

FILOZOFIJA AUTENTIČNOSTI KOD MARTINA HEIDEGGERA I SÖRENA KIERKEGAARDA

Gruica, Toma

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:592221>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-20**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

DIPLOMSKI RAD

FILOZOFIJA AUTENTIČNOSTI KOD MARTINA HEIDEGGERA I SÖRENA
KIERKEGAARDA

TOMA GRUICA

SPLIT, 2022.

Odsjek za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij

Egzistencijalizam

FILOZOFIJA AUTENTIČNOSTI KOD MARTINA HEIDEGGERA I SÖRENA
KIERKEGAARDA

STUDENT:

Toma Gruica

MENTOR:

Prof. dr. sc. Ante Vučković

SPLIT, 2022.

„γένοι' οἷος ἔσσι μαθών" / génoi' oíos essí mathón.“

„*Postani ono što jesi, naučivši to što si*“

-Pindar, *Druga Pitijaska oda*

Sadržaj

| | | |
|------|---|----|
| 1. | Uvod..... | 1 |
| 2. | Egzistencijalna analiza tu-bitka Martina Heideggera | 3 |
| 3. | <i>Ex-istere</i> | 4 |
| 3.1. | <i>Bewegtheit</i> i <i>Seinkönnen</i> | 5 |
| 3.2. | Intencionalna struktura ljudskog života | 6 |
| 4. | Fenomenologija svakidašnjeg tu-bitka..... | 7 |
| 4.1. | <i>In-der-Welt-sein</i> | 8 |
| 4.2. | <i>Geworfenheit</i> | 11 |
| 4.3. | <i>Das Man</i> i <i>Verfallung</i> | 12 |
| 4.4. | <i>Unheimlichkeit</i> | 14 |
| 4.5. | <i>Sorge</i> | 18 |
| 5. | Autentični tu-bitak | 19 |
| 5.1. | <i>Zeitlichkeit</i> | 20 |
| 5.2. | <i>Augenblick</i> | 22 |
| 5.3. | <i>Sterblichkeit</i> | 23 |
| 5.4. | <i>Sein-zum-Tode</i> | 26 |
| 5.5. | Savjest | 27 |
| 5.6. | <i>Angst</i> | 28 |
| 5.7. | <i>Sein und Zeit</i> | 30 |
| 6. | Dvije fusnote o Kierkegaardu..... | 32 |
| 6.1. | „Ljudsko biće je duh. Ali što je duh?“ | 33 |
| 6.2. | <i>Ressentiment</i> | 35 |
| 6.3. | <i>Refleksija</i> | 39 |
| 7. | Religijska vjera | 42 |

| | | |
|------|--|----|
| 7.1. | Duhovnost kao vremenitost, vremenitost kao mogućnost | 43 |
| 7.2. | Smrtnost i tjeskoba..... | 46 |
| 7.3. | Očaj i „bolest na smrt“ | 49 |
| 8. | Zaključak | 55 |
| 9. | Literatura | 69 |
| | Sažetak..... | 72 |
| | Abstract..... | 74 |

1. Uvod

Ideja autentičnosti jedna je od najvažnijih ideja koje su proizašle iz egzistencijalne filozofske tradicije, posebice u filozofiji Sörena Kierkegaarda i Martina Heideggera. Riječ koju prevodimo kao „autentičnost“ je neologizam, a u izvornom njemačkom Heidegger koristi pojam *Eigentlichkeit*, izbjegavajući tako njemačku riječ *Authentizität*; pojam koji je do tada tradicionalno bio korišten u njemačkoj filozofskoj tradiciji.¹ Kierkegaard u svojim djelima ne koristi izraz „autentičnost“, niti danski ekvivalent *der Eigentlichkeit*, ali ipak u njegovim glavnim djelima prepoznajemo niz međusobno povezanih tema, koje zajedno predstavljaju prikaz autentičnog bitka.²

Martin Heidegger, kod uvođenja pojma *Eigentlichkeit*, navodi da je „pojam biran u strogom terminološkom smislu“, odnosno, da *Dasein*, tu-bitak, jest nešto *eigentliches*, nešto vlastito, odnosno „stvar za sebe“. Pojam *Eigentlichkeit* nam otvara mogućnosti za različita tumačenja. Korijen riječi (njem. *Eigenes*) označava vlastitost, dok sufiks *-keit* označava stanje, svojstvo ili kvalitetu, dakle *Eigentlichkeit* možemo spoznati kao vlastito-ovanjvo, biti-vlastitim. Zatim, *Eigentlichkeit*, možemo spoznati kao jedan oblik sposobnosti, *Fähigkeit*, „sposobnost za vlastito-bivstvo“. U razgovornom jeziku, riječ *Eigentlich* se koristi i kao sinonim za *tatsächlich, wirklich*, (stoga i za *tatsächlichkeit, wirklichkeit*), za činjeničnost, stvarnost, istinitost, te se potencijalno može koristiti kao oznaka razlike i ispravka krive impresije.³

Autentični bitak bi stoga mogao označavati i mogućnost posvojenja, činjenja nečega svojim, vlasništvo, kao i „biti svoj“ (primjerice, kako na engleskom jeziku riječ *own* može označavati istovremeno vlastitost, posvojenost i posjedovanje, dok u njemačkom *sein* može označavati vlastitost u trećem licu, i bivstvo, bitak) u smislu činjenja svoje egzistencije vlastitom; svog života, svojih misli, čuvstva i djelovanja; preuzimanjem odgovornosti za sebe i svoj život.⁴ Ovakvo pojmovanje također otvara mogućnost tumačenja autentičnosti kao poziva za svojevrsnu odvojenost od onoga običnog, svakodnevnog ili za nas da se ponašamo na jedinstven, idiosinkratični način. Već u ranim Heideggerovim predavanjima i spisima možemo naići na izraze

¹ Guignon 2015., „Authenticity and the Question of Being“, str. 8.

² McCarthy 2014., „The Ethics of Authenticity in Kierkegaard and Heidegger“, str. 386.

³ Heidegger 1967., *Sein und Zeit*, str. 43.; Citati i brojevi stranica citirani kao *Sein und Zeit, SZ* (Max Niemayer 1967.) prate izdanja *Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann. Uz njemački izvorni tekst, korišteni su usporedno hrvatski prijevod (prijevod Šaranić Hrvoje, Naprijed 1988.) i engleski prijevod (prijevod MacQuarrie i Robinson, Harper Perennial 2008.) s ciljem što točnijeg i jasnijeg prijevoda pojmova i citata.

⁴ Guignon 2015., str. 8, 9.

poput „iskrenih životnih iskustava“, koji nastaju iz istinskog života i svijeta; iz predanosti jednom pozivu poput umjetničkom ili religioznom životu (primjerice Sveti Augustin, Vincent Van Gogh); iz iskustva koja uzrokuju fenomenon „intenziviranja života.“⁵

Autentičnost možemo sagledavati dakle kroz njoj bliske pojmove iskrenosti, autonomije i samoostvarenja, ali je potrebno naglasiti da se autentičnost drastično razlikuje od tih pojmova. Biti iskren ne znači samo da mi govorimo istinu, već i da se iskreno predstavljamo, a to predstavljanje, mora biti spontano, prirodno. Čim mi moramo ulagati napor, iskrenost se gubi. Čini se da ovo znači da iskrenost zahtijeva stoga suptilnost, no namjerna nastojanja da se bude suptilnim su samoporažavajuća. Što se tiče autonomije, što je razlikuje od koncepta autentičnosti, jest njihov odnos prema zakonodavstvu i moralu, koji moraju biti opći i jednaki za sve. Autentičnost, iako se može opisati kao vrsta neovisnosti, autonomije ili samopouzdanja, stoji u opoziciji s univerzalnom primjenjivošću moralnih zakona bitnih za etički koncept autonomije. Romantične ideje samoispunjenja i samoostvarenja se bitno razlikuju od egzistencijalnog koncepta autentičnosti, jer autentičnost označava ontološku cjelovitost i dovršenost.⁶

Cilj ovog rada je dvojak; pored deskriptivne analize filozofije autentičnosti u filozofiji Martina Heideggera i Sörena Kierkegaarda, koja za svoj cilj ima prikaz njihovog mišljenja s pozicije povijesti filozofije, u radu ću nastojati provesti i dekonstrukciju, odnosno hermeneutičku analizu pojma autentičnosti, s ciljem razjašnjenja i odvajanja svih „naslaganih“ interpretacija tog filozofskog pojma. Rad započinje s prikazom filozofije autentičnosti Martina Heideggera, s fokusom na njegov magnum opus *Bitak i vrijeme*; Heidegger spominje Kierkegaarda tek u dvije fusnote, ali upravo ta skučenost će nam poslužiti kao most za daljnju analizu Kierkegaardovog shvaćanja autentičnosti, te za njihovu usporedbu. Filozofija Martina Heideggera je stoga namjerno analizirana i prikazana u radu prva, zbog želje za izbjegavanjem čitanja njegove filozofije kroz „zrcalo“ njegovog prethodnika, Sörena Kierkegaarda.

⁵ SZ 42, 43.; McManus 2015a., *Heidegger, Authenticity and the Self*, str. 5.

⁶ McCarthy 2014. str. 386.; Wrathall 2015., „Autonomy, authenticity, and the self“, str. 194.

2. Egzistencijalna analiza tu-bitka Martina Heideggera

U *Bitak i vrijeme*, Heidegger pojmu autentičnosti zadaje različite funkcije, te je stoga nužno krenuti od temeljnih pitanja njegovog djela, kako bi razumjeli ulogu autentičnosti u Heideggerovoj misli. Heidegger piše da je cilj *Bitka i vremena* razumijevanje značenja bitka, a taj cilj može postići samo osoba koja je autentična; stoga, autentičnost igra ključnu metodološku i konceptualnu ulogu u Heideggerovoj ontologiji.⁷ Samo pitanje bitka se može formulirati kao pitanje o značenju bitka, u smislu da mi spoznajemo tek bitak bića, entiteta, odnosno mi spoznajemo tek „bitak na neki način“, a ne sami bitak, i to samo ukoliko nam se razotkriva kao važeće. Pitanje bitka je stoga pitanje inteligibilnosti bitka, umjesto bitka samog po sebi, te, prema Heideggeru, svaki čovjek već ima predispoziciju za razumijevanje pitanje bitka.⁸ Pošto je pitanje bitka temeljni problem *Bitka i vremena*, analiza autentičnosti se mora pokazati kao subordinirana tom većem problemu. Ovaj redoslijed pitanja također objašnjava, zašto se čini da Heidegger na početku mijenja subjekt istraživanja *Bitka i vremena*, s pitanja bitka kao takvog prema istraživanju ljudskog bivstva, kojeg naziva *Dasein*, tu-bitak. Christian Wolff je popularizirao pojam *Dasein* u njemačkoj filozofiji kao istoznačnicu bivstovanja, u smislu „ono što jest“, u kontrastu sa esencijom, „što nešto jest“, a Hegel je prvi koristio pojam *Dasein*, kao *bestimmtes Sein*, određenog i partikularnog bitka, dok *Dasein* izvorno u njemačkom književnom jeziku, odnosno prije 18.st., označava samo prisutnost nečega, *Anwesenheit*, ili trenutno stanje stvari i okoline. Heidegger najčešće interpretira tu-bitak upravo kao ontološku elaboraciju ljudskog stanja kao stanje „preispitivača svoga bitka“. Ontološki prioritet tu-bitka se može objasniti činjenicom da je tu-bitak jedini entitet kojemu je bitak inteligibilan, smislen, razumljiv. Da bismo pitali kako bilo što postaje razumljivo, prvo moramo razumijeti entitet za koje stvari, općenito, mogu biti razumljive, a to smo mi sami.⁹ Budući da svaki prikaz značenja bitka prvo mora istražiti uvjete za mogućnost razumijevanja uopće, odnosno o referentnom okviru u kojem je bitak inteligibilan, a budući da mi već imamo razumijevanje bitka, istraživanje će započeti s egzistencijalnom analizom tu-bitka, odnosno prikaz čovjeka kao entiteta za koje nešto može biti razumljivo. Drugim riječima, da bismo mogli shvatiti smisao projekta bavljenja pitanjem bitka, moramo prvo razjasniti Heideggerovu karakterizaciju tu-bitka.¹⁰

⁷ Guignon 2015., str. 9.; SZ 2-3.

⁸ SZ 4, 36.

⁹ SZ 231.

¹⁰ Guignon 2015., str. 10; Gretić 1989., *Tradicija Metafizike*, str. 231-234.; SZ 47-48.

3. *Ex-istere*

Prema Heideggeru, tu-bitak je entitet koji je jedinstven među drugim entitetima utoliko što je definiran relacijom koju ima prema sebi.¹¹ Odnosno, tu-bitak nije entitet koji jednostavno trpi postojanje i čije se postojanje može jednostavno opisati samo kao supstancija sa svojim atributima, poput stijene ili stabla, već je entitet čija bit se sastoji u „zauzimanju stava“ o onome što on sam jest (od početka, sve do kraja svog života). Tu-bitak se ne smije shvaćati stoga kroz kategoriju supstancije, jer, utoliko što je u suštini relacijski, nije „sam po sebi.“ Za čovjeka, činjenica da jesmo već je naša bit; uzimajući to u obzir, egzistencijalna analiza dakle označava analizu koja ne polazi od definicije čovjeka, ne od njegove biti, već polazi od toga da tu-bitak „jest.“ Ako možemo govoriti o tome što mi jesmo, onda taj govor treba započeti od toga da mi jesmo, da postojimo. Razlika između stijene i tu-bitka je to što tu-bitak ima egzistenciju, dok stijena ima tek postojnost. Drugim riječima, dok mi možemo doći do saznanja o tome „što“ je stijena, kada govorimo o čovjeku potrebno je postaviti pitanje o tome „tko“ je ta osoba.¹² U samom pojmu egzistencije, sufiks *-istere*, bi označavao pitanje „tko“ je neka osoba, pitanje koje Heidegger naziva „stavom.“ Nadalje, prema Heideggeru, mi smo u gibanju i mi istodobno jesmo to gibanje, te možemo, u različitim stupnjevima, spoznati neku vrstu identiteta, odnosno „tko“ smo mi, kroz postojanost stava koji zauzimamo prema našem životu. Sama orijentiranost prema budućnosti je iskazana u prefiksu *Ex-* u pojmu egzistencije, u smislu orijentiranosti prema onome što je izvan i što je ispred nas.¹³ Svako ljudsko djelovanje je djelovanje s ciljem; želja za ostvarenjem cilja, koji se nalazi u budućnosti, je uzrok našeg djelovanja i čovjek s uspostavom cilja djelovanja već je u budućnosti. Ovdje možemo spomenuti da čovjekov život nije vođen „čistim apetitom“ kao što je to slučaj kod životinja, već se čovjeku njegova motivacija nalazi u razumijevanju, *nous*, što je prema Heideggerovom tumačenju, iskazano čovjekovom shvaćanju vremena, i stoga, orijentiranošću prema budućnosti podjednako koliko i prema sadašnjosti.¹⁴

¹¹ SZ 12.

¹² SZ 233.

¹³ Zovko 1991., *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, str. 42, 43.; Batavanja 2007., *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika* str. 20, 21.; SZ 175.-179.

¹⁴ Störig 1963., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, str. 533, 534.

3.1. *Bewegtheit* i *Seinkönnen*

Tu-bitak se sagledava kao gibanje, *Bewegtheit*, jer mi smo uvijek u tijeku, zauzimajući stav o tome što je naš život, u stalnoj smo relaciji s vlastitim bivstvom. Prema Heideggeru, čovjekov život ima intencionalnu strukturu, koja se iskazuje kroz niz određenih vrsta gibanja. Tako ljudski život poprima smisao, *Sinn*, kroz svoju orijentaciju (*Weisen*) prema nekom cilju (*Weisung*), kojeg život sam sebi zadaje (ovisno o svojoj motivaciji). Sören Kierkegaard je u uvodnom poglavlju svoga djela *Bolest na smrt*, opisao čovjeka kao „relacija koja za predmet relacije ima samog sebe“, kao odnos koji se odnosi prema sebi,¹⁵ a ideju o čovjeku kao gibanju pronalazimo i kod Aristotela, gdje se gibanje, *kinein*, izražava i u obliku *poiésis* i *praxis*. Dok *poiésis* označava svaku radnju gdje je cilj djelovanja, *ergon*, izvan samog subjekta, te gdje radnja prestaje nakon ostvarenja cilja, *praxis* označava radnju gdje je sama radnja cilj. Primjerice umjetnik ima dvojaki cilj stvaranja umjetničkog djela i unapređenja svojih umjetničkih vještina, izgradnje sebe kao umjetnika; dok se prvi cilj ostvaruje završetkom umjetničkog djela, drugi se cilj ostvaruje samom radnjom i to tijekom cijelog života. U naravi čovjeka je da traži „najviši“ ili za sebe najbolji život, *bios*, u smislu života koji ostvaruje najveću mogućnost egzistencije, najvišu razinu ostvarivosti ljudskih potencijala. Cilj *praxis* je dakle postati osoba jedne određene ili posebne vrste, ali ne smijemo sagledavati to kao životni ideal, ili kao romantično samoostvarenje. *Praxis* u kontekstu autentičnosti bi označavao djelovanje u skladu promatranju vlastitog bitka u svojoj cjelosti.¹⁶

Nadalje, Heidegger piše da je čovjek agregat mogućnosti, potencija; u smislu zvanja, karakteristika, ljudskih odnosa, spola, etniciteta itd., ali i smislu osjećajnosti, čuvstava, koje onda kolektivno naziva ljudskim *Seinkönnen*, od njemačkoga biti i moći, biti-u-mogućnosti. Način na koje povezujemo, mijenjamo i ostvarujemo te potencije, sve dok održavamo kontinuirani identitet kroz te promjene, čini naš „stav“ kojeg zauzimamo. Način tu-bitkovog postojanja stoga obuhvaća mogućnost kao i aktualnost, a za Heideggera prva ima prednost nad potonjom; prema Heideggeru, „u svakom slučaju tu-bitak je u suštini njegova vlastita mogućnost.“¹⁷ Možemo reći da *Seinkönnen* označava načine kako jesmo i kako se razumijemo. Tu-bitak uvijek nekako razumijemo, nemoguće je da se ne razumijemo nekako; primjerice da smo radosni, ustrašeni, pa i kada ne možemo jasno

¹⁵ Kierkegaard Sören 1967., *Die Krankheit zum Tode*, (SUD) str. 13.

¹⁶ Guignon 2015., str. 12.

¹⁷ SZ 42.

izreći kako smo, svejedno jesmo na neki određeni način. To što smo mi trenutno radosni ili tužni, je naša mogućnost; možemo birati ili ne birati to što trenutno jesmo; ali i naša vlastitost, *etwas eigenes*. Ono što definira naš bitak kao ljudsko biće je činjenica da kroz razumijevanje sebe svatko od nas inzistirati neki definirajući motivacijski skup kojeg razvijamo, stvaramo i mijenjamo tijekom našeg života, koji nas pokreće i usmjerava prema budućnosti. Heidegger ističe vremenitost tu-bitka u našoj motivaciji, u našem razmišljanju o ambicijama, snovima i mogućnostima, u smislu „onoga-što-bi-moglo-bit“¹⁸, kao sastavnog dijela našeg razumijevanja vremena. Heidegger definira egzistenciju kao bivstvovanje čovjeka ili bivstvovanje tu-bitka koje je ontičko stanje, *Angelegenheit*, tu-bitka. Bivstvovanje, prema kojem se tu-bitak odnosi na neki određeni način, ali se uvijek odnosi, nazivamo egzistencijom. Ako egzistira, znači da egzistira „sa i kroz“ tu egzistenciju, kroz jednu vrstu bivstvovanja; upravo bivstvovanje uopće je već na određeni način obgrljeno, da tu-bitak u tom smislu u sebi sadrži *Seinsverständnis*, „razumijevanje-u-vlastito-se“, kao svoje vlastito *Seinsbestimmtheit*, vlastita odrednica bivstvovanja. Razumijevanje samog sebe nazivamo egzistencijalnim razumijevanjem. Tu-bitak sebe određuje uvijek kroz svoju egzistenciju kao jednu mogućnost njega samog; biti ono ili to pak ne-bit, odnosno ta mogućnost, koja je uvijek moja vlastitost, je slobodna ili za autentičnost ili za neautentičnost. Tu mogućnost je stoga tu-bitak ili sam birao, ili mu je dodijeljena, odnosno urastao je u nju. Prema tome možemo smatrati da se egzistencija kroz smisao kao „obgrljivanje“ ili „propuštanje“ određuje od strane samog bitka. Heidegger strogo razlikuje egzistenciju od tu-bitka, jer je egzistencija tek vrsta bivstvovanja prema kojemu se tu-bitak vlada: „Bivstvovanje samo, prema kojem se tu-bitak ovako ili onako, ali uvijek odnosi“ (*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgenwie verhältet.*) Egzistencija se može opisati kao stanje tu-bitka u kojemu se tu-bitak „postiče“, ili drugim riječima; egzistencija je bit tu-bitka.¹⁹

3.2. Intencionalna struktura ljudskog života

Tu-bitak je definiran kao gibanje, *Bewegtheit*, kao potencija, *Seinkönnen*, i kao *Geschehen*, kao akt, događaj. Intencionalna struktura ljudskog života se otkriva i u odnosu onoga što Heidegger naziva *Geschichte*. Heidegger vidi povezanost između njemačke riječi za događaj, *Geschehen*, i riječi za priču, *Geschichte*, te prema njegovom shvaćanju ljudskog života, svaki pojedinačni

¹⁸ Guignon 2015. str. 11-13.; SZ 48, 140, 181-182.

¹⁹ SZ 12.

dogadaj, svatko kretanje, poprima smisao tek u odnosu prema cijelosti, prema cijeloj i završenoj „priči.“²⁰ Drugim riječima, *Sinn*, smisao, se razotkriva tek dugoročno gledano, ovisno o projiciranom značenju zatvorene cjeline. Naš stav, naša gibanja, sve naše aktivnosti su za Heideggera uvijek komponente ili sastavnice te priče, te ova skrivena dimenzija tu-bitka postaje vidljiva fenomenološkom viđenju tek kada se preobrazimo na način da postanemo cjelina, odnosno kada u potpunosti shvatimo što je ljudski život. Ta preobrazba je tek ostvariva kada preusmjerimo naše djelovanje, naše gibanje i stoga razumijevanje nas samih, s *poiésis*, prema *praxis*. Tek tada možemo shvatiti što to znači biti entitet koji ima razumijevanje značenja svoga bitka, što to znači biti tu-bitak. Tek kada steknemo uvid iz prve ruke u to što znači biti čovjek, uvid kojeg postizemo jedino ako postanemo autentičnim.

4. Fenomenologija svakidašnjeg tu-bitka

Ovdje dolazimo do pitanja, ako je za autentičnost potrebno razumijevanje vlastitog bitka, kako možemo doći do tog razumijevanja? Heidegger kao moguću metodu istraživanja vidi u fenomenologiji. Dok je Husserlova transcendentalna fenomenologija htjela uspostaviti sebe kao čistu, rigoriznu znanost koja dolazi do znanja o supstancijama preko tzv. *epoché*, "stavljanja u zagrade", Heidegger vidi ulogu fenomenologije drugačije. Za Heideggera ontologija je temelj i cilj je razumijevanje samog bitka, a fenomenologija je tek metoda.²¹ Ovdje možemo naglasiti da Heidegger ne započinje s "metodom", već on počinje od početka, od pitanja bitka, odnosno od hermeneutiku tu-bitka. Tek o od toga može započeti analiza bitka. Heidegger je smatrao da iskustva i svijest se nemogu odvojiti od konteksta u kojem nastaju, da nije moguće dati objektivni prikaz svijesti, jer je svijest upletena u svijet, upletena je u bivstvo i uvjeti ovog upetanja se razlikuju od pojedinaca do pojedinca. Svijet čovjeka dvadesetiprvog stoljeća je znatno drugačiji od svijeta srednjovjekovnog seljaka, koji je onda opet različit od svijeta slona u afričkoj savani, te stoga i njihova čuvstva, mogućnosti bivstva, motivacije, brige, su različite. Ipak, temeljno shvaćanje fenomenologije ostaje isto, mi u našoj analizi dopuštamo da nam se entiteti prikažu onakvima kakvi jesu sami po sebi. Pošto se radi o prikazu nas sami, ovo znači, da ćemo krenuti s

²⁰ Guignon 2015. str. 11.

²¹ Marx 2005., *Fenomenologija Edmunda Husserla*, str. 21, 24, 25.

konkretnim opisom nas, takvi kavi jesmo u svakodnevnom, prosječnom ili „običnom životu“ unutar „svijeta“ koji nas okružuje i u kojem sudjelujemo.²²

4.1. *In-der-Welt-sein*

Heidegger izričito izbjegava započeti svoju analizu tu-bitka s izoliranom, reflektirajućom osobom koja stoji na distanci od svjetskih događanja. Tu-bitak nije ni kartezijanski *cogito* čiji je sadržaj sam sebi transparentan, niti egzistencijalistički tragični heroj koji se stoički opire društvenom pritisku da se prilagodi. Umjesto toga, tu-bitak treba shvatiti iz njegovog uronjenja u svakodnevne aktivnosti. Kartezijansko sebstvo, izvedivo iz rečenice „mislim dakle jesam“, je rezultat Descartesove metodološke sumnje i želje da uspostavi čvrst temelj za svo buduću znanje. Sumnjajući u sve što je mogao sumnjati htio je doći do onoga u što je nemoguće sumnjati, što je prema Descartesu vlastita egzistencija potvrđena kao razmišljajući subjekt. Problem je što kartezijansko sebstvo tako definira čovjeka u određenom „vakuumu“, odvojenog od vanjskog svijeta i drugih ljudi, te vidi individuu kao atomiziranu, odvojenu od društva, čiji izolirani um i introspekcija su dovoljni za postizanje znanja. Premda je Descartes htio uspostaviti temelj za buduća znanja, a ne socijalnu filozofiju, ovakvo viđenje čovjeka se primjenjivalo u drugim filozofskim sistemima socijalne filozofije, u smislu da je društvo tek skup individua. Prema Heideggeru ovakav oblik definiranja sebstva je nedovoljan i neuvjerljiv, upravo jer se izvodi u izolaciji od drugih individua; Descartes koji je razvio metodološku sumnju i došao do nesumnjivog sebstva, je svoju filozofiju razvijao nakon što je bio pod utjecajem drugih individua, uključujući i obrazovne institucije, društvo kao takvo, povijesti, kao i jezik općenito. Takav jedan utjecaj zasigurno nije lako odbaciti kao moguću sumnju. Da bi uopće mogli razumijeti sebe kao individue i da bi bili sposobni za samorefleksiju, razum se mora razvijati uz ostale individue i mi ostvarujemo razumijevanje o sebi tek kroz ili sa referencom na druge individue. Svi oblici samoidentifikacije i samorazumijevanja proizlaze upravo iz tih odnosa sa drugim individuama i sa spoznajom tih individua. Samorefleksija, samosvjest i sa time samoidentifikacija, imaju veliku ulogu u Heideggerovoj filozofiji svijeta i ljudskog sebstva; da bi se čovjek osjećao kao dio svijeta i da bi osjećao pripadnost tom svijetu kojeg spoznaje, mora prepoznati vlastitu refleksiju u njemu i u drugim individuama unutar tog svijeta. Heidegger odbacuje podjelu subjekta, kao izvan-svjetskog

²² SZ 7-9.

promatrača, koji svojim razumom spoznaje svijet oko sebe, kao objekt svog promatranja. Heidegger odbacuje kartezijansko sebstvo kao sebstvo izvan tijela i svijeta i zagovara aktivno i praktično sudjelovanje sa svojom okolinom kao dio jedinstva bivstvovanja, kao aspekt tu-bitka. Jedinstvo bivstvovanja se ne odnosi samo na drugi tu-bitak, na druge osobe, već na cjeloukupnu prirodu koja okružuje jednog čovjeka. Tu-bitak je dakle nužno „unutarsvjetsko biće“; sva bića unutar svijeta su povezana činjenicom njihovog bitka, tj. ontičnošću njihovog bivstvovanja. Egzistencijalna analiza tu-bitka se stoga ne smije razbijati na individue i na individualne egzistencijale, već mora od svoga početka razgledati tu-bitak „unutar cjeline bitka čovjeka“, što uključuje onda i svijet u kojemu spoznaje i može biti spoznat. Heideggerov tu-bitak je bivstvovanje u čijem se bivstvu radi o sebi samom, odnosno biće koje razumije i spoznaje svoje bivstvovanje i to bivstvovanje „obgrljuje.“ To obgrljivanje se odnosi na aktivno sudjelovanje u svijetu kao subjekt i objekt spoznaje; kao spoznavajući subjekt, kao objekt vlastite spoznaje i kao objekt drugom opažajućem tu-bitku. To sudjelovanje koje tumačimo kao sudjelovanje ne samo kao subjekt i ne samo kao objekt, Heidegger ukratko opisuje kao *In-der-Welt-Sein*, biti-u-svijetu.²³

Tu-bitak se ne odnosi samo reflektivno prema sebi samome, već prema i onom ostalom što bivstvuje i što njemu samome nije potrebno za bivstvovanje; čovjek sebe otkriva u svijetu i u tom svijetu otkrivamo „bivstvovanje onog što već bivstvuje.“ Tu se javlja jedan drugi pojam uz Dasein, a to je Mit-dasein, sa-tu-bitak, u smislu tu-bitak uz tu-bitak drugih. Mit-dasein se odvija u Mit-Welt, sa-svijet ili su-svijet, pojam koji se odnosi na svijet gdje čovjek može susresti biće koje je jednako njemu, su-svjetsko biće, kao i sva „okolinska bića“, odnosno ostatak nesvjesnih bića. Pojam svijeta, po sebi ne označava cjeloukupnost bitka, odnosno sve što jest, nego je ontološki gledano egzistencijal, kao skup svih relacija tu-bitka prema drugim bićima i razumije se stoga kao određenost bitka tu-bitka. S obzirom na egzistencijalnu analizu tu-bitka, možemo istaknuti dvije strane Mit-dasein-a, a s time iznosimo i bitne karakteristike tu-bitka: te dvije strane su *In-Sein* i *Sein-bei*, odnosno „biti-u“ i „biti-uz“ u svijetu, koje onda skupa tvore *In-der-Welt-sein*, biti-u-svijetu.²⁴ Za Heideggera *In-der-Welt-sein*, biti-u-svijetu, prvotno označava otvorenost tu-bitka spram svijetu kao jednoj cjelini relacija bića, odnosno označava „su-svijet i okolinu“, u kojoj susrećemo „unutarsvjetska biće.“ Značenje biti-u-svijetu i može označavati kako tu-bitak sudjeluje

²³ Chan 2020., *The Selfhood of Dasein*, str. 15.; SZ 62, 63.

