

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Небојша Ј. Бановић

**ХАЈДЕГЕРОВА ЕКСПЛИКАЦИЈА ПРОБЛЕМА
ОНТОЛОШКЕ ДИФЕРЕНЦИЈЕ ИЗ *ТЕМЕЉНИХ
ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ (1927)* КАО
ОДГОВОР НА ПИТАЊЕ О СМИСЛУ
БИВСТВОВАЊА**

докторска дисертација

Београд, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Nebojša J. Banović

**HEIDEGGER'S EXPLICATION OF ISSUE OF
ONTOLOGICAL DIFFERENCE FROM *THE BASIC
PROBLEMS OF PHENOMENOLOGY (1927)* AS AN
ANSWER TO THE QUESTION ABOUT THE
MEANING OF BEING**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Ментор:

др Небојша Грубор

редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

др Ирина Деретић

редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Миланко Говедарица

ванредни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Уна Поповић

ванредни професор, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

Датум одбране:

*Захваљујем се Зорани,
Наташи и Биљани на стрпљењу,
Драгу на пријатељској подршци,
а професору Небојши Грубору
на поверењу, саветима
и посвећености.*

Хајдегера експликација проблема онтолошке диференције из *Темељних проблема феноменологије (1927)* као одговор на питање о смислу бивствовања

Сажетак

У раду се покушава показати како одговор на темељно питање Мартина Хајдегера, а које се исцрпљује у смислу бивствовања, може бити пронађен унутар онтолошке диференције и то онако како је овај проблем изложен у његовом делу *Темељни проблеми феноменологије* из 1927. године. Рад полази од идеје да се *Темељни проблеми феноменологије* морају мислити као поновна израда трећег одсека првог дела Хајдегеровог, у основи недовршеног, главног дела *Бивствовања и времена*, те да се може слободно говорити о томе да немачки филозоф сасвим успешно „укалупљује“ садржинске и методске намере две расправе, што му на крају омогућава да дође до одговора на темељно питање. Да би се показали обриси онтолошке диференције као смисла бивствовања уопште, неопходно је спровести одређене кораке који се у првом степену тичу Хајдегеровог критичког преиспитивања Кантове метафизичке тезе, што омогућава да се „оголе“ контуре онтолошког диференцирања унутар феномена интенционалности. Тек тако је могуће доћи до кључног појма трансценденције где се фундира онтолошка диференција, односно, трансценденција као одређење тубивствовања представља извршавање онтолошког диференцирања. Тачније, у свом егзистирајућем разумевању тубивствовање трансцендира, прекорачује бивствујућа ка истини њиховог бивствовања, чиме оно залази унутар докучености бивствовања након чега се враћа на бивствујућа диференцирајући тако бивствовање од бивствујућег. Тиме се истовремено потврђује како трансценденција омогућава захватање трансценденталног хоризонта питања о бивствовању уопште, па се долази до изворног времена као смисла бивствовања самог, а што номинално потврђује и трансцендентска диференција или онтолошка диференција у ширем смислу, којој заправо и припада хоризонт времена. На тај начин, а што се показује и у раду, изворно време, као јединство екстатичке временитости и хоризонталног времена, даје смисао бивствовања уопште. Јер, екстатичка временитост захвата смисао бивствовања тубивствовања и то је показано у *Бивствовању и времену*, док сада *Темељни проблеми*, као спроведена намера трећег одсека, треба најзад да покажу и смисао бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих који се открива у хоризонталном времену. То Хајдегер и доказује у *Темељним проблемима* путем конкретног примера бивствовања приручних бивствујућих у виду темпоралног хоризонта презентације, чиме он доиста одговара на своје темељно питање о смислу бивствовања. Уосталом, то потврђују и бројни примери разноврсних облика онтолошког диференцирања, који постају видљиви како Хајдегеровим тако и Хермановим херменутичким извођењима, а који се могу наћи у самом *Бивствовању и времену*, на један латентан, имплицитан начин, или у *Темељним проблемима* на експлицитан начин. Међутим, у раду се проблематика онтолошке диференције не показује само из трансцендентално-хоризонталне перспективе, услед њезине ограничености, већ се настоји приказати и њено разумевање унутар повесно-онтолошке стазе погледа. То ће рећи да се овде више не крећемо трансценденцијом већ Хајдегер сада полази од оног изворнијег, од бивствовања (*Sein*) самог које се разумева као владање повесне разлике између бивствовања и бивствујућег, тако да бивствовање (*Sein*) означава онтолошку диференцију у њеном повесном владању. Хермановски речено, трансцендентално-хоризонтална диференција између бивствовања и бивствујућих се мења у разлику (*Unterschied*) између, са једне стране, истине бивствовања (*Sein*) као добачаја и држања отвореним од стране егзистенције и, са друге стране, истине бивствовања (*Sein*) као скривања у бивствујућим. Тиме разлика постаје део бивања истине бивствовања (*Sein*). Утолико, укратко речено, рад показује како онтолошка диференција не само да омогућава одговор на питање о смислу бивствовања унутар трансцендентално-хоризонталне перспективе, већ пружа и разумевање иманентне промене у Хајдегеровом мишљењу. То све

говори да се кохерентност и континуираност Хајдегеровог филозофирања несумњиво може сагледати и из феномена онтолошке диференције.

Кључне речи: Мартин Хајдегер, *Темељни проблеми феноменологије (1927)*, *Бивствовање и време*, онтолошка диференција, бивствовање, трансценденција, изворно време, презентција, временитост.

Научна област: Филозофија

Ужа научна област: Онтологија

Heidegger's explication of issue of ontological difference from *The Basic Problems of Phenomenology* (1927) as an answer to the question about the meaning of Being

Summary

The work attempts to show how an answer to a basic question posed by Martin Heidegger, treated exhaustively in a meaning of Being, may be found within ontological difference in a way this issue has been presented in his work *The Basic Problems of Phenomenology* dated from 1927. The work starts from the idea that *The Basic Problems of Phenomenology* should be regarded as a new elaboration of the Third Division of part One of Heidegger's, basically still unfinished, main work *Being and Time*, and that it can be freely said that German philosopher manages very successfully to „fit” substantial and methodical issues presented in both work, thus enabling to reach answers on basic question. To show outlines of ontological difference as a meaning of Being, it is necessary to make certain steps when primarily regarding Heidegger's critical examination of Kant's metaphysical theses which enables „exposure” of outlines of ontological differentiation within the phenomenon of intentionality. Only thus it is possible to come to a key notion of transcendence where ontological difference is funded, that is a transcendence as a definition of ex-sistence presenting execution of ontological difference. To be more exact, in his existing understanding ex-sistence transcends, exceeds entities towards the truth of their Being, thus haunting inside openedness of Being, and after returns to entities thus differentiating Being from entity. As a result it can be confirmed how transcendence enables inclusion of transcendental horizon of an issue of Being in general, therefore coming to a original time as a meaning of Being itself, nominally being confirmed by transcendence-akin difference or ontological difference in the broad sense, to which belongs horizon of time. Therefore, which can be shown in the work, the original time, as unity of ex-static temporality and horizontal time, gives meaning to a Being in general. Because, ex-static temporality includes a meaning of ex-sistence and this has been shown in *Being and Time*, while *The Basic Problems*, as a performed intention of the Third Division, should finally show the meaning of Being of non-ex-sistent entities disclosed in a horizontal time. This is presented by Heidegger in *The Basic Problems* by a concrete example of Being of ready-to-hand entities in a shape of temporal horizon of being-present, thus answering to his basic question about the meaning of Being. Anyway, this is confirmed by numerous examples of diverse shapes of ontological difference, becoming visible to Heidegger's as well as to von Herrmann's hermeneutic performances, that can be found in *Being and Time*, in a latent, implicit mode, or in *The Basic Problems* in explicit way. However, in this work the problematic area of ontological difference has not been shown only as viewed from transcendental-horizontal perspective, as a consequence of its limitation, but it attempts to show its understanding within being-historical perspective. This would mean that here we do not have more transcendence, but that Heidegger now starts from the original, from the Being (*Sein*) itself that is understood as governing of historical distinction between Being and entities so that Being (*Sein*) represents ontological difference in its historical governance. Said in von Herrmann's mode, transcendental-horizontal difference between Being itself and entities is being transformed into a distinction (*Unterschied*) between the clearing/Truth of Being (*Sein*), as a forth-throw and keeping open by existence, on one hand, and the clearing/Truth of Being (*Sein*) as concealed in entities, on the other hand. Thus, the distinction becomes a part of the way of being of Truth of Being (*Sein*). To put it briefly, the work shows how ontological difference not only enables the answer to the question about the meaning of Being within transcendental-horizontal perspective, but enables understanding of immanent transformation in Heidegger's thought. This all tells that coherence and continuity of Heidegger philosopher thought may be undoubtedly viewed as from the point of phenomenon of ontological difference as well.

Key words: Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology* (1927), *Being and Time*, ontological difference, Being, transcendence, original time, being-present, temporality.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Ontology

Садржај

I Уводно разматрање	1
1. Пројекат фундаменталне онтологије и смисао бивствовања	1
1.1. Критичко дистанцирање од Хусерлове феноменологије	4
1.2. Фундирање херменеутичке феноменологије	8
1.3. Превладавање метафизике и фундаментална онтологија	11
2. Позна Хајдегеров мисао и проблем другог почетка	13
3. Хајдегеров одговор на питање о смислу бивствовања и трећи одсек првог дела <i>Бивствовања и времена: актуелна тумачења</i>	21
II Пут фундаменталне онтологије: <i>Бивствовање и време</i> и <i>Темељни проблеми Феноменологије</i>	28
1. Структурни моменти <i>Бивствовања и времена</i> као припрема за „ <i>Време и бивствовање</i> “: проблематизовање онтолошке диференције и питање о смислу бивствовања.....	28
2. <i>Бивствовање и време</i> и кључне назнаке првог нацрта „ <i>Времена и бивствовања</i> “: бивствовање тубивствовања, бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање и разумевање бивствовања уопште	35
3. <i>Темељни проблеми феноменологије</i> и <i>Бивствовање и време</i> : питање методе истраживања и онтолошка диференција	42
III <i>Темељни проблеми феноменологије</i>: онтолошка диференција и одговор на питање о смислу бивствовања уопште	50
1. Деструкција метафизичких теза и првенство Кантове метафизичке тезе: негативне и позитивне поставке Кантове тезе	51
1.1. Бивствовање није реални предикат: основне негативне поставке Кантове тезе	53
1.2. Хајдегеров позитивна феноменолошка анализа Кантовог појма бивствовања: опажај, интенционалност, онтолошка диференција	57
1.3. Интенционалност и трансценденција: утемељење онтолошке диференције.....	63
2. Проблем онтолошке диференције у <i>Бивствовању и времену</i>	73
2.1. Онтолошка диференција у првом одсеку првог дела <i>Бивствовања и времена</i>	76
2.1.1. Егзистенцијали, категорије и мишљење онтолошке диференције	76
2.1.2. Онтолошки карактер света и онтичке особености унутарсветских бивствујућих	78
2.1.3. Докученост у контексту онтолошке диференције.....	82
2.1.3.1. Онтолошка диференција и основне карактеристике чувствовања.....	85
2.1.3.2. Онтолошко-онтички аспекти разумљења.....	90
2.1.4. Форме онтолошког диференцирања и феномен бриге.....	94
2.1.5. Докученост, питање истине и онтолошка диференција.....	102
2.2. Онтолошка диференција у другом одсеку првог дела <i>Бивствовања и времена</i>	105
2.2.1. Феномен смрти између онтолошких и онтичких могућности	106
2.2.2. Онтолошко-диферентни моменти код савести, кривице и одлучности	111
2.2.3. Екстатичко-хоризонтални карактер временитости и онтолошка диференција.....	116

2.2.4. <i>Екскурс: Вулгарно разумевање времена (Аристотел и Бергсон).....</i>	128
2.2.4.1. Критика Аристотеловог Сада-времена и светско време	128
2.2.4.2. Критичко преиспитивање Бергсоновог времена као трајања.....	135
3. <i>Онтолошка диференција у Темељним проблемима феноменологије као трећем одсеку првог дела <i>Бивствовања и времена</i>: решење питања о смислу бивствовања.....</i>	139
3.1. Разумевање приручности приручног у светлу онтолошке диференције.....	142
3.2. Темпорални хоризонт (презенија) као смисао бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању	150
3.3. Онтолошка диференција као одговор на питање о смислу бивствовања.....	163
3.4. Првенство онтолошке диференције и остали темељни проблеми.....	175
IV <i>Темељни проблеми феноменологије и повесно-онтолошко мишљење: промењени статус онтолошке диференције</i>	184
1. Онтолошка диференција и мишљење догађаја: критичко превладавање трансцендентално-хоризонталне перспективе.....	186
V <i>Закључно разматрање</i>	203
Литература	213
Биографија аутора	228
Изјава о ауторству.....	229
Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада.....	230
Изјава о коришћењу.....	231

I Уводно разматрање

1. Пројекат фундаменталне онтологије и смисао бивствовања

Проблем целокупне филозофије Мартина Хајдегера (Martin Heidegger) може се, а да се тиме ни најмање не наруше његове основне поставке, свести на темељно питање бивствовања. Друкчије казано, Хајдегеров филозофски пројекат би се у исти мах могао изједначити са тежњом његовог мисаоног пута ка онтологизацији свих оних проблема и условно речено дисциплинарних момената филозофије. У том контексту ће и овај рад имати за циљ да покуша, у мери у којој то буде било могуће, да покаже како се пре свега *смисао бивствовања* може разоткрити из сагледавања *онтолошке диференције* и то онако како је она представљена у поновној изради трећег одсека првог дела *Бивствовања и времена*, тачније у *Темељним проблемима феноменологије* из 1927. године, где он експлицитно успоставља онтолошку диференцију као могући *одговор на питање о смислу бивствовања*.¹

Истина, иако немачки филозоф, у овом, по карактеру фрагментарном раду најављује експликацију још три темељна проблема (проблем темељне артикулације бивствовања, проблем могућих модификација бивствовања у његовим начинима бивствовања и проблем истинског карактера бивствовања), задржава се ипак тек на овом првом, који заправо продужава темељну диференцију бивствовања уопште и бивствовања (бивства) бивствујућег из чијег је поимања мишљено и дело *Бивствовање и време*. Овде пак остаје недоречен главни задатак, тзв. трећег одсека првог дела („Време и бивствовање“), који је требало да се настави на остварене резултате екстатичке временитости егзистенције и ослањајући се на њих покаже како се може доћи од екстатичке временитости и изворног времена до смисла бивствовања. То би у исти мах значило и да је време хоризонт бивствовања. У вези са тим, *Темељни проблеми феноменологије* покушавају да изнова израде и остваре овај задатак и, уз извесне разлике у односу на првобитну замисао, предоче да је темељно питање бивствовања које се прелива у темељне проблеме могуће захватити управо у њима. Треба дакле следити намеру трећег одсека *Бивствовања и времена* и показати да многоструки деривати и начини бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање (несаобразна тубивствовању) могу бити осветљени у њиховом „временском“ карактеру.² Углавном, један од начина који је Хајдегер у овом делу спровео, а који омогућавају хватање смисла бивствовања садржан је у првом темељном проблему, оном *онтолошке диференције*, који је заправо једини прави проблем, јер са њим тек треба да се ослободи бивствовање као такво, бивствовање по себи, или смисао бивствовања као таквог. Тачније, он би имао за циљ да се разликује бивствовање од његовог бивствујућег, али и да се постави питање о бивствовању уопште, односно разликовање

¹ Питање о смислу бивствовања, по Гетмановом (Gethmann) мишљењу, тако добија двоструко значење. Једном оно може бити формулисано као питање: шта је смисао бивствовања? (материјално значење). У овом контексту Хајдегер захтева да категоријална вишеструкост начина бивствовања иницира потребу једног претходног разумевања бивствовања, односно: „И управо је онтолошком задатку једне недедуктивно конструишуће генеалогije различитих могућних начина битка потребно претходно споразумевање о ономе, 'шта ми заправо мнимо тим изразом 'битак'.'“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 30). Али, питање о смислу бивствовања може бити формулисано и овако: како питање о бивствовању или о смислу бивствовања уопште разумети (формално значење). Формално питање о смислу бивствовања у односу на материјално има пропедутички карактер и Хајдегер га, по Гетману, разматра само у „Уводу“ *Бивствовања и времена* и неким радовима који следе уз то дело. Тачније, у каснијим радовима таква пропедутика се губи (Уп. Gethmann, С. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, стр. 32).

² Уп. Грубор, Н., „Основна идеја, настанак и структура *Бивствовања и времена*“, у: *Контроверза Хајдегер*, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“/Филозофски факултет у Београду, Београд, 2017, стр. 31.

бивствовања уопште спрам бивства бивствујућих. Следствено томе, шта све подразумева овај поступак онтолошке диференције, у коликој мери он доиста одговара на темељно питање смисла бивствовања, да ли се пак ради о парцијалном, потпуном или пак неуспешном одговору Хајдегера, само су нека од питања-смерница која детерминишу предмет и намеру овог истраживања. То у исти мах значи да ће ипак доминантнији део нашег рада бити посвећен управо овој мисаоној фази Хајдегера, с обзиром на намеру да се заправо као главни предмет интересовања истражи дело које чини његову последњу реч.³

На основу реченог, могло би се рећи да се главни смер кретања рада може детерминисати кроз двоструки задатак где би се, са једне стране, путем једне детаљније анализе расветлило Хајдегерово разумевање онтолошке диференције, као одговора на питање о смислу бивствовања у контексту већ наведених *Темељних проблема феноменологије* (1927) уз напомену да ово дело припада фундаментално-онтолошким мисаоним корацима нашег аутора. Са друге стране, како је проблематика његове филозофије обележена питањем бивствовања и на тај начин се мора разумевати из нешто ширег хоризонта, намера нашег истраживања је и да се сагледа мишљење немачког филозофа из једне свеукупне перспективе његовог филозофирања, што самим тим имплицира да се наведена проблематика промишља како из оне ране тако и из позне повесно-онтолошке филозофске парадигме, тачније из две мисаоне фазе његовог јединственог мисаоног пута.

Полазећи од наведеног, одмах на почетку морамо навести основни приступ главном проблему нашег истраживања: он се темељи на фон Хермановој (von Herrmann) диференцији два пута самог Хајдегера у његовом властитом филозофирању. Тако би *први* био означен као *фундаментално-онтолошки начин истраживања* односно приступања проблему бивствовања, који се спроводи у *трансцендентално-хоризонталној перспективи* или *стази погледа* (*Blickbahn*) и у оквиру које се, са једне стране, унутар подручја (*Bereich*) међуупућености тубивствовања и бивствовања сâмог валоризује однос тубивствовања према истини бивствовања у облику релације трансцендирања према хоризонту. Са друге стране, успоставља се и релација истине бивствовања према тубивствовању што је у ствари однос хоризонта према трансцендирању.⁴ То се најчешће узима као прва фаза Хајдегеровог мишљења, а истовремено је и питање које се истражује у оквиру *Темељних проблема феноменологије*, а где се унутар сложене структуре четири темељна проблема кристалише први проблем, онај онтолошке диференције, као кључ за докучивање смисла бивствовања. У овом мисаоном потезу, намера је била да се *време* покаже као хоризонт који даје могућност разумевања смисла бивствовања, што се потврђује како при критичком деструисању метафизичке традиције, тако и приликом анализирања егзистенцијалне структуре тубивствовања.

Фон Херман истиче и тзв. *други мисаони пут* Мартина Хајдегера, који се исто тако бави израдом питања бивствовања али на *повесно-онтолошкој стази погледа* у форми *шестоструког склопа мишљења* које је складно *догађају* (*Ereignis*), а овај мисаони пут се везује пак за дела настала након 1930-их, у које спада и најзначајније дело после *Бивствовања и времена*, а реч је о *Прилозима филозофији* (*из догађаја*). Дакле, повесно-онтолошко мишљење (*seinsgeschichtliche Denken*) или повесно мишљење бивствовања, главна је тема позне или друге Хајдегерове фазе мишљења, која је део јединственог мисаоног пројекта који се одређује кроз питање бивствовања. Ту је, пре свега, реч о *иманентној промени*, како истиче Херман, унутар стазе погледа⁵, па се на тај начин проблем смисла/истине

³ Уколико бисмо пак имали за намеру да наведемо најбитније списе из фундаменталноонтолошког периода трансцендентално-хоризонталне перспективе онда би ту свакако било *Бивствовање и време* уз радове/предавања који му непосредно следеју: *Темељни проблеми феноменологије* (1927), *Метафизички почетни разлози логике у исходшту од Лајбница* (1928) и *Темељни проблеми метафизике. Свет, коначност, усамљеност* (1929/1930).

⁴ Уп. Грубор, Н., *Хајдегерово филозофија уметности. Проблем заснивања*, Мали Немо, Панчево, 2005, стр. 45.

⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994, стр. 55.

бивствовања, као темељно питање и континуитет мишљења, испоставља у једном јединству мишљења. Основна намера је да се наведеном перспективом темељна област бивствовања сагледава још изворније, да се допре до истине бивствовања, односно да се већ помињана сфера међуупућености тубивствовања и истине бивствовања сада може приказати полазећи од њихове јединствености, и то не више у форми трансцендирања с обзиром на неки хоризонт, већ да се и трансценденција и хоризонт сагледавају полазећи од њихових исходишта, док је његова иманентна структура сада детерминисана као догађај.⁶ Овај други мисаони пут не посматра само тубивствовање као повесно, тачније бивствовање тубивствовања, већ и бивствовање само, што даје за право Херману да се ту може говорити о повесном мишљењу бивствовања, односно о заснивању једне такве перспективе.⁷

Но и поред овакве двоструке мисаоне перспективе, важно је увек имати на уму да наш аутор пре свега мисли *једно једино питање*, оно бивствовања, а у одбрану тог става, става континуитета, подробније говори Хајдегерово писмо Ричардсону (Richardson), које се обично узима као нека врста потврде или доказа тог јединственог тока. Ту немачки филозоф каже: „Ипак темељно питање *Бивствовања и времена* ни у ком смислу није напуштено услед преокрета.“⁸ Нешто доцније испреплетеност два мисаона пута постаје видљивија: „Разлика коју правите између Хајдегера I и Хајдегера II је оправдана једино уколико се стално има на уму следеће: једино се ономе што треба мислити под II може приступити полазећи од оног мишљеног под I. Али I је само могуће уколико је садржано у II.“⁹

Дакле, бивствовање остаје константа Хајдегеровог мишљења, уз напомену да постоје две главне фазе или етапе унутар тог јединственог мисаоног пута.¹⁰ Истовремено, садржај онтолошке диференције који, имајући у виду све његове моменте и модификације, одражава смисао бивствовања, мора бити изложен и у једном и у другом мисаоном кораку.

Овде ћемо, поред осталих, навести и још један могући приступ разумевања целокупног Хајдегеровог дела, а који долази из Пегелерове (Röggeler) интерпретације, и инсистира на разликовању *три фазе његовог мишљења*, где се прва своди на питање о смислу бивствовања, друга на истину бивствовања (као повести) и трећа која тематизује питање о чистини.¹¹ Односно, реч је о *топологији бивствовања* као позног питања о „чистини/расветљењу“ (*Lichtung*), тачније, о утврђивању места и боравишта бивствовања. Пегелер истиче да је сам Хајдегер говорио да би његовом мишљењу била примеренија интерпретација у три фазе а не у Хајдегер I и II. Он даље истиче у забелешци свог рада *Хајдегер у свом времену* да „док Фридрих Вилхелм фон Херман види у *Прилозима* утемељење Хајдегеровог позног мишљења, мени се чини примеренијим да се након прекида са *Прилозима* може допустити да је отпочела трећа фаза Хајдегеровог мишљења.“¹²

Насупрот њему, фон Херман упозорава како се ипак мора остати на два мисаона правца у Хајдегеровом мишљењу јер повесно-онтолошко мишљење мисли истину бивствовања. Хајдегер, по њему, доиста говори о топологији бивствовања, али „никада није предложио да тополошко мишљење следи повесно-онтолошко мишљење истине

⁶ Уп. Грубор, Н., *Хајдегерово филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 49, 50.

⁷ Уп. von Herrmann, F. W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, стр. 5-7.

⁸ Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fourth Edition, Fordham University Press, New York, 2003, стр. XVIII.

⁹ *Исто*, стр. XXIII.

¹⁰ „Међутим, пошто је то питање страном и чудно, оно не може да буде једноставно постављено само као упитна реченица, него је истодобно и пре тога потребно једно потпуно преображавање питајућег држања и правца посматрања. И због тога је *Битак и време један* пут а нипошто некакво кућиште, па онај ко не може да хода не треба у њој ни да се смири. И то *један* пут, а не 'онај један' пут - којег у филозофији никада и нема“ (Хајдегер, М/Шелинг, Ф. В. Ј. М., *Расправе о слободи*, Дерета, Београд, 2016, стр. 194).

¹¹ Уп. Röggeler, O., „Heideggerov susret s Hölderlinom“, у: Heidegger, M., *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*, Demetra, Zagreb, 2002, стр. 292.

¹² Röggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, стр. 57. О наведеном проблему може се наћи и у: Röggeler, O., „Heidegger's Topology of Being“, у: Kockelmanns, J. J. (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972.

бивствовања.“¹³ Пре се ради о томе да је наш мислилац фразу „истина бивствовања“ разјаснио фразом „место бивствовања“ (*Ortschaft des Seins*), а пошто је место бивствовања само или тек разјашњавање истине бивствовања онда и тополошко мишљење припада повесно-онтолошком мишљењу и стога је догађајно-повесно мишљење.

Како је смисао тематизовања уводног разматрања пре свега Хајдегеров пројекат фундаменталне онтологије неопходно је претрести неколико кључних инстанци које, како се чини, омогућавају да се осетније „ухвати“ тренутак конституисања Хајдегерове фундаменталне онтологије. У том контексту потребно је макар начелно истражити његово: 1. Критичко дистанцирање од Хусерлове феноменологије; 2. Фундирање херменеутичке феноменологије; 3. Превладавање метафизике и фундаменталну онтологију.

1.1. Критичко дистанцирање од Хусерлове феноменологије

Да бисмо успели да представимо фундаментално-онтолошки ниво мишљења код Хајдегера пожељно је указати на његову критичку и дистанцирајућу ноту спрема учитеља и претходника Хусерла (Husserl). Не само због тога што је та релација учитеља и ученика на почетку њиховог односа била тако присна и особена¹⁴, већ и због каснијег раскола па и отвореног „непријатељства“ које је владало између двојице филозофа.

Оно што је пак овде важно заснива се на претпоставци о одлучујућој битности Хусерловог филозофског пројекта за Хајдегеров властити развој особито у, да тако кажемо, првој или Хајдегер I фази његовог мишљења. У контексту претходно реченог, већ Гетман истиче како је када се појавило 1927. године Хајдегерово дело *Бивствовање и време* било права „револуционарна књига“, чиме се он сврстао у водећу филозофску фигуру тог времена. Истовремено, тај рад настао након десетогодишњег застоја у објављивању био је нешто попут „удара муње“ за поједине тадашње читаоце сада већ славног дела.¹⁵ Такође, уз речено, намеће се и битност акцентовања мисаоног развоја *Бивствовања и времена* а који се темељи на радовима које је Хајдегер писао већ током двадесетих година.¹⁶

За самог пак Хусерла, као и многе друге савременике, Хајдегер је био део „феноменолошког покрета“ са посебним интересовањима у доменама филозофије религије и

¹³ von Herrmann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking“, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001, стр. 125.

¹⁴ О томе сведочи и почетно Хусерлово одушевљење „наследником“ исказано у већ славној крилатици: *Феноменологија, то смо ја и Хајдегер*.

¹⁵ „Ударац муње“ је, иначе, флоскула којом је Георг Миш (Georg Misch) описао своје прве утиске након читања *Бивствовања и времена*, док је Морис Бланшо (Maurice Blanchot) доживео „интелектуални шок“. Сличну терминологију користи и Гадамер (Gadamer), али за једно раније Хајдегерово дело. Наиме, њега погађа „струјни удар“ хајдегеризације при читању Хајдегеровог списа из 1922, *Natorp-Bericht (GA 62)*. Више о томе видети код: Gadamer, H.-G., *Heidegger's Ways*, State University of New York, 1994, стр. 113.

¹⁶ Ту се мисли на читав низ предавања како из фрајбуршког тако и из марбуршког периода, али предавања која се могу сматрати по поузданом тумачењу Кисиела (Kisiel), а чиме ћемо се мало детаљније бавити у наставку рада, правим претходницима Хајдегеровог главног дела. То су, дакле, *Појам времена и Прологомена за повест појма времена*. Више о томе код: Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.

Овде се такође може и делимично указати и на радове и мислиоце који претходе и у одређеној мери и утичу на писање најважнијег Хајдегеровог дела, које припада фундаментално-онтолошкој мисаоној етапи. Оно што, исто тако, одређује његове ставове из овог периода су проучавани Аристотелови списи који су водили ка прецизнијој елаборацији централне филозофске теме која се тиче „смисла бивствовања“. Са друге стране, он је следио и хришћанске мислиоце попут Августина, Лутера (Luther) или Кјеркегора (Kierkegaard) који су се суочавали са конкретним питањима људске егзистенције и остајали затамњени теоријским конструкцијама неокантоваца и идеалиста (Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993, стр. 5, 6).

метафизике.¹⁷ Такође, за Хајдегера је један од одлучујућих утицаја остварио Франц Brentano (Franz Brentano) својим списом *О многоструком значењу бивствујућег код Аристотела* (1862). Он то недвојбено признаје у кратком осврту *Мој пут у феноменологију*, где је ова књига била један од његових првих „неспретних“ покушаја продирања у феноменологију: „Доста неодређено покретало ме је размишљање: ако се бивствујућем приписују разна значења, које је онда њихово водеће, основно значење? Шта значи бивствовање?“¹⁸ Слично као Brentano и Хајдегер се окреће против модерног *аристотелизма* нарочито при супротстављању пропозиционалном закону за садржај и обим појма сходно којем најопштији појам мора бити истовремено и почетни, иницијални појам. Такав један празан појам, по Хајдегеру, не може да образује основу за категоријални систем који би чинио централни предмет опште онтологије. Доиста, питање о *смислу бивствовања* је, најпре, и питање о јединству многих начина бивствовања које диференцира онтологија, а ми трагамо за јединством које ће садржати разлоге разликовања, што ће бити основа разликовања али и арбитрарности.

Формално разјашњење питања смисла бивствовања мора у последњој инстанци да буде развијено заједно са трансцендентално-феноменолошким постављањем питања. Тек тако се може методски осветлити Хајдегерово филозофија заједно са методом коју развија и сам Хусерл. Јер Хајдегерово тумачење *Логичких истраживања* као комбинације категоријално-онтолошког и феноменолошког, тј. сажето, трансценденталног (теорије истине) испитивања у потпуности кореспондира са Хусерловим разумевањем овог рада, пошто „чиста феноменологија“ је 'основна наука' филозофије обликоване том феноменологијом. 'Чиста' то значи 'трансцендентална феноменологија'.¹⁹ Наравно, Хусерлов контекст трансценденталне субјективности, иако уз помоћ феноменологије бива изворније постављен, ипак остаје на трасираним принципима нововековља.²⁰ Али то не значи, на супрот свему, да Хајдегерово концепција кореспондира са Хусерловом, јер у *Логичким истраживањима* Хусерл разликује појмове „Истина“ и „Бивствовање“, где истина припада значењском акту док бивствовање припада корелату овог акта. Сматрати и разматрати интенционални акт као бивствовање је грешка психологизма.²¹

У том погледу и Фигал (Figal) подсећа како веза између феноменологије и онтологије није Хајдегерово откриће, већ да ту спону први ипак успоставља Хусерл: „Програм феноменологије, како је развијен у *Идејама I*, односи се на онтологију. 'Свака чињенична наука (искусвена наука)', каже се овде, има 'суштинске теоријске фундаменте у ејдетској онтологији'.“²² Оне су, са своје стране, утемељене у једној „формалној онтологији“ која садржи „форме свих могућих онтологија уопште.“²³ Феноменологија за Хусерла, са друге стране, није исто што и за Хајдегера, тј. фундаментална онтологија. Но и поред тога она има исти или скоро исти задатак: разјашњава темељ онтологије. За Хајдегера је пак онтолошки интерес знатно јачи и радикалнији, управо зато се он и враћа античким главним текстовима, посебно оним Аристотела. Дакле, Хусерл и Хајдегер се разликују и у томе што је за Хусерла

¹⁷ „Пратилац у овоме трагању бјеше млади Лутер, а узор Аристотел, којег је онај први мрзио. Подстицаје је давао Кјеркегор, а очи ми је подесио Хусерл.“ (Хајдегер, М., *Онтологија. Херменеутика фактичности*, Академска књига, Нови Сад, 2007. стр. 12).

¹⁸ Хајдегер, М., „Мој пут у феноменологију“, у: Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, Плато, Београд, 1998, стр. 81.

¹⁹ Хајдегер, М., „Мој пут у феноменологију“, стр. 83.

²⁰ На тај начин он се враћа Хусерлу како би покушао да реши проблеме неокантијанства и схоластичке метафизике кроз посредништво онтолошке тематике и трансцендентално-филозофске критике. Међутим, обострано одређивање оба питања, како онтолошког тако и трансцендентално-филозофског, води ка питању бивствовања.

²¹ Хајдегеров осврт и критика Хусерлове критике психологизма првенствено у *Логичким истраживањима* прилично су детаљно обрађени у делу *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26*, GA 21, W. Biemel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, нарочито од § 6-10.

²² Figal, G. „Phänomenologie und Ontologie“, у: Figal G./Gander H. H. (hrsg.), *Heidegger und Husserl-Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, стр. 12.

²³ Figal, G., „Phänomenologie und Ontologie“, стр. 12.

формална онтологија „ејдетска наука о предметима уопште“, док је за Хајдегера то једна онтологија човековог тубивствовања.²⁴

За Хајдегера, онтолошко испитивање Хусерла још увек је дато у форми условности, претпоставности, па баш зато он и инсистира да се ово испитивање врати на једну разлику између конституишућег субјекта и конституисаног објекта. Друкчије казано, Хајдегер захтева премештање уназад пред разлику конституишућег субјекта и конституисаног предмета. И док је за Хусерла онтологија трансцендентална наука о универзалним *ејдетским* структурама конституисаног, она по Хајдегеру треба да буде трансцендентална наука о јединству конституисаног и конституишућег у извршењу (*Vollzug*) конституције бивствујућег („пројект“). Дакле, Хајдегера онтологија најпре стоји у служби феноменолошког задатка, она би требало да учини разумљивом наивну саморазумљивост извесности света кроз конститутивну анализу. Појам „конституције“ склопа је на тај начин реинтерпретиран код њега тако да више не означава субјекта већ „смисао бивствовања“ који сада формално преузима функцију универзалног феноменолошког конституента.²⁵ Ту се, по Гетману, Хајдегеру намеће питање на који начин би овај смисао бивствовања могао да се *третира методски*. Мора постојати, дакле, методска реконструкција „смисла бивствовања“ јер он није усмерен ка неком конкретном објекту, ма колико био изузетан, већ ка особеној јединствености из које може бити разумљено наше разликовање спрам бивствујућих. Задатак овог методског припремања онтолошког испитивања немачки феноменолог приписује само једној дисциплини чије је име *фундаментална онтологија*. У том смислу, мора се рећи да се фундамент онтологије мора тражити на месту из којег извире *питање о смислу бивствовања*, а то је *човекова егзистенција*. Зато Хајдегер програмски и најављује у *Бивствовању и времену* да се фундаментална онтологија мора тражити у аналитици тубивствовања, док само „*Бивствовање и време* је израда ове фундаменталне онтологије.“²⁶ Методски смер који он прати у *Бивствовању и времену* заснива се на врло специфичној схеми, која започиње са анализом „свакодневног бивствовања у свету“. Управо се овде Хајдегер, по Гетману, налази на потпуно супротној позицији од Хусерла који сматра да се мора започети са трансценденталним Ја.²⁷ Целокупни, дакле, пројекат Хајдегера као покушај да расветли „смисао бивствовања“ одвија се кроз критику и реформисање феноменологије а то се, дакако, понајвише односи на Хусерла.²⁸

Сагласно претходним знацима, Хајдегер и Хусерла сврстава у нововековни филозофски метафизички систем, који се стога наслања на темеље Декартове (Descartes) субјективизације и успостављања субјекта као бивства.²⁹ У том смислу, код Хусерла је *поље интенционалности*, тачније сегмент чисте свести, заузело ону позицију коју је *Cogito*-у давао Декарт. На тај начин би он хтео да у центар свог промишљања постави свест, интенционалност, као једну особену регију бивствујућег не разматрајући ону деоницу бивствујућих која се не могу, да тако кажемо, свести на нас саме.³⁰ Овде је сада битно нагласити да када је у питању *проблем интенционалности* онда Хусерл прави општепознату

²⁴ Уп. Figal, G., „Phänomenologie und Ontologie“, стр. 13. Вредно помена и прилично обимно истраживање о прелазу Хајдегера из Хусерлове онтолошке матрице ка сопственој херменутичкој нуди Гандер (Gander). Видети више о томе посебно у § 25-28 његове књиге: Gander, H. H., *Self-Understanding and Lifeworld: Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*, Indiana University Press, 2017.

²⁵ Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 12, 13.

²⁶ *Исто*, стр. 14, 15.

²⁷ Гетман сматра да је Хајдегеров фокус при преиспитивању Хусерлове феноменологије усмерен на његове *Картезијанске медитације*. Чини се да би то ипак могло бити делимично тачно пре свега због Хајдегеровог једнако често и динамички критичког преиспитивања *Логичких истраживања*.

²⁸ Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 14, 15.

²⁹ О Хајдегеровој критици Хусерла погледати и: Feher, I., „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, у: Kisiel, Th. /Buren, J.V., *Reading Heidegger from the start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994, нар. стр. 84-87.

³⁰ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, Завод за уџбенике, Београд, 2019, стр. 113.

диференцију између *intentio*³¹ и *intentum-a* где је, дакле, ово прво пуко опажање, акт опажања, а ово друго садржај, односно оно на шта је усмерено опажање, неки предмет, ствар, тачније, пуко бивствујуће. Сам Хајдегер, особито у *Пролегомени за појма времена*, инсистира на томе да се мора вршити диференцијација најпре *intentio*, као и *intentum-a*³², и где, за разлику од Хусерла који прихвата само постојање нечега као пуке, теоријски одређене ствари, мора бити важан и *начин приступа*, односно *раскривање бивствовања* датог бивствујућег, које може бити дато и као природна ствар или као ствар околног света.³³ Овде је заправо нужан и одлучујући *смисао односа* (*Bezugsinn*)³⁴, односно *начин датости* бивствујућег или његово бивствовање, јер полазећи од тога начин оприсутњености бивствујућег детерминише и начин датости нас самих, али и обратно. У контексту реченог, вредно је помена да Финк (Fink) сматра како се суштинска разлика у методичком поступку између Хајдегера и Хусерла може видети управо у разумевању интенционалности. Јер, она за Хусерла постаје централни феномен док је за Хајдегера „фундирани феномен“.³⁵

У целини узев, Хајдегер констатује како се може говорити о *два темељна пропуста* у погледу питања о бивствовању код Хусерла, где се први тиче питања о бивствовању особеног бивствујућег које поседује акте свести, дакле тубивствовању, док се други пропуст простире и на питање о смислу бивствовања уопште. Уз то, Хајдегер даје први пут и наговештај тако што износи став да феноменолошка редукција установљује „фундаменталну разлику“ између два подручја бивствујућег, оног свести и „трансцендентног“ бивствујућег, а да би се та разлика учврстила потребно је наћи одговор у *питању бивствовања*. То значи да је „смисао бивствовања“ оно што је *нужно* како би се вршило диференцирање и бивствујућих. Сходно Гетману, „онтологија је априорна наука о постављеном (конституисаном) у заснивајућем враћању на постављајуће (конституишуће). Ипак, она се не односи више на бивствовање самог трансценденталног (конституишућег) субјективитета. 'Бивствовање' је, за Хусерла, исто што и 'позитивно бити-постављен' (*positiv Gesetzsein*) питање о бивствовању, дакле, пита о бивствовању позитивног бивствујућег. Оно је тиме подређено 'одвајању позитивитета и трансценденталитета' као питање о позитивитету позитивног.“³⁶

³¹ „Intentio, према смислу ријечи, значи, *себе-управљање-на*. Сваки доживљај, свако душевно држање управља се на нешто. Предочавање је предочавање нечега, сјећање је сјећање на нешто, суђење је суђење о нечему, а тако исто и слутити, очекивати, надати се, вољети, мрзити-нешто.“ (Heidegger, M., *Prolegomena za povijest rojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000, стр. 29).

³² „То *опажено* је ствар околног свијета, али оно је исто тако и природна ствар.“ (Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 40).

³³ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 116, 117.

³⁴ Овај термин се уз *смисао извршавања* (*Volzugsinn*) и *смисао садржаја* (*Gehaltsinn*) појављује у Хајдегеровом раном фрајбуршком предавању *Феноменолошке интерпретације уз Аристотела. Увод у феноменолошка истраживања* из зимског семестра 1920/21 год., где се Хајдегер бави смислом феномена, самим тим и феномена интенционалности. У том контексту, смисао односа се односи према претходна два момента и означава оно „*како одношења* према нечему. Пуни смисао феномена је целина ова три посебна смисла. *Смисао односа* пак, као одлучујући конститутивни моменат, представља ону горепоменуту димензију *интендираности*, као ранију, нетематску, априорну димензију примарног и аутентичног *на шта одношења*. Смисао односа то је права природа *intentum - intentum* у *како његове интендираности*.“ (Грубор, Н., *Херменеутичка феноменологија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2009, стр. 34, 35). Поменута интендираност играће кључну улогу при разумевању онтолошке диференције, а о чему ће бити више речи у наставку нашег рада.

³⁵ Финк у истом раду истиче даљу диференцију између Хусерла и Хајдегера па каже како „Хусерл методом интенционалне анализе који је сам изградио, дакле диференцијалног рашчлањивања и развијања укључених смисаоних момената, долази до *аналитичке изградње* дотичне целине феномена, дотле се Хајдегеров поступак пре може означити као *претходни захват* (*Vorgriff*) у структурну целину, као конститутивни 'нацрт'.“ (Е. Финк, „Филозофија као превладавање 'наивности'“, у: Д. Баста/Д. Стојановић (ур.), *Рани Хајдегер: Рецепција и критика Бивства и времена*, Београд, 1979, стр. 76, 77).

³⁶ Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 34, 35.

1.2. Фундирање херменеутичке феноменологије

Хајдегера филозофија не налази своје остварење и потпуност, нарочито у првој фази његовог мишљења, искључиво у односу на онтологију и феноменологију. Тачније, његово разумевање филозофије као фундаменталне онтологије мора бити употпуњено моментом *херменеутике*.³⁷ У противном, постојао би ризик да се тај филозофски дискурс може окарактерисати као пуки наставак учења онога од кога ипак жели да направи највећи отклон а то је, како смо и могли видети, Хусерл.³⁸

У наведеном смислу, а по Пегелеру, Хајдегер феноменологију темељи на разумевању *фактичког живота*, па тако феноменологија постаје „*херменеутичка феноменологија*“ и она је, насупрот Хусерлу, онтолошка јер пита о смислу бивствовања трансценденталног Ја на позитиван начин, па баш зато не може узети бивствовање као нешто предручно јер изнова мора поставити питање о смислу бивствовања. Другачије казано, оно што треба да буде омогућено, објављено, јесте бивствовање бивствујућих и бивствовање уопште, и тек као такво објављивање херменеутичка феноменологија је онтологија.³⁹

Када је у питању сфера херменеутичког онда ваља истаћи, судећи по фон Херману, најексплицитније садржине раног учења које има њене премисе, што можемо наћи у предавању из тзв. „ратног семестра“ 1919. године под називом *Идеја филозофије и проблем погледа на свет*, који програмски детерминише Хајдегерову будућу филозофију а где се, насупрот Хусерлу, она разумева као пред-теоријска пранаука подручја претеоријског живота и искуства. Према том науку методски пут спровођења је одређен као *херменеутичка феноменологија*, која нема теоријски карактер већ пре свега *атеоријски*. И док теоријско има рефлексивни, пранаука и херменеутичка феноменологија имају а-рефлексивни карактер.⁴⁰ То је, дакле, оштра разлика између Хајдегерове будуће филозофије и традиционалне, која је заправо теоријска. Евидентно, реч је о супротности спрам *Хусерлове рефлексивне феноменологије дате у наковању Хајдегерове херменеутичке феноменологије*.⁴¹ У том смислу Хајдегер истиче: „Наш проблем је: идеја филозофије као пранаука, *тачније*: то је најпре проналажење методског пута који може обезбедити сигуран приступ суштинским елементима идеје филозофије као пранауке“.⁴²

У духу реченог, живот у својим основним атеоријским поставкама је одувек био предмет истраживања филозофске пранауке. Наиме, суштинском устројству претеоријског живота припада један свет, а то је животни-свет/свет живота (*Lebens-Welt*), јер живот је у својој суштини на тај начин одређен свет-живот, док је свет дефинисан као живот-свет.⁴³ Иста таква релација, однос света према животу, је касније пренешена и у *Бивствовање и*

³⁷ „Израз 'херменеутика' ми је познат из мојих студија теологије.“ (Хајдегер, М., *На путу ка језику*, Федон, Београд, 2007. стр. 92).

³⁸ Раскид са Хусерлом је пре свега „методски раскид“, извештава нас Тугенхат (Tugendhat). Види више у: Tugendhat, E., *Der Wahrheits Begriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967, стр. 264.

³⁹ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Dritte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen, Stuttgart, 1990, стр. 73, 74.

⁴⁰ Уп. von Herrmann, F. W., *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000, стр. 11.

