

# HEIDEGGEROVO I KIERKEGAARDOVO RAZUMIJEVANJE TJESKOBE

MARKO SIČANICA

Filozofski fakultet,

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

[markosicanic@gmail.com](mailto:markosicanic@gmail.com)

## SAŽETAK

U ovome radu uspoređuje se misao Sørenea Kierkegaarda s onom Martina Heideggera, ukazujući na značaj u njihovu shvaćanju pojma egzistencije i uzimajući u obzir postojeći diskurs o pojmovima poput tjeskobe, očajanja i smrti. Dok se Søren Kierkegaard, imajući u vidu pojedinca, prije svega kršćanina, suprotstavlja prethodnim filozofijama kao što je Hegelova, Heidegger ide još dalje, nastojeći otkloniti svaku prototipnost pojedinca, odnosno njegovom terminologijom rečeno – tubitka, i stavljajući u središte pitanje o smislu bitka izbjeci stranputice koje je po njemu nagrnula postojeća povijest filozofije i tako postaviti nove okvire mišljenja. Navedenim, Kierkegaard se postavlja kao utemeljitelj egzistencijalizma koji, premda suprotstavljen apsolutističkim filozofijama poput one Hegelove, nije svjestan svoje ograničene pozicije postavljanjem kršćanina kao idealne forme egzistencije. Međutim, u njegovom suprotstavljanju svemu što nije oličenje hrabrosti i bespogovornog govora istine, Heidegger nalazi polazište za svoje određenje onoga što naziva *Se (njem. man)* i što žestoko kritizira pri traganju za autentičnom egzistencijom.

## KLJUČNE RIJEČI

Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, egzistencijalizam, smrt, očajanje, tjeskoba, autentična egzistencija.

## UVOD

### Od Kierkegaarda do Heideggera – srodnosti početne pozicije i Heideggerovo odmicanje

Sama struktura rada oblikovana je tako da se prvo ukaže na osobitosti suprotstavljanja tradiciji kod Sørenea Kierkegaarda, a potom na središnje točke kod Martina Heideggera, koji Kierkegaardu slijedi i kronološki, pri čemu će se paralelno istaknuti i njihova nadilaženja, mimoilaženja i dodirne točke. Na kraju će se na temelju istraženog donijeti opći zaključci o sličnosti i razlikama dvojice filozofa.

### Kierkegaardovo postavljanje pojedinca i slobode u središte zanimanja

Kierkegaard je preteča egzistencijalizma, filozofske struje koja u 20. sto-

ljeću dobiva nekoliko verzija. Za razliku od dosadašnje filozofije koja je u središte zanimanja postavljala esenciju, a zanemarivala egzistenciju, Kierkegaard je egzistenciju vrlo jasno odredio. On ju je shvaćao kao životni pogled u kojemu individua sama oblikuje svoj svijet ujedno ga živeći i misleći o njemu. Zbog navedenog ona snosi odgovornost prema sebi i prema Bogu. Kierkegaard je uz navedeno i prvi formulirao sintagmu egzistencijalna sloboda. Nadalje, kad bi se pitali o samom općem određenju egzistencijalizma, on bi po Kierkegaardu bio doktrina koja daje prioritet egzistenciji u odnosu na esenciju. Kierkegaard također zamjera pojmu esencije što određuje samo ono što čini biće bićem, ali ne govori o tome da biće i egzistira. Egzistencija je ona koja pak sobom ujedno i aktualizira esenciju. Kierkegaard navodi da je dostizanje egzistencije promjena koja je karakteristična za bivanje i koja obilježava prijelaz iz neegzistiranja u egzistiranje. Kad je riječ o mogućnosti i nužnosti, one su za Kierkegarda razlika koja se očituje u bivanju. Niti išta egzistira zbog nužnosti, niti nužno egzistira zato što je nužno. Čovjek prema egzistencijalistima nema slobodu, već je sam sloboda te je sam čovjek egzistencija koja je ili potpuna egzistencija ili uopće nije egzistencija.<sup>1</sup> Svim navedenim egzistencija postaje ujedno i sinonim za slobodu iste ukazujući njezinim naglašavanjem na njezine mogućnosti, a ne kao dosad na njezinu inferiornost spram općeg, apstraktnog i apsoluta.

### *Osobitosti razilaženja s intencijom Georga Wilhelma Friedricha Hegela*

Kierkegaard je svoju subjektivnu i od života neodvojivu, praktičnu filozofiju nužno suprotstavljao Hegelovom teorijskom umu. Kierkegaard se suprotstavljao objektivnoj istini Hegela, shvaćanju individualnog općim, itd. Za Kierkegarda je bit strasti da ona odlučuje ovako ili onako. Svaka je odluka svojevrstni skok, a pojedinac mora sam za sebe odlučiti što mu je najprimjerenije činiti. Po Kierkegaardu egzistencija je jedina stvarnost koja je suprotstavljena sustavu, stvarnost individue koja se nalazi unutar suprotnosti povijesne univerzalnosti gdje je osoba lišena vrijednosti. Kierkegaard ju određuje kao kršćansku egzistenciju pred Bogom koja odlučuje sebe samu u poziciji spram kršćanskog bitka. Egzistencija time nije čisto „existere kao pojavljivanje i izlaženje unutrašnje biti u njoj primjerenu egzistenciju”<sup>2</sup> jer se na mjesto hegelijanski shvaćenog djelatnog duha stavlja stup refleksivnog unutrašnjeg djelovanja. Kierkegaard, kao i Hegel, stavlja naglasak na Ja shvaćeno kao sintezu unutar kontradikcije, ali odbacuje pretpostavku da su protivnosti unutar duše čovjeka na svom kraju te da se razvijaju u skladno stanje jastva. Iz navedenog proizlazi da razvoj Ja ne može biti prirodni proces te

1 Usp. Lučin, Ita, „Kierkegaardova koncepcija egzistencijalne dijalektike”, *Diacovensia*, 23(2), 2015., str. 170–171.

2 Isto, str., 171.

da protuslovne sile ne mogu biti pomirene. Različito od toga, Istinsko Ja temelji se na sintezi različitosti unutar impulsa, odnosno željama i potrebama koje bivaju suprotnosti, ali se drže zajedno poduprte voljom i duhom.<sup>3</sup>

Brojna Kierkegaardova suprotstavljanja Hegelu svoj najpotpuniji oblik dobivaju u glavnom Kierkegaardovom djelu *Ili-ili* koje je, između ostalog, i parodija na Hegelovu filozofiju. Kierkegaard kritizira Hegelovu tvrdnju da je pronašao greške u Aristotelovim zakonima logike te da ih mijenja vlastitom dijalektičkom logikom:

- a) Zakon identiteta netočan je „jer svaka stvar uvijek je više nego što jest”<sup>4</sup>.
- b) Zakon neprotuslovlja je pak „netočan jer svaka stvar koja egzistira jest i ona sama i nije ona sama”<sup>5</sup>.
- c) Treći zakon isključenja trećega „neispravan je i Hegel Aristotelovo ili-ili zamjenjuje s i jedno i drugo jer tako zahtijeva njegova Filozofija duha koja počiva na sintezi teze i antiteze”<sup>6</sup>.