²⁴ SZ 59-60.; Gretić 1989. str. 235-236.; Krell 2009., *The Question of Being*“, str. 16.-17, 48.; Abbagnano 1957., *Existentialisms*, str. 106-107.; Watanade 1990.; „Über das Dasein bei Heidegger“, str. 31-32.

u svijetu oko sebe, brigu o sebi neposrednom svijetu u kojemu mi kao ljudi živimo i djelujemo, te također se može shvaćati kao akt bivanja svjestnim kontingentnog elementa tog sudjelovanja, prioriteta svijeta prema sebi i evoluirajuće prirode samoga sebe unutar i izvan tog svijeta. Prema Heideggerovim ranim interpretacijama Aristotelove *De Anima*, duša je ona koja nas čini ljudskim bićem, koja nas čini što mi jesmo i koja razotkriva druga bića u našem spoznajnom krugu; drugim riječima, čovjek živi u odnosu spram drugih bića, bića koja nisu samo „za nas“, u smislu da realno postoje izvan naše svijesti i indiferentna su na naše postojanje i spoznatljiva su drugim potencijalnim subjektima, drugom tu-bitku, koji također posjeduje dušu koja naposljetku isto otkriva tom tu-bitku druga bića.²⁵ Nakon što smo odredili biti-u-svijetu kao otvorenost tu-bitka prema vlastitom bitku i bitku drugih, moramo odrediti što to „otvara“? Ta otvorenost se upravo nalazi u sufiksu „tu-“, kao izraz prisutnosti kojeg ga čini mogućim i koje je stoga prije svakoga „ovdje i tamo.“ Drugim riječima, „tu“ označava bitak čovjeka koji jest „tu“ i postavljen „tu“ samim time što jest. Dakle, egzistenciju, koja se definira kao razumijevanje vlastitog tu-bitka i usmjerenost prema svome bivstvu, možemo shvatiti kao „biti svoj, tu“. Pojam „tu“ Heidegger opisuje kao *Wesenhafte Erschlossenheit*, zatvorenost potpunosti bivstvajućega, a egzistenciju onda kao „osvjetljenje“ u toj potpunosti, odnosno svijest o bivstvovanju u određeno vrijeme, unutar povijesti i prostora koje određuje to „tu“.²⁶ Stoga pojam svijeta, po sebi ne označuje dakle cjeloukupnost bitka, odnosno sve što jest, nego je ontološki gledano egzistencijal, kao skup svih relacija tu-bitka prema drugim bićima i razumije se stoga kao određenost bitka tu-bitka. Kad govorimo o svijetu govorimo o *Sein-bei*, odnosno biti-uz, postojanje-uz ili sa, što je za Heideggera „prosječna svakodnevnica“, kao modus jedinstva, unikatnosti, neprikladnosti u svijetu. Biti-u-svijetu Heideggerova je zamjena za pojmove kao što su subjekt, objekt, svijest i svijet; mora se prevladati podjela stvari na subjekte i objekte, kakvu nalazimo u zapadnoj tradiciji i u razgovornom jeziku, što ukazuje korijenska struktura Husserlovog i Brentanovog koncepta intencionalnosti; tj. svijest o nečemu, da ne postoji svijest, kao takva, odsječena od predmeta bilo da se radi o misli ili

²⁵ SZ 58, 59.; Carlisle 2015., „A tale of two footnotes“, st. 38; Batavanja 2007. str. 23.; Watanabe 1990. str. 33.; Potrebno je naglasiti da Heidegger u *Bitku i vremenu* piše o duši kao „karakteristična domena bitka“ koja „ostaje neispitana u pogledu svog bitka i njegove strukture“ (SZ 22), te stoga ne smijemo i ne možemo izjednačiti dušu i tu-bitak. Ovu tvrdnju također ne možemo interpretirati kao nijekanje duše, naprovit, Heidegger kada piše o čovjeku kao agregatu mogućnosti, realizaciju tih mogućnosti; odnosno prelazak iz potencije u akt, akt bivstvovanja, vidi kao nešto „ne fizički“ (SZ 48). Problem duše kod Heideggera stoji u nemogućnosti „zbrajanju“ duše i tijela kao ljudskog bića (SZ 48), te je stoga potrebno sagledati ljudsko biće kao takvo.

²⁶ SZ 130-140.; Gretić 1989. str. 237.; Aster 1960. str. 438.; Zovko 1991. str. 39, 40.; Abbagnano 1957. str. 114.

percepciji. Niti postoje stvari koje su čisti objekt niti postoje stvari koje su čisti subjekt. Na najosnovnijoj razini bivanja u svijetu, Heidegger primjećuje da uvijek postoji raspoloženje, ili čuvstvovanje, razmišljanje, proživljavanje, koje nas "napada" u našoj nepromišljenoj predanosti svijetu. Raspoloženje ne dolazi ni izvana ni iznutra, već proizlazi iz bivanja u svijetu. Netko se može okrenuti od jednog raspoloženja, ali to je samo prema drugom raspoloženju; to je dio našeg činjeničnog stanja, kontigentnosti, i samo s nekim raspoloženjem mi susrećemo stvari u svijetu. *Dasein* kao takav ima otvorenost prema svijetu koja se sastoji od usklađivanja, prilagođavanja, promjene raspoloženja ili stanja uma uzrokovana tim svijetom.²⁷

4.2. *Geworfenheit*

Geworfenheit se odnosi na aspekt „tu“ u tu-bitku, u smislu da to „tu“ je određeno nečim nama rezaumljivim i stranim, te da pri našem rođenju i postanku „tu“ mi smo predodređeni stvarima poput naših roditelja, rase, etniciteta, kulture, vjerskog odgoja, ekonomskog stanja, mogućnosti budućeg obrazovanja, ograničenja prema drugima, kao i kolektiviteta trenutnog *Zeitgeista*, trenutnih povijesno-političkih bivanja. Sve te „tu“ mi sami ne biramo, nego su već „izabrani“ nama i stoje u relaciji sa nama i već prije nego što „jesmo“. Tu-bitak prije nego upozna svoj bitak mora se snositi i upoznati stanje njegove bačenosti u svijet. *Geworfenheit* je stoga aspekt tu-bitka koji dovodi do stanja otuđenja, *Uneigentlichkeit*, neautentičnosti, nerazumijevanja naše okoline u njenih fragmentima i cjelosti, bilo to od antropoloških kulturoloških pitanja pa do pitanja same konstrukcije materije i realnosti, ali ubačenost se odnosi i na temeljni oblik kako se tu-bitak odnosi prema prošlosti i povijesti. Kao ljudska bića mi se uvijek već nailazimo „ubačenim“ u situacije koje nismo sami stvorili i koju ne možemo u potpunosti kontrolirati. Kada se nismo u stanju suočiti sa situacijom, bježimo da radimo ono što bi učinili svi drugi. Kada svakodnevicu opisujemo kao „bijeg“, očita je sugestija izbjegavanja i samozavaravanja, koja će biti istražena u poglavlju o *Das Man*. Otuđenost se postepeno gubi traženjem odgovora i otkrivajući pitanja, odnosno filozofijom, kao i umjetnošću. Heidegger spominje druge znanosti, ali ne naglašava njihovu mogućnost odgovora na unikatno postojanje kakvo je ljudsko. Što se tiče pojma filozofije, odnosi se na filozofiju kao znanstvenu disciplinu koja regionalno ontološki i ontički istražuje elemente bitka.

²⁷ SZ 134-139.; Zovko 1991. str. 45.; Watanabe 1990. str. 34, 35.; Störig 1963. str 533.

Druge znanosti polaze u istraživanju od drugog bića, npr. povjesničar kreće od nekog povijesnog izvora, dok filozofija ima tu sposobnost vršenja „egzistencijalne analize“ tu-bitka.²⁸

4.3. *Das Man i Verfallung*

Heidegger primjećuje da mi u našoj svakodnevnicu participiramo u onome što se naziva *Das Man*, odnosno djelujemo jednako kao i svi ostali ovisno o utvrđenim društvenim normama. Kao takvi mi smo bez cilja, raspršeni smo, lutamo, živimo konformističkim tipom života, koji onda prekriva puninu našeg života, prekriva jednu potpunu drugu dimenziju bivanja; puninu koja se može razotkriti samo životnomijenjajućim iskustvima, graničnim situacijama poput bliskog doticaja s vlastitom smrtnošću. Taj način bivstovanja možemo nazvati neautentičnim; za razumjeti što znači tu-bitak kao jedinstvena cjelina, moramo shvatiti podjednako autentični i neautentični način bivstovanja. Sam pojam *das Man* se teško prevodi, na engleski jezik se prevodi kao „*They*“ ili „*they-self*“, te možemo pokušati razumijeti taj pojam u kontekstu rečenice u obliku „*Da spricht man über den Tod...*“, „govori se o smrti...“ Tko govori? - „Oni“ govore. Heidegger koristi pojam *das Man* u objašnjavanju neautentičnog načina postojanja, u kojem tu-bitak, umjesto da djeluje prema svojoj volji, djeluje na način, samo zato što je to „ono što se radi.“ Pojam *das Man* također možemo definirati kao svakodnevni bitak-u-svijetu, kao malograđanski život, Kierkegaardov „predstadij“, odnosno kao život određen praćenju uspostavljenih normi.²⁹ Drugi mogući način pojašnjenja pojma *das Man* jest da prvo utvrdimo da tu-bitak nije samo nešto, već i netko, *ein Jemand*, netko određen, *Jemand bestimmtes*, a ne samo kao dio bezličnog jedinstva društva. Dakle, *das Man* nije pravi entitet, već amorfni, bezlični dio društvene stvarnosti, koji utječe na to kako mi u našoj svakodnevnicu djelujemo i razumijemo sebe i svijet oko nas.³⁰ Heidegger se posvećuje i analizi svakodnevnog govora, što on naziva *das Gerede*, brbljanje ili naklapanje. Radi se o nefilozofskoj raspravi, svakodnevnom razgovoru u obliku „mi istodobno oni“, koje se ne sagledava kao nešto nužno negativno, već samo kao „vrsta razumijevanja i izlaganja svakidašnjeg tu-bitka.“³¹ Heidegger istražuje naklapanje zajedno s znatiželjom i dvosmislenošću, kao načine kako svakidašnji tu-bitak razumijeva; kao načine površnog i bestemeljnog razumijevanja, ali ipak jednog oblika razumijevanja. U naklapanju, mi se ne susrećemo s izvorom razumijevanja, s

²⁸ SZ 176-180; Aster 1960. str. 438.; Zovko 1991. str. 45.; Batavanja 2007. str. 24.

²⁹ Withy 2015, „Owned emotions“, str. 27, 28.

³⁰ SZ 126-129.; Guignon 2015. str. 12-14.

³¹ SZ 167, 168.

objektom o kojemu je riječ, već se susrećemo samo s medijem prijenosa, s govorom, s „pričavanjem i raspričavanjem.“ Bezobjektnost naklapanja omogućuje nam da naizgled razumijemo sve, bez prethodnog temeljnog znanja o tome što se priča, ali ono nas zapravo obmanjuje. Svejedno mi sudjelujemo u naklapanju, zbog potrebe da zadovoljimo našu znatiželju. Za Heideggera znatiželja predstavlja jedan neautentični fenomen, jer se prema njegovom shvaćanju radi o lako zadovoljenoj žudnji da nešto doznamo, čujemo, upoznamo, ali na jedan površan način; dovoljno samo da stvorimo iluziju shvaćanja. U naklapanju i u znatiželji, mi ne ostajemo dugo na nekoj temi, na nekoj stvari; dotaknemo je, ali je i ne otkrivamo, jer to nama nije ni potrebno, pošto u bezobjektnosti naklapanja svatko sebe već vidi kao stručnjaka u svakoj temi, već sve znamo kako jest i kako treba biti. Naklapanje i znatiželja su stoga, kako Heidegger piše, izuzetno „primamljivi.“ Svi sve znaju, ali nikada ne djeluju, jer zadovoljavamo se s prividom da se nešto radi. Ovdje se javlja i fenomen dvosmislenosti, u smislu iluzije naše nepogrešivosti u naklapanju; svaku izjavu, svaki govor, je uvijek moguće preokrenuti na drugačiji način, ovisno o prikladnosti situacije.³² Naklapanje, znatiželja i dvosmislenost za Heideggera predstavljaju egzistencijalne određenosti koje tvore svakodnevni tu-bitak. U njima, njihovoj povezanosti i u njihovom bitku razotkriva se ono što Heidegger naziva propadanjem, *Verfallung*, tu-bitka. Fenomen propadanja je završni fenomen neautentičnosti ljudskog svakodnevnog postojanja. Bitno je naglasiti da propadanje ne označava nešto negativno, ili moralno iskrivljeno, niti propadanje u neko drugo biće, već samo označava „propadanje“ tu-bitka u svome najvećem dijelu uz svijet za kojeg se brine; da je absorbiran, potpuno utopljen, u javni svijet, u *das Man*. Tu-bitak je otpao (*abfallung*, *abgefallen*), od sebe kao mogućnosti autentičnog bitka, te u svome gibanju on ponire (*Absturz*) u *das Man*. Ovdje se postavlja pitanje, prema čemu, ili u što, tu-bitak propada; koje je usmjerenje njegovog „poniranja“, njegovog „utapanja“? Tu-bitak ponire „iz sebe u sebe“; on ostaje tu-bitak, ali tu-bitak koji ostvaruje svoje mogućnosti kroz „ništavnost neautentične svakodnevice.“³³ Propadanje se može nadrastiti, ono nije trajno stanje, već upravo samo jedno gibanje, briga, mogućnost, i kako mi sami „propadamo“ tako možemo i sami izrasti iz propadanja. Iz naklapanja se može izrasti u autentični način razumijevanja, ali ne u smislu da pobjegnemo od naklapanja i znatiželje, već da unutar svakodnevnog naklapanja iz njega i protiv njega se odvažimo otkriti što stvarno jest, da preuzmemo odgovornost za naše djelovanje i naš život; sve s ciljem i

³² SZ 166-175, 177.

³³ SZ 175-180.

kroz rezultat sagledavanja života kao cjeline. Čak i najautentičnija egzistencija pretpostavlja neku društvenu pozadinu, dok je ono što karakterizira nediferencirane i neautentične načine egzistencije je njihova rutinska i desenzibilizirana usklađenost s prosječnim razumijevanjem koje prevladava u društvu. Za Heideggera je naša sposobnost da se krećemo po svijetu i da se nosimo s njegovim zahtjevima vještina, unatoč prividnoj ideji da je svakodnevnica i „propadanje“ nešto negativno. Autentičnost, stoga, shvaćena kao odupiranje konformizmu i dolaženje do vlastitog, bi se mogla sagledati kroz pojam odlučnosti, *Entschlossenheit*; odupiranja u smislu u kojem svoje osobne odluke preuzimam kao nesmanjivo svoje, iako one mogu biti nesumjerljive ili nepomirljive s etičkim normama koje se odnose na sve, uključujući i mene.³⁴ Sami pojam propadanja moramo analizirati dublje od pukog odupiranja konfrontizmu, a to je da sagledamo njegovu nužnost. Možemo smatrati da za Heideggera, mora nužno postojati *das Man*, tako da tu-bitak može postati svjestan svog propadanja, svoga pada, tako da bi uopće mogao orijentirati svoj život prema autentičnosti. Propadanje se stoga treba sagledati kao apsolutno nužno predstajanje za odlučnost i gibanje prema autentičnom tu-bitku, prema posjedovanju sebe. Kroz neautentičnost svakidašnjeg života čovjek je motiviran da postane autentičan. U ovom „preokretu“ dolazimo u naizgled paradoksalnu situaciju, gdje autentičnost možemo pronaći tek u neautentičnosti, te da je propalost put za uzdignuće. Ovdje možemo primijetiti, kršćanski korijen Heideggerove misli, kao i najveću sličnost s filozofijom Sörena Kierkegaarda. Neautentičnost je *felix culpa*, „sretni pad“, podjednako kao što je Adam sagriješio pred Gospodinom tako da je od Eve uzeo jabuku, tako je i s tim činom ostvario sretni i nužni preduvjet spasenja i uskrsnuća čovjeka kroz Isusa Krista.³⁵

4.4. *Unheimlichkeit*

Dosad smo u radu analizirali kako je čovjek vremenito biće; gdje je bačenost način kako se čovjek odnosi prema prošlosti, a ex-istencija način kako se čovjek odnosi prema budućnosti, ostaje sada pitanje na koji način se čovjek odnosi prema sadašnjosti? Jedan mogući odgovor možemo pronaći u Heideggerovoj analizi Hölderlinove himne *Der Ister*, „Dunav“, kao i u njegovoj analizi Sofoklove *Antigone*. Oda u *Antigoni*, koju Heidegger detaljno analizira, govori o ljudskim bićima i onome što traže u životu, o smrti, o tome što postižu i ne uspijevaju postići. U prvim redovima ode, ljudsko biće je smješteno unutar mnogostrukih manifestacija onoga što Heidegger naziva *die*

³⁴ Carman 2006, „The Concept of Authenticity“, str. 234.

³⁵ SZ 180.; Steiner 1979., *Martin Heidegger*, str. 102.

Unheimlichkeit. Samu riječ *Unheimlich* možemo prevesti kao neprirodno, kao nešto zastrašujuće, neuljudno i neugodno, jezivo, dok Heidegger vidi korijen riječi u *Heim-*, njemačka riječ za dom. Osjećaj *Unheimlichkeit*, jezivost bivstva izvan onoga što nam je „u domu“, možda čak pojednostavljeno kao „ne-u-dom-nost“, je jedan od načina kako možemo razumijeti dimenziju ljudske sadašnjosti. Heidegger kaže, da je odlučujuća riječ početka zvorske ode, kao i tragedije uopće, *τὸ δεινόν*, što Heidegger prevodi kao *das Unheimliche*, neudomnost. Prema Sofoklu, neudomnost je mnogostruka, a ljudsko biće je najneudomnije od svega. Pojam *Unheimlichkeit* Heidegger je prvo izgradio u *Bitku i Vremenu*, gdje je *Unheimlichkeit* raspoloženje koje prati tjeskobu kao osnovno stanje duha.³⁶ Neugodan je osjećaj “ne biti doma”, a ljudska bića bježe od neudomnosti okrećući se od nje prema entitetima u svijetu, koji pružaju domnost, poznatost, sigurnost i mogućnost da se izgubimo u svakodnevnim brigama i naklapanju.³⁷ Suprotnost neudomnosti u *Bitku i vremenu* je “biti-kod-kuće”, *Zuhausesein*, što se opisuje kao smireno samopouzdanje *das Man*-a. Biti- kod-kuće vidi se u smislu tu-bitkovog neautentičnog okretanja od vlastitog bitka i pronalaženju utjehe u uključenosti s drugim entitetima, u javnom anonimnom. Međutim, biti-kod-kuće, *Bitka i vremena* moramo djelomično ograničiti i razlikovati od pojmova "kod kuće", *Daheim* i "domaćeg“, ili „domaćinskog“, *Heimisch* iz Heideggerovog predavanja *Der Ister*, s ciljem da bi u potpunosti razumjeli i prikazali što su *Unheimlichkeit* i *Heimlichkeit* kao aspekti neautentičnosti i autentičnosti. U *Der Ister*, Heidegger odlučuje prevesti Sofoklovo *τὸ δεινόν* kao *das Unheimliche*, neudomno, jer je riječ *Unheimlich* povezana s riječju *Unheimisch*, neudomaćeno, a obje ove riječi u sebi imaju korijen *Heim-*, dom. Heideggera zanima upravo to izvorno značenje riječi *Unheimlich* i *Unheimisch*, koje se odnosi na dom, u smislu nečega što ima otuđujući ili “zastrašujući” učinak što izaziva tjeskobu.³⁸ Prijevod *Unheimisch* kao neudomaćeno otkriva jasno dimenzije tog pojma; prvo, podjednaki je korijen oba pojma u „domu“, drugo, što je bitno naglasiti, jest da nešto „udomaćeno“ označava nešto što je čovjeku postalo dio njegovog bivstva, njemu blisko, pri-ručno i podsvjesno. Heidegger tumači Sofokla, koji govori o ljudskom biću, kao o nekome čija je briga da postane „udomaćenim“, odnosno istinosnim, autentičnim. Čini se da je razlika između neudomnosti *Bitka i vremena* i neudomaćenog *Der Ister*, u povezanosti, ili, bolje rečeno, u putu koji kao da se počinje otvarati kroz nesvakidašnje, nedomaće natrag u

³⁶ SZ 188, 189.

³⁷ Heidegger 1996, *Hölderlin's Hymn „The Ister“*, (HIE) str. 61; SZ 190.

³⁸ HIE 71.

domaće. Štoviše, povezanost s, odnosno orijentiranost prema domaćem, određuje je li ono nedomaće koje ljudsko biće preuzima istinsko, autentično ili ne. Pojmove naudomnosti i nedomaćeg možemo shvatiti kao načine na koji se ljudi okreću od svog bitka, ali i kao istinosna, autentična potraga za tim bićem. Primjerice, Heidegger suprotstavlja potragu za onim koji je sasvim neudomljen s potragom pustolova, koji nalazi zadovoljstvo u stalnom „kretanju“, promjeni mjesta stanovanja, koji je začuđen sa stranim i koji je bez korijena.³⁹ Odnosno kako Heidegger piše: „za srce koje traži pustolovinu, ova razlika između domaćeg i nedomaćeg je potpuno izgubljena. Divljina sama postaje apsolut i uspostavlja se kao cjelovitost bivstva.“⁴⁰ Razlika između domaćeg i nedomaćeg, koja je za avanturista izgubljena, izravno je povezana s zaboravom ili obgrljivanjem bitka. Pustolov o kojem Heidegger govori čini se da je onaj koji svakodnevni bitak zamjenjuje cjelovitošću bitka. Slično, pojam domaćeg očituje se u zborskoj odi u Antigoni, dok ljudi posvuda trče uokolo, ulaze u more i oru zemlju, hvataju životinje i pripitomljavaju ih, ovladavaju jezikom, politikom i strategijama ratovanja. U tim potragama ljudska bića se upoznaju s entitetima s kojima sudjeluju, postaju “kod kuće”, *Zuhause*. To je, međutim, samo prividno postignuće. Na kraju, ne donosi ono što ljudska bića traže, zato što, dok se bave entitetima i fokusiraju se samo na njih, ljudska bića previđaju, zaboravljaju i odvrćaju se od bitka.⁴¹ Strofa završava s zaključkom:

*Überall hinausfahrend, unterwegs erfahrunglos, ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.*

(Krećući se posvuda, bez iskustva, bez izlaza dolazi do ničega)

*Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren,
sei ihm gegliickt auch vor notvollem Siechtum
geschicktes Entweichen.*

(Jedinu navalu, smrt, on kroz nikakav bijeg ne može spriječiti,
čak i ako pred hitrom nemoći uspije pobjeći.)⁴²

³⁹ HIE 73.; Heideggerov primjer pustolova se može usporediti s Kierkegaardovim primjerom klizača na ledu iz *Dva razdoblja*, kao primjeri osoba koji su odlučni u svome kretanju „na tankom ledu“, na onome stranome i nesigurnom. (Više u poglavlju 6.2., str. 38.)

⁴⁰ HIE 74, 75.

⁴¹ HIE 76. ; Melchinger 1974., *Sophokles*, str 64.

⁴² HIE 76.

Dakle, ljudska bića, koja posvuda dopiru i u svakom slučaju dolaze do “nečega”, oni i dalje dolaze do „ničega“, jer ostaju zaglavljani s određenim entitetima u svakom slučaju i ne uspijevaju shvatiti bit, supstanciju, tih entiteta, kao ni svoje vlastito bivstvo. “Ništa” do čega dolaze je ono što, okrenuvši se protiv bitka, izravno isključuje ljudska bića iz bivstva, što dovodi do propadanja tu-bitka i neautentičnosti. Ovaj osjećaj da smo "kod kuće" unutar poznatih stvari samo daje utjehu i sigurnost, samo se čini da zadovoljava ljudsku želju da bude doma, međutim, dok se pokušavaju osjećati kao domaći među entitetima, ljudska bića ostaju nedomaća. Drugim riječima, neautentični način na koja ljudska bića zamjenjuju istinsko domaćinstvo i nedomaćinstvo, i potragu za udomaćenošću, se sastoji od „zauzimanja stava“ stalnog lugalice koji se uopće ne odnosi na domaće, ili način koji se sastoji od zaboravljanja bitka kroz pokušaj ispunjenja kroz entitete i *das Man*. Ovdje dolazimo do onoga što Heidegger opisuje kao *das eigentliche Unheimische*, vlastito i autentično nedomaće, koje se odnosi na istinsko traženje doma, na orijentiranost prema onome domaćem. Kad je riječ o autentičnom i istinosnom, domaće i nedomaće pripadaju zajedno. Autentično nedomaćinstvo je usmjereno prema udomaćenom; ono je to što definira domaćinstvo i čini ga istinosnim, čak i ako ono što je domaće ne doživljavamo kao prisutno. Neudomaćenost, podjednako kao i propadanje, koje na prvi pogled se čine kao nešto negativno, pokazuje se u ovom tumačenju kao ono što je u odnosu domaćeg i nedomaćeg čovjeka zapravo važnije. Ovdje dolazimo do Heideggerovog shvaćanja ispravnog utemeljenja pojma *Heim*, koji je bio zamagljen i pogrešno postavljen u metafizičkom stavu. Ovdje se težina, važnost i definirajuća moć pomjeraju s antropocentričnog fokusa na nedomaće ljudsko biće, natrag prema domaćem, što u prvom redu definira domaće i nedomaće, a time i stanje tu-bitka. Drugim riječima, nije ljudsko biće ono što posjeduje ili „čini vlastitim“ dom, nego je dom ono što posjeduje, odnosno što definira, čovjeka. Jednako kao i kod odnosa propadanja tu-bitka i njegovog uzdizanja u autentičnost, ovdje nailazimo na paradoksalni, ali nužni preokret, kao i odbacivanje površnih uvjerenja i etičkih tumačenja pojma.⁴³

⁴³ HIE 75, 76.