⁴¹ Сходно реченом, а правећи разлику Хусерл-Хајдегер, Херман закључује: „Разоткривање ове *хоризонталне* докучености бивствовања заједно са разоткривањем самствено-екстатичке докучености егзистенције (брига) је *примарна* тема херменеутичке феноменологије *тубивствовања* - у разлици спрам рефлексивне феноменологије *свест*.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 148).

⁴² Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, В. Heimbüchel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999, стр. 22.

⁴³ Ескудеро (Escudero), тумачећи домете младог Хајдегера, износи смелу тезу да се онтолошка диференција може наслутити и чак експлицитно потврдити у његовим раним списима: „Млади Хајдегер инсистира на онтолошкој диференцији између а-временских вредности смисла и просторно-временског постојања психо-физичких бивствујућих... (cf. GA 1, 170).“ (Escudero, J. A., *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, Bloomsbury Academic, London, 2015, стр. 27).

време где се обзнањује као бивствовање у свету тубивствовања, однос живота према свету као егзистенцијалном свету. „Фактични живот': израз 'живот' је једна феноменолошка темељна категорија, она означава темељни феномен.“⁴⁴ Сви који живе у таквом свету живота имају у сваком тренутку свог живота „однос према свету“, ка свету живота, ка вредностима које покрећу околни свет, ка стварима животног хоризонта, ка другим људима, друштву у целини.⁴⁵

Без могућности детаљнијег залажења у ову анализу, истаћи ћемо још и то да Хајдегер насупрот *процесу* (*Vorgang*) акцентује *догађај* (*Ereignis*), при чему га не треба схватати у његовом каснијем поимању овог појма. Дакле, *догађај* се именује као основни структурни моменат *доживљаја*, насупрот пуког *процеса* *доживљаја* (*Erlebnis*). Самим тим, објективно збивање, или збивање као објективно и сазнајно, описује се као неки процес *доживљаја*. То је нешто што се по Хајдегеру дешава пре нашег сазнајућег Ја, у питању је заправо однос сазнања и он је означен као нешто што носи минимум нашег *доживљаја*.⁴⁶ Са друге стране, *догађај* је својеврсни не-процес који се тиче изворног живота (*Leben*) као *доживљаја*, што ће рећи да *доживљаји* не пролазе крај нас попут неких ствари, објеката, већ нам се *догађају*, и тако се *догађају* сходно својој суштини. На тај начин их не разумевамо као пуке објекте, као ствари, као процесе, већ искључиво у контексту нечег новог, *догађаја*. Јер, ретко их кад у сусретању са стварима видимо као биолошке или психолошке, пре ће бити да их *доживљавамо* као нешто што се нама у нашој *властитости* *догађа*.⁴⁷ Зашто је баш ово битно нашем феноменологу постаје јасније уколико се прихвати да у атеоријски артикулисаним *доживљају* околног света, карактер *догађаја* бива „померен“ у херменеутичку перспективу. Такав херменеутичко-феноменолошки увид може бити означен као стриктан тек у јасној дистинкцији спрам сазнајнотеоријских примедби.⁴⁸ Феноменологија за њега није, рекло би се, тек пуко становиште већ начин докучивања *доживљаја* путем херменеутичке интуиције.

Уз наведено, ваља истаћи да се основна функција херменеутичког у оквиру Хајдегерове феноменолошке онтологије, или боље рећи њено повезивање са фундаменталном онтологијом, исцрпљује у детерминисању *начина* на који је нешто *дато* а у односу на шта се може разумевати неко бивствујуће.⁴⁹ Све то говори да херменеутика, која тематизује фактичко историјско сопство, надомешта недостатак феноменологије уколико се ова своди на пуко интенционално. Краће формулисано, херменеутика захвата оно што феноменологија сама не може захватити а то је, како се види, живот и то у његовом особеном *Како* бивствовања. Филозофија се, дакле, изван теоријског мора разумевати као *начин живота* и у оквиру разумевања које захвата са врела праизворног извршења, спровођења (*Vollzug*) живота, где приступ пре свега фактичком животу пружа искључиво и безусловно само херменеутика. Сагласно изнесеном, већ у раду *Онтологија. Херменеутика фактичности* Хајдегер *фактичност* одређује као онтолошки карактер нашег тубивствовања. „Бивати-прелазно: бити (свој) фактични живот! Биће (*Sein*) само никада није предмет неког могућег имања – уколико се ради о њему самоме, о бићу“.⁵⁰ Фактичност, дакле, говори о тубивствовању *формално-назначујући*, као о увек њему самом, свагда властитом тубивствовању, где је та властитост оно *Како* његовог бивствовања. Херменеутика фактичности је стога феноменолошко докучивање, нескривеност, *начина* на који тубивствовање јесте и како је оно ту, за себе. Тубивствовање, заправо *назначује* могући „пут ка будности за себе самог“⁵¹, истиче Хајдегер. Сходно његовим раним фрајбуршким

⁴⁴ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/22*, GA 61, Walter Bröcker und Räte Bröcker-Oltmanns (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985, стр. 80.

⁴⁵ Уп. von Herrmann, F. W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 14.

⁴⁶ Уп. Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, стр. 74.

⁴⁷ Уп. *Исто*, стр. 75.

⁴⁸ Више о овоме код: von Herrmann, F. W., *Hermeneutik und Reflexion*, нар. стр. 48-52.

⁴⁹ Уп. Грубор, Н., *Херменеутичка феноменологија уметности*, стр. 38.

⁵⁰ Хајдегер, М., *Онтологија: херменеутика фактичности*, стр. 13.

⁵¹ *Исто* стр. 21.

предавањима, стиче се утисак да је филозофија укореењена у фактичности конкретног живота, па је херменеутика фактичности управо оно што му омогућава да филозофију може *кораком назад* довести до извора, то јест до бивствовања самог.⁵² У овом спису немачки филозоф јасно спроводи оно што ће у *Бивствовању и времену* продубити и много експлицитније развити. Тако он говори о херменутици као о *самоизлагању фактичности*⁵³, тачније, да тубивствовању припада да буде у самотумачењу, тубивствовање као херменеутичко треба да свој властити онтолошки приус учини самом себи приступачним и разумљивим. Стога, *херменеутика фактичности* није тек одређена врста филозофије, већ је то једина одговарајућа филозофија која се изједначава са *онтологијом*.⁵⁴

Поред наведеног, како је већ познато, Хајдегер одређује феноменологију као „оно што се показује онако како се оно само од себе показује, пустити да се види само од себе“⁵⁵, феноменологија је заправо *давање* да се види оно што се показује само по себи, док оно што се показује тако како се показује је *феномен*, па постаје јасније и зашто је тема фундаменталне онтологије тубивствовање у својој егзистенцији, односно разумевање бивствовања, тачније, у спровођењу своје егзистенције тубивствовање разумева, уз своју властитост дакако, многострукост бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању, а свакако и начин бивствовања уопште.⁵⁶ Овде је сада важно и да се разумевање бивствовања збива кроз егзистирање, да се извршава кроз докучивање бивствовања уопште, тачније егзистенцијално-хоризонтално, односно трансцендентално.⁵⁷ Стога би се задатак *феноменологије као метода* могао исцрпсти у томе да тубивствовање у својој егзистенцији, то ће рећи разумевању бивствовања, буде виђено као оно које себе на себи самом показује, и то на такав начин да разумевање бивствовања од стране тубивствовања буде приказано као трансцендентално-хоризонтално докучивање бивствовања уопште.

Свакако, *логос* овако поимане феноменологије има карактер *херменеутике*, што заправо значи да феноменолошка дескрипција има методолошки *смисао излагања* (*Auslegung*). Дакле, треба излагање ослободити искључиве везаности за интенционалност и извести га из егзистенције. „У *Бивствовању и времену* херменеутика не значи ни теорију о умећу ни само тумачење, већ пре значи покушај да се суштина тумачења одреди тако што ће се поћи од херменеутичких односа.“⁵⁸ Херменеутичко-феноменолошко мишљење није дакле рефлексивна, већ пројектујуће-излажуће разумевање, јер имајући у виду да херменеутичка феноменологија као метод фундаменталне онтологије тематизује тубивствовање пројектовањем и излагањем, феноменологија постаје *херменеутичка феноменологија тубивствовања*.⁵⁹

⁵² Више о овоме видети код: Kovacs, G., „Philosophy as primordial Science“, у: Kisiel, Th/ Buren, J. V., *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. стр. 103, 104. Ковач (Kovacs), истовремено, сматра како се Хајдегеровој анализа фактичности живота, особито у *GA 56/57*, завршава неоправдано напрасно, без потпуног излагања херменеутичке феноменологије. У исти мах, поглед на свет, који стоји у супротности са Хајдегеровим поимањем филозофије, неоправдано је одбачен као пука илузија. То он понавља и у *Прилозима филозофији (из догађаја)*, одређујући поглед на свет као опасност и резултат метафизике, као инструмент „пропаганде“.

⁵³ О проблему фактичности и утицају Хегела (Hegel) на Хајдегера видети код: Grondin, J., „The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity“, у: Kisiel, Th/ Buren, J. V., *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*, стр. 345-361.

⁵⁴ Уп. Zaborowski, H., „Heidegger's hermeneutics: towards a new practice of understanding“ у: Dahlstrom, D., (ed), *Interpreting Heidegger: critical essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, нар. стр. 23, 24.

⁵⁵ Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 56.

⁵⁶ Уп. von Herrmann, F-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being“, у: Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments*. Volume I: Philosophy, Routledge, 1992, стр. 313.

⁵⁷ Уп. Исто, стр. 313.

⁵⁸ Хајдегер, М., *На путу ка језику*, стр. 94.

⁵⁹ Сама *херменеутика* задобија *три смисла* с обзиром на то да ли тематизује смисао бивствовања уопште, бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање (регионалне онтологије) или егзистенцијалности егзистенције. О овоме видети више код: von Herrmann, F-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being“, стр. 314, 315. Види и код: Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 71. Погледати и: Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 59. Исто тако и: Zaborowski, H., „Heidegger's hermeneutics:

1.3. Превладавање метафизике и фундаментална онтологија

Онтолошка анализа егзистирајућег тубивствовања, тј. човека који егзистира из егзистенцијалног односа бивствовања ка бивствовању уопште свих бивствујућих, је темељна тема *Бивствовања и времена*, основног и главног Хајдегеровог дела. Његов наслов пак именује свој темељни проблем јасно и концизно, па је тако као задатак постављено да се *из времена захвати бивствовање*.⁶⁰ Из тог разлога *Бивствовање и време* је обузето проблемом изналажења одлучујућег фундамента у повести мишљења који треба да одреди суштину бивствовања и човека, и ово дело упркос томе што обрађује традиционална онтолошка питања, управо обратно, почива на побијању тих решења. Хајдегер та решења подводи под назив „метафизика“ која за њега није једна или водећа филозофска дисциплина поред других, већ је то јединствени и очувавајући елемент западне филозофије који сачињавају њене уобичајене дисциплине. Ипак, ма колико се све филозофије током времена мењале и ма колико се филозофске дисциплине умножавале, оне баштине заједничко разумевање бивствовања, тачније, разумевају га као *бивство (Seiendheit)* бивствујућих са свим својим структуралним варијететима, па метафизици измиче бивствовање уопште у разлици спрам бивства бивствујућег, тј. она остаје слепа за *онтолошко диференцирање*.⁶¹ Стога је посве јасно да се смисао бивствовања на које се радикално Хајдегерово питање о бивствовању и односи, не може наћи у кружењу бивства и наслеђа бивствених категорија. Управо питање бивствовања и бивство и његове категорије изнова пита из једне много изворније димензије, из које могу бити одређени бројни начини (модуси) бивства попут што-бивствовање (*Wassein*), да-бивствовање (*Daßsein*), истино-бивствовање (*Wahrsein*), могућно-бивствовање (*Möglichsein*), збиљскобивствовање (*Wirklichsein*), нужно-бивствовање (*Notwendigsein*) бивствујућих. Истовремено, *заборав* овог најизворнијег питања о бивствовању имплицира по Хајдегеру неосетљивост за изворније устројство бивствовања човека.⁶² Закључак је да уколико метафизика и пита о бивствовању бивствујућег онда то чини на начин бивства и највишег бивствујућег, попут бога или апсолута. Дакле, она мисли бивствовање унутар граница бивства, с обзиром на бивствујуће и од бивствујућег, без постављања питања о начину на који можемо да одредимо многострукост бивства нити на који начин их разумевамо.

На трагу реченог, Хајдегер оно властито *бивствовања*, у једном изворном смислу и подручју којим се оно разликује од бивствујућег као и од бивства бивствујућег, и којим се оно дефинише у његовој многострукости, одређује као само *време*. Истовремено, особеност овог изворног времена надилази конвенционалне и свакодневне појмове времена, како предфилозофске представе о времену тако и традиционалне филозофије времена. Однос између изворног времена и нама познатог појма времена одговара односу између траженог смисла бивствовања спрам његове *онтолошке разлике* према бивству бивствујућег.⁶³ На тај начин, за метафизичко мишљење спона бивствовања и времена је један против-став, који је

towards a new practice of understanding“, стр. 27, 28. На сличан начин и код: Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, стр. 116, 117.

⁶⁰ Сама пак одредница бивствовање и време значи да треба бивствовање разумети из времена као изворног, тачније, у онтолошкој разлици спрам бивства.

⁶¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Rotereihe, Band 66, Frankfurt am Mein, 2014, стр. 24.

⁶² Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 23, 24.

⁶³ *Метафизички појам времена* је обликован помоћу *метафизичког појма бивствовања*, баш као што неметафизички појам бивствовања бива одређен кроз неметафизички појам времена (Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 25, 26). Насупрот метафизичком појму бивствовања и времена, захтева се сад потпуно ново одређење бивствовања и времена јер се суштина изворног времена у појму времена метафизике не само не мисли, већ путем њеног појма оно остаје недостижно и недоступно.

аналоган односу бивствовања и бивања (*Werden*), бивствовања и привида (*Schein*).⁶⁴ Зато би у синтагми бивствовања и бивања, ово „и“ било поимано у контексту дистинкције, разлике и искључивања. Исто важи и за појам привида. Дакле везник „и“ спаја две одвојене сфере које су заправо у стању расцепа (*Riß*). Уколико би неко био на искушењу да овако разуме и синтагму бивствовања и време запао би у заблуду, јер овде спона има улогу укључивања и повезивања две сфере.⁶⁵ Бивствовања би стога било без-времено, док би време било без бивствовања и то би била истина метафизике. Она мисли дакле време као нешто непостојеће уколико пита за бивствовања времена и закључује како у *току* времена (*Fluß der Zeit*) нема сталности бивствовања времена.

Поврх свега, став Хајдегера о метафизици се не мења, он је присутан и у његовој критичкој мисли и након *Бивствовања и времена* и текстова који гравитирају око њега, па би се могло рећи да је то једна *константа* његове филозофије као фундаменталне онтологије.⁶⁶ Тако он у склопу расправа посвећених Ничеу (*Nietzsche*) каже: „Како се, дакле, метафизика односи према самом бивствовању? Да ли метафизика мисли само бивствовања? Не мисли, и никад не мисли. Она мисли *бивствујуће* с обзиром на бивствовања. Бивствовања је оно што прво и последње одговара на питање у којем бивствујуће јесте увек оно што је упитано. Зато само бивствовања остаје немишљено у метафизици, и то не узгред, већ у складу са њеним постављањем питања...“⁶⁷ Дакле, нужно је мислити бивствовања као бивствовања, јер ово „у односу на“ још увек не значи помишљати на бивствовања и сећати га се у његовој истини. То ће рећи да мишљење не мисли ако као метафизика мисли, оно је дакле *мисаоно немишљење* и као такво не иде довољно далеко изван бивствујућег те на тај начин и не може доћи до питања о бивствовању.⁶⁸ Ово метафизичко „застрањивање“, присутно од старих Грка, говори да већ код Парменида „извире“ теоријско освајање мишљења што је све наравно врхунило у теоријском сагледавању стварности, тачније оног бивствујућег. Теоретисање као доминантна пракса метафизике, остваривано од пресократских метафизичких почетака па до савремених филозофских теорија, попут рецимо Хусерлове, свој крајњи исход доживљава са савременом техником као последњом речи метафизике.

Метафизика, стога, бивствовања најчешће разуме посматрајући га из перспективе оног предручног (*Vorhanden*), дакле постојећег, и при томе у потпуности губи из вида оно што је најпре тубивствовања и бивствовања уопште. У том метафизичком заборавању бивствовања валоризује се и наивност мишљења које не мисли *онтолошку диференцију*, па је утолико и већи интерес да се метафизика критички превлада. Дакле, мора се изаћи из теоријске оптике и заћи у фактичку сферу живота, како би се избегла метафизичка,

⁶⁴ Видети више о односу бивствовања према привиду, бивању, мишљењу и требању у: Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, Вук Караџић, Београд, 1976, стр. 107-216.

⁶⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 26.

⁶⁶ Бивствовања стога, по Хајдегеру, постаје извориште метафизичког заборава, где грчка онтологија оличена у Платону и Аристотелу сачињава један а Ниче и савремена техника његов сасвим други крај. Метафизика визирана у онто-тео-логију нема ниједан други задатак до да бивствујуће „лансира“ у висину бивствовања или на његово место, препуштајући се разноврсним могућим сурогатима, од идеје, супстанције, па све до духа или воље. Недостатак разумевања за питање смисла бивствовања је „заборав“, јер питање о бивствовању је стога заборављено од нас данашњих, заборав је *затварање* онога што је некада, у прошлости, било отворено. То постаје јасније и из каснијих расправа: „Мишљење које почиње с *Бивствовањем и временом* јесте дакле, с једне стране, буђење из заборава бивствовања – при чему се буђење мора схватити као сећање на нешто о чему се никад није мислило – а с друге, као то буђење, оно није брисање заборава бивствовања, већ значи ставити себе у тај заборав и у њему стајати.“ (Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, Плато, Београд, 1998, стр. 35).

⁶⁷ Хајдегер, М., *Ниче II*, Федон, Београд, 2009, стр. 325.

⁶⁸ У крајњој линији, традиционална метафизика почива на два основна мотива по Хајдегеровом мишљењу. Први мотив се тиче садржајне поделе метафизике, који је наследивши Аристотелове онтолошке каноне, проистекао у хришћанству. У њему међу створеним светом, универзумом, особено место припада човеку, и у оквиру ње, врши се подела на посебну (*metaphysica specialis*) и општу метафизику (*metaphysica generalis*). Други мотив се тиче метода традиционалне метафизике, и он је исказан кроз однос метода и сазнања, где би сазнајни идеал припадао математици (Уп. Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, Младост, Београд, 1979, стр. 17).

„поремећена“ визија света, јер она најпре истражује бивствујућа па самом бивствовању додаје те епитете: „Метафизика полази од и иде ка *ономе што бива*. Она не полази од *бића (Sein)* у оно што је проблематично у *његовој* откривености. Пошто су значење и појам „бића“ највише општости, метафизика као „физика“ не може више височије да се попење до неког ближег одређења. Тако јој остаје само пут: од општега ка ономе што посебно бива.“⁶⁹

2. Позна Хајдегера мисао и проблем другог почетка

Разматрање Хајдегерове касне филозофије се превасходно односи на оне списе и мисаоне концепте који настају углавном након што је и сам мислилац увидео да су домашаји трансцендентално-хоризонталне перспективе фундаменталне онтологије у извесној мери „ограничени“, мада у својој бити нужни и чак штавише и даље потребни, и тај период се углавном везује, као општепозната ствар, за преокретање од *Бивствовања и времена*, као и све оне радове који гравитирају након њега. Обично се, уз мања или већа колебања, као преломна година за настанак Хајдегеровог позног мисаоног прегнућа узима 1930.

С тим у вези Хајдегер, дакле, одустаје од трансцендентално хоризонталне стазе погледа, тачније, од најпре зацртаног метода његовог филозофирања услед *иманентне промене (Wandel)*⁷⁰ у мишљењу, што нам заједно са фон Херманом даје за право да упркос овом одустајању можемо истрајавати на, како смо већ истакли, у основи, *једном* мисаоном путу.⁷¹ Како би се на најбољи начин разумео овај иманентни *прелаз* код Хајдегера, треба заправо схватити да се ту збива пре свега међуоднос два главна његова дела, наиме *Бивствовања и времена*, у оквиру којег можемо условно сврстати и *Темељне проблеме феноменологије (1927)* као његов „интегрални“ део, и *Прилога филозофији (из догађаја)* као другог најзначајнијег дела немачког мислиоца. Наравно, не сме се превидети да док дело *Бивствовање и време* симболише заокруживање прве мисаоне фазе Хајдегера, дотле *Прилози филозофији* навешћују нове мисаоне хоризонте, оне другог почетка.⁷²

⁶⁹ Хајдегер, М., *Увод у метафизику*, стр. 99.

⁷⁰ Када се каже *иманентна промена*, онда ову синтагму треба разликовати од *обрта (Kehre)* у Хајдегеровом мишљењу. Наиме, док промена реферише на прелаз из Хајдегера I у Хајдегер II, где се збива промена у самоиспољавању саме ствари мишљења, дотле се у погледу обрта мора рачунати на чак три смисла те речи. Први обрт би био обрт од заснивања ка реализовању његовог фундаментално-онтолошког мишљења, и то би био обрт од *Бивствовања и времена* ка *Темељним проблемима феноменологије*, потом друго значење које би ишло од заснивања фундаменталне онтологије ка њеном преливању у метонтологију, тј. регионално-онтолошка подручја, и на концу преокрет као установљавање унутрашње структуре *догађаја/догађаја присвајања (Ereignis)*. Видети више о овоме код: Грубор, Н., *Хајдегера филозофија уметности. Проблем заснивања*, Мали Немо, Панчево, 2005, стр. 53. Такође види и код фон Хермана: von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, стр. 67, 68. У нешто другачијем тону и код: Sheehan, Th., „The Turn: all three of them“, у: Raffoul F. /Nelson E. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, London, 2013, стр. 31-38. Погледати од истог аутора о наведеном проблему и у: Sheehan, Th., *Making sense of Heidegger*, Rowman & Littlefield Publishers, 2014.

⁷¹ Главна разлика између првог и другог Хајдегеровог мисаоног пута је диференција, како истиче фон Херман, између *методе* и *пута*, јер у позном мишљењу Хајдегер више не говори о методу. Уместо тога, он уводи промишљање пута или стазе мишљења. У повесно-онтолошком мишљењу, реч пут је коренска реч за „проблем метода“ и као таква у потпуности одговара мишљењу бивствовања. Али управо зато што су реч метод присвојиле математичке и природне науке реч пут, или стаза, се чини примеренијом за повесно-онтолошко мишљење (Уп. von Herrmann, F.-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being“, стр. 312).

⁷² Шенбомова (Schoenbohm) сматра да је пажљиво кретање кроз *Бивствовање и време* веома корисно, штавише неопходно, за читаоце *Прилога*. Кроз читање *Бивствовања и времена* можемо да разумемо да смисао бивствовања, бивствовања као таквог у његовој диференцији спрам бивствујућег, ма како он био разумеван и тумачен, је временски. Смеслови су временски и повесно докучени, као временско докучивање бивствовања, па њихово *алетеистичко* појављивање и повлачење, њихова суштина, нема карактер трајности (Уп. Schoenbohm, S. M. „Reading Heidegger's *Contributions to Philosophy: An Orientation*“, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 16). У том смислу

Сагласно реченом, у *Прилозима филозофији*, особено у уводном делу овог рада, Хајдегер истиче како он не намерава да говори о самој ствари, већ да се ради о покушају да се мисли питање *истине бивствовања (Seyn)* из њеног изворног темеља у периоду прелаза: „Но јавни наслов одговара 'ствари' и утолико што се у доба пријелаза из метафизике у мишљење повијести бутка (*Seyn*) можемо одважити само на покушај да у питању о истини бутка мислимо из исконскијег темељног става.“⁷³ Ово *мишљење у прелазу*, или прелазно мишљење, Хајдегер карактерише као *повесно-онтолошко*.

Још једна важна ствар јесте и то да мишљење које се развија у *Прилозима* има пре свега карактер „*покушаја*“, јер: „тако 'Прилози' још не могу склопити слободну фугу истине бутка (*Seyn*) из њега самога, иако већ казују о бити бутка и само о њој, тј. о 'до-гођају'.“⁷⁴ У *Прилозима* се заправо збива прелаз из метафизичког разматрања питања о бивствовању (*Sein*) које се бави бивством бивствујућих ка мишљењу истине самог бивствовања (*Seyn*), то је доиста прелаз *од краја историје првог почетка ка повести другог почетка*, то је дакле *прелаз* а не исто што и сам други почетак. Задатак будућег мишљења би био да склопи слободну фугу истине бивствовања (*Seyn*) из њега самога, што ће рећи да склопи суштинско бивање истине бивствовања (*Seyn*), односно истине другог почетка.

Ради се, дакле, о разумевању *првог почетка* који је наслоњен на грчко филозофско искуство и заснива се на повести метафизике и њеног водећег питања.⁷⁵ Други почетак је одређен кроз питање о *темељном питању*, које не пита само о бивствујућем у његовом бивствовању већ о истини као нескривености бивствовања (*Sein*). У прелазу од водећег ка темељном питању учињено је да се по први пут други почетак види и слути, али и припрема. Дакле, *Бивствовање и време* служи припреми прелаза па му стога и припада, ово дело омогућава да се други почетак мишљења наговештава и наслућује. То што Хајдегер у *Прилозима* истиче да је *прелаз са првог на други почетак* заправо залет за *скок (Anlauf für den Sprung)*⁷⁶, наводи Хермана да увиди разлику унутар „прелаза“ (*Übergangs*): „Фундаментална онтологија 'Бивствовања и времена' је као прелаз један 'залет' за 'скок', који 'Бивствовање и време' сами још не спроводе. Али као 'залет' 'Бивствовање и време' омогућавају 'скок'.“⁷⁷ То се тек збива на другом путу спровођења питања бивствовања у одељку *Прилога* под истоветним називом „скок“.

У вези са тим, овде се ради о искуствовању повесног бивања бивствовања (*Seyn*), где ово искуство има задатак да надомести проблеме настале у трансцендентално-хоризонталној перспективи питања о бивствовању. Ту је, дакле, дошло до истицања тубивствовања у односу на остала бивствујућа, па би сада требало, услед одређене борнираности овог потеза, да се поред тубивствовања са којим се може доћи до разумевања само једне релације тубивствовања и бивствовања, допуни целокупни програм овом другом релацијом, која је била ускраћена. Треба стога на један „иновативнији“ начин поставити питање о

Шенбомова истиче: „*Прилози* преузимају главне теме *Бивствовања и времена*, то јесте, питање о бивствовању, временитости, повесности и истини на један чак радикалнији начин.“ (*Исто*, стр. 16). Стога је филозофска оријентација мишљења у *Прилозима* такође таква да више не претпоставља да је смисао бивствовања бивствујућих невременски, стално присуство, или да овај смисао треба да буде лоциран у домену неког највећег бивствујућег. Прецизније речено, Хајдегерово мишљење у *Прилозима* је оријентисано, као и у *Бивствовању и времену*, помоћу временског карактера бивствовања и тако помоћу неодбрањивости претпоставке да је ово „јесте“ иза или преко или покрај бивствујућих на било који начин *авременско*, *надповесно* бивствовање као њихов крајњи домет и темељ (Уп. *Исто*, стр. 16).

⁷³ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, стр. 19.

⁷⁴ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 20. Уп. von Herrmann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking“, стр. 106.

⁷⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“: Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2019, стр. 26, 27.

⁷⁶ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 194.

⁷⁷ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 27.

бивствовању, тако што се више неће ићи од тубивствовања ка бивствовању већ ће бити захваћен и обрнути смер.⁷⁸

Управо у *Прилозима филозофији* Хајдегер обелодањује *догађај/догађај присвајања* (*Ereignis*) као нову стазу погледа која ступа на место трансцендентално-хоризонталне, па би стога мишљење ове етапе зависило умногоме од начина на који се разумева *догађај/догађај присвајања*. У складу са Хајдегеровом новом перспективом тубивствовање се сада разумева као *догођени пројекат* (*ereigneter Entwurf*), док се бивствовање само, тачније нескривеност бивствовања (*Sein*) разумева као *догађајући добачај* (*ereignenden Zuruf* (*Zuwurf*)), и то су два основна елемента догађаја.⁷⁹ Када је у питању тубивствовање, онда је јасно да већ у *Бивствовању и времену*, пројекат/набачај (*Entwurf*) и баченост представљају битне карактерне црте тубивствовања, тако да се овим само потврђује *континуитет када је у питању мишљење тубивствовања*, па се примерице његовим даљим разматрањем може указати како на повезаност две мисаоне перспективе тако и на особеност ове нове.

У том светлу значајан је § 122 *Прилога филозофији*, где нас Хајдегер упознаје са баченим *набачајем/пројектом*, ту се заправо врши спровођење набачаја истине бивствовања (*Sein*) „у смислу улажења у отвореност, тако да бацач набачаја себе искуствује као баченога, тј. до-гађа се кроз бутак“.⁸⁰ Овде се у ствари ради о томе да набачај, односно само тубивствовање, може да се збива као искуство бачености: „То је битна разлика спрам сваке само *трансценденталне* врсте спознаје с обзиром на увјете могућности.“⁸¹ Сама структура догађаја (*Ereignis*) је таква да горе наведени моменти припадају један другом, а оно што се збива како појединцима тако и народима у разним епохама, збива се захваљујући догађајућем добачају, јер оно што нам претходно бива добачено чини ипак кључни моменат потпуне структуре догађаја, дакле, укључујући оба његова сегмента, као интегрална. Наравно, догађајући добачај, као нескривеност бивствовања (*Sein*), је оно што у овој међурелацији ипак има водећу улогу, у односу на који се тубивствовање као догођени пројекат само успоставља и он је у некој форми пасивности у овом међуодносу за разлику од активности догађајућег добачаја.⁸² Углавном, Хајдегер увиђа да се између догађајућег добачаја и догођеног пројекта збива међусобно *титрање*, *осцилирање*, нека врста импулса, тачније, овде је реч о дејству *повратног титрања* (*Gegenschwung*) између ове две већ наведене компоненте.

Сходно томе, оно што нам се *добацује из повести* јесте сам добачај који се збива као такав, а наши догађајући пројекти су заправо врло пасивно збивање онога што се већ догодило, тачније, нешто што се налази унутар претходног хоризонта смисла који је отворен добачајем. Ми смо, дакле, са персоналним пројектима, може се рећи, већ у потпуности унапред детреминисани управо у односу на тај хоризонт смисла у којем се већ самозатичемо и где се већ налазимо, такорећи упадамо. То би стога значило да смо мање-више принуђени на прилагођавање ономе што је у повести већ догођено, тачније добачено. С тим у вези, у повесно-онтолошком сегменту Хајдегерове филозофије, почиње да доминира моменат догађајућег добачаја.⁸³ Сходно наведеном, прелазу од *трансцендентално-хоризонталног* ка *повесно-онтолошком разматрању питања бивствовања* претходи искуство мишљења о

⁷⁸ То истовремено говори, како ћемо и надаље видети, да се кроз ново третирање односа, где обе стране у исто време бивају сагледаване, Хајдегерови ранији резултати у потпуности остају инкорпорирани те да нису напосто одбачени, како се то неретко закључује (Уп. Поповић, У., *Хајдегерово филозофија језика* (докторска дисертација), Београд, 2014, стр. 31). Погледати и: von Herrmann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Eknowing-Historical Thinking“, стр. 105.

⁷⁹ Уп. Грубор, Н., „Искуство језика: Методско и тематско-предметно значење Хајдегерове анализе односа мишљења, песништва и језика“, у: *Актуелност и будућност естетике* (зборник радова), Естетичко друштво Србије, Београд, 2015, стр. 278, 279.

⁸⁰ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 202.

⁸¹ Исто, стр. 202.

⁸² Уп. Грубор, Н., „Искуство језика. Методско и тематско-предметно значење Хајдегерове анализе односа мишљења, песништва и језика“, стр. 279.

⁸³ Уп. Исто, стр. 280.

томе да повесност није само одлика егзистенције бивствовања-у-свету већ и истине бивствовања (*Sein*). Ради се наике о искуствовању повесности овог „бивствовања“ у феномену Ту-бивствовања утемељеној у повесности овог „Ту“ као истини бивствовања (*Sein*).

Међутим, ова етапа Хајдегеровог мишљења, с обзиром на накнадно увиђање метафизичких рецидива у самом *Бивствовању и времену*, оличена у *Прилозима*, критички се односи према концепцији трансценденције, али тиме и према феномену *онтолошке диференције* уколико се он темељи на њој. Јер, ако појам онтолошке диференције има значај у очитовању бивствовања спрам бивства метафизике, он ипак може бити и ограничавајући за мишљење бивствовања (*Sein*) уколико се рефлектује из трансцендентално-хоризонталне перспективе која треба уступити место повесно-онтолошкој, где се сагледава и онтолошка диференција из једне изворније димензије.⁸⁴ Не залазећи одвећ у ову тематику, која ће свакако бити предмет разматрања у посебном поглављу, треба још истаћи, начелно речено, да се фундаменталноонтолошко устројство онтолошке диференције, односно, онтолошког разликовања света и докучености бивствовања и отворитости, отворљивости, бивствујућих, сада означава у повесноонтолошком мишљењу као промењено у разлику између *света и ствари*, али ствари у повесноонтолошком смислу.⁸⁵

Поред тога, када је у питању *тубивствовање* и његова „судбина“ унутар повесно-онтолошког мишљења, као посебно занимљива тематика, онда је треба посматрати у оквиру целокупног обрасца *иманентне промене* код Хајдегера. С тим у вези, мора се нагласити да фундаменталноонтолошко разумевање тубивствовања, по фон Херману, често бива погрешно интерпретирано и то на тај начин да „Ту“ „Ту-бивствовања“ задобија значење „чистине“, „расвете“ (*Lichtung*) искључиво у *Прилозима филозофији*.⁸⁶ Међутим, по њему је овај широкораспрострањени образац неутемељен, нарочито ако се има у виду § 28 *Бивствовања и времена*, где Хајдегер каже: „Оно је 'просветљено' казује: по самом себи као битак-у-свету расветљено, не неким другим бићем него тако да оно само *јесте* расвета [*Lichtung*]. Само једном егзистенцијално тако расветљеном бићу оно предручно постаје приступачно у светлости, а у тами прикривено... *Тубитак јесте своја откљученост*.“⁸⁷ Занимљиво, Хајдегер у напомени поред текста наводи: „Αλήθεια-отвореност – расвета, светлост, светлити.“⁸⁸ Из наведеног би се могао извести закључак да Хајдегер доиста „рачуна“ не само на терминолошка решења феномена из фундаментално-онтолошке фазе већ и да садржински наставља да употребљава и задржава своја решења. Из приложеног се види и да „Ту“ значи и отвореност, докученост, чистину. Дакле, у *Бивствовању и времену* бивствовање егзистирајућег бивствујућег као самствено-екстатичке-чистине (расвете) изступа ка хоризонталној чистини. Стога, Хајдегер одређује пројектовање као трансцендирање бивствујућих у правцу екстатичко хоризонталне докучености, где можемо говорити о трансцендентално-хоризонталној димензираности и конституцији докучености чистине. Управо зато само када загазимо у унутрашњи склоп овога „Ту“, као унутрашњи склоп чистине, можемо тек увидети разлику између „Ту“ у *Бивствовању и времену* и у *Прилозима*

⁸⁴ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, Indiana University Press, 2003, стр. 28.

⁸⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 45, 46.

Такође, пожељно је нагласити како се у трансцендентално-хоризонталној стази погледа докученост мисли као онтолошки услов могућности отворитости и отворљивости бивствујућег.

⁸⁶ Хајдегер схвата да мишљење неисториографског повесног света тубивствовања у *Бивствовању и времену* не захвата и мишљење повесности самог бивствовања. Да би то, такорећи, надокнадио он померање у нови мисаони пут обавља тако што мора и да мења темељну структуру тубивствовања, која је у *Бивствовању и времену* била означена кроз баченост, пројекат и бивствовање-код, при чему су све три структуре изворне као и *говор (Rede)*, као најаутентичнија карактеристика језика. Па ипак ова структура је пре свега структура за докучивање бивствовања.

⁸⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 167, 168.

⁸⁸ Исто, стр. 505. Упоредити и са: „Αλήθεια— Offenheit — Lichtung, Licht, Leuchten.“ (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1977, стр. 177).

филозофији, и оно што је управо заједничка особеност јесте да и код једног и другог ово „Ту“ остаје отворено за чистину.⁸⁹

Истовремено, по Хајдегеру, захваљујући „скоку“ структура баченог пројекта тубивствовања из трансцендентално-хоризонталне перспективе бива трансформисана унутар повесно-онтолошког мишљења. О овом скоку говори већ навођени § 122, па тако основна структура тубивствовања као баченог пројекта бива спроведена као „скок“. Само када се овај поступак збива онда пројекат (набачај) истине бивствовања (*Seyn*) може да се помери ка отворености. Сâма пак отвореност у коју се скок помера и пројектује (набацује), истина бивствовања (*Seyn*), налази своје разрешење у скоку који води у бивање самог бивствовања (*Seyn*), а то је управо *догађај*.⁹⁰ Дакле, промена из трансцендентално-онтолошког у повесно-онтолошко мишљење захтева скок чије скакање (*Springen*) води у истину бивствовања (*Seyn*) и докучује је као „отвореност“, а то није ништа друго до *бивање бивствовања* (*Seyn*), тачније, догађај. За само пак пројектовање (набачај), односно зарад спровођења скока, морају да буду две отворености отворене једна спрема друге: пројекат мора бити отворен према бивању бивствовања (*Seyn*), док бивање бивствовања мора бити отворено спрема пројекта. Дакле, ради се о томе да се пројектовање помера у отвореност бивања бивствовања (*Seyn*) управо стога што је ово пројектовање отворено за отвореност бивствовања (*Seyn*).⁹¹

По фон Херману, § 140, „Бивање бутка (*Seyn*)“, *Прилога филозофији*, говори о јасној промени у разумевању тубивствовања у односу на трансцендентално-хоризонталну перспективу, где је одлучујућа следећа сентенца: „Истина битка и тако он сам бива само гдје и када ту-битак“.⁹² Сходно цитату, истина бивствовања овако разумљена напросто бива (*Wesen*) као збивање битног бивања (*Wesung*) само тамо где има и када има тубивствовања, тачније, тамо где тубивствовање јесте, односно где егзистира. Јер, „истина као чистина бивствовања не влада без ту-бивствовања“⁹³, тачније, не без бивствовања овога Ту. Ово би се, наравно, могло назвати и карактеристиком тубивствовања и у фундаментално-онтолошком путу мишљења, али ипак, у трансцендентално-онтолошкој стази погледа истина бивствовања је та која постаје очигледна у „Ту“ тубивствовања. У догађајној стази погледа пак ради се о путу истине, или путу чистине, односно о крчећој/расчишћавајућој чистини бивствовања (*der lichtenden Lichtung des Seins*), која се свагда показује у Ту тубивствовања: „Тубитак има искон у догађају и његовом обрату.“⁹⁴ У том смислу фон Херман упозорава да „ова трансцендентално-хоризонтална стаза погледа на бивствовање као такво и његов смисао у бивствовно-повесном бива изостављена (прескочена) као скок, када се баченост пројекта бивствовања искуствује као бивствовање-догођеним из догађајућег бивања бивствовања (*Seyn*) и његове истине“.⁹⁵ Скок, дакле, као начин извршења мишљења је отварајући пројекат (*eröffnende Entwurf*), али који се сада не разуме више као трансцендентално прекорачујуће бивствујућег, него као догођени пројекат, догађа се из догађајућег зова или добачаја (*Zuruf oder Zuwurf*) бивствовања (*Seyn*) у његовој истини.⁹⁶

⁸⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., „Dasein and Da-sein in 'Being and Time' and in 'Contributions to Philosophy (From Eknowing)'“, у: Schalow, F. (ed), *Heidegger, Translation, and the task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, London, 2011, стр. 217.

⁹⁰ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 22.

⁹¹ Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, University of Wisconsin Press, 2007, стр. 74.

⁹² Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 219.

⁹³ von Herrmann, F.-W., „Dasein and Da-sein in 'Being and Time' and in 'Contributions to Philosophy (From Eknowing)'“, стр. 221.

⁹⁴ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 40.

⁹⁵ von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie*, стр. 18.

⁹⁶ Паралелни став може се наћи у § 182, где се говори о томе да сам бацач, односно тубивствовање, бива бачено, тј. догођено кроз бивствовање (*Seyn*) само (Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 254). Искуство бачености као бивствовање-догођеним (*Ereignetsein*) из догађајућег добачаја бивствовања (*Seyn*) је за бивствено-повесно мишљење примарно искуство, то је заправо иманентна промена најпре трансцендентално одређеног питања о бивствовању. Дакле, скок као начин извођења мишљења је стога ускоч (*Einsprung*) у догађај тубивствовања, тј. у бивствовање догођеним тубивствовања из догађања бивствовања (*Seyn*).

Уз наведено, тубивствовање је догођено као *пројектујућа устојност (Innestehen)* у „Ту“, тј. као свагда догођена истина бивствовања (*Seyn*). У сваком случају, бивствовање (*Seyn*) „треба, потребује“ човека као тубивствовање, оно га заправо догађа као тубивствовање, отвара га као тубивствовање, као пројектујућу устојност у његовој чистини. Дакле, тубивствовање припада са својим догођеним пројектом бивању бивствовања (*Seyn*). Зато Хајдегер у § 133 и може рећи: „Бутак треба човјека како би бивао, а човјек припада бутку како би испунио своју крајњу одредбу као ту-битак“.⁹⁷

Догађај је стога суштина, тачније, бивање бивствовања (*Seyn*), али не наспрам тубивствовања, већ као укључивање (*Einschluß*) тубивствовања у његову догођено-пројектујућу суштину.⁹⁸ То да је тубивствовање догођено путем бивствовања (*Seyn*) значи да је тубивствовање одређено као *власништво (Eigentum)* бивствовања (*Seyn*). Наравно, тубивствовање у извршавању свог догођеног пројекта истине бивствовања (*Seyn*) је слободно, при чему ово бити слободан (*Freisein*) не припада њему самом, већ се догађа као бивствовање, тачније власништво бивствовања (*Seyn*).⁹⁹

С тим у вези, успостављање повесно-онтолошког догађаја може се заправо спровести само у виду *шестоструког склопа (фуге)*, где се склоп састоји из шест појединачних склапања или удеса (*Fügungen*) и то редом: *одјек (der Anklang)*, *проигравање (das Zuspiel)*, *скок (der Sprung)*, *темељење (die Gründung)*, *они будући (die Zu-künftigen)* и *последњи бог (der letzte Gott)*.¹⁰⁰ Унутрашњи поредак, који влада између шест склапања (*Fügungen*), не значи да је то неки систем ума или умствени систем који припада нововековном мишљењу, већ је у питању склоп који није саставни карактер мишљења, он је сама *истина бивствовања (Seyn)* у његовом бивању. Сваки од наведених склопова означава једну дату могућност промишљања, док тек у једном хомогеном јединству ове хетерогености склапања можемо говорити о томе шта је филозофија и на који начин је треба разумевати. За склоп је пак битно, када се већ говори о овим особинама, да се ради о једној *строгости склопа*, јер се она тиче истине бивствовања у потпуно утемељеној пунини његове суштине. Исто тако, важно је да су фуге конципиране у *располагању само са једним путем*, и на концу, како склапање тако и располагање бивају означени као *склапање (удес) самог бивствовања (Seyn)*.¹⁰¹ Повезаност ових склапања у јединствени склоп повесно-онтолошког мишљења, односно догађаја, код Хајдегера заправо резултира у засебном разматрању сваког појединачног склапања јединствене целине шестоструког склопа бивственоповесног мишљења.¹⁰²

Прво фугално (*fugenmäßige*) структурирање повесно-онтолошког мишљења, *одјек*, започиње за мисаоним искуством напуштености бивствујућег од бивствовања (*Seinsverlassenheit des Seienden*), напуштености (од) бивствовања (*Seinsverlassenheit*) и наравно, човековим забором бивствовања (*Seinsvergessenheit*). Како напуштеност тако и заборав приказани су као *нужда (Not)* која се искуствује у њеном приморавању (*Nötigen*). Ова

⁹⁷ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 211. На истом месту Хајдегер каже: „То повратно титрање требања и припадања твори бутак као догођај, и наша је прва мислилачка задаћа подићи титрање те повратности у једноставност знања и утемељити му истину.“ (*Исто*, стр. 211).

⁹⁸ „Ту-битак значи до-гођење у догађају као бити бутка. Али само на темељу ту-битка бутак долази до истине.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 245).

⁹⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie*, стр. 18, 19.

¹⁰⁰ „Ових шест склапања (*Fügungen*) као јединство рашчлањивања бивственоповесног мишљења су: одјек, проигравање, скок, темељење, они будући, последњи Бог.“ (von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie*, стр. 19, 20).

¹⁰¹ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 81.

¹⁰² План или напрт *Прилога филозофији* представља склоп, тј. склоп шест склапања. Сваки од ових шест делова који се најављују у плану је склапање, склоп је одређен целовитошћу склопа. Склопни карактер ових шест склапања склапа заједно поменути склапања на путу повесно-онтолошког мишљења, од *одјека до последњег бога*. Шест склапања склопа, дакле, налазе се одвојено али ипак искључиво у служби свог јединства. „У сваком од шест удеса покушава се о истоме казати исто, али сваки пут из неког другог подручја бити онога што догађај именује“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 79). Сваки од шест склапања, у односу на остале, је особено подручје бивања догађаја, и зато свако склапање заправо говори исто из бивања истине бивствовања (*Seyn*) као догађаја.

