

# Vremenitost

---

**Barbarić, Damir**

*Source / Izvornik:* **Bitak i vrijeme. Interpretacije, 2013, 161 - 180**

**Book chapter / Poglavlje u knjizi**

*Publication status / Verzija rada:* **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:745742>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-11-26**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Damir Barbarić

Vremenitost

(*Bitak i vrijeme*, §§ 65-71)

Djelo *Bitak i vrijeme* ne može se primjereno shvatiti ne razabere li se unutarnja sustavna gradnja njegovih izvođenja. Koracima mišljenja koji se nastavljaju jedan na drugi, pri čemu svaki novi pretpostavlja sve prethodne te samo na toj osnovi do kraja očituje svoj puni misaoni domašaj, Heidegger brižljivo gradi cjelinu složenog i zahtjevnog misaonog zahvata, kojem je krajnji cilj dohvaćanje smisla onog biti, odnosno izradba i prikaz vremena, točnije vremenitosti, kao horizonta unutar kojeg i na osnovi kojeg ono biti uopće biva razumljivim, a to znači smislenim. Nakon općenite uvodne ekspozicije tako shvaćena pitanja o smislu onog biti, razlaganja prvog odsječka prvog dijela knjige – izvedena neuobičajenom mješavinom fenomenologijskog zrenja i spekulativno-hermeneutičkog mišljenja – najprije se dohvaćaju tu-bitka (može se uvjetno reći: čovjeka ukoliko egzistirajući čuva ono »tu« kao otvorenu čistinu prisutnosti samog biti<sup>1</sup>), zatim prelaze na određenje svijeta i njegove svjetovnosti, osobito onog »biti u svijetu« tu-bitka, da bi dalje tematizirala ustrojstvo samog tog »biti u« te u tom sklopu egzistencijalnu konstituciju onog »tu«, zaključujući se odredbom »brige« kao bitnog određenja onog biti tu-bitka. Drugi odsječak prvog dijela knjige – a to je za razumijevanje cjeline djela od presudne važnosti – produbljeno ponavlja sva misaona dostignuća prvog odsječka, tumačeći ih sad i izlažući s obzirom na ulogu koju u njima imaju vrijeme i vremenitost. To znači da primjereno shvaćanje, pa već i samo studiranje drugog odsječka, a time dakako i cjeline djela, zahtijeva neprekidno istodobno promišljanje svih bitnih odredbi izborenih u izlaganjima prvog odsječka. Pritom će se lako uvidjeti, a Heidegger na to najčešće i sam izrijeком upućuje, da § 68a u obzoru vremenitosti ponavlja i dalje razvija § 31, kao što § 68b ponavlja i dalje razvija § 29, a § 68c ponavlja § 38. Jednak odnos vlada i između § 68d i § 34, § 69 i § 28, § 69a i §§ 15 i 12, § 69b i § 44, § 69c i §18, § 70 i §§ 22-24, te na koncu § 71 i § 9.

Kako je poznato, treći odsječak prvog dijela knjige, u kojem je vremenitost trebala biti izložena kao horizont razumijevanja onog biti, nije nikad objavljen, kao uostalom ni planirani drugi dio cjelokupnog djela, koji je sve dotad izloženo trebao potkrijepiti i produbiti

---

<sup>1</sup> Usp. Peter Trawny, *Martin Heidegger*, Frankfurt/New York 2003, 52: »Jer 'tu-bitak' je otvorenost koja omogućuje 'razumijevanje bitka'. S tim značenjem on je temelj čovjeka, ne sam čovjek. Ta razlika između temelja čovjekova biti i čovjeka je bitna, jer otvara novo poglavlje u povijesti filozofije.«

odgovarajućim povijesno-filozofijskim interpretacijama, prije svega Kanta, Descartesa i Aristotela. Zacijelo filozofijski najznačajnije djelo 20. stoljeća tako je ostalo nedovršeno i leži pred nama tek poput torza. Hoće li ga se primjereno shvatiti, ne smije se podleći iskušenju usmjeravanja pozornosti na zasebne u njemu razrađene teme, najčešće izložene s golemom misaonom prodornošću i zaraznom jezičnom izražajnošću, kao što se ne smije niti, tomu nasuprot, olako odustati od što detaljnijeg poimanja tih zasebnih tema te se prepustiti pretjerano slobodnom nagađanju o smislu nakanjene cjeline, pod izlikom da je u samom objavljenom djelu ostala nerazrađena. Tijekom kasnijeg misaonog puta Heidegger je svoje glavno djelo uvijek iznova tumačio i pojašnjavao, i te u njegovu opusu posvuda raspršene naknadne samo-interpretacije, unatoč preporučljivoj i zacijelo potrebnom hermeneutičkom oprezu, svakako mogu pripomoći cjelovitom razumijevanju djela.

Za svrhu ovog priloga odlučujuće je poći od toga da vrijeme i vremenitost, uz to što čine temelj ponovljenog i razvijenog izlaganja svih misaonih dostignuća prvog odsječka, i inače čine središte cjelokupnog djela *Bitak i vrijeme*, štoviše možda i cjeline Heideggerove filozofije. Analiza vremenitosti doista »tvori središte *Bitka i vremena*, a također i središte Heideggerova misaonog kretanja, prema kojem se ono kreće i od kojeg se u slijedu toga ponovno odvrća, ali mu ipak koncepcijom 'povijesti onog biti' ostaje vjerno«<sup>2</sup>.

Da je vrijeme bitni smisao brige, koja je u prvom odsječku pokazana kao samo biti tu-bitka, daje se lako očitati iz njezine pune odredbe koja glasi: sebi unaprijed uvijek već biti u svijetu kao biti pri postojećim i priručnim unutarstvjetkim bićima. Razmotrimo osnovne momente te složene cjeline zbivanja brige.<sup>3</sup> Ono »sebi-unaprijed« temelji se u budućnosti. Ono »već biti u« posvjedočuje se u prošlosti odnosno bilosti. Ono »biti pri« omogućeno je osadašnjivanjem. Pritom odredbe »prije«, »već« i »pri« ovdje nisu oznake koje bi se odnosile na neko postojeće biće, koje još nije, više nije ili sada je. Takvo bi se shvaćanje odnosilo na neko biće koje se mijenja i prolazi »u vremenu«. Ali ovdje se, tomu nasuprot, radi jedino i isključivo o zbivanju samog vremena, o »vremenjenju« koje ontologijski prethodi svakom bilo kako postojećem i bilo kako priručnom biću.