Kierkegaard smatra da je Hegel pogriješio kritizirajući klasične zakone ljudskog mišljenja, posebice isključenje trećega, smatrajući ga napadom na subjektivnost zato što bi hegelovski postavljeno ljudsko razmišljanje dovelo do pretjeranog poznanstvenjivanja čovjeka gdje se na čovjeka gleda kao na stvar, dok se Kierkegaard okreće tumačenju ljudskog mišljenja kroz ljudsku egzistenciju. Međutim, Kierkegaard je u svojim tekstovima koristio dijalektičku metodu uvelike srodnu Hegelovoj te proces koji proživljava jastvo po Kierkegaardu možemo nazvati egzistencijalnom dijalektikom.<sup>7</sup> Jedna od razlika je u tome što Kierkegaard odmiče od Hegelovog pokušaja da dijalektiku iznenadnog, dakle kao onu koja se vezuje uz trenutak, prisvoji kao vlastitu spekulaciju i izbjegne trenutak shvaćen prema kršćanstvu, zagovarajući panteizam.<sup>8</sup>

Iz svega toga slijedi da, unatoč izričitoj kritici Hegela, možemo zaključiti da Kierkegaardovo postavljanje nasuprot Hegelu sakriva veliki broj njihovih dodirnih točaka. Uz navedeno korištenje dijalektičke metode, Kierkegaard uvelike svojom stalnom relacijom prema Hegelu potvrđuje snažan utjecaj koji je izvršio na njega.

*Kierkegaardovo označavanje oćavanja kao ćovjeku navlastito početnog stanja i tjeskobe kao obilježja drugog stadija*

Za Kierkegarda oćavanje je osnovno stanje u kojem se ćovjek nalazi. Ono je karakteristika nesklada sinteze vlastitog Ja. Također, pri njegovu određenju on

3 Usp. isto, str., 171–172.

4 Isto.

5 Isto.

6 Isto.

7 Usp. isto, str. 172–173.

8 Usp. Pöggeler, Otto, *Heidegger u svom vremenu*, TKD Šahinpašić, Sarajevo, 2005., str. 58–59.

pravi razliku od uobičajenog očajanja zbog nečega.

„Očajavati zbog nečega još nije dakle pravo očajanje. To je početak (...). Zatim se očajanje jasno ispoljava, čovek očajava zbog samog sebe.”<sup>9</sup>

Stadiji očajanja idu uzgredno sa stadijima svijesti.

„Stupanj svesti je u porastu ili u odnosu na to kako se penje stalno potenciranje u očajanju; što više svesti, utoliko intenzivnije očajanje.”<sup>10</sup>

Njegovo napredovanje, tj. pokušaj izlaska iz stanja očajanja ovisi o njegovoj samosvijesti. Takav proces sadrži određene stadije:

- a) estetski,
- b) etički i
- c) religiozni.

Stadiji koji su prethodili religioznom stadiju ukazivali su na više razine bivstvovanja koje slijede nakon njega. Upravo je očajanje i s njim tjeskoba jedan od tih ukazatelja.

„Kierkegaard ne vjeruje sa filozofskom tradicijom u odvažnost uma koji prevladava strah kao porok. On se – sa tradicijom koja se pokazuje kod apostola Pavla – u *Strahu i drhtanju* prije želi pozvati na trenutak suda i spasenja i tako preuzeti uvijek ugroženu vlastitu egzistenciju. Tako on razlikuje strah – koji je strah od nečeg određenog – od tjeskobe u kojoj se egzistencija koja se odnosi na trenutak javlja u svojoj zbiljnosti. Tjeskoba je tjeskoba egzistencije za samu sebe, a time je tjeskoba pred smrti povezana sa tjeskobom rođenja.”<sup>11</sup>

Međutim, skok u religiozni stadij ujedno je skok u apsurd i time se on u najvećoj mjeri razlikuje od njemu prethodnih stadija i izmiče problemu tjeskobe koja se veže uz pitanje i smrti i rođenja. Stanje apsurda javlja se kao stanje koje nadilazi stanje tjeskobe koje zahvaća pojedinca na prethodnim stadijima. Pojedinaac, prihvaćajući vjeru i apsurdnost kojom je okružen i koja mu se u svijetu neprestano nada, oslobađa se ujedno i tjeskobnosti kao stanja zabrinutosti za vlastito kruto Ja. Dok estetički stadij biva obilježen raznim puko osjetilnim stanjima u kojima pojedinac nije svjestan svog očajanja, na drugom stadiju on zapada u

9 Kierkegaard, Søren, *Bolest na smrt*, Srboštampa, Beograd, 1974., str. 16.

10 Isto, str. 32.

11 Poggeler, *Heidegger u svom vremenu*, str. 60.

stanje tjeskobe. Etički stadij obilježen je moralnim pitanjima koja pojedinca dovede do borbe za opće vrijednosti ili pak tjeskobna stanja pri upitanosti o njima.<sup>12</sup> Navedeni je etički stupanj onaj putem kojeg pojedinac nalazi ja i Boga, a njegov prelazak na religiozni stadij biva najprimjerenije opisan pričom o Abrahamu i Izaku. Abrahamova spremnost žrtvovanja jest potvrda prelaska na religiozni stadij. Abraham vjeruje Bogu i voli ga. Iako ne razumije njegovu zapovijed, on je ipak nakani poslušati. Apsurd se očituje u kršenju etičkih normi – Abraham je krenuo ubiti sina. Kršenjem etičkog, Abraham se potvrđuje u religioznom smislu, stadiju koji je nadređen etičkom. Potvrđujući se kao otac vjere potvrđuje ujedno i apsurdnost kao navlastito obilježje vjere, a navedeno se naziva teleološkom suspenzijom etičkog. Također, vjera je za Kierkegaarda stvar pojedinca, a ne mase. Abraham je u strepnji i strahu, štiti i čini skok te nadvladava tjeskobno stanje u koje zapada na etičkom stadiju, stadiju koji u najvećoj mjeri očituje svjesnost očajanja posredstvom tjeskobe.<sup>13</sup> Navedenim tjeskoba i proces individualiziranja bivaju obilježja koja u svom suodnošenju posredstvom samosvijesti dovode pojedinca do religioznog stadija. Svima njima kao krajnja točka suodnošenja biva odluka za određeno djelovanje – odlučnost.