нужда није нешто што треба бити одмах елиминисано или прекривено, већ она приморава људе да знају да је она нужна.¹⁰³ Водећи пак угођаји одјека су одређени код Хајдегера као *страва* и *плахост*, који извиру из темељног угођаја суздржаности/опреза/зазирања (*Verhaltenheit*).¹⁰⁴ У овом стању, мишљење је сродно нужди онога што Хајдегер означава као напуштеност бивствујућих од бивствовања.¹⁰⁵ Ту влада доминација *махинације* (*Machenschaft*), која заправо указује на начин бивствовања садашње епохе, и која намерава да изостави учешће бивствовања у творби ствари где бивствујућа, ствари, бивају сведена на пуке продукте рачунајућег мишљења. Махинација затвара изворну могућност збивања и искуствовања бивствовања, и тако говори о нужди напуштености бивствовања. По фон Херману, изостанак зова/дозива (*Ausbleib des Zurufs*) се одређује као од-гођујући добачај (*enteignenden Zuwurf*), док би заборав бивствовања и напуштеност (од) бивствовања било дато као од-гођени набачај (пројекат) (*enteignetem Entwurf*), како би се разликовао од догођеног пројекта који припада отвореном бивању. Ова два момента сачињавају заједно *од-гођај/од-гађај/одгођај обесвојења* (*Enteignis*). Сходно томе, одјек је подручје бивања догађаја где догађај одјекује, али на начин од-гађаја/од-гођаја обесвојења који као такав упућује у могућност догађаја присвајања.¹⁰⁶ Па ипак, напуштеност од бивствовања као и заборав самог бивствовања има и једну позитивну црту јер се ту наслућује бивствовање (*Seyn*), може се рећи и да *одјекује истина самог бивствовања* (*Seyn*), дакле пука напуштеност усмерава на оно што је заборављено. Напуштеност као одсуство уистину говори да је присутно одсуство, тачније, смелије речено, оприсутњује оно одсутно, само бивствовање (*Seyn*).

Полазећи од одјека истине бивствовања (*Seyn*) која одбацује отворено бивање, повест метафизичких истраживања која сачињава први почетак проиграва се у догађајно-повесно мишљење, односно *други почетак*. У другом склапању, *проигравању*, истина бивствовања (*Seyn*) је у игри са бивањем другог почетка.¹⁰⁷ Дакле, ради се о томе да традиционална метафизика од Грка до Ничеа, мора ући у хоризонт повесно-онтолошког тумачења.¹⁰⁸ Ова два почетка нису раздвојена, већ се мисле у међуодносности. Други почетак, за који *Прилози филозофији* служе као припрема, се мисли у промишљању првог почетка, где се први почетак доводи у поступак „разлагања нужности“ са другим почетком. Најзад, са другим почетком би требало поново поставити и питање о истини бивствовања (*Seyn*) у проигравању са водећим питањем првог почетка. Ово пак међусобно проигравање два почетка, где је први окончан а други најављен, може се даље наставити само наглим скоком, као наредним склапањем, којим се обрћемо заправо од првог ка другом почетку.

Треће склапање се тиче истине бивствовања (*Seyn*) у прелазу од првог ка другом почетку. Стога је *скок*, по самом Хајдегеру, нешто најодважније у поступку почетног мишљења и он треба да све остави иза себе, и „досеже припадност бутку у његовом пуном бивању као догођај“.¹⁰⁹ Скок је, истовремено, и доказ да смо се најзад усмерили ка другом почетку и он је такође „одважај првог продирања у подручје *повијести битка*“.¹¹⁰ Он је карактеристика пројектујућег мишљења, које потиче из подручја бивања проигравања првог

¹⁰³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 107.

¹⁰⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 99.

¹⁰⁵ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.'* *An Introduction*, Indiana University Press, 2003, стр. 38.

¹⁰⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie'*, стр. 34. Од истог аутора, детаљније објашњен проблем од-гођаја/одгађаја/одгођаја обесвојења у: von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 137, 138. Зарад бољег разумевања погледати и: Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*; Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy': An Introduction*, 2003.

¹⁰⁷ Више о томе видети и код: Жуњић, С., *Хајдегер и пре-сократовци: темељна 'имена' ране грчке мисли као основица разумевања његовог 'бивствовања'*, нар. стр. 45-52.

¹⁰⁸ „Разлагање нужности другог почетка из исконског постављања првог почетка.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 147).

¹⁰⁹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 193.

¹¹⁰ *Исто*, стр. 193.

и другог почетка, пројектујући отвара перспективу прелаза у други почетак, перспективу догађаја/догађаја присвајања.¹¹¹ У сваком случају, скок је припремни корак ка темељењу.

У датом контексту, мишљење као *темељење* темељи у скоку отворену истину бивствовања (*Sein*) као ту-бивствовање и за ту-бивствовање, док сама истина бивствовања (*Sein*) као догађај потребује ово темељење. Само пак темељење се, сходно обрту у догађај, темељи као догађајући добачај и догођени пројекат, уз важну напомену да је тек пројектовање темељење једино онолико колико је и добачај темељење.¹¹² Наравно, питање истине налази се у самом средишту темељења, која унутар повесно-онтолошког мишљења заузима позицију пред-питања за питање о бивствовању, па се истина одређује кроз концепт нескривености, и то је један изузетно битан моменат овог склапања.

Пето склапање, означено као *они будући*, тиче се оних људи који истински припадају истини бивствовања (*Sein*), то су заправо чувари, трагачи, стражари истине бивствовања.¹¹³ Повесно-онтолошко мишљење улази у подручје бивања догађаја у којем заправо бивствовање (*Sein*) оних будућих бива пројектовано (набачено) као *устојност* (*Inständigkeit*) у тубивствовању које припада догађају.¹¹⁴ „Устојност је повесно-онтолошко име за „егзистенцију“, за бивствовање ту-бивствовања.“¹¹⁵ Они који долазе, они будући су заправо они „којима се као унатраг о-чекујућима у жртвујућој суздржаности упућује миг и спопад даљења и ближења последњег бога.“¹¹⁶

Последње, шесто склапање, *последњи бог*, означава блиску везу оних будућих са последњим богом.¹¹⁷ Ту-бивствовање је обртна тачка, јер оно сада представља оно између људи (као утемељивача) и богова (и њихове повести). У овом склапању однос бивствовања ка богу, бога ка истини бивствовања, бога према људима, као и однос људи према богу су мишљени повесно-онтолошки. С тим у вези, последњи бог је истовремено и „крајњи“ бог¹¹⁸, па иако није исто што и сам догађај он је свакако његов моменат, који се показује из саме истине бивствовања (*Sein*). Са последњим богом, по Хајдегеру, улазимо у време-простор одлуке о надоласку и бежању богова. Јер: „последњи бог није крај него други почетак неизмјерних могућности наше повијести. Ради њега досадашња повијест не смије скончати него се мора привести својем крају. Прочишћени облик њезиних битних темељних ставова морамо укључити у пријелаз и спремност“.¹¹⁹

Хајдегерово познато филозофија остаје дакле у светлу очекиваног другог почетка, начина његовог разумевања и могућности актуализовања. У оквиру не само конкретног дела *Прилози филозофије* већ и осталих репрезентативних списа ове фазе његовог мишљења разматра се свакако и питање *онтолошке диференције* као и начин њеног третирања након иманентне промене Хајдегеровог јединственог пута питања бивствовања. Штавише, у овој етапи његовог промишљања онтолошко диференцирање ступа у нову димензију која, стиче се утисак, смањује значај овог феномена као неког „остатка“ метафизике али ни у ком случају не значи и његово одбацивање. То ће, како ћемо и видети, дакако остати један од

¹¹¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie*, стр. 36.

¹¹² Темељење се код Хајдегера испоставља као двозначно, јер се дешава као догађајући добачај и као догођени пројекат. Први и изворни смисао темељења се односи на истину бивствовања (*Sein*) која се збива као без-темељно темељење. Други се тиче начина на који је изворни темељ, утемељен у првом смислу, досегнут и преузет у ту-бивствовању (Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, стр. 41).

¹¹³ Уп. Heidegger, M., *Прилози филозофији*, стр. 246.

¹¹⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., „*Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*“, стр. 120.

¹¹⁵ *Исто*, стр. 120.

¹¹⁶ Heidegger, M., *Прилози филозофији*, стр. 327.

¹¹⁷ Прилично детаљно и исцрпно о последњем богу код Хајдегера видети код: Coriando, P-L., *Der letzte Gott als Anfang: Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, W. Fink Verlag, 1998.

¹¹⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie*, стр. 38.

¹¹⁹ Heidegger, M., *Прилози филозофији*, стр. 340.

битних момената нашег каснијег излагања, а особено начин на који се и сама *онтолошка диференција преображава*.

3. Хајдегеров одговор на питање о смислу бивствовања и трећи одсек првог дела *Бивствовања и времена: актуелна тумачења*

Како је већ раније истицано, Хајдегерово *Бивствовање и време* поставља себи као темељни задатак одгонетање питања о смислу бивствовања. Наравно, шире гледано, одгонетање ове загонетке треба да покаже да је време „могући“ хоризонт смисла бивствовања и то не у контрасту спрам збиљског хоризонта, већ као *омогућавајући хоризонт*, што значи да он омогућава разумевање бивствовања уопште. Како је дакле човек тај који разумева бивствовање, конкретна израда питања о смислу бивствовања припада хоризонту пре свега човековог разумевања бивствовања, тако да онда не чуди што баш он добија задатак истраживања.¹²⁰ За тематску потпуну обраду актуелног питања треба заправо доћи до *трећег одељка* „Време и бивствовање“ а где би се показало бивствовање уопште кроз једно јединство бивствовања тубивствовања и бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању, односно, тек се кроз увид у *неужност јединства припремног питања и водећег питања* може говорити о могућности разумевања овог истраживања.¹²¹ У контексту наведеног, сами пак свеобухватни карактер ове целине требао би да се оствари путем два водећа списка Хајдегеровог фундаментално-онтолошког пута мишљења, дакле, *Бивствовања и времена* и *Темељних проблема феноменологије* где би, како се чини, наведена целовитост два рада могла да буде, штавише, разумљена као потпуност формалне израде темељног питања о бивствовању.

Управо би се сада, с обзиром на претпоставку о могућем концепцијском и методском јединству *Бивствовања и времена* и *Темељних проблема феноменологије* као поновне израде трећег одсека, тачније, са уверењем да они чине јединствену целину која омогућава развој фундаментално-онтолошког мишљења, могло указати, поред осталог, и на извесну неконзистентност у интерпретативним захватима бројних покушаја да се разуме однос ова два списка. У вези са реченим, фрагментарни карактер Хајдегеровог главног дела, које ипак макар у формалном и текстуалном контексту остаје „недовршено“, био је повод многих критичких тонова на рачун његовог аутора. Но, теорије и интерпретативни покушаји разумевања фрагментираности *Бивствовања и времена* а нарочито „изостанак“ трећег одсека првог дела, као најважнијег аспекта *Бивствовања и времена* где се заправо разрешава питање смисла бивствовања као таквог, рађа прегршт теоријских разматрања која се могу условно и оквирно разврстати у три скупине. Тако би, стиче се утисак, прва група могла да се окарактерише као изразито критички настројена, где њени протагонисти одбацују било какву могућност да је Хајдегер одговорио на свој основни задатак а то је питање о смислу бивствовања. Друга скупина би могла да се изједначи са оним теоретичарима који прихватају тек половичан или делимичан одговор Хајдегера на питање о смислу бивствовања, како у самом *Бивствовању и времену* тако и у поновној изради трећег одсека као саставног дела овог списка изреченог у *Темељним проблемима феноменологије*. Истовремено, постоје и они истраживачи Хајдегера, нама блиског схватања, који сматрају да је Хајдегер са поновном израдом трећег одсека а под велом *онтолошке диференције*, углавном и неупитно или можда како-тако, одговорио на питање о смислу бивствовања из хоризонта времена. Сходно реченом, најпре би требало указати на неколико интерпретативних напора који на разне

¹²⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I: ‚Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein‘*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2016, стр. 16.

¹²¹ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers ‚Sein und Zeit‘*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, стр. 2, 3.

начине, сврставајући се у једну од наведених приступних тумачења, покушавају одгонетнути да ли је Хајдегер дао одговор на питање о смислу бивствовања уопште и која је истинска судбина трећег одељка његовог главног дела.

Тако би се, рецимо, у начину на који се може посматрати тумачење Ли Брејвера (Lee Braver) могло запазити да овај аутор акценат ставља на, како он истиче, „херменеутичкој 'спирали“ где *Бивствовање и време* бива посматрано као „смандрљано дело“ и где Хајдегер излаже одређене идеје а потом им се враћа како би размотрио услове њихове могућности. Сама пак књига на један чудан начин клизи у сопствене нелогичности које по речима аутора кулминирају са поновном изградом њеног *трећег одсека*. У сваком случају, Брејвер сматра да је Хајдегер услед своје журбе при писању *Бивствовања и времена* заправо „пренагрпао“¹²² први и други одсек првог дела ове расправе, са евидентним постављањем своје главне тезе да је бивствовање разумљиво из хоризонта времена већ у уводном делу. Са публикавањем *Темељних проблема феноменологије* Хајдегер је показао да бивствовање може бити смислено за разумевање, а што припада устројству онога ко разумева.¹²³ У свом даљем излагању, Брејвер напомиње да Хајдегер захтева познавање разумевања бивствовања пре него што можемо да схватимо само бивствовање тубивствовања. То би даље изискивало да три „изведена“ модуса бивствовања не могу бити довољна да се одговори на његово питање јер нам треба смисао бивствовања који би био изнад и преко, с ону страну ова три начина бивствовања (егзистенције, предручности и приручности), а што би имплицирало да смисао бивствовања уопште не може да се исцрпи у само ова три модуса. Тако би се, истовремено, дошло до закључка где би *трећи одсек* требао да нам да нешто што је изостало у прва два одсека а то је бивствовање уопште, што се код Хајдегера по њему не актуализује.

Поред наведеног, за познатог интерпретатора Хајдегерове филозофије Томаса Шијена (Thomas Sheehan), питање смисла бивствовања и одговора на исто у *Бивствовању и времену* односно *Темељним проблемима феноменологије* је једно од кључних одредница филозофије немачког мислиоца.¹²⁴ По Шијену, трајекторија Хајдегеровог пројекта из 1926. године је, може се рећи, сасвим јасна. Сходно томе, егзистенција је детерминисана као временитост, а то значи да она отвара, и заправо постаје, „временско“ место унутар којег се целокупна сфера смислености оприсутњује. Као интринсично коначно, тј. временито, ово подручје баченог пројекта је нека врста гаранције да ће бивствовање ствари, тј. бивствујућих која нису тубивствовање, увек бити одређено временом, односно коначношћу. Шијен сматра да је управо задатак необјављеног трећег одсека првог дела *Бивствовања и времена* био да покаже како време одређује све форме „бивствовања“, као и то да је временитост тубивствовања та која омогућава да смисао бивствовања може бити разумљен.¹²⁵

¹²² Уп. Braver, L., „Turning from a Given Horizon to the Givenness of Horizons“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015, стр. 60.

Овај критичар констатује чак и то како је пребукираност многобројним феноменима присутна у прва два одсека *Бивствовања и времена* превасходно последица Хајдегерових претеривања када су у питању захтеви за јасним и коначним одговорима. Поред наведеног, Брејвер сматра да пошто бивствовање тубивствовања мора бити повесно онда се његово бивствовање не може сматрати утемељујућим, а што је један од захтева Хајдегеровог пројекта. Не може се а не приметити да је ова констатација аутора у најмању руку зачуђујућа, а нарочито ако се има на уму Хајдегерово инсистирање на питању и питањима, као и на путу који више сугерише на трагање него ли на неке коначне одговоре, што свакако не значи и да ти одговори изостају.

¹²³ Уп. Braver, L., „Turning from a Given Horizon to the Givenness of Horizons“, стр. 63.

¹²⁴ Према Шијену, важна ставка у разумевању Хајдегера базира се на увиду да је потребно да се потцрта да човек не стоји као егзистенција у односу на чистину (бивствовања), као наспрам нечега што није он сам. Тачније, да бивствовање није нешто различито у односу на егзистенцију већ да представља структурално одређење људског бивствујућег, да је то сама суштина егзистенције. Погледати више о томе у: Sheehan, Th., „Did Heidegger Ever Finish *Being and Time*?“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*.

¹²⁵ Уп. Sheehan, Th., „Did Heidegger Ever Finish *Being and Time*?“, стр. 268. По свом карактеру, за америчког интерпретатора, *Бивствовање и време* је најпре *прелазни рад*, који је истовремено као такав доживео врло брзо колапс јер није изведен до краја, тачније, недостајао му је управо кључни трећи одсек првог дела расправе.

Управо зато, највише где је Хајдегер успео да се приближи разматрању времена као хоризонта за разумевање свих форми бивствовања је § 69 *Бивствовања и времена*, где се кроз однос тубивствовања према свету може наслутити да је временита егзистенција бачени пројекат као празна хоризонтална схема која обезбеђује временити облик смисла било чега што се сусреће.¹²⁶ Сходно томе, Шијен истиче да *Темељни проблеми феноменологије* праве одређени „помак“ у односу на резултате *Бивствовања и времена*, али је он прилично скромних или готово занемарљивих габарита. Наиме, према његовом схватању, Хајдегер је овде само објаснио „како трансцендентално-хоризонтална чистина одређује две ствари: 1) 'усмереност' баченог пројекта, и обратно, 2) 'временску' смисленост свега што сусрећемо“.¹²⁷ Аргументација се може пронаћи у § 21 *Темељних проблема феноменологије* и сходно том поимању Хајдегер полази од претпоставке постојања неке врсте корелације између егзистенције као баченог пројекта и посебних схема могућег начина формирања смисла бивствујућих која нису егзистенција: „Стога, на једном крају, три јединствена момента баченог пројекта; на другом крају, три јединствена момента отвореног хоризонта...“¹²⁸ Ипак, према Шијену, ово поглавље *Темељних проблема* врло мало допуњава резултате до којих је Хајдегер већ дошао у *Бивствовању и времену* и још, уз то, ствара двоструко ограничење у поновној изради трећег одсека. Тако, са једне стране, он ограничава себе на само један од три хоризонтална схемата и то онај који кореспондира са екстазом осадашњавања, нечег присутног, док са друге стране, унутар те хоризонталне схеме, Хајдегер се још увек своди на бављење оруђима, тако искључујући било шта друго што може бити присутно. То је истовремено тачка максималног доприноса *Темељних проблема феноменологије* што је прилично слаб учинак. Прецизније речено, поновна израда трећег одсека је *једва* показала да у корелацији са екстазом осадашњавања постоји хоризонтална схема презентације заједно са абсенцијом која је њена привативна модификација и чиме се изражава не-употребност оруђа. Хајдегер, дакле, не успева да развије остале две схематске структуре у којима се оруђе искуствује, заједно са њиховим привативним модификацијама, потом, целокупну схематску сферу неоруђевности и, на концу, јединствени временски хоризонт бивствовања као таквог.¹²⁹

За Карстена Хариса (Karsten Harries)¹³⁰ пројекат књиге *Бивствовање и време* се мора, а у контексту разумевања (не)написаног трећег одељка, разумевати најпре кроз учовање како Хајдегер већ у забелешци у властитом примерку *Бивствовања и времена* говори о трансцендентској диференцији¹³¹, што значи да било какав покушај да се правилно разуме трећи одељак мора да има у виду *онтолошку диференцију* у ширем смислу, тачније, разликовање између бивствујућих и њиховог бивства односно бивствовања насупрот бивствовању као таквом.¹³² Сходно томе, у оквиру *Бивствовања и времена* главни задатак је био везан за трећи одељак где је требало показати како време може бити могући хоризонт за разумевање бивствовања уопште што ће рећи да Хајдегер трага за извором хоризонта. Харис

Такође, свега десетак седмица касније написани *Темељни проблеми феноменологије* као поновна израда трећег одсека исто тако доносе делимичан или прилично танак успех.

¹²⁶ Зарад бољег разумевања Шијенове намере, имајући у виду терминолошку особеност његовог приступа Хајдегеру која није најбоље расветљена, пожељно је консултовати самог Хајдегера и нарочито § 69ц *Бивствовања и времена*.

¹²⁷ Sheehan, Th., „Did Heidegger Ever Finish *Being and Time*?“, стр. 270.

¹²⁸ Исто, стр. 270.

¹²⁹ Уп. Исто, стр. 271, 272.

¹³⁰ Харис се проблемом тумачења *Бивствовања и времена* бави у посебном склопу предавања под називом Harries, K., *Heidegger's 'Being and Time': Seminar Note*, Yale University, 2014. Познија Хајдегерова филозофија је критички размотрена код истог аутора у: Harries, K., *The Descent of the Logos: Seminar Notes*, Yale University, 2011.

¹³¹ Хајдегер дакле у § 8, у овину нацрта расправе, поред најављеног трећег одељка првог дела „Време и бивствовање“ ставља забелешку о трансцендентској диференцији, о чему се више говори у наредним поглављима рада.

¹³² Уп. Harries, K., „The Antinomy of Being and the End of Philosophy“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, стр. 135.

закључује да је Хајдегер очигледно био незадовољан постигнутим, па је након окончања аналитике тубивствовања био принуђен да напусти зацртани пројекат расправе. Међутим, особеност његове интерпретације, оквирно речено, је у томе што акцентујући проблем истине и односа према бивствовању у *Темељним проблемима* и *Бивствовању и времену* формира питање око тога, да ли има бивствовања само када има тубивствовања и истине. Хајдегер, истиче Харис, упућује на афирмативан одговор, но остаје питање: да ли то онда значи да није било бивствовања пре људског бивствујућег? Истовремено, да би природа била то што јесте не мора себе раскривати људском бивствујућем, тј. не треба истину. То отвара нова питања која, по Харису, кулминирају у дилеми: да ли би се могло рећи да изворно време има своје порекло у нечем још изворнијем?

С обзиром на наведене амбиваленције и питања, Харис закључује: „Расправа о истини у *Темељним проблемима феноменологије*... прати се и развија паралелно са расправом у §§ 43 и 44 *Бивствовања и времена*. Овде се већ Хајдегер суочава са потребом да предузме корак изван таквог разумевања бивствовања које би га учинило зависним од тубивствовања и тако изван његових властитих егзистенцијалних анализа.“¹³³ Поређењем се долази до закључка да, у одређеном смислу, немачки феноменолог каже како чињеница да реалност мора бити онтолошки утемељена у бивствовању тубивствовања не значи само да док и када тубивствовање егзистира онда се може потврђивати и реалност. Наравно, само ако има тубивствовања „има“ и бивствовања.¹³⁴ На том трагу, Харис сматра да бисмо овако били „приморани да мислимо бивствујуће као трансцендентално бивствовање.“¹³⁵ Тако бисмо му приписали одлике трансцендентног бивствовања, а то би било неприхвљиво јер такво бивствовање се не може разумевати. Стога покушај да се захвати суштина бивствовања ипак доживљава бродолом, а што се карактерише као антиномија бивствовања која приморава да, са једне стране, „мислимо бивствовање у односу/с обзиром на тубивствовање и, са друге стране, као трансцендентално тубивствовање.“¹³⁶

Уколико сада пак сагледамо интерпретативни приступ који долази од Дитера Томе (Dieter Thomä), онда видимо да он нуди прилично аутентичан осврт који најпре показује да Хајдегерови каснији самоосврти и самокритике које се тичу пројекта *Бивствовања и времена* заправо говоре о извесним манама које та расправа поседује. Овде ћемо пак нагласити тек аспекте који се поглавито тичу односа и теме *Бивствовања и времена* и *Темељних проблема феноменологије*. У том смислу, истиче Тома, Хајдегер себе види у свом главном делу као онога који трага за мостом, спојницом између два питања: питања о временитости тубивствовања и питања истине.¹³⁷ Наиме, саобразно начину на који тубивствовање одржава своје временито устројство, или је способно да пребаци себе у то стање, бивствујућа би требало да буду доступна у својој нескривености, тј. њиховој истини, или да буду расветљена. То је један прелаз из временитости ка истини, који Хајдегер, по њему, објашњава у ретроспективним освртима.¹³⁸ Ово би, истиче Тома, значило да самораскривање тубивствовања у *Бивствовању и времену* треба да се спроведе, развија, са отвореношћу или чистином света у којој се бивствујућа у њиховом бивствовању појављују за тубивствовање. Сâмо тубивствовање, истиче се даље, припада свету, при чему ова веза није могла бити на адекватан начин постављена у *Бивствовању и времену* баш због његовог субјективистичког карактера. Због тога он сматра да Хајдегер у ретроспективним списима признаје овакав карактер свог дела, па приступа навођењу три примера, односно, критичне тачке где се то испољава: феномен простора и времена, језик и Ја (ство). За наше потребе

¹³³ Harries, K., „The Antinomy of Being and the End of Philosophy“, стр. 138.

¹³⁴ Уп. Исто, стр. 138, 139.

¹³⁵ Исто, стр. 138.

¹³⁶ Исто, стр. 139.

¹³⁷ Уп. Thomä, D., „*Sein und Zeit* im Rückblick. Heideggers Selbstkritik“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, Akademie Verlag, Berlin, 2007. стр. 284.

¹³⁸ „Име 'време' јесте привремена реч за оно што се касније називало 'истином бивствовања'.“ (Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, стр. 34).

ћемо овде навести само прву тачку где се може видети, по Томином уверењу, неуспех задатака *Бивствовања и времена*, па би се могло чак тврдити да је његова основна теза та да Хајдегер заправо сâм признаје неуспех, боље рећи крах, свог фундаментално-онтолошког мисаоног пројекта, те да би зато наведени ретроспективни пресеци то и потврђивали.

У складу са том основном намером, позивање на текст из 1962. године Хајдегера „Време и бивствовање“ требало би да баца ново светло на однос простора и главне тековине трансцендентално-онтолошке перспективе - времена. У том контексту промењен је став из *Бивствовања и времена* па се сада показује као неодбрањива сводљивост простора на временитост.¹³⁹ По Томи, овај самокритички став је јасан показатељ да се Хајдегер дистанцира спрам своје позиције из овог дела, према којој је време утемељујуће за просторност и где се заправо каже да нешто такво попут места односно простора извире из временитости тубивствовања, односно екстатичко-хоризонталне временитости. Чак ни позни Хајдегер није забринут због строгог раздвајања времена и простора, већ је простор на истоветан начин одвојен од времена, при чему време није више, узгред буди речено, „додељено“ тубивствовању као баченом пројекту, него се пре појављује као следбеник *темпоралности бивствовања* о којој је Хајдегер говорио како у *Бивствовању и времену* тако и у *Темељним проблемима феноменологије*. На тај начин се разбија веза временитости тубивствовања и темпоралности бивствовања, а то је став опречан оном из *Бивствовања и времена*: „Неуспех да се ове две стране држе заједно није ништа друго до неуспех довршавања *Бивствовања и времена*“.¹⁴⁰

Када пак Пегелер разматра Хајдегеров могући одговор на питање о смислу бивствовања, предвиђен за трећи одсек *Бивствовања и времена*, онда он већ у *Мисаоном путу Мартина Хајдегера* наглашава да је главни резултат његовог темељног дела то да је тубивствовање разумљено као бивствовање-у-свету и као брига унутар првог одсека првог дела, потом, да у другом одсеку брига бива поимана у својој аутентичности и смисао бивствовања тубивствовања као временитост.¹⁴¹ У питању о бивствовању, бивствовање је оно питано, испитивано је особено бивствујуће, дакле тубивствовање, док је на концу оно испитано сами смисао бивствовања. Циљ који је требао да се постигне са трећим одсеком првог дела *Бивствовања и времена* је питање смисла бивствовања уопште, тачније, временскост (*zeithaftigkeit*) смисла бивствовања.¹⁴² Уз наведено, за Пегелера *Бивствовање и време* јесте фрагмент, јер главни циљ није постигнут, зато што Хајдегер не успева да метафизичку теорију о бивствовању доведе до свог темеља сходно захтеву фундаменталне онтологије. „Са израдом трећег одсека Хајдегер је покушао да захвати временитост тубивствовања у јединству његових екстаза (будућност, билост, садашњост) тако да би се временитост тубивствовања могла интерпретирати као временитост разумевања бивствовања“.¹⁴³ Овај покушај је доживео потпуни неуспех јер, по Пегелеру, контрадикторност Хајдегера се испољава и у тематици простора. Тако, по њему, остаје отворено питање да ли просторност тубивствовања, упросторавање простора, бива „утемељена“ у временитости, заправо у неаутентичној временитости осадашњавања? На сличан начин и питање о разумевању бивствовања као трансценденталног хоризонта питања о бивствовању остаје недоречено. Уз то, нејасано је и на који начин разумљивост бивствовања и разумевање бивствовања припадају једно другом.¹⁴⁴

¹³⁹ „Покушај учињен у 'Бивствовању и времену', § 70, да се просторност тубивствовања сведе на временитост није одржив.“ (Хајдегер, М., „Време и бивствовање“, у: Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, стр. 27). За боље разумевање Хајдегеровог тумачења простора, нарочито у размаку од његове ране до касне филозофије, погледати код: Поповић, У., „Простор, место и ствари. Хајдегер о неегзистенцијалној просторности“, у: *Критика: часопис за филозофију и теорију друштва*, 1(2), Београд, 2020.

¹⁴⁰ Thomä, D., „*Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik*“, стр. 285.

¹⁴¹ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 63.

¹⁴² Уп. *Исто*, стр. 64.

¹⁴³ *Исто*, стр. 64.

¹⁴⁴ Уп. *Исто*, стр. 65.

Поред наведеног, циљ ка коме тежи *Бивствовање и време*, време као трансцендентални хоризонт питања бивствовања, није нешто што се налази удаљено, већ је много ближе и може се схватити из временитости тубивствовања. *Бивствовање и време* већ има у оптицају идеју бивствовања с обзиром на то да је свака дихотомија, онтичко-онтолошког, аутентично-неаутентичног типа, коју Хајдегер прави већ оприсутњена у делу. Са друге стране, питање смисла бивствовања требало би најпре да буде постављено кроз разјашњавање начина бивствовања тубивствовања. Пегелер схвата да *Бивствовање и време* није линеарна расправа већ да захтева кретање напред-назад, примену круга у тумачењу. Управо се зато и ретроспективни осврти Хајдегера свODE изгледа на недовољност језика, односно метафизичке рецидиве који нису дозволили мишљењу да доврши задатак трећег одсека. С правом се, по Пегелеру, поставља питање: у коликом је степену језик *Бивствовања и времена* метафизички?¹⁴⁵ Сагласно претходним назнакама, Хајдегер је одувек алудирао изнова на чињеницу да је питање бивствовања било једино питање његовог мишљења. Заправо, он је већ, по Пегелеровом сведочењу, у својој дисертацији као највећи задатак наумио да спроведе класификовање потпуног подручја бивствовања у свим његовим разноврсним модусима. Управо је то оно на чему почива и *Бивствовање и време*, и то је његова сврха саткана у разјашњењу питања шта то припада појму науке бивствовања као таквог, његовим могућностима и варијацијама.¹⁴⁶ У том смислу и трансцендентални хоризонт је хоризонт у којем је нешто трансцендирано, у којем је бивствујуће надиђено, где се докучује бивствовање бивствујућег, било да је оно дато као егзистенција, или приручно и предручно, истиче Пегелер. Могући смисао бивствовања себе раскрива у овом хоризонту, тај смисао се ту образује, па је по њему време трансцендентални хоризонт јер садржи у себи разноврсне могућности овремењавања бивствујућих, и уз различито преплитање његових екстаза и схемата тих екстаза бивствујуће бива одређено различитим модусима бивствовања.¹⁴⁷

Сагласно казаном, време себе овремењује уз приоритет садашњости док се бивствовање бивствујућих раскрива у хоризонту презентције, у презентцијалном смислу. И друге екстазе су укључене али ова екстаза је ипак доминантна, и та доминација презентције омогућава разумевање смисла бивствовања приручног и предручног бивствујућег. Међутим, проблем се јавља по Пегелеру због бивствујућих, попут оних природе или ствари, која имају искључиво украсну или симболичку намену. Уз то, није објашњива ни јасна разлика између категорија и егзистенцијала, а Хајдегер је све ово имао намеру да развије у трећем одсеку где је требао да покаже могућност „науке бивствовања“. Али, он запада у апорије које ни његова каснија дела нису успела да разреше.¹⁴⁸ Дакле: „Бивствовање и време“ се због питања о бивствовању позивало на предручност, приручност и на егзистенцијално бивствовање. Али, да ли су ови примери довољни? Не мора ли човек видети да његово егзистирање претпоставља живот у природи?“¹⁴⁹

Уопште узев, ова разноврсност интерперативних поступака када је успех трећег одсека *Бивствовања и времена* у питању не мора нужно бити и оптерећујућа мада се може рећи да већи део, не само наведених већ и многобројних других тумачења, ствара и доводи до херменеутичког ћорсокака. То је понекад последица одвећ „слободног“ или самовољног приступа Хајдегеровом делу, као што је случај са Брејвером, или намере да се мисаони темељ немачког филозофа одбаци, некритички и по сваку цену, као што, стиче се утисак, ради Шијен. Са друге стране, у Харисовом умеренијем прихватању неспорно постигнутих резултата у одгонетању смисла бивствовања и трећег одсека *Бивствовања и времена* можемо наслутити ипак тек корак ка релевантнијем разумевању Хајдегеровог пројекта.

¹⁴⁵ Уп. Исто, стр. 66.

¹⁴⁶ Уп. Pöggeler, O., „Heidegger Today“, у: Ballard, E.G./Scott, C.E. (Eds.), *Martin Heidegger: In Europe and America*, Springer Netherlands, 1973, стр. 20.

¹⁴⁷ Уп. Исто, стр. 26.

¹⁴⁸ Уп. Исто, стр. 26, 27.

¹⁴⁹ Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, стр. 128.

Интерпретативни поступак који ће превагнути унутар наредних страница, а сходно својој намери раскривања онтолошке диференције као смисла бивствовања у поновној изради трећег одсека *Бивствовања и времена* биће, пре свега, како је наведено, вођен мисаоним корацима фон Хермана и његовим херменутичким прегнућима. Штавише, прави значај Херманових напора постаје јаснији уколико се сагледа и упореди са неретко конфузним интерпретативним покушајима који имају за циљ да докуче Хајдегерово мишљење на овај или онај начин. У том смислу, Херманов приступ, ма колико можда имао извесне апологетске ноте, заправо обезбеђује у приличној мери нов и веродостојан начин тумачења *Бивствовања и времена* а самим тим и *Темељних проблема феноменологије* и то, како се чини, у троструком виду, где се најпре развија општи приступ унутрашњој динамици стазе мишљења главног рада, затим посебан однос према динамици припремне анализе тубивствовања која се спроводи у првом делу *Бивствовања и времена* и на концу особен приступ многоврским посебним елементима који искрсавају у свим поглављима тог/тих рад(ов)а.¹⁵⁰ Све би то требало да буде макар, ако ништа друго, довољан подстицај за, сходно ипак ограниченим могућностима, исправно схватање Хајдегеровог тумачења смисла бивствовања и онтолошке диференције.

¹⁵⁰ Уп. Kalary, Th., „Review. New Access to ‘Being and Time’: Focusing on Friedrich-Wilhelm von Herrmann's Commentary on ‘Sein und Zeit’“, у: *Heidegger Studies*, Vol. 24, Duncker & Humblot GmbH, 2008, стр. 183-206.

II Пут фундаменталне онтологије: Бивствовање и време и Темељни проблеми феноменологије

1. Структурни моменти Бивствовања и времена као припрема за „Време и бивствовање“: проблематизовање онтолошке диференције и питање о смислу бивствовања

Могућност да се приступи изради самог проблема трећег одсека првог дела *Бивствовања и времена* подразумева да се претходно сагледају резултати које је Хајдегер постигао унутар објављеног сегмента поменутог рада. Наравно, овај конструкт неће са собом носити захтев да се изложи сви феномени у њиховој разноврсности већ само они који се могу окарактерисати као важни елементи за разумевање трећег одсека, па и самих *Темељних проблема феноменологије*. У том смислу, може се преко Хајдегерових прегнућа датих у првом реду у „Уводу“ *Бивствовања и времена* а која се тичу изложених *предрасуда традиције о бивствовању, структуре питања о бивствовању*, као и *структурног нацрта самог главног дела, указати на припремне кораке* за актуализовање трећег корака *смисла бивствовања и онтолошке диференције*.

Шире посматрано, ваља истаћи да дела попут *Појам времена* из 1924, као и *Пролегомена за појам времена* из 1925,¹⁵¹ могу бити третирана и разумевана као прелиминарни и први прави нацрт *Бивствовања и времена*, па ће сходно том увиду и бити у одређеном степену разумевана. Тако се за *Појам времена* може рећи да представља „праформу“ *Бивствовања и времена*, и то је рад у којем Хајдегер јасно и вешто избегава егзистенцијалистичке призвуче што ће у својим каснијим самоинтерпретацијама *Бивствовања и времена* постати једна понављајућа мантра његовог духа. У том контексту, и насупрот *Појму времена* који је представљао тек „пранацрт“, за *Пролегомену за појам времена* бисмо могли рећи да је *истински нацрт* Хајдегеровог главног дела.¹⁵² Она у себи синтетички готово све водеће идеје и феномене *Бивствовања и времена*, ту су углавном кристалисани *главни ставови фундаменталне онтологије*. Уосталом, изгледа да са овим делом постаје јасно да феноменологија, раскинувши у целости са Хусерлом, артикулише радикално питање о бивствовању као таквом. На исти начин као и у темељном делу свог мишљења и овде провејава *онтолошка диференција* као неизоставни пратилац самог питања о бивствовању.¹⁵³

Следствено томе, *питање о смислу бивствовања* мора бити „поновљено“, изнова постављено, јер Хајдегерово питање пита на много *радикалнији* начин с обзиром на пред-платоновску традицију, па се из тог разлога и мора поновити.¹⁵⁴ Детаљније казано, питати

¹⁵¹ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*; Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit*, GA 64, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

¹⁵² Метода истраживања овог дела, као и самог *Бивствовања и времена* је феноменолошка, док језик и феномени који су овде заступљени не одступају у значајнијој мери од свог славног наследника. Истина, и обимом и досезима мање развијен, овај спис нуди „лакши“ приступ темељним Хајдегеровим мисаоним намерама, нарочито када је у питању тубивствовање и карактер његовог бивствовања. За ово дело сам Кисел напомиње како наговештава обрт од тубивствовања ка бивствовању, „славног трећег одсека 'Бивствовања и времена'.“ (Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 319). У сваком случају, дата расправа својим скромнијим и „обичнијим“ језиком у односу на формални језик онтологије нуди највише у погледу оног што ће постати доцније други одсек првог дела *Бивствовања и времена*, и у том контексту је треба и разумевати.

¹⁵³ Уп. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 365.

¹⁵⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu 'Sein und Zeit'*, Band I, стр. 9.

О понављању питања о бивствовању, као пре свега *проблему методе у Бивствовању и времену*, више видети код: Thumher, R., „Rückgriffe auf die vorontologische Selbstausslegung des Daseins als Moment der Methodik von

Платона или античке Грке о „карактеру“ неког бивствујућег значи питати их о „бивству“ (*Seiendheit*), док радикално питање пита о смислу бивствовања с обзиром на бивствовање као бивствовање, бивствовање као такво.¹⁵⁵ Питање које Хајдегер поставља на првој страници *Бивствовања и времена* стога је најизворније постављено питање, и не представља прâво и тек карактер питања које истражује ствари, људе или жива бића; оно је знатно „раније“ од било којег бивствујућег. Овим се само, заправо, врши *формално назначаванье*¹⁵⁶ изворног постављања питања, као и смера питања темељног питања Хајдегерове филозофије у фундаменталној онтологији.¹⁵⁷

Уз извесне одступнице речено, са тривијализацијом платоновско-аристотеловског одређења бивствовања следује и изградња „догме“, тј. доктрине, која иде заједно са питањем о бивствовању, и она има своје *три тезе о бивствовању* које треба да показују како је беспотребно постављати темељно питање. *Прва* од наведених *теза* инсистира на томе да је бивствовање *најопштији појам*.¹⁵⁸ То што Хајдегер у првом параграфу *Бивствовања и времена* сада расправља о три предрасуде има свој особени значај, јер управо њихов карактер расветљава недовршеност питања о бивствовању унутар метафизичке традиције. Она истовремено и отвара питање о бивствовању, јер доказује да је смисао бивствовања „заогрнут тамом“, али истовремено упућује и на нужност (*Notwendigkeit*) да се питање о смислу бивствовања понови.¹⁵⁹ *Прва предрасуда* коју помиње Хајдегер има своје утемељење унутар античке онтологије. Она се, насупрот намери да се питање о смислу бивствовања изнова постави, темељи на суштинском онтолошком увиду Аристотела: „'Битак' је 'најопштији' појам.“¹⁶⁰ Управо зато нас и Херман при интерпретацији овог сегмента код Хајдегера упућује на забелешку на маргини која слови „бивствујуће, бивство“, што нам говори да он упозорава да се овде не ради о бивствовању које се *онтолошки диференцира* спрам бивствујућег, па самим тим ни о бивствовању као таквом.¹⁶¹ Стога би како античка тако и средњовековна онтологија своје разумевање *бивствовања* као *τὸ εἶναι* или *esse* већ укључивале у оно што је детерминисано најопштијим појмовима родова и врста.¹⁶²

Друга предрасуда се заснива на ставу да се бивствовање не може дефинисати, и она се налази у вези са првом предрасудом. Наведена „немогућност дефинисања бивствовања“ је један збиљски увид у јединствени карактер бивствовања, но ако се водимо ставовима друге

'Sein und Zeit', у: Coriando, P.-L. (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999, нар. стр. 47-51.

¹⁵⁵ Било каква нелагодност или пометеност (*Verlegenheit*) која је карактеристична за Платона и античке Грке у вези са постављањем питања о смислу бивствовања не налази више своје оправдање у савременим филозофским токовима, што Хајдегеру заправо говори да је нужност постављања овог питања утолико већа (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 9).

¹⁵⁶ Хајдегер у раним списима у потрази за необјективизирајућим језиком бивствовања употребљава језик *формалне назнаке*. За Кисиела, формална назнака као водећи метод херменеутичке феноменологије за феноменологију феномена елаборира се у тзв. херменеутичкој логици (Уп. Kisiel, Th., „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930”, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, стр. 257). Штавише, целокупна расправа *Бивствовање и време* пролази кроз серију формалноназначујућих момената, који су заправо продубљивања предструктура интенционалности, уз додатак смисла временовања. Хајдегер се овим питањем бави особено у: Heidegger, M., *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004, стр. 50. и даље. Види, поред осталих, о овом проблему и код: Escudero, J. A., *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, стр. 96, 97. Знатно опширније о формалној знаци, нарочито у Хајдегеровим раним списима, видети код: Holocotzi, A., *Der Umgang als „Zugang“*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, нар. стр. 204-220.

¹⁵⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I*, стр. 9.

¹⁵⁸ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 22.

¹⁵⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I*, стр. 31.

¹⁶⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 22.

¹⁶¹ Види: von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I*, стр. 31.

¹⁶² Уп. Grondin J. „Why Reawaken the Question of Being“, у: Polt, R. (ed.) *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publisher, Oxford/ New York, 2005, нар. стр. 20-24.

предрасуде онда је могућност одређивања бивствовања осуђена на пропаст а само поновно питање о смислу бивствовања беспотребно или штавише методски погрешно. Овакав закључак је по Хајдегеру погрешан: „Али, да ли одатле следи да 'битак' више не може да понуди никакав проблем?“¹⁶³ Управо обратно, закључује Хајдегер и напомиње: „'битак' није нешто такво попут бића.“¹⁶⁴ Баш у овој сентенци, како истиче фон Херман, *по први пут у Бивствовању и времену* када је питање о бивствовању у питању можемо уочити „изричиту“ разлику између бивствовања и бивствујућег, која ће касније бити и терминолошки означена као „онтолошка диференција“.¹⁶⁵ Уосталом, само питање о бивствовању већ подразумева онтолошко разликовање: „Са питањем о бивствовању – како га увек можемо поставити – налазимо се већ у разлици бивствовања и бивствујућег (онтолошка диференција).“¹⁶⁶

Упућивање на забелешку при писању овог пасуса који се тиче онтолошког разликовања, Хајдегер каже: „не! Него: о битку се не може одлучити уз помоћ такве појмовности.“¹⁶⁷ (*nein! sondern: über Sein kann nicht mit Hilfe solcher Begrifflichkeit entschieden werden*).¹⁶⁸ Наведена маргинална забелешка је евидентно настала накнадно и она сведочи да се питање *онтолошке диференције* наслеђује и у повесно-онтолошкој мисаоној етапи Хајдегера, о чему је већ било речи, односно, укратко, да се сада бивствовање (*Sein*) разумева као *владање повесне разлике између бивствовања и бивствујућег*. Бивствовање писано са латиничним „у“ је бивствовање које је такорећи „освешћено“ у погледу *разлике бивствовања и бивствујућег*, па тако *Sein* означава *онтолошку диференцију у њеном повесном владању*. Херман стога опомиње да исписивање бивствовања са „у“ (*Sein*) на овом месту уопште није случајно, већ се тиме истиче да је бивствовање несумњиво мишљено из разлике спрам бивствујућег, односно у онтолошкој диференцији.¹⁶⁹

Трећа предрасуда, према којој је „бивствовање“ саморазумљив појам такође се надовезује као и претходна на прву. У наведеном смислу, видело се да када се појам бивствовања покаже као немогућ за дефинисање, зато што је веома широк, на најопштији начин схваћен, онда он бива означен и као *најпразнији* појам, што истовремено не спречава да се тежи ка његовом одређивању. Наведена саморазумљивост „бивствовања“ претпоставља свеприсутност али истовремено и употребљавање ове речи при сваком „себе-односећем-држању-према-самом-себи.“¹⁷⁰ Међутим, управо у том свакодневном саморазумљивом одношењу према „бивствовању“ демонстрира се потпуна запретеност и неразумевање овог проблема, истиче Хајдегер. Штавише, ова просечност не прихвата моћ артикулисања *различитих начина бивствовања*, она онтолошки не диференцира бивствовање човека и бивствовање бивствујућих који нису људи.¹⁷¹

Оно што је одлучујуће пак за Хајдегера јесте то да су предрасуде показале, и у томе би био њихов позитивни смисао, не само да нема одговора на питање о бивствовању већ да нема ни *самог питања*. С тим у вези, *питање уопште* представља један особен *начин држања (Verhaltensweise)* човека у односу на друге могуће начине држања. Општа структурна анализа питања као таквог карактерише особеност начина испитивачког држања као „тражења“: „Испитивање је сазнавајуће тражење бића у његовом дабитку и такобитку. Сазнавајуће тражење може да постане 'истраживање' као слободно полагајуће одређивање

¹⁶³ Хајдегер, *Битак и време*, стр. 23.