4.5. *Sorge*

U poglavlju o „Propadanju i bačenosti“ u *Bitku i Vremenu* Heidegger zaključuje da „autentična egzistencija nije nešto što lebdi iznad propadajuće svakidašnjice, nego je, egzistencijalno, samo jedno modificirano laćanje nje“. Ovdje dolazimo do pitanja, kakvo je to „laćanje“, odnosno što je to što mi „laćamo“? Odgovor kojeg daje Heidegger se nalazi u posljednom poglavlju prvog odjeljka pod naslovom *Sorge*, skrb, briga. Ovdje se moramo opet vratiti na razliku između *Unheimlich* i *Unheimisch*, gdje sada prvotni prijevod *Unheimlichkeit* kao jezivosti vrijedi kao važeći, a to je kada govorimo o onim životnomijenjajućim graničnim situacijama. U takvim trenucima tu-bitak dolazi lice u lice s svojom slobodom biti ili ne biti, biti neautentičnim ili težiti samoposjedovanju i autentičnosti. Pod utjecajem *Unheimlichkeit*, tu-bitak može shvatiti da uz biti-sa i biti-u, koje smo definirali kao aspekte biti-u-svijetu, da tu-bitak mora postati i biti-za, a to biti-za Heidegger naziva briga ili skrb, *Sorge* ili brigu-za, *Zu-Sorge*. Heidegger ističe „za“ jer želi istaknuti nužnost relacija; nema „briga kao briga“ već samo briga-za-nešto. Briga se pojavljuje u mnogim oblicima, od brige nama „priručnim alatima“, brige u smislu naše osjećajnosti, brige za naše bližnje, svijet i entitete oko nas. Kao što je ranije u radu bilo definirano, tu-bitak se uvijek odnosi na nešto; a briga se odnosi na naš odnos prema drugome, bilo to neko djelo naše kreacije, nespoznavajući i nesamosvjesni entitet ili drugi tu-bitak. Svi ti odnosi u sebi nose brigu, brižnost, u smislu jednog osjećaja. Primjerice, povjesničar u istraživanju povijesti mora pristupiti njemu danim podacima trezveno, bez emocija i vlastitih interesa, ali ispod toga leži ono „ljudsko“, a to je osjećaj i volja za otkrićem, želja da se razazna istina, da se nešto otkrije, rasvijetli, nauči. Briga je ta koja dovodi i do *Geworfenheit* i do *das Man*, u smislu da svaka era u povijesti čovječanstva, svaka civilizacija i svako društvo je imalo brigu o nečemu što bi definiralo njihov *Zeitgeist*; bilo to *Liberté, égalité, fraternité* Francuske revolucije ili *Blut und Boden* Nacionalsocijalističke Njemačke, u kojoj je djelovao i Heidegger. Heidegger zaključuje, da briga stoji apriorno „prije“ svakog, odnosno uvijek „u“ svakom stanju tu-bitka; sva stanja i karakteristike nekog tu-bitka su njegove *Siensmöglichkeiten*, čiji bitak mora biti utvrđen kao briga.⁴⁴

Načelno, i u smislu koji se tek treba objasniti, *Sorge* je zabrinutost, briga za, odgovornost za sadašnjost i pitanje samog bitka. Kroz brigu mi isto ponovno otkrivamo ono što Heidegger tumači

⁴⁴ SZ 191-195.; Steiner 1979. str. 103, 104.; Batavanja 2007. str. 24.; Störig 1963. str. 532, 533.

kao intencionalnu strukturu ljudskog života, gdje upravo pojam intencionalnost možemo izjednačiti s pojmom brige. Sada možemo shvatiti temeljne veze između neautentičnosti i autentičnosti, između propalosti i tog susreta s ontološkim koju *Unheimlichkeit* nameće propalom tu-bitku. Tu-bitak se u potrazi za domaćim izgubio u onome što mu je na raspolaganju, u onome što je samo prisutno. Ovaj „sretni“ gubitak stvara plodno nezadovoljstvo, jer otvara put tu-bitku za dospjet izvan sebe. Ontološki, kaže Heidegger, nezadovoljstvo i želja pretpostavljaju mogućnost brige, odnosno dovodi tu-bitak do trenutka gdje biva zahvaćen, „laćen“, bilo kao nešto o čemu se netko može brinuti, ili kao nešto što se treba dovesti u svoje postojanje kroz brigu. Želja i nada su smjer brige. Stoga briga leži u osnovi i zahtijeva “mogućnost da budemo slobodni.” Nemaran i bezbrižan čovjek nije slobodan. Briga je ta koja čini ljudsku egzistenciju smislenom, ta koja dovodi do intencionalne strukture života. Biti-u-svijetu znači brinuti se, biti *besorgt*.⁴⁵ Ovdje vidimo, kao žubor i mreškanje u vodi, Heideggerovu antikartezijansku poziciju; čovjek nije izolirano biće, već je biće koje briga „o nečemu.“ Briga je, zaključuje Heidegger, “primordijalno stanje postojanja”⁴⁶ tu-bitka jer teži autentičnosti i bitku. Sada se opet vraćamo na početno pitanje ovog rada, pitanje što je to „bitak“, za kojeg se tu-bitak mora brinuti? S ovim dolazimo do temeljnog cilja egzistencijalne analize tu-bitka. Pitati ovo znači početi ispočetka, u povratnom, spiralnom kretanju koje je, kao što smo primijetili, temelj cijele Heideggerove metode.

5. Autentični tu-bitak

Nakon prikaza svakidašnjeg i neautentičnog tu-bitka, možemo se uputiti u razumijevanje autentičnog bitka. Dakle, neautentični tu-bitak je onaj bitak koji je u svojoj svakodnevnici uronjen u *das Man*, u ono javno, u ono što je izvan njega, te stoga autentičnost trebamo tražiti u onome što je najviše moje, što je meni u esenciji najprikladnije ili svojstveno, što je meni „u domu“, ono *eigen* u *eigentliches*, vlastito u vlastitosti. Za Heideggera, autentičnost se nalazi u jedinstvenoj strukturi egzistencije, struktura u obliku „prvog lica“, što se naziva njezinom *Jemeinigkeit* (od njemačkog *jemand*, „netko“, i *-keit*, izvučeno iz rečenice „*je sein Sein als seiniges zu sein hat*“, „svoj bitak kao svoj imati“).⁴⁷ Ovaj pojam autentičnosti nema normativni značaj, već samo ukazuje na formalnu razliku između relacije koje tu-bitak ima prema sebi, i relacije koje ima prema svemu

⁴⁵ Steiner 1979. str. 104, 105.

⁴⁶ SZ 194.

⁴⁷ SZ 12., 42., 240.

drugome. Autentičnost stoga nije shvaćena ni kao dobra, ni loša, već se umjesto toga odnosi na moj jedinstveni odnos prema sebi u mom postojanju, za razliku od mojih odnosa prema drugima, ili prema sebi promatranom iz „drugog“ ili „trećeg lica.“ Dakle, neautentičnost bi bilo dimenzija života koja je posredovana kroz drugo, bilo to *Unheimlichkeit* entiteta ili *das Man*, dok je autentičnost refleksivna dimenzija života, gdje je naša briga usmjerena na nas same, gdje se prema životu odnosimo kroz sagledavanje njegove cijelosti. Što je bitno naglasiti je to da se autentičnost ne tumači samo kao esketicizam, odbacivanje, izoliranost od društva, već za Heideggera autentičnost je neodvojiva od neautentičnosti, i postiže se tek kroz i u odnosu na neautentičnost.

5.1. *Zeitlichkeit*

U radu se višestruko spominjala „cijelost“ ljudskog života, koja s namjerom nije bila do kraja definirana. Kada govorimo o cijelosti ljudskog života, možemo govoriti u smisli naše trenutne pozicije od vremena našeg rođenja, sve događaje i promjene koje su nam se dogodile do upravo ovog trenutka u našem životu. Ali to nije život u svojoj cijelosti, mi već u takvom shvaćanju „cijelosti“ života ističemo anticipaciju za budućnost; do „ovog“ trenutka, ali ne i od posljednjeg; kao i to da mi poznajemo tek ono što se dogodilo „do sada“. Prvi aspekt cijelosti života vidimo u samoj vremenskoj odrednici tu-bitka, dok drugi aspekt se odnosi na kraj, završetak, kao oznaka cijelosti. Budućnost nam je naizgled neizvjesna, ne možemo znati kako će se „priča“ dalje razvijati, ali i to nije u potpunosti točno, jer svaki čovjek ipak poznaje kako će njegova priča „završiti“, a to je vlastitom smrću. Prije samog prikaza smrtnosti u kontekstu autentičnosti i cijelosti života, prvo ću prikazati temeljni aspekt vremenitosti i Heideggerovo shvaćanje vremena, koje je nužno za razumijevanje pitanja ljudske smrti.

Za Heideggera metafizička pretpostavka „bitka izvan vremena“ je besmislena, što je razumljivo, pošto njegova ontologija kreće od bića za koje nešto uopće može biti razumljivo; bitak izvan vremena čovjek ne može doživjeti, niti je u mogućnosti stoga takav bitak i zamisliti. Briga, koja je, kao što smo vidjeli, egzistencijalni način u i kroz koji tu-bitak shvaća vlastitu nužnu lokaciju i implikaciju u svijetu, mora se služiti vremenom. Upravo se “u vremenu”, *in der Zeitlichkeit*, unutar „vremenskog horizonta“, susreću entiteti unutar svijeta i tek kroz vrijeme moguće je pripisati značenje, razumljivost, ontičkim stvarnostima. Za tu-bitak, sama prisutnost pretpostavlja sa sobom prisutnost u vremenu, odnosno postojanje u vlastitoj sadašnjosti, kao modus vremena. Stoga, temeljno pitanje razumijevanja bitka ukazuje na „razumijevanje bitka na

neki način u vremenu.“ Tu dolazimo do pitanja odnosa bitka i vremena, o kakvom se vremenu radi i kako možemo misliti o vremenu? Odgovor na to pitanje ne možemo tražiti u metafizičkom pojmovanju vremena, jer od takvog pojmovanja ne možemo doći do vremena u obliku biti-u-svojoj-sadašnjosti u kojem se čovjeku razotkriva bitak. U *Fizici* Aristotel donosi pojam i razumijevanje vremena kao trenutke kretanja bića unutar vječnosti, polazeći od grčkog shvaćanja bitka kao prisutnost. Aristotel provodi metafizičku analizu vremena, „što čini bitak vremena“, tj. u smislu istraživnja „jest vremena ukoliko jest, a ne nije.“ Problem se javlja u tome što sam pojam bitka već u sebi uključuje vremensko određenje bitka-u-sadašnjosti, određenje prisutnosti i sadašnjosti. „Vrijeme je uvijek određeno u obzoru vladajućeg.“ Heideggerovo poimanje vremena stoga ne može analizirati vrijeme kroz pitanje „što jest vrijeme“, jer se u takvoj analizi vremena vrijeme uzima kao biće čiji se bitak treba još odrediti, te je potreban novi postmetafizički način pojmovanja i mišljenja vremena kao instrumenta koji omogućuje shvaćanje vremenskog određenja bitka, u kojem se području može o bitku misliti i prikazati kao prisutno; kojeg upravo Heidegger izvodi iz analize vremenitosti ljudskog tu-bitka.⁴⁸

Kroz Husserlovu fenomenologiju Heidegger je vidio približenje problemu *hōs alēthes*, ili kako je Heidegger formulirao taj problem „prisutnosti toga što je prisutno u raskrivenosti“. *Hōs alēthes*, odnosno *alēthia* ili *alētheuein*, odnosi se na akt razotkrivanja toga što je prisutno i razotkriveno, predstavljajući se kao takvo, odnosno upućuje „na biće kao takvo“. Kroz problem *hōs alēthes* se javlja nužni problem vremenske „prisutnosti“, *Anwesenheit*. Fenomenologija bi stoga trebala manifestirati ono što se prikazuje iz razotkrivenja u vremenskoj „sadašnjosti“. Sa time se stvara potreba za analizom vremena uz analizu bitka.⁴⁹ Ovdje također spoznajemo Heideggerovu antikartezijansku poziciju; kod Descartesa, određujuće koordinate cjelokupnog znanja su one geometrijskog prostora i idealiziranog vremena kao vječnosti, dok se Heideggerova temporalnost odnosi na onaj okvir individualiziranog, partikularnog vremena, koji je postuliran činjenicom da se razotkrivanje događa u vremenu. Sličnu ideju o vremenu možemo pronaći kod svetog Augustina, kao i općenito u kršćanskom eshatološkom shvaćanju vremena, koji se potvrđuje činjenicom da se utjelovljenje Krista dogodilo u vremenu. Možemo smatrati da Heideggerovo shvaćanje vremenitosti se slaže s shvaćanjem svetog Augustina, u razumijevanju partikularnosti

⁴⁸ Aristotel 1992., *Fizika*, 217b 29.-220a 25. passim.; Gretić 1989. str. 231-234.; Zovko 1991. str. 38.; SZ 16.

⁴⁹ Krell 2009. str 10.-14.; Zovko 1991. str. 31.-33.

vremena; u smislu da „ovo sada“, kao trenutak u linearnom vremenu, prvo to da je apstraktno i da se može odnositi na bilo gdje i bilo kada u povijesti, upravo jer „ovo sada“ vrijedi samo za čovjeka i to u smislu ukoliko čovjek jest on jest „sada“, „ovo sada“ ima odrednicu trajanja, trajnosti. Odnosno, da ne postoji partikularno shvaćanje bivstvovanja u vremenu; ovo možemo objasniti i tehom da uz nepostojanje partikularne točke u vremenu „prošlost“ u odnosu na „ovo sada“ kao takva nije prošla, da ona još „traje“ sada i ima svoj utjecaj u tu-bitku. S ovim također analizirane koncepcije vremenitosti tu-bitka dolazimo ponovno i do koncepta bačenosti kao aspekta bivstvovanja tu-bitka.⁵⁰

5.2. *Augenblick*

U *Fenomenologiji religijskog iskustva*, Heidegger tvrdi da je "izvorno iskustvo kršćanstva" iskrivljeno aristotelovskom i neoplatonskom filozofijom, te je u svom djelu nastojao pronaći ovaj ranokršćanski oblik postojanja.⁵¹ Heidegger analizirajući fenomen „povijesnog“ u misli svetog Augustina i u Pavlovim poslanicama Tesalcima, Galaćanima i Solunjanima, sugerira da je „kršćanska religioznost kao takva živa vremenitost.“⁵² Kako apostol Pavao piše: „... O vremenu i satu, braćo, ne trebamo vam pisati. Vi sami znate točno: kao lopov u noći tako dolazi dan Gospodina“⁵³ Radi se o pojmu *parousia*, Drugog dolaska Krista, odnosno radi se o ljudskoj egzistenciji u sjeni svamog trenutnog mogućeg dolaska Gospodina. Ljudska egzistencija pred Drugi dolazak, kako Heidegger primjećuje, uključuje poimanje vremena kao *kairosa*, kao „sretni“ trenutak, *Augenblick* ili *Ereignis*, unutar punine vremena. Heidegger smatra da odnos ranih kršćana s Bogom je obuhvaćao, u svakom trenutku, vremensko-egzistencijalne dimenzije „postanka“, *Gewordensein*, i iščekivačkog čekanja-prema budućnosti. Ovo predodređuje analizu tu-bitkovog autentičnog postojanja u smislu ponavljanja, iščekivanja i „trenutka“ u drugoj odjeljku *Bitka i vremena*. Prema Heideggeru, „*kairološko* vrijeme“ otkriveno u Pavlovim spisima ukazuje na „novo nastajanje“, autentičan način temporalnosti koji treba suprotstaviti kvantifikaciji, izračunavanju „vulgarnog“ kronološkog vremena.⁵⁴ *Kairos* se kao takav se ne možemo „laćati“, on je iznenađan, te stoga on može biti propušten i proigran; *kairos* stoga od čovjeka zahtjeva „budnost

⁵⁰ Augustin 2016., *Ispovijesti*, str. 228, 229, 233.

⁵¹ Heidegger 2004., *Phenomenology of Religious Life*, (PRL) str. 49.

⁵² PRL 55, 57.

⁵³ Tesalcima 5:2, isto Otkrivenje 16:15 „Evo dolazim kao tat! Blažen onaj koji bdije i čuva haljine svoje da ne ide gol te mu se ne vidi sramota!“

⁵⁴ PRL 69; Batavanja str. 39

i spremnost“ (kao što to zahtjeva „lopov u noći“). Pojam tjeskobe, *Angst*, iz *Bitka i vremena*, također Heidegger pronalazi u apostola Pavla u obliku temeljnih iskustava i okolnosti ljudskog života, čije prema Pavlu imaju osnovne označnice oskudice, opasnosti, kazne Božje i blizine smrti. Apostol Pavao također u relaciji čovjeka prema svojoj smrti, poput Heideggerovog pojma *Sein-zum-Tode*, vidi krajnju mogućnost ljudskog opstanka, kao i prostor za osvajanje slobode. Stoga, za ranog Heideggera, *kairos* predstavlja temeljni pojam; *kairos* predstavlja trenutak u kojem postaje razumljiv „bitak“, te *kairos* kao stanje „otvorene neraspoloživosti“ zahtjeva nužno odlučnost tu-bitka spram njega.⁵⁵ Važno je naglasiti da je pojam smrtnosti u *Bitku i vremenu* i kairosa u *Fenomenologiji religijskog iskustva* nije moguće izjednačiti, već samo usporediti kao mogući predstadij poimanja autentičnosti kroz vremenitost tu-bitka. Pojam smrtnost je sekularan, ne oslanja se i ne zahtjeva teološko objašnjenje i teološku istinu, i zbog samog pitanja jesu li smrt i *kairos* stoga uistinu „najvlastitije vlastitosti“, gledajući na Kristovo uskrsnuće, otkupljenje grijeha i *parousie*. Također, što je s pozicije Heideggerove filozofije najbitnije, razlika između smrtnosti i *kairosa* jest u tome što smrtnost ne označava trenutak, događaj (bitno je razlikovati stanje „budnosti“ od *kairosa* kao uzroka te budnosti), što, kako će to još biti prikazano, za Heideggera predstavlja ontološki neispravno poimanje vremena i neautentični oblik shvaćanja ljudske vremenitosti. Unatoč toj činjenici, možemo se pozabaviti ovom idejom o bliskosti ova dva pojma iz dvije različite etape Heideggerovog stvaralaštva, a kako to zaključuje Karl Lehmann, misao apostola Pavla o „smrti kao krajnjoj mogućnosti ljudskog opstanka, čije svjesno prihvaćanje znači najvišu manifestaciju ljudske slobode, u potpunosti korespondira s Heideggerovim određenjem tu-bitka kao bitka k smrti, koji znači svoju konačnost znati i izričito je prihvatiti.“⁵⁶

5.3. *Sterblichkeit*

Jedna od tih bačenih, *geworfenen*, predodređenih mogućnosti je i sama naša smrt. Tu-bitak smo sagledali kao agregat aktualiziranih mogućnosti, te se stoga na prvi pogled, smrt, unatoč tome što je neizbježna, nije aspekt ljudskog života već kraj života; smrt nije aktualizirana za vrijeme života, a kada se dogodi ljudski život prestaje. Heidegger primjećuje da u svakodnevnom govoru o smrti ona se prikazuje kao događaj, nešto što trenutno nije tu i tako ne pripada nikome posebno, te čovjek u svojoj prosječnosti bježi od smrti. Smrt je nečije drugo, nije moje vlastito, i nešto što

⁵⁵ Batavanja str. 40.

⁵⁶ Batavanja str. 44.

će tek doći. Postoji mnogo neautentičnih načina za prikrivanje vlastite smrti. Javno uvijek umire drugi, a ne mi sami. Umiranje je zaboravljeno, zanemareno, tako da se ne događa nikome posebno, i “ni u kom slučaju to nisam ja sam.“ Za malograđanina, govor o smrti je znak morbidnosti, patološke nesigurnosti, nešto o čemu je bolje šutjeti, a kada govorimo o smrti govorimo o načinu da „jedan umire.“ „Jedan umire“, fraza koja je u potpunosti banalizirana, koja je, unatoč tome što je općenito točna, u potpunosti egzistencijalno lažna. Fraza „jedan umire“ zamagljuje nerelaciju i nenadmašnost koju moja vlastita smrt nužno ima za mene. Heidegger vjeruje da se ljudi doista pokušavaju uvjeriti da smrt nije problem. Dvosmislenost praznog razgovora skriva nerelacijski, *unbezüglighen*, i nenadmašivi, *unüberholbaren*, karakter moje vlastite smrti. Smrt je nerelacijska jer moram umrijeti svojom smrću. Ideja da ljudsko postojanje ima narativnu strukturu, s početkom, sredinom i krajem; rođenjem, životom koje je „ovo sada“, i smrću koja je „ne još“; također zamagljuje razliku između perspektive javnog anonimnog u trećem licu i egzistencijalne perspektive u prvom licu. Svakodnevno izbjegavanje vlastite smrti se događa tako što svoju smrt shvaćamo kao da je smrt drugoga. Smrt se zapravo ne susreće kada drugi umre u onoj mjeri u kojoj se živi. Nadalje, iako netko pretrpi gubitak kada drugi umre, bilo bi pogrešno taj gubitak izjednačiti s gubitkom koji doživi osoba koja umire. Kada drugi umre, za preživjele je samo jedna osoba manje na svijetu, dok osoba koja umire gubi sve. U naklapanju čovjek ne može pronaći hrabrost za susret s smrti, s „gubljenjem svega“, što je istaknuto i u Sofoklovom stihu: *Jedinu navalu, smrt, on kroz nikakav bijeg ne može spriječiti, čak i ako pred hitrom nemoći uspije pobjeći.*; tu-bitak će stati pred smrti, neovisno o svojoj volji i spretnosti da izbjegne smrt; smrt je granica.⁵⁷ Za smrt možemo reći da možda nije dio nas, ali od smrtnosti ne možemo pobjeći; za Heideggera, suočavanje s vlastitom smrtnošću umjesto bijega, postaje ključ autentičnog života. Smrt nije moj trenutak odlaska iz ovog svijeta, već je ona moja smrtnost. Smrt nije empirijski događaj već je vlastitost i egzistencijal tu-bitka; upravo je smrt najvlastitija vlastitost, vlastitost koju nam nitko ne može oduzeti. Ovdje dolazimo do zaključka, da za autentičnost, kao refleksivno samorazumijevanja i kao razumijevanje života kao cijelosti, potrebno je razumijeti vlastitu smrt. Ali upravo utoliko što je smrt stvarnost-u-svijetu i popratna tu-bitku, i ona može pasti u iskušenja neautentičnosti.⁵⁸

⁵⁷ Melchinger 1974., str 64.

⁵⁸ SZ 240, 284, 297-299; Hoy 2006., „Death“, str. 282.; Wrathall 2015. str. 201.

Na koji je način smrt popratna? Na način da tu-bitak svijest o smrti, dakle prvi objektivni pristup fenomenu smrtnosti, se ostvaruje kroz smrt drugih. Budući da je tu-bitak uvijek su-bitak, mi stječemo iskustvo smrti u brojnim trenucima tijekom vlastitog bivstvovanja. Štoviše, smrt drugih suočava nas s onim izvanrednim fenomenom bića, s potpunom nemogućnosti bitka, koje se može opisati kao promjena entiteta iz tu-bitkove vrste bivstva, ili iz života, u ne-više-tu-bitak. Individualni čovjek nije izoliran, i svijet oko njega nije prazan, već mi naše postojanje dijelimo sa drugima; u strukturama bitka bića-u-svijetu se nalaze implicitne reference na druge ljude, pa tako i na smrt drugih. Mi se prisjećamo na naše mrtve, oni postaju dio nas, što Heidegger navodi kao primjer ljudske brige kao poštovanja. Poštovanje i briga su također od velike važnosti za Heideggerovo predavanje o Sofoklovoj *Antigoni*, gdje se postavlja pitanje kako živuća zajednica mora konstituirati svoje bivstvo u obliku su-tu-bitka sa svojim mrtvima. U svome predavanju Heidegger potvrđuje stalnoparticipativnu, zajedničku kvalitetu egzistencijalne svakodnevice tu-bitka kao *mit-Dasein*, su-tu-bitak uz svega bića. Također, Heidegger nas navodi prema jednoj dubokoj psihološkoj istini da nam pokojni mogu biti bliži i potpuniji dio našeg bića, nego živi oko nas. Ipak, koliko god je naše shvaćanje i poštovanje smrti drugih duboka, mi njihovu smrt ne možemo doživjeti, ne možemo istinski sudjelovati u tom dolasku kraju. Naravno, netko može “za drugoga otići u smrt.” Takvo “umiranje za” nikada ne može značiti da je drugome tako trajno spriječena smrt.⁵⁹ Umiranje je nešto što svaki tu-bitak mora preuzeti na sebe u tom trenutku. Po svojoj suštini, smrt je u svakom slučaju moja u onoj mjeri u kojoj uopće "jest". Zato su od velikog interesa trenuci bliskog doticaja s vlastitom smrtnošću, prvo jer tada shvaćamo da smrt je uvijek prisutna (i to od samog rođenja, jer čovjek je od rođenja smrtan), te izlazimo iz naklapanja, drugo jer se u takvim životnomijenjajućim iskustvima „ovo sada“ i „ne još“ preklapaju. Smrt je ta mogućnost koja je apsolutna nemogućnost tu-bitka, jer vodi u njenu negaciju, i stoga se ne može usporediti sa bilo kojim drugim završetkom. Moja vlastita smrt nije samo buduća nepredviđena situacija koju bih u načelu mogao spriječiti ili odgoditi na neodređeno vrijeme. Umjesto toga, to je sastavni dio mog postojanja. Smrt drugoga, nasuprot tome, prema kojoj stojim samo u vanjskom ili trećem licu, je ono što Heidegger naziva *Ableben*. Smrt je ono što bismo mogli nazvati biografskom smrću, odnosno završni događaj ili rasplet koji se događa na kraju života, privodeći ga kraju, čineći ga završenom epizodom. Nije slučajno što sam isključen iz razumijevanja vlastite

⁵⁹ SZ 240 .

smrti samo s biografskog aspekta, kao što drugi mogu i moraju; doista, ta asimetrija je upravo ono što definira smrt u njezinoj dimenziji prvog lica. Obično upadamo u neautentično shvaćanje smrti, i u formalnom i u evaluativnom smislu, primjenjujući nediferencirani pojam smrti na sebe kao i na druge.⁶⁰

5.4. *Sein-zum-Tode*

Život stoji u jednom konstantnom odnosu „ne-još“ prema sebi i vlastitoj smrti; čim se osoba rodi ona je određena za smrt. Smrt je upravo ključ Heideggerovoj egzistencijalnoj filozofiji, kao i filozofiji o vremenu jer predstavlja „horizont ljudskog tu-bitka. Tu-bitak je stoga određen pojmom *Sein-zum-Tode*, „biti-prema-smrti“ ili pak „biti-za-smrti“. Bitak-prema-smrti svakog pojedinca ključno je za sam tu-bitak, i ono je neotuđivo. *Sein-zum-Tode* se ne odnosi na neizbježni kraj života, već je način života u smislu da otkad „jesmo“ mi jesmo smrtni; sveprisutnost znanja i strah od smrti koji nas vodi k ostvarivanju autentičnog načina života. Za Heideggera, *Sein-zum-Tode*, ne znači doslovce nestati u biološkom smislu, već biti stalno izložen bitnoj nestabilnosti i ranjivosti mog svijeta i svog identiteta, svog stava. *Sein-zum-Tode*, dakle, znači biti spreman, voljan i sposoban prigrliti određeni i inherentno krhki skup mogućnosti, čak iako se one neizbježno raspadaju pod vlastitom težinom.⁶¹ Prema Heideggeru u svojoj svakodnevici čovjek ne razmišlja o životu, jer razmišljajući o životu razmišljamo o onome što je nama obrnutome od života, a to je smrt. Preko puta *das Man* stoji autentični tu-bitak, koji obgrljuje smrt i smrtnost kao dio svog bitka. Heidegger, ističe da, odbijajući prepoznati smrt, odbijamo prepoznati život, a odbijajući prepoznati život odbijamo prepoznati nas same. Za Heideggera mogućnost smrti najprije omogućuje sagledavanje nečijeg života u cjelini. Ova vizija bi također uključivala projekciju "još ne" koje je još uvijek izvanredno u nečijem životu. Smrtnost stoji iza našeg osjećaja konačnosti, a prepoznavanje konačnosti je ono što prvo čini neke stvari važnijim od drugih. Autentični odnos prema smrti uključuje ne poricanje, već prepoznavanje sigurnosti smrti.” Umiranje nije događaj; to je fenomen koji treba shvatiti egzistencijalno. Tu-bitak može shvatiti svoju vlastitu cjelovitost i smislenost samo kada se suoči sa svojim ne-bitu, *sein Nicht-mehr-da-sein*. Sve dok tu-bitak ne dođe do vlastitog kraja, on ostaje nepotpun. Nije dovršio svoju cijelost, *sein Ganzes*. Tu-bitak ima

⁶⁰ SZ 237-241; Hoy 2006. str. 282-283.; Carman str. 235.