#### *Odlučnost kao središnja značajka svakog prelaska iz stadija u stadij*

Važno je napomenuti i da nakon prelaska iz jednog stadija u drugi više nije moguće vraćanje. Međutim, pojedinac i dalje stalno stoji pred izazovom potvrde stadija na kojem je. To je zbog toga što je Ja sinteza mogućnosti i nužnosti koje se očituju u vjerovanju, a koje je nasuprot mišljenju i označava suprotnost očajanju te koje, uzevši u obzir izazovnost vjere, jest stanje neprestanog poziva na čin i svjedočenje. Navedeno se postiže samo neprestanim odlučivanjem za navedeno.

Čovjek vjeruje isključivo putem apsurdna, navodi Kierkegaard. Apsurdnost je na granici razuma i suprotstavlja se mišljenju koje nerijetko u nemoći pronalaska rješenja zapada u tjeskobno stanje. Ideal takvog pojedinca jest osoba Isusa Krista. Bog nastoji biti učitelj i učiniti individuu sebi jednakom pomoću njezinog egzistencijalnog stupnjevitog rasta. Kako bi mu Bog bio jednak mora se on sam pojaviti kao najponizniji sluga. Bog služi pojedincu tako što ga uči posredstvom njegove odlučnosti za vjeru. Očaj i tjeskoba služe kao potvrda egzistencijalne dijalektike, označavajući odnos osobe sa samom sobom i njezin prelazak iz jednog stadija u viši stadij.<sup>14</sup> Upravo se u njoj krije odlučnost za prelazak i za vjeru.

Ono potvrđuje i Kierkegaardovu tvrdnju da samo individualno može nositi realnost značenja jer se egzistirati može samo u obliku individue koja se

<sup>12</sup> Kierkegaard navodi tragičnog junaka u borbi za opće kao primjer etičke egzistencije. Usp. Lučin, „Kierkegaardova koncepcija egzistencijalne dijalektike”, str. 177–180.

<sup>13</sup> Usp. isto, str. 177–180.

<sup>14</sup> Usp. isto, str. 180.

ostvaruje refleksivno. Također, i neponovljivost refleksije temelji se na individualnom karakteru. Ona je individualna i ona individualizira. Tek posredstvom nje dolazimo do stanja svijesti koje nam pokazuje vjeru kao vrhovno stanje i točku izlaska iz labirinta tjeskobe u koju pojedinac zapada mišljenjem.

*Kierkegaardovo shvaćanje istine. Korak ka Heideggeru*

Vjera i mišljenje najviše se pitaju o istini, a istina je za Kierkegaarda relacija misli i bića te uključuje misleći subjekt. Po Kierkegaardu, pitanje što je istina mora postati pitanje kako živjeti istinski. Ako bi se izbacilo *kako* onda bi ono izgubilo značaj za individu u shvaćenu kao ono egzistirajuće. Ono što nas tjera da spoznamo istinu kroz dijalektički razvoj, a obilježeno je očajanjem jest nesklad sinteze vlastitog Ja. Očaj je svojstven svakom čovjeku, i to sve dok se ne stvori svjesnost vlastitog određenja kao duha. U estetskom stadiju osoba izbjegava svaki oblik poniženja pred vlastitom slabošću da bi ponovno mogla pronaći sebe te unutar svojeg očajanja odbija spoznati sebe. Ja, odnosno Jastvo je, stoga, nešto što pojedinac treba postići za vrijeme svojeg života na zemlji jer je svako biće predestinirano da postane samosvjesno ja. Veliki dio njih nikad toga ne postanu svjesni, pa ga nikad ni ne dostignu.

Za Kierkegaarda, očaj je uvjet koji nas navodi da tražimo istinu koja će nas individualizirati. Tu opstojnost mi određujemo na temelju odluke koja nosi rizik. Kierkegaard antički imperativ za spoznavanjem sebe zamjenjuje s maksimumom: samoga sebe izabrati iliti odlučiti se za sebe. Cilj je čovjeka ostvariti se u egzistencijalnoj punini. Nedostatak života, odnosno neostvarivanje samosvjesnog Ja, jest nepostojanje jasnog načina na koji živjeti. Stoga, svrha je pronaći istinu koja će biti naša istina.<sup>15</sup> Na temelju gore navedenog lako je zaključiti da se Kierkegaard tijekom cijelog filozofskog rada bavi pitanjem o autentičnoj egzistenciji<sup>16</sup> te time biva uvelike preteča onog o čemu će Heidegger i Karl Jaspers govoriti o njoj.

*Kierkegaardovo naznačivanje apsurdnosti i paradoksalnosti kao osobitosti njegove pozicije – anticipacija Heideggerove kritike dosadašnje filozofske terminologije*

Kierkegaard svoje filozofsko djelovanje gleda kao misiju.<sup>17</sup> Njome se Kierkegaard bori protiv službenog kršćanstva u ime ljudske iskrenosti, govoreći ujedno i o tadašnjim društvenim problemima u Danskoj. Imajući sve navedeno u vidu, uočava se veza Kierkegaardove iskrenosti s novozavjetnom parezijom.

15 Za Kierkegaarda je čovjek sveza oprečnih elemenata, odnosno sinteza konačnog i beskonačnog, vremenskog i vječnog, nužnog i slobodnog. Usp. isto, str. 181–182.

16 Usp. Cipra, Marijan, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007., str. 76.

17 Usp. Tavilla, Igor, „I Want Honesty. Prophetic Courage and Parrhesia in Kierkegaard’s Controversy against Official Christianity”, u: Repar, Primorž (ur.), *Kierkegaard. Courage to Act – International Philosophical Workshop and 4th International Conference*, Kud Apokalipsa, Ljubljana, 2018., str. 171.