¹⁶⁴ *Исто*, стр. 23.

¹⁶⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 45.

¹⁶⁶ Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, F.-W., v. Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018. стр. 13.

¹⁶⁷ Хајдегер, *Битак и време*, стр. 501.

¹⁶⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, стр. 5.

¹⁶⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 45.

¹⁷⁰ Хајдегер, *Битак и време*, стр. 23.

¹⁷¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 48.

онога о чему је питање.¹⁷² У сваком случају, питано (*Gefragte*), испитивано (*Befragte*) и испитано (*Erfragte*) су три структурна момента сваког теоријског питања.¹⁷³

Први од ових момената је *питано* (*Sein*) и тиче се самог „бивствовања“, па зато у темељном питању смисао бивствовања представља начин на који је бивствовање оно питано. Дакле, бивствовање је питано, док је његов смисао испитано.¹⁷⁴ Бивствовање је суштински бивствовање бивствујућих, па чак иако је према структури питања бивствовање *одређено* као питано, не значи да је бивствовање бивствујућег и само бивствујуће, већ се налази у *односу према бивствујућем*. Овај однос је дат тако да је бивствовање то које *одређује бивствујуће*, оно с обзиром на шта/тамо-на-чему (*woraufhin*) је бивствујуће већ разумљено,¹⁷⁵ али је поред тога и оно от-куда (*Vonwoher*) разумевања бивствујућег.¹⁷⁶ Истовремено, тиме се показује да бивствовање није исто што и бивствујуће, *односно потврђује онтолошка диференција*, с обзиром на ово разликовање бивствовања и бивствујућег.¹⁷⁷ У исти мах, фон Херман сматра да се у седмом реду § 2. *Бивствовања и времена* прононсира *основна идеја онтолошке диференције*, која је требало да буде детаљно обрађена у трећем одсеку ове расправе, што је истовремено и потврда да је не само идеја већ и њено излагање било посве зрело унутар Хајдегеровог мишљења при писању самог главног дела.¹⁷⁸ *Латентност* онтолошке диференције оприсутњује се *одређујућим* карактером бивствовања које, дакле, није бивствујуће. Тај став се потврђује тако што се двоструки карактер односа бивствовања према бивствујућем испољава као: све док бивствовање *одређује бивствујуће* као бивствујуће, *одређујуће бивствовање* не може бити и само бивствујуће, нити вишег нити највишег реда, као ни у смислу бивства бивствујућег. Отуда је *одређујући карактер* питаног толико битан. Он заправо „експлицитно“ упућује на нужност *разликовања бивствовања од бивствујућег*.¹⁷⁹

Само пак питано, тј. бивствовање има свој *смисао* (*Sinn*) који потпада под структурни моменат знан као *испитано* „тј. у питању се тражи оно што битак значи, дакле *као што* битак треба бити појмљен.“¹⁸⁰ Тиме Хајдегер потврђује да у овом моменту тражено испитано захтева властиту појмовност, али која се у својој суштини разликује од уобичајених појмова.¹⁸¹ Детаљније, § 32 *Бивствовања и времена* објашњава смисао,¹⁸² при чему се он артикулише у моменту разумевања, и то баш зато што је смисао оно у чему се држи разумљивост нечега. Односно „оно што се може артикулисати у разумевајућем откључењу називамо смисао.“¹⁸³ Наиме, поменути смисао је од сада *с обзиром на шта пројекта*, на основу чега постаје разумљиво нешто као нешто, он је на тај начин важан аспект *докучености тубивствовања*, он је штавише егзистенцијал тубивствовања а не нека карактеристика бивствујућег.¹⁸⁴ Полазећи од тога да само тубивствовање може бити смислено или бесмислено, разрадом феномена који конституишу бивствовање тубивствовања, испоставља се да је *временитост*, односно *време*, онај фундамент који

¹⁷² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 24.

¹⁷³ Уп. Исто, стр. 24, 25.

¹⁷⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 59.

¹⁷⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 60; Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 24; Видети и: Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 163.

¹⁷⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 60.

¹⁷⁷ „Питано израђујућег фундаменталног питања јесте оно бивствовање које се показује из онтолошке диференције према бивствујућем, које као такво *одређује бивствујуће* као бивствујуће, и на коме смо ми увек већ разумели у нашем одношењу према бивствујућем.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 64).

¹⁷⁸ Уп. Исто, стр. 61.

¹⁷⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 62.

¹⁸⁰ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 164.

¹⁸¹ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 164; Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 26.

¹⁸² Уп. Grondin, J., „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1- 8)“, у: Rentsch Th. (Hrs), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, стр. 3-6.

¹⁸³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 187.

¹⁸⁴ За потпуније разумевање феномена смисла код Хајдегера консултовати и: Backman, J., *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, Sunny press, New York, 2015, стр. 12, 13.

омогућава разумевање свега, док време, на концу, јесте *хоризонт разумевања смисла бивствовања*.¹⁸⁵ Из тог разлога бивствовање уопште и целина која му припада стоји у разумљивости тубивствовања уколико је оно хоризонтално отворено у Ту за самствено-екстатично докучено-бивствовање у-бивствовања егзистирајућег: „У погледу ове *хоризонтално-екстатичке-самствене докучености бивствовања уопште* пита се о оном от-куд (*Von-woher*) се бивствовање као егзистенција самствено-екстатички и бивствовање као начин бивствовања несаобразан тубивствовању хоризонтално разумева. Ово от-куд је *питани смисао* који се за егзистенцију показује као *егзистенцијална временитост* а за начин бивствовања несаобразан тубивствовању као *временски хоризонт темпоралности*.“¹⁸⁶ Смисао, као испитани смисао, стога, претпоставља се као резултат *Бивствовања и времена*, оно *откуда* бивствовања тубивствовања, тј. егзистенција, и бивствовања оних врста бивствовања која нису саобразна тубивствовању, који заједно чине бивствовање уопште. Стога, досезање смисла бивствовања уопште испоставља се и као досезање филозофије као једне критичке науке у смислу *диференцирања бивствовања и бивствујућег*. Та наука није неко причање прича, митова, о томе како је бивствујуће објашњено преко неког бивствујућег, већ о бивствовању као таквом, уопште.

Истовремено, увођењем смисла и кретањем од бивствовања као питаног преко смисла бивствовања као *испитаног* долазимо до *испитиваног* односно оног бивствујућег које испитује. То је дакле *тубивствовање*. „Развијање питања о битку садржи у себи у погледу онога упитаног нешто двоструко: једном одредбу *тога* бивствујућег које нам изворно и заправо треба пружити смисао битка, а други пут одредбу *исправног начина приступа* томе бивствујућем за истицање смисла битка.“¹⁸⁷

У складу са тим, узгред буди речено, овде ћемо навести неке елементарне конституенте тубивствовања, као „једине јасне“ домашаје *Бивствовања и времена*, а што ће бити тек најава за даља истраживања овог феномена у овом раду. У сваком случају, за Хајдегера је тубивствовање такво бивствујуће по томе што се у том бивствујућем у његовом бивствовању ради управо о његовом самом бивствовању. Тубивствовање је у том контексту истакнуто као онтичко, као бивствујуће свог бивствовања, а истакнутост говори да се једино код њега, за разлику од свих осталих бивствујућих, у његовом бивствовању ради о бивствовању самом, оно је „чисти израз“ бивствовања“.¹⁸⁸ На тај начин, тубивствовање је само једно бивствујуће које разумева своје бивствовање и бивствовање уопште, оно је својеврсно преплитање онтичко-онтолошких релација и као такво спроведено у *егзистенцијалној аналитици*.

Сходно реченом, све су прилике да се одлучујући корак за разумевање тубивствовања, као и његов однос према бивствовању самом, налази у следећем ставу Хајдегера: „А то опет казује: тубитак разуме себе у свом битку на било који начин и у било којој изричитости. Том бићу је својствено да је с његовим битком и кроз његов битак тај битак откључен њему самом.“¹⁸⁹ Ово бити *откључен, односно докучен (erschlossen)* се, по

¹⁸⁵ „Смисао је предимањем и предвидом и претхватом структурирано тамо-на-шта пројекта, из чега постаје разумљиво нешто као нешто.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 187).

¹⁸⁶ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 79.

¹⁸⁷ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 163.

¹⁸⁸ Грубор, Н., „Хајдегера етика“, у: Цекић, Н. (ур.), *Етика и истина у доба кризе*, Универзитет у Београду – Филозофски факултет, Београд, 2021, стр. 71. Поред тога, Грубор примећује како уз негативно одређење тубивствовања, где оно није напросто бивствујуће које се појављује међу осталим бивствујућим, можемо говорити и о његовом позитивном одређењу. Односно: „Осталих пет позитивних одређења структуре бивствовања тубивствовања експлицирају особеност овог (човеку саобразног) бивствујућег. Тубивствовању се као бивствујућем у његовом бивствовању *ради о* његовом бивствовању. Устројству бивствовања тубивствовања припада да се у свом бивствовању успоставља *однос* према бивствовању. Тубивствовање *разуме* себе у свом бивствовању на неки начин и у некој изричитости. Тубивствовању је својствено да је са и путем свог бивствовања само себи *докучено*. Разумевање бивствовања које припада тубивствовању је *одређење бивствовања* тубивствовања односно човек постоји и јесте на начин да разуме бивствовање, оно шта и како јесте то што јесте.“ (Исто, стр. 71, 72).

¹⁸⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 31.

фон Херману, касније развија у главном делу расправе у докученост (*Erschlossenheit*). „Докучен“ значи отворен, откључан (*aufgeschlossen*), где у ствари докученост имплицира отвореност (*Aufgeschlossenheit*).¹⁹⁰ И при томе, фон Херман експлицитно истиче како успех или неуспех у тумачењу целокупног *Бивствовања и времена*, а самим тим и *Темељних проблема феноменологије*, управо зависи од начина на који ће се разумевати докученост. Јер, како и сам Хајдегер инсистира, све док се у бивствовању тубивствовања ради о самом бивствовању, и док према свом бивствовању има однос бивствовања, и при томе тубивствовање разуме себе у свом бивствовању, тубивствовање је његово бивствовање откључано, отворено.¹⁹¹ Стога, докученост као отвореност и расветљеност (*Gelichtetheit*) није нешто што је попут неког епитета придодато тубивствовању јер, штавише, докученост бивствовања имплицира не само докученост бивствовања човека нити само расветљеност човековог бивствовања, већ и као егзистенцијално бивствовање представља и *властити однос према бивствовању* (*Seinsverhältnis*). У овом „Ту“ тубивствовања уочена докученост бивствовања је докученост бивствовања уопште бивствујућих у целини у *самствено-егзистенцијалној докучености човека* (*selbsthaft-existenziellen Erschlossenheit des Menschen*).¹⁹² Особеност тога да је тубивствовање устројство бивствовања бивствујућег „човека“ је схваћено једино ако се унапред *априорно* зна да је „Ту“, дакле докученост, не исходни карактер бивствовања тубивствовања, већ суштинска спона између карактера бивствовања тубивствовања и бивствовања као таквог бивствујућих у целиности.¹⁹³ Да је то, како се чини, доиста тако, потврђује и Фигал када при објашњавању докучености код Хајдегера каже да је та ствар извеснија ако је схватамо из упућивања на Аристотела и његов „ум“. У сваком случају, она је како бивствовање тако и разумевање бивствовања самог.¹⁹⁴ Уопште узев, а пратећи фон Хермана, морамо имати у виду да код тубивствовања треба рачунати на *три аспекта* која детерминишу разумевање *Бивствовања и времена*: најпре, изразом тубивствовање разумева се једино човек као бивствујуће, затим, овде се не ради о бивству човека већ о његовом устројству бивствовања, и најзад, устројство бивствовања човека посматра се кроз суштинску спону са бивствовањем самим бивствујућих у целиности.¹⁹⁵

Следствено реченом, може се рећи да се као главни кораци који претходе трећем одсеку *Бивствовања и времена* истичу најпре *први* и *други део* ове расправе. Управо у њима Хајдегер отвара перспективу димензије разумевања бивствовања уопште, а самим тим и *онтолошке диференције*, и то кроз аналитику тубивствовања.¹⁹⁶ У наведеном смислу, а када

¹⁹⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 106.

Узгред буди речено, феномену докучености је у наставку посвећено посебно поглавље.

¹⁹¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band I*, стр. 106; Уп. и: Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 31.

¹⁹² У егзистенцијалном држању отвореним (*offengehaltenen*) докучености бивствовања уопште отворено је бивствујуће у целини: „Треба да буде испостављена конституција тог битка. Међутим, уколико је суштина тог бића егзистенција, онда егзистенцијалан став 'тубитак је своја откљученост' истодобно казује: битак, о којем се том бићу ради у његовом битку, јесте да јесте своје 'Ту'.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 168). Стога, човек егзистира као бивствујуће које је отворено у властитости егзистенције, али и као отвореност (*Aufgeschlossenheit*) бивствовања уопште. Само у овом смислу он егзистира као тубивствовање (Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 20, 21).

¹⁹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 22.

¹⁹⁴ Уп. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Zweite Auflage, Junius Verlag, Hamburg, 1996, стр. 71.

¹⁹⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 23; такође и: Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 36.

¹⁹⁶ Зарад бољег разумевања навешћемо замишљени нацрт рада *Бивствовања и времена*: „Израда питања битка тако се рачва у два задатка; њима одговара рашчлањивање расправе на два дела: *Први део*: Интерпретација тубитка према временитости и експликација времена као трансценденталног хоризонта питања о битку. *Други део*: Основне црте једне феноменолошке деструкције повести онтологије по нити водили проблематике темпоралности. Први део се распада на *три одсека*: 1. Припремна фундаментална анализа тубитка. 2. Тубитак и временитост. 3. Време и битак.

Други део се исто тако рашчлањује *троструко*: 1. Кантово учење о шематизму и времену као предступањ

је у питању расправа *Бивствовање и време*, онда је проблематизација тубивствовања, као „једини“ резултат овог дела, спроведена у прва два одсека првог дела. *Први одсек* се тиче превасходно анализе тубивствовања, док се *други* надовезује на први и такорећи „разрађује“ и употпуњује његове резултате разматрањем питања временитости и самог времена. Сходно томе, први део наслова „Интерпретација тубивствовања према временитости“ је главна тема егзистенцијално-онтолошке анализе човековог тубивствовања, то је феноменолошко онтолошко излагање човековог бивствовања, егзистенције, с обзиром на његове конститутивне структурне моменте, тј. егзистенцијале.¹⁹⁷ Сходно свом плану, Хајдегер за она бивствујућа која нису тубивствовање каже да су *унутарсветска*, она се напросто сусрећу у свету, *онтолошки се диференцирају од света*, при чему свет за њега не представља тек нешто дато што би постојало изван човека, тачније, човек није тај који се тек налази у односу према свету, већ је он увек у свету. У том духу, *бивствовање-у-свету* даје могућност да се утврде одређења бивствовања тубивствовања и то егзистенцијалност, увек-мојост и аутентичност и неаутентичност.¹⁹⁸ То да је тубивствовање увек-мојост значи да је оно конгломерат увек властитих могућности.

Када говоримо пак о устројству бивствовања-у-свету онда се ту издвајају три момента и то *свет и светскост (Weltlichkeit)*, потом *бивствовање у (Sein in)*¹⁹⁹ по себи узето и на концу *са-бивствовање* и *самобивствовање*. Сви momenti бивствовања-у-свету морају се посматрати као део јединствене целине, јер у питању је јединствен феномен, па се свака анализа појединачног феномена мора заснивати на увиду целине. Баш зато свет, у којем егзистира превасходно и најчешће опстоји тубивствовање, је свакодневни *околни свет (Umwelt)* са околосветским стварима које сусреће тубивствовање, тј. „световност околног света (околосветовност) тражимо у пролажењу кроз онтолошку интерпретацију најближе сусретајућег унутар-околосветског бића“.²⁰⁰ Тубивствовању несаобразна бивствујућа су унутарсветска, сам пак свет, који је у суштинској вези са тубивствовањем, је онтолошки услов могућности за унутарсветско-бивствовање бивствујућих. Имајући у виду да традиционална онтологија не познаје изворни феномен светскости и света, где она пре свега свет разумева у контексту космоса, Хајдегер инсистира да светскост иницира свакодневну упућеност не на предручно (пуко постојање) већ на *приручно* које има онтолошку предност над овим првим. *Оруђе (das Zeug)* је бивствујуће које се суреће у *бриговању (Besorgen)*, док би *приручност* била начин бивствовања овог бивствујућег, тачније оруђа.²⁰¹

Из бриговања се даље спроводи *брига (Sorge)*, која се сада испоставља као чисто бивствовање тубивствовања. Она је, као и бивствовање-у-свету, јединствени феномен који такође има своје структурне моменте, а који се преплићу и означени су као конзистентни.²⁰² Истовремено, momenti бриге су егзистенцијалност, фактичност и пропалост, који својом испреплетаношћу и међуупућеношћу имају задатак да раније анализирани структуре изразе кроз фактичност егзистенције.

једне проблематике темпоралности. 2. Онтолошки фундамент Декартовог „cogito sum” и преузимање средњовековне онтологије у проблематику 'res cogitans'-а. 3. Аристотелова расправа о времену као дискримен феноменалне базе и граница античке онтологије.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 44).

¹⁹⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 72.

¹⁹⁸ Уп. Kockelmans, J. J. *Heidegger's being and time: the analytic of Dasein as fundamental ontology*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D. C., 1989, стр. 93, 94.

¹⁹⁹ Овде ваља имати у виду диференцију коју Хајдегер прави између у-бивствовања (*In-Sein*) и бивствовања у. *Бивствовање у* означава категоријалну одређеност бивствујућих несаобразних тубивствовању, целокупност бивствујућих. *У-бивствовање* означава егзистенцијал који се тиче устројства тубивствовања. „У-битак је, према томе, формални егзистенцијални израз битка тубитка, који поседује суштинску устројеност битка-у-свету.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 83).

²⁰⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 96.

²⁰¹ О томе више код: Posai, R., „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14- 18)“, у: Rentsch, Th. (Hrs), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, стр. 55-67.

²⁰² Види: Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*, стр. 75-85.

Други одсек првог дела *Бивствовања и времена* на основу достигнућа првог разматра смисао бивствовања тубивствовања, који се показује у времену, као *временитост*.²⁰³ Тај пут до временитости, од бриге, посредован је феноменом смрти па је тубивствовање и „бивствовање ка смрти“. Уз то, смрт која упућује на коначност, самим тим и на могућности, као крајње, немогућности тубивствовања, постаје истовремено и место које омогућава и питање о смислу бивствовања.²⁰⁴ Поред реченог, Хајдегер инсистира на томе да елементи јединственог феномена бивствовања-у-свету морају бити овременени, а како су већ одређени бригом, то онда следује да се ово „испред себе“ фундира у екстази будућности, „већ-бити-у“ у билости док „бивствовање код“ проналази утемељење у екстази садашњости. И сами моменти бриге се временују па егзистенција има временски смисао у будућности, фактичност (баченост) у прошлости, док се за пропадање тај смисао налази у садашњости.²⁰⁵ Управо зато и Хајдегер приступа „провлачењу“ свих претходних анализа кроз „мајсторско решето“ времена. У том контексту би претходно наведени моменти *билости, садашњости и будућности* требали да потврде једнакоизворност али истовремено и преимућство будућности.

Све у свему, други одсек *Бивствовања и времена* има основни задатак да припреми, као припремни, питање о смислу бивствовања уопште, што је задатак трећег одсека ове расправе. Уколико смо, дакле, показали, по Хајдегеру, да је смисао бивствовања тубивствовања време, тј. временитост, сада би требало и показати да је време смисао бивствовања уопште.

2. Бивствовање и време и кључне назнаке првог нацрта „Времена и бивствовања“: бивствовање тубивствовања, бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање и разумевање бивствовања уопште

Бивствовање и време, макар у облику у којем га ми познајемо, представља једно превремено настало дело услед, све су прилике, журбе изазваном „академском“ политиком „објави или нестани“ (*publish-or-perish*). Уосталом, и сам Хајдегер је често говорио о „необичном објављивању“ његовог дуго чуваног рада.²⁰⁶ Углавном, *историјско-биографске околности* које су довеле до његовог публикавања, а које могу бити важне за боље разумевање и његове филозофске основе, тичу се пре свега Хајдегерове академске каријере између 1923. и 1927. године, заправо, реч је о марбуршком периоду његовог живота и стварања. Тачније, управо је 1923. године он позван у Марбург из Фрајбурга и то на основу свог никада објављеног списка о Аристотелу, који је у ствари био својеврсна препорука за његово „службовање“ у Марбургу, а реч је о раду који је данас познат као *Извештај Наторну*.²⁰⁷

Па ипак, за Хајдегера се јављају проблеми јер, иако је предложен као једини кандидат за поменути Катедру, декан захтева да Хајдегер објави обимније дело а Хартман (Hartmann) већ тада изјављује да овај има спремљен изузетан рад. То би, истовремено, било и прво *јавно* помињање *Бивствовања и времена* 1925. године, и поред тога што Хартман не обзнањује

²⁰³ Уп. Исто, стр. 85-91.

²⁰⁴ Више о томе видети код: Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003, стр. 48-68; Rentsch, Th., „'Sein und Zeit': Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“, у: Thomä, D. (Hrsg.), *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Springer-Verlag, Stuttgart, 2013, стр. 48-75.

²⁰⁵ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 384-386. Видети и Хајдегеров ранији спис: Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit*, GA 64, нар. стр. 58-60, и 74-83.

²⁰⁶ Уп. Sheehan, Th., „'Time and Being', 1925-7“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger-critical assessments*, Routledge, London, New York, 1992. стр. 32.

²⁰⁷ Ради се наине о раду *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 122)*, који је објављен у оквиру 62. тома Хајдегеровог целокупног дела.

назив дела.²⁰⁸ Упркос изузетном залагању за Хајдегера, до коначног расплета око Хартмановог наследника у Марбургу дошло је тек након објављивања првих свезака самог *Бивствовања и времена*.²⁰⁹ Штавише, Хајдегер отпочиње са штампањем текста који је заправо *Бивствовање и време*, при чему је план био да се објави укупно 34. табака или 544. страница текста.²¹⁰ Па ипак, послато је у јуну 1926. године свега 15. табака који су заправо сачињавали први одсек првог дела *Бивствовања и времена*, при чему то бива означено као недовољно.²¹¹ Стога, у фебруару 1927. године се најзад обзнањују коначне контуре књиге *Бивствовање и време* са два позната прва одељка првог дела. Оно што је недостајало, како је то већ пар пута истицано, јесте *трећи одсек првог дела* и целокупни *други део Бивствовања и времена*. Но, уколико ипак прихватимо да је други део расправе публикован накнадно у виду дела која тематизују критички осврт према филозофима (Кант (Kant), Аристотел, Декарт)²¹², односно повесни део расправе, остало је отворено питање трећег одсека *Бивствовања и времена*, како је то иначе већ више пута у разним приликама наведено.

Историјску судбину трећег одсека, односно његове прве израде, употпуњује и Хајдегерово посета Јасперсу (Jaspers) у Хајделбергу²¹³, током јануара 1927. године, где је немачки мислилац јасно нагласио да *трећи одсек Бивствовања и времена* „Време и бивствовање“ као најважнији део расправе остаје *нејасан (unverständlich)*, тако да одлучује да га не објављује у облику у ком је планиран већ га, штавише, спаљује као прву верзију „Времена и бивствовања“.²¹⁴ Да је заиста дошло до уништавања првобитног нацрта, израде,

²⁰⁸ Уп. Sheehan, Th., „'Time and Being', 1925-7“, стр. 33.

²⁰⁹ Хајдегер је у то време био већ славан филозоф и то понајвише због својих маестралних предавања која су била изузетно посећена. Но, *Министарско науке, уметности и образовања* инстистира да, упркос томе, важност Катедре за филозофију у Марбургу изискује да њен наследник мора исказати поштовање колегама са много обимнијом публикацијом (Уп. Sheehan, Th., „'Time and Being', 1925-7“, стр. 34).

²¹⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991, стр. 14; Уп. Грубор, Н., „Основна идеја, настанак и структура 'Бивствовања и времена'“, у: *Контроверза Хајдегер*, стр. 23.

²¹¹ Хајдегер је, у ствари, током неких осам недеља прерадио странице из *Пролегомене за појма времена* и, уз додатне тезе, конституисао *Бивствовање и време*. Он априла 1926. године обавештава декана да је његов рад у штампи и да ће 10. или 12. табака бити спремно до 1. маја те године и то, грубо речено, делови о бризи и уопште тубивствовању који су се нашли и у *Пролегомени* (Уп. Sheehan, Th., „'Time and Being', 1925-7“, стр. 34).

²¹² Други део *Бивствовања и времена* је требао да има обресе систематски инициране али ипак историјски реализоване расправе базиране на деструкцији традиције. Требало је да прати развој повести западне филозофије где би време било водећи траг за ишчитавање повесног правца збивања. Реверзибилно је планирано да „коракком натраг“ најпре буде тумачено Кантово учење о схематизму и времену, а Кант је виђен као нека врста „припреме“ за Хајдегерову проблематику темпоралности. Потом би се разматрао Декартов субјект и средњовековна онтологија, да би се на концу дошло до Аристотела и његовог разумевања времена. Могло би се рећи да је Хајдегер накнадно довршио и овај део *Бивствовања и времена* као пројекат, па би тако књига о Канту, *Кант и проблем метафизике*, пружила зацртана објашњења, али и предавања *Логика. Питање о истини* (Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) као и *Феноменолошка интерпретација Кантове 'Критике чистог ума'*, (Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25)). Хајдегерово предавања „Увод у филозофију“ (Heidegger, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17)) имају делове који се баве Декартом, а Аристотелу су посвећени и сегменти *Темељних проблема феноменологије*, спис „О суштини људске слободе“ из летњег семестра 1930, као и многа друга предавања (Уп. Грубор, Н., „Основна идеја, настанак и структура 'Бивствовања и времена'“, стр. 25; Погледати и: Guignon, Ch., „The Place of Division III in Heidegger's Plan for Being and Time: Part One as Discovering a 'Clue' and Part Two as Giving the Answer“ у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, стр. 110).

²¹³ У сваком случају, нису нађени докази да су одштапане странице овог дела. Али, на основу анализе егзистенцијалне временитости тубивствовања, из разговора Јасперса са Хајдегером, може се сазнати да је Хајдегер Јасперсу објашњавао како је *временитост заправо предуслов за изградњу изворног времена као трансценденталног хоризонта који је одговор на питање о смислу бивствовања*. Тиме се заправо и потврђује да је Хајдегер доиста имао *већ одговор на темељно питање*, али изгледа и написане странице (Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 17, 18).

²¹⁴ Занимљиво, Хајдегер и трећи одељак и целокупни други део расправе сврстава у „другу половину“ која ће сада дефинитивно накнадно бити објављена. Тај карактер објављеног дела главног рада као прва половина

трећег одсека потврђује и Гајо Петровић: „у разговорима са аутором овог текста (1967-1972) Хајдегер је у више махова тврдио да је та 'друга половина' била цијела написана одмах након отпремања 'прве половине' у штампарију, али да је он написаним текстом био незадовољан и да га је зато *спалио*.“²¹⁵ Као главни разлог за неиздавање друге половине Хајдегер му је навео исцрпљеност и незадовољство написаним, али исто тако да то није значило одустајање од поновног писања на основу задржаних планова и скица. Немачки мислилац је свега десетак седмица након објављивања *Бивствовања и времена* започео са марбуршким курсом *Темељни проблеми феноменологије*, који је трајао од 30. априла до 17. јула 1927. и који, иако и сам фрагмент, може бити, како ћемо и видети током наредних поглавља, окарактерисан као довршетак недостајућег трећег одсека главног дела.²¹⁶

Уколико пак сада, макар сасвим уопштено и површно, покушамо да сагледамо разлоге за одустајање од публиковања *прве варијанте трећег одсека* од помоћи може бити и Хајдегерово самоосвртање на властите одлуке. Тако рецимо у тексту „Осврт на мој пут“, пододсек: „Мој досадашњи пут“, писаном 1937/38, а објављеном у делу *Промисљање*, постаје јасно да Хајдегер помињањем *Бивствовања и времена* и године 1927, сматра да питање о бивствовању почиње да најзад бива видљиво, могуће из темеља, и истовремено збиљски спроводљиво.²¹⁷ У сваком случају, он истиче да се у првој изради *Бивствовања и времена* део „Време и бивствовање“ испоставио као неадекватан, при чему су ипак спољне околности омогућиле његово поновно појављивање: „Овај покушај је био уништен, али је одмах на више повесном путу учињен један нови залет у предавању у летњем семестру 1927.“²¹⁸

У потпуности сигуран у важност и изузетност свог испитивања, али ипак несигуран у начин његовог спровођења, Кисиел истиче како је Хајдегер у *Писму о хуманизму* дао крајњу оцену овог покушаја (*Versuch*).²¹⁹ Сходно томе, њему је нарочито битан наредни навод, који иначе сасвим видљиво читава Хајдегеров ретроспективни став спрема свог главног дела и трећег одељка: „Тај одељак није објављен зато што је мишљење затајило у адекватном казивању тог обрта, и што тако није успело уз помоћ језика метафизике. Предавање *О суштини истине*, смишљено и одржано 1930, а објављено тек 1943, даје извештај увид у мишљење обрта од *Бивствовања и времена* к 'Времену и бивствовању'. Тај обрт није промена становишта из *Бивствовања и времена*, већ у њему, у том обрту, мишљење које се покушало стиже најпре на место оне димензије из које се искусило *Бивствовање и време*, искусило у основном искуству заборав бивствовања.“²²⁰ Тачније, неадекватност недатог одељка лежи у начину на који се говори о *обрту* (*Kehre*). Кисиел сматра да је неуспех заснован на немогућности да се обрт спроведе уз помоћ језика метафизике, а то ће рећи, језика субјект-објект релације, а он управо доминира у свим граматикама филозофије Запада. Зато је, по њему, то и главни разлог да касни Хајдегер тражи трансформацију суштине језика, где ће ишчекивати „језик бивствовања“ који ће омогућити догађај.

Поред тога, за утврђивање тражених разлога може бити одлучујуће и Хајдегерово накнадно самотумачење *Бивствовања и времена* где истиче да: „Одговор у *БиВ* изостаје; али

остаће све до 1953. године када Хајдегер за 7. издање *Бивствовања и времена* брише назив „прва половина“ и напомиње да се друга половина више не може надовезати а да се не мења прва. Међутим, врло важно је да он наглашава како пут фундаменталне онтологије остаје изузетно важан, те се од њега не одриче. Тиме се потврђује изнова да код Хајдегера ипак постоји само један правац мишљења који се рачва у две различите али ипак и сагласне стазе погледа (Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 17, 18).

²¹⁵ Petrović, G., *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed-Nolit, Zagreb-Beograd, 1986, стр. 169.

²¹⁶ Уп. Sheehan, Th., „Did Heidegger Ever Finish 'Being and Time'?“, стр. 269.

²¹⁷ Уп. Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1997, стр. 413.

²¹⁸ Исто, стр. 413, 414.

²¹⁹ Kiesel, Th., „Das Versagen von 'Sein und Zeit': 1927-1930“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, Akademie Verlag, Berlin, 2007, стр. 255.

²²⁰ Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму“, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр. 291.

не због тога пошто он још није нађен, него будући је исувише нађен... Овај одговор је исувише нађен - исувише брзо прихваћен као налаз - дакле, исувише мало испитан. Одговор на питање о бивствовању изостаје не зато што недостаје одговор него зато што недостаје питање - будући да још увек није питано изворно и истински, тј. започињући.²²¹

С обзиром на речено, сви су изгледи да је већ прешао трансцендентално-хоризонталну перспективу и у годинама о којима је реч он већ ступа у повесно-онтолошки мисаони пут, што се може видети и из писма Блохмановој од 18. септембра 1932. где подвлачи: „Људи већ верују и говоре о томе да пишем *Бивствовање и време II*. То је у реду. Али зато што је у једној тачки *Бивствовање и време* за мене било пут који ме одвео негде и зато што више не могу проћи тај пут, он је већ зарастао, не могу више писати *Бивствовање и време II*. Уопште не пишем никакву књигу.“²²² Наравно, иако је пут трансцендентално-хоризонталне перспективе „непроходан“ то ни у ком случају није значило одрицање од његовог учинка или чак главног дела, већ само свест о одређеним манама, недостацима који су пре свега били, како се чини, језичке природе, и жеља да се ствар промишља дубље, из перспективе повести самог бивствовања: „Аутор у то време није био дорастао довољној елаборацији теме назначене у наслову 'Време и бивствовање'. На том месту *Бивствовање и време* било је прекинуто.“²²³

Сагласно претходним назнакама, ако се сада приступи главном задатку овог поглавља, а то је *упућивање или назначивање главне идеје, замишљене прве израде трећег одсека*, односно „Времена и бивствовања“, онда се за такав поступак могу користити углавном доступни написани делови *Бивствовања и времена*. Наиме, а како ћемо видети у наредним редовима, слеђењем поузданог Хермановог поступка који се тиче тумачења „ненаписаног“ трећег одсека можемо да сагледамо већину конститутивних етапа овог поглавља. Одговор на питање у коликој мери се о *Темељним проблемима* може говорити као о поновној или другој изради трећег одељка и наставку *Бивствовања и времена*, може се дати једино кроз претходно преиспитивање најављених момената.

С обзиром на речено, већ се у самом „Уводу“ *Бивствовања и времена*, у његовим почетним разматрањима, а о чему смо већ говорили и у претходном поглављу, одмах намеће темељно питање расправе као *питање о смислу бивствовања*, то ће рећи, бивствовања као бивствовања, бивствовања самог у свом властитом смислу, насупрот питању о бивствујућем као бивствујућем, друкчије казано, *као питање о онтолошкој разлици бивствовања и бивствујућег*.²²⁴ У сваком случају, одмах на почетку, Хајдегер је прилично јасан у погледу својих намера, јер привремени циљ је да се интерпретира *време* као могући хоризонт разумевања бивствовања уопште. Сходно томе је и разумљива интенција да се *спроведе обрт из бивствовања и времена у време и бивствовање*, а то значи да се темељно питање преокреће у питање тога како при разумевању бивствовања бивствујућа бивају одређена временски унутар хоризонта времена.²²⁵ То је пак могуће једино уколико претпоставимо да се та бивствујућа одређују с обзиром на припадајуће бивствовање од којег се *радикално диференцирају*.

Већ смо у претходним поглављима имали прилику да видимо како је написана „прва половина“ *Бивствовања и времена* разматрала тубивствовање на темељу временитости. Ипак, егзистенцијална аналитика није одговорила на питање о *смислу бивствовања уопште*, с обзиром да је за такво нешто неопходно и да покаже у чему се састоји *смисао бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих*, па је управо задатак трећег одсека да одговори на то питање, јер егзистенцијална аналитика „служи“ темељном питању о смислу

²²¹ Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 134.

²²² Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 69; Уп. и: Баста, Д., *Над преписком Мартина Хајдегера: један вид епистоларне филозофије I*, Драслар, Београд, 2012, стр. 278.

²²³ Хајдегер, М., „Мој пут у феноменологију“, у: Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, стр. 89.

²²⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 21.

²²⁵ Уп. Исто, стр. 22.

бивствовања. Оно (време) што је у предговору Хајдегер само назвао хоризонтом, сада се именује као *трансцендентални хоризонт* фундаментално-онтолошког питања о смислу бивствовања.²²⁶ По себи узет придев „трансцендентални“ изведен је од именице „трансценденција“ која заправо значи: трансцендирање, надилажење, прекорачење, и она означава „одлучујуће одређење егзистенције као извршења које разуме бивствовање.“²²⁷ Заправо тубивствовање док разумева трансцендира бивствујућа при свом одношењу према њима и тако улази у докученост бивствовања из које се враћа овим бивствујућим. Тим трансцендирањем се *већ онтолошки диференцира бивствовање било којег бивствујућег*, иако су нераскидиво повезани и упућени једно на друго.

Све у свему, уколико *тубивствовање* у свом *трансцендирајућем извршењу (Vollzug)* стоји отворено у докученом хоризонту времена, онда је овај хоризонт егзистенцијална *временитост*. *Време* као хоризонт управо из тог разлога припада суштински егзистенцијалној временитости тако да, пошто је тек у другом одсеку очитована егзистенцијална временитост, управо би у *трећем одсеку из егзистенцијалне*, тачније, трансценденталне временитости, требало експлицирати, односно очитовати време као хоризонт, прецизније, хоризонталну временитост. *Егзистенцијална или трансцендентална временитост* и *хоризонтално време* припадају нераскидиво једно другом и образују, у овој вези, суштину времена или *изворно време*, чији је потомак оно нама заједничко и на *Сада* оријентисано време кога Хајдегер назива вулгарно време.²²⁸

Да би се најбоље разумела намера Хајдегера у првој изради трећег одсека, по фон Хермановој интерпретацији, осим ових уводних напомена, неопходно је поновно промислити Хајдегерове мисаоне кораке унутар, најпре, § 5 његовог *Бивствовања и времена*. Следствено томе, врло је важно превасходно поћи од самог наслова § 5 који гласи: „Онтолошка аналитика тубивствовања као слободно полагање хоризонта за интерпретацију смисла бивствовања уопште“.²²⁹ У првом делу наслова јасно се ставља до знања да је реч о аналитици тубивствовања као припремној, док друга половина наслова упућује на тематику трећег одсека *Бивствовања и времена*. Истовремено, тубивствовање и његова анализа, долажење до смисла као временитости, служе као припрема за трећи одсек. То се потврђује и у првим деловима, редовима, овог параграфа где се налази поновљено и хеременутички продубљено одређење тубивствовања и његово *онтичко-онтолошко* или *онтолошко-диферентно првенство*: „Тубитак, додуше, онтички није само близу, или чак оно најближе – то чак ми свагда сами *јесмо*. Упркос томе, или управо због тога, он је онтолошки оно најдаље.“²³⁰ Дакле, *онтичко* првенство тубивствовања, али и питања о бивствовању као начину одношења тубивствовања које пита, састоји се у чињеници да је то бивствујуће којем се у његовом тубивствовању ради о његовом бивствовању, *онтолошко* првенство се састоји у томе што је то питање темељ за сваку онтологију.

На трагу реченог, као одлучујући редови § 5, који објашњавају главне идеје трећег одсека, обзнањују се пасуси од 9. до 14, и на основу њих може се закључити како је Хајдегер намеравао да се трећи одсек „Време и бивствовање“ са разматрањем смисла бивствовања експлицира, како је већ речено, у два корака. Сходно том плану, феноменолошко разоткривање смисла бивствовања тубивствовања као себе временујуће временитости „засигурно је, међутим, припремљено и постављено тло за добијање тог одговора.“²³¹ То је уједно и *први корак*, где је показано да је временитост смисао бивствовања тубивствовања а која би сада требало да послужи и за одређивање *смисла бивствовања уопште*. „Као смисао битка оног бића које називамо тубитак показате се *временитост*. Овај доказ мора да се

²²⁶ Уп. Исто, стр. 23, 24.

²²⁷ Исто, стр. 24.

²²⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 25.

²²⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 35.

²³⁰ Исто, стр. 35.

²³¹ Исто, стр. 37.

обистини у поновљеној интерпретацији привремено показаних структура тубитка као модуса временитости.²³²

Дакле, питање о смислу бивствовања уопште мора бити засновано не само на временитости тубивствовања већ се захтева и смисао бивствовања свих других бивствујућих према којима се тубивствовање односи на темељу сопствене *егзистенцијално-трансценденталне временитости*, јер „с тим излагањем тубитка као временитости није исто тако већ дат и одговор на водеће питање које је постављено о смислу битка уопште.“²³³ Али, а што ће постати јасније у *Темељним проблемима*, управо *егзистенција као трансценденција* омогућава да се разуме како захватање бивствовања подразумева да се *прекорачује бивствујуће на хоризонту времена* да би се досегло њему припадајуће бивствовање, што неизбежно имплицира њихову крајњу *онтолошку диферентност*.

С тим у вези, и ако шире посматрамо, док је егзистенцијална докученост егзистенције временски отворена као временитост, *докученост бивствовања* бивствујућих која нису тубивствовање је временски отворена као *хоризонт времена*. Управо зато што је *тубивствовање померено* у хоризонтално докучено време, при разумевању свог бивствовања као временитости, Хајдегер може да говори о егзистенцијалној или трансценденталној временитости као *екстатичкој*. Почевши од екстатичке временитости којом се бави други одсек, сад *трећи одсек* треба да расветли *хоризонт времена који припада временитости*. „Време мора да буде расветљено и генуино појмљено као хоризонт свег разумевања битка и свег излагања битка.“²³⁴ Стога се, истиче Херман, први корак исцрпљује у Хајдегеровој реченици: „Да би се пустило да то постане такво да се може увидети, потребна је *изворна експликација времена као хоризонта разумевања битка из временитости као битка тубитка који разумева битак*“.²³⁵ Другачије се може рећи да први корак заправо спроводи екстатичку временитост која је докучена у другом одсеку *Бивствовања и времена*, показујући да време-хоризонт суштински припада временитости. Садржај дакле првог корака „Времена и бивствовања“ је дат кроз раскривање времена које себе само временује хоризонтално у екстатичкој временитости као хоризонта за разумевање бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању.²³⁶

Други корак у изради „Времена и бивствовања“ је по Хермановој интерпретацији описан као онај који треба да учини плодним резултате првог корака. Он је понајвише исказан у следећој Хајдегеровој сентенци: „насупротив томе, на тлу израђеног питања о смислу битка треба показати, *да је - и како је - у исправно виђеном и исправно експлицираном феномену времена укореењена централна проблематика свих онтологија*.“²³⁷ Наиме, већ у § 12 Хајдегер покушава да елаборира ову поставку, па тако дознајемо да се бивствовање мора схватити из времена. Треба, стога, захватити бивствовање бивствујућих несаобразних тубивствовању у појмовима екстатичког хоризонталног времена.²³⁸ С тим у вези, видљиво је да Хајдегер прави разлику између *модуса* и *деривата бивствовања*, који су модификације примарног начина бивствовања.²³⁹ Стога, задатак другог корака се састоји у раскривању „бивствовања самог“, тј. *многоструких модуса и деривата бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање у њиховом временском карактеру*. То истовремено значи да Хајдегер између ових разноврсних начина бивствовања прави *онтолошку разлику*, с обзиром на време,

²³² Исто, стр. 37.

²³³ Исто, стр. 37.

²³⁴ Исто, стр. 38.

²³⁵ Исто, стр. 38.

²³⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 27.

²³⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 39.

²³⁸ „Различити модуси и деривати битка у својим модификацијама и дериватима доиста треба да постану разумљиви из погледа на време, онда је тиме сам битак – а не, на пример, само биће као биће 'у времену' – учињен видљивим у свом 'временитом' карактеру.“ (Исто, стр. 39).

²³⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 28.

јер није исти начин бивствовања предручног или приручног и тубивствовања, и то не само по начину већ и по *рангу*, о чему сведочи и то да је начин бивствовања приручног на већем ступњу од рецимо предручног (постојећег).

Уз то, подсећамо, „сâмо бивствовање“, бивствовање као такво, има свој властити временски карактер који се одређује из јединства екстатичке и хоризонталне временитости, из *изворног времена*. То никако не значи да је бивствовање „у времену“, истиче Херман. „Бивствујући-у-времену именује начин како бивствујуће јесте у времену. Бивствовање-у-времену, унутарвременитост бивствујућег, одговара са своје стране изворном времену, из којег бивствовање као такво добија свој временити смисао.“²⁴⁰ Ради се, дакле, о „*темпоралној* одређености“.