⁶¹ SZ 237.

pristup razumijevanju bitka, jer i samo zato što je konačno biće koje obgrljuje svoj kraj.⁶² Tu-bitak je uvijek ne-još, nepotpun, neispunjen. Ali u isto vrijeme, svo autentično biće bitak je prema svome kraju. Bit, kretanje, smisao života potpuno su jedno s bivanjem prema smrti, s individuovom "pretpostavkom" o vlastitoj singularnoj smrti. Stoga je "smrt, u najširem smislu, fenomen života"; fenomen poistovjećivanja, iako se sam ne može „proživjeti.“⁶³ Misao koju treba naglasiti istodobno je egzistencijalna i logična: mogućnost tu-bitka ovisi i ima smisla samo u odnosu na "nemogućnost tu-bitka" što je smrt. Jedno bez drugog ne može, upravo kao što autentičnost ne može biti bez neautentičnosti, *das Unheimliche* bez *das Heimliche*. Istinsko *Sein-zum-Tode* je jedno koje svjesno radi na ispunjenju i odbija „inerciju“; to je onaj koji traži ontološko shvaćanje vlastite konačnosti, a ne traži utočište u naklapanju, u prividnom udomaćenosti, ni u nikakvim banalnim konvencionalnostima biološkog umiranja.⁶⁴

5.5. Savjest

Uz fenomen smrti i odlučnosti, za autentičnost je prema Heideggeru potreban još jedan fenomen, a to je savjest. U prijašnjim poglavljima govorili smo kako je svakodnevni tu-bitak sklon samozavaravanju i „bijegu“, pa i to da je samozavaravanje „izuzetno primamljivo“, te zbog toga moramo si postaviti bitno pitanje zbog čega bi uopće onda trebali odlučiti biti autentičnim. Kako već Heidegger sam piše, autentičnost i ne autentičnost nisu normativne kategorije, nisu niti pozitivne ni negativne, moralno ispravne ni obvezujuće. Ovdje Heidegger uvodi savjest. Potencijalna autentičnost tu-bitka očituje se u predanosti jednom pozivu, *Ruf*, poput umjetničkom ili religioznom, u odlučnosti, *Entschlossenheit*, i na pozivu savjesti, *Gewissen*. "Poziv savjesti" je u najjednostavnijem obliku naš unutarnji diskurs: "Savjest govori isključivo i neprestano u načinu šutnje", savjest je nijemi glas, glas koji nikada nitko nije čuo.⁶⁵ To je glas koji je vrlo specifičan, govori meni i to nepogrešivo. Uvijek meni govori i mene se tiče, pogodi me u dubinu i nikada ne promaši, a njegovi su pozivi izraziti i neposredni. Poziv savjesti je poziv sebi, poziv sebi da se vratimo u svoje, da mi budemo „mi.“ Odakle dolazi taj poziv? Dolazi on nas, pozivač je sami tu-bitak, u svojoj *Unheimlichkeit*, neudomaćen i ubačen u svijet. Za Heideggera, čovjek osjeća krivnju, *Schuld*, krivnju jer smo u ovaj svijet ubačeni iz ništavnosti, *Nichtigkeit*, ili

⁶² SZ 236.

⁶³ McManus 2015b, „Anxiety, choice and responsibility in Heidegger's account of authenticity“, str. 171.

⁶⁴ SZ 176, 236-240.; Zovko 1991. str. 42, 43.; Steiner str. 105-107.

⁶⁵ SZ 274.

preciznije rečeno, jer naš bitak implicira nužnost ne-bitka. Poput anksioznosti i anticipacije smrti, naša krivnja nas dovodi licem u lice s ontološkim, s činjenicom da tu-bitak mora na sebe preuzeti odgovornost za vlastito bivstvo, i da to bivstvo, odnosno potencije svoga bitka, mora dovesti ga do pune realizacije i aktualizacije mogućnosti, i to svojom vlastitom odlukom i slobodom. Savjest kao strani glas se javlja jer nam je autentični bitak stran, jer smo inertni, jer nismo u kretanju. Krivnja je stoga i krivnja o nepostizanju vlastitih mogućnosti, o potiskivanju autentičnosti, i u toj buci neautentičnog života onda se tek javlja glas savjesti.⁶⁶

5.6. *Angst*

Držeći pred sobom stalnu i potpunu mogućnost smrti, mogućnost neodvojive od njezina bacanja u svijet i procesa individualizacije, tu-bitak ulazi u stanje tjeskobe, *Angst*. Tjeskoba je uzimanje na sebe blizine ništavila, potencijalnog nebića vlastitog bića. "Biti-prema-smrti je, u biti, tjeskoba", a u neautentičnosti i naklapanju, tjeskobu pretvaramo u strah ili u ravnodušnost, koja nas otuđuje od samog života, odnosno, koja nas izolira od temeljnog izvora slobode. Autentičnost se ostvaruje, kao i kod filozofije Kierkegaarda, kroz *Angst*, strah čiji objekt strahovanje nije izvan nas (već mi sami smo objekt, navodeći opet prema ideji da je autentičnost samorefleksivnost i relacija koja za relaciju ima samu sebe), anksioznost bivanja-u-svijetu.⁶⁷ Ovo tumačenje možemo shvatiti i kao kritiku stoičkoj ravnodušnosti prema smrti, jer ravnodušnost, podjednako kao i strah, otuđuju čovjeka od smrti i od svog bitka. Izbjegavanje pitanja o nadolazećoj smrti u čovjeku stvara strah o smrti kao događaju, dakle o objektu izvan nas i istodobno se tako distanciramo od naše vlastitosti. Strah vodi do drugog izbjegavanja pri čemu se onda mora dokazati vlastita superiornost kroz stoičku ravnodušnost prema vlastitoj smrti. U uvodu rada naveli smo da autentičnost kao istinosnost ne može uključivati napor, te iz Heideggerove analize straha o smrti možemo izvesti zaključak da ovaj stav samoporažavajuć utoliko što napor uključen u pokušaj kontroliranja smrti pokazuje koliko je doista nama stalo do nečije smrtnosti. Barem, ovakvu interpretaciju sugeriraju Heideggerovi primjeri pokušaja kontroliranja smrti tako što se stalno "razmišljaju" o njoj ili je "očekuju" u bilo kojem trenutku, a oboje zapravo predstavljaju pokušaj da se smrt odgađa što je duže moguće.⁶⁸ Na dubljoj razini, možemo smatrati da je Heideggerov zaključak da bitak-prema-

⁶⁶ SZ 274, 275.; Vučković str. 11-17., Pattison 2015., „Death, guilt, and nothingness in Luther, Kierkegaard, and *Being and Time*”, str. 59, 60.

⁶⁷ Haynes 2015., „Anxiety’s ambiguity”, str. 72.

⁶⁸ SZ 299-305.

smrti nije samo pitanje "razmišljanja o smrti", već da ono prožima mnogo širi spektar svakodnevnog ponašanja. *Angst* otkriva tu-bitkovu mogućnost da se ispuni "u strastvenoj slobodi prema smrti; slobodi koja je oslobođena od iluzija *das Man* i koja je činjenična, sigurna sama za sebe i tjeskobna."⁶⁹ Vremenitost je konkretizirana nadmoćnom istinom da je sav tu-bitak bitak-prema-smrti. Preuzimanje smrtnosti na sebe, kroz anksioznost, apsolutni je uvjet ljudske slobode. Ovdje se možemo ponovno osvrnuti na *Ispovijesti* Svetog Augustina, gdje u usporedbi opisa smrti Augustinovog oca i majke Monike možemo razaznati jasnu razliku između neautentičnog distanciranja od smrti, i autentičnog prigrbljivanja ljudske vremenitosti i konačnosti (usporedno s Božjom vječnosti). Upravo je Augustin opisao ljudski život kao *vitam mortalem*, „smrtni život“ i kao *mortem vitalem*, „životnu smrt.“⁷⁰ Pogled na smrt, za Augustina pa tako i za Heideggera, označava snažnu svijest o nečijoj konačnosti; a bez konačnosti ne može biti cjelosti, smislenog kretanja, istine,⁷¹ te stoga ne može biti ni razumijevanja. Samo odbijanje sagledavanja smrti kao događaja, kao fenomena, također navodi na cjelovitost, u smislu jedinstva postojanja i završetka, što zasigurno proizlazi posljedično iz cjelokupnog Heideggerovog shvaćanja „bitka i vremena.“ Izlaganje tu-bitkove vezanosti za smrt i, prema tome, za slobodu označava vrhunac Heideggerove ontološke antropologije, da se priroda bitka utemelji u prirodi čovjeka i čovjekove svakodnevice u ovom svijetu. Iako smrt može doći svakog trenutka, utoliko što još nije ovdje, ona je neodređena. Stalna neodređenost, neizvjesnost, kada će potpuna nemogućnost postati mogućnost je otvorena u tjeskobi. U mjeri u kojoj je smrt sigurna, treba je predvidjeti, a ne prikriti, međutim, utoliko što je smrt neodređena i ne zna se kada će se dogoditi, bit ćemo gurnuti u djelovanje, i to odlučno, slobodno i ciljno djelovanje.⁷² Naravno, unatoč našoj slobodi mi smo još uvijek kulturna bića i odlučnost će se oslanjati na način na kako svijet jest, uključujući i način na koji nam ga *das Man* konfigurira. Čak i kada sam postao autentičan i objekt moje brige nije u drugima, nisam odvojen od drugih jer će moje djelovanje i briga uključivati razumijevanje mogućnosti drugih kao i moje vlastite mogućnosti. Autentični tu-bitak se postavlja i djeluje uvijek ovisno o mogućnostima

⁶⁹ SZ 267.

⁷⁰ Augustin 2016. str. 10.

⁷¹ *Hōs alēthes*, odnosno *alēthia* ili *alētheuein*, odnosi se na akt razotkrivanja što je prisutno i razotkriveno predstavljajući se kao takvo, odnosno upućuje „na biće kao takvo“. Upravo to razotkrivanje i predstavljanje je za Heideggera istina; umjesto dotadašnjih viđenja istine kao odgovaranjem tvrdnji uma i stanja vanjskog svijeta, ili slaganju subjekta i objekta u tim tvrdnjama. Prema djelu Franza Brentana *O mnogostučnosti značenja Bitka kod Aristotela*, djelo koje je Heideggera uvelo u filozofiji, u Aristotelovoj *Metafizici* bitak je također opisan kao bitak u smislu istine i bitak u smislu „puta k nečemu.“, Krell 2009. str. 3-5, 7, 13.

⁷² SZ 252, 344.

svojstvenim njegovoj trenutnoj situaciji u svijetu.⁷³ Nadalje, kroz susret s konačnosti bitka-prema-smrti, anticipirajuća odlučnost omogućuje nam prvi put da konkretnu situaciju autentično otkrijemo kao svoju vlastitu, čak i ako nam je bačena. U anticipativnoj odlučnosti ontološko bitak-prema-smrti stoga više nije samo o smrti u ontičkom, svakodnevnom osjećaju trenutka umiranja, već umjesto toga, biti-prema-smrti uključuje rekonfiguraciju života nakon spoznaje da na granicama naši postupci i izbori nemaju transcendentno utemeljenje ili opravdanje. Heidegger ovdje želi ukazati da ne postoje autoritet za djelovanje osim vlastite volje, te autentična anticipacija smrti navodi tu-bitak da odustane od zaduženja, obveza, pravila, vrijednosti, koje više ne smatra obvezujućim i vrijednima. Ovdje dolazimo i do zaključka da autentičnost nije izjednačiva s autonomijom i samoostvarenjem, jer autentičnost, kako je opisuje Heidegger, dakle nije samo psihološki rezultat odabira jednog privatnog subjekta o tome kakav će njegov unutarnji stav prema svijetu i prema sebi biti, već, autentičnost je funkcija napora čovjeka da se dođe do istinske promjene u društvu i svijetu.⁷⁴

5.7. *Sein und Zeit*

Šesto i posljedno poglavlje Heideggerovog nikada nezavršenog magnum opusa *Bitak i vrijeme* govori o *Innerzeitigkeit*, unutarvremenost, kao „vulgarnoj, neautentičnoj temporalnosti svakodnevice“, temporalnosti koju nam je nametnuta od *das Man*. Ovakva neautentičnost se ne smije osuđivati kao neizbježna slabost ili moralni nedostatak, već je to nužni sloj iz kojeg se tu-bitak mora otrgnuti kako bi dosegnuo vremensku autentičnost i ontološku srodnost bitka i vremena koju Heidegger izražava u aforizmu: *die Zeitigung der Zeit*, temporalizacija, dozrijevanje vremena. Ovaj pristup istinskoj temporalnosti zahtijeva ponovnu procjenu konstrukcije „prošlost-sadašnjost-budućnost“ pri kojoj mi, gotovo bez razmišljanja, zamišljamo i vodimo svoj svakodnevni život. Ali revalorizacija će biti ona u kojoj će se ova banalna trijada sačuvati i čak dati izvjestan neizbježni legitimitet. U tom trenutku njemački jezik, sa svojom željnom osjetljivošću na etimološku torziju, Heideggeru pruža neprocjenjivu pomoć. Tu-bitkova samoprojeksija prema ispunjenju, to kretanje prema koje je implicitno u brizi za sebe, postulira budućnost. “Primarni smisao egzistencijalnosti je budućnost.” Na njemačkom, "budućnost" je *Zukunft*, ono "što dolazi prema jednom". U traženju bitka, tu-bitak je stalno ispred sebe i

⁷³ SZ 344–346.

⁷⁴ SZ 346-348.; Hoy 2006. str. 283, 284.; Wrathall 2015. str. 194, 195.

anticipirajući. Postoji, dakle, doslovno značenje u kojem je budućnost najneposrednija, najprisutnija dimenzija vremenitosti. "Iščekivanju koje ide uz odlučnost, pripada i sadašnjost u skladu s kojom se rješanjem razotkriva situacija." I ovdje je etimologija utisnuta u službu. Njemački "sadašnjost" je *Gegenwart*, koji Heidegger rastavlja kao *Gegen –wart*, kao "čekanje protiv," ili kao „čekati-pored“, biti-pored. Odlučnost priziva sadašnjost, uzdižući je od pukog predmeta svakodnevice, te od ostvarenog trenutka čini "ekstazu pažljivog" iščekivanja. U autentičnoj temporalnosti, "biti-pored" također je "čekanje na ono što dolazi", *das Zukünftige*. U *Gewesenheitu*, prošlosti, Heidegger se fiksira na radikalni *wesen*, "biće". Ova prošlost bića nije nikakva inertna, istrošena, staložena dimenzija kao što bi nas „vulgarna“ upotreba htjela pretpostaviti. *Gewesenheit* je bitno sredstvo budućnosti, one projekcije prema autentičnom biću koja je egzistencijalna svrha tu-bitka. Heideggerova terminologija doseže nove krajnosti neprobojnosti: „Kao što je autentično budući, tu-bitak je autentično kao bio. Očekivanje svoje krajnje i najosobitije mogućnosti je povratak, s razumijevanjem, u svoje najposjećenije „bio.“ Pojam „biti“ proizlazi, na određeni način, iz budućnosti. "Postani ono što jesi", napisao je Pindar. Heidegger izlaže psihološku istinu, da se prošli događaji mijenjaju i daju im značenje onim što se događa sada i što će se dogoditi sutra; da je prošlost ili značajnom ili praznom zbog onoga što će tek biti; da je samo dolazak do zrelosti ono što je onome što je bilo prije daje logiku i kretanje. Heidegger nas podsjeća na međusobno generativne i reinterpetativne kružnice prošlosti-sadašnjosti. Latentni paradoks, *Ouroboros*, predstavljen zmijom koja jede vlastiti rep, već je bio poznat predsokratovcima. Heideggerova analiza dolazi vrlo blizu: "samo dok tu-bitak jest, može biti kao da je bio.“ Bitak i vrijeme su kao jedno.⁷⁵

⁷⁵ SZ 404-434.; Steiner 1979. str. 92, 108, 109.; Carlisle 2015. str. 47

6. Dvije fusnote o Kierkegaardu

U svome djelu *Bitak i vrijeme*, Heidegger spominje Kierkegaarda svega dva puta⁷⁶, u kojima, unatoč tome što priznaje doprinos Kierkegaarda, Heidegger naglašava nedostatke njegove filozofije. Heidegger smatra da Kierkegaard nudi prodorne interpretacije „egzistencijalne problematike“, ali da se Kierkegaard služi „vulgarnim“ shvaćanjem vremena, te da je „što se tiče ontologije, ostao potpuno pod Hegelom i antičkom filozofijom kako ju je Hegel vidio.“⁷⁷ Heidegger ponavlja i razrađuje ovu kritiku u svom predavanju iz 1951. „Što se zove mišljenje?“:

Kierkegaard kroz posredovanje Hegelove metafizike filozofski posvuda ostaje s jedne strane zatočen u dogmatskom aristotelizmu, koji ni u čemu ne zaostaje za onim srednjovjekovne skolastike, a s druge u subjektivitetu njemačkog idealizma. Nitko razborit neće poreći poticaje koji su krenuli od Kirkegaarda u pogledu ponovnog uvažavanja onog „egzistencijalnog“. Tome nasuprot, Kierkegaard nema ni najmanji odnos spram pitanja o biti bitka.“⁷⁸

Možemo smatrati da je ovo, dakle, Heideggerovo pravo razmišljanje o filozofiji Kierkegaarda. Unatoč kritičnom stavu Heideggera prema filozofiji Kierkegaarda, ove fusnote se nalaze u nekim od najznačajnijih odlomaka *Bitka i vremena*, u analizi vremenitosti i tjeskobe kao modusa tu-bitkove egzistencije, što nam ukazuje ipak na to da je Heidegger vidio važnost Kierkegaara kao svoga prethodnika. Uz ostalo, Heidegger ističe doprinos Kierkegaarda; „Čovjek koji je najdalje otišao u analizi fenomena anksioznosti...“⁷⁹, te se njegova kritika zasniva na ideji, da Kierkegaard, poput Nietzschea, nije napravio potrebiti „korak dalje“ kako bi izašao iz „podčinjenosti sustava“ onog mišljenja kojeg Heidegger želi dekonstruirati: „*Pojam i sustav grčkog su mišljenja na jednak način strani. Stoga ono ostaje iz temelja druge vrste negoli noviji način mišljenja Kierkegaarda i Nietzschea, koji doduše navlastito misle protiv sustava, ali stoga upravo ostaju podčinjeni sustavu.*“⁸⁰ Stoga, prije same analize Kierkegaarda, potrebno je razjasniti što Heidegger misli pod ovim „podčinjenju sustava“ kroz „mišljenja protiv sustava“. Friedrich Nietzsche, filozof koji je bio jedan od temeljnih figura Heideggerovih istraživanja, je nešto ranije od rođenja Heideggera 1889. god., objavio svoje djelo *Götzen-Dämmerung*, u kojem od svih „idola koji moraju nestati“

⁷⁶ Referenca iv. SZ 190, referenca vi. SZ 235.

⁷⁷ SZ 235.

⁷⁸ Heidegger 2008., *Što se zove mišljenje*, (WCT) str. 140.

⁷⁹ SZ 235.

⁸⁰ WCT 140.

ističe upravo „bitak“ kao prvog potrebnog odbaciti. Nietzsche naziva bitak „potrebno izmišljotinom, izumom strahujućih koji ne mogu trpjeti svijet stalnih promjena i vječnog povratka“, te kako je metafizika ostatak „isparene realnosti.“ Nietzsche odbacuje pojam bitka, odnosno pojam bitka koji je temeljen na aristotelovskoj filozofiji bića, te u svome odbacivanju on nije „razrušio“ pojam bitka temeljen na spoznaji bića, niti se približio potrebitom odgovoru i rješenju problema bitka, koje je, možemo smatrati, za Heideggeru moglo predstavljati ono jedino što uistinu može srušiti „stare idole.“⁸¹ Bez dubljeg ulaska u Heideggerovo shvaćanje „mišljenja“, možemo zaključiti; kada Kierkegaard kritizira sistemsku ontologiju Hegela kao nešto „između bajke i varke“, Kierkegaard ostaje u okvirima Hegelove ontologije, gradi kritiku koja opstaje unutar Hegelovog sustava, umjesto da obori njegov sustav mišljenja kao takvog.⁸² Svakako, tema ovoga rada nije ontologija, već egzistencijalizam, te svaka dublja analiza Heideggerove kritike Kierkegaarda bi izlazila iz određenih okvira, te će nam ove dvije fusnote služiti tek „kao most“ za daljnju analizu Kierkegaardovog shvaćanja autentičnosti, analiza koja će započeti na jednaki način kao i Heideggerovog analiza, a to je s pitanjem egzistencije čovjeka.

6.1. „Ljudsko biće je duh. Ali što je duh?“

Na početku *Bolesti na smrt*, Sören Kierkegaard pod pseudonimom Anti-Climacusa piše: „Ljudsko biće je duh. Ali što je duh?“ Odgovor na ovo pitanje prema Kierkegaardu je da je „duh sebstvo.“ Kad govorimo o „sebstvu“, odnosno o „samom sebi“, govorimo o čovjeku kao samoodnosu, o odnosu koji nastaje kada se odnosimo sami prema sebi, kao što svijest kad postane svijesna sebe se naziva samosvjesnom. Tek u tome odnosu odnosa prema sebi, može izroniti duh. Za Kierkegaarda ljudsko biće se ne očituje u tome da može imati relaciju prema sebi i prema

⁸¹ Nietzsche 1999., *Götzen-Dämmerung*, str. 68; Za dodatno obrazloženje, Friedrich Nietzsche je smatrao, oslanjajući se na Heraklita, da je „bitak prazna izmišljotina“, te da je svijet u stanju kaosa promjene i postajanja, *Werden*. Postajanje je suprotstavljeno Parmenidovom bitku u apsolutnom smislu, za Nietzsche bitak je sinonim za trajnost, dok *Werden*, kao kaos je ono što ponekad jest, ponekad nije, te bi razliku između bitka i postajanja mogli istražiti kroz razlikovanje onoga inteligibilnog i onoga osjetilnog. Unatoč ovoj razlici, pojam *Werden* za Nietzsche još uvijek označava onaj čin kojim stvar postaje "stvarne", identično kao primjerice *esse* u filozofiji Tome Akvinskog, a ne "prisutnost" u izvornom grčkom smislu pojavljivanja, otkrivanja i prikriivanja. Također, prema filozofiji Hegela, *Werden*, bi označavalo svojevrsnu sintezu *Sein*, bitka i *Nichts*, ništa, odnosno postupak nestanka „nečega u ništa“ i postanka „ništa u nešto“, što bi svakako u produžetku opet označavalo postajanjem „stvarnim.“ Nadalje, Nietzsche u izjednačavanju bitka s voljom za moć, čini istu grešku kao i Platon u itjednačavanju s ideom, Aristotel s *energeia*, Plotin s „jednim“; ono „jest“ se prikazuje kao jest na određeni način, kao biće, a ne bitak. Heidegger 2014., *Introduction to Metaphysics*, str. 22-39.; Ostritsch 2020., *Hegel*, str. 147, 148.

⁸² Krell 2009. str. 7, 8., Tietz 2006., „German Existence-Philosophy“, str. 162

drugima, već ljudsko biće upravo jest ta složena relacija. Poput Heideggerovog tu-bitka, Kierkegaardovo shvaćanje duha ukazuje na nesmanjivo relacijski način postojanja.⁸³

Kierkegaard navodi da je čovjek biće sinteza, da je čovjek dijalektični odnos međusobno oprečnih pojmova poput vječnosti i vremenitosti, beskrajnosti i krajnosti, slobode i nužnosti, kao i vječne duše i propadljivog tijela. Odnosno, kako Kierkegaard piše, čovjek je “proturječnost između vanjskog i unutarnjeg, vremenskog i vječnog.” Čovjek je stoga paradoksalno biće odnosa, kao treća figura između vječnosti i vremenitosti koja ih drži skupa, te upoznavajući jednu krajnost čovjek upoznaje i drugu, postaje više svjestan sebe, te tako u jednoj goreputujućoj spirali dolazi bliže svome cilju što je upoznavanje samoga sebe. Sve što jest je po sebi ili po drugome, a pošto je čovjek u odnosu s samim sobom nije mogao biti po sebi; odnosno kao što iznosi Anselmo u *Monologiumu*, već čovjek „postoji po drugom vječnome“ koje je nužno Bog koji je postavio čovjeka kao takav odnos.⁸⁴ Kierkegaard isto piše, da u samoodnosu mi smo zapravo u odnosu prema drugome, prema Bogu, jer „izranjanje duše“ ne proizlazi iznutra, već iz vanka. Kao što Ivan Skot Eriugena u *De Divisione Naturae*, i kao što to njegov nasljednik G. F. W. Hegel u *Fenomenologiji duha*, piše da naša samosvijest proizlazi iz refleksije svijesti o drugome, ne nužno o svijesti o Bogu premda je to konačni zaključak, gdje postajemo svjesni naše svijesti o drugome i stoga samosvjesni.⁸⁵ Kada govorimo o upoznavanju sebe, kao našem cilju i kao gubljenju očaja, zapravo govorimo o upoznavanju Boga kao našeg cilja, cilj da stanemo u odnos naspram Bogu i to u potpunoj čistini, kako bi upoznali naše „vječno sebstvo“ što je jedino sebstvo koje stvarno jest, a to je Božje u kojem nema očaja. Kao što sv. Toma Akvinski dokazuje u svome petom putu kao i u govoru o nužnosti vječnog života, čovjek teži blaženstvu što je Bog ali ne može sam postati Bogom, te tako čovjek ne može ni sam upoznati, jedino se može upoznati približujući se Bogu sve do jedinstva duše s Bogom.⁸⁶ Kierkegaardov prikaz duha je egzistencijalan, a njegov prikaz egzistencije u osnovi je duhovan. Poput drugih kršćanskih mislioca i filozofa, Kierkegaard shvaća duh kao kategoriju odnosa i naglašava da odnos nije nešto statično, već jedno gibanje, „istovremena aktivnost i pasivnost“, koja uključuje svijest i volju. Za Kierkegarda, odnos duha obuhvaća odnose prema sebi, prema Bogu, prema drugima i prema svijetu u cjelini, naglašavajući

⁸³ SUD 13.; Tietz 2006. str. 165.

⁸⁴ Mojsisch 200, „Anselm von Canterbury“, str. 42-47.

⁸⁵ Moran 2000., „Eriugena“, str. 13, 14, 17.

⁸⁶ Relja 2021., *Tomistička filozofija*, 238-241.

da ti odnosi uključuju i aktualnost i mogućnost.⁸⁷ Svi konstitutivni odnosi duhovnog sebstva mogući su načini da on bude, a često je ono na što se odnosi sama mogućnost. Tako, primjerice, se u molitvi Bogu osoba uspostavlja u odnosu na određenu mogućnost, a taj odnos ima svoju aktualnost, što u ovom primjeru aktualnost molitve. Ovisno o „međusobnoj igri znanja i volje“⁸⁸, odnosno o stupnju do kojeg smo svjesni ili nesvjesni sebe, kao i ovisno o samom stupnju koliko smo voljni prihvatiti i voljni biti „mi sami“, otvaraju se mogućnosti koje su dostupne ljudskom biću. Relacionalnost duha, stoga obuhvaća i svijest i volju. Ovo se očituje u tome, da čovjek kao biće suprotnosti u svom odnosu prema suprotnostima je nužno slobodan, jer je sloboda dijalektički element u tim kategoričkim suprotnostima. Drugim riječima, za Kierkegarda duh predstavlja sebstvo, a egzistencija predstavlja slobodno gibanje prema suprotnostima.

6.2. *Ressentiment*

Analizirajući Kierkegardovo shvaćanje duha kao slobode gibanja između dviju krajnosti dolazimo do trenutka gibanja između krajnosti autentičnosti i neautentičnosti. Kierkegaard u svome djelu *Dva razdoblja* nam daje dublji uvid u njegovu koncepciju „neautentičnosti“, koje nam je također od velike vrijednosti pri usporednoj analizi s filozofijom Heideggera. Kierkegaard nagovještava mnoge Heideggerove uvide iz *Bitka i vremenu* u vezi s anonimnošću upisa u *das Man*, ali i načine bivanja tu-bitku izlaže u svakodnevnom životu od "praznog razgovora", "radoznalosti" i "dvosmislenosti" do njegovih stanja "palosti" i "bačenosti". Samo djelo je podijeljeno na dva dijela, na „*Razdoblje revolucije*“ i na, nešto blaže oslovljeno, „*Sadašnje doba*.“ Kierkegaard kritizira duh sadašnjeg doba kao duh promišljanja, duh koji je lišen strasti, te je sadašnje razdoblje karakterizirano „pametnim odmorom“, usporedno s žarkim djelovanjem doba revolucije. Ovdje možemo naglasiti, da Kierkegaard se ne odriče svoga razdoblja, gledajući i na to da je u *Bolest na smrt* iznesena ideja bjega temporalnosti kao neautentičnosti; nadalje, ovo ne smijemo shvatiti ni u obliku da Kierkegaard, kao što je Nietzsche omalovažavao svoje razdoblje kako bi očistio pozornicu za nadčovjeka koji pokazuje superiornu volju za moći, nego otkriva prave osnove za mogućnost pojedinca da razmišlja o svom sebstvu, o svome unutarnjem karakteru, i time „dostignemo najviše“ u duhovnom smislu. Drugim riječima, Kierkegardov cilj nije samo

⁸⁷ Carman 2006, „The Concept of Authenticity“, str. 230, 231.