Očito je, dakle, da u svakoj od tri bitne odredbe brige odlučujuću ulogu ima upravo vrijeme. Da je tu-bitak u brizi »samom sebi unaprijed«, to upućuje na budućnost, koja tek

---

<sup>2</sup> Thomas Rensch, »'Sein und Zeit'. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit, u: D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2003, 68.

<sup>3</sup> Usp. korektan sažeti pregled u: Dietmar Köhler, *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnittes von »Sein und Zeit«*, Bonn 1993, 107.

omogućuje to da se tu-bitak može razumijevajući nabacivati na ono »radi sama sebe«, odnosno da mu može biti stalo do njega samog. Upravo to nabacivanje tu-bitka na ono „radi sama sebe“ jest njegova egzistencijalnost, koje prvenstveni smisao je budućnost.

Da je pak tu-bitak u svojem »sebi unaprijed« ujedno »uvijek već« kod sama sebe, to znači da je njegova sebe nabacujuća budućnosna egzistencijalnost, ukoliko uopće *jest*, uvijek već bačena, odnosno uvijek već prošla. Tu-bitak se iz budućnosnog nabačaja na neku od svojih mogućnosti može vraćati na sebe samo zato jer je taj koji se u tom nabačaju nabacuje svagda već on sam. Samo zato što tu-bitak uopće jest kao »bio sam«, on može budućnosno pridoći na sama sebe tako da dolazi natrag. Svako odmicanje u mogućnost je moje odmicanje; u svem nabacivanju i odmicanju ne napuštam sebe, već se, tako reći, svagda nosim sa sobom; svaki je nabačaj bačen. Kao što se briga temelji u budućnosti, tako se ona bitno temelji u prošlosti, točnije rečeno bilosti. Dok god egzistirajući jest, tu-bitak nikad nije prošao, ali je uvijek već bio. Tu-bitak nije neko postojeće biće, koje bi moglo u vremenu jednom biti, a zatim proći i nestati. Egzistirajući, on u zatečenosti, raspoloženju, nahođenju sebe uvijek već zatječe i nalazi kao bačenog, naime kao takvog koji je, još budući, već bio, to znači koji uvijek jest samo kao bio. Kao što budućnost čini temelj razumijevajućeg nabačaja tu-bitka, odnosno njegove egzistencijalnosti, tako se njegova faktičnost, odnosno u raspoloženju očitovana bačenost, temelji u prošlosti kao bilosti.

Treći bitni moment brige, ono »biti pri zbrinjavanom svjetskom biću«, temelji se pak u sadašnjosti, točnije osadašnjivanju, kao bitno djelatno shvaćenoj sadašnjosti. Kao i kod druga dva momenta, tako i ovdje osadašnjivanje može biti ili pravo, svojstveno i vlastito, ili pak nepravo i nesvojstveno. U drugom slučaju ono čini osnovu za zbrinjavajuću propalost kao prvenstveni i najčešći vid svakodnevnog biti tu-bitka u svijetu. U prvom ono ni ne istupa kao zaseban moment brige, ne osadašnjuje nikakvo biće koje bi mu moglo poslužiti kao sredstvo za neko drugo biće, nego ostaje, kao trenutak, na neki način zadržano u budućnosti i bilosti.<sup>4</sup>

Dakle, u onom »biti sebi unaprijed« tu-bitak je, egzistencijalno razumijevajući svoje mogućnosti i nabacujući se na njih, bitno budući. Zatječući se u tom nabacivanju kao »uvijek

---

<sup>4</sup> Usiljenim se čini žustro ustrajavanje Margot Fleischer, *Die Zeitanalysen in Heideggers »Sein und Zeit«*, Würzburg 1991, 25, usp. 44, na pitanju je li sadašnjost, s obzirom na činjenicu njezine »zadržanosti« u budućnosti i bilosti u pravoj vremenitosti, uopće zasebna vremenska ekstaza. Općenito, neumorna nastojanja autorice oko konstruiranja »aporija« i »problema« kojima knjiga navodno obiluje svakako nije blistav primjer korektne filozofijske interpretacije. Odmjerenije i opreznije problem raspravlja Andreas Luckner, *Martin Heidegger »Sein und Zeit«*, 2. Auflage, Paderborn 2001 (1997), 139.

već« faktično bačen u svoje »da jest«, tu-bitak je prošao, odnosno bio. Osadašnjujući postojeće i priručno biće u svijetu kao sredstvo za neko drugo jednako takvo biće, tu-bitak je sadašnji.

Bitno je, međutim, da je svaki od ta tri bitna konstitutivna momenta brige, baš kao i dimenzija vremena odnosno vremenitosti koja svakom od njih leži u osnovi, u sebi dvostruk i dvoznačan, naime ili izvoran, pravi, svojstven i vlastit, ili pak neizvoran, nepravi, nesvojstven i nevlastit. Da bi se to što jasnije uočilo i što oštrije pojmlilo, treba te momente još jednom jedan za drugim temeljito promisliti, pri čemu je, dakako, neminovna upoznatost sa svim ranije izloženim u egzistencijalnoj analitici tu-bitka.

Izvorna, prava, svojstvena budućnost tamo je implicate tematizirana pri razradi prethođenja u smrt i prethodeće odlučnosti. To prethođenje – točnije rečeno: prethodno izlaženje, istrčavanje u susret (Vorlaufen), čime se naznačuje da tu-bitak budućnost nema naprosto, nego je sebi svagda tek mora zadobiti i izboriti, i to ne iz sadašnjosti nego ponajprije iz neprave budućnosti – tamo je izloženo kao tjeskobno izdržavanje u svakom trenutku moguće, premda s obzirom na čas svojeg nastupa neodređene, iznimne, nezaobilazne i sasvim vlastite mogućnosti smrti kao posvemašnje nemogućnosti egzistiranja, u kojem izdržavanju tu-bitak pušta da se iz te iznimne mogućnosti i zajedno s njom sam vrati k sebi.<sup>5</sup> Kao to dolaženju k sebi iz smrti zajedno s njom, prava budućnost je dolaženje, dolazak (Zu-kunft). Ta »budućnost« nije neko »sada« koje još nije, u tom smislu da još nije postalo zbiljskim, pa će tek jednom biti, nego je takvo dolaženje u kojem tu-bitak k sebi dolazi u svojoj najvlastitijoj mogućnosti.