Углавном, овде је, а о томе ће и доцније бити речи, приметна употреба *латинских термина* како би се изградила терминологија која се односи на хоризонтални феномен времена, док се немачки термини користе за мишљење смисла егзистенције и њених модуса и начина на који се развијају из временитости. Дакле, на термилошкоком нивоу прави се разлика између *времените* интерпретације смисла бивствовања тубивствовања и *темпоралне* интерпретације смисла бивствовања осталих бивствујућих. Исто тако, досезање смисла бивствовања из изворног времена подразумева сада да је онтологија задобила научни карактер, па би се и *онтолошко разликовање* које управо стоји у темељу те науке трансформисало у *онтолошко диференцирање*, а што је у сагласју са реченим и што ће постати видљивије у поновној изради трећег одсека, односно у *Темељним проблемима феноменологије*. Зато се други корак трећег одсека и назива: *Израда темпоралности бивствовања*. И управо се овде крије директан одговор на питање о смислу бивствовања.²⁴¹

Најзад, поред § 5, изузетан значај за разумевање идеје прве израде „трећег одсека“ има и § 83 Хајдегеровог главног дела, чији назив гласи: „Егзистеницијално-временита аналитика тубивствовања и фундаменталноонтолошко питање о смислу битка уопште“. И овде, као и у претходном параграфу, јасно је већ из наслова да се тематизује проблематика „трећег одсека“. Шире посматрано, оно што је расправа показала састоји се у томе да је бивствовање докучено у разумевању бивствовања. И тако, са Хајдегеровим истицањем докучености као темељног феномена, односно чистине/расветљености као докучености која припада бивствовању, омогућава се да видљиво постане не само бивствовање бивствујућих већ и *бивствовање уопште*, које се осветљава тек у *онтолошкој (трансцендентској) диференцији* бивства (бивствовања) бивствујућих и бивствовања уопште. То се збива при разумевању бивствовања, јер тубивствовање је докучено и расветљено, а сâмо пак разумевање припада тубивствовању као његов темељни начин постојања као спровођења овог разликовања. Једино разумевање има одлику *баченог пројекта*, док је бивствовање отворено у спровођењу баченог пројекта. Наведена аналитика тубивствовања омогућава да се разматрају бивствовање егзистенције, са-тубивствовања али и бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање попут *приручности* и *предручности*. Докученост бивствовања која је егзистеницијално и трансцендентално отворена омогућава да се тубивствовање као бивствовање-у-свету односи према бивствујућим, и при том односу је *докученост бивствовања* као таквог „претходећа“ овим бивствујућим, тј. „неисказиво-нетематска.“²⁴²

²⁴⁰ Исто, стр. 29.

²⁴¹ Истовремено, Хајдегер у последњем пасусу петог параграфа изнова понавља како бивствовање постаје дохватљиво „само из погледа на време.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 39). Поред тога, он истиче да његов одговор одступа од дотадашње метафизичке традиције, па би он уосталом био и упутство за конкретно онтолошко истраживање. Тек када је одговор на питање о смислу бивствовања дат, онда се можемо упутити на даља истраживања, односно на стицање увида у особену врсту бивствовања дотадашње онтологије. Тиме се најављује и историјско-онтолошки део *Бивствовања и времена* који, како смо већ истакли, Хајдегер реализује у својим доцнијим списима. То ипак значи да је он могао извршити анализе и деструкцију мисаоне повести тек на основу датог одговора на питање о смислу бивствовања па би то био један важан прилог и аргумент у погледу наше основне претпоставке да Хајдегер у поновној изради трећег одсека нуди одговор на темељно питање.

²⁴² Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 31.

Тиме што је дата унапред, као претходећа, она одређује наведена бивствујућа, чиме се успоставља *онтолошка диференција* међу њима. То ће рећи да бивствујуће ка коме се тубивствовање односи *јесте унутарсветско сусрећуће*, то су *приручна и предручна бивствујућа*, или живуће, као и егзистирајућа која нису егзистенција сама (они Други). Сви они се међусобно разликују и то наравно на онтолошком нивоу, а што смо уосталом већ рекли, како у погледу начина тако и у правцу степеновања бивствовања. Између, дакле, ове докучености бивствовања неког бивствујућег и откривености тог бивствујућег влада онтолошка диференција, она је стога, о чему ће више бити речи доцније, неизоставни пратилац било које онтологизације која је на делу код Хајдегера. Свакако, у том правцу Хајдегер иде и када говори: „Испостављање устројности битка тубитка, међутим, ипак остаје само *један пут*. *Циљ* је израда питања битка уопште.“²⁴³

Укратко речено, прва два одсека *Бивствовања и времена* су показала да докучујуће разумевање бивствовања тубивствовања и докучујуће разумевање бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању постаје могуће тек на основу изворног устројства бивствовања тубивствовања, тј. из његове екстатичке временитости која, узгред буди речено, није само смисао бивствовања тубивствовања него и смисао бивствовања тубивствовања у *функцији разоткривања смисла бивствовања уопште*. То је, у исти мах, и први корак „Времена и бивствовања“, који захтева феноменолошко излагање једног изворног начина овремењивања саме екстатичке временитости, а чиме се омогућава екстатички пројекат бивствовања уопште. Поменути модус овремењивања/временовања мора бити приказан као онај који чини могућим екстатичко пројектовање бивствовања као таквог, он, дакле, овремењује хоризонт времена, као *хоризонтално време*, и на тај начин временски пројектује бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање. То омогућавање пројектовања бивствовања бивствујућих је истовремено и њихово трансцендирање с обзиром на време, чиме се спроводи и њихово *диференцирање*. Наведено значи, и то је кључни став, да се мора приказати како *изворно време* извире из екстатичке временитости и одводи ка смислу бивствовања. Тиме се, у крајњој линији, долази до начина на који изворно време постоји као хоризонт који обдараује све различите карактеристике и модусе бивствовања и њихове деривате са њиховим темпоралним смислом, и то различите у *онтолошки диферентном* смислу.²⁴⁴

У сваком случају, шире посматрано, овде изложено назначаваче планираног, вероватно и написаног, трећег одељка у приличној мери би, како нам се чини, могло да карактерише истинске намере прве верзије „Времена и бивствовања“. О томе сведочи и то да се предложени Херманови интерпретативни кораци, могло би се рећи, уклапају у тежњу да се како у првој тако, како ћемо видети даље, и у другој изради трећег одсека, у *Темељним проблемима*, појам *онтолошке диференције* објави као експлицитан, чиме се у исти мах обелодањује и смисао бивствовања уопште као темељни задатак Хајдегерове онтологије.

3. Темељни проблеми феноменологије и Бивствовање и време: питање методе истраживања и онтолошка диференција

Нова израда трећег одсека *Бивствовања и времена*, позната као *Темељни проблеми феноменологије* (1927), требало је да колико-толико надомести, да допуни „торзо“ главног дела. С тим у вези уколико и најпре погледамо уводне странице *Темељних проблема* несумњиво се може извести закључак како се ово дело доиста бави проблематиком „Времена

²⁴³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 498.

²⁴⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 31, 32.

и бивствовања²⁴⁵: „Расправљање темељнога питања о смислу битка уопште и питања која извиру из њега јест оно што сачињава укупни састој темељних проблема феноменологије у њезиној систематици и утемељење.“²⁴⁶ Истовремено, Хајдегер маркира *два корака* у поновној изради „Времена и бивствовања“ и они се поклапају са онима које он, рекло би се, прави и у предвиђаној првој „опцији“ трећег одсека *Бивствовања и времена*. Сагласно томе, *први корак* поновне израде се састоји у расправљању о темељном питању смисла бивствовања у ужем смислу, тј. феноменолошкој експликацији хоризонталног времена на темељу екстатичке временитости тубивствовања. То у исти мах значи да ће се разматрати проблеми који су тек *имплицитно поменути* у самом *Бивствовању и времену*, а који се тичу *темпоралног карактера, деривата* или пак *модуса бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању*.²⁴⁷ И друга израда, дакле, инсистира на разноврсним начинима бивствовања бивствујућих што ће рећи да и овде фокус остаје на њиховом *онтолошком диференцирању*. У другој изради, заправо, како ће се и видети у поглављима која следе, долази до реализације онога што је било и планирано за прву концепцију трећег одсека. Разлика је пак у томе што у првом планираном пројекту није истакнуто да је неопходно да се претходно наведене теме експлицирају на један систематичан начин, јер у поновно пројектованом „Времену и бивствовању“ ово се збива у *другом кораку* и то тако што се наглашавају *четири темељна проблема* која извиру из *темељног питања* који се бави смислом бивствовања уопште.²⁴⁸ Од тих темељних проблема, проблем *онтолошке диференције* игра кључну улогу што у исто време говори да тражени смисао бивствовања уопште иде тек преко и уз ову диференцију.

Иако *Темељни проблеми* као сâм наслов ничим не сугеришу да је реч о трећем одсеку, ипак се увидом у структуру и тематику дела која је, узгред буди речено, прилично комплексна, такво нешто убрзо потврђује. Наиме, како је већ раније напоменуто, у § 6 расправе налази се скица, односно нацрт предавања, где су *Темељни проблеми* требали да буду изнешени као предавање из три дела, при чему први део носи назив: „Феноменолошко-критичка расправа о неким традиционалним тезама о бивствовању“, други део је „Фундаментално-онтолошко питање о смислу бивствовања уопште. Темељне структуре и темељни начини бивствовања“, док је трећи „Научна метода онтологије и идеја феноменологије“.²⁴⁹ У сваком случају, најављена скица предавања и предвиђена истраживања у *одређеном* степену *понављају кораке* фундаменталне онтологије који су направљени и најављени у *Бивствовању и времену*.

²⁴⁵ Уп. Исто, стр. 32.

²⁴⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 16.

²⁴⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 33.

²⁴⁸ Наиме, у замишљеној првој изради Хајдегер је намеравао да се *директно надовеже* на резултате другог одељка, тачније, да хоризонтално време експлицира на екстатичкој временитости и на том основу да приступи разради четири темељна проблема. У другој изради, односно у *Темељним проблемима*, неће се приступати темељним проблемима директно већ уз извесно историјско „задржавање“, где се иде од изабраних појединачних проблема ка оним темељним (Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 33, 34).

²⁴⁹ Потом је први део требао да има четири поглавља: „1. Кантова теза: Битак није реалан предикат. 2. Теза средњовековне онтологије која се своди на Аристотела: Битку неког бивствујућег припадају Што-битак (essentia) и предручност (existentia). 3. Теза нововековне онтологије: Темељни начини битка су битак природе (res extensa) и битак духа (res cogitans). 4. Теза логике: Неовисно о свом тренутачном начину битка свако се бивствујуће може ословити и расправити путем онога 'јест'. Битак копуле.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 25).

И други део се такође рашчлањује на четири дела: „1. Проблем онтологијске диференције (разлике битка и бивствујућег). 2. Проблем темељне артикулације битка (essentia, existentia). 3. Проблем могућих модификација битка и јединства његове вишеструкости. 4. Истиносни карактер битка.

И трећи се дио рашчлањује на *четири поглавља*: 1. Онтички фундамент онтологије и аналитика тубитка као фундаментална онтологија. 2. Априорност битка, могућност и структура априорне спознаје. 3. Основни дијелови феноменологијске методе: редукција, конструкција, деструкција. 4. Феноменологијска онтологија и појам филозофије.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 25).

Оно што овде сада привлачи нашу пажњу јесте, како нам се чини, особени *методски приступ* унутар две расправе, односно *комплементарност изложеног методског аспекта* датог у *Темељним проблемима* и § 7 *Бивствовања и времена*. Сходно најављеном, најпре ћемо укратко указати на методолошке поставке Хајдегера дате у *Бивствовању и времену*, да бисмо онда на њих надовезали оне из § 5 *Темељних проблема феноменологије*. Сходно томе, у упућивању на властиту врсту показивања за бивствовање је битно питање *метода* како би се елаборирало питање бивствовања. То је исто тако и проблем процене до којег степена је традиционална метафизика изградила терминологију и методу која онемогућава да се из онтолошке диференције мисли бивствовање и бивствујуће.

Следствено реченом, ваља најпре истаћи, тачније напоменути, да се Хајдегеров план заснивао стога на томе да након завршене аналитике тубивствовања и одговора на темељно питање и четири темељна проблема, размотри *апприорни* карактер бивствовања и могућност и структуру *апприорног знања*, на основу темељних компоненти *феноменолошке методе* коју сачињавају *редукција, конструкција, деструкција*.²⁵⁰ Поврх свега, Херманова рецепција уопште нема дилеме да је овај трећи део „Времена и бивствовања“ морао бити укључен и у првој изради трећег одсека. Уосталом, Хајдегерава филозофија, како смо и видели, питање бивствовања поставља у контексту њега самог, а да би се филозофија с обзиром на оно *шта* њеног питања одредила као онтологија неопходно је да се њен „предмет“, дакле, бивствовање бивствујућих и бивствовање као такво, што ће рећи управо *бивствовање у његовој диференцији спрам бивствујућег*, промисли и изради са одговарајућом *филозофском методом*.²⁵¹ Већ из самог „Увода“ у *Бивствовање и време* може се видети да је *метод, оно Како, филозофије феноменологија*.²⁵²

У вези поменутог, треба се подсетити, о феноменологији се може говорити у контексту *начина обраде (Behandlungsart)* било ког теоријског мишљења, или као о *начину приступа (Zugangsart)* који се тиче самог темата и предмета филозофије, при чему овај други наведени смисао омогућава да се филозофија обелодањује као онтологија, што даље упућује да се овде ради о „херменеутичко феноменолошком методу обраде, а затим и о херменеутичко-феноменолошком методу приступа.“²⁵³ У погледу *феноменологије као начина обраде*,²⁵⁴ Хајдегер наглашава да је она у првом реду „појам метода“, који не именује тематски предмет филозофије, већ оно *Како* истраживања, начин обраде или врсте обрађивања: „од стварских нужности одређених питања и од врсте обрађивања коју захтевају 'саме ствари', може у сваком случају да се образује једна дисциплина.“²⁵⁵ Међутим, шире посматрано, са једне стране, попут Хусерла, и за Хајдегера феноменологија није становиште које одређује садржај нити одређени правац али и, са друге стране, опречно њему, ако је методски појам независан од становишта која су усмерена садржајем онда мора бити и независан од специфичних особености, извођења (*Ausprägung*) која Хусерл приписује феноменолошком методу. Штавише, Хајдегер од феноменологије захтева независност и од феноменолошке збиљности коју прононсирају, јер: „више од збиљности стоји *могућност*. Разумевање феноменологије лежи једино у томе да се она захвати као могућност.“²⁵⁶ То би,

²⁵⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 35.

²⁵¹ Уп. Грубор, Н., *Хајдегерава филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 57.

²⁵² Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 48.

²⁵³ Грубор, Н., *Хајдегерава филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 58

²⁵⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 282.

²⁵⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 48. Дакле, метода не означава тематски предмет већ пут истраживања, она није филозофска дисциплина попут многих других, али би баш зато било која од тих дисциплина могла бити означена као феноменологија, уколико би желела да буде феноменолошки разумљена у методском смислу (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, стр. 122).

²⁵⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 60.

истовремено, било и *негативно* одређење феноменологије као начина обраде обликованог излагања уопште.²⁵⁷

Упркос наведеном, постоји и *позитивна* одредба феноменолошког метода, и она се захваљујући Хусерлу обелодањује кроз максиму: *Ка самим стварима*.²⁵⁸ Иако овом крилатицом Хајдегер упућује на Хусерла, он ипак чини корак напред (или назад) тиме што преузима само њен методски принцип повратка ка самим стварима у формалном смислу чистог методског појма, без Хусерлових тематских момената, па тако развија властити *формални појам феноменологије*, и уз то диференцира *феноменолошки*, као и *вулгарни* појам феномена.²⁵⁹ Под овим *формалним појмом феноменологије* Хајдегер подразумева филозофски конкретан појам феноменологије, јер се нигде не упућује у односу на који тематски предмет обраде можемо деформализовати тај појам.²⁶⁰ Етимолошка анализа каже да се овде ради о две увезане речи „феномен“ и „логос“, при чему прва од њих означава оно што се показује, себе-показујуће, оно обелодањено. Феномен стога у Хајдегеровом поимању значи *себе-на-себи-самом-показујуће*. На тај начин се алудира да оно што нешто показује себе на себи самом јесте његова истина.²⁶¹ Са друге стране, „логос“, пушта да се нешто види, и то оно о чему се казује, он пушта да се види полазећи од онога о чему се нешто казује.²⁶² На основу тога, феноменологија је „оно што се показује онако како се оно само од себе показује, пустити да се види само од себе. То је формални смисао истраживања које себе даје назив феноменологија.“²⁶³

С обзиром на речено важно је приметити да овај формални појам нема јасан тематски предмет па је зато неопходно извршити његову *деформализацију*. Сагласно томе, он се може деформализовати или у феноменолошки појам феномена или у вулгарни појам феномена. Ако, дакле, са једне стране, формални појам феномена као онај који је тек врста сусретања нечега, буде деформализован тако да се усмеравамо у *правцу неког бивствујућег*, и то у првом реду бивствујућег природе или бивствујућих која се производе, онда се деформализација врши у смеру позитивних наука, и то је *вулгарни појам феномена*, истиче Хајдегер. Са друге стране, уколико се *деформализација формалног појма феномена* врши не у односу на бивствујуће већ *с обзиром на његово бивствовање, из онтолошке диференције бивствовања и бивствујућег јер бивствовање није бивствујуће*, деформализација се спроводи у смеру *феноменолошког појма феномена*. Тиме бисмо истовремено могли рећи да долазимо и до *феноменологије као метода филозофије*.²⁶⁴

Из овако формално-назначујућег и претежно негативног карактерисања бивствовања, које дакле није бивствујуће, избија и потреба за *методом која ће упућивати ка бивствовању*

²⁵⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 283, 284. Погледај и: Грубор, Н. *Хајдегера филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 58; Такође и: von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 126.

²⁵⁸ „Назив 'феноменологија' изражава једну максиму која може да се формулише овако: 'ка самим стварима' – наспрам свих слободно лебдећих конструкција, случајних налаза, наспрам преузимања само привидно легитимисаних појмова, наспрам привидних питања коај се често кроз генерације кочопере као 'проблеми'.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 48).

²⁵⁹ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 52.

²⁶⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 128.

²⁶¹ Формални појам феноменологије своје разјашњење добија путем дистинкције спрам појма *привида*, под којим Хајдегер разумева оно што се полазећи од самог себе баш таквим не приказује, и који је привативна модификација феномена. То је „оно изгледајуће тако као, оно 'привидно', 'привид', 'сјај'...мни нешто добро што изгледа тако као – али 'у збиљи' није оно као шта оно себе даје.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 49). Насупрот томе, и привид и феномен би требало разликовати од *појаве* која иако заснована у феномен не представља показивање нечега већ просто указивање на одређену бивствену повезаност. Дакле, појаве се одређују кроз себејављања као себе-не-показивања при чему је то себепоказивање указивање на нешто себе-не-показујуће. О ближем односу феномена и појаве код Хусерла, Канта и Хајдегера видети код: Macann, Ch., „Genetic phenomenology: toward a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. I: Philosophy*, стр. 96-98.

²⁶² Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 53.

²⁶³ *Исто*, стр. 56.

²⁶⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 133.

и његовом одређивању. Јер, баш зато што метода има показујући карактер, Хајдегер говори о њој као о *властитој врсти показивања бивствовања*, те ако се бивствовање *онтолошки диференцира* као изузетно спрам бивствујућег онда мора и начин на који бивствовање треба бити показано узети у обзир диференцирајућу природу бивствовања. Сагласно томе, феноменолошки феномен као себе-на-себи-самом-показујуће значи бивствовање бивствујућег и смисао бивствовања уопште. За ово себепоказивање, за које смо рекли да се у њему бивствовање у једном изричитом упућивању пушта да се види, кажемо да није никакво произвољно себепоказивање. *То није себепоказивање које познајемо код бивствујућег.*²⁶⁵ Пошто бивствовање није бивствујуће (у смислу *онтолошке диференције*), његово себепоказивање у контексту ове диференције је разликовано од многоструког себепоказивања бивствујућег. *Од свеколиког себепоказивања бивствујућег се разликује себепоказивање бивствовања, и оно није нешто попут појављивања.*²⁶⁶ Односно, из шире перспективе посматрано, истиче Херман: „Бивствовањем бивствујућих означено је оно што је најпре и најчешће скривено у самопоказивању бивствујућих. Али ова скривеност је нешто сасвим друго него она у којој се оно само-јављајуће не држи или никад не држи (као) само-показујуће... Када се ово од бивствујућег различито бивствовање у изричитом показујућем допуштању да се види доведе до тога да се показује само по себи самом онда се ово бивствовање које тако показује себе не односи на нешто иза, нити на неко себе скривајуће бивствујуће чија би оно било појава или чак пука појава. Тако се види како фундаментална мисао онтолошке диференције брани од погрешног тумачења феномена као појаве.“²⁶⁷

Поред тога, оно што је приметно у § 7 *Бивствовања и времена* јесте да прелиминарни појам феноменологије и његово разматрање окончава са одређењем феноменологије, како је то већ раније речено, као херменеутике. Међутим, сада је занимљивије истаћи како се у четвртом реду § 7 *Бивствовања и времена* истиче да је феномен у једном изузетном смислу бивствовање бивствујућег. Заправо, то на шта феноменолошка метода упућује и мни као оно *себепокказујуће* јесте *бивствовање бивствујућих*, заједно смисао бивствовања, бивствовање у његовим модификацијама, тј. у његовим различитим начинима (егзистенција, приручност, предручност, живот, опстој) и на концу такође деривати карактера бивствовања, тј. такви карактери бивствовања који се фондирају у изворнијем. Другим речима, феноменолошки појам феномена најпре укључује обимну тематику фундаменталне онтологије. Оно што је насупрот најпре и најчешће себепокказујућем бивствујућем као његов смисао и темељ покривено је као такво изричито феноменолошки истакнуто, то је докученост бивствовања у целини, односно, самствено-екстатички хоризонтална докученост бивствовања као егзистенција и бивствовање бивствујућег које није саобразно тубивствовању, то је заправо јединство и целовитост самствено-екстатички докучене временитости тубивствовања и хоризонтално докучене *темпоралности* бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих.²⁶⁸

Стога, могло би се рећи да *феноменологија као метода приступа* отвара могућност да се досегне *тематски предмет филозофије*, што би даље дало изгледне шансе да се она конституише као онтологија.²⁶⁹ Уз то, методско питање о путу је *питање начина* на који ми можемо захватити или стећи увид у бивствовање бивствујућег и то тако да га тематизујемо као бивствовање које одређује бивствујуће, као *бивствовање у радикалној разлици спрам бивствујућег*.

Полазећи од наведеног а имајући у виду да *Бивствовање и време* даје ипак „скромније“ назнаке о методу приступа²⁷⁰, Хајдегер одлучује да га знатно више продуби у

²⁶⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 348, 349.

²⁶⁶ Уп. Исто, стр. 349.

²⁶⁷ Исто, стр. 350.

²⁶⁸ Уп. Исто, стр. 350.

²⁶⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 148.

²⁷⁰ „Врста сусрета (*Begegnisart*) битка и структура битка у модусу феномена мора пре свега да буде задобијена од предмета феноменологије.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 58).

својој марбуршкој другој изради трећег одсека, а како би се то реализовало неопходно је задобити и *феноменолошки метод*, који *заправо подразумева херменеутичко-феноменолошки метод*, тј. приступ.²⁷¹

Дакле, Хајдегер већ у *Бивствовању и времену* истиче како је потребно да се методу приступа у тематском подручју филозофије осигура како *исходиште (Ausgang)* анализе, тако и *приступ (Zugang)* феномену, али и *пролаз (Durchgang)* кроз владајуће покривености.²⁷² Сада, у *Темељним проблемима феноменологије* он разматра три основна дела херменеутичко-феноменолошког метода приступа и при томе истиче да се ту ради о: *феноменолошкој редукацији, феноменолошкој конструкцији и феноменолошкој деструкцији.*²⁷³

Сходно реченом, може се рећи да је основни задатак *феноменолошке редукације* дат у задобијању исходишта односно онога *где* анализе која би требала да нам укаже најпре на неко бивствујуће. Дакле, ми увек морамо ипак поћи од неког бивствујућег, али да бисмо се на одређени начин *вратили ка његовом бивствовању*. Феноменолошка редукација враћа феноменолошки поглед од захватања бивствујућег на разумевање бивствовања тог бивствујућег. Пошто феноменолошки поглед не захвата ово или оно бивствујуће, већ *бивствовање бивствујућег*, он онда у исходишту анализе „мора додуше усмјерити на бивствујуће, али тако да притом битак тог бивствујућег долази до одвајања и до могућега тематизирања.“²⁷⁴ Дакле, редукација мора направити први корак ка *диференцирању бивствовања од бивствујућег*, она издваја бивствовање и поглед усмерава на бивствовање. Феноменолошко *обртање погледа (Blickwendung)* треба дакле да започне са бивствујућим, јер оно мора бити извучено као филозофско држање из предфилозофског-натуралистичког држања, а у којем смо ми усмерени тематски на бивствујуће нашег држања, и то у стању онтолошке наивности.²⁷⁵

Редукација поседује дакле *негативни предзнак*, са њом имамо бивствовање само у погледу али још увек не и његову разоткривену структуру, а нама је потребно позитивно „предавање бивствовању“, па њега управо нуди *феноменолошка конструкција* која треба да у једном слободном *пројекту* разумевања захвати тематски бивствовање које је у редукацији тек „регистровано“, примећено. У феноменолошкој конструкцији која се наслања на редукацију, разматра се приступ (*Zugang*) бивствовању као себе-на-себи-самом-показујуће. Тако феноменолошка конструкција такође има задатак да пројектује *смисао* и основ

²⁷¹ Уп. Грубор, Н., *Хајдеггера филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 62.

Појам *херменеутике* је заправо, по Гетману, прилог одређењу методе. По њему, херменеутика није тек неки методолошки атрибут за онтолошки задатак већ она сачињава темељни методски појам онтологије. Разлог за то лежи у трансценденталном постављању питања. Управо зато што питање о смислу бивствовања смера ка ономе што као синтеза *априори* условљава свако извршење нечега, онда је на исти начин и метода истраживања смисла бивствовања условљена том самом ствари. Сама пак „ствар“ о којој је реч је увек већ у „тубивствовању“ (Уп. Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, стр. 117). Са појмом „херменеутика“ јасно је да се инаугурише и најављује особени методски однос између методе и трансценденталног предмета те методе. Овај специфичан однос је резултат особене ствари као *априорија*. Стога се и може рећи да термин „херменеутика“ означава појам и методску функцију траженог *априорија*, који је формално фунгиран као трансцендентално-онтолошка синтеза (Уп. *Исто*, стр. 118). Укупно узев, бивствовање је само методски приступачно у *априорном* разумевању бивствовања тубивствовања као спроводена синтеза *априори*, па се независно од разумевања бивствовања тубивствовање не може питати о бивствовању, како је то код Хајдегера често истицано (Уп. *Исто*, стр. 119).

²⁷² Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 58.

²⁷³ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 22, 23. Оно што сада Хајдегер намерава да покаже састоји се у томе да је задатак феноменолошког обезбеђивања исходишта анализе дат у феноменолошкој редукацији, задатак феноменолошког обезбеђивања приступа феномену у феноменолошкој конструкцији, док је задатак феноменолошког обезбеђивања пролаза кроз владајуће покривености, односно „заблуде“, дат у феноменолошкој деструкцији. Више о томе видети и код: de Boer, K. „The Temporality of Thinking: Heideggers Method, from Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel“, у: Polt, R. (ed.), *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, стр. 33-47.

²⁷⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 22.

²⁷⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 359.

бивствовања самог.²⁷⁶ Тачније, изричито захваћено разоткривање/разгртање бивствујућег на његовом бивствовању, које је за пред-филозофско држање у његовој структури заогрнуто, испуњава свој смисао у феноменолошкој конструкцији. Дакле, конструкција разгрће/разоткрива само бивствовање с обзиром на бивствујуће које се тако открива, конструкција заправо *омогућава онтолошко разликовање бивствовања и бивствујућег*. То се осведочава, чини се, и у њеном одређењу или суштини као пројектујући-разгрћућем/разоткривајућем (*entwerfend-enthüllende*) приступу (*Zu-gang*).²⁷⁷

Трећи основни део феноменолошке методе приступа, *феноменолошка деструкција* је *критички моменат* који пролази кроз закривајуће феномене, и долази након другог момента. У феноменолошкој деструкцији доминира критичка функција феноменолошког метода, она прати постигнућа редукције и конструкције. *Деструкција* се спроводи по нити *водиљи темељног питања*.²⁷⁸ Прецизније речено: по нити *водиљи проблематике темпоралности*. Сами пак проблем темпоралности, који укључује не само хоризонтално докучено време већ суштински такође овремењујућу екстатичку временитост тубивствовања, је прелиминарни, за све даља питања усмеравајући одговор на питање бивствовања из прве половине *Бивствовања и времена*.²⁷⁹ Штавише, сва три момента се налазе у неком стању саприпадања²⁸⁰, они су садржајно међуупућени: „Конструкција филозофије јест нужно деструкција, тј. разградња преданога која је извршена с историјским враћањем на традицију, она разградња преданога која не значи никакву негацију и осуђеност на ништавност, већ, обратно, управо њезино позитивно усвајање.“²⁸¹

Ова и оваква анализа значи да је са *троструком феноменолошким методом приступа* докучено, корак по корак, како бивствовање тубивствовања са његовим структурним моментима, тако и бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање.²⁸² Дакле, *онтолошко истраживање* је могуће тек када се разбију уобичајене представе које онемогућавају исправан приступ како бивствовању бивствујућег тако и бивствовању уопште. Тиме се у исти мах, а како се могло и видети, ствара *методска подлога* за успостављање *научног карактера онтологије*, који опет са своје стране може бити конституисан тек *експлицитним успостављањем онтолошке диференције*, која тематизује пре свега *бивствовање уопште*. У том контексту први задатак унутар расветљавања научног карактера онтологије састоји се у показивању њеног онтичког темеља и његових особености. Као други задатак истиче се оно што се исцрпљује у онтологији као науци о бивствовању, а то „*значи израда методичких структура онтологијско-трансценденталног разликовања*“.²⁸³ Стога Хајдегер унутар његове прве формалне назнаке темељног проблем *онтолошке диференције* негативно каже,

²⁷⁶ Уп. Исто стр. 356-358.

²⁷⁷ Уп. Исто, стр. 350.

²⁷⁸ Уз наведено, по Пегелеру, реч деструкција је постала прилична саморазумљивост Хајдегерове филозофије, а његова предавања су у првом реду погађала Хусерлову феноменологију. У контексту реченог, међуигра конструкције и деструкције је прихватање традиције у којој се већ налазимо, али полазећи од онога што је већма заборављено, али неопходно да се опет открије (Уп. Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, стр. 61, 62).

²⁷⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 242.

²⁸⁰ Све у свему, два аспекта феноменолошког метода, како онај приступа тако и онај обраде, су међуупућени а та спона се обелодањује акцентовањем да је феноменологија у односу на карактер свог логоса *херменеутика*. Наиме, феноменолошка конструкција као слободан пројекат разумевања бивствовања, подразумева да наведено пројектовање мора бити и спроведено у сагласју са херменеутичком ситуацијом. Исто тако, феноменолошка деструкција, која претходи и следи редукцију и конструкцију, треба да у свом критичком моменту буде надређена херменеутичком моменту предмнења. Уколико се зна да овај моменат предмнења има функцију у обликовању појмовности онда постаје јаснија улога деструкције за херменеутику: само ако се спроведе феноменолошка деструкција појмовности која претходи, „*намеће*“ се самој ствари и ако се она раздвоји од оне појмовности која непосредно припада тој ствари, може да се прихвати целокупни резултат методе приступа у предимовину разумевања, што ће рећи да се може прихватити и метод обраде (Уп. Грубор, Н., *Хајдегерова филозофија уметности. Проблем заснивања*, стр. 64).

²⁸¹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 24.

²⁸² Уп. Mc Neill, W., „The first principles of Hermeneutics“, у: Kisiel/ Buren, *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994, стр. 403, 404.

²⁸³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 20.

поновимо, како бивствовање одређује бивствујуће те да оно није никакво бивствујуће. Па ипак начин на који бивствовање мора бити показано овом методом, саобразно разлици бивствовања и бивствујућег, мора се разликовати од начина на који се бивствујуће открива у позитивним наукама.²⁸⁴

²⁸⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 63.

III *Темељни проблеми феноменологије: онтолошка диференција и одговор на питање о смислу бивствовања уопште*

Анализе које су дате у претходној целини нашег рада имале су пре свега намеру да из једне шире перспективе омогуће увид у место и улогу *Темељних проблема феноменологије* унутар Хајдегерове фундаменталне онтологије с обзиром на водећу мисао која у њима исијава а то је, како је постало видљивије, онтолошка диференција. Наравно, та позиција је омогућена појављивањем *Бивствовања и времена*, што је особито јасно уколико се кроз горе спроведену, како садржинску тако и методску, *упоредну анализу два дела* испостави да недостајући трећи одсек првог дела главног рада своје, иако „урушено“, отеловљење проналази у *Темељним проблемима*, као поновној изради истог.

Управо у том смислу и аналитика тубивствовања, као припремна, а што ће још у наставку рада бити додатно разглабано, припрема одговор на питање о смислу бивствовања уопште. С тим у вези и раније анализе су требале да покажу како у основној намери постоји, уз извесне формалне разлике, *комплементарност* планиране прве и друге израде трећег одељка, а нарочито у погледу главног циља, тј. онтолошке диференције, где се, све су прилике, захвата смисао бивствовања свих осталих бивствујућих према којима се тубивствовање односи управо на темељу сопствене егзистенцијално-трансценденталне временитости, односно, тако се утире пут до смисла бивствовања уопште. Тачније, треба доказати оно што је до сада само најављивано, тј. да је време хоризонт, а који суштински припада егзистенцијалној временитости, разумевања осталих бивствујућих. Зато је и планирани трећи одсек *Бивствовања и времена* имао за циљ да из егзистенцијалне временитости очитује време као хоризонт, тј. хоризонталну временитост, те да оне заједно сачињавају изворно време.

Наравно, наведене назнаке замишљеног трећег одсека које се захваљујући Херману могу „наслутити“ у *Бивствовању и времену* нису биле као такве самодоволне за одговор на темељно питање смисла бивствовања уопште, иако у доброј мери говоре кроз претходно изложено шта је била намера ненаписаног или написаног па уништеног одсека. У светлу таквих поставки неопходно је и пратити херменутичке кораке које Хајдегер спроводи у самим *Темељним проблемима феноменологије*.

Стога, наша намера је да у први мах у наступајућој целини рада покушамо да пратећи Хајдегера, путем једног деструирања историјско-метафизичке тезе Канта онако како је то дато у *Темељним проблемима*, видимо на који начин Хајдегер „извлачи“, екстрахује, односно најављује сам проблем онтолошке диференције а за шта му служе тзв. негативне и позитивне поставке о Канту, које су погодан стимуланс да се у наредном кораку захваљујући феноменима интенционалности и трансценденције утемељи и сам феномен онтолошке диференције (поглавље 1). Тек након тога се стичу услови за конкретизацију проблема онтолошке диференције и њено имплицитно манифестовање које је изложено у Хајдегеровом главном делу (поглавље 2) а што је заправо важан импулс ка експлицитном појављивању онтолошке диференције у трећем одсеку или *Темељним проблемима* (поглавље 3), чиме би требало да се заокруже компоненте неопходне за досезање смисла бивствовања уопште.

1. Деструкција метафизичких теза и првенство Кантове метафизичке тезе: негативне и позитивне поставке Кантове тезе

Проблематизовање Кантове тезе у оквиру *Темељних проблема феноменологије* нема за циљ код Хајдегера да се просто поради њега самог анализира филозофска мисао знаменитог представника немачког идеализма. Он, штавише, има више функцију неког „средства“, својеврсног пропедевтичког посредника како би се у неком наредном потезу „приграбио“ сам проблем онтолошке диференције. С тим у вези, потребно је да се наредна анализа најпре позабави начином на који Хајдегер у начелу третира традицију, филозофску прошлост, како би се видео поступак којим он уопште прилази превасходно Кантовој метафизичкој тези у којој тврди да се условно речено може наслутити темељни проблем онтолошке диференције.

Сходно наведеном задатку, а полазећи од нешто раније тек наговештеног повесног понављања онтолошке традиције, може се, уз одређену задршку, рећи како оно заправо припада и систематском делу фундаменталне онтологије.²⁸⁵ Јер, баш у овом понављању лежи „деструкција“, односно, како истиче Пегелер, „слободно полагање изворног искуства и тајних предрасуда традиционалног излагања бивствовања“.²⁸⁶ Смелије казано, једино у некој врсти склопа повезаности фундаментална онтологија и деструкција повести онтологије формирају двоструки задатак израде питања о бивствовању који је и постављен у самом *Бивствовању и времену*, али и *Темељним проблемима феноменологије*.²⁸⁷

Овде сада ваља одмах истаћи да оно што Хајдегер назива „деструирањем“ не подразумева заправо растакање, одбацивање, *већ усвајање (Aneignung)* или присвајање филозофске традиције Запада, а тиме и њезино утемељивање.²⁸⁸ Управо из тог разлога и Пегелер може рећи како је Хајдегера улазак у традицију трајно обележио.²⁸⁹ Сходно наведеном, могла би се издвојити *негативна страна деструкције* која није усмерена ка прошлости већ ка садашњим теоријама, односно мисаоним компонентама које сачињавају метафизичке конструкте.²⁹⁰ Насупрот реченом, деструкција има и *позитивну страну* исказану кроз концепт усвајања традиције, која ослобађа филозофију не толико од прошлости колико од савремених и привремених теорија. Поред наведеног, Хајдегер говори и о *феномену пропадања или западања у традицију*, уколико се она „третира“ тако што се не подвргава деструктивном „усвајању“ или деструктивном уздизању. Тако и шире посматрано, ово „регресирање“ у прошлост филозофије као онтологије је позитивно, само ако традиционални појмови могу бити присвојени на један „продуктиван“ начин.²⁹¹

²⁸⁵ Уп. Röggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 51.

²⁸⁶ Исто, стр. 51.

²⁸⁷ Поврх свега, подсећамо, одговор на питање о бивствовању се не исцрпљује ни са резултатом трећег одсека *Бивствовања и времена*, већ он може бити искључиво потпун уколико се уз помоћ исхода изворног онтолошког темеља, који је задобијен у првом делу, критички примени на тумачење традиционалних онтолошких и повесних решења (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I*, стр. 198, 199).

²⁸⁸ Уп. Bernasconi, R., „Repetition and Tradition: Heidegger’s Deconstructing of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problem’s of Phenomenology*”, у: Kisiel, T/van Buren, J., *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994, стр. 124, 125.

²⁸⁹ Уп. Röggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, стр. 43.

²⁹⁰ „Деструкција не значи разарање, него разграђивање, скидање и одстрањивање – али једино историјских изријека о повијести филозофије. Деструкција значи да треба отворити уши, да их треба ослободити за оно што нам предаја досуђује као битак бића. Пошто послушамо ту досуду, постижемо од-говарање.“ (Heidegger, M., „Šta je to-filozofija?“, у: Heidegger, M., *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996. стр. 275).

Вреди поменути и да Хајдегер о томе говори и у својим раним списима па тако у расправи *Појам времена* он изједначава традицију са оним свакодневним „Се“: „Излагањем тубивствовања у просечност влада свакодневност, оно, што се о тубивствовању и људском животу традиционално мисли, оно 'се' традиција.“ (Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit, GA 64*, стр. 114).

²⁹¹ Традиција није тек неки дар прошлости, наслеђе које стоји као у неком музеју, већ је она пре свега „предаја“ (*überlieferung*) онога што је трајно, и што се може усвојити. Предајом се испоручују изворне могућности мишљења онога билог, при чему је наша улога да се отворимо за дијалог са оним што је било. Тиме традиција има улогу и подстицаја за све будуће могућности мишљења (Уп. Жуњић, С., *Хајдегер и пре-сократовци*:

Упркос томе или управо због тога, за Хајдегера и сама метафизичка традиција, дакле и као *онто-тео-логија*, мора мислити на бивствовање када говори о бивствујућем, па тако и она „уочава“ *онтолошку диференцију* између њих, истина, на *скривен* и дисонантан начин.²⁹² Иако ту диференцију не можемо сматрати створеном од стране метафизике²⁹³, она ипак носи и рефлектује метафизику, па би се могло рећи да *онтолошка диференција* чак чини и „суштину“ филозофске традиције као метафизике, иако ова то никада не тематизује нити осветљава. Уосталом, уколико би метафизика и поставила питање о овоме „јесте“ саме онтолошке диференције онда би напросто и њу детерминисала као једно од многих бивствујућих.²⁹⁴ На тај начин се, као што је и раније наглашено, онтолошка диференција *скрива и заборавља* у традицији, чиме се скрива и заборавља и смисао бивствовања уопште. Управо из тих побуда се и разликовање бивствовања од бивствујућег не може избећи: „Свуда и стално ми идемо путем тог разликовања и стојимо на путу тог разликовања који нас води од бивствујућег ка бивствовању и од бивствовања к бивствујућем...“²⁹⁵

С обзиром на казано сада треба, по Хајдегеру, установити која је то интерпретација бивствовања у повести онтологије била најближе тематски повезана са феноменом времена, односно да ли је иједна разматрала и нешто приближно појму темпоралности.²⁹⁶ Или прецизније речено, требало би разоткрити, макар трагове, обресе, експлицирања *онтолошке диференције* унутар метафизичких теза, неку врсту наговештаја онтолошког разликовања, ма колико оно било „немушто“ или стидљиво назначено, како би се од ње кретали ка одговору на питање о смислу бивствовања уопште, односно, дошли до тачке где изворно време, као спону екстатичке временитости и хоризонталног времена, можемо сагледавати као хоризонт разумевања бивствовања.

У том смислу, најпре, *Темељни проблеми феноменологије*, како ствари стоје, не случајно, отпочињу „историјским“ разматрањем, односно деструирањем, онтолошких теорија прошлости. Наравно, и овде се мора имати у виду да раније навођена методска особеност Хајдегерове филозофије претпоставља истовремено садејство методског трокорака конструкције, редукције и деструкције. Уз то, деструкција повести онтологије или, како Херман истиче, „ослобађање темпоралности“ као најважнијег дела фундаменталне онтологије, спроводи се у „повесно оријентисаном залету“: „То омогућује увид *да* и *како* израдба питања о битку и њему припадна аналитика тубитка проистјече из једног изворног усвајања западне предаје, њезиног метафизичко-онтолошког постављања питања, а не из рецимо егзистенцијално-филозофијских или свјесно-феноменологијских мотива.“²⁹⁷ Ипак, имајући у виду да Хајдегер у највећем степену овог рада тематизује *онтолошку диференцију* као „компоненту“ *прве метафизичке тезе* посвећене заправо Кантовом учењу и разумевању

темељна 'имена' ране грчке мисли као основица разумевања његовог 'бивствовања', Ogrheus, Нови Сад, 2015, стр. 43). Српски филозоф издваја и три корака у Хајдегеровом разграђивању традиционалних мењања изворне мисли, при чему наглашава да се она најефикасније примењује уколико се разматра грчка мисао: „1) доспевање до 'зачетка', 2) враћање 'назад извору', и 3) 'понављање' питања као стално ношење онога што завређује да буде ношено као такво.“ (Уп. Исто, стр. 45).

²⁹² Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2011, стр. 44.

²⁹³ „Ми пре покушавамо да продremo у темељ метафизике, јер у њему хоћемо да искусимо разликовање бивствовања и бивствујућег, или тачније, оно што само разликовање као такво носи у себи: човеков однос према бивствовању.“ (Хајдегер, М., *Ниче II*, стр. 231).

²⁹⁴ Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, стр. 45.

²⁹⁵ Хајдегер, М., *Ниче II*, стр. 227.

²⁹⁶ „Ако Хајдегер не супротставља метафизички бивствовање и време него мисли у њиховој заједничкој саприпадности онда тиме временитост бивствовања није мишљена у смислу бивствовања временитим бивствујућих. То не треба да каже да он даје временито бивствовање само временски-просторном бивствујућем. Јер онда би бивствовање временитим било схваћено у значењу од истинског бивствовања метафизички ограниченог подручја времена, бивања и привида у метафизичким формулама бивствовања и времена, бивствовања и бивања, бивствовања и привида.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 27).

²⁹⁷ von Herrmann, F.-W., „Pogovor priredivača“, у: Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 366.

бивствовања, и како нас тај проблем „опседа“ и у наредним поглављима, овде ћемо се превасходно бавити том тезом.

Поред, дакле, тзв. *Кантове метафизичке тезе*, Хајдегер у *Темељним проблемима* разматра као другу метафизичку тезу, односно, тезу *средњовековне онтологије* која се враћа на Аристотела и према њој устројству бивствовања бивствујућег припада *штоство* (*essentia*) и *постојање* (*existentia*). Потом, као трећу метафизичку тезу, Хајдегер означава ону која се, сходно узусима *нововековне онтологије* бави проблемом разлике између предручног као *res extensa* и тубивствовања као *res cogitans*, тачније, темељни начин бивствовања су бивствовање природе и бивствовање духа. Поред наведених, четврта метафизичка теза је *теза логике* где се тврди да било које бивствујуће може бити исказано кроз „јесте“, а то је заправо разматрање бивствовања копуле. Ове наведене тезе ће бити, како је и познато, основа за љуштење осталих, раније наведених, темељних проблема бивствовања, али пошто су они омогућени тек на основу задобијања проблема онтолошке диференције који се најављује и наслућује унутар Кантове тезе наш примарни задатак је да управо кроз *негативно и позитивно* одређење Кантове тезе укажемо на оне сегменте који, по Хајдегеру, ако ништа друго, онда барем *упућују* на темељну *проблематику онтолошког диференцирања*.

Управо на основу сада реченог може се прелиминарно тврдити да иако су претходни редови имали више карактер једног околишног и можда за ову прилику предугог увода, они несумњиво сугеришу да метафизичка традиција као таква на један *скривен* начин говори о бивствовању када тематизује бивствујуће, она већ такорећи „одише“ онтолошком диференцијом и поред немишљења исте, премда дакле није и њен конституент. Из тог угла, поновимо, ваља и посматрати Канта као део поменуте традиције, али као онај део који, ако тако можемо рећи, остаје најближи немисаоном „мишљењу“ онтолошке диференције коју пак једино сам Хајдегер може осветлити, односно, промислити и домислити. Управо на том темељу, наше анализе које наступају би требало да покажу зашто је Хајдегеру баш Кантова метафизичка теза у контексту наговештеног *негативног* и *позитивног* одређења важна „одскочна даска“ за назначавање разумевања темељног проблема онтолошке диференције, односно смисла бивствовања, концизније, зашто је тек Кантова метафизичка теза најпогоднија да се развије ово питање.