Također, parezija (παρρησία) ujedno je naziv i za hrabrost svjedoka u javnosti.<sup>18</sup> Kierkegaard navodi da kršćanstvo Novog zavjeta uopće ne postoji, govoreći da je ljudska sudbina jedini pravilan oblik služenja Bogu. Promjene u kršćanstvu dovele su do toga da se nije više moguće ispovjediti kao kršćanin zbog sveopće dekadencije i lažnosti. Jedini mogući oblik vjernika svjedočenje je istine, a time i propovijedanje protiv kršćanstva kakvo Kierkegaard zatječe u svoje doba.<sup>19</sup> Navedeno svjedoči Kierkegaardov religiozni stadij koji jedini može izbaviti estetičko iz borbe s etičkim otkrivajući vjeru kao najvišu strast u čovjeku. Također, ni umjetnost, a ni vjera ne mogu izbjeći teret križa. Zbog toga što se iza prizivanja „muze“ nalazi jedno dublje prizivanje, prizivanje samoga sebe. Za Kierkegarda prvobitnu ulogu u umjetnosti ima božansko, kao i u vjeri. Unatoč tome što u ponekim tekstovima Kierkegaard razdvaja umjetničko i estetsko od etičkog te naposljetku i religioznog, on ih pak na drugim mjestima strukturalno povezuje, posebice govoreći da religiozni život pomiruje estetsko i etičko. Umjetnost samog življenja iznad je bilo kakve umjetnosti. Za Kierkegarda, umijeće religijskog življenja ono je koje može pomiriti i spojiti estetsko i etičko. Vjera spašava estetsko i ona ga jedina ima u potpunosti. Oni koji nisu pobožni ne mogu imati ni estetsko.<sup>20</sup> Kierkegaard se skokom ka vjeri odupire učmalosti mase i nastoji oblikovati svoj život poput umjetničkog djela.

„Kierkegaard ne polazi od estetičkog života umjetnika, već putem etičkog i religioznog samoizbora čini život lijepim i umjetničkim djelom.”<sup>21</sup>

Umjetnost življenja Kierkegaardov je imperativ. Dok Hegel ističe važnost pojma, a pojedinac mu je sporedan, gotovo nebitan, čak i zao, Kierkegaard mu se suprotstavlja unatoč tome što koristi njegovu dijalektiku. Kierkegaard postavlja pojedinca logički ispred pojma i ideje ukazujući da su vjera i paradoks značajniji od uma. Kierkegaard time obrće smjer mišljenja u odnosu na dosadašnju filozofiju koja je misleći umsko došla do vrhunca. On se razlikuje i od ranijih kršćanskih filozofa koji su bili tek preteča onome što je Hegel postigao apsolutom. Paradoks puta samoodređenja čovjeka označava temeljno obilježje Kierkegaardova prototipnog primjera kakav je Krist. Kierkegaardovo mišljenje izrazito ukazuje na važnost ljudske slobode i čovjekova samoodređenja<sup>22</sup>, a navedeno postiže tek ako

18 Usp. isto, str. 176.

19 Usp. isto, str. 177.

20 Usp. Za razliku od Hegela kod kojega su primjerice umjetnost i religija momenti istoga – apsolutne ideje, jer Hegel pomiruje umjetnost i religiju, ali ih dokida unutar apsolutne znanosti. Oni su sačuvani kao prošlost. Usp. Rabar, Josip Sanko, „Vjera, umjetnost i filozofija u Sorena Kierkegarda”, *Filozofska istraživanja*, 28(2), 2008., str. 274.

21 Isto, str. 275.

22 Usp. isto, str. 271–272.

prihvati stvarnost kao paradoksalnu i zbog njezine neobjašnjivosti pronade svoj oslonac u vjeri. Upravo navedeno uočavanje paradoksalnosti i apsurdnosti svijeta i jezika kojim se on opisuje, ograničenosti terminologije kojom se dosadašnja filozofija služila, ukazuje na problem koji će Heidegger pokušati riješiti uvođenjem, između ostalog, nove terminologije.

**Heideggerovo shvaćanje tjeskobe posredstvom Kierkegaardova tumačenja iste Heideggerovo shvaćanje pojedinca kao tubitka. Povijesne pretpostavke Heideggerove pozicije i središnje odrednice**

Njemačka filozofija krajem 19. i početkom 20. stoljeća obilježena je intencijom Wilhelma Diltheya izgradnje svijeta u duhovnim znanostima, novokantovcima i *Logičkim istraživanjima* te fenomenologijom Edmunda Husserla. Nasljednici potonjeg bili su Max Scheler, Nicolai Hartmann te Martin Heidegger. Stoga, uz Heideggerovu povijesnu nadovezanost na egzistencijalizam, važno je imati i ovu drugu povijesno-filozofsku oslonjenost u vidu, naslonjenost na tradiciju hermeneutike i mlade fenomenologije. Upravo navedeno pozicioniranje poslužiti će za lakše shvaćanje usloženosti njegovih izvora i motiva za ono o čemu i kako pisati.

Središnje obilježje Heideggerove misli, autora koji nas ponajviše zanima od netom navedenih, jest tvrdnja o dosadašnjoj povijesti filozofije kao obilježene zaboravom bitka i postavljanju pitanja o smislu bitka. Kad je riječ pak o njegovom središnjem terminu, tubitku, Heidegger ga određuje kao *bačenu egzistenciju bez esencije*. Njezino je središnje obilježje briga, koju određuje kao vremenovanje konačne egzistencije. Time je uočljivo da se pred tubitkom nalaze mnoge mogućnosti, a neizbježna i središnja jest smrt. Stoga, egzistencija po Heideggeru je put prema smrti tako da se izbjegne bezlično *Se (das man)* i postigne autentično egzistiranje.<sup>23</sup> Heidegger se nastoji odmaknuti od prazne sheme kojom je označeno biće ka uposebljenjima pojedinačnih područja svega onoga što biva.<sup>24</sup> Navedenim osnovnim crtama već se uviđa srodnost Kierkegaardove i Heideggerove misli po pitanju individualiziranja posredstvom odlučnosti i potrebe otklona od mase, odnosno kod Heideggera bezličnog *Se*. Na samom početku svojeg kapitalnog djela *Bitak i vrijeme*, Heidegger postavlja pitanje: „Imamo li danas odgovor na pitanje što zapravo mislimo pod riječju bivanje?“<sup>25</sup> i nakon tog pitanja nastavlja sa sintagmom: „Nemamo nikako. Iz tog je razloga važno nanovo postaviti pitanje o bitku.“<sup>26</sup>, smatrajući kako je sav govor o biću bio pogrešan. Stoga, Heidegger navedeno tumačenje nastavlja

23 Usp. Cipra, *Uvod u filozofiju*, str. 77.

24 Usp. Hajdeger, Martin, *Uvod u metafiziku*, Vuk Karadžić, Beograd, 1976., str. 90.

25 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, str. 13. [Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort *seiend* eigentlich meinen?].