Prethođenje tu-bitka u svoju iznimnu, najvlastitiju mogućnost posvemašnje nemogućnosti egzistiranja i odlučno dolaženje k sebi iz te mogućnosti zajedno s njom prava je, izvorna i svojstvena budućnost. Nesvojstvena je pak ona u kojoj se tu-bitak, kao »ono biti u svijetu«, razumijevajući nabacuje na sve ono u svijetu što se može zbrinjavati, namaknuti i napraviti, što je potrebno, korisno ili neophodno u svrhu svakodnevnog skrbećeg biti. U zbrinjavajućem biti u svijetu tu-bitak pušta da mu sve takvo dolazi u susret, vraća se odatle k sebi, te onda upravo iz toga razumijeva i određuje sama sebe. Tako uz ostalo očekuje sama sebe iz onoga što svakodnevno zbrinjava, određenije iz onoga što mu ono zbrinjavano nudi i pruža ili uskraćuje. Dok je prava i svojstvena budućnost *prethođenje* u iznimnu mogućnost smrti i dolaženje k sebi iz

---

<sup>5</sup> Usp. Michael Steinmann, *Martin Heideggers »Sein und Zeit«*, Darmstadt 2010, 132: »U bitku prema kraju tu-bitak, tako reći, tjera prazninu onog ništa pred sobom, a da pritom ne želi njome ovladati. Heidegger taj odnos terminološki označava kao 'prethođenje' u mogućnost. 'Prethođenje' označava ambivalenciju kretanja koje smjera svojem kraju i određuje se onim spram čega je usmjereno, a da to ipak ne dostiže. Prethođenje se stoga približava mogućnosti kraja, a da je ne ukida; naprotiv, mogućnost postaje sve 'većom', štoviše 'bezmjernom'. U tom se približavanju apsolutna negativnost smrti, odriješena od svih pojedinačnih momenata egzistencije, samo sve jasnije očituje.«

nje, neprava i nesvojstvena budućnost je *očekivanje* sebe iz zbrinjavanih svjetskih bića i od njih očekivane koristi ili štete.

Odlučnom prethođenju kao pravoj budućnosti odgovara prava sadašnjost, u kojoj odluka svagda otvara jednu određenu situaciju. Osadašnjivanje kao djelatna sadašnjost u odlučnosti ne samo da biva povučeno i sabrano iz svakodnevne raspršenosti u onom najbliže zbrinjavanom nego je povrh toga i zadržano u pravoj budućnosti i bilosti. Takvo u pravoj budućnosti i bilosti zadržano osadašnjivanje Heidegger naziva *trenutkom*, koji treba strogo razlikovati od pojedinačnog »sada« neizvornog, prema modelu beskonačne ravne crte predočenog vremena. Ono »sada« je unutarvremenski fenomen, primjerice ono »sada« u kojem neko postojeće biće nastaje, prolazi ili postoji, dok je trenutak izvorni fenomen same vremenitosti, otvaranje same mogućnosti susretanja bilo čega postojećeg ili priručnog.<sup>6</sup> Trenutak dakle treba shvaćati u djelatnom smislu, kao ekstazu sadašnjosti u kojoj se tu-bitak doduše otvara i odmiče u pravcu različitih mogućnosti zbrinjavanja koje ga susreću u nekoj određenoj situaciji, ali te mogućnosti pritom ne osadašnjuje, nego ostaje u odlučnosti zadržan i suzdržan, otvarajući tek općenitu mogućnost susretanja nečega sadašnjeg. Trenutak se utoliko ne vremeni iz bilo čega što se sada zbrinjava ili može zbrinjavati, kao ni iz bilo čega što se iz neprave budućnosti može očekivati, već samo i jedino iz iznimne mogućnosti nemogućnosti egzistiranja, kao prave budućnosti.

Prethodećoj odlučnosti u trenutku, kao ekstatičnom jedinstvu prave budućnosti i sadašnjosti, odgovara prava bilost, dok očekujućem osadašnjivanju neprave budućnosti i sadašnjosti odgovara neprava bilost, koja se naziva prošlošću. Dolaženje k sebi iz svoje najvlastitije iznimne mogućnosti u prethodećoj odlučnosti ujedno je vraćanje tu-bitka k njegovu najvlastitijem, u posvemašnju upojedinjenost bačenom sebstvu. To vraćanje otvara mogućnost toga da tu-bitak odlučno preuzme biće koje on svagda već jest. U prethodećoj odlučnosti tu-bitak sam sebe ponovno priziva u svoju najvlastitiju mogućnost onog biti, drugim riječima ponavlja se. Prava i svojstvena bilost tu-bitka je *ponavljanje*. Za razliku od toga, očekujuće osadašnjivanje svakovrsnih mogućnosti zbrinjavanja postojećih i priručnih bića moguće je tu-bitku tek na osnovi toga da je sebe zaboravio u svojoj najvlastitijoj bačenoj mogućnosti. U zaboravljanju tu-bitak uzmiče *pred* najvlastitijom bilošću, i to tako da to uzmicanje prikriva i ono pred čim uzmiče i sebe samo kao uzmicanje. Taj iskonski zaborav svojega bačenog sebstva za tu-bitak je njegov pravi i, tako reći, »pozitivni« ekstatični modus bilosti, koji tvori osnovu ne samo za pamćenje i

---

<sup>6</sup> Usp. A. Luckner, *Martin Heidegger »Sein und Zeit«*, 144: »Trenutak dakle nije ništa što je samo u vremenu, nego je sama vremenitost. Trenutak vremeni, to znači pušta da bude vrijeme.«

sjećanje, u kojemu očekujuće osadašnjivanje sebi pohranjuje prošle mogućnosti zbrinjavanja unutar-svjetskih bića, nego i za njihovo zaboravljanje u užem smislu riječi. Neprava vremenitost tu-bitka time se pokazuje kao *zaboravljajuće-osadašnjujuće očekivanje*.

Biti »sebi unaprijed«, dakle egzistirati u razumijevajućem nabacivanju na mogućnosti znači biti tu općenito na način budućnosti. Biti »već u« (svijetu), dakle nahoditi se i nalaziti bačenim u svoje upoedinjeno, beztemeljno i bezrazložno sebstvo, znači biti tu općenito na način prošlosti odnosno bilosti. Biti »pri« (unutar-svjetskim bićima), dakle osadašnjivati mogućnosti njihova zbrinjavanja, znači biti tu općenito na način sadašnjosti. U pravoj budućnosti tu-bitak prethodeći izdržava mogućnost smrti, dok u nepravoj očekuje sebe i raznolike mogućnosti zbrinjavanja. U pravoj bilosti tu-bitak ponavlja sebe u svojim bitnim mogućnostima vezanim uz onu iznimnu i najvlastitiju, dok u nepravoj upravo njih i sebe zaboravlja. U pravoj sadašnjosti tu-bitak osadašnjivanje zadržava u trenutku koji mu otvara situaciju, dok u nepravoj nesuzdržano osadašnjuje beskrajne najbliže mogućnosti zbrinjavanja.