1.1. Бивствовање није реални предикат: основне негативне поставке Кантове тезе

У светлу најављеног Хајдегеровог тумачења Канта, треба најпре истаћи да то општепознато бављење Кантом није произвољно или ефемерно већ да проистиче пре свега из занимања за нововековну филозофију, а поменуто интересовање штавише сеже до његових филозофских почетака и мање-више у континуитету траје и везује се за оба мисаона пута.²⁹⁸ Све то наговештава да би се можда, и уз извесне ограде, могло рећи да је Кант мислилац који има најдугорочнији „стаж“ у Хајдегеровом истраживању филозофске повести. У том духу посматрано о ономе што у ствари Хајдегер очекује или тражи од изучавања ове повести можда најбоље говори и наредни пасус из *Темељних проблема феноменологије*: „Ми не желимо обнављати нити Аристотела нити средњовековну онтологију нити Канта или

²⁹⁸ Којфер (Käufer) истиче како би требало заправо разликовати *три етапе* у Хајдегеровом истраживању Канта. Ту су, најпре, Хајдегерови рани радови у периоду његове дисертације пре него што се окренуо ка озбиљнијем проучавању феноменологије. Он је ту следбеник неокантовске школе коју касније одбацује, те је утицај Ласка (Lask), Рикерта (Rickert) и других неокантоваца знатан. Потом, као друга фаза у разумевању Канта се формира под утицајем феноменологије и херменутике, и то је најзначајније и најпродуктивнија етапа. Ту настају његова *Логика. Питање о истини, Феноменолошка интерпретација Кантове 'Критике чистог ума', Кант и проблем метафизике* и свакако *Темељни проблеми феноменологије* који су у доброј мери дијалог са Кантом. Трећу фазу чине радови настали након 1930. и ту би стајали они попут: „О суштини човекове слободе“, „Кантова теза о бивствовању“, „Питање о ствари“. Више о томе у: Käufer, S. „Heidegger's interpretation of Kant“, у: Dahlstrom, D. (ed.), *Interpreting Heidegger: A Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, стр. 175.

Хегела, већ нас саме, тј. желимо се ослободити фразеологија и удобности садашњости која од једне моде тетура у другу.²⁹⁹ Све су прилике да је за Хајдегера први корак мишљења, онако како је дат у *Бивствовању и времену*, уз Аристотела, резервисан и за Канта, што говори да је он ипак имао немерљив значај, макар био „само“ онај који је *наслутио проблематику темпоралности*, иако није и „видео“ темпоралност: „Први и једини који се једним делом истраживајућег пута кретао у правцу димензије темпоралности, односно који је пустио да га тамо тера присила самих феномена, јесте Кант.“³⁰⁰

У контексту реченог, зачетну поставку Кантове тезе Хајдегер проналази у *Критици чистог ума*, у оквиру „Друге књиге трансценденталне дијалектике“ која представља део који тематизује немогућност онтолошког доказа за постојање Бога и која гласи: „*Биће (Sein)* очевидно никако није неки реалан предикат, то ће рећи неки појам о ма чему што може придоћи уз појам неке ствари. Оно је само позиција једне ствари или извесних одредаба по себи.“³⁰¹ Прва реченица у горњем наводу припада *негативној поставци Канта* коју Хајдегер критички интерпретира и која као полазна, а што и сами видимо, тврди да *бивствовање није реалан предикат*.³⁰² Ова теза има посебан значај јер из ње Хајдегер „љушти“ први и једини онтолошки проблем који је донекле размотрио у *Темељним проблемима* и који у исти мах има највећи значај, дакле, онај *онтолошке диференције*. Сходно истакнутом, он каже да не разумемо ову диференцију јер је просто зовемо *пука диференција*, а она се може разумети само уколико видимо како се *разлика између бивствовања и бивствујућег* поима свакодневно. У том смислу, приступ овој диференцији може се спровести једино путем истраживања тезе коју нам даје Кант.³⁰³ Но, оно што нас пак овде занима није проста аргументација око онтолошког доказа, већ Кантова теза о бивствовању која се манифестује у свом негативном ставу. Негативно казано, Кантова теза говори исправно у вези са *онтолошком диференцијом*, а то је да *бивствовање није бивствујуће*. И то би, када је негативни аспект ове тезе у питању био њен главни „допринос“ успостављању простора за издвајање проблема онтолошке диференције. Наиме, према Хајдегеру, Кант заправо само репродукује Декартов став: „'Битак' сам нас не 'афицира', зато он не може да се докучи. 'Битак није реални предикат' - према Кантовој изреци, која само понавља Декартов став. Тиме се начелно одриче могућности једне чисте проблематике битка и тражи се излаз којим би се потом задобила означена одређења супстанци.“³⁰⁴ Хајдегер се слаже са Декартовом тезом да „бивствовање“ у ствари није приступачно као бивствујуће. У том смислу Декартова теза, као уосталом и Кантова, долази у *близину онтолошке диференције бивствовања и бивствујућег*. Јер „пошто 'битак' доиста није приступачан као биће, битак се изражава бивствујућим одређеностима дотичног бића – атрибутима“.³⁰⁵

Но, са друге стране, Хајдегер признаје да се „семе“ онтолошке диференције може наћи код Канта, али да ово семе остаје *успавано* због неуспеха да се објасне њени темељни појмови. У том смислу, Кант не успева да разоткрије диференцију између реалности, збиљности и постојања, те у том случају он ипак не каже само како „бивствовање“ не може бити разумљено, већ и то да „бивствовање“ мора бити разумљено позитивно.³⁰⁶

²⁹⁹ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 111.

³⁰⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 44.

³⁰¹ Кант, И., *Критика чистог ума*, Култура, Београд, 1970, стр. 368.

³⁰² На маргинама текста „О суштини разлога“ стоји: „Крај одговара почетку, где се Кантова теза о 'бивствовању' (о 'јесте'), да оно није никакав реални предикат, разматра, и то с циљем да се први пут сагледа онтолошка диференција као таква, да се сагледа у њеном потицању из онтологије, а сама онтологија да се фундаменталноонтолошки искуси. Та предавања као целина припадају *Бивствовању и времену*, Први део, Трећи одељак, 'Време и бивствовање'." (Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 123).

³⁰³ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 30.

³⁰⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 126.

³⁰⁵ *Исто*, стр. 126.

³⁰⁶ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 31.

Сагласно претходним назнакама, Кантова теза долази из једног покушаја да се одбаци *онтолошки доказ* за постојање Бога који се заснива на извођењу постојања Бога на основу појма о њему.³⁰⁷ „Ради се о доказу опстојања, егзистенције, збиљности и, како ми кажемо предручности Бога. Ми стојимо пред упадљивом чињеницом да најопћенији појам битка Кант уопће разматра тамо гдје се бави спознатљивошћу једног сасвим одређеног, истакнутог бивствујућег, Богом.“³⁰⁸ Као против-доказ ове тезе Кант сматра да бивствовање није стварствено одређење неког бивствујућег, јер бивствовање није реалан предикат, оно не припада есенцији неког бивствујућег.³⁰⁹

Надаље, Кант прави разлику између *Sein* и *Dasein*, при чему овај други термин означава егзистенцију, опстојање или постојање ствари. Појам реалности или реалног код њега стога поседује изворно значење, сматра Хајдегер, и „означава оно што припада једној *res*, једној ствари, стварској садржини неке ствари. Један реалан предикат, једна ствари припадајућа одредба је нпр. предикат 'тешко' у погледу на камен, свеједно да ли камен збиља егзистира или не.“³¹⁰ Реалност за Канта је, чини се, неко *стварство* (*Sachheit*), што ће рећи да реални предикат припада стварској садржини неке ствари, а ову пак стварску садржину неке ствари ми представљамо у њеном појму, па тако ако се осврнемо на рецимо Кантов пример са каменом, каже Хајдегер, ми можемо себи да представимо оно што именује реч камен, а да то што је представљено нема егзистенцију као неки прави камен. Стога: „Егзистенција, постојање, тј. битак, каже Кантова теза, 'очигледно није реалан предикат'.“³¹¹

Помињање Кантовог *разумевања реалности* омогућава Хајдегеру да овај феномен елаборира и у сопственом маниру, а где се појављују јасни обриси *онтолошког диференцирања*, са једне стране, док се, са друге стране, поново истиче важност Кантове тезе за „откривање“ онтолошког разликовања. У том контексту, Хајдегер говори да истраживања која претходе онтолошком питању реалности упућују да: „Сазнавање је, према њој, један *фундирани* модус приступа ономе реалном. То *реално* је суштински доступно само као унутарсветско биће.“³¹² Тај приступ ка „унутарсветском“ бивствујућем је онтолошки утемељен у бивствовању-у-свету бивственоразумевајућег бивствујућег, а само пак бивствовање-у-свету показује „изворније“ устројство бивствовања бриге, са њена сва три формално-онтолошка структурна момента.³¹³ Дакле, *сазнање реалног* није могуће засебно, већ је у питању један *фундирани* модус као унутарсветскост, који опет води ка докучености света из целовитости докучености бивствовања-у-свету. Аналитика света пак показује како је свет као целина значењскости докучен са бивствовањем тубивствовања, док је „свет“ као целина унутарсветских бивствујућих такође већ открит у докучености света. Истичемо да унутарсветско бивствујуће, „у смислу онога реалног, онога само предручног, може да остане још покривено.“³¹⁴ Оно је најпре покривено управо зато што је приручно откривено, и то на темељу већ докученог света.³¹⁵

³⁰⁷ Уп. Исто, стр. 31.

³⁰⁸ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 29.

За Хајдегера, Кантова интерпретација побијања онтолошког доказа доиста говори да „битку најсавршенијега бића опстојање може неприпадати, односно ми га не можемо спознати као припадно (Тома), него та теза иде даље. Она начелно каже: Нешто попут опстојања и егзистенције уопће не спада у одређеност једног појма.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 33).

³⁰⁹ То што Кант тврди да бивствовање није реални предикат, по немачком феноменологу имплицира да за Канта *реалност* (*Realität*) није исто што и *збиљност* (*stvarnost*) (*Wirklichkeit*). Укратко, реалност је суштина ствари или напросто *res*. Рећи да бивствовање није реални предикат, значи истаћи чињеницу да сама егзистенција не придодaje ништа есенцији неке ствари (Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 33).

³¹⁰ Хајдегер, М., „Кантова теза о битку“, у: Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, Плато, Београд, 2009, стр. 232.

³¹¹ Хајдегер, М., „Кантова теза о битку“, стр. 233.

³¹² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 242.

³¹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, стр. 219, 220.

³¹⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 242.

³¹⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, стр. 219, 220.

Поред наведеног разјашњења феномена реалног, у § 43 *Бивствовања и времена* Хајдегер истиче како преиспитивање појма реалности мора да добро критички промисли традиционалну предност коју „реалност“ има, и где „бивствовање“ добија смисао реалности, чиме бива одређено супстанцијалношћу. Тиме се проблематика бивствовања уопште усмерава на странпутицу.³¹⁶ То значи да целокупна онтолошка проблематика мора бити изведена, односно окренута од претходећег тла „реалности“ ка фундаменталном тлу егзистенцијалне аналитике тубивствовања самствено-екстатичне и хоризонталне докучености бивствовања уопште.³¹⁷

Једино у контексту реченог може се рећи: „*Реалност* је у поретку онтолошких фундирајућих склопова повезаности и могућног категоријалног и егзистенцијалног легитимисања *упућена натраг на феномен бриге*.”³¹⁸ То значи да је реалност само могућа унутар бриге као начина бивствовања бивствовања-у-свету, док брига, обратно, није омогућена реалношћу. *Реалност (Realität) није стога исто што и реално*, не треба их изједначавати, већ морају бити разликовани у смислу *онтолошке диференције бивствовања и бивствујућег*. Ако је реалност утемељена онтолошки у смислу бивствовања тубивствовања у бризи и бивствовању-у-свету, онда тиме није и речено да реално само може бити једино када тубивствовање егзистира. Реалност је бивствовање реалног а не реално као бивствујуће.³¹⁹ Она је као категоријално бивствовање онтолошки утемељена у бивствовању тубивствовања - у његовој бризи, те наступа као неко ношење бриге (*Sorgetragen*) за разумевање бивствовања и стога такође за разумљење бивствовања као реалности.³²⁰

Бивствујуће као унутарсветско је онтолошки разјашњено само преко разјашњења појма унутарсветскости, а ово је као унутарсветскост бивствујућих несаобразних тубивствовању феноменолошки утемељено у свету, а свет се пак мисли као свет значењскости (*Bedeutsamkeitswelt*), као целина значењскости, из чега је бивствујуће одређено у свом шта-бивствовању (*Wassein*) као удовољење и у свом како-бивствовању (*Wiesein*) као приручно-бивствовање (приручност). Тако поиман (унутар) свет је суштински структурни моменат бивствовања-у-свету као темељног устројства егзистирајућег тубивствовања. У исти мах, пошто је фундаментално устројство тубивствовања, бивствовање (егзистенције) овог Ту, бивствовање-у-свету је темељно устројство бриге као егзистенцијалне структурне целине егзистенције.³²¹ За онтолошко разјашњење бивствовања реалности захтева се стога повратак на унутарсветскост, на свет, на бивствовање-у-свету, на бригу.³²² Истовремено се тиме реалност и реално као облик *онтолошког диференцирања* могу даље заправо упутити на један примарнији лик *онтолошке диференције* дат у супротности унутарсветског

Модерна традиција, којој припадају и Декарт и Кант покушава да говори о тзв. реалности „спољашњег света“, али се само заплиће у нове проблеме управо зато што не разазнаје феномен света као такав.

³¹⁶ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 240, 241.

³¹⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, стр. 216.

³¹⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 252.

³¹⁹ Сагласно томе, то што се реалност *односи на* унутарсветско бивствујуће значи да се она, у ширем смислу, разумева као начин бивствовања унутарсветскости уопште, где приручност и предручност фундирају као *модуси* реалности, па би она изгледа укључивала неколико модуса. „Али, ако се тој речи препусти њено предајом наслеђено значење, онда она мни битак у смислу чисте предручности ствари (*Dingvorhandenheit*).“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 251, 252). Упркос томе, може се рећи да из онтолошког фундирања свих модуса бивствовања унутарсветских бивствујућих у бивствовању-у-свету тубивствовања произилазе по Херману два одлучујућа увида. Први тврди да реалност као предручност ствари нема предност унутар модуса бивствовања унутарсветског бивствујућег, док је у традицији целокупност бивствујућих спољњег света одређена модусом бивствовања реалности. Најзад, други увид почива на томе да уколико је реалност утемељена у бивствовању-у-свету тубивствовања, онда нити свет из бивствовања-у-свету нити егзистенција не могу бити онтолошки устројени на основу те врсте бивствовања (предручности) (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 242).

³²⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins III*, стр. 242.

³²¹ Уп. *Исто*, стр. 235.

³²² Уп. *Исто*, стр. 235, 236.

бивствујућег (онтичко, реално) и бивствовања-у-свету (онтолошко, реалност), а о којем ће више бити речи у посебном поглављу нашег рада.

Наведено опет, са своје стране, указује да питање реалности и тубивствовања мора да се разумева с обзиром на *темељно питање о смислу бивствовања уопште и онтолошке диференције*. На концу, опет ваља истаћи односно сумирати: искључиво када бивствујуће јесте од врсте бивствовања тубивствовања, егзистира то бивствујуће као разумевање бивствовања. Само када разумевања бивствовања има у егзистирајућим бивствујућим, онда је бивствујуће као бивствујуће приступачно, како бивствујуће које смо ми сами тако и друга егзистирајућа бивствујућа, као и унутарсветски сусрећуће бивствујуће.³²³ Сходно томе, реченим се посве потврђује као исправна Хајдегерова процена о „бременитости“ онтолошким диференцирањем Кантове метафизичке тезе, тачније, њеног *негативног аспекта*, где израња не само потреба да се бивствујуће „искључи“ из бивствовања (бивствовање није реални предикат), већ и подробнија анализа реалности и реалног најављује наше доцније разматрање имплицитног манифестовања онтолошке диференције у Хајдегеровом главном делу. Како би се ова страна проблема што дубље схватила потребно се, како је и предвиђено, осврнути и на позитивну анализу Кантовог појма бивствовања.

1.2. Хајдегерова позитивна феноменолошка анализа Кантовог појма бивствовања: опажај, интенционалност, онтолошка диференција

Интерпретативни поступак Хајдегеровог критичког тумачења Кантове метафизичке тезе не би био потпун без њеног другог, тзв. *позитивног одређења бивствовања*, које се заправо карактерише као *позиција (Position)*.³²⁴ У том смислу је, укратко, за Канта бивствовање (*Sein*) пука позиција, док је *постојање (Dasein)*, *апсолутна позиција*. То ће рећи да ми мислимо бивствовање када кажемо „А је Б“, где је ово „Је(сте)“ копула, док када кажемо постојање онда у ставу „А је егзистенција“ мислимо на ово „А“ у контексту егзистирања. У том смислу, објашњава Хајдегер, рећи „А је Б“ значи заправо тврдити релацију или позицију о ствари која своју суштину (штоство) или могућност конституише, док тврдити „А егзистира“, означава да се ово „А“ не односи ни на шта, већ да оно напосто „само“ егзистира. На тај начин бивствовање упућује на могућност као чисту позицију, док постојање (*Dasein*) упућује на збиљност, апсолутну позицију.³²⁵ Хајдегер стога наглашава да „опстојање није 'чиста позиција'; када Кант каже да је оно *чиста* позиција, тада то ограничење важи с обзиром на то да оно није никакав реални предикат. Ријеч 'чисто' има у овом смислу значење 'неодносног'. Битак није реални предикат нити у значењу 'чисте позиције' нити у значењу 'апсолутне позиције'...“³²⁶

Али шта Кант заиста подразумева под бивствовањем, тј. овим „јесте“ или копулом и постојањем, овим „јесте“ егзистенције? Подсећамо, за њега су збиљност, егзистенција и постојање еквивалентни са апсолутном позицијом или *стављањем (Setzung)*, која је као таква у односу спрам *опажаја (Wahrnehmung)*.³²⁷ Тачније: „Тако се *специфични карактер апсолутне позиције*, тако како га омеђује Кант, открива као *замједба (Wahrnehmung)*... Кант, дакле, укратко каже: збиљност, егзистенција, опстојање једнако апсолутна позиција једнако замједба.“³²⁸ Стога, у опажају је ствар постављена у односу на опажајући субјект. Ради се

³²³ Уп. Исто, стр. 244.

³²⁴ „Positio, ponere, значи: ставити (setzen), метнути (stellen), положити (legen), лежати (liegen), *предлежати (vorliegen)*, лежати у основи (zum Grunde liegen)“ (Хајдегер, М., „Кантова теза о битку“, стр. 231, 232).

³²⁵ Уп. Zimmerman, M. E., „Heidegger's 'Completion' of *Sein und Zeit*“, у: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 4 (Jun, 1979), 537-560, стр. 542.

³²⁶ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 41.

³²⁷ Уп. Zimmerman, M. E., „Heidegger's 'Completion' of *Sein und Zeit*“, стр. 542.

³²⁸ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 49.

заправо о томе да се опажај, који припада субјекту као *начин одношења* додаје самој ствари, која се опажа. Субјект, дакле, путем опажаја поставља самог себе у *однос* према ствари коју опажа. Са друге стране и ствар се поставља у спознајни однос. При опажању, егзистирајући објект, тј. предмет, се даје на себи самом, тачније, „оно реално показује се као збиљско.“³²⁹

У вези са тим, бивствовање као апсолутна позиција/стављање постаје бивствовање као опажање, чиме се ствар као целина поставља у ову апсолутну релацију спрам мишљења.³³⁰ Термин *опажај* је сада главна Хајдегера преокупација, особито због његове поливалентности код Канта, па се тако може говорити о његова три „облика“: 1. Најпре као Опажање (*Wahrnehmen*), 2. Као ствар која је Опажена (*Wahrgenommenes*), 3. Опажајност (*Wahrgenommenheit*). При анализи ова три момента Хајдегер, укратко, полази од тога да опажај као опажање не може бити еквивалентан са егзистенцијом, већ оно што егзистирајуће опажа, тачније оно предручно. Оно пак опажено у опажају је заправо опажај сам. Ни други начин разумевања опажаја није валидан, опажено не може бити изједначено са егзистенцијом, али зато трећи начин разумевања би *можда* омогућавао изједначавање егзистирајућег са опаженошћу опаженог. Међутим: „Замједба би тада у Кантовом говору била исто што и замијећеност, откривеност у замјећивању. Сам Кант не каже ништа о тому... Кантово разматрање појма опстојање, егзистенција, збиљност, као замједба, у сваком је случају нејасно...“³³¹

Сагласно томе, горе наведена вишезначност опажаја није случајна, она свој разлог исцрпљује у самом *феномену опажаја*, који треба истражити.³³² Дакле, како би се избегло Кантово *вулгарно разумевање опажаја* неопходно је издвојити јединствену структуру онога што треба разумевати под опажајем. У сваком случају, Хајдегер дефинише *опажање* као „замјећујуће *себеузмјеравање* на замијећено, додуше тако да је замијећено као замијећено разумљено у самој својој замијећености.“³³³ Из тог разлога ово *себеузмјеравање* на сачињава централну фигуру целокупног процеса *опажања*. Опажај је стога опажање којем нешто опажено припада у самој својој опажајности. Прецизније, опажање и опажај у његовој опажајности припадају заједно, што заправо значи да три момента опажаја представљају карактере овог *себеузмјеравања на*. Из тога следи да је опажај, према Хајдегеру, врста *интенционалног одношења* одређена као *себеузмјеравање на* (*Sichausrichten auf*): „Одношења се односе према нечему, она су усмјерена, формално речено: односна на Према-чему.“³³⁴

Сагласно наведеном, постаје јасно да са феноменом опажања, који несумњиво на Кантов подстицај долази у домен Хајдегеровог интерпретирања, полако ступамо у сферу *интенционалности* која, сама по себи узета, има круцијалну важност за задобијање феномена *онтолошке диференције*, а за шта ће нам поред *Темељних проблема* од суштинске важности бити и Хајдегера *Пролегомена*.

³²⁹ Исто, стр. 50.

³³⁰ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 32.

Иако је опажање у ствари начин приступа збиљном, ипак оно само није збиљност збиљног, предручно предручног (Уп. Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 52). Стога, Хајдегер критички истиче да се Кант кретао у добром правцу у покушају властитог разумевања постојања и егзистенције. Али он не види јасно *хоризонт* који би му омогућио њихово расветљавање. Међутим, за њега остаје отворено питање Кантовог неразликовања разних значења феномена опажаја, што ће рећи да у тами Кантовог неразумевања остаје устројство бивствовања опажаја уопште (Уп. Исто, стр. 60).

³³¹ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 51.

³³² Гетман истиче пре свега *активни аспект опажања*, па је по њему опажање више *чињење* а не неки процес, оно је пре *делање* а не *држање* (Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 234).

³³³ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 61.

³³⁴ Исто, стр. 62.

Самој интенционалности опажања припадају два „момента“ и то најпре *intentio* као оно што се тиче одношења према нечему. То се исто може „применити“ и на опажај који је опажање нечега. Потом, свака усмереност-на или одношење-према има заправо једно особено према чему се односи, односно на-шта усмерености, и ово Према-чему одношења је заправо *intentum*.

Наиме, већ у *Прологмени за повест појма времена* Хајдегер даје експлицитнију анализу феномена опажања односно интенционалности, чиме недвосмислено влада континуитет и извесна доза преклапања с обзиром на ставове изнете у *Темељним проблемима*. У том смислу, и покушају да се дистанцира од Хусерла, Хајдегер у наведеном раду истиче како у феномену интенционалности ваља разликовати *intentio*, односно *само усмеравање на...* (попут мишљења на, сећања на, односно представљање нечега). Друга страна интенционалности припада *intentum*-у, тј. ономе *на шта* се самоусмеравамо на..., (попут оног мишљеног, представљеног, сећаног). То су, заправо, сегменти који се поклапају са Хусерловим терминима *noiseis* и *poema*. Питање или пре покушај да се разјасни суштина *intentum*-а одводе сада Хајдегера ка разматрању истинске природе природног опажаја, где се у ствари садржина интенционалности и може разјаснити на фундаментално-онтолошки начин.

У том контексту, Хајдегер на примеру *природног опажаја* столице разјашњава како при њеном опажању моменат *intentio* је само опажање док оно што се опажа, тј. што је опажено, је столица као бивствујуће, и она је структурни моменат *intentum*-а интенционалности. Међутим, овај природни опажај је тек један начин одношења према столици, тј. бивствујућем, па тако њу можемо да опажамо и као ствар *околног света*: „Оно опажено те 'природне' замједбе називамо *стварју околног свијета*“.³³⁵ Такође, ако при овом опажању тврдимо да је дата столица мека, онда се не мисли на неки њен индиферентни карактер, већ се тврди да је она напросто удобна. У овом опажању се не пропитује колика је затегнутост датог материјала столице, већ се акцентује свакодневно *опхођење према стварима*. Хајдегер истиче да овде, управо у овом различитом опажању, лежи кључна ствар. Јер, и у првом и у другом начину опажања столица, као бивствујуће, је оно на шта се односимо, али у првом случају је столица природна ствар док је у другом ствар околног света. Или, Хајдегеровим другим примером речено: „Разлика између биљке и неког цвијета, а обоје се подједнако може исказати о једној те истој ружи, јест разлика између природне ствари и ствари околног свијета. Као цвијет, ружа је ствар околног свијета, као биљка, она је природна ствар.“³³⁶

Уз речено, Хајдегер истиче и трећи начин одношења према столици, ако се ствар посматра у њеној *предметности* као предмет теоријског посматрања, тачније, столица као ствар конструисана од дрвета или метала, са одређеним карактеристикама: „Говорим о тварности, о протезању, обојености, о способности за помицање и сличним одређењима која тој столици не припадају као њезина властита одређења, већ било којој природној ствари, структуре које чине предметност ствари...“³³⁷ Дати пример опажања заправо показује да *intentum* односно *интендираност/интендирано-бивствовање (Intendiertsein)*, није у првом плану дата столица као непосредно присутна ствар, већ да *intentum* чини оно *ка/према чему*, тј. *с обзиром на шта* се односимо према бивствујућем.³³⁸ Друкчије речено, истински *intentum* је „*претходни начин приступа, начин откривања и сусретања бивствујућег*.“³³⁹

С обзиром на речено требало би сагледати на који начин се одношење према бивствујућем као таквом, тачније према његовом бивствовању, може посматрати као примарно и како оно претходи саморазумљивом одношењу према њему. Ту се заправо ради о томе да однос према столици, тј. према њеном бивствовању, односно начину на који нам је иста столица дата као природна ствар, ствар околног света или као ствар теоријске анализе, има *приоритет* у односу на директан приступ столици. Ту је дакле реч о *начину како* нам је дато бивствујуће, јер управо тај начин датости је *бивствовање тог бивствујућег*, односно *интендираност интентума*. „Према томе, можемо разликовати на следећи начин: *бивствујуће само*, ствар околног света, природна ствар, односно предметност, и *бивствујуће*

³³⁵ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 39.

³³⁶ Исто, стр. 40.

³³⁷ Исто, стр. 41.

³³⁸ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 62, 63.

³³⁹ Исто, стр. 63.

на начин своје интендираности, у облику и на начин како се опажа, представља, просуђује, воли, мрзи, помишља у најширем смислу. У прва три случаја суочени смо с бивствујућим по себи, а у четвртом с интендираношћу, с опажености бивствујућег.³⁴⁰ Друкчије речено, *intentum* указује на неку врсту двоструке структуре, бивствујуће и интендираност као бивствовање бивствујућег. У сваком случају, у феномену интенционалности морамо разликовати *intentio* и *intentum* - који има два конститутивна сегмента, бивствујуће само, у датом примеру столица, и начин приступа, односно откривања овог бивствујућег, што је заправо бивствовање бивствујућег као интендираност.³⁴¹

Тачније, а полазећи од онога што је речено о истинској садржини интенционалности, сада можемо рећи да ова двострукост у *intentum*-у није ништа друго до онтолошко разликовање. Јер, онтолошка разлика би представљала управо ово спровођење/извршавање разликовања у *intentum*-у, тј. разликовања између *intentum*-а и интендираности, где интендираност дакле представља раније, претходеће, априорно подручје оног примарног и аутентичног на шта одношења, „оно интендирано, треба појмити у већ испостављеном смислу, не бивствујуће као опажено, већ бивствујуће у начину своје опажености, интендум у како своје интендираности. Тек с тим начином интендираности, који припада свакој интенцији као таквој, излази на видјело, макар и само привремено, темељно устројство интенционалности.“³⁴²

Сама пак претходност, априорност интендираности, оног бивствовања бивствујућег, није претходна у поретку неког сатног времена које се може мерити, већ та претходност разумевања бивствујућег, односно одношења спрема њега унапред припада темељном устројству тубивствовања, „лежи то да он егзистирајући такођер већ разумије врсту битка оног постојећег, према којему се егзистирајући односи... Интенционалности замједбе припада не само *intentio* и *intentum*, него надаље и разумијевање врсте битка онога што је интендирано у *intentum*-у.“³⁴³ Ако смо дакле дошли до бивствовања бивствујућег, тиме смо истовремено диференцирали, тј. разумели, макар прећутно, разлику између бивствовања и бивствујућег, што ће рећи да полазећи од Канта и његовог неразумевања опажаја долазимо до разумевања опажаја у контексту интенционалности која заправо „успоставља“ онтолошко разликовање бивствовања и бивствујућег. Овде је, дакле, акценат на моменту раније наведеног априорног члана интенционалности, тј. у начину датости, откривености или начину сусретања сваког бивствујућег, а самим тим и начину на који смо дати и ми сами, односно у интендираности (или смислу односа) садржаном кључном месту онтолошког разликовања.

У надовезивању на речено, треба истаћи да код Хајдегера са начином датости, оним како бивствујућег, увек уједно иде и начин датости нас самих, тј. тубивствовања. Тиме се уз то да смо увек-већ-код неког бивствујућег, а с обзиром на његово како, потврђује да смо и самима себи дати са тим како, да је како бивствовања бивствујућег у исти мах и како самог тубивствовања, а то што смо увек већ-испред-код бивствујућег упућује на структуру бивствовања тубивствовања, односно на бригу и њене структурне моменте бачености, пројекта и бивствовања-код.³⁴⁴ „Јасно је једно: Замијећеност неког постојећег не постоји на њему самоме, него је припадна тубитку, што не значи да је она припадна субјекту и његовој иманентној сфери. Замијећеност припада замјећујућем интенционалном одношењу.“³⁴⁵ Тек на тај начин, истиче Хајдегер, може се сусрети оно предручно, јер се опажањем открива

³⁴⁰ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 43.

³⁴¹ Грубор примећује да је Хајдегер, у ствари, већ у својим раним фрајбуршким предавањима из 1921/22. године унутар феномена, као таквог, разликовао три момента, смисао извршавања, смисао садржаја и смисао односа, где управо смисао односа, како је већ и раније истакнуто, означава димензију интендираности, тачније, смисао односа је истинска природа *intentum*-а, односно начин његове интендираности. Погледати: Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 64.

³⁴² Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 48.

³⁴³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 77, 78.

³⁴⁴ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 65.

³⁴⁵ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 73.

предручно, и оно се сусреће као такво, тачније бивствујуће као бивствујуће, „на начин једног одређеног *откривања*. Замједба одузима постојећем његову скривеност и ослобађа га како би се оно тиме могло показати на самоме себи.“³⁴⁶

Утврђивањем истинског смисла *intentum*-а тек се отвара пут за одговор на питање о бивствујућем као бивствујућем које, као такво, представља оно како одношења према бивствујућем, то је како нашег *апприорног, предметатског откривања и сусретања бивствујућег* самог. Тиме се истиче да је са начином датости нас самих, или начином бивствовања тубивствовања, дат у исто време и начин бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање. То, како изгледа, и потврђује Хајдегер при разматрању Кантове тезе када каже: „Сада се ради само о тому да уопће видимо како се откривајуће одношење према оном постојећем односи према разумијевању постојања и како том одношењу, тј. егзистенцији тубитка, припада *раскривеност (Erschlossenheit) постојања*. То је увјет могућности откривања оног постојећег.“³⁴⁷ Штавише, могућност откривања, односно опажања, предручног, претпоставља докученост, што ће рећи да се оно опажено, с обзиром на своје могућности темељи у *разумевању* предручног, истиче Хајдегер. Тиме он успева да бивствујуће као такво разуме полазећи од нас самих, и тако надилази уобичајено третирање од стране филозофске традиције овог феномена. У том смислу, Хајдегер полазећи баш од начина бивствовања тубивствовања тумачи и начине датости осталог бивствујућег, чиме он у одговору на бивствовање бивствујућег не смера нити на бивство бивствујућег нити на неко највише бивствујуће попут филозофске традиције. Насупрот томе, бивствујуће као такво, тј. његово бивствовање, је заправо јединство многих начина датости, откривености и сусретања бивствујућег. Наравно, структурално јединство сопствене датости тубивствовања које инволвира и начине датости бивствујућих која су несаобразна тубивствовању означено је код Хајдегера као *брига*. У том смислу тек брига, која код њега преузима функцију интенционалности у горе изведеном смислу, омогућава разумевање бивствовања бивствујућег, као таквог.

Поред тога, а у сагласју са већ наведеним Хајдегеровим разрађивањем овог проблема, особито у *Темељним проблемима*, извесно је да структури интенционалности припадају осим *intentio-intentum* и један модус откривености *intentum*-а, а који је откривен у *intentio*. То је заправо *интендираност* као оно унапред, *претходеће* или *апприорно* неког бивствујућег, односно постојећег или предручног, како то у овом раду Хајдегер помиње. Но, бивствујућем, видели смо, припада не само то да је откривено, или откривеност тог бивствујућег, већ такође да је врста бивствовања откривеног бивствујућег разумевана, тј. *докучена*. Управо из тог разлога се с обзиром на начин бивствовања мора правити *онтолошка разлика између откривености неког бивствујућег и докучености његовог бивствовања*, бивствујуће се може открити, опажањем или неким другим приступом, једино ако је *већ унапред* докучено бивствовање тог бивствујућег, једино ако га ми сами разумевамо. Тиме се поставља даљи задатак успостављања односа између *откривености бивствујућег и докучености његовог бивствовања* као и онога како, начина на који је утемељена докученост, разоткривеност, бивствовања, а који је заправо темељ за могућу откривеност неког бивствујућег. Другим речима, треба појмовно артикулисати *онтолошку разлику откривености и докучености*, где уједно и лежи могућност да се поима разлика између бивствујућег откривеног у тој откривености и бивствовања докученог у тој докучености, што имплицира, угрубо речено, да се ради о *разлици бивствовања и бивствујућег*, тј. потреби фондирања *онтолошке диференције*. Друкчије казано, каже Хајдегер, тек ако се прати Кантов проблем, долази се до *питања о онтолошкој диференцији*: „Сада видимо да је могућност испостављања онтолошкој разлике очигледно повезана с нужношћу испитивања интенционалности, тј.

³⁴⁶ Исто, стр. 76.

³⁴⁷ Исто, стр. 78.

врсте приступа бивствујућем, чиме није казано да врста приступа сваком бивствујућем представља замједбу у Кантовом смислу.³⁴⁸

Оно што би свакако био битан задатак Хајдегера јесте да се, с обзиром на *интендираност intentum-a* која је заправо оно претходеће, *априорно*, бивствовање бивствујућег, а као таква и *онтолошко диференцирање*, утврди како-тако природа ове *априорности* јер, још у *Прологомени*, „објашњење његова смисла претпоставља разумијевање управо онога што тражимо: *вријеме*.“³⁴⁹ Управо ово *априорно* интендираности, *онтолошке диференције*, је осмишљено, као оно „на нечему што је увијек већ раније на њему... Тиме није речено што је то нешто на чему се може наћи такво нешто као раније...“³⁵⁰ Међутим, већ је урачунато, или боље рећи испостављено, да је *смисао тог априорија управо време*, или боље речено да је смисао бивствовања бивствујућег сам хоризонт времена.

Све у свему, нешто попут бивствовања може бити дато у наведеном бивственом разумевању, које се једино односи према бивствовању као таквом, чије унапред разумевање бивствовања заправо тек омогућава одношење према бивствујућем. Ово разумевање бивствовања је омогућено хоризонтом времена, а само пак онтолошко разликовање омогућава да се време испостави као смисао бивствовања уопште. Овде време поимамо као изворно, које у себи спаја *временитост*, као *смисао бивствовања егзистенције*, и *темпоралност*, као *смисао бивствовања бивствујућих која нису саобразна тубивствовању*. Тиме се заправо потврђује да различити начини бивствовања, односно *интендираности*, могу да се разликују с обзиром на време. Односно, да једно те исто бивствујуће може имати и различит начин бивствовања, што се већ и раније наводило, па тако једна иста ствар, као бивствујуће, може имати начин приручности или предручности, тј. *како* нашег одношења, с обзиром на време као хоризонт који омогућава то одношење, а самим тим и бивствено разликовање. Стога, наредни кораци морају бити усмерени у правцу досезања изворног времена, како у свом екстатичком тако и у свом хоризонталном карактеру, не би ли се доспело до смисла бивствовања, односно не би ли се преко *онтолошког разликовања* доспело до његовог основа, који је временит, а самим тим и до времена као смисла бивствовања као таквог, тј. онога с обзиром на шта ми разликујемо различите начине бивствовања (егзистенција, приручност, предручност, опстој, живот у својим примарним манифестацијама). То што Хајдегер говори о *различитим начинима* датости бивствујућег као таквог, као природне ствари, ствари околног света, као теоријско-научног предмета, и уз друге примере, потврђује да се код њега може говорити о многоврности начина датости.³⁵¹

Полазећи од свега изведеног, а посебно у контексту интенционалности и *Прологомене*, у сваком случају, можемо се сагласити са Хајдегеровим речима: „расправа је о Кантовој тези довела посебице до темељног онтологијског проблема, до питања о разлици битка и бивствујућег, до проблема онтологијске диференције.“³⁵²

У начелу и сажето речено, може се сада рећи како су претходни редови покушавали да осликају на који начин Хајдегер из позитивног сагледавања Кантове метафизичке тезе настоји да „ферментише“ проблем онтолошке диференције, односно да путем Кантовог прелудија најави овај проблем или оно шта би он могао бити. Читав низ поступака које он при том следи а за које бисмо могли рећи да су корак напред у односу на негативни аспект ове тезе у којој се тек „омеђава“ или напосто провоцира *проблематика* онтолошке диференције, претендују на коначно учвршћивање овог питања. С тим у вези, след који смо могли пратити и који иде од Кантовог вулгарног (погрешног) разумевања опажаја где Хајдегер најпре уочава његову код филозофа из Кенингсберга занемарену и више на

³⁴⁸ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 79.

³⁴⁹ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 80.

³⁵⁰ Исто, стр. 80.

³⁵¹ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 68.

Но, унутар те многоврности, начин сусретања *приручног*, као најчешћег начина сусретања, као односа средства и циља, има *предност* па је тај фундирајући модус примаран а остали су фундирани.

³⁵² Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 81, 82.

интуитиван начин напипану структуру себеусмеравања-на, из које се кристалише интенционално одношење где уочава сада већ мањкавост релације *intentio* и *intentum*, која мора бити допуњена кључним феноменом *интендираности*, има само једну једину сврху која се испуњава у „конституисању“ наслућивања онтолошког разликовања. Тек, дакле, интендираност, као начин датости бивствујућег, као бивствовање бивствујућег, као интендираност *intentum-a*, односно, условно речено разлика бивствовања и бивствујућег, у потпуности даје главни резултат претходног Хајдегеровог разматрања Кантове филозофије. Наравно, иако важна, Кантова улога је тек ако тако можемо рећи секундарна, његове тезе су повод, „инсинуација“, наговештај помаљања онтолошке диференције као темељне мисли Хајдегерове филозофије. У коликој мери су ове назнаке плодотворне покушаће да одговоре наредне анализе интенционалности и трансценденције где се управо фундира онтолошка диференција.

1.3. Интенционалност и трансценденција: утемељење онтолошке диференције

Покушај *разумевања интенционалности* као *основе за поимање онтолошке диференције* као такве код Хајдегера треба сада у одређеном степену, након „задобијених“ резултата у претходном поглављу где је како-тако ипак чини се успео да „ољушти“ (*herausschälen*), а тиме и најави, упути, из Кантове метафизичке тезе темељни херменеутичко-феноменолошки проблем *онтолошке диференције* а који, уз допуну преостала три проблема, омогућава одговор на питање о смислу бивствовања, „продубити“ неком врстом критичког преиспитивања погрешних тумачења овог феномена као и његовом релацијом са исто тако важним феноменом *трансценденције*, са којим се *утемељује онтолошка диференција*. У том смислу, поред *Темељних проблема* и *Пролегомене* значајан допринос за разумевање ових тема налазимо и у *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница*, тако да ће у овом поглављу истраживање бити ослоњено углавном на ова Хајдегера дела. С тим у вези, управо ово поглавље треба да покаже да Хајдегер у целости валоризује и чини плодним своје херменеутичке анализе усмерене ка деструирању Кантове тезе, и то успостављањем темеља за дистинкцију бивствовања од бивствујућег.

Сходно наведеној намери, Хајдегер при критиковању традиционалног разумевања *интенционалности*, већ у *Пролегомени за појма времена* разликује бројне врсте *интенционалних доживљаја*, као што су празно помишљање на нешто, представљање нечега, презентовање нечега као и телесну постављеност нечега. Сви ови наведени моменти се разликују али су и у односу.³⁵³ У том смислу *празно помишљање* треба да се испуњава опажајем нечега, јер када на нешто помишљамо ми то доцније можемо да „испунимо“ неким опажањем. „Празно помишљање је врста предочавања нечега на начин помишљања, присјећања...“³⁵⁴ Истовремено, само опажајно испуњење не мора увек да буде дато као непосредна телесност нечега, али обратно све оно што је телесно дато, дато је и као такво. Јер, „*тјелесност је изузетни модус самоданости неког бивствујућег.*“³⁵⁵ У сваком случају, истиче Хајдегер, опажај као и датост нечега путем опажаја представљају најособенији, парадигматичан облик интенционалног испуњења, али и битан корак, чини се, *ка разликовању успостављеном у претходном поглављу унутар intentum-a* које нас усмерава ка *онтолошкој диференцији*.³⁵⁶

У том смислу важно је да Хајдегер сматра како свако *intentio* има тежњу ка свом испуњењу па се, рецимо, сваки опажај испуњава опажањем нечега. Сагласно томе, све могуће диференције између разноврсних интенција заснивају се на многоструким начинима

³⁵³ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 79.

³⁵⁴ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 43.

³⁵⁵ Исто, стр. 43.

³⁵⁶ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 79.

интендираности intentuma-а, односно или тачније речено, бивствујућег. Самим тим је празно помишљање дато тек у ономе како, начину помишљања, опажено је дато у својој опажености, итд. Сходно реченом, како смо и могли видети раније, сваком *intentio* одговара заправо начин *интендираности*, па се неки предмет, ствар, бивствујуће као такво, манифестује на начин себи својствене опажености, када говоримо о опажању. Само пак *интендирано* се обзнањује у смислу бивствујућег као онога што је опажено. Имајући у виду да *intentio*-у припада његово *сопствено на-шта усмерења*, односно *intentum*, онда се у том смислу може говорити и о њиховој међуупућености и саприпадању.³⁵⁷

Међутим, упозорава Хајдегер, „ово привремено испостављање темељне структуре интенционалности као међусобне припадности *intentio* и *intentuma* није последња ријеч, већ само прва најава и показ једног тематског поља разматрања.“³⁵⁸ Наравно, то тематско поље је усмерено на *онтолошко разликовање*, али да би се оно запосело потребно се критички ослободити сада већ излишних теорија интенционалности пре свега једног Brentana и Хусерла, при чему Хајдегер за Brentana подсећа да је јасно видео *intentio*, и то у многим формама, али је остао слеп за *intentum*. Он се ту, наима, двоумио између самог бивствујућег у његовом бивствовању и начина на који се то бивствујуће појављује, и при томе увидео да се он тешко може раздвојити од самог бивствујућег, што је довело до немогућности да се дође до природе интенционалности а која одређује психичко.³⁵⁹ Углавном, „код Brentana уопће не долази до одвајања онога како интендираности, тј. код њега није издвојена интенционалност као таква, структурна цјеловитост. А то значи надаље: интенционалност је дана уједно с бивствујућим и одређује се као његов карактер; она се поистовјећује с психичким.“³⁶⁰

У том смислу, по Хајдегеру, целокупна традиција од Декарта, преко Канта па све до Хусерла и Brentana, не успева да размотри питање бивствујућег које има интенционалну структуру. Овде свакако особито Хусерл не одмиче одвећ далеко: „Према томе, Хусерл са својим феноменолошким описом феномена свести пада натраг на ону позицију психологизма коју је управо побијао.“³⁶¹ Штавише, Хусерлово одређење онтолошке проблематике је оформљено расправом између *психологизма* и *логицизма* око проблема вредности. Уз то, *интенционалност* је, по Хајдегеру, код Хусерла одређена као структура доживљаја, на основу својих темељних момената *poesis-poeta*, а захватити интенционалност у њеној *априорности*, упркос Хусерлу, значило би раскривање оних структура које унапред стварају ставови и везе које се иначе појављују при било ком поступку опажања и опаженог.³⁶² Насупрот њему, Хајдегер тврди да Хусерл није објаснио *који је начин бивствовања бивствујућег у којем се свет конституише*. А то је по њему управо централни проблем *Бивствовања и времена*, тј. *фундаменталне онтологије* тубивствовања. Било како било, у изради интенционалности као тематског поља феноменологије управо недостаје *питање о бивствовању те интенционалности*.³⁶³ Штавише, то питање на нивоу чисте свести, која је једино јасно задобијена, оглашава се као бесмислено, а питање о бивствовању остаје у потпуности неистражено.³⁶⁴ На тај начин Хусерлов поступак феноменолошке *редукције* пропушта да постави питање не само о смислу бивствовања интенционалности већ и о

³⁵⁷ Уп. Исто, стр. 80.