26 Isto, str. 13. [Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.].



tumačenjem o bitku, temi koja uvelike zaokuplja njegovu misao i koja će nam pomoći u boljem razumijevanju još nekih dodirnih točaka Kierkegaarda i Heideggera. *Heideggerova diferencijacija – početni problem i mogućnosti posljedičnog stanja*

Uz određenje tubitka i pitanja o smislu bitka usko je vezano i pitanje istine i zaborava. Ono se kod Heideggera očituje riječju ἀλήθεια označavajući neskrivenost onoga što je prisutno. U njemu je sadržana i riječ λήθη koja označava rijeku zaborava prema antičkoj mitologiji. Biti istinit znači biti otkrivajući.<sup>27</sup> Navedeno određenje istine biva usko vezano uz Heideggerovo revidiranje značenja bića. Biće je riječ koja je uvelike neodređena, premda je mi shvaćamo vrlo određeno. Svaki čovjek, ako nije potpuno predan nekom radu ili poslu, biva zamišljen nad navedenim proturječjem.<sup>28</sup> Mi smo shvaćali određenje bića dosad kao činjenicu, ne uviđajući proces koji se krije pod takvim neposrednim postupkom.<sup>29</sup>

Mi shvaćamo biće i njegove pojavnosti, premda je navedeno razumijevanje neodređeno. O tome nešto razumijevamo, što nam se u razumijevanju uopće otvara, „mi govorimo da ima nekakav smisao”<sup>30</sup>, navodi Heidegger. Razabirati i poimati biće znači tražiti smisao bića, odnosno pitati se o njemu.<sup>31</sup> Upravo ovo pitanje usko je vezano uz pitanje vremena. Vrijeme jest samo ako i čovjek jest, jer se ono mjeri po njemu. Ne postoji vrijeme kada čovjek nije bio jer vrijeme nije vječnost i ono vremenuje samo u neko vrijeme kao ljudsko-povijesno opstajanje.<sup>32</sup> Metafizika polazi od i ide k onome što biva, onome na što se vrijeme odnosi. S obzirom na to da su pojam i određenje bića najviša razina apstrakcije koju metafizika može zahvatiti, ona nužno polazi od općeg ka pojedinačnom.<sup>33</sup> Heidegger ukazuje na teškoću određenja općeg, ali i njegovu nužnu odredivost posredstvom, prije svega sadašnjosti i prisutnosti te javljanja posredstvom njih.<sup>34</sup> Razdvajanje i suprotstavljanje bića i bitka javlja se na početku pitanja o biću te i danas označava presudnu točku motrenja.<sup>35</sup> Biće koje analiza uzima za istraživanje smo uvijek mi

27 Usp. Horvat, Saša, „Heideggerovo poimanje odnosa istine i zaborava”, *Filozofska istraživanja*, 34(4), 2014., str. 601–602.

28 Usp. Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, str. 92.

29 Usp. isto, str. 95.

30 Isto.

31 Usp. isto, str. 97.

32 Usp. isto, str. 98.

33 Usp. isto, str. 99.

34 Potvrdu za navedeno pronalazi se u sljedećem citatu: „Mi nabrajamo po redu razna značenja, tumačena putem opisivanja. To „u” znači biti: stvarno prisutan, stalno postojeći, održavati se, voditi poreklo, postojati, zadržavati se, pripadati, zapadati, upozoravati, nalaziti se, vladati, pristupiti, nastupiti. Ostaje teško, možda čak i nemoguće, pošto je oprečno suštini, istaći neko zajedničko značenje kao opšti pojam roda, pod koji bi se navedeni načini toga je mogli svrstati kao vrste. Pa ipak se kroza sve njih provlači neka jedinstvena određena crta. Ona pokazuje razumevanje toga biti na nekome određenome vidokrugu iz kojega se razumevanje ispunjava. Ograničavanje smisla bića održava se u opsegu sadašnjosti i prisutnosti, postojanja i stanja, zadržavanja i javljanja.” Usp. isto, str. 104.

35 Usp. isto, str. 109.

sami postavljajući se u odnos prema vlastitom bitku. Karakter tubitka obilježava:

- a) *Bit tog bića leži u njegovom da-jest* i
- b) Što-jest bića se može pojmiti iz njegova bitka.

Stoga, zadaća je ontologije, ako bitak bića određuje posredstvom egzistencije, da navedeni naziv nema i ne može imati ontološko značenje naslijeđenog termina *existentia* jer ono po tradiciji ontološki znači isto što i postojanje, tj. vrsta bitka koja biću s karakterom tubitka ne pripada. Navedenu se klopku izbjegava upotrebom termina postojanosti, a egzistencija se pripisuje određenju bitka samo tubitku.<sup>36</sup> I u prosječnoj svakidašnjosti tubitka nalazi se struktura egzistencijalnosti te je i u njoj tubitak na određeni način vezan sa svojim bitkom prema kojemu se odnosi na način prosječne svakidašnjosti odnosno bijegom pred njim i njegovim zaboravom.<sup>37</sup> Heideggerova kritika dosadašnjeg shvaćanja čovjeka proizlazi iz dosadašnje interpretacije iste:

„Definiciju čovjeka: *Zoon logon ehon* u interpretaciji: *animal rationale*, razumno živo biće. Ali vrsta bitka *zoon* tu je razumljena u smislu postojanja i pojavljivanja. Logos je neka viša oprema čija vrsta bitka ostaje jednako tamna kao i vrsta bitka ovako sročnog bića.”<sup>38</sup>

Pribor je za Heideggera svaštarija koju tubitak nastoji odbaciti, ali se ono pri pokušaju odbacivanja očituje kao još uvijek priručno u svojoj upornoj postojanosti.<sup>39</sup> Nakon što se je razračunao s onim prošlim, Heidegger tek onda biva u mogućnosti postaviti otvoren prostor za nova shvaćanja.

*Od brige do drugog – ograničenost i zahvaćenost pitanja o smislu bitka pri pitanju o drugome*

Sve što radimo jest određena vrsta skrbi. Ono je obilježje ustrojstva bitka tubitka kao su-bitka. Njezina faktična nužnost obilježena je tubitkovim početnim boravljenjem u deficijentnim modusima skrbi:

- a) biti-jedan-za-drugoga,
- b) jedan-protiv-drugoga,
- c) jedan-bez-drugoga,
- d) prolaziti-jedan-mimo-drugoga i
- e) ne-ticati-se-jedan-drugoga,

svi su oni mogući načini skrbi.<sup>40</sup>

36 Usp. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 46.

37 Usp. isto, str. 48.

38 Isto, str. 54.

39 Usp. isto, str. 83.

40 Usp. isto, str. 138.

Heideggerovo određenje su-bitka (iliti *Mitseina*) temelji se na egzistencijalnoj analitici koja izlaže karaktere bitka koji se nalazi u strukturi egzistencije tubitka. Za Heideggera, egzistencijalna je analitika jedini način propitivanja ljudske biti. Razlika biti čovjeka i drugih unutarsvjetskih bića leži u tome što se ne može bit čovjeka odrediti samo putem njegovih svojstava. Navedeno se temelji na biti tubitka koja tubitku pripada kao njegovoj biti, odnosno kao samoodređenju vlastite mogućnosti unutar egzistencije. Heidegger navedeno naziva mojstvenošću tubitka (iliti *Jemeinigkeit*). „Mojstvenost znači da tubitku uvijek pripada njegov bitak kao njegova najvlastitija mogućnost, iz čega proizlazi da svaki čovjek sam za sebe iz svoje egzistencije određuje svoju bit koja je način njegova bitka.”<sup>41</sup> Tubitak, odlučujući se za neku od mogućnosti svog bitka, može izgubiti sebe ili se zadobiti natrag za sebe. Na navedeni način određena mojstvenost označava uvjet mogućnosti pravosti i nepravosti kao modusa bitka tubitka. Kad je riječ o razlici kategorija i egzistencijala, važno je navesti da su egzistencijali određenja biti tubitka koja proizlaze iz njegove same egzistencije, a ako govorimo o kategorijama, one su određenja svih ostalih bića koja proizlaze iz svojstava njih samih.<sup>42</sup> Egzistencijali određuju značajke kako-bitka, a ne štovstvo bitka poput kategorija. Za Heideggera, bića mogu biti kao ono tko – egzistencija, određena egzistencijalima, ili kao – što koje je pak određeno kategorijama. Određivanje tubitka egzistencijalima treba početi od prosječnosti svakodnevnne egzistencije tubitka. Također, egzistencijalna analitika za svoj cilj treba imati i obuhvaćanje svakodnevnosti same svakodnevnice. Kad je riječ o izlaganju problematike egzistencijalne analitike, nju Heidegger započinje polazeći od određenja bitka-u-svijetu, a on je za Heideggera „egzistencijalni karakter bitka”<sup>43</sup> samog tubitka. Prilikom njegova određenja dolazi se i do karakterizacije u-bitka. U-bitak je, prema tome, egzistencijal koji ukazuje na tubitkov odnosa prema svijetu – brigovanje.<sup>44</sup> Heidegger pitanje o drugome stavlja u okvire pitanja o svakodnevici gdje drugog susreće kao dio vlastitog tubitka, ali i kao opasnost utonuća drugoga u vlastiti tubitak.

#### *Heideggerovo brigovanje kao korelat Kierkegaardovom svjesnom oćajanju*

Kada govori o ophođenju pri brigovanju, Heidegger će reći kako bića tubitak određuje kao nešto što se naziva priborom.

Biću prema tome pripada vrsta bitka pribornosti, kada je to biće:

- a) poslužujuće nećemu,
- b) pridonoseće nećemu,

41 Žeželj, Martina, „Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog”, *Filozofska istraživanja*, 34(3), 2014., str. 378.

42 Usp. Isto.

43 Isto.

44 Usp. isto, str. 378.

- c) odmažujuće u nečemu,
- d) važno za nešto.

Također, određenje pribora leži u tome da se pribor shvati kao ono upotrebljivo, a ta se upotrebljivost uvijek veže za nešto te zbog toga pri brigovanju tubitku nikad ne prikazuje svoju pojedinačnost, već unutrašnjost cjeline unutar koje služi za nešto. Time mu mnogovrsnost unutarstvjskih bića koja susreće sam tubitak pri brigovanju nije dana na način mnoštva međusobno nepovezanih stvari, već kao zatvorena cjelina.<sup>45</sup>

Prilikom izrade djela tubitak ne susreće isključivo priručno biće koje je utkano u njega kao cjelina, već iznalazi pri tome javni svijet kojem je namijenjeno. Tubitak, brigujući kao bitak-u-svijetu, ujedno boravi unutar poznavanja određene strukture samog svijeta. Iz ovog razloga možemo reći da je tubitak jedino biće koje ne zapada unutar određenosti načina samog bitka svrhovitosti, već je njegov bitak nesvrhovit i on sam određenjem vlastitog bitka određuje ukupnu svrhovitost, pa tako i svrhovitost priručnog. Također, i značenja koja tubitak sebi označava povezana su u cjelinu i oblikuju značajnost svijeta, tj. strukturu onoga u čemu tubitak jest. Značajnost je time način prisutnosti koji se zasniva na tubitkovom otkrivanju svih unutarstvjskih bića. Također, tubitak takav svijet dijeli s drugima, pa je tako on i zajednički svijet s određenom razinom zajedničke značajnosti svijeta. Iz toga slijedi da se tubitak nadaže kao u-bitak koji je ujedno i su-bitak.<sup>46</sup>

### *Drugi kao spasonosna pojava bijega iz stanja tjeskobe*

Prema Heideggeru, druge treba shvatiti kao one koji su poput tubitka među kojima tubitak bivstvuje. Zato što tubitak sebe shvaća iz bitka-u-svijetu u kojem susreće, između ostalog, i druge. Zato druge treba shvaćati kao su-bivstvjuće druge koji su tubitku dostupni u svijetu. Stoga Heidegger predlaže, imajući u vidu druge, termin briga-za. Također, su-bitak nameće tubitku u jednoj mjeri način bitka drugih, a zbog kojeg iščezava njegova mogućnost samoodređenja načina bitka. Oni mogu vladati tubitkom i tako posredstvom javnog mnijenja, koje Heidegger naziva *Se (man)*, onemogućiti tubitak u njegovu autentičnom bivanju. Navedeno pokoravanje tubitka posljedica je i njegovog promatranja sebe u razlici prema drugih, uvijek u odnosu prema njima. Tubitak, u nemogućnosti oslobođenja navedenog načina promatranja sebe, kroz njih nužno biva njime zahvaćen njima. Također, *Se* ima i tendenciju poravnavanja svih pojavnosti tubitka. On razmaknutost tubitka nastoji nadvladati prosječnošću. Navedenim postupkom ono lišava tubitak i odgovornosti. Zavodljiva smirenost navedene pozicije biva obilježena:

- a) naklapanjem (*Gerede*),

<sup>45</sup> Usp. isto, str. 379.

<sup>46</sup> Usp. isto, str. 379–380.

b) dvosmislenošću (*Zweideutigkeit*) i

c) znatiželjom (*Neugier*).<sup>47</sup>

Navedenim Heidegger ukazuje na druge kao opasnost pri zapadanju u bezlično Se, ali ujedno kao i nužnost i mogućnost za otklanjanje od njega.