Kao što u vremenskom ustrojstvu brige kao onog biti tu-bitka nijedna od tri dimenzije vremena ne postoji sama i odvojena od drugih dviju, nego sve tri jesu uvijek u jedinstvu, tako i unutar svake od njih prava i neprava vremenitost nisu njezina dva odvojena i naprosto različita vida, već su uzajamno vezane podrijetlom, s tim da neprava potječe od prave i u njoj se temelji. Upravo to se hoće naglasiti kad se pravu vremenitost naziva izvornom, a nepravu neizvornom ili izvedenom. Svaka vremenitost može biti ili prava ili neprava. Može biti izvorna, ili se pak može ontologijski uniziti, tako reći propasti u neizvornu. I sama cjelina vremenitosti, dakle budućnost, bilost i sadašnjost zajedno, može jednako tako biti ili izvorna ili neizvorna. Neizvorna ontologijski potječe iz izvorne i temelji se u njoj, premda se faktički upravo neizvorna pokazuje prvenstveno i posvuda vladajućom, dok se izvorna na razini faktičnosti susreće tek ponegdje i ponekad, svagda izborena u nesmiljenom sukobu s neizvornom. No, u čemu je najdublji razlog otpadanja izvorne vremenitosti u neizvornu? Ili drugim riječima, čime se i kako izvorna vremenitost može izboriti iz neizvorne?

Čini se da odgovor treba potražiti ponajprije u vremenskoj ekstazi osadašnjivanja, i to jednako u sve tri dimenzije vremena, u budućnosti, bilosti i samoj sadašnjosti. Jer osadašnjivanje je ono što iz prave sadašnjosti čini nepravu, onda kad više ne biva zadržano u budućnosti i bilosti, da bi u trenutku odlučnosti otvaralo čistinu situacije. Osadašnjivanje je ono što očekivanjem neke dolazeće mogućnosti zbrinjavanja prikriva i udaljuje bezdano ništa svijeta koje se tu-bitku rastvara u tjeskobnom prethođenju u posvemašnju nemogućnost egzistiranja. Osadašnjivanje je

na koncu ono što svagda bilu bačenost tu-bitka u njegovo upojedinjeno sebstvo zaboravom prekriva nekom od svakodnevnih mogućnosti zbrinjavanja, pohranjenih u pamćenju prošlog.

U svakom od ta tri slučaja osadašnjivanje se pokazuje kao ono što mogućnost preokreće ili u zbiljnost ili u nešto sa zbiljnošću čega se može računati, očekivati je ili je se sjećati. To preokretanje mogućnosti u pravu ili pak samo očekivanu i pamćenu zbiljnost bit je osadašnjivanja i ujedno najdublji izvor propadanja i propalosti. Premda je »propadanje« u *Bitku i vremenu* uz egzistencijalnost i faktičnost ime tek za jedan od tri konstitutivna momenta brige, i premda je izričito pripisano samo sadašnjosti, ne može se previdjeti da je ono kao osnovni način onog biti svakodnevnog tu-bitka ustvari mnogo općenitije i obuhvatnije, da čak, kao krajnji uzrok otpadanja izvorne i prave vremenitosti u neizvornu i nepravu, ima središnju ulogu u cjelini brige kao onog biti tu-bitka.

To se najočitije pokazuje u vremenskoj analizi znatiželje, koju Heidegger bez dodatnog obrazloženje i naoko proizvoljno uzima za primjer pri razlaganju vremenitosti propadanja. U znatiželji do izražaja dolazi osobita bitkovna tendencija tu-bitka za tim da sebi zbrinja, pribavlja i osigurava mogućnost gledanja i viđenja, pri čemu »gledanje« nije ograničeno na opažanje pomoću očiju i osjetila vida. Vođen tom tendencijom, tu-bitak pušta da ga ono postojeće i priručno susreću prvenstveno s obzirom na njihov izgled. Takvo puštanje susretanja temelji se u osadašnjivanju i općenito otvara ekstatični horizont unutar kojeg takva bića uopće mogu biti prisutna. No za razliku od razumijevanja, koje je svagda egzistencijalno nabacivanje sama sebe na mogućnost danu s nekim bićem koje susreće i pretpostavlja zadržavanje pri tom biću, boravljenje s njim, njegovo prisvajanje i odatle dozrelo iskustvo u kojem se »u to razumijemo«, znatiželja biće osadašnjuje isključivo da bi ga vidjela u njegovu izgledu. Tek što ga je vidjela, napušta ga i okreće se nečemu drugom i novom, kako bi i to učinila sadašnjim u njegovu izgledu. Znatiželja, koja je na taj način osadašnjivanje koje se zapliće samo u sebe, pritom se ne zadržava samo u sadašnjosti, nego se proteže i na vremenske ekstaze budućnosti bilosti, te ih iz temelja mijenja i preinačuje.

S obzirom na budućnost znatiželja se pokazuje, tako reći, dvostruko nepravu budućnom. Jer ako u nepravoj budućnosti smrt kao čista, bezodnošajna mogućnost nemogućnosti biva očekivanjem preinačena u takvu mogućnost koje dolazak bi se mogao nekako proračunati, pa time i očekivati, znatiželja više ne žudi niti za nekom očekivanom mogućnošću, nego tu mogućnost u svojoj požudi žudi samo još kao ono zbiljsko. Time znatiželja, kao nesuzdržano, neobuzdano osadašnjivanje, pokušava umaknuti i samom očekivanju, u kojem biva još barem



donekle zadržana, te se uspostavlja kao čisto osadašnjivanje koje svrhu ima u samom sebi. U znatiželji sadašnjost tim umicanjem »od-skače« (ent-springt) od pripadajućeg očekivanja, a njezino »odskakuće« osadašnjivanje tako je malo prepušteno samoj stvari koju osadašnjuje da već u zadobivanju pogleda na nju odmah gleda dalje za sljedećom te time sve više zapada u nezadržanost koja je odlikuje. Međutim, to »odskakanje« nije neko ontičko odvajanje, u kojem bi se osadašnjivanje odriješilo od očekivanja i ostalo prepušteno samom sebi. Naprotiv, ono ostaje vezano uz očekivanje, ali ga pritom bitno preinačuje, i to tako da ono sad »skače za« (nachspringt) osadašnjivanjem. Može se reći da očekivanje time na neki način samo sebe ukida, i to tako da više ne pušta da mu budućno pridođu samo one nepravne mogućnosti zbrinjavanja koje su takve da dopuštaju ničim obuzdano i zadržano osadašnjivanje, što se očituje kao egzistencijalni fenomen rastresenosti. Osadašnjivanje biva sve više prepušteno samom sebi te osadašnjuje još jedino radi same sadašnjosti, koja se time nezadrživo zapliće u samu sebe. Rastresena znatiželja je svugdje i ujedno nigdje, posve je nesposobna za bilo kakvo zadržavanje i boravak uz stvari.