³⁵⁸ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 49.

³⁵⁹ Више о томе погледати код: Heidegger, M., *Einführung in die Phänomenologische Forschung (Wintersemester 1925/24)*, GA 17, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, стр. 261. Такође: Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 49; Грубор, Н. *Егзистенција и дистанца*, стр. 80.

³⁶⁰ Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 49.

³⁶¹ Хајдегер, М., „Мој пут у феноменологију“, стр. 83.

³⁶² Хајдегер, рецимо, по Гетману, своју амбивалентност спрам Хусерла исказује и тиме што прихвата трансцендентално-филозофски став и његову могућност, али одбацује тезу о *бивствовању као постављању* (*Sein als Setzung*) (Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 103, 104).

³⁶³ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, стр. 147.

³⁶⁴ Уп. Исто, стр. 128.

смислу бивствовања уопште.³⁶⁵ Јер ако би се испитивало интенционално с обзиром на то како јесте, онда би бивствујуће као *intentum* морало да се истражи у свом начину датости, односно свом бивствовању у односу на бивствујуће. Међутим, у редукцији је управо то представљено као полазиште које би требало напустити, као полазиште природног става.³⁶⁶

Све у свему, како би се наведени пропусти елиминисали, најпре је неопходно да се укаже на њих, да се они такорећи *освесте*, и у првом реду они се тичу разумевања, тачније, погрешног разумевања интенционалности. Стога Хајдегер у *Темељним проблемима* и *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница* приступа раскривању погрешних тумачења како интенционалности тако и трансценденције³⁶⁷ не би ли на основу њих поставио чврсте основе за постављање питања о смислу бивствовања уопште, односно, захваљујући њима јасније ће се кристалисати разлика између бивствовања и бивствујућег, тј. *онтолошка диференција*. У том смислу, већ је речено како структуру човековог само-одношења Хајдегер захвата помоћу појмова интенционалности и трансценденције, где интенционалност поседује структуру *intentio* и *intentum* и као таква је подложна погрешним разумевањима.³⁶⁸

Једна од *консеквенци* погрешног разумевања је и то да се проблем интенционалности заправо смешта у средиште разумевања концепције свести, што је случај код Хусерла. Тај појам се супротставља Хајдегеровом феномену тубивствовања. Наиме, оно што су за Хусерла интенционално устројени доживљаји свести и акти за Хајдегера су најпре *држања, одношења (Verhaltungen)*, тубивствовања.³⁶⁹ Стога, Хусерлова тематизација интенционалних аката је заправо у Хајдегеровом видику оно што он карактерише као филозофска анализа одношења. Ту се додатно раскрива оно што у пред-филозофском, наивном ставу, остаје скривено. У ствари, за Хајдегера се код аката као одношења ради заправо о *само-одношењима*. Живот је у мом интенционалном одношењу онтичка самодатост, али не у смислу да је то бивствовање мог сопства у *онтолошкој диференцији* спрам мене самог као самственог бивствујућег. Оно што лежи у темељу моје онтичке само-датости у мом интенционалном одношењу је још увек скривена докученост мог бивствовања као егзистенције.³⁷⁰ Стога, разоткривање самствено-екстатичке докучености егзистенције је једна од примарних тема за Хајдегера и за његову феноменологију.³⁷¹ Треба, исто тако, имати у виду да је интенционалност међу најважнијим ставкама коју Хајдегер позитивно усваја од Хусерла, јер је одношење тубивствовања, као начин имања-посла-са (*Zutunhaben-*) и опхођење-са, заправо суштински начин себе-одношења. Из тог разлога и учење о интенционалности треба схватити као први и важан корак ка изласку из иманентизације

³⁶⁵ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 129.

³⁶⁶ Уп. *Исто*, стр. 129.

„Хусерл, према Хајдегеровој реконструкцији, у првом кораку своје анализе жели да искључи (природно) бивствовање онога што је психички дато у 'природном ставу', у другом кораку жели да задобије чисту регију свести и да, најзад, у трећем мисаоном кораку одреди бивствовање те регије. Међутим, овај поступак је проблематичан, и то не у погледу чистих одредаба свести, него у погледу полазишта анализе, у погледу начина датости који је подразумеван у 'природном ставу'. Проблематично је да је човек природно себи дат као било које живо биће.“ (Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 130).

³⁶⁷ Хајдегерово акцентовање трансценденције је често разумевано од стране његових следбеника као нешто супротно Хусерловом субјективистичком поимању интенционалности. Хусерл је, заправо, тежио ка употреби трансценденције у контексту објекта који се односи спрам свести. Интенционални објекат никада није реални део акта свести, јер су сви објекти свести трансцендентни. За разлику од Хајдегера, Хусерл наглашава да интенционалност укључује трансценденцију. Штавише, од раних 1900-их, он је учио везу између трансценденције и времена, па тако људски опажај увек превазилази сама себе са антиципацијама и потенцијама са једне стране, и ретенцијама са друге стране. Стога, опажајни акт неког објекта није у потпуности укоренен у садашњости, његова структура као таква је темељно временита (Уп. Dermot, М., „Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality“, у: *Inquiry - An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 43(1), стр. 43).

³⁶⁸ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 132.

³⁶⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 146.

³⁷⁰ Уп. *Исто*, стр. 146.

³⁷¹ Уп. *Исто*, стр. 146.

субјективности.³⁷² У том смислу, тамо где Хусерл говори о интенционалном акту свести, Хајдегер уводи *интенционално одношење*, и то као бивствовање-код/при-бивствујућих (*Sein-beim-Seiendem*), и са тим он укореењује интенционалност одношења назад у устројство бивствовања само-одношећег тубивствовања.³⁷³

Када су пак у питању крива тумачења интенционалности која сасвим неспорно не одговарају, или боље рећи, не познају сада наведене аспекте, онда се намећу два основна и на тај начин водећа, мање-више *свакодневна, погрешна тумачења интенционалности*, невезана за филозофска учења, и оба бивају интерпретирана путем анализе интенционалног карактера *опажаја*.³⁷⁴ Реч је о *погрешном објективирању и погрешном субјективирању*.³⁷⁵

Према *првој* интерпретацији, оној *објективирања*, интенционални однос је нешто што тек придлази, накнадно, субјекту на темељу постојања неког објекта, односно, између *intentio* и *intentum-a* се успоставља нека врста *накнадне* релације. „Однос замједбе је један постојећи однос између два постојећа. Искључим ли једног члана односа, рецимо субјект, тада више не постоји ни сам однос.“³⁷⁶ Дакле, како би дошло до успостављања интенционалног односа, један унапред постојећи психички субјект мора да приступи унапред постојећем објекту. Све ово пак говори да објективирање постоји захваљујући погрешном разумевању односа субјекта и објекта, а то мњење се преноси и на однос *intentio-intentum*.³⁷⁷ Дакле, према овом кривом тумачењу интенционални однос између субјекта и објекта почива на односу између два претходно потпуно изолована и одвојена бивствујућа, субјекта и објекта, који су уз то апсолутно независни једни од других. Дакле, интенционалност претходи, тј. она унапред одређује однос субјекта и објекта.³⁷⁸ Међутим, у овом случају, како нам се чини, управо недостаје раније наведена *интендираност*, као оно *како*, начин одношења или, боље речено, оно *раније, претходеће, априорно подручје* оног примарног и аутентичног *на шта одношења*, које као унапред дато јесте бивствовање тог бивствујућег, односно, у овом случају објекта. Још одређеније речено, ово наивно и погрешно тумачење остаје *слепо за онтолошко разликовање бивствовања и бивствујућег*, као једино исправног пута разумевања интенционалности.

Субјективирање као друга искривљена форма тумачења интенционалности сматра да ако интенционалност не може да пође од самосталног постојања објекта спрам којег се психички субјект односи, већ се ради о унапред датом односу према објекту унутар интенционалне структуре субјекта, онда произилази да односи субјекта као и сама

³⁷² Емерсон (Emerson) целокупну грађу и све четири метафизичке теме у *Темељним проблемима* Хајдегера тумачи из перспективе интенционалности. Више о томе код: Emerson, M., „Heidegger's Appropriation of the Concept of Intentionality in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*“, у: *Research in Phenomenology*, Vol. 14 (1984), 175-193.

³⁷³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 147.

Ово бивствовање-код одношења је сходно својој врсти бивствовања бриговање, истиче у свом тумачењу Хајдегеровог феномена интенционалности фон Херман. Сама укореењеност интенционалности бригујућег одношења у екстатичкој егзистенцији је заправо утемељење онтичко-бригујућег одношења у екстатичко-бригујуће бивствовање-код. Последњи егзистенцијали заједно са баченошћу и пројектом сачињавају бригу као бивствовање тубивствовања, што ће рећи да управо брига ступа на место интенционалности: „Као брига, тубивствовање је самствено-екстатички докучено у три екстазе пројекта, бачености и екстатичког бивствовања-код.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, стр. 147).

³⁷⁴ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 133.

³⁷⁵ „Супротно, најопасније и најтврдокорније предрасуде у погледу разумевања интенционалности нису експлицитне предрасуде у форми филозофијских теорија, него су то имплицитне предрасуде које проистјечу из природнога схваћања и тумачења ствари...“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 64).

³⁷⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 64.

³⁷⁷ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 133.

³⁷⁸ Субјект по себи узет је ипак као „способан“ за интенционалност, он је тако структуриран да увек представља одношење према нечему (Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 35). „Као структура одношења интенционалност је структура себеодношећег субјекта. У начину битка *себеодношећег субјекта* она је као односни карактер тај однос.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 66).

интенционалност имају искључиво субјективно значење.³⁷⁹ Дакле, наведена теорија полази од интенционалности као структуре доживљаја субјекта, а ти доживљаји остају иманенти сфери субјективности.³⁸⁰ Ово погрешно субјективирање самим тим превиђа структуру *себеумеравања на*, тј. *intentio*. Тачније, структура интенционалних односа је таква да се они *већ унапред* односе на оно постојеће, бивствујуће, интенционалност је управо то одношење, трансцендирање, она је дата у *трансценденцији*.³⁸¹ Ако је то тако, онда и у другом случају, погрешном тумачењу, мора бити *искључена* могућност заснивања *онтолошког разликовања*, а што ће даље разматрање, посебно трансценденције, додатно потврдити.

У наведеном контексту, тек у сфери *трансценденције* интенционалност задобија своје потпуно испуњење, односно, са појмовним осведочењем трансценденције постаје јаснија њена *онтолошко-диферентна способност*. Но, најпре, када је у питању проблем трансценденције онда се, поред осталих, намећу и Хајдегера предавања *Метафизички почетни разлози логике полазећи од Лајбница* у којима се овај проблем расветљава кроз критиковање погрешних разумевања односа субјекта и објекта. У том смислу, по Хајдегеру је битно да направимо разлику између *две предрасуде* феномена трансценденције, и то *сазнајно-теоријске и теолошке*. Сходно томе, *прва* предрасуда у разумевању трансценденције се обично базира на успостављању супротности са појмом иманенције, као нечега што је иманентно субјекту, док би трансцендентно било везано за нешто изван субјекта.³⁸² И овде, као и у предрасуди субјективирања код разумевања интенционалности, субјект је изолован и замишљен као учаурена индивидуа.³⁸³ Ту се проблем *трансценденције* надовезује на однос између унутрашњости субјекта и оног спољашњег, а ради се о прекорачењу границе унутрашњег и спољашњег. Углавном, Хајдегер одбацује ову тезу и инсистира на томе да трансценденција није никакав однос спољашње-унутрашње, нити може почивати на субјекту који је изолован.³⁸⁴ Јер, по њему, не ради се о томе да субјект, односно тубивствовање, егзистира издвојено а да затим трансцендира бивствујуће, већ *начин бивствовања субјекта*, егзистенције, је трансцендирајући, тачније, она је *прекорачење бивствујућег с обзиром на његово бивствовање те тако и разликовање једног од другог*.³⁸⁵

³⁷⁹ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 134.

³⁸⁰ „Гдје је жариште другог кривог тумачења интенционалности које се сада треба разјаснити? Оно овај пут није као код првог споменутога у карактеру *intentio*, него у карактеру *intendum*, онога на што се усмјерује одношење, у нашем случају замједба.“ (Heidegger, М., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 67, 68).

³⁸¹ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 135.

³⁸² Сазнајно-теоријска погрешка, базирана на субјект-објект релационизму, је пре свега погрешно разумевање трансценденције које долази од неокантовства.

³⁸³ Уп. Heidegger, М., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 204.

³⁸⁴ Када су већ у питању *тумачења трансценденције* онда ваља истаћи да је управо Кант до одређеног степена успео да постигне резултате у сфери трансценденције, на чијим темељима Хајдегер гради и сопствену, изворнију, идеју овог феномен. Па ипак, Кант није успео у томе да овај појам добије централну и засебну улогу у његовом систему, па стога његово решење остаје танко. „Међутим, трансценденција у Кантовом смислу прелажења искуства јесте двосмислена. С једне стране, она може да значи: *унутар* искуства, прекорачивати оно-у-њему-дато као такво, разноврсност појава. То важи за представу 'свет'. Али трансценденција значи такође: *из* појаве као коначног сазнања уопште иступити и могућу целину свих ствари представити као 'предмет' *intuitus-a originarius-a*.“ (Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 140).

Проблем трансценденције за Хајдегера се тиче тога како „тубивствовање, уколико фактички егзистира, није неки изоловани субјект, већ бивствујуће које је суштински изван себе. И зато што је тубивствовање суштински изван себе, оно се може вратити себи и на одређени начин остати код себе и у себи. Трансценденција је претпоставка за могућност његовог сопства. Кант није успео да усмери његов централни проблем према темељном проблему трансценденције; он никада није покушао да понуди фундаменталну онтологију тубивствовања и није схватио њене задатке и њене методске особености.“ (Heidegger, М., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'* (Wintersemester 1927/28), GA 25, Ingtraud Görland (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, стр. 315).

³⁸⁵ Однос према свету припада самој суштини тубивствовања, егзистирању као бивствовању тубивствовања. „'Тубивствовање' у основи не значи ништа друго до бивствовање-у-свету...“ (Heidegger, М., *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, стр. 240). *Бити-у-свету* је заправо структура *трансценденције*, прелажења. Трансцендирајуће је тубивствовање, а оно што се трансцендира је бивствујуће у целини. Такође, треба истаћи и да се најпре може, по Грубору, говорити о две основне одлике трансценденције, као суштинског одређења

Као друга теза издвојена је *теолошка предрасуда* и она разматра однос трансценденције насупрот појму контингенције. Према овом погрешном схватању контингенција је нешто што нас додирује, афектира, што нас се тиче док је, са друге стране, трансценденција изван контингентног, она је његов безусловни услов, трансценденција је надилазећа, што је заправо надилазећи Апсолут у смислу хришћанског Бога насупрот створеном, контингентном свету.³⁸⁶

Оно што је пак важно, након ових погрешних тумачења и интенционалности и трансценденције, јесте то да и један и други феномен сачињавају устројство субјекта, тј. његову властиту субјективност. Стога, тај субјект, односно тубивствовање као бивствујуће код којег се у његовом бивствовању ради о бивствовању сходно својем интенционалном и трансцендентном устројству, означено је као *увек-већ-код неког бивствујућег*, тачније код *бивствовања тог бивствујућег*, где се диференцира бивствовање од бивствујућег.³⁸⁷ Тај однос се изражава у *Темељним проблемима* као: „Интенционалност је *ratio cognoscendi* трансценденције. Она је *ratio essendi* интенционалности у њезиним различитим начинима.“³⁸⁸ Углавном, о њиховој спрези говори и то да је *интенционалност онтичка а трансценденција онтолошка трансценденција*. Следствено томе, интенционалност заправо значи однос према бивствујућем самом и у том смислу је она *онтичко трансцендирајуће одношење*, при чему оно не конституише изворно ову релацију-на већ је утемељено у бивствовању-код бивствујућег. Ово бивствовање-код је у својој интринсичној могућности фундирано у егзистенцији. Та *пра-трансценденција (Urtranszendenz)* омогућава свако интенционално одношење ка бивствујућем, полазећи од увек „датог“ припадајућег бивствовања тог бивствујућег. У том смислу Хајдегер и диференцира *онтичко и онтолошко важење трансценденције*.³⁸⁹

Треба још и нагласити да се у *популарном*, како истиче Хајдегер, филозофском значењу, трансценденција схвата као неко онострано бивствујуће, ма шта то могло бити: „Трансцендентно у том смислу је оно што лежи изван субјекта. То је онда оно што искорачује, односно што је већ искорачило поврх граница субјекта – као да је икада било унутра...“³⁹⁰ Насупрот томе, стоји *онтолошко одређење трансценденције* где је заправо трансцендентно само тубивствовање: „Трансцендира само бивствујуће од врсте битка тубитка, тако додуше да управо трансценденција битно карактеризира битак...“³⁹¹ Трансценденција стога ни не представља одношење субјекта спрам објекта већ разумевање себе самог *из једног света*. Питање није како се категорије односе према објектима, и како се поставља однос субјекта према објекту, истиче Хајдегер, већ се морамо питати о устројству овог односа. Јер: „Овде имамо посла са *проблемом трансценденције* – који је скривен за Канта - и сигурно не са проблемом онтичке трансценденције, тј. са одређеним фактичким односом једног фактичког субјекта са једном одређеном постојећом ствари. Ради се о *односу субјекта, тубивствовања, према бивствујућим уопште као бивствујућим, са односом тубивствовања према бивствовању*, овде се не ради о онтичкој, већ о *онтолошкој трансценденцији*, која омогућава онтичку.“³⁹² Претходно разумевање бивствовања, тачније, *претходно нетематско спровођење онтолошке диференције* приказује да је *онтолошка*

човека, њеној *радикалности* и *трансверзалности*, којима се прикључује и трећа *ексцентричност* (Уп. Grubor, N., „Heideggers Posthumanismus. Die Frage nach dem Wesen des Menschen in Heideggers Marburger Vorlesungen im Umkreis vom 'Sein und Zeit'“, у: *Theoria*, Vol. 54, 1, Srpsko filozofsko društvo, Beograd, 2011, стр. 30-33).

³⁸⁶ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 206, 207.

³⁸⁷ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 137.

³⁸⁸ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 70.

³⁸⁹ Подсећамо, Хајдегер у *ГА 26* истиче како је интенционалност заправо онтичка трансценденција.

³⁹⁰ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 329.

³⁹¹ *Исто*, стр. 330.

³⁹² Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'* (Wintersemester 1927/28), GA 25, стр. 334.

трансценденција као заправо изворна трансценденција тубивствовања та из које извире Хајдегеров појам трансценденталне истине.³⁹³

Саобразно томе, тубивствовање се интенционално односи према бивствујућем али га *унапред већ трансцендира* управо с обзиром на начин, *како* нам је дато, с обзиром на то шта и како оно јесте, односно *начин бивствовања тог бивствујућег*. Дакле, ова *датост*, као таква, није нешто што може да буде дато с обзиром на неку другу датост, ова на неку трећу и тако у недоглед, већ при окончању те трансценденције долазимо до тога да је она оно *с обзиром на шта* је могуће било које одношење а то је, унапред узето, управо *хоризонт времена*. Јер, трансценденција уопште би могла бити управо време зато што је наше трансцендирање свега, као последња трансценденција *само време*. Сходно томе, трансценденција би, ако је она већ и окарактерисана као тубивствовање, заправо у наредном кораку који Хајдегер прави, могла бити и сама *временитост*, уколико је екстатичка.

У том смислу, већ је из *Бивствовања и времена*, по Херману, јасно да је „трансценденција“ темељна реч за суштинску структуру човека.³⁹⁴ У складу са таквим тумачењем, тубивствовање је у свом егзистирајућем разумевању бивствовања трансцендирајуће,³⁹⁵ а како би се оно могло односити ка бивствујућем неопходно је вршити трансцендирање, прелажење, тачније, нужно је прелазити преко бивствујућих ка/на истини/у бивствовања бивствујућих. И то зато што тубивствовање само једино од/из истине бивствовања може разумевати бивствујуће као бивствујуће у његовом бивствовању, самим тим и разликовати бивствујуће од бивствовања. Трансценденција тако значи прелажење бивствујућих засновано на истини (докучености) бивствовања што је темељна одлика тубивствовања које разумева бивствовање.³⁹⁶

Поред изреченог, мора се имати шира перспектива која подсећа како већ сама чињеница да је намера фундаменталне онтологије да се задобије трансцендентални хоризонт *питања о бивствовању уопште* говори да управо у расветљавању трансценденције треба да се захвати тај хоризонт времена у којем се тек појам бивствовања може филозофски образложити и утемељити у науци о њему као онтологији. Друкчије казано: „Ако се одлика тубивствовања састоји у томе да се оно - разумевајући бивствовање - односи према бивствујућем, онда *та* моћ разликовања - моћ у којој онтолошка диференција постаје фактичка - мора да је корене своје могућности пустила у темељ суштине тубивствовања. Тај темељ онтолошке диференције ми ћемо - антиципирајући саму ствар - назвати *трансценденцијом* тубивствовања.“³⁹⁷

Уколико сада пак поновно поставимо питање о *трансценденцији* у већ помињаном предавању *Метафизички почетни разлози логике полазећи од Лајбница* показује се да Хајдегер одржава континуитет својих поставки из свог главног дела, па тако трансценденција означава устројство субјективности субјекта³⁹⁸, односно: „Бити субјект значи трансцендирати... Тубивствовање само је прекорачење... трансценденција није само једно могуће одношење (међу другим могућим одношењима) тубивствовања ка другим бивствујућим, већ је темељно устројство његовог бивствовања, на темељу којег се

³⁹³ Уп. Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 69.

³⁹⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 19.

³⁹⁵ За Хајдегера је трансценденција истовремено и *активност* и *однос* (Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр 204).

³⁹⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 19.

³⁹⁷ Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр, 124.

³⁹⁸ Хајдегер и поред дистанцирања прихвата одређене моменте од Хусерла, па тако фрајбуршки мислилац и упркос критици свог ментора због његовог пренаглашавања когнитивног, као централне функције трансцендентале субјективности, ипак истиче да за разумевање проблема бивствовања као и трансценденције, субјективност субјекта остаје централни проблем. Уз то, следи га и у прилагођавању Кантовог става о трансценденталној сфери која обезбеђује услове могућности за неке друге, подређене нивое (Уп. Dahlstrom, D., „Heidegger's Transcendentalism“, у: *Research in Phenomenology*, Vol. 35, Brill, Leiden, 2005, 29-54, стр. 35).

тубивствовање уопште може односити ка свим другим бивствујућим.³⁹⁹ Ово „куда“ (*Wohin*) субјекта, као субјекта, не трансцендира ка објекту, овом или оном бивствујућем уопште, било да је у питању одређена ствар или било какво друго живо биће. „Објект“, тј. куда/камо субјект трансцендира, је оно што се зове *свет*, па самој трансценденцији *припада свет* као оно према чему се прелазак догађа.⁴⁰⁰ Зато што је трансценденција темељно устројство тубивствовања, она примарно припада његовом *бивствовању* и није неки однос који се изводи касније. И зато што је изворно бивствовање тубивствовања дато као *прекорачење*, и то што оно прекорачује ка свету, довољно је да темељни феномен трансценденције тубивствовања Хајдегер карактерише, како смо већ видели, као *бивствовање-у-свету*.⁴⁰¹ У овој тачки можемо сагледати још један аспект *онтолошког разликовања*. Наиме, док год тубивствовање егзистира као бивствовање-у-свету оно је *увек изван код* бивствујућег.⁴⁰² „У преласку и посредством преласка може се тек правити разлика унутар бивствујућег и одлучивати ко и како јесте 'сопство', а шта није 'сопство'. Али уколико - и једино уколико - тубивствовање егзистира као сопство, оно, тубивствовање, може 'се' односити *према* бивствујућем, које, међутим, пре тога мора да буде пређено. Иако бивствује усред бивствујућег и мада је њиме обухваћено, тубивствовање је, као егзистирајуће, увек већ прешло природу.“⁴⁰³ Тиме Хајдегер са својим разумевањем интенционалности, односно трансценденције, утире пут за могућност *онтолошког разликовања* не само бивствовању тубивствовања саобразног већ и несаобразног бивствујућег.⁴⁰⁴

У сваком случају, бивствујућа (предручна) никада се не би могла сусретати уколико не би имали могућност *уласка у свет*, који има карактер збивања, тачније, *улазак у свет се збива када се збива и трансценденција*, тј. када повесно тубивствовање егзистира; само тада је бивствовање-у-свету тубивствовања егзистентно. „Трансценденцији припада свет као оно према чему се прелазак догађа.“⁴⁰⁵ И само тада могу предручне ствари ући у свет, постати *унутарсветска*, па управо између бивствовања-у-свету и унутарсветских бивствујућих влада *онтолошка диференција*, као диференција бивствовању тубивствовања саобразног и несаобразног бивствујућег. Уз то, унутарсветско припада свету, оно се само збива док се збива бивствовање-у-свету, јер света има само ако има тубивствовања. Дакле, ако се свет „пре односи на *како* бивствовања бивствујућег него на само бивствујуће“⁴⁰⁶, и ако то *како* одређује бивствујуће у целини, и оно *како* је штавише оно претходно, *претходеће*, које заправо као бивствовање-у-свету припада тубивствовању, онда његово трансцендирање омогућава *улазак у свет* унутарсветског, бивствујућег, тачније омогућава да се *открије* његово бивствовање. Друкчије казано, и исто тако, ако је трансцендирање, као прекорачење ка бивствовању, однос према бивствујућем, концизније, *како бивствовања бивствујућег*, онда ова моћ разликовања, као моћ у којој се испољава *онтолошка диференција*, јесте само тубивствовање.⁴⁰⁷ Дакле, ово разликовање је неизречито спроведено већ у *извршењу*

³⁹⁹ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 211.

⁴⁰⁰ „Трансценденција је темељна одредба онтологијске структуре тубитка. Она припада егзистенцијалности егзистенције. Трансценденција је егзистенцијални појам.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 180).

⁴⁰¹ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 212, 213.

⁴⁰² Уп. *Исто*, стр. 213, 214.

⁴⁰³ Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 127.

⁴⁰⁴ Како смо видели, тубивствовање само је трансцендентно, оно прекорачује себе, превазилази себе у трансценденцији, па је трансценденција услов могућности егзистенције, она је однос тубивствовања пре свега према самом себи, потом и према другим бивствујућим у смислу приручног и предручног, а истовремено и према другим бивствујућим саобразним тубивствовању (Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 45).

⁴⁰⁵ Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 130.

⁴⁰⁶ *Исто*, стр. 131.

⁴⁰⁷ *Онтолошка диференција* управо тубивствовање држи *отвореним*, које је разумевање бивствовања у односу на бивствујуће, и тако прави онтолошку разлику. *Ово диференцирање, прекорачење, бивствујућих ка бивствовању, Хајдегер зове трансценденцијом тубивствовања*. Или како Пегелер примећује: „Питање о разлогу/темељу води ка питању о истини, питање о истини ка питању о онтолошкој диференцији, питање о

тубивствовања, па стога диференција бивствовања и бивствујућег постоји на *начин егзистенције тубивствовања*.⁴⁰⁸

Уколико је то тако, а тубивствовање се испоставља код Хајдегра као временитост, онда је унутрашња могућност трансценденције *време као изворна временитост*.⁴⁰⁹ „Али баш као што будућност претходи 'у' времену, али темпорализује само уколико управо време, то јест такође билост и садашњост темпорализују у специфичном јединству времена, тако и они начини разложења/оснивања који потичу из трансценденције показују ту везу. Међутим, та кореспонденција постоји зато што је трансценденција укореењена у *суштини* времена, то јест у његовом екстатично-хоризонталном устројству.“⁴¹⁰ Јер, пошто тубивствовање егзистира, *трансценденција се времену*.⁴¹¹ Ово разликовање и даље разјашњење заправо откривају *време*, како ћемо видети у наредном кораку, као хоризонт било којег разумевања смисла бивствовања бивствујућег, па је неопходно управо приступити истраживању овог феномена, *изворног времена као јединства егзистенцијалне, екстатичке, временитости и хоризонталног времена*.

Да је *трансценденција* својеврсно утемељење, средиште, *онтолошке диференције* додатно потврђује и Хајдегер када на маргинама свог *Бивствовања и времена* у § 8 записује: „Трансцендентска диференца. Превазилажење хоризонта као таквог. Преокрет порекла. Присуство из тог порекла.“⁴¹² Разматрајући ову Хајдегерову напомену, Херман се позива на писмо које је Хајдегер упутио Максу Милеру (Max Müller) новембра месеца 1947. а где га обавештава да први нацрт трећег одсека *Бивствовања и времена* поседује *три разликовања онтолошке диференције: трансцендентску диференцију у односу на трансценденталну и теолошку диференцију*.⁴¹³

То је суштински разлика између *трансценденталне (transcedentale)* диференције која је онтолошка диференција у ужем смислу и то је диференцирање бивствујућих и њиховог бивства (бивствовања). *Трансцендентска (transcendenzhafte)* диференција означава пак онтолошку диференцију у ширем смислу, тј. разликовање између бивствујућих и њиховог бивства (бивствовања) од бивствовања као таквог (уопште).⁴¹⁴ Трансцендентска диференција заправо значи да је диференција бивствовања и бивствујућег у трансценденцији и са њом *неузричито* спроведена.⁴¹⁵ У егзистирајућем спровођењу временовања екстатичке временитости и у утемељујућој трансценденцији тубивствовање временује хоризонтално време и темпоралност бивствовања, а у његовој хоризонталној докучености бивствујуће овог бивствовања је отворено. Другим речима, трансцендентској диференцији припада појам *хоризонта*. Стога, у екстатичкој временитости хоризонтално овременењено/временовано

онтолошкој диференцији ка питању о трансценденцији тубивствовања.“ (Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 92).

⁴⁰⁸ Јер, „трансценденција је истовремено као таква извор онтолошке диференције.“ (Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie, GA 27*, стр. 288).

⁴⁰⁹ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, 26, стр. 252.

⁴¹⁰ Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 152, 153.

⁴¹¹ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 276.

⁴¹² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 503.

⁴¹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band II*, стр. 55.

⁴¹⁴ Уп. Грубор, Н., „Основна идеја, настанак и структура *Бивствовања и времена*“, у: *Контроверза Хајдегер*, стр. 31.

⁴¹⁵ Тубивствовање искушава *онтолошку диференцију* најпре зато што је оно само *трансцендирајуће*. По Марциону (Marion), Хусерл се овде посматра у негативном контексту, као тачка раздвајања, имајући у виду да он трансценденцију смешта у објект, изван свести. Хајдегер, стога, радикално преокреће ствари. Трансценденција тубивствовања је представљена, насупрот Хусерлу, унутар и зарад тежње ка трансценденцији првог реда, оне бивствовања самог. Тубивствовање улази у трансценденцију само због снаге отварања бивствовања, помоћу тубивствовања али и преко бивствовања, то је трансценденција бивствовања тубивствовања. Стога, ако тубивствовање мора да трансцендира тематизујуће бивствујуће, оно то дугује чињеници да бивствовање никада не може бити објашњено помоћу бивствујућег, јер за бивствујуће је оно свагда трансцендентно. „Тубивствовање има смисао бивствовања као што музичар има смисао хармоније, сликар смисао боја, атлета смисао такмичења.“ (Marion, J-L., *Reduction and Givenness*, стр. 134).

(*gezeitigte*) време (хоризонтална схема) може бити означено као *трансцендентални хоризонт*.⁴¹⁶

Уз наведено, *теолошка* или *трансцендентна диференција* у строгом смислу је разлика између Бога и бивствујућег, бивства од бивствовања. У приложеном излагању, теолошка диференција остаје ван домена Хајдегеровог разматрања,⁴¹⁷ јер се она тиче диференције бивствовања и Бога.

У погледу *онтолошке диференције* у *ужем смислу* као *трансценденталне диференције*, она се тиче појединачних бивствујућих којима припадају одређења попут квалитета, квантитета, итд. Наравно, за Хајдегера није битно у ком степену општости се наведене одредбе могу налазити имајући у виду да код њега и категорије највеће општости потпадају под бивство. У том смислу се и бивствовање традиционалне филозофије као бивство бивствујућег не може изједначити са бивствовањем, јер Хајдегерово бивствовање је оно које омогућује истину и отвореност, и то пре свега бивствујућих.⁴¹⁸ Диференција бивствовања и бивствујућег коју објашњава бивствујуће се потврђује феноменолошки помоћу јаза, који треба превазићи, тако што ће се ићи од бивствујућег које избегава бивство. Тако, бивствујуће које избегава бивство прекорачује себе да би спровело трансценденцију у и изван себе, и то су карактеристике тубивствовања, које *чини онтолошку диференцију* спроводећи је.⁴¹⁹ Уз важну напомену: „Али,... тубивствовање не може примењивати онтолошку диференцију на овај начин, кроз само-трансценденцију ако, суштинскије, и само није та диференција. Како би се иначе могло другачије разумети његово парадоксално одређење: 'Онтичка истакнутост тубивствовања лежи у томе да оно *јесте* онтолошки?'“⁴²⁰ Прецизније речено, по Каларију (Kalary), *трансцендентска диференција* је пре-теоријска, извршавајућа диференција између бивствовања и бивствујућих, и може се звати диференција у ширем смислу, како је и наведено. То је пред-услов за свакодневно сусретање тубивствовања са унутарсветским бивствујућим у њиховој светскости, тј. светскости као значењскости.⁴²¹ Само зато што тубивствовање има пре-теоријско разумевање бивствовања бивствујућег, тј. само зато што бивствовање унутарсветског бивствујућег је увек већ докучено тубивствовањем, може се открити бивствовање овог унутарсветског.

Све у свему, поновимо, анализе интенционалности односно бриге и трансценденције као бивствовања-у-свету су блиско повезане са успостављањем проблема бивствовања уопште⁴²², јер тек ако се ови појмови исправно, без изнесених погрешних предрасуда, схвате

⁴¹⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 400.

⁴¹⁷ Коклеманс (Kockelmans) истиче две врсте диференцирања код Хајдегера: „Категоријално-онтолошка диференција је диференција између бивствујућег (*on*) и његовог бивства (*ousia*). Са друге стране, трансцендентално-онтолошка диференција упућује на разлику између смисла бивствовања, истине бивствовања, бивствовања самог (*der Sinn von Sein, einai*), са једне стране, и бивства бивствујућег (*die Seiendheit eines Seienden*) са друге стране... У изворном Хајдегеровом мишљењу, ове две диференције се обично узимају у комбинацији. Главна ствар коју треба схватити овде је то да категоријално-онтолошка диференција треба да буде утемељена на трансцендентално-онтолошкој диференцији.“ (Kockelmans, J. J., *On The Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, стр. 76).

⁴¹⁸ Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, стр. 214, 215.

⁴¹⁹ Уп. Marion, J.-L., *Reduction and Givenness*, стр. 132, 133.

⁴²⁰ *Исто*, стр. 134.

⁴²¹ Уп. Kalary, Th., „Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question“, у: Schalow, F. (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, Heidelberg-London, 2011, стр. 115.

⁴²² Појам трансценденције се налази и у блиској вези са *трансценденсом* бивствовања, о чему Хајдегер каже: „Битак и структура битка леже изван и изнад сваког бића, као и сваке могућне бивствујуће одређености неког бића. *Битак је напосто transcendens.*“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 59). Па ипак, трансценденс бивствовања и трансценденција тубивствовања су упућени једно на друго. Уколико трансценденција као таква означава карактер бивствовања тубивствовања, онда се ипак мора истаћи како бивствовање тубивствовања, као и сва друга бивствовања уопште, су одређена трансцендентним карактером бивствовања самог. Наравно, трансцендирајући карактер тубивствовања ипак има своју изузетност, која претходи свим другим бивствујућим (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 377, 378). Екстатичка трансценденција тубивствовања је утемељена у екстатичкој временитости: „У овој докучености је

можемо се наћи на путу разумевања како бивствовања тубивствовања тако и бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих. Уосталом, и „другим речима: проблем трансценденције мора бити постављен као универзалан и радикалан попут проблема бивствовања уопште.“⁴²³

Укупно узев, уколико сада направимо кратак дигресивни осврт на концу овог сегмента нашег рада, треба истаћи да су досадашње анализе утирале пут ка увиду да управо зарад свог главног циља Хајдегер у *другом одсеку* првог дела *Бивствовања и времена*, како смо и истакли, може развити питање екстатичке *временитости* као смисла бивствовања тубивствовања, док ће трећи одсек у виду *Темељних проблема* бити арбитражан за досезање смисла бивствовања осталих бивствујућих. То се збива у два корака, тачније, са једне стране, кроз хоризонтално време које припада егзистенцијалној временитости а које треба да буде смисао бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање. Са друге стране, важно је и да се покаже како многоструки начини бивствовања примају своје временско одређење из хоризонта времена. Наравно, питање о смислу бивствовања, а са њим и питање *онтолошке диференције*, у доброј мери превазилази, мада самим тим и обухвата, тек просто разликовање бивствовања и бивствујућег, и тако претендује на разматрање и проблема међуодноса бивствовања бивствујућих спрам бивствовања уопште. Како је пак време хоризонт међусобног разликовања многоврских облика бивствовања бивствујућег, као и њиховог односа према бивствовању уопште, оно се намеће као смисао бивствовања уопште па је сада истраживање изворног времена посве неодложно. Сходно тој намери, једино кретање дуж временских стаза самог *Бивствовања и времена* може расветлити не само степен и обим заступљености онтолошке диференције као смисла бивствовања уопште у фундаменталној онтологији већ и њен значај за разумевање целокупне Хајдегерове филозофије. Стога је и разумљиво што ће наше наредно поглавље бити посвећено њеном појављивању у Хајдегеровом главном делу.

2. Проблем онтолошке диференције у *Бивствовању и времену*

До сада предочена Хајдегера истраживања имала су за циљ, сажето речено, да покажу да се у почетном моменту путем Кантове метафизичке тезе могу наслутити обриси онтолошке разлике. Наравно, напоредо са тим морамо „прочистити“ мисаону апаратуру од читавог низа погрешних предрасуда везаних за традицију када је у питању како поимање интенционалности тако и трансценденције. Тек на тим основама могуће је усмерити поменуте феномене у правцу утемељења разлике бивствовања и бивствујућег. Прецизније речено, показана својеврсна спрега два феномена, као заправо онтичке и онтолошке трансценденције, своје истинско значење задобија у томе што је *онтолошка диференција* управо утемељена у трансценденцији, односно бризи као бивствовању тубивствовању, чији је смисао дат у временитости. Дакле, може се тврдити да је човек дат као спровођење онтолошке диференције, која је у исти мах спровођење (*Vollzug*) његовог бивствовања, оно „откуда кретања“ дешавања онтолошке диференције. То је стога јер он у свом егзистирајућем разумевању трансцендира при одношењу према осталим бивствујућим, тачније, прелази преко тих бивствујућих ка истини њиховог бивствовања и тако директно успоставља онтолошко разликовање. Тек на том темељу, треба закључити, може се остварити намера фундаменталне онтологије да се захвати трансцендентални хоризонт питања о бивствовању као таквом, односно, анализа трансценденције нам даје могућност да дођемо до хоризонта изворног времена где се скрива смисао бивствовања. Да је то доиста

тубивствовање временујући докучено као *трансценденс* у хоризонтално временованој и утолико докученој 'темпоралности' бивствовања тубивствовања несаобразног бивствовања“ (*Исто*, стр. 381).

⁴²³ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 194.

тако, сведочи и други део наше анализе где се заправо успоставља еквиваленција између трансцендентске диференције, или онтолошке диференције у ширем смислу, и истинске онтолошке диференције, као фундирања разлике између бивствујућих и њиховог бивства, тј. бивствовања, од бивствовања као таквог или уопште. Како самој трансцендентској диференцији, што је и један од кључних увида претходног потпоглавља, припада хоризонт времена, онда и у екстатичкој временитости хоризонтално временовано време постаје трансцендентални хоризонт. Истинитост те тврдње може бити образложена искључиво у наступајућој анализи која има за сврху да покаже имплицитни капацитет онтолошке диференције унутар, у првом реду, *Бивствовања и времена*, а што је већ и раније најављено. Наравно, њено систематско имплицитно појмовно разрађивање у прва два одсека одводи ка експлицитном научном учвршћивању у трећем или *Темељним проблемима феноменологије*.

Но, пре него што кренемо у конкретизацију анализе појавних форми онтолошке диференције у самом *Бивствовању и времену*, ваља истаћи да сами покушај да се дође до смисла бивствовања уопште а што Хајдегер најзад изричито, како нам се чини, разрешава у трећем одсеку првог дела *Бивствовања и времена*, тачније, у својој другој изради овог одсека или *Темељним проблемима феноменологије*, зависиће од читавог низа феноменолошких корака које он прави у прва два одсека свог главног дела. То се особито да приметити у односу на проблем *онтолошке диференције* и почетних назнака њеног присуства које већ у „Уводу“ Хајдегерове главне расправе поприма јасније контуре, како је то већ и горе речено.

У начелу и оквирно посматрано, треба имати у виду да поред Хусерла, који је начинио први значајнији продор у феноменологију, Хајдегер је направио други и то онда када је, што смо и видели, интенционалност позвао да се врати, не само бивствујућем, већ са својом интендираношћу ономе *како*, бивствовању бивствујућег, које се радикално разликује од бивствујућег. У том смислу, показало се да *онтолошка диференција* у целости одређује феноменолошки пробој (*Durchbruch*) самог Хајдегера.⁴²⁴ То се дешава, поврх свега, јер *онтолошка диференција* помера, премешта, феноменологију од знања о бивствујућим ка мишљењу бивствовања, у први мах сагласно фундаменталној онтологији а у други мах сагласно мишљењу *Ereignis*-а. Поред тога, пошто *онтолошка диференција* сама дозвољава да се успостави разлика између метафизички поиманог бивствовања као бивства бивствујућег насупрот бивствовању као таквом, бивствовању уопште, тај поступак захтева и *деструкцију историје онтологије* где треба поново исписати историју метафизике као историју заборављања бивствовања, као *немишљење бивствовања*. Наравно, управо из тог разлога, *онтолошка диференција* се тиче како самог Хајдегеровог мишљења тако и метафизике која му претходи, па би у том контексту било довољно да се онтолошка диференција дозволи за херменеутику повести метафизике зато што она сама подупире херменеутику бивствујућег с обзиром на, или са погледом на, само бивствовање. Заправо, тек ова херменеутика омогућава постојање оне прве, а не обратно, и као последица тога феноменолошки продор дозвољава *деструкцију* повести. Стога је, истичемо изнова, од изузетног значаја да се одреди појам *онтолошке диференције* у *Бивствовању и времену*, тачније, да се укаже на оне „скривене“ појаве односно *облике (Gestalt)* најпре *онтолошког разликовања*, ако прихватимо да се у прва два одсека овог дела, како смо већ напоменули, ради још увек о превасходно *имплицитном Unterschied*, док би са трећим одсеком она попримила своје научно-онтолошко остварење као *експлицитно Differenz*. Све наведено, истовремено, показује да би било каква инконзистентност између радикалног феноменолошког продора Хајдегеровог мишљења, а што би била *онтолошка диференција*, и тока његове мисли довела до инкохерентности целокупног пројекта, па се тим пре и додатно намеће неопходност очитовања импулса онтолошког разликовања (диференцирања) у Хајдегеровом главном делу. У том смислу ми можемо говорити о *немишљењу диференције* у метафизици али и њеном, како је више пута

⁴²⁴ Уп. Marion, J-L., *Reduction and Givenness*, стр. 108.

истицано, *имплицитном* мишљењу у *Бивствовању и времену*.⁴²⁵ То би даље значило да онтолошка диференција ипак није посве већ штавише у доброј мери присутна, истина на један *латентан начин* и у самој метафизици, јер овде питање о бивствовању као таквом изостаје, док се ипак у обзир узима тек бивствујуће као бивствујуће, бивствујуће као такво. То повлачи за собом да ми никада *не мислимо изван* онтолошког разликовања, па чак и када га игноришемо још увек мислимо *унутар његове скривености*, те је стога продор ка онтолошкој диференцији, не њено стварање или досезање, већ пролаз из латентног у очигледно стање. Зато Хајдегер и може рећи:

„Корак назад иде од оног о чему се није размишљало, од диференције као такве, ка оном о чему треба да се размишља. То је заборављање диференције. Заборављање, о којем овде треба да се размишља, јесте прикривање диференције као такве, посматрано са становишта *lethe* (скривања); то прикривање је отпочетка измицало. Заборављање припада диференцији зато што и она припада њему. Оно се њој не дешава тек накнадно — услед заборавности људског мишљења. Диференција између бивствујућег и бића јесте подручје унутар којег метафизика — западно мишљење у целини своје суштине — може да буде оно што она јесте. Зато се корак назад креће из метафизике у суштину метафизике.“⁴²⁶

Корак назад из немишљења онтолошке диференције је еквивалентан заправо *продирању у онтолошку диференцију*. Последично, Хајдегеров поступак тога, а то је *Бивствовање и време* *само*, означава заправо тај продор где се она као таква и мисли. Тек са експлицитним успостављањем онтолошке диференције свој смисао задобија и деструкција историје онтологије. Друкчије казано, а то је дакако највидљивије у „Онто-тео-лошком устројству метафизике“, Хајдегера занима оно што није изречено а што је са-мишљено са изреченим тј. онтолошка диференција, док метафизичка традиција, односно њено оличење Хегел⁴²⁷, мисли оно што је увек исто мишљено, или онтолошку индиференцију.⁴²⁸ „Речено

⁴²⁵ У погледу *онтолошке разлике* чије „обрисе“ и трагове можемо наћи у самом *Бивствовању и времену*, указали бисмо најпре на неколико више узгредних *текстуалних упућивања на термилошкоку употребу „онтолошке разлике“ између бивствовања (онтолошко) и бивствујућег (онтичко)*. У том контексту, ми можемо видети да, поред осталог, немачки феноменолог, рецимо у § 12, каже: „Најпре би ваљало само да видимо онтолошку разлику између У-битка као егзистенцијала и узајамне 'изнутрашњости' онога предручног као категорије.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 85). Слично овоме појављује се иста термилошка одредница „онтолошка разлика“ и у § 40, где се истиче: „При првом феноменалном показивању основне устројености тубитка и разјашњавању егзистенцијалног смисла У-битка за разлику од категоријалног значења 'изнутрашњости', У-битак је био одређен као становати при..., бити-присан са ...“ (*Исто*, стр. 227, 228). У датом случају, тачније два дата навођења, између у-бивствовања, које је заправо егзистенцијално јер је део бивствовања тубивствовања, и изнутрашњости предручног, не само да постоји разлика већ она има онтолошки статус, па се ту раздвајају два начина бивствовања, са једне стране тубивствовање, а са друге, предручност. Уз наведене примере, треба истаћи и значај Хајдегерових *забележака на маргинама Бивствовања и времена* које такође пружају врло важно сведочанство термилошког присуства онтолошког разликовања. Тако већ у § 7 приликом разјашњавања феноменологије као једине могуће онтологије, и при понављању троструке структуре питања о бивствовању, Хајдегер истиче: „У датом тумачењу задатака онтологије произашла је нужност једне фундаменталне онтологије, која за тему има онтолошки-онтички истакнуто биће, тубитак, и то тако да она себе доводи пред кардиналан проблем - пред питање о смислу битка уопште.“ (*Исто*, стр. 59). Управо се овде већ види како се смисао бивствовања као бивствовања наглашава у *разлици* према бивствујућем, а већ питање бивствовања је стога истовремено и „уточиште“ *онтолошког разликовања*, односно, самим постављањем питања о бивствовању уопште поставља се и питање онтолошке разлике, тј. врши се нека врста залажења у тај истакнути феномен (Уп. Marion, J-L., *Reduction and Givenness*, стр. 119).