⁸⁸ SUD 48

kritika svoga vremena, nego pronalazak načina kako čovjek može ostvariti vrhunac svojih duhovnih mogućnosti u jednom razdoblju koje o toliko manjka duhu.⁸⁹

Prije same analize koncepcije neautentičnosti koju iznosi Kierkegaard u *Sadašnje doba*, potrebno je prikazati i razumjeti ontološku pozadinu tog djela, a to je kritika Hegelove dijalektike. U osnovi, Hegel je rekao da postoji nešto što se zove svjetski duh. U osnovi je bit da sva ljudska bića prepoznaju da su oni ljudi, da su umna bića, koja se zbrajaju kako bi se sastavila sveljudska umnost, odnosno svjetski duh. Budući da je svjetski duh uman i stoga inteligentan, s vremenom postaje inteligentniji razgovarajući sam sa sobom kroz proces koji se zove dijalektika. „Razgovor“ se provodi kroz proces u tri koraka; kroz tezu, antitezu i sintezu, koje onda stvaraju našu stvarnost. Dakle, na kraju ono što doživljavamo kao materijalnu stvarnost; bilo to primjerice država, tvornice, pa i sami ljudi, zapravo su samo reprezentacije tog dijalektičkog procesa. Odnosno, Hegelova filozofija počinje s umom i materijalne činjenice ovise o tome. Nadalje, teza i antiteza označavaju suprotnosti, koje žele ravnotežu, a prema Hegelu i koncepciji duha koju smo sada iznjeli, te suprotnosti su zapravo ista stvar. Poput žice gitare koja oscilira naprijed-natrag i proizvodi zvuk dok oscilira, a zatim se gasi kada se suprotnosti međusobno poništavaju. Hegel tu oscilaciju kretanja naprijed-nazad naziva *Werden*. Suprotnosti su zapravo ista „žica“ koja se kreće u različitim smjerovima i zatim pronalazi ravnotežu. Stoga, kada Hegel kaže nešto poput "negacije nečega što je potrebno zbog te stvari", možemo to vizualizirati razmišljajući o povlačenju žice u jednom smjeru, a zatim je otpuštamo i ona će ići u drugom smjeru. S vremenom će se poništiti i jedno i drugo, te postići ravnotežu, ali tada postoji neravnoteža između ravnoteže i neravnoteže pa se opet vraća neravnoteža. Tako Hegel odgovara na pitanje bitka, odnosno "zašto postoji nešto umjesto ničega?", jer bilo jedno čini drugo nužnim i bilo jedno više od drugog stvara neravnotežu.⁹⁰

Dok postoji sličnost između Kierkegarda i Hegela, pošto oboje sagledavaju duh kao relacijsko kretanje između dvije krajnosti, oni se u temelju razlikuju. Razlika je u tome što Hegel na posljetku izjednačava duh i „tijelo“, dok za Kierkegarda duh i tijelo su radikalno različiti, neizjednačivi i međusobno nezamjenjivi, što ne znači da čovjek nije istodobno i duhovan i tjelesan. Nadalje, Kierkegaard odbacuje dijalektičko, makrokozmičko i determinirano kretanje Hegelovog

⁸⁹ Kierkegaard 2019., *The Present Age*, str. 1, 2, 6.

⁹⁰ Kierkegaard 2019. str. 15, 16.; Ostritsch 2020., *Hegel*, str. 143-150.

svjetskog duha. Kako Kierkegaard piše: "revolucionarno doba, koje je u isto vrijeme reflektivno i bez strasti, pretvara taj izraz snage u podvig dijalektike, ostavljajući sve praznim od značaja."⁹¹ Tako unutarnja stvarnost relacija duha postaje kondenzirana u "refleksnu napetost dijalektičke prijevare." Dakle, oštroumni mir i sklonost objašnjavanju odlučne akcije su manifestacije Hegelove težnje da se umanju stvarnost pojedinačnog podvodeći je pod apsolutno i univerzalno. Nadalje, antitetički negativni ujedinjujući princip "reflektivne napetosti" je prema Kierkegaardu zavist, koja rezultira i individualnom i društvenom sebičnošću. Ova sebičnost sprječava pojedinca da djeluje strastveno i odlučno izvan nutrine karaktera, odnosno sebičnost sprječava nečiju autentičnost. Zavist od razmišljanja postaje "moralna ogorčenost", *Ressentiment*. Ovakav stav u čovjeku budi sumnju da je svijet ravnodušan prema svakom pojedincu, što čini ljude moralno lijenima, pasivnim, kukavičkim i neodlučnima. Kierkegaard tvrdi da je ogorčenost princip nedostatka karaktera, samorazumijevanja i stoga aspekt „neautentičnosti.“⁹² Pojedinaac mora razbiti okove svoje zavisti, ali i tada on nije slobodan. Umjesto toga, on će se pronaći u zatvoru koji je nastao od zavisti onih oko njega, a ljudi ne shvaćaju da su zarobljeni, kako zatočeništvo nije eksterno, nego interno. Reflektivna napetost stoga dovodi do očaja. Jednako kako zrak u zatvorenoj sobi postaje sve neugodniji, tako i zarobljeništvo refleksije i zavist dovode do duboke ogorčenosti, koja opstaje dok nije „prozračena“ kroz autentično djelovanje i odlučnost. *Ressentiment*, kao pojam je također koristio Nietzsche u svome djelu *O genealogiji morala* (kao i Max Scheller u istoimenom djelu u kojemu okreće Nietzscheovo shvaćanje tog pojma)⁹³, makar se razlikuju u značenju. Za Kierkegarda ogorčenost označava da pojedinac krivicu za svoje vlastite pogreške prebacuje na drugoga. Pojedinci koji se ne asimiliraju u masu postaju žrtveni janci i objektima rugla mase. Dakle, nedostatak karaktera bilježi se kao opća tendencija izravnavanja svih razlika. Kako bi se izravnale sve razlike i istaknuta djela, "potrebno je nabaviti fantoma, njegov duh, monstruožnu apstrakciju, sveobuhvatno nešto što je ništa, fatamorganu – a taj fantom je javnost."⁹⁴ I ovdje vidimo poveznicu na Heideggerov *das Man* i na naklapanje. Za Kierkegarda glavni instrument javnosti, i stoga naklapanja, su tisak i javni mediji, čije izjave

⁹¹ Kierkegaard 2019., str. 10.

⁹² Kierkegaard 2019., str. 8, 9.

⁹³ Kierkegaard 2019., str. xxv.

⁹⁴ Kierkegaard 2019., str. 13-21.

postaju mišljenje svih i nikoga. Baš kao što nedostatak karaktera rezultira ogorčenjem, nedostatak pravih međuljudskih odnosa rezultira u fantomu „anonimne javnosti.“⁹⁵

Dok Heidegger vidi anonimnu javnost kao nužni aspekt ljudske egzistencije, za Kierkegaard on predstavlja nešto direktno negativno. Anonimna javnost korumpira, ona pretvara svu odlučnost i autentičnost u „hranu za naklapanje“, za tračeve, komentare i nemilosrdne napade. Ovdje Kierkegaard nam daje primjer klizača na ledu, gdje nas navodi da zamislimo dragocjenost, koju svi priželjkuju, koja se nalazi na kraju zaleđenog jezera gdje je led jako tanak, s opasnošću od utapanja, dok bliže obali led je savršeno siguran. U strastvenom razdoblju, ljudi bi, unatoč tome što bi se bojali i s i za klizača, aplaudirali bi prikazu hrabrosti klizača koji se usude klizati na tankom ledu; nadalje, ako ne uspije u svome pothvatu i utopi se, oplakivali bi ga, i ako uspije u pothvatu slavili bi ga. Ali u razdoblju bez strasti, bilo bi drugačije; ljudi bi se smatrali pametnima i međusobno podupirali u ideji da je suludo otići na led, da je bolje i pametnije ostati pasivan na obali. Javnost gleda klizača s sigurne daljnje, a klizači koji odustaju od pothvata bi sebe prozvali inteligentnima. Strah i kukavičluk postaju vrlina. One koji su se usudili klizati na ledu, njih bi se prozvalo maloumnicima, prevarantima, izrugivalo bi im se što uopće pokušavaju. Kada bi se utopili slavili bi njihovu propast, a kada bi uspjeli, omalovažavali bi ih.⁹⁶ Neautentičan pojedinac je asimiliran u javnost, i nije u mogućnosti djelovati osim u obliku grupnog djelovanja, što prema Kierkegaardu nije djelovanje uopće; on se pretvara u javnost tako što on postaje promatrač iz trećeg lica, čija je jedina želja za ometanjem i zabavom. Nadalje, neautentični pojedinac se nikada ne kaje, on ne može pogriješiti, upravo jer svaka pogreška, svaka žrtva, je žrtva i pogreška javnosti. Kao puki promatrači, pojedinci uvijek mogu okriviti javnost. Kroz Kierkegaardov primjer, vidimo kako djelovanje kao javnost u anonimnosti, čovjek otkriva opseg „izravnavajuće“ mreže refleksije. Reflektivno razumijevanje, koje Kierkegaard naziva reflektivnom „napetošću“ (upravo kako je, u primjeru objašnjenja Hegelove dijalektike, žica gitare „napeta“), pretvara pojedinca u jedno i u sve, što zapravo nije ništa. Ovdje Kierkegaard analizira Hegelovu dijalektiku suprotnosti kako bi otkrio da sinteza nije napredak, već „izravnavanje“ koje se mora prevladati odlučnošću i samovoljnim djelovanjem. Tako, primjerice naklapanje izravnava razliku između naklapanja i šutnje. Šutnja, „kao bit nutrine“, daje uvjet za mogućnost istinskog diskursa. Šutnja pokazuje

⁹⁵ Kierkegaard 2019., str. 25, 33, 37, 46, 47.

⁹⁶ Kierkegaard 2019., str. 7, 8.

ispraznost naklapanja. Naklapanje, kao puko ogovaranje, širi svoj opseg tako široko da ne pokriva ništa, već površno provlači svaku temu. Za Kierkegaarda, naklapanje se pojavljuje kada se ljudi ne uspiju okrenuti prema unutra, prema svom duhu; umjesto toga oni se okreću prema drugima kako bi pronašli ono što im nedostaje. Šutnja izražava duhovnu nutrinu i preduvjet je za autentični diskurs, s druge strane, pričljivost stvara vanjsku karikaturu nutrine, koja ostaje tek kao kozmetički prikaz.⁹⁷

6.3. Refleksija

Svaki čovjek ima svoj položaj u svijetu, spontano shvaćajući i proispitivajući svoju svrhu i smisao življenja. Kierkegaard smatra da svi ljudi, neovisno o njihovim iskustvima i pogledima na neizbježni kraj života, zaključuju da život treba „uživati“. Ljudsko biće, kao što je Kierkegaard provlačio kroz sva svoja djela, ne egzistira na jednoj razini; sve ono neposredno kod čovjeka, ono „što on jest“ tjelesno, što mu omogućuje uspostavljanje odnosa sa svijetom oko njega, Kierkegaard naziva onim *estetskim*, njegovom formom. Ljudska bit, ono u čemu čovjek postaje ono „što on jest“, njegov razum, se izjednačava sa *etičkim*. Ali čovjek je još nešto više od samog razuma i tijela, on posjeduje jedno određeno „ja“; apsolutno i konačno težište koje ga određuje kao osobu, ono što mu daje smisao i što ga pokreće u životu, a to je duh, duša, izjednačena sa transcendentalnim shvaćanjem u čovjeku, sa *religioznom*. Kako ljudsko tijelo, jedinstveno i podijeljeno, sastavljeno od onoga religioznog, etičkog i estetskog, tako je i njegovo življenje sastavljeno od više suparničkih stadija koji se nerijetko sukobljavaju međusobno. Estet je onaj tko živi od svog estetskog, vođen svojim osjetima i tijelom, žudeći za novim zadovoljstvima, prelazeći iz iskustva u iskustvo pokušaje zadovoljiti potrebe svoga duha. Estet se bavi samo svojim osobnim položajem u svijetu, a budući da je estetski užitak kratkotrajan, estet nema čvrste okvire iz koje bi mogao donositi koherentne, dosljedne izbore koje bi mu pridonijele izgradnji njegova „ja“, njegove duše.⁹⁸ Takav život, kako piše Kierkegaard, je izgubljen u pojedinostima, ne u onome apsolutnom. Nemoguće je stoga se brinuti o samom sebi; jedan neprekidan život u trenutku, nakon čega ne ostaje nitko i ništa. Ali i pokvaren život može dovest do sazrijevanja čovjeka, makar mentalno još uvijek ostajali djeca. Glavna važnost u estetici je nadilaženje dosade i ravnodušnosti, od kojih je gora samo smrt. Kierkegaard u *Brevijaru* objašnjava život esteta kroz analizu lika cara

⁹⁷ Kierkegaard 2019., str. 42.; Kierkegaard 1990, *Brevijar*, str. 1-7.

⁹⁸ Kierkegaard 1990, str. 17-19.

Nerona. Rimskom caru klanjao se svijet kao pred živućem bogu. Od dolaska na prijestolje biva okružen zadovoljstvom, ali i u takvom životu ljudski duh manjka. Zapalio je Rim kako bi mogao imati svoju predstavu Troje, za njega najviši oblik umjetničkog uživanja i izražavanja, ali i to nije bilo dovoljno da izbjegne ravnodušnost i melankoličnost. Ljepota nije najuzvišenija, ona je neposredno blago. Obmanjujuća je, jednom kad propadne estet ostaje kao samrtnik. Sve što mu je svijet pružio iscrpio je, i kako piše Kierkegaard, da Neron nije bio car dosada bi počinio suicid. Gnjev i nemogućnost umjetničkog iskazivanja onemogućila je Neronu pronalazak trajnog zadovoljstva; ostao je u strahu, duhovno otupljen, a svoju praznu ljusku bi zamaskirao smijehom. Sa vremenom čovjek sazre i sa njime i duša koja traži viši oblik.⁹⁹ Kad se aktivno duša potisne, ili ne uspije zadovoljiti javlja se melankolija. Melankolija ili sjetnost, je tuga bez cilja, histerija duha. Sjetnost u životu pjesnika i etičara se može izjednačiti sa dosadom i ravnodušnošću esteta, prema Kierkegaardu grijeh koji nam ne omogućuje da naš život shvaćamo i vodimo na dubokoj i intimnoj razini sa samim sobom ili sa drugima. Etički život nudi određene užitke, utemeljene u razumu, koje estetski život jednostavno ne može ponuditi. Estet nikada ne može učiniti nešto samo za dobrobit nekog drugog, ali svi znamo da raditi stvari za druge bez osobnih motiva može biti nevjerojatno ugodno. Etičar naposljetku također će ostati razočaran, jer njegovo djelovanje, makar ujedinjeno u ideji biranog dobra, djeluje posredno preko razuma. Njegovi izbori nisu potpuno „njegovi“, ono što mi biramo u životu ne odgovara uvijek našim željama i naše „ja“ biva ograničeno normativitetu razuma. Etičar uvozi principe izvana i koristi ih kao opravdanje za bilo koju akciju. Za Kierkegaarda je načelo, kao ono što dolazi na prvom mjestu, nagon samostvaranja, koji se pojavljuje u entuzijazmu da se motivira djelovanje temeljeno na unutaršnjem karakteru. Kada principi postanu čisto vanjski, a ne motivirani iznutra, oni se pretvaraju u apstrakciju koja je jednaka javnosti. Uz estetsko i etičko stanje življenja Kierkegaard navodi i stanje očajnika kao prijelazno stanje života kroz koje čovjek mora proći da bi mogao učiniti dvostruki preokret u svojoj vjeri; odbaciti svoju čovječnost samo da je se ponovno obgrli.¹⁰⁰ Iz estetskog života u očajanje vodi beskrajno traganje, a u očajanju pojedinac mora izabrati ono apsolutno, ono konačno. To apsolutno je ono „ja“ u svojoj vječnoj važnosti, osobna sloboda i svoj duh kao nešto najapstraktnije, ali i najkonkretnije u čovjeku. Estetičar i etičari očajavaju nad svijetom, dok se zapravo nad njime poput Nerona treba smijati, a jedini nad kojime se treba očajavati jest vlastito

⁹⁹ Kierkegaard 1990. str. 20-23

¹⁰⁰ Kierkegaard 1990. str. 24, 25

„ja“. Estetski izbor je potpuno neposredan i utoliko nikakav izbor, gubi u raznovrsnosti. Etički izbor se svodi na izbor razuma, biranje između dobra ili zla. „Ili – ili“ nije izbor između dobra i zla, nego uzdizanje nad samim izborom gdje se postavljamo iznad samog „dobra ili zla“. Tek kada se na određen način odbaci limitacija izbora na dobro ili zlo, može se ostvariti autentičan život. Nije zlo u estetskom, nego u ravnodušnosti koja slijedi iz nje; ne bira se željom za dobro ili zlo, nego željom za izbor.¹⁰¹

Refleksija, za razliku od javne anonimnosti, prema Kierkegaardu nije zla, jer ona, pojednako koliko je ona i put prema propadanju u javnost, ona je i jedina mogućnost za izlazak iz javnosti. Refleksija nam može otvoriti put prema spasenju u stvarnosti religije. Nalazimo se u anonimnosti, posljedično ulazimo u očaj, a onda biramo njezinu suprotnost, vjeru, kako bismo se oporavili. Kierkegaard vjeruje da je Bog, odnosno odnos čovjeka prema Bogu, osobna stvar, te nam poručuje da postanemo „kršćani u kršćanstvu“, pravi kršćanin u društvu punim lažnih osoba. Kako Kierkegaard primjećuje, religijsko uzdignuće možemo samo mi sami postići, nikada preko drugoga, jer voditi drugoga bi nas učinilo nevjernim Bogu, u smislu da oduzimamo Bogu njegov autoritet, te također jer tada drugi ne bi bio poslušan Bogu, koji nas je učio da ljubimo jedni drugoga i da sami napravimo „skok vjere“, jer Božja ljubav nije poklon iz druge ruke. Ovdje dolazimo do ideje viteza vjere, koju je Kierkegaard razradio u svom djelu *Strah i drhtanje*.¹⁰² Za Kierkegarda, religija znači slijediti sebe i biti zadovoljan samim sobom, skačući u dubine jedan nauči ljubiti druge i razumjeti sebe, postajući autentičnim. Samo religiozna nutrina može proizvesti samodosljednost potrebnu za konstituiranje sebsva Refleksija se zadovoljava zemljanim dobrima, te stoga nema vječni aspekt ljudskog života. Cilj života za Kierkegarda nije razumjeti ono najviše, već djelovati prema njemu; predanost nas vraća naprijed u život.¹⁰³

¹⁰¹ Kierkegaard 1990. str. 26-31.

¹⁰² Kierkegaard 1967, *Furcht und Zittern*, (FT) str. 42, 52.

¹⁰³ Kierkegaard 1990. str. 33-46.

7. Religijska vjera

Religijska vjera, kako je Kierkegaard shvaća, oblik je bezuvjetne individualne predanosti nesumjerljive s univerzalističkim zahtjevima morala. Vjera zahtijeva ono što on naziva “teleološkom suspenzijom etičkog”, to jest stavljanje u zagrade općih i neosobnih moralnih zahtjeva radi višeg individualnog cilja ili poziva, koji se ne može ubrojiti u objektivne vrijednosti utemeljene u međuljudskim odnosima. Primjer religijske vjere koji Kierkegaard nudi na razmatranje je Abraham, čija ga naizgled nepromišljena poslušnost Bogu dovodi do samog ruba da žrtvuje svog sina Izaka. Pseudonimni autor *Straha i drhtanja*, „Johannes de Silentio“, odnosno Ivan od Šutnje, pokušava razumjeti kako je Abraham mogao biti spreman ubiti Izaka, kojeg je volio više od svega na svijetu, i kako bi takav užasan čin mogao zaslužiti divljenje svih onih koji obično hvale Abrahama kao oca vjere.¹⁰⁴ Ivan od Šutnje je dovoljno iskren da prizna da dok mu „Abraham izaziva divljenje“, on ga također „zgrožava.“¹⁰⁵ Za razliku od tragičnih heroja kao što je Agamemnon, koji je žrtvovao svoju kćer na etičkim osnovama, s čovjeku „razumljivim“ opravdanjem, Abraham ne može uopće dobiti nikakvo etičko opravdanje ni utjehu kada izgubi Izaka žrtvujući ga.¹⁰⁶ Abraham nije tragični heroj i njegov će ovozemaljski gubitak biti potpuno i očito nenadoknativ. Također, Abrahamovi motivi, ne samo da su neprozirni i nerazumljivi svakom vanjskom promatraču, nego se i njegovo ponašanje također odupire svim etički razumnim tumačenjima, čak i njegovom vlastitom. Autorska struktura *Straha i drhtanja* tako naglašava samu ideju koju sam Ivan od Šutnje pokušava shvatiti, naime, da vjera u principu ne može biti predmet etičkog ili estetskog divljenja (stoga i etičkog i estetskog načina življenja), jer divljenje mora asimilirati postupke i stavove sa standardima koji mogu se primijeniti i ocijeniti interpersonalno s više stajališta.¹⁰⁷ Kierkegaard pripovijeda Abrahamovu priču na takav način da se ona ne može razumjeti iz bilo kojeg stajališta trećeg lica, čak ni iz Abrahamovih vlastitih etičkih promišljanja. Nitko drugi ne može znati što to znači biti na mom mjestu, suočiti se s izborima s kojima se ja suočavam, niti itko ih može artikulirati i razumjeti. Svatko od nas je na taj način pojedinačan i nesvodljiv u svom konačnom postojanju, jer odnos sebe prema sebi je strukturno različit od njegovog odnosa prema drugom. Vjera je stoga za Kierkegarda nešto radikalno posebno, nešto

¹⁰⁴ FT 19-20.; Carman 2006. str. 231

¹⁰⁵ FT 89; Carman 2006. str. 231-232.

¹⁰⁶ FT 115.

¹⁰⁷ FT 62, 121; Carman 2006. str. 231

neodvojivo vlastito. Kierkegaard čak ide toliko daleko da kaže da bi se, kada bi pravi "vitez vjere", kao što je Abraham, danas živio, izvana ne bi razlikovao od običnog malograđanina.¹⁰⁸ Vjera je, čini se, je oblik vlastitog stava, čiji je kognitivni sadržaj stvar ravnodušnosti: „čak i kad bi netko mogao cijeli sadržaj vjere pretočiti u konceptualni oblik, iz toga ne bi slijedilo da je vjeru shvatio, shvatio kako je netko došao do toga, ili kako je to do njega došlo.“¹⁰⁹

7.1. Duhovnost kao vremenitost, vremenitost kao mogućnost

Iz nekih Kierkegaardovih ranijih djela možemo doći do vremenskog prikaza ljudske duhovnosti, prema kojem relacije prema sebi, Bogu, drugima i svijetu uključuju odnose prema prošlosti i budućnosti, kao i prema sadašnjosti. To proizvodi vrlo složen prikaz sebstva; odnosi prema raznim objektima, svaki u obliku mogućnosti i aktualnosti, od kojih svaki uključuje i svijest i volju, dalje se množe s trostrukom vremenskom dimenzijom. Ako bismo, radi jednostavnosti, izolirali relaciju čovjeka prema sebi, s naglaskom da prema Kierkegaardu taj odnos se ne može odvojiti ontološki od ostalih konstitutivnih relacija, onda bismo mogli reći da se osoba u relaciji prema sebi odnosi prema svojoj prošlosti, njezinoj sadašnjosti i svojoj budućnosti. Drugim riječima, ona se odnosi na mogućnosti koje su bile, koje jesu i koje će biti, a u svakom slučaju ti odnosi uključuju znati i ne znati, htjeti i ne htjeti. Prisvajanje tih mogućnosti kao vlastitih, bilo kroz znanje ili neznanje, želju ili odbojnost, samo je nešto stvarno i konkretno. Kierkegaard razvija koncepte kroz koje treba razmišljati o složenoj relacijskoj temporalnosti ljudskog bića: odnos prema prošlosti je „ponavljanje“; odnos prema budućnosti je „iščekivanje“; a odnos prema sadašnjosti je „trenutak.“ U svakom slučaju, odnos prema mogućnosti predstavlja stvarnost osobe koja se smatra vremenskim bićem. Kierkegaardovi koncepti ponavljanja, anticipacije i trenutka sugeriraju odgovor na pitanje o značenju ljudskog bića, smatra li se to duhom ili egzistencijom.¹¹⁰

U Kierkegaardovom djelu *Ponavljanja*, Kierkegaard pod sinonimom Constantina Constantiusa analizira ponavljanja, ali ne u smislu prirodnih procesa i ciklusa, već ponavljanja u smislu duha. Kierkegaard objašnjava da se ovo ponavljanje duha ne može, kao što to čini Hegel, spojiti i izjednačiti sa svjetsko-povijesnim procesima, već ponavljanje duha označava duhovno postojanje

¹⁰⁸ FT 67-69

¹⁰⁹ FT 48

¹¹⁰ Carlisle 2015., str. 41-43.

koje pripada pojedincu.¹¹¹ U pitanju je ljudska sloboda koja čini unutarnji život pojedinca. U središtu Kierkegaardovog izvještaja o ponavljanju, kao konceptu slobode i kao kategoriji duha, je ideja mogućnosti. U ovakvoj vrsti ponavljanja to je mogućnost, a ne nešto stvarno, što se ponavlja. Constantius ponavljanje traži tako što drugi put posjeti Berlin, odsjeda u istom hotelu, gleda istu predstavu u istom kazalištu i tako dalje. Kad ne može pronaći ponavljanje, odlučuje odustati od svoje filozofske potrage, te na taj način on nesvjesno prenosi poruku da se ponavljanje ne odnosi na određenu radnju ili iskustvo, već na trenutak naše slobode. Ako je, na primjer, u nekom trenutku u prošlosti netko bio suočen s izborom između dvije mogućnosti, poput „vjenčati se ili se ne vjenčati se“ iz Kierkegaardovog *Ili/ili*; ponavljanje se ne bi sastojalo u drugom vjenčanju ili ne vjenčanju, nego u ponavljanju same odluke, a time i u vraćanju slobode koju ova odluka izražava. Dok ponavljanje nečega stvarnog samo proizvodi naviku, ponavljanje mogućeg što je moguće proizvodi duhovnu slobodu. U filozofiji Kierkegarda, koncept ponavljanja se javlja u više djela i u više različitih značenja, a za filozofiju autentičnosti bitna je analiza ponavljanja u obliku ponovne duhovne potvrde naših slobodnih odluka. U svome djelu *Koncept tjeskobe*, Kierkegaardov pseudonim Vigilius Haufniensis koristi pojam ponavljanja kako bi objasnio problem istočnog grijeha. Prema Vigiliusu, kada mi griješimo mi ponavljamo Adamov prvi grijeh, odnosno ponavljamo čin izbora koji je doveo čovjeka do pada u grijeh. Ova ideja ponavljanja pruža način razumijevanja kontinuiteta grijeha kroz čovječanstvo, koji seže do Adama, dok naglašava slobodu kroz koju svaki pojedinac preuzima odgovornost za svoju vlastitu grešnost. Ponavljanjem se čuva stanje grešnosti koje karakterizira čovječanstvo u cjelini, dok nova djela grijeha neprestano nastaju slobodno. Kada se koncept ponavljanja analizira i pozove na ove načine, čini se da nudi relativno jasan prikaz kontinuiteta kroz vrijeme koji spaja identitet i promjenu, bitak i egzistenciju. Za Kierkegarda, ponavljanje je način razmišljanja o tome kako se ljudsko biće kao duh, a time i slobodno, odnosi prema prošlosti; kako prošlosti unutar vlastitog života osobe, tako i povijesnom događaju utjelovljenja koji predstavlja istinu kršćanstva, prisvojiti svaki pojedini vjernik. U ovoj koncepciji ponavljanja, dolazimo blisko Heideggerovom zaključku o tu-bitku kao „koji je bio“¹¹², te postaje nejasno, je li Heideggerova fusnota o „Kierkegaardovom vulgarnom shvaćanju vremena“ uistinu ispravna?¹¹³ Slično, za Heideggera se čini da se rasprava o ponavljanju u *Bitku i*

¹¹¹ Kierkegaard 1967a, *Die Wiederholung und Die Krise*, str. 22.

¹¹² SZ 343.

¹¹³ SZ 235.

vremenu istodobno odnosi na osobnu prošlost i na kolektivnu prošlost, na *Zeitgeist* nekog razdoblja i prošlost koja je formirala vrijeme u kojem čovjek bude ubačen, koje čine tu-bitkove mogućnosti i oblikuju njegovu sudbinu. Najjednostavniji odgovor je taj da je Heidegger najvjerojatnije smatrao, da sve koncepcije vremena koje nisu njegove vlastite, su vulgarne.