Kao što bitno preinačuje budućnost, tako znatiželja iz temelja mijenja i bilost. Što više u njoj osadašnjivanje postaje jedinom svrhom, to manje ono pušta neku određenu mogućnost onog biti da iz budućnosti pridođe na bačeno sebstvo. Odskačući od očekivanja, znatiželja ujedno zaboravom prekriva i sebstvo i bačenost, uvijek usmjerena samo na ono najbliže, što odmah potom zaboravlja, baš kao i sve prethodno. U znatiželji tu-bitak – da se poslužimo riječima samog Heideggera izrečenih u predavanjima *Prolegomana za povijest pojma vremena* iz ljetnog semestra 1925., koje se smije smatrati pravim prednacrtom *Bitka i vremena* – »organizira [...] bijeg pred samim sobom«<sup>7</sup>.

Ali odakle potječe to sve ubrzanije i sve isključivije odskakanje znatiželjnog osadašnjivanja od svake očekivane mogućnosti onog biti i umicanje pred zbiljski prisvajajućim iskustvom bilo koje postojeće ili priručne stvari, koje se na koncu zapliće samo još u sama sebe i neprestano skačući od jednog lika i izgleda stvarî k drugom pada u vrtlog nezadrživa nemira? Što je tomu uzrok? Premda to u *Bitku i vremenu* nije izrijeком izvedeno, smije se zaključiti da bi odgovor trebao glasiti – strah. Kao i znatiželju tako i strah obilježava zaborav i smeteno tumaranje među »svjetskim« mogućnostima, koje pritom nikad ne bivaju doista dohvaćene i prisvojene. Kao i znatiželju tako i strah odlikuje nezadrživo osadašnjivanje koje se gubi i

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1979, 383.

zaboravlja na svagda novom i drugom. Međutim, pri analizi straha na vidjelo je izašao i sam njegov uzrok, koji je ujedno uzrok znatiželje. Strah proizlazi iz »izgubljene sadašnjosti, za koju se strah ustrašeno straši, da bi tako tek doista u nju propao«. Što to zapravo znači dade se najbolje shvatiti iz razlike koja strah odvaja od tjeskobe i trenutka. Kako je već bilo rečeno, oba ta bitna fenomena prave, izvorne vremenitosti odlikuje to da je u njima sadašnjost zadržana u budućnosti i bilosti te ne biva od njih odvojena i prepuštena samoj sebi. U tjeskobi je sadašnjost zadržana u dovođenju sama sebe natrag k najvlastitijoj bačenosti. U trenutku je sadašnjost jednako tako zadržana, no ovdje u krajnjoj, najvlastitijoj mogućnosti nemogućnosti egzistiranja tu-bitka i istodobno u ponovljivoj mogućnosti njegove bačenosti. Zadržanost sadašnjosti ono je istovjetno i tjeskobi i trenutku, s tom razlikom da tjeskoba tu-bitak tek dovodi u ugođaj moguće odluke, time čineći mogućim trenutak kao na sebe sabrani bljesak osvjetljujućeg pogleda u odlukom otvorenu situaciju.<sup>8</sup> Ni u tjeskobi ni u trenutku nije dakle sadašnjost kao osadašnjivanje izdvojena i prepuštena samoj sebi; oboje odlikuje snaga smirenog izdržavanja prividnog gubitka sadašnjosti, koja se čini iščezlom i izgubljenom u ekstatičnoj cjelini vremenitosti.<sup>9</sup> Naoko paradoksalno, tek odvažna spremnost na gubitak sadašnjosti daruje tu-bitku pravu, a to svagda znači zbiljsku i samo njegovu sadašnjost, kao što nemoć izdržavanja toga gubitka i strah od njega vodi propadanju u takvu nepravu sadašnjost koja nije nikada i nigdje, a varavi privid zbilje nalazi samo uz cijenu neprestanog odskakivanja i vrtložnog preinačavanja.

Svime do sada rečenim možda su dovoljno jasno ocrtane osnovne konture vremenitosti, koja čini bit brige kao onog biti tu-bitka. Važno je, bez obzira na naslov Heideggerova glavnog djela, ustrajavati na tomu da se u njemu u prvom redu radi o vremenitosti, ne o vremenu. Već 1924. u predavanju o pojmu vremena, koje bi bilo zacijelo pretjerano smatrati pravim prednacrtom *Bitka i vremena*, Heidegger je ustvrdio: »Tu-bitak je vrijeme, vrijeme je vremenito. Tu-bitak nije vrijeme, nego vremenitost.«<sup>10</sup> Izraz »vremenitost« ne ostavlja dvojbe o bitno dinamičnoj, ekstatičnoj naravi toga o čemu je tu riječ. Vremenitost nije nikakvo postojeće biće, ni

---

<sup>8</sup> Usp. dobru karakterizaciju filozofijskog značenja »situacije« u: John Richardson, *Heidegger*, Routledge 2012, 187: »U tom trenutku ja sam 'ovdje i sad' na najpuniji i najeksplicitniji mogući način, gledajući i djelujući u svjetlu moje bitne situacije, nabacujući se na mogućnosti izabrane pred licem smrti i krivnje.« U tom smislu američki prevoditelji *Bitka i vremena* Macquarie i Robinson (Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. by J. Macquarie & E. Robinson, New York 1962) Heideggerov izraz »Augenblick« smisljeno prevode s »moment of vision«.

<sup>9</sup> Usp. Damir Barbarić, Propadanje, u: isti, *Približavanja*, Zagreb 2001, 173-182, te isti, »Verlorene Gegenwart«. Zur Rolle des Augenblicks in Sein und Zeit, u: isti, *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, Frankfurt am Main 2007, 21-29.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2004. Usp. Thomas Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles 1993, 315 i d. Također Dimitrios Yfantis, Zeitlichkeit und Temporalität, u: *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen* (Heidegger Forum, Bd. 8), Frankfurt am Main 2013, 143-162, ovdje 147 i d.

zbijsko ni samo moguće, već je čisto zbivanje, koje ontologijski prethodi svakom biću i svakoj bićevnosti.<sup>11</sup> Da bi to naglasio, Heidegger tako zvane dimenzije vremena, naime budućnost, sadašnjost i prošlost odnosno bilost, naziva vremenskim »ekstazama«. Ne samo da je svaka od njih neko izlaženje iz sebe, odmicanje od sebe i time neko protezanje, nego je svaka u potpunosti povezana, čak sjedinjena sa ostale dvije u jedinstvo vremenitosti koje je i samo posve ekstatično. Vremenitost je dakle ekstatično jedinstvo vremenskih ekstaza, koje je uz to još u sebi udvojeno u izvornu vremenitost, koja je čisto ekstatična, i neizvornu ili izvedenu, u kojoj su i ekstaze vremena i samo njihovo jedinstvo naoko posve lišene ekstatične naravi i nivelirane u beskrajni niz prividno postojećih točaka sada.