*Dinamičnost Heideggerova i Kierkegaardova shvaćanja pojedinca. Heideggerova aletheia i otvorenost nasuprot permanentnosti izazova religioznog stadija*

U Heideggerovom pokušaju drugog početka, gdje pitanje bitka zamjenjuje pitanje o istini bitka, fenomen zaborava određuje se kao napuštenost bića od bitka odnosno kao *raspad od istine*. *Raspad od istine* zahtijeva u svom sjedinjenju lomove i prevrate kako bi se unutar istine bitka vratilo samo biće. Nadalje, Heidegger određenjem biti istine kao neistine ukazuje na važnost određenja začudne biti istine. Time se ukazuje na to da ono ništavno pripada istini, ali to ništavno ne treba shvatiti kao nedostatak, nego kao ono što omogućuje pružanje otpora. Navedeno označava prijepor u bitku kao događaju. Tubitak kada dospijeva u samu istinu i u otvorenost, ujedno dolazi i do neistine – otvorenost je rizik. Riječ istina može značiti:

a) ne-otvorenost, skrivenost i

b) „skrivenost koja je istodobno na neki način otkrivena.”<sup>48</sup>

Posljednje je bit pričina i ono je način na koji mi danas shvaćamo neistinu.<sup>49</sup>

Postavlja se pitanje: otvara li se mogućnost od koje filozofsko mišljenje treba krenuti iz skrivenosti zaborava? Za Heideggera, neskrivenost kao *aletheia* pretpostavlja bitak i mišljenje za razliku od antičkog kruga. Međutim, nije li sredina kao srce kruga lete (λήτε) i zar se ono što smatramo onim prisutnim može promatrati bilo kako drugačije osim iz točke samog zaborava? One koje su na vrhu neskrivene su:

„jer nam se krug kao krug nadaje prvo od njih, a ne od sredine. Tek kada se vidljivo pokaže, mišljenju se pruža mogućnost zaustavljanja u točki prema kojoj se sve usmjeruje. Sve točke na rubu kruga imaju jednaku mogućnost skliznuća u zaborav. Sve što je neskriveno može skliznuti u zaborav”<sup>50</sup>.

Heidegger ukazuje da iskaz priopćuje biće na način *kako* njegove otkritosti. Istinito je pak ono što se slaže, slažuće i to na dvostruki način:

a) „skladnost jedne stvari s onim što se o njoj unaprijed misli”<sup>51</sup>

47 Usp. isto, str. 380–382.

48 Horvat, „Heideggerovo poimanje odnosa istine i zaborava”, str. 603.

49 Usp. isto str. 603–604.

50 Isto, str. 616–617.

51 Savić, Jelena, „Bit je istine sloboda. Heideggerovo poimanje biti istine u predavanju O biti istine”,

b) „slaganje onoga što se u iskazu misli sa stvari.”<sup>52</sup>

Istinu kao ispravnost po Heideggeru treba misliti kao kršćansko-teološku vjeru prema kojoj „stvari, ako jesu u onom što jesu i kako jesu, jesu samo ako stvorene stvari shvaćamo kao kreacije, jer odgovaraju ideji koja je prije mišljenja u božanskom duhu.”<sup>53</sup>

Samorazumljivo se uzima tvrdnja da istina ima opreku, tj. da je „neistinita rečenica neslaganje iskaza sa stvari, a neistina stvari je neusklađivanje bića s njegovom biti.”<sup>54</sup> Samorazumljivost jest ono što nam daje prostora za nova pitanja. Heidegger se želi vratiti mišljenju, mišljenju bitka.<sup>55</sup> Ispravan je odnos za Heideggera odnos:

„koji stoji kao otvoreno odnošenje prema biću iako je čovjekova otvorenost prema vrsti bića i načina odnosa različita. Čovjeku se biće objavljuje u svojoj otvorenosti u kojoj se nalazi bit tog odnosa odnosno bit istine. Samo otvorenosti odnosa moguća je ispravnost iskaza, pa ono što ispravnost omogućuje vrijedi kao bit istine.”<sup>56</sup>

Heidegger promišlja uvjete mogućnosti istine i sa strane tubitka kao slobode i sa strane bića kao otvorenosti. Postavlja se pitanje: znači li za Heideggera staviti bit istine u slobodu, prepustiti se autonomiji ljudske volje? Sloboda je svojstvo osobe i time istinu spuštamo na subjektivnost ljudskog subjekta, ali Heidegger upozorava na važnost uviđanja onoga što je ljudska sloboda, odnosno unutrašnjosti same ljudske slobode koja ima utjecaj na samu bit istine. Mogućnost govorenja neistinitih iskaza, odnosno neistine pripisuje se isključivo čovjeku, dok bi neistina prema tome bila svojevrsna opreka istini, odnosno njezina nebit ili čista suprotnost. Heidegger zaključno govori o navedenom da je sloboda puštanje da bude biće.<sup>57</sup> U suvremenosti to u najvećoj mjeri onemogućuje pojava tehnike. Heidegger, kad govori o tehnici, ukazuje, između ostalog, na njezin karakter koji je opasan. Međutim, vodeći se tvrdnjom Friedricha Hölderlina da se u najvećoj opasnosti javlja kao ono spasonosno, Heidegger ukazuje na to da tehnika otvara mogućnosti jer svojom opasnošću postavlja izazov pred nas.<sup>58</sup> Heideggerov interpret, Giorgio Agamben, navodi da je zov bitka nadglasao glasove bića, odnosno

*Nova prisutnost*, 12(2), 2014., str. 297

52 Isto.

53 Isto, str. 297–298.

54 Isto, str. 298.

55 Usp. isto, str. 298–299.

56 Isto, str. 298–299.

57 Usp. isto, str. 301.

58 Usp. Božić Blanuša, Zrinka, „Etika svjedočenja: Preživjeli kao drugi tubitka”, *Nova Croatica*, god. 4 br. 4, 2010., str. 11–12.

mišljenje biti tehnologije utihnulo je vapaj žrtava.<sup>59</sup>

Svim time Heidegger pozicionira slobodu i otvorenost kao ujedno mogućnost i opasnost tubitka u njegovu iznalaženju autentične egzistencije koja pak neprestano iznalazi skriveno u njemu svojstvenom procesu sebeskrivanja.

*Pitanje o smrti kao potvrda fundamentalnosti stanja tjeskobe – korelacija s Kierkegaardovim terminom „Bolesti na smrt”*

Uz pitanje o smrti u *Bitku i vremenu* Heidegger postavlja i pitanje smrti drugoga jer po Heideggeru je svijet tubitka i su-svijet, odnosno bitak-u-svijetu je zapravo bitak s drugima. Drugi nisu oni nasuprot, već oni s kojima tubitak prebiva.<sup>60</sup> S obzirom na to da je sam tubitak i bitak u odnosu s bitkom drugih, moguće je da tubitak donekle iskusi smrt kao smrt drugih. Međutim, tvrdeći kako je sama smrt nerelacijska, Heidegger govori da nismo u mogućnosti uzeti na sebe smrt drugoga. Smrt je samo *moja*. Ona daje cjelovitost tubitku jer ga čini konačnim bićem i postavlja ga u odnos prema njoj. Tek kroz anticipaciju i doživljaj smrti egzistencija tubitka biva autentičnom i cjelovitom.<sup>61</sup> Takve su granične situacije za Jaspersa, predstavnika filozofije egzistencije, ono posljednje s čime se susreće čovjek. Prilikom navedenog svijest egzistencije uzdiže se do svijesti o apsolutnom.