Kierkegaardu je poznato da želi naglasiti paradoksalni karakter kršćanske vjere, a jedna napetost koju istražuje je između ideje da smo svi kao grešnici sastavljeni od naših prošlih grijeha i ideje da se stanje grešnosti može radikalno promijeniti kroz vjera i milost. S jedne strane, grijeh je sastavni dio sebstva, jer čovjek od rođenja je grešnik (Sveti Augustin je također tumačio ljudsko stanje na način čovjeka kao grešnika od rođenja), a s druge strane moguće je biti oslobođen grijeha. Ovdje se nalazi temeljni kršćanski paradokst, a to je prepoznavanje da smo grešnici i vjeru u oprostjenje grijeha. „Kršćanstvo je po ovom pitanju, što je više moguće, paradoksalno“, piše Kierkegaardov pseudonim Anti-Climacus: „Čini se da djeluje protiv samoga sebe uspostavljajući grijeh tako sigurno kao poziciju da se sada čini potpuno nemogućim ponovno ga eliminirati, a onda je to isto kršćanstvo koje putem pomirenja želi eliminirati grijeh tako potpuno kao da je utopljen u moru.“¹¹⁴ Sa stajališta bivstvujuće osobe, ovaj paradoks ima vremenski karakter. Ukoliko netko sebe prepozna kao grešnika, onda sebe smatra konstituiranom svojim prošlim postupcima, koje je, upravo zato što su prošli, nemoguće promijeniti. Ali u mjeri u kojoj se nada oprost, ova osoba koju konstituiraju njezina povijest anticipira budućnost u kojoj se ta povijest može preobraziti. Podjednako kao i Heidegger, Kierkegaard iznosi istinu da prošli događaji dobivaju novi smisao ovisno o budućnosti. Sa čisto ljudske točke gledišta, moramo prihvatiti da je prošlost takva kakva jest, odnosno onakva kakva je bila. Čini se da mogućnost pripada samo budućnosti; jednom kada su mogućnosti odabrane, djelovale, pretvorene u stvarnost, one klize u prošlost; odluke se moraju ponoviti iznova, sa novim mogućnostima, ako se želi održati sloboda. Ono što je prošlo ostaje kontingentno utoliko što je moglo biti drugačije, ali je ipak nepromjenjivo, drugačije ne može biti. Ovo je važna točka s obzirom na ideju pokajanja. Pokajanje uključuje prepoznavanje mogućnosti prošlosti, jer preuzimajući odgovornost za svoja prošla djela, osoba priznaje da je napravila izbor i da je mogla postupiti drugačije. Ali ovo ljudsko djelovanje je

¹¹⁴ SUD 100

nemoćno promijeniti doneseni izbor. To daje ljudskom životu tragičan aspekt: mi smo bića koja ne samo da su konstituirana prošlošću koju smo nemoćni promijeniti, već i odgovorna za nju.

U odnosu na Boga, međutim, mogućnost prošlosti može se obnoviti u jačem smislu. Iako se prošlost ne briše, niti mijenja u svom sadržaju, njezin se značaj može preobraziti tako da više ne čini identitet osobe. Umjesto da budemo grešnici, a time i osuđeni na očaj, mi postajemo grešnici kojima je tako oprošteno. Kierkegaard svoje čitatelje više puta upućuje na Isusovu izreku, zabilježenu u sva tri sinoptička evanđelja, da je „u Bogu sve moguće.“¹¹⁵ U *Bolest na smrt* to postaje jača tvrdnja da, “‘udući da je sve moguće za Boga, onda je Bog ovo: da je sve moguće.“¹¹⁶ Ovdje Anti-Klimakus nastavlja naglašavajući ontološku važnost ove misli, tvrdeći da „biti Božji znači da je sve moguće, ili da je sve moguće znači biti Božji.“ Ako ovdje tumačimo “‘sve“ ' kao označavanje prošlost, sadašnjost i budućnost, tada vjera u Boga označava preobrazbu u vremenitosti sebe. Ako ono što je prošlo može zadržati, ili može ponovno zadobiti svoj karakter mogućnosti, onda se može ponovno uzeti kao mogućnost. Pokazalo se da Kierkegaardovo prisvajanje Aristotelove razlike između *dinamis* i *energeia* temelji na osebujnom filozofskom tumačenju luteranske karakterizacije vjernog kršćanina kao istodobno pravednika i grešnika. Kao stvarni događaji ili radnje, nečiji prošli grijesi ostaju, pa se tako konstituira kao grešnik. Ali, ukoliko su postojale mogućnosti, mogu dobiti novo značenje prema kojem se više ne ubrajaju u grijehe. I kako se njezina prošlost mijenja na ovaj način, pojedinac dobiva novu bit, postaje pravedna. To je ono što Kierkegaard misli pod transcendentnim, religioznim ponavljanjem, i s tim u vezi Vigilius Haufniensis citira Pavlov proglas u II. Korinćanima: „Evo, sve je postalo novo.“ Ako je Bogu moguće „sve“, čak i prošlost može „postati nova.“¹¹⁷

7.2. Smrtnost i tjeskoba

Kao što duhovnost ljudskog bića uključuje odnos prema prošlosti u obliku ponavljanja, tako uključuje analogan odnos prema budućnosti. U nekoliko Kierkegaardovih djela ovaj se odnos istražuje kroz ideju anticipacije smrti. U *Konceptu tjeskobe* Kierkegaard naglašava kontrast između značenja smrti za ljudska bića i smrti drugih organizama kao što su životinje i biljke:

¹¹⁵ Matej 19:26; Marko 10:27; Luka 18:26

¹¹⁶ SUD 40.

¹¹⁷ Kierkegaard 1967, *Der Begriff der Angst*, (CA) str. 17.

“Zvijer zapravo ne umire, ali kada se duh postavlja kao duh, smrt se pokazuje kao zastrašujuća.”¹¹⁸ Ovaj strah od smrti proizlazi iz činjenice da, kao duh, ljudsko biće ima, i doista jest, odnos prema sebi. Po ovom pitanju, Kierkegaardova analiza koherentna je s onim što će analizirati u *Bolesti na smrt* o tome da je duhovni samoodnos ljudskog bića stvar svijesti i volje. Ono što Kierkegaard smatra stvarnim umiranjem ne uključuje samo biološku smrt, već odnos prema činjenici konačnosti, prema kojoj je osoba svjesna ili nesvjesna svoje smrtnosti, te želi ili ne želi umrijeti. Taj odnos se, naravno, ne odvija samo u trenutku smrti, kada je već prekasno. U *Strah i drhtanje* Kierkegaardu takvo gledište predstavlja „grubi materijalizam.”¹¹⁹ To nudi kritiku poznatog epikurejskog argumenta da je iracionalno bojati se smrti budući da „smrt nije ništa... ni za žive ni za mrtve“ jer „kada jesmo, smrt ne dolazi, a kada je smrt dođi, nismo.“ Epikurejski argument pretpostavlja da smrt „jest“ samo stvarnost, a ne i mogućnost. Ovdje vidimo i veliku sličnost s Heideggerovom ontologijom, gdje pretpostavke da „biti“ znači „biti prisutan“, odnosno „biti stvaran“, što Heidegger odbacuje kao ontološki neispravno.¹²⁰

Kierkegaard smatra da, kao duhovna bića, se trebamo odnositi prema smrti kao mogućnosti „svakom trenutku“, koja je primjenjiva jednako na smrt drugih, kao i na našu vlastitu smrtnost. Rasprava o biblijskoj priči o Abrahamu i Izaku predstavljena u *Strahu i drhtanju* upravo to iznosi. U ovom tekstu otac se suočava sa smrću sina, smrću osobe čiji mu je život vrijedniji od vlastitog. U filozofskom istraživanju Ivana od Šutnje o Abrahamovoj spremnosti da žrtvuje Izaka je sugestija da je mogućnost smrti, s etičke i duhovne točke gledišta, barem jednako značajna kao i stvarna smrt. Usredotočenost na stvarnu smrt nam zamagljuje Abrahamovu egzistencijalnu situaciju, budući da je na kraju Izaku bilo dopušteno živjeti, dok međutim, Abrahamovo putovanje na brdo Moriah, koje za Kierkegaarda simbolizira kršćansko putovanje vjere u odnosu na paradoksalnog Boga, poduzima se u iščekivanju Izakove smrti. Tumačenje priče Ivana od Šutnje naglašava da ova naizgled izvanredna okolnost zapravo izražava istinu svakog konačnog ljudskog odnosa: „svakog trenutka vidjeti mač kako visi nad glavom voljene, a ipak pronaći, ne mirovati u boli resignacija, ali radost zbog apsurd.“¹²¹ U svakom trenutku, dakle, ljubav proganja mogućnost smrti, a time i iščekivanje gubitka. Kao što Kierkegaard ističe razliku između ljudske, duhovne

¹¹⁸ CA 92

¹¹⁹ FT 46

¹²⁰ Pattison 2015. str. 65.

¹²¹ FT 50

smrti i organske, životinjske smrti, tako Heidegger pravi razliku između tu-bitkove smrti i biološkog odumiranja organizama. I kao što se Kierkegaard pita je li smrt ima bitak kao „ideju“, ili samo kao aktualnost, tako i Heidegger, raspravljajući o tu-bitkovom odnosu prema njegovoj smrti kao *Sein-zum-Tode*, tvrdi da ga autentični odnos prema smrti smatra mogućnošću, dok ga neautentičan odnos prema smrti tretira kao stvarnost, kao događaj. Kao mogućnost, smrt ima postojanje, značenje i važnost za pojedinca u svakom trenutku; ako se promatra kao stvarnost, onda postaje događaj koji se još nije dogodio i koji još nije predmet zabrinutosti. Potonja vrsta stava, inzistira Heidegger, predstavlja izbjegavajući prikrivanje pred smrću, prikrivanje onoga što je vlastito u sigurnosti smrti, da je moguće u svakom trenutku.¹²²

U drugom dijelu *Bitka i vremena* Heidegger razvija Kierkegaardovu temu iščekivanja smrti u detaljniji i sustavniji prikaz autentičnog postojanja kao konačnog bića. Međutim, ako se njegov opis tu-bitkove anticipatorne odlučnosti uzme za ozbiljnu vrijednost u odnosu na odnos postojećeg pojedinca prema njegovoj vlastitoj smrtnosti, to sugerira užu koncepciju anticipacije od one koju nudi Kierkegaard. Za potonje, kao što smo vidjeli, iščekivanje smrti je odgovor na konačnost drugih ljudi i samih ljudskih odnosa, kao i na izgled za vlastitu smrt svakog pojedinca. Štoviše, Kierkegaardovo shvaćanje konačnosti ne obuhvaća samo ljudski život, već i kulturni život, odnosno kršćanski oblik život, koji je smatrao iznimno krhkim suočenim s ubrzanim tendencijama modernizacije i sekularizacije. Sugerirati da živimo u iščekivanju gubitka znači istaknuti da smo, čak i dok se bavimo etičkim aktivnostima, suočeni s ranjivosti onih uvjerenja, praksi i koncepata koji daju značenje ovoj aktivnosti. Također je važno napomenuti da se u Kierkegaardovoj misli ideja iščekivanja ne odnosi samo na kraj, bilo da je riječ o vlastitoj smrti, ožalošćenosti ili kolektivnom, kulturnom gubitku, već i na mogućnost novog početka. Ako se kršćanin kroz ponavljanje odnosi na povijesni događaj Utjelovljenja Krista, ona se također kroz iščekivanje odnosi na buduću perspektivu vječne sreće. I ovo eshatološko iščekivanje pomiješano je s iščekivanjem religioznog ispunjenja u ovom životu. Abraham je, dakle, netko tko je „velik na temelju svog očekivanja“ jer on „očekuje nemoguće“, očekuje obnovu njegovog odnosa s Izakom.¹²³ Za Heideggera se čini da budućnost tu-bitka predstavlja samo smrt, dok za Kierkegarda sadrži mogućnost onoga što Sveti Pavao naziva „novim životom.“

¹²² Haynes 2015. str. 72-74.

¹²³ FT 16

7.3. Očaj i „bolest na smrt“

Kierkegaard kroz analizu naravi čovjeka i njegov odnos naspram samog sebe želi istražiti fenomen očaja, *der Verzweiflung*. Za Kierkegarda najveća opasnost s kojom se čovjek može suočiti u svome životu je gubitak sebe. Razlog zašto je to najveća opasnost leži u tome da mi nismo ni svjesni tog gubitka. Sve ostalo što izgubimo; bilo to da smo izgubili zaručnicu, posao, novac, zdravlje; odmah nam se vidi da je to izgubljeno, međutim, kada izgubite sebe, mogli bi proći mjeseci ili čak godine da toga nismo ni svjesni. Zbog toga je ta situacija gubljenja sebe, u kojoj se nalazimo posebno opasna, jer možda nećemo ni shvatiti da smo u njoj. Kierkegaard primjećuje da većina ljudi u svome svakodnevnom životu zapravo nisu vjerni sebi, izgubljeni su ili u onome konačnom; u društvenim konvencijama i kulturi u kojoj su rođeni; ili su izgubljeni u onom beskonačnom; zaglavljani u stanju analitičke paralize o istinskim beskonačnim mogućnostima koje možemo birati i nikada ne djelovati prema njima. Istinski biti „ja“ zahtijeva od nas da shvatimo da postoji beskonačan broj mogućnosti koje mogu ispuniti, ali također zahtijeva i od nas da zapravo napravimo izbor i djelujemo prema onome što odgovara s onim što uistinu jesmo. Kada se nađemo u balansiraju između konačnog i beskonačnog, doživljavamo ono što on naziva stanjem vertiga ili vrtoglavice; vrtoglavica uzrokovana činjenicom da gledamo na ogromnu veličinu mogućnosti koje imamo, zajedno s činjenicom da na kraju, moramo izabrati jednu od njih. Parafrazirajući Kierkegaardov citat iz *Ili/ili*; što ako se oženim ili se ne oženim? Što ako vjerujem djevojci, ili ne vjerujem djevojci? Što god učinio ili ne učinio, kako mogu biti siguran da jednog dana neću požaliti?¹²⁴ Za Kierkegarda to je suština tjeskobe, strah od ishoda naših izbora, nad kojim ionako nemamo potpunu kontrolu. Zbog toga je tjeskoba poput vrtoglavice, jer kako piše Kierkegaard: „...u njegovim je očima jednako kao i u ponoru, tjeskoba je vrtoglavica slobode.“¹²⁵ Sloboda je dvosjekli mač, blagoslov i prokletstvo; dok kao slobodna bića mi imamo slobodu izbora između beskrajnih mogućnosti, mi kao slobodna bića na kraju moramo odabrati jednu mogućnost, i naspram nje djelovati, i snositi posljedice te odluke. Čini se, da kao ljudska bića, mi smo sretniji kada imamo manje opcija, ili kada uopće nismo u stanju gdje smo dovedeni do odluke. Stoga nije teško zamisliti zašto ljudi, kada se pronađu u ovom stanju između slobode i odgovornosti, bježe u

¹²⁴ Kierkegaard 2004., *Either/Or*, str. 54.; CA 47, 124.

¹²⁵ CA 178, 179.

neautentičnost, u neodgovornost. Kada Kierkegaard piše o tjeskobi, moramo je stoga razumijeti kao zdvojnost, kao neodlučnost i jednosmijernost u horizontu neautentičnosti.¹²⁶

Kierkegaard nas, služeći se ironičnom, sokratovskom metodom i metodom ponavljanja, navodi k tome da istražimo tko smo mi i navodi nas da budemo ono što zapravo jesmo; što je uočljivo od samog podnaslova djela: „*jedan kršćanski psihološki razvoj za izgradnju i pobuđenje*“. U uvodnom poglavlju kroz citate Ivanovog Evanđelja o uskrsnuću Lazara, dolazimo do objašnjenja iskaza „bolest nije na smrt“. Sami izraz „bolest na smrt“ označava bolest kojoj je ishod i stoga i kraj smrt, smrtonosna bolest. Krist prije smrti Lazarove je rekao da „ova bolest nije na smrt“, ali ne zbog toga što je znao da će Lazar čudom uskrsnuti i stoga njegova bolest nije na smrt, već zbog toga što je preko Krista Lazar povjerovao i ostvario vječni život; Lazarova bolest nije na smrt već „na slavu Božju, da se po njoj proslavi Sin Božji.“ Za čovjeka kršćanina, ni „patnja, teškoća, bolest, bijeda, nevolja, nedaća, muka, ni tuga“, ne znače bolest na smrt, zbog vjere u prolaznost ovozemaljskog i vjeru u vječni život, te s time smrt nije smrt nego prijelaz i nastavljanje vječnog života. Kršćanin za razliku od „prirodnog čovjeka“ zna da smrt nije kraj i da se nad smrću ne treba očajavati, ali upravo iz vjere kršćanina proizlazi prava „bolest na smrt.“¹²⁷ Dakle, za Kierkegarda, očaj proizlazi iz našeg nepoznavanja Boga, a prema Kierkegardu, ne poznajući Boga ne možemo upoznati ni sami sebe. Kao što smo zaključili u prethodnom poglavlju, Kierkegaard definira čovjeka kao biće konstituirano na relaciji, a ne vlastitim stvaranjem, te se stoga mora pronaći u Bogu kao svome stvoritelju. Sve dok čovjek ne upozna sebe i stoga upozna Boga, on će biti očajan. Bitno je istaknuti kako je očaj stoga nešto nepoželjno, određeno zlo, ali i, paradoksalno, blaženstvo jer nas vodi k Bogu i ono što nas razlikuje od životinja.¹²⁸ Očaj je stoga, poput *der Unheimlichkeit* i propadanja u filozofiji Heideggeru, *felix culpa*, nužni „sretni“ pad.

Kierkegardain tvrdi da se sebstvo sastoji od nesvodivog refleksivnog odnosa u prvom licu prema samom sebi, a štoviše da istinsko sebstvo uključuje sintezu tri para heterogenih čimbenika: konačnosti i beskonačnosti, mogućnosti i nužnosti, te temporalnosti i vječnosti, a očaj ili gubitak sebe, rezultat je neuspjeha da uskladimo ili integriramo te aspekte sebe. Da bismo održali istinsku samobitnost, to jest, naše obveze moraju biti holističke, a opet konkretne, moraju otvoriti naše

¹²⁶ CA 187.

¹²⁷ SUD 17.

¹²⁸ Kierkegaard 2010., *Spiritual writings*, str. 167-172.

horizonte, dok u isto vrijeme fiksiraju naše identitete, i moraju biti realno utemeljene u svijetu čak i kad ih bezuvjetno prihvaćamo. Sebstvo koje bi se moglo upustiti u tako usredotočenu, svesrdnu predanost nečemu u ovom životu, a unatoč tome tretirajući to kao vječno vrijedno, bilo bi istinsko ili autentično ja, primjereno prema Kierkegaardu u idealu kršćanske vjere. Kierkegaard navodi više oblika očajnog čovjeka, od koji je prvi onaj oblik koji proizlazi kada čovjek odbacuje upoznati sebe i odlučuje živjeti u neznanju. Tog čovjeka Kierkegaard naziva „prirodnim čovjekom“, a taj oblik očaja „pasivnim.“ Prirodni čovjek je iznad životinje jer unatoč svoje želje on svejedno osjeća očaj, ali stoji kao životinja u odnosu naspram čovjeka. Zašto? Zbog toga što očaj je ujedno bijeda i dobro, bijeda jer očajavamo, a dobro jer navodi prema upoznavanju sebe i stoga prema Bogu. Poput Heideggerovog koncepta anksioznosti, Kierkegaardov pojam očaja nema svoj predmet u drugome, već je očaj uvijek nad samim sobom. Očaj nad samim sobom proizlazi prvo iz želje da budemo nešto što nismo, u smislu da izgubimo ono što jesmo. Kako ovisnik o moći, megalomanijak, dođe u stanje „ili Cezar ili ništa“, ne očajava zbog toga što nije postao Cezarom, već jer je ostao isti kao i prije; očajava zato jer se ne može riješiti samoga sebe.¹²⁹ Kada očajavamo o smrti bližnjega, očajavamo opet nad sobom, koji je ostao bez bližnjega. Tako, očajavanje nad sobom, očajnički željeti izgubiti samog sebe, je temelj svakog očaja, svejedno govorili o tome da ne želimo biti ono što jesmo ili da želimo biti ono što nismo. Usporedno s očajem iz želje da nismo ono što jesmo, postoji i očaj iz želje da budemo ono što jesmo, u smislu da se zaokupimo kozmetičkim demonstracijama onoga što vidimo kao „ono što jesmo“, što je unikatno za nas i što nas upravo razlikuje od drugih. Sebe gubimo kada u sintezi odnosa krajnosti koje nas čine izgubimo ravnotežu.¹³⁰ Na što se odnosi ravnoteža? U prethodnom smo poglavlju analizirali Kierkegaardovovo shvaćanje egzistencije, te smo zaključili da je čovjek u slobodnom gibanju između dvije krajnosti, između vječnosti i vremenitosti. Za Kierkegaarda, obje vrste gibanja su oblici očaja, jer kroz obje mi pokušavamo izbjeći istinsko ja, koje je kombinacija ovih suprotnosti. Ovdje možemo zaključiti da očaj, u svome temelju, proizlazi iz ljudske sloboda, te, gledajući da smo definirali autentičnost kao samorazumijevanje i samoobgrljivanje, Kierkegaardov pojam uravnoteženosti je nužni preduvjet za autentičnost. Uneravnoteženje je nužan aspekt relacija, kao što liječnik može potvrditi da niti jedna osoba nije potpuno bez bolesti, tako ni svaka relacija nije u potpunosti uravnotežena. Tako gubljenjem sebe u onom beskrajnom i mogućem živimo u

¹²⁹ SUD 17-19.

¹³⁰ SUD 20-23.

vlastitoj fantaziji, u slijepoj želji mogućih ostvarenja dok se u realnosti zapravo ništa ne mijenja, dok gubljenjem u ono vremenskom i ostvarenom živimo dosadnim, primitivnim i malograđanskim životom. Dakle, u nedostatku konačnosti, mi bježimo u ono bezvremensko, bježimo od naše temporalnosti i živimo, neautentično, u kategorijama koje su iznad nas, „kao što su čovječanstvo i nacija”. U nedostatku beskonačnosti, zadovoljavamo se s onim svakodnevnim, prolaznim. Ovdje možemo istaknuti dodirnu točku s Heideggerovim shvaćanjem *das Man* i *der Unheimlichkeit*, te neautentičnost, odnosno očaj, je rezultat same čovjekove ontološke strukture i njegove slobode u kojem on preuzima odnos prema svom bitku. Nadalje, u bijegu prema onome konačnome, čovjek živi životom koji nije samoefektivan, koji je izoliran od vremenskog toka. U takvom položaju čovjek ne bi imao stajalište s kojeg bi mogao postaviti svoj stav, svoj samoidentitet. Ovdje dolazimo do situacije, gdje je čovjek pozvan prema vječnosti, jer čovjek ne može uništiti ono vječno u njemu što utemeljuje njegov očaj. Za Heideggera smo zaključili da čovjek, pozvan svojom savješću, preko svoje volje se odlučuje postati autentičnim; za Kierkegaarda ovdje nedostaje jedna dimenzija. Gledajući da je za Kierkegaarda čovjek vječno i vremensko biće, biće relacija koje svoje stvorenje duguje Bogu, čovjek se ne može vlastitom snagom izvući iz svog očaja bez pribjegavanja moći koja je činila cjelokupni odnos.¹³¹

Prema Kierkegaardu, pod neautentičnim životom, dakle, radi se o različitim pokušajima nadomještanja Boga kao onog što nas je stvorilo i održava onakve kakvi jesmo, bilo to tjelesnim dobrima, neznanjem, bježanjem u fantazmu, ili nadomještanje Boga samim sobom, a kako smo odnos u samoodnosu takav temelj koji nije od Boga je nemoguć i neodrživ. Čak i kad pomislimo da jesmo nešto drugo, zapravo smo samo isprazna imitacija onoga što nismo, onoga što je Bog stvorio kao takvo i kao savršeno „takvo“. Zamišljamo da sebe možemo promijeniti jednako lako kao što možemo promijeniti svoju odjeću, jer je naše razumijevanje sebstva upravo jednako tako površno. Možemo smatrati da očaj proizlazi iz našeg odbacivanja, ili neznanja, da čovjek nije samo tijelo, već i duša, koja je Božja i koja je vječna. S druge strane, ne možemo pobjeći prema vječnosti duhovnoga tako da u potpunosti odbacimo naše tjelesno, tu se radi opet o fantaziji, jer čovjek nije samo duša već i tijelo. Ovakav očaj, usporedno s pasivnim očajem ateista, naziva aktivnim očajem; očaj da budemo svoji. Prkosno koristimo vječno, osjećaj naše unutarnje beskonačnosti unutar svijesti, kako bismo aktivno oblikovali sebe kakvo želimo. Mi razumijemo moć naše volje, ali

¹³¹ SUD 24-29.

zbog konačnosti tijela, mi možemo samo neprestano eksperimentirati sa samim sobom, stvarajući etičke i estetičke sustave kao nadomjesak za naše pravo sebstvo. U aktivnom očaju mi smo osuđeni da u konačnici ne prepoznamo nikakvu moć nad sobom. Kada nesreća ili bolest otkrije našu pravu konačnost, naša se snaga volje okreće protiv nas, te strast usmjeravamo na našu muku. Očaj u želji da budemo mi sami, zbog nedostatka poniznosti, se pretvara u „demonški bijes“, a želja da budemo mi sami postaje mržnja što uopće postojimo.¹³² Ovdje možemo navesti tragični primjer Friedricha Nietzschea, koji, unatoč svojoj dubokoj filozofiji, je na kraju morao kleknuti pred bolešću na smrt. Želja za odbacivanjem sebe i odbacivanjem Boga proizlazi iz slabosti, manjka kapaciteta i poniznosti, pa prihvatimo to što jesmo svidjelo nam se ili ne, i da pritom odolimo svemu onome što bi nam moglo zamagliti oči. Ovdje možemo spomenuti i čestu podjelu na malograđanina, estetičara, etičara i religioznog čovjeka; prva tri oblika življenja osjećaju očaj, upravo jer govorimo o ljudima, ali njihov očaj je neautentičan, pošto smatraju da se očaj može izliječiti ovozemaljskim dobrima ili vlastitim naporom, dok religiozan čovjek jedini posjeduje, kako Kierkegaard to naziva, autentični očaj, gdje čovjek shvaća paradoksalnu potrebu za prihvaćanje svog sebstva, i gubljenja „svog“ sebstva pred Bogom.¹³³ Kao slobodno biće, čovjek ima slobodu da i potpunom shvaćanju potrebe Boga i shvaćanju nas kao duše, mi Bogu možemo okrenuti leđa, i što više gledamo u sebe to se više okrećemo od Boga, pa i od pravoga sebe. Tako upadamo u doljepadajuću spiralu odmicanja od Boga što se nazivamo revoltom protiv Boga, ili jednostavno rečenom upadamo u grijeh. „Sokrat je dokazao besmrtnost duše istaknuvši kako bolest duše, grijeh, ne dovodi do njenog raspadanja, dok bolest tijela dovodi do njegovog raspadanja. Tako možemo dokazati i ono vječno u čovjeku tako da istaknemo da ima očaj; da nema vječnoga u čovjeku ne bi čovjek ni mogao biti očajan, te ako bi očaj kao bolest raspadao sebstvo, onda očaja također ne bi bilo.“¹³⁴

Tako je očaj, kao odmicanje od Boga i pristajanje grijehu bolest sebstva i bolest na smrt; očajnik je smrtno bolestan, a ne može umrijeti, jer upravo nemogućnost „smrti“ i gubljenja sebe je očaj. Tako, očaj paradoksalno koji nas dovodi k Bogu nas može i od Boga odvesti, ali za Boga, koliko god bio dubok ponor našeg grijeha, postoji nada za iskupljenje, a to je u onome što je oprečno grijehu, a to je vjera. Kao što je neravnoteža nužni aspekt odnosa koji čine čovjeka, tako

¹³² SUD 65, 82, 136.

¹³³ SUD 61.

¹³⁴ SUD 67.

je i grijeh nužni aspekt čovjeka, upravo jer smo rođeni prema Adamu, te čovjek ne postaje očajnim kada počine grijeh već je od rođenja grešan i stoga očajan. Kada grešnik spozna Boga, kao i Adam u rajskom vrtu, on stoji pred Bogom u svome grijehu; grijeh se tu objašnjava kao želja da ne budemo svoje ja, kao i želja da budemo svoje ja pred Bogom. Tako grešnik ili uzima svoje ja i opravdava svoje zlo djelo, ili odbacuje svoje ja i neopravdana se pred nikim. Pred Bogom je Adam stajao ne samo u grijehu, nego i u sramu, jer je znao da se odmakao od Boga, a u takvom očaju preko znanja se skriva vjera i nada za mogućnost isкупljenja. Prema Sokratu jedino u što čovjek može biti siguran je to da zna da ništa ne zna, a prema Kierkegaardu, koji navodi neznanje kao grijeh i odmicanje od svoga ja, upravo ističe da čovjek kršćanin je uvijek svjestan da stoji pred Bogom i koji zna da je grešan, te koji zna da preko Krista je moguće oprostjenje grijeha. Svaki od ovih modaliteta otkriva da je očaj grijeh pred Bogom. Bog je ono pravo mjerilo pred kojim se možemo individualizirati. U očaju griješimo duhovno i univerzalno time što ne želimo biti ono što jesmo ili time što želimo biti ono što jesmo. Ono što održava naš očaj, naše slobodno kretanje prema bilo kojem polju našeg relacijskog ja, jest ono što je uvrijeđeno mogućnošću oprosta. Uvjet za mogućnost da ozdravimo, prema Kierkegaardu, je spoznaja da je očaj grijeh, a da njegova suprotnost nije vrlina, nego vjera. Živeći u vjeri „goli pred Gospodinom“, izvlačimo se iz stanja očaja birajući nesebičnu poniznost. U oprostjenju grijeha mi isto spoznajemo sebe kao individuu i postajemo autentičnim, jer Bog sudi i oprašta ne masi, nego pojedincu, i ne stoji u odnosu prema nama kao u masi, nego u individualnom odnosu kao „ja i ti.“¹³⁵

¹³⁵ SUD 73-75.