Oko daljnjeg određenja te teško pojmljive ekstatične naravi vremenitosti Heidegger se osobito trudio u godinama nakon objavljivanja *Bitka i vremena*. U predavanjima *Metafizička počela logike u ishodištu od Leibniza* iz ljetnog semestra 1928. u tom sklopu više ne govori u prvom redu o vremenu, čak niti o vremenitosti, već o vremenjenju, u kojem prepoznaje svojevrsnu bit onoga što zovemo gibanjem: »Vrijeme niti prolazi niti stoji, nego se vremeni. Vremenovanje je prafenomen 'gibanja'.«<sup>12</sup> Dalje će u tom smislu reći: »Izvorno vrijeme s nakanom nazivamo *vremenitošću*, da bismo izrazili to da vrijeme nije još povrh toga nešto postojeće, nego da je njegova bit vremenska. To znači: Vrijeme 'nije', nego se vremeni. Zato nužno mora propasti svaki pokušaj da ga se upregne u neki pojam onog biti.« U punom skladu sa svim izloženim u *Bitku i vremenu* vremenitost će u nastavku odrediti kao »ekstatično jedinstvo koje u ekstatičnom vremenjenju jedini samo sebe«, uz objašnjenja koja smatramo vrijednima duljeg navođenja:

»Očekivanje znači neko 'sebi samom unaprijed', ono je temeljna forma onog 'k samom sebi', točnije ono nešto takvo tek uopće omogućuje. Očekivati znači sebe sama razumijevati iz vlastite mogućnosti onog biti; vlastita mogućnost onog biti opet u bitnoj metafizičkoj širini, čemu pripada biti s drugim i 'biti pri'. Očekujući vlastitu mogućnost onog biti kao moju, uvijek sam već također, i to upravo u očekivanju i očekivanjem, došao k samom sebi. To 'k samom sebi' iz vlastite mogućnosti, koje je sadržano u onom 'unaprijed', jest prvotni, ekstatični pojam

---

<sup>11</sup> Teško je naći dovoljno razloga za tvrdnju Thomasa Rentscha, *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*, u: Th. Rentsch, *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hrsg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, 199-227, ovdje 225, da se Heideggeru protiv vlastite nakane zbiva to da se ustvrđeno »ekstatično vremenjenje vremenitosti« u *Bitku i vremenu* tendencijski povlači pred svojevrsnim »supstancijaliziranjem vremenitosti, koja biva opisana poput nekog djelujućeg quasi-subjekta«. Rentschu se općenito čini u najvećoj mjeri problematičnim ono što smatra Heideggerovom »vodećom prethodnom odlukom za vremenitost, koja je monoprijemljivo istaknuta kao transcendentalno-konstitutivna« (213).

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt am Main 1978, 256. Svi daljnji navodi: isto, 264 i d.

*budućnosti*. [...] Ali to dolaženje k sebi ne proteže se kao takvo primjerice na momentalnu sadašnjost mene, nego na cjelinu moje *bilosti*. Točnije – i to je naša teza: bilost se vremeni samo iz budućnosti i u njoj. Bilost nije ostatak mene sama, koji je za sebe preostao i ostao ležati [...], nego moja bilost 'jest' samo svaki put na način vremenjenja budućnosti i samo u njoj. Ono bilo doduše nije više ono prisutno i utoliko bi se moglo vulgarno zaključivati: dakle na tomu nema više ničega za mijenjati, to je dogotovljeno. Ne tako – nego bilost onog bilog biva bilošću tek i stalno u svakoputnoj budućnosti. Već u tomu da kažemo: ne možemo se odriješiti od prošlosti, već se u tomu pokazuje jedan određeni modus naše bilosti. S obzirom na bit vremenitosti time do izraza dolazi to da se ekstaza budućnosti kao 'dolaženje k' neposredno, bez prekida i prvotno proteže u bilost.

Zacijelo je iz određenih razloga prevladavajući modus bilosti zaborav, što znači da nastaje privid kao da ono bilo više 'nije' tu i da bi tu-bitak pri razumijevanju sama sebe mogao iz svoje mogućnosti onog biti doći natrag na sebe, ali upravo na ono momentalno sadašnje koje je za sobom upravo zatvorilo vrata prema bilosti. Ali to zatvaranje vrata i samo je upravo jedan način vremenjenja bilosti, koje ono bilo na svoj način dovodi u ono biti. I tek u ekstatičnom jedinstvu budućnosti i bilosti vremeni se *osadašnjivanje*. Takva temeljna vrsta vremenjenja očituje se kad je vremenitost interpretirana u samoj sebi.

No izaberemo li, poput vulgarne i tradicionalne interpretacije, polazište od izgovorenog vremena, tad je, kao i uvijek, najbliže ono sadašnje, to znači: ovdje je ono 'sada', a ono 'još ne sada' i ono 'više ne sada' tad su obje ruke koje vrijeme kao ono 'sada' svaki put proteže u nebitak. Ta slika i njom vođena analiza vremena bivaju neizbježnima čim se previdi ekstatični karakter vremenitosti i ne pita se za jedinstvo vremenitosti kao takvo koje ekstatično vremeni samo sebe.

Rečenim je zacijelo otklonjen nesporazum u koji se lako zapada, naime da se misli da je vremenitost doduše trostruko odmicanje, ali otprilike na taj način da te tri ekstaze nekako u jednoj supstanciji utječu u jedno, kao što neko živo biće može istegnuti ticala u različitim smjerovima, da bi ih onda ponovno povuklo. Ali cjelina odmicanja ne usredišćuje se u nečemu što bi za sebe bilo lišeno odmicanja, što bi bilo neekstatično postojeće i zajedničko središte za ishodište i izlaz ekstaza. Štoviše, jedinstvo ekstaza samo je ekstatično. One ne trebaju nosača i stupove, poput lukova nekog mosta, nego bi se, ukoliko uopće smijemo govoriti o 'onom biti' ekstaza, moralo reći: njihovo biti je upravo u slobodnom ekstatičnom zamahivanju-titranju (Schwingung). [...] Vremenjenje je slobodno zamahivanje-titranje izvorno cijele vremenitosti: vrijeme zamahuje-zatitrava i odmahuje-odtitrava samo sebe.«

