifac 86.
Basta, Danilo N. 260, 298.
Bimel, Valter 138, 194.
Bofre, Žan 173, 195.
Bosto, Sulejman 327.
Bošnjak, Branko 89, 196.
Božičević, Vanda 334.
Božinović, Milovan 139, 151.
Brujić, Branka 140.
Buber, Martin 63, 217, 232.

Cotte, Jean-Pierre 167.

Cizmić-Marović, Duško 118.
Cović, Ante 197.

Daković, Nenad 174, 261.
Damnjanović, Milan 74, 80—
—81, 128, 168—169.
Derida, Žak 233.
Despot, Blaženka 107.
Despot, Branko 129, 141, 198.
Đurić, Mihailo 328.
Divjak, Slobodan 175.
Drauf, Enver 176.
D'Robersi, Erik 203.

Feron, Etjen 299.
Fink, Eugen 234.

Fon Herman, Fridrih-Vilhelm
262.

Gabitova, R. M. 273.
Gadamer, Hans-Georg 163, 218,
235, 274, 300—301.
Gašović, Danilo 275.
Geratana, Valentino 276.
Getman-Zifert, Anemari 199.
Glumičić, Dragan 219.
Glušćević, Zoran 92.
Goldmann, Lucien 152—153, 177.
Grassi, Ernesto 236, 263.
Gretić, Goran 329.
Gričić, Danko 75, 154, 170, 237,
302.

Habermas, Jürgen 277.
Hirš, Valter 238.
Hribar, Spomenka 264.
Hribar, Tine 155.
Hudoletnjak, Boris 116.

Janke, Wolfgang 239.
Jaroszewski, Tadeusz M. 142.
Jaspers, Karl 220, 278.
Jeger, Hans 171.
Jeremić, Dragan M. 70.
Jokić, Vujadin 279, 330.
Jurinić, Boris 221.

Kajoa, Rože 90.
Kalin, Boris 303.
Kangrga, Milan 304.
Kaputo, Džon D. 305.

Vartašević, Raubina 320.
Veber, France 66.
Végel, László 192.
Vejnović, Nevenka 113.
Vidović, Zarko 84—85.
Volkamn-Schluck, Karl-Heinz
214, 292, 321.
Vučić, Olga 158.

Wohlfahrt, Günter 323.
Wittgenstein, Ludwig 322.

Zaječaranović, Gligorije 159.
Zalokar, Jadran 333.
Zurovac, Mirko 293—295, 324—
—325.

Živadinović, Petar 230.
Životić, Miladin 100, 106, 114—
—115, 125—126, 160, 161, 215.
Žižek, Slavoj 109.
Žunjić, Slobodan 149, 162, 231,
257, 271, 296, 326.