8. Zaključak

„Pojedinci kao i narodi postavljaju mnoga pitanja tijekom svog povijesnog prolaska kroz vrijeme. Oni istražuju i testiraju mnoge stvari prije nego što naiđu na pitanje... Mnogi se uopće ne susreću s tim pitanjem, ako nalet na to pitanje znači ne samo čuti i pročitati upitnu rečenicu onako kako je izgovorena, već i postaviti pitanje, odnosno zauzeti stav o njoj, postaviti je, i prisiliti se u stanje ovog ispitivanja.“¹³⁶ Narav ljudskog bića je da preispituje vlastiti bitak, preispituje svoje življenje, svoj identitet, svoju poziciju u svijetu oko sebe; da se upita „što to znači biti ljudsko biće?“, ali i „kako je biti ljudsko biće?“ Odgovoriti na to pitanje znači istaknuti ono što je jedinstveno našoj situaciji kao ljudsko biće. A što je to unikatno čovjeku? Čovjekovo bivstvo posjeduje dva glavna aspekta; zauzimanje određenog stava o svom bivstvu, te biti biće koje je konstantno uključeno u aktivnosti o kojima imamo brigu. Čovjek, ako je svjesno biće, (prema Husserlovoj koncepciji svijesti),¹³⁷ nema neutralnu svijest. Njegova svijest uvijek je referencijalna i uvijek je aktivna, uvijek nešto radi i uperena je prema nečemu, ona je intencionalna. Čovjekova svijest nije „prazna posuda“ koju mi punimo informacijama iz vanjskog svijeta, već je svijest aktivnost. Za Martina Heideggera, ova intencionalna struktura svijesti se očituje kao briga. Izražavanjem svijesti i intencionalnosti kao brigu, znači izraziti da je za svakoga od nas naš bitak uvijek u pitanju. To “biti u pitanju” ili “biti doveden u pitanje” konkretizira se u specifičnim stavovima koje zauzimamo tijekom našeg života. Upravo zato što je naše biće, naš identitet, za nas nešto upitno, uvijek zauzimamo stav o tome tko smo. Čovjek se brine o sebi utoliko što je čovjek, i brine jer je čovjek.

To o čemu se brinemo, ovisi o tri aspekta: o našoj bačenosti, *Geworfenheit* odnosno o nama predodređenim aspektima naše trenutne situacije; od „trenutka u povijesti“ do genetskih odrednica naših roditelja; o našoj propalosti, *Verfallung*; o našem svakodnevnom životu koji je pod utjecajem nama bačenim društvenim konvencijama, očekivanjima i pritiska drugih, načina života u kojem smo se prepustili življenju umjesto da sami „živimo“, odnosno vodimo svoj život; te o našoj egzistenciji; o samoj konstrukciji našeg bića kao bića koje zauzima određeni stav o svom bivstvu, o mogućnostima, *Seinskönnen*, i o odlučnošću o tome kako se orijentiramo u horizontu bivstva koji na jednoj svojoj krajnosti ima neautentično bivstvo, gdje „živimo kroz i za druge“, a na drugoj

¹³⁶ IM 1.

¹³⁷ Marx 2005., str. 14.

krajnosti ima autentično bivstvo, gdje bivamo mi svoji vlastitim. Kierkegaard i Heidegger prepoznaju da ljudski život, sagledan kao kretanje u horizontu između autentičnosti i neautentičnosti, sadrži trenutke preokreta. Za Kierkegaarda, čovjek, kako bi postao autentičan, proći će kroz stadije malograđanina, estetičara, i etičara, „odabirući razinu očaja“ koja mu je trenutno prihvatljiva, sve dok i to mu ne bude nepodnošljivo; kako bi na posljétku dospio do religioznog stadija, gdje je tek moguće dostići svoju puninu bitka u prepuštanju Bogu stvoritelju. Za Heideggera, unutar egzistencije tu-bitka, tu-bitak se konstantno kreće od neautentičnosti prema autentičnosti; čovjek se odluči promijeniti, preispituje svijet oko sebe i svoj vlastiti život, ali naposljetku „odabire razinu“ zaustavljanja u svome kretanju iz propalosti, te se tako opet vraća u neautentičnost. Tu-bitak se prepoznaje u neautentičnosti, kao što bi se prepoznao u „bolesti“, te se svojim naporima uzdiže iz propalosti. U svome uzdizanju iz propalosti, tu-bitak vidi neautentičnost svoga vremena i društva; vidi kako čovjek u svom svakodnevnom govoru bježi u naklapanje, vidi kako naponi znanosti opstaju tek na razini znatiželje, vidi da je svaka kreativna kreacija tek puka proizvodnja dobara, a mišljenje tek kalkulacija. Vidimo kakav svijet stvarno jest, vidimo njegovu otuđenost od mišljenja i „zaborav bitka.“ Koristeći motiv iz misli Blaisea Pascala, možemo reći da se tu-bitak uzdiže kao „anđeo“ nad „zvijerima.“ Ovdje dolazimo do dva ključna trenutka, i prepoznajemo najveću razliku između misli Heideggera i Kierkegaarda, a to je upravo pitanje kako kretanje u horizontu autentičnosti, nas može odvojiti od drugih ljudi? Razumljivo je smatrati da nije svaki pojedinac spreman, odlučan ili voljan postati autentičan, jer ipak neautentičnost je „primamljiva“, a i za Heideggera ne postoji moralna ili druga obveza za postanak autentičnim. U svome naporu kako bi postali autentičnim, mi ćemo nastaviti se kretati sve dok jednog dana oko nas ne bude nikoga. Drugim riječima, što kad stalno radimo na sebi, brinemo se ontološkim pitanjima, slušamo glas savjesti u sebi koji nam govori da postanemo autentični, razumijemo svoj pad i svoju ubačenost; što kada sve te mogućnosti ostvarimo, i naposljetku budemo potpuno sami u toj autentičnosti? Sve druge prepoznajemo kao neautentične, te tako ostajemo otuđeni od svih. Za Kierkegaarda čovjek nikada nije sam; *Agape*, njega u svakom trenutku bezuvjetno voli Bog, i u svome bitku čovjek stoga nikada nije sam. Tek kroz Božju ljubav čovjek može voljeti svoje bližnje i sebe.¹³⁸ „Ako Bog tako odijeva travu s polja, koja je danas tu, a sutra je bačena u vatru, neće li on učiniti mnogo više za vas, o, ljudi malovjerni!“¹³⁹ Bog „odijeva“ čovjeka „na svoju

¹³⁸ Kierkegaard 2009., *Works of Love*, str. 57, 58.

¹³⁹ Kierkegaard 2010. str. 118

sliku“, upravo kako Kierkegaard piše da je čovjek duh, on ističe slavu čovjeka što je stvoren u Božjoj slici. Kada pogledamo svoju sliku na površini mora, ona će nestati kada se maknemo, ali ta slika je tek slika onoga vremenitog u čovjeka; Bog je nevidljiv, piše Kierkegaard, ali njegova slika u čovjeku je vječno vidljiva. Stoga, biti duh znači biti blažen, biti duh znači biti voljen.

Heideggerova sekularna filozofija je, naizgled, usporedno s Kierkegaardom usamljena i hladna. Ovdje je bitno prisjetiti se i Heideggerove ideje o primamljivosti neautentičnosti, jer zašto bi se odlučili za otuđenost od bližnjih i svijeta oko nas, umjesto toga da se odlučimo za jednu „razinu očaja“? Ovaj isti problem možemo sagledati kroz filozofiju Friedricha Nietzschea. U svome djelu *Tako je govorio Zaratustra*, Nietzsche piše da je svaki čovjek rođen kao deva, te da većina ljudi umire kao deva. Teretna životinja kojoj je rečeno kamo da ide, dok na leđa su joj natovarena sva kulturološka očekivanja o tome kako se treba ponašati. Ostajemo deve sve dok, poput lava, ne urlamo ono veliko egzistencijalno „Ne!“; sve dok se ne odupremo konformizmu i nama nametnutim društvenim očekivanjima. Cilj lava u konačnici je ubiti zmaja, gdje je na svakoj zmajevoj ljusci napisano jedno „ti ćeš“, jedno ograničenje kako se ponašati, te nakon ubojstva zmaja naš cilj je transformirati se u dijete, odnosno u stanje bića gdje možemo stvarati vlastite vrijednosti i vlastito značenje; odabir koje vrijednosti i norme želimo odabrati, vrijednosti koje sada mi sami biramo i koje nam nisu bile natovarene na naša leđa od strane drugih. Možete zamisliti da prođemo kroz cijelu ovu transformaciju i da na njezin kraj stignemo osjećajući se otuđenim od većine ljudi. Uostalom, većina ljudi se rađa i umire kao deva. Jednom kada ih vidite kao pasivne zvijeri tereta, koje se bezumno slažu s proizvoljnom kulturom, je li stvarno dovoljno reći sebi do kraja života da sam tako strašni, i da smo se toliko preobrazili da ne možemo ne biti ispunjeni?¹⁴⁰

Heidegger nam nudi rješenje za ovaj osjećaj otuđenosti. Jednom kada stignemo na poziciju istinske autentičnosti, jednom kada postavimo ontološka pitanja i shvatimo ubačenost u kojoj smo rođeni, kada razumijemo propalost i neautentičnost vremena oko nas, sada je vrijeme da se vratimo. Sada je vrijeme da shvatimo da je temeljni aspekt onoga što znači biti tu-bitak; biti rođen u određenoj ubačenosti, u određenoj povijesnosti, i povijesnom i kulturnom kontekstu, s svojim ritualima i tradicijama; sve je to dio onoga što znači biti tu-bitak. Naš zadatak u ovom trenutku je

¹⁴⁰ Nietzsche 1998., *Also sprach Zarathustra*, str. 22-25.

ponovno uranjanje u našu posebnu kulturu ili skup tradicija, prihvaćajući faktičnost *Zeitgeista* u kojem bivamo. Ponovno uranjanje s ciljem da sada taj svijet u kojeg ponovno uranjamo i poboljšamo; da na svijet gledamo, ne iz otuđene perspektive od-svijeta izoliranog promatrača, već da svijet gledamo kroz ovu novostečenu perspektivu autentičnosti.

Plutarch u svojim *Usporednim životopisima* piše kako je Aleksandar Veliki posjetio Delfsko proročište želeći čuti proročanstvo kako će uskoro osvojiti cijeli antički svijet. Proročište ga je odbilo i zamolilo da dođe kasnije. Aleksandar je, u svome bijesu, vukao proročicu Pitiju za kosu iz svoje odaje sve dok nije vrisnula „Ne može te se zaustaviti, sine moj!“ Kada je čuo te riječi, Aleksandar ju je pustio rekavši: „Sada imam svoj odgovor.“¹⁴¹ Aleksandar je bio ubačen u kulturološki okvir svoga doba i svoga društva, neovisno o svojim sposobnostima, o svojoj volji za osvajanjem, Aleksandar je bio ispod kupole praznovjerja i religijskih običaja antičkih Grka. Unatoč tome što je njemu bilo najbitnije, u svome bitku kao osvajač i kao ratnik, što on želi i nije odlučio odbaciti rituale svoga naroda, i vodio je brigu o proroštvu Delfkinja. Tako, i Isus Krist, koji kao prorok najsavršenije utjelovljuje ideju autentičnosti kao istinske promjene u društvu i svijetu, nije uspostavio Novi Zavjet tako da je odbacio Stari Zavjet, da je odbacio i išao protiv zakona Rimske države i tradicije židovskog naroda. Pitanje je, da smo živjeli u Njemačkoj 1930-ih, kao što je Heidegger živio, da li bi to značilo postati članom NSDAP-a, što je upravo ono što je Heidegger i učinio? Postoje sigurno oni koji misle da Heideggeru politički život; rektorski govor, njegove tzv. *Schwartzte Hefte*, ono što je učinio Husserlu i drugim javnim intelektualcima, njegov odnos s Hannom Arendt; oduzima svu vrijednost njegovog rada, te da je svaki govor o autentičnosti stoga samoporažavajući. Mozart je jednom prigodom napisao da je njegova osobnost vulgarna, ali da to ne čini njegovu glazbu vulgarnom; neovisno o tome što mislite o odnosu autora i djela, možemo zaključiti, da na posljetku i osoba koja je „lopov u noći“, na ne-metaforični način, ako dosljedno pratimo Heideggerovu filozofiju, može biti autentična.

Možemo zaključiti da je temeljna razlika između autentičnosti Kirkegaarda i Heideggera to što, prema Heideggeru, čovjek je u svakom slučaju u suštini njegova vlastita mogućnost, te stoga čovjek može sam odabrati sebe i pobijediti sebe; može izgubiti samog sebe, i nikad se ne pobijediti. Stoga, za Heideggera, u principu čovjek može biti i „autentični lopov.“ Prema

¹⁴¹ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0007,047:14> konzultirano 7.6.2022.

Kierkegaardu, čovjek je stvoreno biće, te stoga ne može sam „odabrati“ sebe (jer, pri stvaranju već je odabran) te se autentičnost odnosi na razotkrivanje pred Bogom. Krivo bi bilo pretpostaviti, da za Kierkegaarda, samo ono što Heidegger naziva „bačenim mogućnostima“ predstavlja istinsko sebstvo, dok sve ostale mogućnosti su tek kozmetički prikazi i neautentična naslaganja na sebstvo i identitet pojedinca. Reći da je ljudsko biće relacija znači reći da nam je, dok živimo svoje živote, uvijek stalo do toga tko smo i što smo, tako da je čovjek više od svoje puke „bačenosti“, već je upravo relacija nad tom bačenošću. Kao općenito temeljnu misao filozofije autentičnosti kod Heidegger i kod Kierkegaarda možemo postaviti tezu da su identiteti (odnosno sebstvo, ono „tko“ smo mi) beskonačne mogućnosti, a ne konačni skupovi, te da se u toj beskonačnosti čovjek stalno gubi i ponovno pronalazi. Čovjekov bačeni ili pretpostavljeni identitet se razlikuje od proživljenog identiteta, te se oba identiteta grade i mijenjaju ovisno o društvu i vremenu u kojem se čovjek nalazi. Naposljetku, pronalazak sebe zahtjeva odlučnost za samorazumijevanjem. Oba filozofa artikuliraju slično stanje neautentičnosti iz kojeg se trebamo oporaviti. Izgubljeni smo u anonimnoj javnosti, u konformizmu, u naklapanju i samozavaravanju pred očajem i tjeskobom. Očaj i tjeskoba su *felix culpa*, nužni, ali „sretni pad“, jer jedino kroz taj pad možemo postati svjesni sebe i odlučiti postati autentičnim. Kierkegaardov put prema autentičnosti vremenski je orijentiran prema sadašnjosti, u njezinoj potrebi za odabirom vjere, i ontološki se oslanja na volju, u njezinoj sposobnosti da izabere vjeru. Heideggerov put prema autentičnosti, čini se, je složeniji, budući da se ostvaruje u vremenskoj dimenziji budućnosti, tako da je slobodan za svoju smrt i može preuzeti svoju bačenost, koja onda otkriva ontološku privilegiju mogućnosti. Unatoč trajnim sličnostima u karakterizaciji anonimnosti i straha svakog filozofa, Heidegger bi i dalje smatrao neautentičnim pokušaj da se oporavi pribjegavanjem već pripremljenoj teologiji, čak i teologiji tako individualiziranoj i egzistencijalnoj kao što je to Kierkegaardova. Autentičnost, za Heideggera, dolazi u modalitetnoj i vremenskoj dimenziji tjeskobne odlučnosti, koju tu-bitak ekstatično projecira u budućnost prema njegovoj neizbježnoj smrti. U ovom autentičnom načinu, tu-bitak postaje autentičan u svojim najvlastitijim mogućnostima. Dok je Kierkegaardov poziv na strastvenu akciju paralelan s Heideggerovim pozivom na autentičnost, Kierkegaard se okreće u unutrašnjost čovjeka u obliku religijske vjere, kako bi ostvarili autentičnu egzistenciju.

Heidegger je i danas možda najutjecajniji suvremeni njemački filozof. Premda se on često naslovljava kao „egzistencijalist“, pa i filozofija autentičnosti bi stoga pripadala u Heideggerov „egzistencijalizam“, sami naziv može biti zavaravajuć, pošto Heidegger nema zajedničkog s

takozvanim egzistencijalizmom Jean-Paul Sartrea koji je smatrao da egzistencija prethodi esenciji. Kada Sartre piše da egzistencija prethodi esenciji, on oduzima pojmu esencije svu samostalnost i značenje; čovjekova esencija je jednostavno tek retroaktivna suma svih njegovih djela, te njegova djela determiniraju stoga njegovu esenciju i narav. Heidegger ne smatra da čovjekova egzistencija prethodi njegovoj esenciji, i on ne smatra da je čovjek suma djela.¹⁴² Također, Heidegger je zainteresiran za egzistenciju čovjeka, ali tek kao startna točka za istraživanje ontologije, pošto je čovjek kao biće jedino biće koje može postavljati pitanja o svojoj biti, svom biću i bitku. Ovo je Heideggerov nepromjenjiva filozofska pozicija koja je vodila njegovo razmišljanje tijekom razdoblja od gotovo pedeset godina, kroz sve faze njegovog stvaralaštva. Filozofija autentičnosti se u radu primarno analizira kroz Heideggerov magnum opus, *Bitak i vrijeme*, za čije je vrijeme pisanja Heidegger još uvijek bio vođen metodom njegovog mentora Edmunda Husserla, osnivača fenomenologije. Fenomenologija u najjednostavnijem obliku predstavlja gledanje bića kako se oni prikazuju, to što sebe pokazuje je u doslovnom smislu značenje riječi „fenomenon.“ U *Bitku i vremenu* Heidegger razvija svoj pristup fenomenologiji kao analiza čovjeka i njegovog svijeta kao In-der-Welt-Sein, kao biti-u-svijetu. Heidegger kroz svoju metodu istraživanja uspostavlja dva problema; prvi problem je nadilaženje podjele subjekt-objekt koja vlada u modernoj filozofiji od Descartesa, a drugi i temeljni problem je pokušaj razumijevanja značenja Bitka kroz analizu ljudskog bića, odnosno *Dasein-a*, tu-bitka. Oba problema se mogu tek riješiti kroz autentičnost.¹⁴³

Što se tiče prvog problema, Heidegger uzima startnu poziciju čovjeka ne jer želi započeti sa subjektivnošću ili sa subjektom, već upravo jer je čovjek jedino biće koje je svjesno, svjesno sebe, svjesno svijeta i svjesno bitka. Ta svijest biti-u-svijetu se može izraziti kroz pojam tu-bitka, „biti tu“, te je stoga čovjek, odnosno tubitak, jedino biće kroz kojeg možemo doći do ovih problema. Ali to ne znači biti subjekt. Upravo jedno od temeljnih pitanja Bitka i vremena je to što mi ne znamo „što“ čovjek jest, i možemo li ga definirati kao „što“ (u usporedbi s „tko“ je čovjek). Tubitak je uvijek svjestan svoje egzistencije, svog bivstvovanja u svijetu, te stoga nije Kartezijanski nad-svijetom-lebdeći subjekt. Svijet je, u aristoteliskom smislu, egzistencijal tu-bitka, ontička stvarnost, narav tubitka. Nadalje svijet nije tek suma stvari u prirodi već svijet je sve ono što, u čemu i kroz što mi susrećemo bića i što bićima daje njihovu povezanost. Svijet je to što

¹⁴² Stambaugh 1991., *Thoughts on Heidegger*, str. 3.

¹⁴³ Stambaugh 1991., str. 4.

nam omogućuje iskustva, te je stoga tubitak primordijalno jedinstvo iskustava, i neodvojiv od svijeta. Tubitak na različite načine susreće bića u svijetu, kao priručne, kao alate, kao izolirane od svijeta, kao resurs-u-čekanju, kao znatiželja itd., ali se u glavnom radi o razlici između dvije temeljne mogućnosti tubitka a to je autentični i neautentični život. Za razumijevanje što znači biti autentičan moramo sagledati i razumjeti što to znači biti neautentičan. U svojoj svakodnevici svaki čovjek do određene mjere živi neautentičnim životom; živjeti neautentično znači živjeti kroz naviku, živjeti kao jedan od „onih“, konformistički pod utjecajem *das Man*. Za Heideggera nema moralne vrijednosti u jednom ili drugom obliku življenja, ali je svakako teško izbjeći zaključak da je autentični život poželjniji od neautentičnog. Dok je neautentičnost dio svakodnevnice, autentičnost je rjeđe, i pojavljuje se kroz one krajnje trenutke u životu poput bliskog doticaja s vlastitom smrću i kroz anksioznost. Usporedno sa strahom, anksioznost nema svoj objekt strahovanja, to je strah „ničega posebno.“ Anksioznost označava iskustvo koje je neprirodno, neugodno, ili kako Heidegger piše *Unheimlich*, gdje bi *-Heim* označavalo dom; neudomno, neudomaćeno, nepoznato. Sve gubi svoje udomaćenost i postaje nam strano. Kroz svoj apsolutni nedostatak udomaćenosti, *Angst* nas izvodi iz svakodnevice i dovodi nas lice-u-lice s našim vlastitim mogućnostima bivstva bez udomaćene, udobne izolacije navike i društva. Bliski doticaj sa smrću nas osvješćuju takozvanu anticipaciju smrti, u smislu konačne strukture svijesti (odnosno ne u smislu biološke smrti). Smrtnost je konačna struktura svijesti koja omogućuje da svijest bude otvorena sebi i svijetu, te da se stoga može vratiti sebi, tvoreći jedinstvo iskustva što je tubitak, te tako sagledavajući život tubitka u svojoj cijelosti. Bez smrti svijest bi bila tek beskonačno širenje od jedne početke točke, bez ikakve potrebe i mogućnosti sagledavanja svijesti i života u cijelosti. Smrt također razotkriva brigu, *Sorge*, kao najjednostavniji način ljudskog bivstvovanja te također razotkriva vrijeme i temporalnost kao ontološki temelj brige. Što Heidegger naziva *Sein-zum-Tode*, biti-prema-smrti označava ljudsku ex-istenciju u smislu projektiranja prema budućnosti, vraćanja u prošlost i djelovanje i prima u iskustvo sadašnjost. U biti-prema-smrti čovjek je u stanju razumjeti i spoznati sebe kao totalitet onoga svega što je njemu moguće; tada čovjek prestaje se definirati prema konvencijama društva i postaje slobodan za mogućnosti koje pripadaju njemu i samo njemu.

Ovdje je potrebno još jednom se vratiti na *Dasein* i sam pojam autentičnosti. Heidegger ne koristi riječ autentičnost, već *Eigentlichkeit*. Riječ *Eigentlich* u njemačkom govornom jeziku ima višestruko značenje; može označavati stvarnost ili istinu, te je stoga Hrvoje Šarinić u prijevodu

naklade Naprijed iz 1988. preveo *Eigentlichkeit* kao istinosnost. Osobno smatram da taj prijevod nije dovoljan. Biti iskren ne znači samo da mi govorimo istinu, već i da se iskreno predstavljamo, a to predstavljanje, mora biti spontano, prirodno. Čim mi moramo ulagati napor, iskrenost se gubi. Čini se da ovo znači da iskrenost zahtijeva stoga suptilnost, no namjerna nastojanja da se bude suptilnim su samoporažavajuća. Riječ autentičnost ima svoj korijen u grčkoj riječi *autos*, sebstvo, kao i u staroindoeuropskom *asus*, život, duša, te je stoga, gledajući da Heidegger problem sebstva izravno veže s pitanjem autentičnosti, adekvatniji prijevod.¹⁴⁴ *Eigen* označava u svakodnevnom govoru istinu i stvarnost, ali u svome pravom značenju *Eigen* označava „sebe“, „jastvo“, „vlastito“ odnosno „sebstvo.“ *Eigenes* bi predstavljalo pripadanje-jastvu, odnosno vlastitost, mogućnost reći da je nešto „moje“, a s dodatkom sufiksa *-keit*, koji označava mogućnost i kvalitetu, riječ *Eigentlichkeit* bi stoga označavao biti-vlastitim, „mogućnost reći da sam ja sam svoj.“ U dotadašnjoj filozofskoj tradiciji čovjekovo sebstvo se definiralo kroz pojam supstancije, kao ono što ostaje nepromijenjeno kroz naš život i iskustva. Moje tijelo, misli i iskustva se mogu promijeniti, ali ono „moje“ u tome ostaje isto, to je ono što čini starca u svome temelju istim djetetom koji je nekoć bio. Svejedno sagledavali supstanciju kao ljudsku dušu koja je zarobljena u tijelu ili koja je stvorena u slici Božjoj, kao kartezijanski subjekt ili Spinozin *causa sui*. Svakako postoje su i oni koji niječu postojanje sebstva, poput Budističke tradicije, Humea ili Nietzschea. Heidegger ne prihvaća nužno ni jednu ili drugu tradiciju. Prema Heideggeru, „biti-svoj-vlastiti“ zahtijeva nužno ono „ne-bit-svoj-vlastiti“, odnosno kako govori citat „neautentičnost ima mogućnost autentičnosti za svoj temelj (*Grund*, što može označavati i bitak, kako je to koristio Meister Eckhart)“,¹⁴⁵ „autentično biti-svoj se prikazuje kao egzistencijalna modifikacija *das Man*“,¹⁴⁶ kao i da „autentična egzistencija nije nešto što lebdi nad svakodnevnom propalošću (odnosno neautentičnosti), već je egzistencijalno tek modificirana obgrljivanje onog što je svakodnevno.“¹⁴⁷ Jedan od ciljeva mog rada je bio pokušaj razrješenja ovih naizgled kontradiktornih tvrdnji, koje možemo izjednačiti s primjerom „je li prije bilo jaje ili kokoš“, ako je autentičnost modus neautentičnosti, a neautentičnost ima za svoj temelj autentičnost. Jedno ne

¹⁴⁴ Stambaugh 1991. str. 16.

¹⁴⁵ SZ 259

¹⁴⁶ SZ 267

¹⁴⁷ SZ 179

može postojati bez drugog. Heidegger i Kierkegaard oboje pokušaju odgovoriti na ovo pitanje iz svojih perspektiva.¹⁴⁸

Prema Heideggeru odgovor se može pronaći u njegovim metodama, dakle fenomenološki čovjek u svojoj svakodnevici je neautentičan, ontološki gledano temelj je autentičnost. Nadalje, fenomenološki, nitko nije rođen autentičan, već za postati autentičnim čovjek se mora spoznati kao neautentičan, i što je bitno mora u svojoj neautentičnosti, preko savjesti i tjeskobe, prepoznati svoju mogućnost za biti autentičnim. Ovo se može do određene razine usporediti s Biblijskim padom Adama; Adam, koji je uzevši zabranjeno voće od Eve, sagriješio pred Bogom i stoga otpao, ali u tom padu tek tada se Adam, odnosno čovječanstvo, moglo spasiti kroz Krista. Tako je i neautentičnost „sretni pad“, *felix culpa*. Slične primjere možemo pronaći u Nietzscheovom tumačenju da se većina ljudi rađa kao „deve“, ili s Platonovom pećinom. Što rade konkretno ti ljudi u pećini, pa oni su rođeni u pećini i tek moraju iz nje izaći. Jednako kao što je zarobljenicima teško skinuti okove i izaći iz pećine; njihovi udovi i zglobovi su ukočeni, okovi su teški, svjetlo je zasljepljujuće; tako i prema Heideggeru čovjek tek može izaći iz stanja neautentičnosti preko onog neugodnog, neudomaćenog, preko bliskosti smrti i tjeskobe. Također, jednako kako oslobođenici, jednom kada ugledaju pravi svijet se moraju vratiti u pećinu kako bi priopćili ostalima, tako i u svome kretanju od neautentičnosti prema autentičnosti, prema Heideggeru jednom se moramo vratiti ponovno u neautentičnost s novostečenim znanjima, i željom za aktivnim mijenjanjem svijeta. Ontološki gledano, pitanje autentičnosti je pitanje nach dem grund, o temelju, bitku, čovjeka. Ovo pitanje se može odgovoriti samo kroz analizu čovjeka u svojoj punini bitka. Stoga pitanje „što je tubitak“, kao sebstvo usporedno s javnim anonimnom *das Man*, koje je započelo neautentičnošću, kreće se nužno u horizontu autentičnosti, onako kako on uistinu jest svoj vlastiti. U govoru o Heideggeru bitno je zaključiti, i još jednom ponoviti da Heidegger postavlja pitanje analize tubitka samo s ciljem razumijevanja bitka, odnosno jer je čovjek biće koje ima predteorijski okvir razumijevanja što to znači bitak. Tek kroz autentični tubitak možemo doći do razumijevanja bitka. Neautentičnost zapinje na stvarima našeg okolnog svijeta, dok u autentičnosti svijet se „povlači“ i tubitak može odbaciti svijet i bića unutar svijeta, te spoznati sebe u cijelosti. Autentičnost je stoga prava relacija prema bitku, te ovdje Heidegger se odmiče od onog tradicionalnog razumijevanja bitka kao *causa sui* ili *summum ens*. Autentičnost je naposljetku

¹⁴⁸ Stambaugh 1991. str. 17-19.

sama Heideggerova filozofija, razotkrivanje bitka i destrukcija svih slojeva metafizičkog razmišljanja. Možemo smatrati da autentičnost označava pravi bitak čovjeka dok je neautentičnost tek pribjegavanje čovjeka, unatoč tome što je čovjek rođen neautentičnim. Stoga i odgovor na pitanje „što dolazi prije“ je ono što je ontološki prvo. Da se ponovno vratim na primjer *felix culpa*, analizirajući Adamov pad mi nećemo doći do razumijevanja Boga, nego možda tek do nekakve teodiceje, tako i analizirajući neautentičnost nećemo doći do razumijevanja bitka. Tek u relaciji čovjeka prema bitku možemo spoznati bitak, upravo kako je to iskazao Heidegger u uvodu u svoje djelo *Identitet i Diferencija*, „relacija je fundamentalnija nego što je objekt relacije.“ Podjednako tako, tek u relaciji Boga prema čovjeku, čovjek može spoznati Boga, a to je upravo temelj cijele Kierkegaardove filozofije autentičnosti. Relacija čovjeka prema Bogu i Boga prema čovjeku je Kierkegaardova definicija vjere i istine. Možemo smatrati da oba mislioca drže relaciju kao primordijalnu.¹⁴⁹ U toj relaciji koja čini autentičnim, relacija koja nije orijentirana prema svijetu ili javnom anonimnom, odnosno onom estetičnom ili malograđanskom kako piše Kierkegaard, već je orijentirano prema samim mogućnostima bivstva koje otvaraju pitanje i razumijevanja tubitkovog vlastitog bitka, o kojima se „brine“, kojeg preispituje, i stoga otvara i pitanje razumijevanje bitka i Boga kao takvog. Sve što je do sada rečeno o Heideggeru se može primijeniti na Kierkegarda, unatoč tome što to Kierkegaard direktno ne izriče. Ono što je bitna razlika kod Kierkegarda je što njegova filozofija kreće od čovjeka kao nužno stvorenog bića. „Sve što jest je po sebi ili po drugome“, a pošto je čovjek u odnosu sa samim sobom nije mogao biti po sebi, stoga je nužno stvoren, „postoji prema drugom vječnome.“

Heideggerova koncepcija autentičnosti kao najpotpunije ostvarenog ljudskog oblika života proizlazi iz njegovog pogleda na to što znači biti ljudsko biće, što znači biti tu-bitak. Umjesto da bude tek jedan od entiteta među ostalima, tu-bitak je samorazumijevajući “odnos bića”, *Seinsverhältnis*, relacija koji se postiže između onoga što netko jest u svakom trenutku i onoga što se može i što će biti kao vremenski prošireno odvijanje života i mogućnosti kao u priči, *Geschichte*. Zamišljati tu-bitak relacijski znači da nam je, proživljavajući svoje živote, uvijek već stalo. Za svakoga od nas je naše biće uvijek u pitanju i to se konkretizira u specifičnim radnjama koje poduzimamo i ulogama koje preuzimamo. Tijekom naših života naši su identiteti uvijek dovedeni u pitanje; mi smo uvijek projekcije u budućnost, neprestano zauzimajući stav o tome tko jesmo.