Vratimo se, oslonjeni na sve što je kazano u ovom poduljem navodu, tijekom našeg izlaganja. Vremenitost kao ontologijski smisao brige, u kojoj je sadržano ono biti tu-bitka, treba shvaćati dinamički kao vremenjenje. Bez ikakva oslonca u bilo kakvom postojećem, supstancijalnom središtu ili temelju, izvorna se vremenitost vremeni kao ekstatično, to znači sebe odmićuće i ujedno primićuće zamahujuće-titrajuće jedinstvo triju jednako tako odmićuće-primićućih, odnosno zamahujući-titrajućih ekstaza budućnosti, bilosti i sadašnjosti. Pritom je važno neprekidno imati na umu da se – kako je naglašeno na kraju § 68 *Bitka i vremena* – vremenitost u svakoj od svojih ekstaza uvijek vremeni cijela, i to tako da njezine tri ekstaze nipošto ne slijede jedna za drugom. Jer svaki bi takav redoslijed mogao biti samo slijed u već postojećem vremenu, kojeg ovdje međutim još nema, budući da se u ekstazama vremenitosti i njihovu jedinstvu samo vrijeme tako reći tek začinje i rađa: »Budućnost *nije kasnija* od bilosti, a ova *nije ranija* od sadašnjosti. Vremenitost se vremeni kao bila-osadašnjujuća budućnost.«

Osim ekstatičnosti drugo je bitno obilježje izvorne vremenitosti konačnost. Ona se otkriva samo u pravom egzistiranju tu-bitka kao prethođenju u smrt, dok u svakodnevnoj propalosti, vođenoj prije svega strahom i znatiželjom, biva svagda prikrivena, potisnuta i udaljena. Bez slobodnog odnosa spram smrti kao svojoj u svakom trenutku mogućoj, najvlastitijoj, neuklonjivoj i iznimnoj mogućnosti, tu-bitak je zabavljen svakodnevnim zbrinjavanjem onog najbližeg postojećeg i priručnog, zaboravljajući sebe kao bačeno, svagda upoedinjeno sebstvo, a time i lišen potrebe i mogućnosti izvornog ponavljanja bitnih mogućnosti bilosti. Nasuprot tomu, samo onaj tu-bitak koji je u pravoj budućnosti slobodan za svoju smrt može – kako je rečeno u § 74 *Bitka i vremena* – »pustiti da se, o nju se razmrskavajući, vrati k svojem bačenom sebstvu, i da, prihvaćajući nasljeđene mogućnosti predaje, preuzme vlastitu bačenost te bude trenutačan za 'svoje vrijeme'«. U odvažnom prethođenju u smrt i u tjeskobi pred nestajanjem svake svjetske značajnosti i svakog oslonca u nečemu sadašnjem, zbiljskom, ili i samo ozbiljivom, tu-bitku se – pod uvjetom da izdrži tjeskobu i da uspije tjeskobno prethođenje sabrati u trenutak odlučnosti za vlastitu situaciju – smrt i u njoj konačnost vremenitosti više ne pokazuju kao konac i prestanak egzistiranja, već upravo suprotno kao izvor i početak izvorne, prave vremenitosti, a time i pravog egzistiranja. Smrt kao kraj egzistiranja uistinu nije puki konac do kojeg tu-bitak dolazi da bi u njemu nestao i iščeznuo. Njegovo biti prema kraju tu-bitku se u tjeskobnoj odlučnosti pokazuje kao izvorište posvemašnje mijene njegova egzistiranja, u kojoj počinje egzistirati konačno, a to znači odlučno i trenutačno. Konačnost vraćanja tu-bitka k sebi iz prethođenja u smrt nije prestajanje i skončanje, već je konačnost, upravo suprotno, stalna značajka izvorne vremenitosti.

Dokončanje, odnosno zaključenje ekstatične budućnosti u tjeskobnom prethođenju svagda je ujedno otključanje, odnosno omogućenje egzistencijalnog razumijevanja vlastite ništavne bačenosti, a time i odlučnog egzistiranja u svojem vremenu i za njega. Samo neodlučnoj propalosti, koja ništa ne zna i ne sluti o prekretnoj izvornosti i početnosti kraja, mogu se vrijeme i vremenitost činiti beskonačnima, i to u takvoj beskonačnosti koja ne može poznavati ni početak ni kraj, pa zato ni bilo koje određeno, svakom tu-bitku svagda njegovo vrijeme.

Pravo pitanje o vremenu i vremenitosti stoga ne može biti to kako beskonačno vrijeme, predloženo kao ono u kojem nastaju i propadaju postojeća bića, postaje izvornom konačnom vremenitošću, nego – budući da je beskonačno vrijeme zapravo neizvorno i izvedeno – samo to kako i zašto iz konačne prave vremenitosti proizlazi neprava i kako ona uopće vremeniti ono vrijeme koje se pričinja beskonačnim.

Nije teško uočiti da se tim pitanje ponovno približavamo već raspravljanom problemu uzroka i podrijetla propadanja. Premda se inače metodički naglašeno čuva svakog dovođenja svojih izlaganja o propadanju i propalosti u vezu s bilo kojom teologijom ili religijskim svjetonazorom, Heidegger svojim odgovorom na to pitanje seže u krajnje neprozirno područje dospjeća tu-bitka u svijet, koje bi se dalo donekle rasvijetliti samo u okvirima filozofijske mitologije, koju on međutim spominje tek rubno i sasvim usputno. Tu-bitak, bačen u konačnu vremenitost, a to znači u ono biti k smrti, najprije i najčešće bježi pred tom bačenošću. Kako smo vidjeli, njegovo svakodnevno, prvenstveno strahom i znatiželjom vođeno zbrinjavanje osadašnjivanje odskače pred očekivanjem smrti kao najvlastitije mogućnosti tu-bitka i ujedno zaboravlja vlastitu bačenost u smrt i ono ništa svijeta, da bi onda tek posredno, naime povrh sebe i protiv sebe, pustilo tu-bitak da, svagda iznimno i svagda privremeno, izbori pravo, svojstveno egzistiranje. Tu-bitak najprije – kako stoji na kraju § 68c djela – ne prihvaća i ne preuzima ubačaj svoje bačenosti u svijet na pravi način, odnosno ne dovodi pokrenutost sadržanu u tom ubačaju do stajanja time da kao tu-bitak naprosto bude »tu«. Naprotiv, tu-bitak biva nezadrživo povučen u bačenost, i to tako da se sve više gubi u neprekidnom zbrinjavanju postojećeg i priručnog bića koje u svijetu faktički susreće. Egzistencijalni, to znači vremenski smisao te povučeniosti u ubačenost isti je onaj što smo ga već kod straha i znatiželje sreli kao najdublju značajku propalosti, naime osamostaljena sadašnjost i njezino sve nezadrživije osadašnjivanje. Tek ponekad, a i tada svagda samo privremeno, ta osadašnjujuća povučeniost u bačenost biva

zaustavljena i zadržana<sup>13</sup>, povlačeći tu-bitak iz smetene raspršenosti u sabranost trenutka odlučnosti i otvarajući mu time pogled na vlastitu situaciju i njezine bitne mogućnosti, svagda prožete izvornom graničnom situacijom bačenog biti k smrti.