Kad je riječ o motivskoj sukladnosti s Kierkegaardom, važno je reći da Heidegger, za njemu važne teme, značaj Kierkegaarda dijelom uočava i posredstvom netom spomenutog Jaspersa. Suprotstavljajući ga Hegelovom totalitarizirajućem mišljenju, ukazuje da Kierkegaard indirektnim putem navodi čovjeka na pitanje o vlastitoj slobodi i sebi. Navedeno Heidegger vidi kao njemu najbliži oblik pristupa u filozofiji.<sup>62</sup> Kierkegaard je vidio veliki značaj termina *trenutka* za egzistenciju, ali je za Heideggera taj pojam ipak ostao usko vezan za vulgarni pojam vremena i zato nije dohvatio egzistencijalnu interpretaciju.<sup>63</sup> Međutim, ono što ih veže jest shvaćanje termina *trenutka*. Heidegger u *Bitku i vremenu* nastoji oblikovati filozofiju trenutka preuzimajući Kierkegaardov termin prilikom određenja načina bitka tubitka kao egzistencije. Doduše, Heidegger se odmiče od Kierkegaarda, postavlja osjetilnost i razum ne više na oprečne strane, već samo u odnos prema umu. Također, za njega ono *bačeno-nahoditi-se-u* pomoću razumijevanja čini artikulaciju ili govor. Navedenim Heidegger izmiče uobičajenom postavljanju vremenitosti uz bok osjetilnosti i suprotstavljanju joj vremenitosti lišenih formi razuma.<sup>64</sup>

59 Usp. isto, str. 16–17.

60 Usp. isto, str. 7.

61 Usp. isto, str. 8.

62 Kao što je gore napomenuto, pri navedenom, Heideggeru je najznačajnija granična situacija smrti, smatrajući da iskustvo propasti ima totalni karakter. Usp. Poggeler, *Heidegger u svom vremenu*, str. 57.

63 Usp. isto, str. 58.

64 Usp. Poggeler, *Heidegger u svom vremenu*, str. 61.

Stanje tjeskobe, kao svojstveno tubitku, kod Kierkegarda biva u očajanju kao *Bolesti na smrt*, a koje se očituje u neskladu sinteze. Dok ono na religioznom stadiju nestaje pri prihvaćanju apsurdna odlučnošću, kod Heideggera ono je imanentno stanje pojedinca koje se tek djelomično razrješava bitkom-k-smrti i njegovom apsolutnošću raspada.

#### ZAKLJUČAK

U ovome radu namjera je bila ukazati na dodirne točke Kierkegardova i Heideggerova mišljenja. Kierkegardovo suprotstavljanje Hegelu, okretanje pojedincu i postavljanju kršćanina u središte svoga zanimanja uvelike se poklapa s Heideggerovom početnom pozicijom. Heideggerovo polaznje u ranom razdoblju od kršćanske zajednice kao običaja načina življenja uvelike je srodno s Kierkegardovom pozicijom. Osim navedenog, Heidegger suprotstavljanjem povijesti metafizike čini isto što i Kierkegard, suprotstavlja se prethodnoj tradiciji. Međutim, za razliku od Kierkegarda koji se okretom pojedincu suprotstavlja Hegelovom općem, Heidegger nastoji, s pitanjem o smislu bitka, izaći iz navedenih opozicija u kojima se dosad kretala povijest filozofije i putem novog instrumentarija postaviti mišljenja na nove „noge”. Tako Heidegger, kao što i sama egzistencijalna struja u filozofiji svjedoči u raznim povijesnim kategorizacijama, nadmašuje početnu intenciju Kierkegarda, kojoj je i sam sklon, posredstvom fenomenologije, ontologije i hermeneutike.

Ono se potvrđuje u radu na primjeru shvaćanja Kierkegardova termina očajanja i tjeskobe u usporedbi s Heideggerovim shvaćanjem tjeskobe, pozicioniranjem tubitka, kritikom bezličnog Se, intencijom ka autentičnoj egzistenciji te razrješanjem posredstvom apsolutnosti raspada kakvo sa sobom nosi bitak-k-smrti. Dok Kierkegard nalazi u odlučnosti za vjeru bijeg od početnog stanja očajanja i posredno stanja tjeskobe kao svjesnog očajanja, Heidegger pak njega prepoznaje tek u prihvaćanju bitka-k-smrti kao svojstvenom tubitku.

#### LITERATURA

Božić-Blanuša, Z. (2010): „Etika svjedočenja: Preživjeli kao drugi tubitka”, *Nova Croatica* god. 4 br. 4, str. 1–23.

Cipra, M. (2007): *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Matica hrvatska.

Hajdeger, M. (1976): *Uvod u metafiziku*, Beograd: Vuk Karadžić.



- Heidegger, M. (1985): *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Horvat, S. (2014): „Heideggerovo poimanje odnosa istine i zaborava”, *Filozofska istraživanja* 34(4).
- Kierkegaard, S. (1974): *Bolest na smrt*, Beograd: Srboštampa.
- Lučin, I. (2015): „Kierkegaardova koncepcija egzistencijalne dijalektike”, *Diacovensia* 23(2), str. 169–184.
- Pöggeler, O. (2005): *Heidegger u svom vremenu*, Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Rabar, J. S. (2008): „Vjera, umjetnost i filozofija u Sorena Kierkegaarda”, *Filozofska istraživanja*, 28(2), str. 271–276.
- Tavilla, I. (2018.): „I want Honesty. Prophetic Courage and Parrhesia in Kierkegaard’s Controversy against Official Christianity”, u: Repar, P. (ur.): *Kierkegaard. Courage to act – international philosophical workshop and 4th international conference*, Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 168–181.
- Savić, J. (2014): „Bit je istine sloboda: Heideggerovo poimanje biti istine u predavanju O biti istine”, *Nova prisutnost* 12(2), str. 295–308.
- Žeželj, M. (2014): „Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog”, *Filozofska istraživanja* 34(3), str. 377–392.



***„Logos je neka viša  
oprema čija vrsta bitka  
ostaje jednako tamna  
kao i vrsta bitka ovako  
sročenog bića.”***

**MARTIN HEIDEGGER**