¹⁴⁹ Stambaugh 1991. str. 19-23.

Reći da je ljudsko biće relacija znači reći da nam je, dok živimo svoje živote, uvijek stalo do toga tko smo i što smo. Egzistencija nije statična, ona je aktivna i slobodna. Prema Heideggeru postoje dva oblika slobode; sloboda u vulgarnom smislu da radim ono što odaberem u uobičajenim uvjetima, ali postoji i sloboda u etički snažnijem smislu. Osim odabira pravca djelovanja među mogućnostima, tu-bitak je sposoban odabrati stav kroz svoju trajnu konstituciju tog identiteta radi kojeg i postoji. Razumijemo da ovaj stav ima reperkusije za život u cjelini i shvaćamo potrebu za odlučnošću da se čvrsto držimo poduhvata ove vrste ako želimo oblikovati svoj identitet na način na koji nam je stalo. Za Heideggera, odlučna predanost, koja je konkretizirana i definirana u nečijem svakodnevnom djelovanju, ono je što daje postojanost životu. To je također uvjet za odgovornost za vlastitu egzistenciju: "Samo tako jedan može biti odgovoran."¹⁵⁰ Autentičnost, definirana kao zalaganje i održavanje stava, iza onoga što nas čini, kao posjedovanje svojih činova i djela kao agenta u svijetu, postaje moguća u ovoj vrsti odlučne predanosti "radi čega" nečijeg postojanja. Čovjek je fundamentalno slobodan, i čovjek u svojoj slobodi priželjkuje smisao, svrhu; čovjek nema svrhu po sebi i stoga tražimo smisao i autentičnost, bilo to kroz vlastiti napor ili kroz upoznavanje Boga. Čovjekov potencijal za slobodu je zastrašujući, izaziva tjeskobu, kajanje i očaj, te stoga pribjegavamo masi ili ponavljanju. U pokušaju da kontroliramo naše neograničene mogućnosti i neočekivane promjene živimo neautentičnim životom. Mi ne prihvaćamo našu slobodu, prianjamo uz navike, ljude, i ideje o tome kako bi se stvari trebale raditi ili način na koji bi mi trebali biti. Ovo je lakše, primamljivije; nema pitanja „tko sam“, „u što vjerujem“, „što trebam raditi.“ Zašto uopće želimo znati tko i što zapravo jesmo? To pitanje nema svoj smisao u sebi samome, ono po svome smislu nije spokoj teorijskog gledanja u onom znanome, što bi već kao znano pružalo najviše ispunjenje. Naprotiv, traganje za tim znanjem i, konsekventno, to znanje samo imaju neku centralnu praktičnu komponentu, prvenstveno u smislu orijentacije za vođenje života u cjelini. Traganje za mogućnošću da ovaj život, koji trebamo živjeti, dobije smisao koji je moguće oživotvoriti. Pod životom govorimo o pojedinim životnim situacijama, životu u cjelini i uopće o smislu čovjekova opstanka; nešto što ne može nastati, nego nešto što već postoji, prije nego li ga uopće tražimo.

Neautentičnost nas navodi da odbacimo prividnu i površnu ispunjenost i zadovoljstvo neautentičnim životom, te da se dajemo na traganje za smislom, za onim autentičnim. Znamo da

¹⁵⁰ SZ 334.

smisao svakako ne može biti naprosto napravljen, nego ga moramo pronaći. Kada nekoj situaciji dajemo smisao, spoznavši mogućnosti njezina razumna tumačenja ili izvlačenja nečega (boljega) iz nje, tad ta „spoznaja jest neki pronalazak“.¹⁵¹ Pitanje autentičnosti ima stoga dva značenjska sloja, prvo radi se o tome je li ovaj život tako „građen“ da uopće nagrađuje odnosno dopušta pun ulog? Smisao pritom dolazi u obzir prvenstveno sa strane svoje suprotnosti, nesmisla ili besmisla. U drugom sloju pitanje, o smislu znači toliko koliko traganje za onim u čemu se konkretno sastoji pozitivan smisao života, ljudskog života, dotičnog moga individualnog života kao i ljudskog života općenito? Autentičnost je stvar svakog pojedinca, uglavnom u mjeri u kojoj je on svojom urođenom sklonošću i svojom prošlošću za nju sposoban i, uz to, na nju prisiljen. Zbog velike raznolikosti životnih sudbina i zbog u biti osobnog i praktičnog karaktera shvaćanja autentičnosti, ne možemo i ne smijemo unaprijed pretpostaviti kako bi mogao izgledati autentični život za pojedinca, ali možemo istaknuti izvjesne, prije svega negativne zakone pod kojima se nalazi traganje za autentičnošću. Čovjek u samosvijesti biva svjestan sebe kao estetsko, odnosno tjelesno-požudno biće, ali tako da ta samosvijest nema ono čega je svjesna tek kao objekt izvan sebe same, nego tako da ona može modificirati način svog bivstva. Čovjekovu bitku pripada s jedne strane ono transcendentalno, ono „anđeosko“, koje stoji iznad onog tjelesnog i faktičnog, onog „životinjskog“, ali isto koje onda s druge strane je neodvojivo vezano za to tjelesno, za situaciju. Čovjek je slobodan utoliko više, što usporedno s stablom ili stijenom koje tek imaju postojanost, u svojoj slobodi stoji pred horizontom mogućnosti odabira toga što će biti. Ta sloboda nije bezgranična, ona nema mogućnost zahvata izvan vlastitog bitka, a čovjek je doveden do situaciju odabira, do situacije slobode. Čovjek je slobodan, htio on to ili ne. Sposobnost samoodređenja je određenost, a sloboda nužnost. Čovjek nije struktura situacije, već je sama situacija; zauzimanje stava je neizbježno. Situacija odabira i slobode ovako ili onako dopušta da se po sebi otvori, kako bi bila ovako ili onako shvaćena i kako bismo joj u djelovanju ovako ili onako odgovorili. Svakoj slobodnoj odluci prethodi na izvjestan način odluka uopće odlučiti se, a ne naprosto se prepustiti. I kada Kierkegaard piše o vitezu vjere koji se prepušta religijskoj vjeri, iza tog prepuštanja stoji prvo odluka prepustiti se. Ta temeljna odluka nije odluka koja bi mogla biti zasebna, ona je element konkretnih odluka, koje slobodnoj odluci iznutra prethode. Tko se želi odlučiti za ili protiv konkretnih mogućnosti, mora se odlučiti i za samo mogućnost odlučivanja. On mora htjeti slobodu,

¹⁵¹ Haeffner 2003., *Filozofska antropologija*, str. 206, 207.

da bude slobodan. Kako Pascal piše: „Čovjek nije ni anđeo ni životinja, i nesreća hoće da onaj koji bi htio djelovati kao anđeo djeluje kao životinja.“¹⁵² Tko se odluči za jednu ili drugu od mogućnosti koje mu se nude, „ratificira time i samu tu situaciju izbora.“¹⁵³

Od vlastite odgovornosti bježimo tako da se prepuštamo onome što „se“ u to vrijeme misli i čini; konformizam isto uključuje odgovornost. Bježimo u opijenost javnosti, a budimo se u razočaranju. Autentičnost ne stoji u bijegu pred onim što ipak neizbježno moramo biti, nego u prihvaćanju toga bitka, koji dakle biva nama bačen. To prihvaćanje nije puko „rezignirano polaganje oružja“, već je stvaranje tla za aktivni angažman u životu. Da bi uvjeti bili promijenjeni moraju biti prihvaćeni onakvi kakvi jesu. Čudnovato je da ono što već jesmo, sada još jednom trebamo biti, odnosno da temeljni čin slobode mora biti neko ponavljanje onoga što već jesmo. Kako piše Heidegger: „Neobična stvar, ili čak neugodno, da tek moramo skočiti na tlo na kojem zapravo stojimo.“¹⁵⁴

Ponavljjanje je prihvaćanje ljudskog bitka unaprijed, gdje prihvaćamo sadašnju situaciju, sebe sama i prihvaćanje smrti. To prihvaćanje je uvjet autentičnosti, koje trebamo mi sami pridonositi. Prihvaćanje nije pred uvjetima koji sami postavljamo, nego koji su pretpostavljeni. To je način gledanja na svoj život koji prirodno proizlazi iz procesa autentičnog življenja, to je ideja *Sein-zum-Tode*. Temeljni aspekt tu-bitka, i ključni aspekt autentičnog življenja, je proces gledanja u budućnost razmatrajući različite mogućnosti koje imamo, konačna mogućnost, i najvlastitija vlastitost čovjeka je njegova smrtnost. Ako živimo autentično, shvaćamo da je smrt neizbježnost, a i vlastitost. Kada se suočimo sa smrću, a to je za većinu ljudi kada smo na samrti, kada smo dovedeni do „kraj života“, samo u tom trenutku razmišljamo o svom životu kao o cjelini. U trenutku smrti, dana nam je nova perspektiva, imamo cjelovit pogled na svoj život, koji se može podijeliti na poglavlja i teme poput priče, *eine Geschichte*; u trenutku smrti ne razmišljamo o sebi u smislu društvenih uloga koje smo ispunjavali, već po prvi put razmišljamo o tome tko smo. Prvi put živimo za sebe. Godine 1961. na predavanju netko je podigao ruku i zamolio Heideggera da

¹⁵² Pascal 1991., *Misli*, str. 155 (*Pensées*, 358.)

¹⁵³ Haeffner 2003. str. 208.-211.

¹⁵⁴ WCT str. 16.

kaže jednu stvar koju možemo učiniti, a koja bi nam pomogla u našoj stalnoj potrazi za autentičnim životom, na što je on odgovorio: „Provodite više vremena na grobljima.“¹⁵⁵

¹⁵⁵ <https://www.theschooloflife.com/article/the-great-philosophers-martin-heidegger/> konzultirano 7.6.2022. Možemo navesti i ironičnu činjenicu, da ime „Kierkegaard“ na danskom jeziku označava groblje.

9. Literatura

- SZ - Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Elfte unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.
- HIE - Heidegger Martin, *Hölderlin's Hymn „The Ister“*, prijevod McNeill William i Davis Julia, Indiana University Press, Indianapolis 1996.
- PRL - Heidegger Martin, *Phenomenology of Religious Life*, prijevod Fritsch Matthias i Gosetti-Ferencei Jennifer Anna, Indiana University Press, Indianapolis 2004.
- WCT - Heidegger Martin, *Što se zove mišljenje?*, prijevod Perić Boris, Naklada Breza, Zagreb 2008.
- FT - Kierkegaard Sören, *Furcht und Zittern*, Rowohlt, Leck 1967.
- SUD - Kierkegaard Sören, *Die Krankheit zum Tode*, Rowohlt, Leck 1967.
- CA - Kierkegaard Sören, *Der Begriff der Angst*, Rowohlt, Leck 1967.
- Abbagnano Nicola, *Existentialisms: Philosophie des menschlichen Konflikts*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1957.
- Aristotel, *Fizika*, prev. Ladan Tomislav, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. Ladan Tomislav, ur. Raič Anđa, Medicinska naklada, Zagreb 2001.
- Aster Ernst von, *Geschichte der Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1960.
- Augustin Aurelije, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2016.
- Batavanja Vesna, *Martin Heidegger: Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, Naklada Breza, Zagreb 2007.
- Carlisle Clare, „A tale of two footnotes: Heidegger and the Question of Kierkegaard”, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015.
- Carman Taylor, „The Concept of Authenticity“, *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Padstow 2006.
- Chan Cheuk Ling, *The Selfhood of Dasein*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 2020.
- Gretić Goran, *Tradicija Metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1989.
- Guignon Charles, „Authenticity and the question of Being”, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015.

- Haeffner Gerd, *Filozofska antropologija*, Naklada Breza, Zagreb 2003.
- Hall Harrison, „Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence“, *Inquiry*, vol 27. University of Delaware, Delaware 1984.
- Haynes Jeffrey, „Anxiety’s ambiguity: *Being and Time* through Heidegger’s lenses“, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015.
- Heidegger Martin, *Being and Time*, prijevod Macquarrie John i Edward Robinson, Harper Perennial, New York 2008.
- Heidegger Martin, *Bitak i vrijeme*, prijevod Šarinić Hrvoje, Naprijed, Zagreb 1988.
- Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, prijevod Fried Gregory i Polt Richard, Yale University Press, New Haven 2014.
- Hoy David Couzens, „Death“, *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Padstow 2006.
- Kierkegaard Sören, *Brevijar*, Moderna, Beograd 1990.
- Kierkegaard Sören, *Die Wiederholung und Die Krise*, Rowohlt, Leck 1967a.
- Kierkegaard Sören, *Either/Or*, Penguin Books, London 2004.
- Kierkegaard Sören, *Spiritual Writings*, Harper Perennial, New York 2010.
- Kierkegaard Sören, *The Present Age*, Harper Perennial, New York 2019.
- Kierkegaard Sören, *Works of Love*, Harper Perennial, New York 2009.
- Krell David Farrell, „The Question of Being“, *Basic Writings: Martin Heidegger*, ur. Krell David Farrell i Taylor Carman, Harper Perennial, London 2009.
- Marx Werner, *Fenomenologija Edmunda Husserla*, Naklada Breza, Zagreb 2005.
- McCarthy Vincent A., „The Ethics of Authenticity in Kierkegaard and Heidegger“, *Existenzphilosophie und Ethik*, De Gruyter, Berlin 2014.
- McManus Denis, „Anxiety, choice and responsibility in Heidegger's account of authenticity“, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015b
- McManus Denis, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015a.

- Melchinger Siegfried, *Sophokles*, Friedrich Verlag, Velber bei Hannover 1974.
- Mojsisch Burkhard, "Anselm von Canterbury: Gottesbeweise", *Philosophen des Mittelalters*, ur. Kobusch Theo, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- Moran Dermot, "Johannes Eriugena: Der christliche Neuplatonismus der Natur", *Philosophen des Mittelalters*, ur. Kobusch Theo, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, ur. Pütz Peter, Goldmann Verlag, Berlin 1998.
- Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, ur. Pütz Peter, Goldmann Verlag, Berlin 1999.
- Pascal Blaise, *Misli*, Mediteran, Budva 1991.
- Ostritsch Sebastian, *Hegel: Der Welt-Philosoph*, Propyläen, Berlin 2020.
- Pattison George, „Death, guilt, and nothingness in Luther, Kierkegaard, and *Being and Time*“, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015.
- Relja Hrvoje, *Tomistička filozofija*, Leykam, Zagreb 2021.
- Stambaugh John, *Thoughts on Heidegger*, University Press of America, Washington D.C., 1991.
- Steiner George, *Martin Heidegger*, Open Road Integrated Media, New York 1979.
- Störig Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Theodor Knauer Verlag, Stuttgart 1963.
- Tietz Udo, „German Existence-Philosophy“, *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Padstow 2006.
- Vučković Ante, *Nijemi glas: tri filozofske interpretacije savjesti*, 16. Međunarodni znanstveni skup *Fenomen savjesti*, Split, 2010.
- Watanade Jiro, „Über das Dasein bei Heidegger“, *Große Themen Martin Heideggers – Eine Einführung in sein Denken*, ur. Spaude Edelgard, Verlag Rombach Freiburg, Freiburg im Breisgau 1990.
- Wrathall Mark A., „Autonomy, authenticity, and the self“, *Heidegger, Authenticity and the Self*, Routledge, London 2015.
- Zovko Marie-Elise, *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, ur. Pavo Barišić, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991.

Sažetak

Heidegger piše da je cilj *Bitka i vremena* razumijevanje značenja bitka; cilj kojeg može postići samo autentični tu-bitak. Čovjek, tu-bitak, je entitet koji je jedinstven među drugim entitetima utoliko što je definiran relacijom koju ima prema sebi, on ne trpi tek puku postojanost već egzistira zauzimajući stav o tome „tko“ je. Egzistencija, označava tu-bitkovu orijentiranost prema budućnosti. Svako ljudsko djelovanje je gibanje s i prema nekom cilju; želja za ostvarenjem cilja, koji se nalazi u budućnosti, je uzrok našeg djelovanja i čovjek s uspostavom cilja djelovanja već je u budućnosti. Autentičnost predstavlja gibanje koje svoj cilj dostiže kroz samo gibanje, a čovjek se u tom gibanju pronalazi ispred neizmjerne količine mogućnosti, koje ovisno o tome kako ih povezujemo, određuju tko smo kao osoba. Način tu-bitkovog postojanja stoga obuhvaća mogućnost; ono što nam je bačeno, što uključuje naše povijesno bivstvo; kao i aktualnost, stav koji zauzimamo nad onim bačenim.

Čovjek se u svojoj bačenosti gubi u javnosti, među drugim ljudima i sudjeluje u samoobmanjivanju neautentičnosti naklapanja i znatiželje, sve do trenutka propalosti. U svojoj propalosti čovjek tek može spoznati sebe kao neautentičnog i odlučiti postati autentičnim. Autentičnost označava odlučnost, i reflektivno sagledavanje života u svojoj cijelosti, a to je ostvarivo tek kada spoznamo neizbježnost smrti. Čovjeku smrt predstavlja njegovu najvlastitiju vlastitost, nešto što je potpuno njegovo vlastito i što je nerazumljivo kroz smrt drugih. Uz fenomen smrti i odlučnosti, za autentičnost je prema Heideggeru potreban i fenomen savjesti. Savjest je glas koji nas navodi da postanemo autentičnim, a nastaje iz inertnosti i iz naše krivnje uzrokovane ontološkom činjenicom da je čovjek propadljivo biće u stalnoj relaciji prema ništavilu, prema smrtnosti. Krivnja označava nepostizanje vlastitih mogućnosti, potiskivanje autentičnosti, i buku neautentičnog života, gdje se onda tek može javiti glas savjesti. U krivnji izbjegavanja pitanja o smrti u čovjeku stvara i strah o smrti kao o događaju, kao o nečemu što nije naša vlastitost. Strah nastaje pred činjenicom ljudske slobode, pred činjenicom da je čovjek taj koji mora odlučiti za sebe između neizmjerne količine mogućnosti. Strah nas tako distancira od naše vlastitosti i autentičnosti. Prevazići taj strah znači prihvatiti i sagledati svoju smrtnost, što znači sagledati svoj život u cjelini. U sagledavanju života u cjelini čovjek prelazi „vulgarno“ razumijevanje vremena kao prisutnost u sadašnjosti, te svoju budućnost i prošlost razumije kao cjelovitu priču, u kojoj se značenja prošlih događaja mijenjaju ovisno o onome što se događa sada i što će se dogoditi u budućnosti.

Kierkegaard navodi da je čovjek biće sinteze, da je čovjek dijalektični odnos međusobno oprečnih pojmova poput vječnosti i vremenitosti, beskrajnosti i krajnosti, slobode i nužnosti, kao i vječne duše i propadljivog tijela. U ovome odnosu krajnosti čovjek se slobodno giba, a u svojoj slobodi on se gubi, griješi, kaje se i bježi u jednu ili drugu krajnost. Čovjek u svome bijegu postaje sebičan, zavisan i ogorčen; on se udaljuje od malograđanskog života u negativnu refleksiju estetičkog života koji je ispunjen praznim zadovoljstvima i potragom za ljepotom. Ljepota nije najuzvišenija, nego je neposredno blago, i jedno kada propadne ljepota estet ostaje kao samrtnik u očaju. Čovjek nadalje bježi u etičke konstrukcije, uvjerava se da je njegov pasivni način življenja onaj ispravni i zadovoljava se filozofskim konstrukcijama i sistemima kroz koje objašnjava svijet oko sebe. Čovjek, ako je on sam paradoksalno biće između dvije krajnosti, će eventualno doći u neobjašnjive, paradoksalne situacije gdje jedino rješenje je prepuštanje sebe. Za Kierkegarda prepuštanje označava prvo odlučnost, odlučnost u odbacivanju svih lažnih identiteta u činu „stajanja golim pred Gospodinom.“ Sve što jest je po sebi ili po drugome, a pošto je čovjek u odnosu sa samim sobom nije mogao biti po sebi, već ga je nužno morao stvoriti Bog. U prihvaćanju sebe kao stvorenog od strane Boga, čovjek može postati autentičan, može naučiti kako ljubiti Boga, kako ljubiti sebe, ljubiti druge i svijet oko sebe. U kretanju prema autentičnosti čovjek se otuđuje od svijeta oko sebe, jer nisu svi pojedinci voljni i svjesni svoga stanja neautentičnosti i neautentičnosti svijeta u kojem se nalaze. Čovjek, koje je nužno međuljudsko i društveno biće, i za kojega su potrebni drugi ljudi kako bi izgradio i upoznao sebe, se kada postane autentičan mora vratiti u neautentični svijet, s novostečenim znanjem i s ciljem aktivnog mijenjaja svijeta oko sebe.

Ključne riječi: Autentičnost, Kierkegaard, Heidegger, Egzistencijalizam, Smrt, Fenomenologija, Tjeskoba

Abstract

Heidegger writes that the goal of Being and Time is to understand the meaning of Being; a goal that only an authentic *Dasein* can achieve. Man, *Dasein*, is an entity that is unique among other entities insofar as that he is defined by the relationship he has with himself; he does not suffer only mere presence but exists by taking a position on „who“ he is. Existence signifies the *Dasein's* orientation toward the future. Every human act is a movement with and towards some goal; the desire to achieve a goal, which is in the future, is the cause of our actions and a man with the establishment of a certain goal already „is“ in the future. Authenticity as a movement achieves its goal through that movement itself, and in this movement we find ourselves in front of an immeasurable amount of possibilities, which, depending on how we connect them, determine who we are as a person. The mode of *Dasein's* existence, therefore, encompasses a possibility; that which is thrown to us, which includes our Being as a historical being; as well as an actuality; the stance we take over that which is thrown to us. *Dasein* in his thrownness is lost in the anonymous public, he is lost among other people, and participates in the inauthenticity of self-deceptive acts of gossiping and curiosity, until he finds himself as being fallen. In his fallenness, *Dasein* sees himself as inauthentic and decides to become authentic. Authenticity signifies determination and a reflective view of one's own life in its entirety; which is achievable only when we realize the inevitability of our own death. For *Dasein*, death represents his ownness, something that is completely our own and that is incomprehensible through the death of others. According to Heidegger, in addition to the phenomenon of death and determination, the phenomenon of conscience is also necessary for authenticity. Conscience is the voice that leads us to become authentic, and it arises from our inertia and from our guilt caused by the ontological fact that man is a contingent being in a constant relationship towards nothingness, to death. Guilt signifies the failure to achieve one's own possibilities, the suppression of authenticity, and the noisiness of an inauthentic life. Only in that noisiness can the voice of conscience appear. In the guilt of avoiding the question of our death, we also create a fear of death as an event, as something that is not our own. Fear arises from the fact of our radical freedom, before the fact that it is us who, for ourselves, have to make a decision among an immeasurable amount of possibilities. Fear thus distances us from our ownness and from authenticity. Overcoming that fear means accepting your mortality, which means looking at our life as a whole. In looking at life as a whole, we transcend the "vulgar" understanding of time as a present presence, and we begin to understand our future and past as a

whole story, in which the meanings of past events change depending on what is happening now and what will happen in the future.

In comparison to Heidegger, Kierkegaard states that man is a synthesis; that man is a dialectical relationship of conflicting concepts such as eternity and temporality, infinity and temporality, freedom and necessity, as well as the eternal soul and perishable body. In this relationship of extremes, we move freely, and in this freedom, we get lost, we sin, we repent and we flee to one of the extremes that make our being. In our flight we become selfish, resentful, and morally bitter; we move away from the petty-bourgeois life into a negative reflection of the aesthetic life, a life filled with empty pleasures and the false pursuit of beauty. Beauty is not the most sublime, and once it perishes the aesthete remains an empty man in despair. We further escape into ethical constructions and convince ourselves that our passive way of life is the right one, and we satisfy ourselves with different philosophical constructions and systems through which we explain the world around us. The Ethical man, as he himself is a paradoxical being between two extremes, will eventually come to an inexplicable, paradoxical situation where the only solution is to surrender oneself to faith. For Kierkegaard, surrendering includes determination; determination in the rejection of all false identities in the act of "standing naked before the Lord." Everything that is „is“ by itself or by another, and since man is in relation to himself, he could not become by himself, he necessarily must have been created by God. In accepting ourselves as created beings, we can become authentic, we can learn how to love God, and through God's love, we can learn how to love ourselves, to love others, and the world around us. In the movement towards authenticity, man becomes alienated from the world around him, because not all individuals are willing to become authentic, or are aware of their inauthentic state and the inauthenticity of the world in which we find ourselves. Man, who is necessarily an interpersonal and social being, and who needs other people to know himself, must, after becoming authentic, return to the non-authentic world with his newly acquired knowledge and with the goal of actively changing the world around him.

Keywords: Authenticity, Kierkegaard, Heidegger, Existentialism, Death, Phenomenology, Angst

OBRAZAC I.P.

IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOG / DIPLOMSKOG RADA U DIGITALNI
REPOZITORIJ FILOZOFSKOG FAKULTETA U SPLITU

| | |
|--|--|
| STUDENT/ICA | Toma Grvica |
| NASLOV RADA | Filozofija autentičnosti kod Martina Heideggera i Sjirana Kierkegaarda |
| VRSTA RADA | Diplomski rad |
| ZNANSTVENO PODRUČJE | Filozofija |
| ZNANSTVENO POLJE | Ekzistencijalizam, Kontinentalna filozofija |
| MENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje) | Ante Vučković, prof.dr.sc |
| KOMENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje) | — |
| ČLANOVI POVJERENSTVA (ime, prezime, zvanje) | 1. Tonči Kokerić, prof.dr.sc 2. Marita Brčić Kuljić, prof.dr.sc 3. Ante Vučković, prof.dr.sc |

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/ica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružiti odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uredenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude (zaokružiti odgovarajuće):

a.) u otvorenom pristupu

b.) rad dostupan studentima i djelatnicima Filozofskog fakulteta u Splitu

c.) rad dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6/12/24 mjeseci (zaokružiti odgovarajući broj mjeseci)

U slučaju potrebe dodatnog ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

15.7.2022, Split

mjesto, datum

Toma Grvica

potpis studenta/ice

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Toma Gruica, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja magistra/magistrice Povijest - Filozofija, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo mogega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 15.7.2022

Potpis

Toma Gruica