Svim dosad izloženim možda su donekle zadovoljavajuće ocrtane granice unutar kojih vremenitost očituje svoju središnju i odlučujuću ulogu u objavljenom dijelu *Bitka i vremena*. Iz razloženog ontologijskog ustroja vremenitosti pada pojašnjavajuće svjetlo na sve bitne fenomene egzistencijalne analize tu-bitka, kao što se i obrnuto oni sami u svojem pravom smislu i značenju otkrivaju tek nakon što se pojmi njihovo značenje za primjereno izlaganje vremenitosti. Oba zaključna stava svojega ranog predavanja o pojmu vremena, prvi da je vrijeme kao jednina besmisleno jer je i samo vrijeme u sebi vremenito te drugi da se pitanje što je vrijeme u filozofijskom promišljanju mijenja u pitanje tko je vrijeme,<sup>14</sup> Heidegger je izradom *Bitka i vremena* dostatno pojasnio i potvrdio, pokazujući kako je i u kolikoj je mjeri ono biti čovjeka shvaćenog kao tu-bitak iz temelja određeno vremenom i vremenjenjem. Ipak, time nije dostignut i zadnji, najviši cilj nakanjenoga misaonog pothvata, taj da se vrijeme izloži kao smisao samog biti i jedini pravi horizont njegova razumijevanja. Heideggerova ishodišna misao bila je ta da bi pronalaženje i izlaganje smisla onog bića kojemu je u njegovu biti stalo do samog tog biti moralo otvoriti put daljnjem izlaganju smisla samog biti. Ali upravo tu je dospio u neslućene teškoće. U pokušajima daljnje razrade vremenitosti tu-bitka u smjeru vremenitosti samog biti naišao je na teško savladive zapreke, čime treba obrazložiti izostanak trećeg odsječka prvog dijela, a onda i cjelokupnog drugog dijela planirane cjelovite knjige. U značajnom pismu ocu Richardsonu, autoru velike i značajne monografije o njegovoj filozofiji, objavljenom 1963. kao predgovor za nju<sup>15</sup>, Heidegger bez okolišanja priznaje: »U 'Bitku i vremenu' označena ekstatično-horizontalna vremenitost nipošto nije već ono traženo najsvojstvenije vremena, koje odgovara pitanju onog biti.«<sup>16</sup>

Tim se riječima Heidegger ne distancira samo od pokušaja razrade ekstatično-horizontalne vremenitosti kao omogućenja čistine samog »tu«, odnosno »biti u svijetu«, poduzetih u § 69 *Bitka i vremena*, osobito u njegovu odsječku c, nego i od nekoliko godina kasnije ponovljenih pokušaja da na istom tragu razradi problem temporalnosti onog biti, naime

---

<sup>13</sup> Usp. Marion Heinz, Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins, u: *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch, Berlin 2001, 169-197, ovdje 192.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, 124 i d.

<sup>15</sup> William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, IX-XXIII.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2006, 147.

vremenitosti kao horizonta razumijevanja samog biti neovisno o vremenitosti tu-bitka i tako reći po strani od nje. Iz niza razloga ti su se pokušaji – od kojih je jedan, onaj izložen u predavanjima *Temeljni pojmovi fenomenologije*<sup>17</sup>, čak i u očima samog autora pretendirao na to da naknadno ponudi zamjenu za vjerojatno uništeni tekst trećeg odsječka prvog dijela *Bitka i vremena* – pokazali nedostatnima i postupno su sve neumoljivije nukali mislitelja na mnogo spominjan ali rijetko u njegovoj biti shvaćen »okret« njegova mišljenja.<sup>18</sup> Budući da ta tema prelazi okvire tumačenja *Bitka i vremena*, ovdje se u nju ne upuštamo.<sup>19</sup> Zaključili bismo umjesto toga tvrdnjom da se na primjereno razumijevanje kako Heideggerova nauka o temporalnosti onog biti tako i svih njegovih kasnijih odredbi vremena – sve do one u kasnom predavanju *Vrijeme i bitak*, gdje je vrijeme izloženo kao slobodno uzajamno pružanje i dosezanje četiriju dimenzija, u kojem se otvara i raskrčuje bezdani prostor onog biti kao istodobnog bliženja i udaljavanja – ne može ni pomišljati ukoliko se prethodno, kako smo ovdje pokušali, iz temelja ne promisli i ne pojmi cjelina složenog ustrojstva ekstatične vremenitosti izložene u *Bitku i vremenu*, baš kao i svaki od njezinih konstitutivnih momenata. Pri tomu nam dobrom uputom može biti upozorenje samog mislitelja da »okret« od *Bitka i vremena* k *Vremenu i bitku* »nije promjena stajališta iz *Bitka i vremena*, nego mišljenje koje se pokušava u njemu tek dospijeva u okružje one dimenzije iz koje je iskušano *Bitak i vrijeme*«<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, GA 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, § 21, 429 i d.

<sup>18</sup> Usp. Heideggerovo izvješće o duboko kompleksnom odnosu spram vlastita glavnog djela u jednom pismu prijateljici 1935. godine: Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar 1989, 87 i d.: »Usputno se umnažaju listovi u omotu koji je naslovljen: Kritika 'Bitka i vremena'. Polako razumijem tu knjigu, čije pitanje sad jasnije poimam; vidim veliku neopreznost koja se u knjizi nalazi, ali možda se takve 'skokove' mora činiti da bi se uopće došlo do skoka. Sad samo treba isto pitanje postaviti još jednom, mnogo izvornije i mnogo slobodnije od svega suvremenog i učenog i od učenjakā.« Općenito o temi v. Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2000, 51 i d.

<sup>19</sup> Usp. Damir Barbarić, Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem »okreta«, u: isti, *S puta mišljenja*, Zagreb 1997, 283-302. Također Theodore Kiesel, Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930, u: Th. Rentsch, *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch, Berlin 2001, 253-279, te Rainer Thurnher, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach »Sein und Zeit«*, Tübingen 1997.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, Brief über den »Humanismus«, u: isti, *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 328.