⁴²⁶ Хајдегер, М., „Онто-тео-лошко устројство метафизике“, у: *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982. стр. 63, 64.

⁴²⁷ „Хегел размишља о бићу у његовој најпразнијој празнини, дакле: у његовом најопштијем аспекту.“ (Хајдегер, М., „Онто-тео-лошко устројство метафизике“, стр. 68).

⁴²⁸ „Дакле, ми о бићу строго мислимо само онда кад о њему мислимо с обзиром на његову диференцију с бивствујућим; с друге стране, о бивствујућем строго мислимо само онда кад о њему мислимо с обзиром на његову диференцију с бићем. На тај начин, диференција посебно пада у очи.“ (Хајдегер, М., „Онто-тео-лошко устројство метафизике“, стр. 72).

још јасније: за Хегела је ствар мишљења мисао као апсолутни појам. За нас је ствар мишљења диференција *као* диференција...⁴²⁹

Поред тога, требало би признати да, по Жану Бофреу (Beaufret), *Бивствовање и време* представља форму у којој диференција и суделовање бивствовања и бивствујућег постају по први пут манифестни. Као резултат тога, *Бивствовање и време* би означавало књигу о диференцији бивствовања и бивствујућег. Уз то, реч диференција коју Хајдегер често мисли, чак се ни не појављује у његовом главном делу али се фраза „онтолошка диференција“, по Бофреу, „појављује у његовом учењу само у месецима који следе објављивање *Бивствовања и времена*, то јест, у предавању *Темељни проблеми феноменологије*, која је одржао на Универзитету у Марбургу где је био професор током летњег семестра, док се *Бивствовање и време* појавило у фебруару. Може се стога рећи да је *Бивствовање и време* књига о диференцији између бивствовања и бивствујућег, али на такав начин да реч 'диференција' још увек не долази у први план“.⁴³⁰

С обзиром на речено, *Бивствовање и време*, иако никада језички не употребљава фразу „онтолошка диференција“, се ипак креће у готово свим својим кључним феноменима и донетима унутар мишљења онтолошке разлике (диференције) као такве. Да је то доиста тако може се потврдити у одређеним истакнутим местима превасходно и најпре *првог* а потом *и другог одсека* првог дела *Бивствовања и времена*. Стога, узимајући у обзир управо изнете разлоге, у наредним поглављима и потпоглављима ћемо настојати да прво издвојимо разне форме имплицитног онтолошког разликовања које се могу уочити у првом одсеку Хајдегеровог главног рада (поглавље 2.1), а да потом исти поступак спроведемо и над другим одсеком истог дела (поглавље 2.2). Тек тада се стичу услови и за њену потпуну експликацију у *Темељним проблемима*, где се долази до смисла бивствовања уопште.

2.1. Онтолошка диференција у првом одсеку првог дела *Бивствовања и времена*

2.1.1. Егзистенцијали, категорије и мишљење онтолошке диференције

У основи, а полазећи од изречених уводних примедби, можемо рећи да Хајдегер у *Бивствовању и времену* систематски спроводи онтолошко разликовање, што је како нам се чини особито видљиво у његовом *првом одсеку* првог дела. С тим у вези у наредним поглављима ћемо покушати да „ухватимо“ макар најзначајније моменте и форме онтолошког разликовања, што би требало да омогући увид да онтолошка диференција није тек споредни или пролазни феномен Хајдегеровог мишљења већ да њено имплицитно присуство сведочи и доприноси да смемо истаћи како Хајдегер у фундаментално-онтолошком мисаоном путу доиста досеже мисао бивствовања уопште и тако даје одговор на своје темељно питање.

У контексту предложеног плана, Хајдегер, ако тако можемо рећи, у начелу *онтолошки разликује* пре свега два темељна модуса бивствовања, а то су бивствовање које је саобразно тубивствовању и бивствовање бивствујућих које није саобразно тубивствовању, којима опет одговарају адекватне врсте бивствујућег, у првом случају тубивствовање, у другом, бивствујуће које није саобразно тубивствовању.

У том смислу, може се приметити како превасходно у петом реду § 9 првог одсека *Бивствовања и времена*, Хајдегер истиче да је свагдамојост/увекмојост (*Jemeinigkeit*) одређена као темељ за оба модуса бивствовања тубивствовања, било да је у питању онај *аутентичности или неаутентичности*. Свагдамојост *егзистенције* каже да „тубитак јесте

⁴²⁹ Хајдегер, М., „Онто-гео-лошко устројство метафизике“, стр. 61.

⁴³⁰ Beaufret, J., *Entretiens*, Paris, 1984, стр. 11-12, наведено према: Marion, J-L., *Reduction and Givenness*, стр. 115.

мој, опет, свагда на овај или онај начин да јест. Он се увек већ некако одлучио на који начин тубитак јесте свагда мој.⁴³¹ У оба начина постојања тубивствовање се одлучило на који начин је свагда своје. Тиме се жели рећи, појашњава Херман, да Хајдегер хоће да истакне како се тубивствовање односи и у свом бивствовању као према својој највластитијој могућности. Ове *егзистенцијелне и егзистенцијалне могућности*, које се могу разумевати искључиво из начина бивствовања *егзистенције*, треба разликовати од *модалних појмова могућности*, којима припада рецимо појам збиљности. Док могућност као модалитет бивствовања (*Seinsmodalität*) припада начину бивствовања *предручности*, односно бивствовању бивствујућих које није саобразно тубивствовању, Хајдегер их раздваја од могућности које припадају врсти бивствовања *егзистенције*: „Као такве, егзистенцијалне могућности се не сударају са збиљношћу. Овде нема реализације могућности, већ само разликовања између незахваћене и захваћене могућности (*unergriffener und ergriffener Möglichkeit*).“⁴³²

У сваком случају, бивствовање тубивствовања је своја *највластитија могућност*, тј. могућност која чини највластитије бивствовање тубивствовања, егзистенцију. Егзистенцијална могућност је подељена на могућност бивствовања-у-свету, садржинску могућност, и на могућност која се на овај или онај начин *односи према бивствовању*, тачније, реч је о *извршењу могућности (Vollzugsmöglichkeit)* њеног егзистирања, где су оба модуса тог спровођења/извршења у игри.⁴³³ Међутим, како су и садржинске као и могућности извршења могућности егзистенције, самим тим и могућности бивствовања, тада се не може рећи да тубивствовање „има“ своје могућности. Тачније: „Тубитак *јесте* свагда своја могућност, а он њу 'нема' још само тако да би му она била својство попут нечега предручног.“⁴³⁴ *Имање могућности* не припада начину бивствовања егзистенције, већ *предручном-бивствовању*, па би ово могао бити још један прилог *разликовању* начина бивствовања оног предручног и егзистенције, или макар још један корак у њиховом даљем *онтолошком диференцирању*. Са друге стране, могућност тубивствовања као спровођење могућности бивствовања значи да тубивствовање *јесте своја могућност*. Ово могуће-бивствовање (*Möglichsein*) припада бивствовању које је једно моћи-бити, једно моћи бивствовања које је *различитог спровођења бивствовања*, спровођења односа бивствовања, у односу на постојеће (предручно).⁴³⁵

Овде је сада zgodна прилика и да се упутимо на продубљивање *онтолошког разликовања* између особених *онтолошких структура егзистенције*, које сада Хајдегер именује као *егзистенцијали*⁴³⁶ и *особених одређења бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих које се означавају као категорије*: „Пошто се одређују из егзистенцијалности, ми карактере битка тубитка називамо *егзистенцијалије*. Оне се морају оштро одвојити од одређења битка тубитку непримереног бића, које називамо *категорије*.“⁴³⁷ Дакле, карактери или одређења бивствовања тубивствовања су *егзистенцијали* док су карактери бивствовања бивствујућих која нису саобразна тубивствовању *категорије*. Егзистенцијали и категорије се пре свега разликују као начини бивствовања. Исто тако и бивствујуће које им одговара се разликује па док је бивствујуће *егзистенцијала* у свом бивствовању једно *Ко*, тј. својствена егзистенција, дотле је *категоријално* једно *Шта*, тј. начин бивствовања предручности у најширем смислу, и између њих опет постоји јасна *разлика*.⁴³⁸ Поменута се разлика, истиче Хајдегер у *Темељним проблемима* „показује дакле толико диспаратном да се најприје чини као да су та два начина

⁴³¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 70.

⁴³² von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 37.

⁴³³ Уп. *Исто*, стр. 37.

⁴³⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 70.

⁴³⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 37.

⁴³⁶ Подсећамо, Хајдегер у својим раним радовима егзистенцијале означава као формалне знаке.

⁴³⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 72.

⁴³⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 44, 45.

битка неупоредиви и као да се уопће не би могли одредити из једног јединственог појма битка. *Егзистенција и предручност* диспаратнији су рецимо од одредби битка Бога и битка човјека у традиционалној онтологији. Јер та два се бивствујућа још увијек разумију као нешто предручно.⁴³⁹

Но, оно што овде ипак упућује, како се чини, и на тематику *трећег одсека Бивствовања и времена* јесте констатација немачког филозофа да „склоп повезаности та два модуса карактера битка може да се образује тек из разјашњеног хоризонта питања битка.”⁴⁴⁰ Дакле, *категорије и егзистенцијали* заједно сачињавају у својој повезаности *бивствовање уопште*, чији се смисао налази у *изворном времену*, које опет са своје стране *није ништа друго до мишљење бивствовања из онтолошке разлике*. То разјашњење је такво да је хоризонт за питање о бивствовању бивствујућих која нису тубивствовање, разоткривен као хоризонтално време или темпорални хоризонт, у одмицању из егзистенцијалне временитости тубивствовања. Категоријално одређење бивствовања има стога своје суштинско место у темпоралном хоризонту, док егзистенцијали имају своје суштинско место у егзистенцијалној временитости. Стога можемо сумирати: категорије су повезане са егзистенцијалима на исти начин као што је и хоризонтално време повезано са егзистенцијалном временитошћу.⁴⁴¹

2.1.2. Онтолошки карактер света и онтичке особености унутарсветских бивствујућих

Наредни корак који Хајдегер прави, а може да се следи праћењем знаменитог §12 *Бивствовања и времена*, тиче се у првом реду анализе *бивствовања-у-свету*. У контексту реченог, пре него што отпочнемо са конкретизацијом појавних облика онтолошке разлике у овом сегменту нашег рада, ваља истаћи да за немачког мислиоца темељно устројство тубивствовања бива превасходно одређено као бивствовање-у-свету што је један особен покушај да се из корена преиспита однос тубивствовања и самог света, а који очигледно треба да некако надиђе картезијанске и модерне теорије.⁴⁴² Овде најпре истичемо да *бивствовање-у-свету* не значи да се оно збива у свету, у тоталитету бивствујућих, које чине ствари. Управо бивствовање-у бивствовања-у-свету означава скуп бивствујућих, најближе сусрећућих. Тубивствовање пак као бивствовање-у-свету „јесте“ свој свет⁴⁴³, оно није неки објекат који се налази у свету нити без-светски субјект, већ као бивствовање-у-свету тубивствовање је увек *већ код* ствари, и увек већ са другима, као бивствовање-са-другима.⁴⁴⁴ Свет у коме тубивствовање јесте Хајдегер више схвата, чини се, као *начин* у којем бивствујуће у целини може да *покаже* себе.⁴⁴⁵ „У смислу овог појма света тубивствовање 'јесте' 'у' свету; светскост му припада. Свет у којем тубивствовање фактички јесте је ипак увек један одређени свет.”⁴⁴⁶ Но, упркос томе или баш због тога, разумева Хајдегер, тубивствовање као бивствовање-у-свету, мора бити *јединствено и изворно*. У том духу он,

⁴³⁹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 195.

⁴⁴⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 72.

⁴⁴¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 45, 46.

⁴⁴² Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 81.

⁴⁴³ Уп. Röggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 53.

⁴⁴⁴ Код Хајдегера, заправо, тубивствовање, иако трансцендира и „захвата“ себи несаобразно бивствујуће и тако иде „изван себе“, опет остаје при себи, код себе као бивствовање-у-свету. Циљ је да се превлада традиционални субјект-објект однос и оно што он носи са собом. Међутим, овакав Хајдегеров став за Тугендхата није довољан, па подсећа како је већ Хусерл претходио Хајдегеровом учењу о бивствовању-у-свету са својим разоткривањем трансценденталног света поступком славне редукције. По њему, Хајдегер не излази из *epoché*, као стављања у заграде, што значи да не успева да елиминира проблематику теорије знања (Уп. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, стр. 263).

⁴⁴⁵ Свет за Хајдегера није тек скуп, поредак уређености ствари, као за грчки или хришћански свет, већ је он, како и сам у горњем наводу истиче, превасходно ово *Како* имамо ствари, како се *опходимо* спрам њих.

⁴⁴⁶ Röggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 53.

како смо и раније истакли, акцентује *троструку структуру бивствовања-у-свету*. То је најпре моменат *световности/светскости (Weltlichkeit)*.⁴⁴⁷ Други структурни моменат из бивствовања-у-свету се показује: „Биће које свагда јесте на начин битка-у-свету. Њиме се тражи оно о чему се распитујемо у ономе 'Ко?'“.⁴⁴⁸ Овај структурни моменат означава карактер *бивствовања свагдамојости сопства у свету*. Трећи структурни моменат је *У-бивствовање као такво*.⁴⁴⁹

На трагу реченог и тек након овог такорећи уводног представљања проблема бивствовања-у-свету ми можемо говорити о успостављању наредне перспективе онтолошке диференције. Јер, једноставније и грубо речено, тубивствовање као бивствовање-у-свету треба да означава једну страну онтолошке разлике док, са друге стране, ако тако можемо рећи, стоји остало бивствујуће ка којем се оно односи, што ће бити означено као унутарсветско. Тиме Хајдегер продужава, наставља, већ у претходном поглављу започето конституисање прећутне разлике егзистенцијално-категоријално, па у наступајућим редовима, укупно узев, настојимо да додатно освестимо најављени модалитет *онтолошке разлике*.

Сагласно претходним назнакама, а у вези реченог, може се тврдити да уколико је тубивствовање *априорно бивствовање-у-свету*, оно преузима један прилагођени *однос* према свету, попут научно-теоријског. То је зато јер „тубитак никада није 'најпре' неко готово од-у-битка-слободно биће које је повремено такве ћуди да прихвати некакво 'одношење' према свету.“⁴⁵⁰ Устројство бивствовања бивствовања-у-свету није *прво* у том смислу да је оно прво у неком реду где би се потом друга бивствујућа могла сусретати заједно са тубивствовањем, већ се ради о *априорном, претходећем одношењу* где се заправо *унапред* одређује бивствујуће с обзиром на само бивствовање-у-свету тубивствовања. То одређење није ништа друго до *бивствовање* тог унутарсветског бивствујућег, чиме се заправо *потврђује*, како ћемо у наставку подробније и видети, *још један модус онтолошког разликовања*.

Наиме, из овог егзистенцијално-*априорног* односа према свету тубивствовања евидентно је, истиче Хајдегер, да „данас много употребљавана беседа: 'човек има свој околни свет, онтолошки не казује ништа све дотле док ово 'имати' остаје неодређено.“⁴⁵¹ Сагласно изреченом контексту, испада да је најближи свет свакодневног тубивствовања његов *околни свет*, а *световност* околног света тражимо у пролажењу кроз онтолошку интерпретацију

⁴⁴⁷ Поред одређења „света“ као „карактера бивствовања тубивствовања“, сада се захтева и одређење *светскости/световности* света као једног „егзистенцијала“ темељног објашњења. Јер: „Световност' је онтолошки појам и мни структуру једног конститутивног момента битка-у-свету.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 94). *Светскост је, дакле, онтолошка структура самствено-екстатичко хоризонталне докучености света*. То је структура целовите докучености испуњеног света (Уп. von Heidegger, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band II*, стр. 106). И само зато што структурни моменат целовите структуре светскости припада односу егзистенције према бивствовању, *светскост је један егзистенцијал*. Ипак, она је то на особен и другачији начин у односу на баченост, пројекат и бивствовање-код, јер се *егзистенцијални карактер ових егзистенцијала одређује из самствено-екстатичке докучености*.

⁴⁴⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 82.

⁴⁴⁹ Фигал запажа да Хајдегерово концепција о образовању света (*weltbildend*) припада заправо Ничеовом разумевању да свет није ствар зрења већ креирања, односно производње. Наравно, разлике међу њима остају, јер Ниче разумева свет као „вечно растући“, као хаотично збивање воље за моћ. „Насупрот њему, Хајдегер жели да схвати пројектовање света засновано на 'приказу' његовог тоталитета и јединства. Иначе пројекат који конституише трансцендентално кретање тубивствовања не би био пројекција света.“ (Figal, G., *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, стр. 148). Међутим, како Ничеова тако и Хајдегерово концепција по Фигалу имају бројне потешкоће, па уколико пратимо Ничеа свет је свагда дат перспективистички, а ако пратимо Хајдегера онда је свет увек пројектован као тоталитет, иако је резултат само могућност света. Али, ни Ниче ни Хајдегер не могу без Кантовог поимања света, јер је идеја апсолутног тоталитета постојећег оперативна како у схватању света као хаотичне игре воље за моћ Ничеа, тако и у Хајдегеровом концепту образовања света и пројектовања света: „Код Хајдегера је очигледно како је Кантово одређење света ушло у његову концепцију; он узима идеју апсолутног тоталитета и реформулише је тако да више не делује као представа или појам већ пре као пројекат или образовање света.“ (*Исто*, стр. 149).

⁴⁵⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 86.

⁴⁵¹ *Исто*, стр. 86.

најближе сусретајућег унутар-околосветског бивствујућег. Ови пак најближе лежећи начини сусретања бивствујућег код тубивствовања су заправо многоструки начини употребљавања и бављења, тј. опхођења са бивствујућим кроз *имати посла* (*zutunhaben*) са њима.⁴⁵²

С тим у вези, за Хајдегера егзистенцијално „бивствовање при/код“ (*Sein bei*) света означава се као егзистенцијално „појављивање у свету“. Будући да примарни однос тубивствовања према унутарсветском бивствујућем није никакво посматрајуће (теоријско) сазнање са одстојања, него једно пребивајуће бивствовање у присности са унутарсветским, егзистирамо у држању тубивствовања без одстојања са *унутарсветским*, што казује да се ми појављујемо у овим држањима и њиховом Чему. Ово се даље рефлектује на начин на који разумевамо *унутарсветско* и сам *свет*, па по фон Херману овде лежи једна кључна онтолошка разлика:

„Док текст говори о егзистенцијалном у-бивствовању као егзистенцијалном бивствовању при свету, у погледу на касније онтолошко раздвајање између света и унутарсветског бивствујућег говоримо о бивствовању при унутарсветском бивствовању. Јер свет у строгом онтолошком смислу није целина унутарсветског него се од унутарсветског разликује у смислу онтолошке диференције... морали би да видимо да би свет из егзистенцијалног 'бивствовања при' морао да се стави под наводнике, који показују да 'свет' мисли целину околосветских бивствујућих, дакле, бивствујућу околину. Али и 'свет' у наводницима је онтолошки одвојен од света без наводника у смислу онтолошке диференције.“⁴⁵³

Из наведеног је чини се јасно да се, у датом сегменту, између *света* самог и *унутарсветских бивствујућих* налази диференција која припада *онтолошкој диференцији*. Јер, како смо већ истакли, свет не представља укупност ствари и стварствене промене, свет се не састоји од унутарсветских бивствујућих, већ су ова само из света *разумљива*. Друкчије казано, тубивствовање разумева унутарсветска бивствујућа у ономе што она јесу, њиховом бивствовању, само уколико *унапред* разуме свет из којег се унутарсветско сусреће, дакле, оно може да их разумева само уколико увек већ, *априорно*, унапред разумева и трансцендира ка *бивствовању ових бивствујућих* чиме заправо *спроводи разлику између бивствовања и бивствујућег*.⁴⁵⁴

Такође, даљи ток *Бивствовања и времена* доноси додатно разматрање овог облика *онтолошког разликовања*, па тако већ у § 14 Хајдегер истиче: „Ни онтичко описивање унутарсветског бића, ни онтолошка интерпретација битка тог бића, не наилазе као такви на феномен 'свет'.“⁴⁵⁵ То ће рећи да су сва унутарсветска бивствујућа заједно, све бивствујуће је „унутарсветско“ а није „свет“, и то је заправо унутарсветско у свету за којим се трага као за феноменом. Тиме се заправо још једанпут „утврђује“ *диференција између света и унутарсветског бивствујућег*. Такође, онтолошка интерпретација *бивствовања унутарсветског бивствујућег* претпоставља тражени феномен света, зато што је то бивствовање, *предручно-бивствовање* (*Vorhandensein*) или *приручно-бивствовање* (*Zuhandensein*), унутарсветских бивствујућих, о којем ће се више говорити у посебном поглављу па стога овде нећемо залазити у потанкости овог сегмента Хајдегеровог учења. Па

⁴⁵² Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 55.

„Најближа врста опхода, међутим, као што је било показано, није оно само још докучујуће сазнавање, него бављеће, употребљавајуће брињење које има своје властито 'сазнање'. Феноменолошко питање односи се најпре на битак оног у таквом брињењу сусретајућег бића. За осигуравање овде захтеваног виђења потребна је једна претходна методичка напомена.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 97).

⁴⁵³ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 71.

⁴⁵⁴ „Бивствовању ту-бивствовања суштински припада ово разумевање света, и само на основи његовог разумевања света могуће је на начин хиљадоструког суочавајућег опхођења, али и на путу сазнања прићи бивствујућем. Као свет унутар разлике према унутарсветском одређује Хајдегер формалну целовитост односних структура, које заснивају сваки конкретни околни свет као конкретну целовитост удовољења.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 73).

⁴⁵⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 94.

ипак, ваља истаћи како се бивствујуће може у својој приручности или предручности, као бивствовању, показати само у „свету“. Међутим, у онтичкој прадескрипцији и онтолошкој интерпретацији „света“ у многоструким начинима *претпоставља се свет*. Наиме, у онтичкој дескрипцији као свет за *унутарсветскост бивствујућег (Innerweltlichkeit des Seienden)*, у онтолошкој интерпретацији као свет за *предручно-бивствовање* предручних унутарсветских бивствујућих и као свет за *приручно-бивствовање* приручних унутарсветских бивствујућих, што је заправо још један пример *онтолошког разликовања*. С тим у вези, показује се и да је *приручност* непосредно усмерена на тражени феномен света, док је *предручност* усмерена посредно, зато што припадајући свету као приручности мора остати прикривена, како би се предручно бивствовање предручних бивствујућих показало.⁴⁵⁶

Унутар света *предручно бивствујуће* је „природна ствар“ и „вредностима оптерећена“ ствар, односно ствари културе и корисне ствари у ширем смислу те речи. Са питањем о бивствовању ствари питамо о њеној *стварскости (Dinglichkeit)*. За традицију је стварскост вредношћу оптерећене ствари изведена на стварскости природне ствари, питање се прво задржава на стварскости и бивствовању природне ствари.⁴⁵⁷ У сваком случају, предручност је бивствовање, врста бивствовања или начин бивствовања, предручног, „које постаје предналажљиво и одредљиво у једном самостално отвореном пролазу кроз најпре сусретајуће биће.“⁴⁵⁸ Ка врсти бивствовања предручности припада *Што-бивствовање стварскости (Dinglichkeit)* предручне ствари. У том контексту, и овде сада израња *онтолошка диференција између стварскости ствари и саме ствари као оног предручног*.

Поред реченог, односно унутарсветскости предручног, даље се изнова разматра *феномен света*. Наиме, *свет одређен из бивствовања-у-свету* не представља одређивање бивствујућих несаобразних тубивствовању, нити свеукупност ових бивствујућих нити бивствовање поменутих бивствујућих. Овде се у ствари тврди да се ова бивствујућа налазе у односу према свету, из којег се одређује њихова *унутарсветскост*. *Свет* сам није одређеност бивствујућих несаобразних тубивствовању, јер између света као таквог и унутарсветских бивствујућих влада *диференција која има карактер или облик онтолошке диференције*.⁴⁵⁹

Са друге стране, дакле, егзистенцијални карактер *егзистенцијала света* се одређује *преко* самствено екстатичког, односно *из хоризонталне докучености*. У својој хоризонталној докучености, тј. у *докучености као хоризонту*, свет иде *преко* егзистенције и стога *преко* њеног самствено-екстатичког карактера.⁴⁶⁰ „Ово не с обзиром на тражени свет, него јесте унутарсветски, одређује се дакле из света. Тражени 'свет' није никакво одређење бивствујућег несаобразног тубивствовању, него 'карактер самог бивствовања', тј. карактер самствено-екстатичко-хоризонталне отворености. На крају шестог ставка пита се на ком путу истраживање траженог феномена света може да буде ослобођено херменеутички-феноменолошки.“⁴⁶¹ Уколико се опет сумирају и подведу наведене *карактеристике докучености света, односно бивствовања у целини, са једне стране, и отворености бивствујућег, са друге, можемо говорити, следећи Хермана, о успостављању једног облика или лика онтолошке диференције*.

Поред тога, први ред § 16 *Бивствовања и времена* упућује на разликовање и однос између света и унутарсветског бивствујућег, и пита се да ли је ова могућност бивствовања дата у самом тубивствовању у којем нису показана само унутарсветска бивствујућа. С тим у вези, уколико, дакле, свет сам *није* једно унутарсветско бивствујуће, нити њихова *целина*, онда је *онтолошка диференција* света и унутарсветских бивствујућих у још једном случају,

⁴⁵⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 104.

⁴⁵⁷ Уп. *Исто*, стр. 102.

⁴⁵⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 119.

⁴⁵⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 104.

⁴⁶⁰ Уп. *Исто*, стр. 106.

⁴⁶¹ *Исто*, стр. 106.

или примеру, осведочена.⁴⁶² Стога, ако свет није нека целина, онда се *целовитост* упућивања расветљава као феномен *околног света*. Тако расветљени околни свет (целина упућивања) као такав није приручно међу другим, а такође није ни предручно. Прецизније речено, околни свет је у „Ту“, он није открити склоп повезаности оруђа (није приручно) већ је у „Ту“ Ту-бивствовања, у његовој отворености, која се разликује од откривености бивствујућег. Самим тим стоји анализа света у средишту *онтолошке диференције између света и унутарсветких бивствујућих*.⁴⁶³

2.1.3. Докученост у контексту онтолошке диференције

Могли смо да видимо у претходном поглављу како разматрање бивствовања-у-свету као структурне целовитости обелодањује да *тубивствовање најпре докучује сопствено устројство*. Управо се при анализи у-бивствовања акцентује ово *Ту* тубивствовања, што отвара простор за разумевање и подробније одређивање тубивствовања, а самим тим и бивствовања уопште. Међутим, докученост тубивствовања није само један од кључних услова за разумевање целокупног *Бивствовања и времена*, како је поменуто, већ опстоји и као феномен који унутар своје структуре спроводи онтолошко разликовање, а што би наредна анализа требало и да покаже.

Сходно реченом, у поменутој конструкцији *ту*-бивствовање, ово *бивствовање* именује бивствовање човека, односно *егзистенцију*: „Сам битак, према којем се тубитак може овако или онако држати и увек се некако држи, називамо *егзистенција*.“⁴⁶⁴ Тиме се тврди да, по Херману, тубивствовање има своју „есенцију“ у егзистенцији: „Али егзистенција је поступање себе-у-свом бивствовању-према-свом-бивствовању (*Sich-in-seinem-Sein-zu-seinem-Sein-verhalten*). Све што сам ја, све што се може назвати мојим тако-бивствовањем (*So-sein*), одређује се из моје егзистенције као овог бивственог односа.“⁴⁶⁵

За Хермана, најпре је оно *истинско* човековог начина бивствовања *самствено бивствовање-докученим* (*Erschlossenheit*), па су зато све конститутивне структуре егзистенције начини самственог бивствовања докученим. Стога, важно је одмах истаћи да аналитика тубивствовања оставља иза себе модерне концепције базиране на свести, јер за Хајдегера је битно да докученост није нешто што је одређено као сопство, већ управо обратно, докученост није природа самствености, нити би се могла ставити унутар граница сопства.⁴⁶⁶ Тачније, она *пробија* све границе самствености. Ово „Ту“ ту-бивствовања именује даље *докученост као „отвореност“* (*Aufgeschlossenheit*).⁴⁶⁷ Са друге стране, како је већ речено, по значају и значењу ово *Ту*, као *докученост*, премашује егзистенцијални карактер тубивствовања, и односи се како *на бивствовање човека* тако и *на бивствовање уопште*. Ово

⁴⁶² Уп. Исто, стр. 134.

⁴⁶³ Уп. Исто, стр. 144, 145.

⁴⁶⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 32.

⁴⁶⁵ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 115.

⁴⁶⁶ Тугендхат сматра да је реч докученост „фундаментални термин“ *Бивствовања и времена*, којим Хајдегер замењује Хусерлову *свест*. Главна намера је да се ратосиља Хусерлове интенционалне свести, при чему ни расположење ни разумевање нису могли да замене реч докученост, већ само да буду њени модуси (Види: Tugendhat, E., *Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, 1986, стр. 151). Исту тврдњу Тугендхат износи и у тексту: Tugendhat, E., „Zeit und Sein in Heideggers 'Sein und Zeit'“, у: Tugendhat, E., *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, стр. 188. Волпи (Volpi), са друге стране, држи до тога да ова кључна реч Хајдегерове филозофије, има заправо своје корене унутар Аристотелове *Никомахове етике*, где се упућује на „морално бивствовање човека“. „Докученост, као што је опште познато, као темељна црта начина бивствовања тубивствовања произилази из изворног јединства тубивствовања и света. Јединствени смисао докучености заједно са егзистенцијалима је брига; њихова три главна одређења су *чувствовање*, *разумљење* и *говор*.“ (Volpi, F., „'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'“, у: *Philosophisches Jahrbuch* 96, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1989, стр. 235).

⁴⁶⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 144, 145.

„преливање“ докучености на унутарсветска бивствујућа управо омогућава целовиту докученост, јер се тиче бивствовања уопште. С тим у вези, Херман значајно примећује: „У фактичком себеотварању Ту и у кореспондирајућем отварању Ту које се извршава образује се ово Ту, 'докученост'. У оквиру садашње анализе ради се о овом Ту, о 'докучености' као 'отворености' оног света који себе јавља, који јесте у оном унапред отвореном и разумљеном (разумљењу света) за откривање унутарсветских бивствујућих у њиховом ради-тога за-то-указивању (*Um-zu Dazu-Verweisung*). Отвореност света као таква није никакво открито бивствујуће, али она омогућује онтолошки откритост бивствујућег. *Разлика докучености света и откритости бивствујућег (Erschlossenheit der Welt und Entdecktheit des Seienden)* је један облик онтолошке диференције.“⁴⁶⁸

На трагу реченог, у 13. пасусу § 16 Хајдегер, по Херману, додатно разрађује форму докучености света у контексту онтолошке диференције где се најпре истиче: „Али, ако свет на изванстан начин може да сине, он мора бити уопште откључен.“⁴⁶⁹ Друкчије казано, свет је „уопште“ отворен за бригујуће опхођење са унутарсветским бивствујућим, на такав начин да остаје неизричито докучен за обазир, јер „с приступачношћу унутарсветског приручног за обазирно брињење свет је свагда већ предоткључен.“⁴⁷⁰ То ће рећи да је свет већ преддокучен са приступачношћу унутарсветског приручног. Тачније, чињеница је да је већ преддокучено бивствовање света у Ту ту-бивствовања услов могућности тога да је унутарсветско приручно за обазирно брињење приступачно као унутарсветско приручно. Закључно са тим, показује се да између преддокучености света (*Vorerschlossenheit der Welt*) и приступачности унутарсветског (*Zugänglichkeit des Innerweltlichen*) влада онтолошка диференција.⁴⁷¹ Јер, ако је свет већ унапред, априори докучен за приступачност и откривеност унутарсветског онда је он „нешто“ у чему тубивствовање као бивствујуће већ беше: „Он је, према томе, нешто 'у чему' тубитак свагда већ беше као биће, на шта он у сваком било како изричитом одласку-к-њему може увек само да се врати.“⁴⁷² Хајдегер ово „у чему“ ставља под наводнике и тако упућује на то да га не треба разумевати категоријално у смислу „унутар“ већ егзистенцијално у значењу бивствовања-у-свету. Свет као нешто, „у чему“ („*worin*“) тубивствовања, егзистирајућег сопства, „већ беше“ (*je schon war*) и није нешто у шта он с времена на време улази. Тиме се наглашава то да свет априорно припада устројству бивствовања тубивствовања, да тубивствовање суштински светски егзистира. Али ако свет јесте нешто „у чему“ тубивствовање „већ беше“ као нетематско и неизричито, онда тубивствовање може увек и да се у њега врати.⁴⁷³

У склопу реченог и уз поновно акцентовање докучености, а према Хермановом тумачењу, тубивствовање је најпре за само себе Ту, односно докучено, али је истовремено и са тубивствовањем света такође докучено. То значи да се овде наглашава ово бивствовање-докученим (*Erschlossensein*) за себе, што означава начин на који је егзистенција отворена у себи и за себе, те се именује као самствена докученост (*selbsthafte Erschlossenheit*).⁴⁷⁴ Истовремено, у овој самственој докучености егзистенција која разумева је одмакла (*entrückt*) ка бивствовању-докученим (*Erschlossensein*) света.⁴⁷⁵ Односно, како то у једном подужем цитату разумева Херман:

⁴⁶⁸ Исто, стр. 145.

⁴⁶⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 107.

⁴⁷⁰ Исто, стр. 107.

⁴⁷¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 147, 148.

⁴⁷² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 107.

⁴⁷³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 147, 148.

⁴⁷⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., „Dasein and Da-sein in 'Being and Time' and in 'Contributions to Philosophy (From Eponing)“, стр. 215.

⁴⁷⁵ Тубивствовање као устројство бивствовања каже чак више него ли израз „егзистенција“. Фон Херман истиче: „Извршењу егзистенцијалног односа бивствовања суштински припада докученост, и то тако да је егзистенција у себи самствено отворена и на начин да самствено бивствовање-докученим (*Erschlossenseins*) држи отвореним докученост бивствовања уопште бивствујућих у целини. Ову онтолошки суштинску везу између егзистенцијалног бивствовања и докучености бивствовања уопште изражава израз 'ту-бивствовање'. Он

„Ово *Ту* именује *докученост*, али не само *докученост* егзистенције и њених егзистенцијалија, него истовремено *докученост свег бивствовања* које није саобразно тубивствовању, бивствујућих која нису саобразна тубивствовању, дакле, *докученост бивствовања у целини, бивствовања уопште*. Егзистенција је по њој самој и за њу саму *самствено докучена*, али тако да она узмиче у *хоризонталну докученост* свих других бивствовања. Њено бити-у-узмицању (одмицању) је њено бити-екстатички. Отуда ово *Ту* тубивствовања именује *самствено-екстатичко-хоризонталну докученост*, у којој је отворено бивствовање уопште и светли за целину бивствујућих. Бивствујуће које сам ја сам, тј. тубивствовање, будући сам у мом егзистирању самствено-екстатички отворен у ону *хоризонталну докученост бивствовања у целини која обухвата целину бивствујућег*.“⁴⁷⁶

На том трагу, даља анализа показује, како је већ раније речено, да ово *Куда*⁴⁷⁷ екстатичког бивствовања-докученим, или бити докученим, Хајдегер назива *хоризонтом*, па је *докученост света* за самствено-екстатичку докученост егзистенције заправо *екстатичко-хоризонтално конституисана*, чиме се показује *дводимензионалност докучености* као *самствено-екстатичка* и *хоризонтална* докученост.⁴⁷⁸ У самствено-екстатичкој докучености огледа се *егзистенција* са својим егзистенцијалима и бива отворена, док у екстатичко-хоризонталној докучености, докучује се бивствујуће и начин њиховог бивствовања који нису тубивствовање али спрам којих се оно свагда већ односи, и у односу на које се понајпре и најчешће разумева, па Хајдегер ову докученост одређује и, како смо горе имали прилике да видимо, као *откритост/откривеност (Entdecktheit)*, чиме се додатно утврђује и учвршћује успостављена *онтолошка разлика између докучености света и откривености бивствујућег*.⁴⁷⁹

Тако се истовремено указује и на *трансцендентални карактер докучености*, о чему је више било речи у неком од ранијих поглавља и где је примећено како је тубивствовање као бивствовање-у-свету *трансценденција*, а трансценденција управо актуализује како *самствено-екстатичку* тако и *хоризонталну докученост*. У том контексту, и то је оно што је сада важно, тубивствовање није само докученост егзистенције већ и *докученост свих осталих бивствовања бивствујућих у целини*. Управо је путем докучености тубивствовање уједно са тубивствовањем света.⁴⁸⁰ Или: „Биће које суштински бива конституисано битком-у-свету, јесте и само свагда своје 'Ту'.“⁴⁸¹ То заправо значи да је тубивствовање само за себе докучено уједно са *екстатичко-хоризонталном* докученошћу света. Одлучујуће је сада то да анализа *Уства (Inheit)*, којој Хајдегер приступа, у-бивствовања, представља у ствари једну анализу бивствовања овог *Ту*, и то не само као *Ту егзистенције* већ и као *Ту хоризонтално*

изражава да егзистенцијално бивствовање човека не кружи у себи, већ да његов пуни смисао почива у егзистенцијалном држању отвореним докучености бивствовања уопште.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 22).

⁴⁷⁶ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 23, 24.

⁴⁷⁷ Екстатичко-хоризонтална докученост у ствари трајно припада самствено-екстатичкој докучености, при чему се од ове мора разликовати као докучено *Куда/камо* самствено екстатичке докучености (Уп. von Herrmann, F.-W., „Dasein and Da-sein in 'Being and Time' and in 'Contributions to Philosophy (From Enowning)'“, стр. 215).

⁴⁷⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 93.

⁴⁷⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 142.

Сва човека држања, држања према бивствујућем, су сходно њиховој врсти бивствовања *бригујућа држања према бивствујућем* где је нетеоријско, изван-научно држање бригујући начин опхођења са најближим стварима околног света. У бригујућем држању опхођења ми разумемо околносветско бивствујуће, оно нама најближе, које означавамо као употребне ствари (*Gebrauchsdinge*) у најширем смислу те речи. У овим нашим примарним, природним поступањима/држањима у дотичном околном свету према унутарсветским бивствујућим догађа се онтолошки оно што је Хајдегер у *Бивствовању и времену* назвао „откривање“ (*Entdecken*) а касније „раскривање“ (*Entbergen*) бивствујућих: „Откривање' овде значи: допуштање-откривања бивствујућег према коме се односи тубивствовање у откритости њега самог у којој су они, оно што и како јесу, разумљиви за тубивствовање. Тек на основи овог бивања-откривеним разумљиво је бивствујуће за тубивствовање у овом предтеоријском или теоријском поступању.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 142).

⁴⁸⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 24.

⁴⁸¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 167.

докученог света, што ће рећи заправо хоризонтално докучених осталих тубивствовању несаобразних бивствовања.⁴⁸² *Трансцендентни карактер докучености*, и то је за овај феномен пресудно, сведочи о томе да докученост као „захватање“ бивствовања егзистентног и тубивствовању несаобразног бивствујућег иде *преко* бивствујућег и у том смислу *онтолошки диференцира бивствовање и бивствујуће*. Оно што пак лежи у темељу те диференције је управо *време*, а што ће надамо се потврдити и наша наредна разматрања. Јер, поновимо изнова, егзистенцијална докученост егзистенције временски је отворена као *временитост*, док је докученост бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање временски отворена као *хоризонт времена*, што ће рећи да у времену као исконском треба и тражити смисао њиховог бивствовања, тачније разликовања бивствовања као таквог од бивствујућег.

Полазећи од наведеног, а имајући у виду сложеност феномена докучености који, уопште узев, сачињавају *чувствовање/нахођење (Befindlichkeit)*, *разумљење (Verstehen)* и *говор (Rede)*, корисно је испитати његове конститутивне моменте, у првом реду и као егземпларне *чувствовање и разумљење* и њихову евентуалну „сводивост“ на *онтолошку диференцију*.

2.1.3.1. Онтолошка диференција и основне карактеристике чувствовања

Следствено управо реченом, најпре треба истаћи да анализе *чувствовања и разумљења* имају унутар егзистенцијално-онтолошке анализе човековог тубивствовања ипак једно централно значење, при чему се њихов изузетан положај не састоји само у егзистенцијално-онтолошком полагању бивствовања тубивствовања, већ и у изради фундаментално-онтолошког *темељног питања смисла бивствовања уопште*. Наиме, приметно је да у *егзистенцијално-онтолошкој* анализи оно што Хајдегер подразумева под *чувствовањем* је *онтички* заправо наше *расположење* као модус чувствовања а ми се, ма шта радили, већ налазимо у некаквом расположењу.⁴⁸³ Поред тога, расположење има функцију која се тиче момента *бачености* тубивствовања, тј. да је оно *фактички* изручено животу, при чему то што је оно докучено не значи да је сазнато као такво, већ да у својој најбезазленијој свакодневници „јесте и има да јесте“.⁴⁸⁴ У расположењу докучујући карактер бивствовања тубивствовања „Да оно јесте“, а којем „Откуда и Камо“ остају застрти, означава Хајдегер као баченост „у његово Ту“ али на тај начин да тубивствовање као бивствовање-у-свету јесте управо то *Ту*.⁴⁸⁵ Друкчије казано, ово *Ту* којему је тубивствовање изручено (*überantwortet*), тачније дато, и на тај начин бачено, није само *Ту* његовог властитог бивствовања већ и *Ту* његовог бивствовања-у-свету. Стога, *Ту*, у које је егзистирајуће бивствујуће бачено је у исти мах *Ту* као *докученост света* које докучује *тубивствовању несаобразна бивствујућа*.⁴⁸⁶ Управо зато, расположено у расположењу је само докучујуће *Ту*, а то је самствено-екстатичка и хоризонтална докученост, из чега проиходи да искључиво уколико смо схватили ову двоструку димензионараност *Ту*, можемо разумети и фундаментално-

⁴⁸² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 24.

⁴⁸³ Чувствовање представља онтологизацију онтичког расположења, и утемељено је у бризи. Према Волпију, оно што Хајдегер хоће са овим егзистенцијалом тиче се тога да „устројству тубивствовања припадају не само елементи који су чисти, прозирни, прикладни спонтаности и рационалности, већ такође и моменти који су проблематични и мутни, услов могућности које он покушава да одреди путем појма чувствовања.“ (Volpi, F., „Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. II: History of Philosophy*, стр. 115).

⁴⁸⁴ Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 169.

⁴⁸⁵ Уп. *Исто*, стр. 169.

⁴⁸⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 31.

онтолошки карактер аналитике чуствовања.⁴⁸⁷ „Као први онтолошки суштински карактер нахођења добијамо: *нахођење откључује тубитак у његовој бачености, а најпре и понајчешће на начин измицајућег одвраћања.*“⁴⁸⁸

Истовремено, уколико пак свако расположење као расположени начин докучености проистиче из целовите докучености *бивствовања-у-свету*, онда се овде говори о *другој онтолошкој* карактеристици чуствовања.⁴⁸⁹ Наиме, расположење је већ *докучило бивствовање-у-свету* као *целину*, у његовој самствено-екстатичкој и хоризонталној димензији, па се тиме омогућава и „себе усмеравање на...“⁴⁹⁰ Овај примерени угођају, целовити начин докучености Ту, тек чини могућим неко себе-усмерити према (*Sichrichten auf*). Реч је наиме о *интенционалном* себеусмерењу на/према *унутарсветско бивствујуће*. То показује да је *интенционалност* један *стварни феномен*, и да је као такав онтолошки *утемељен у целовитости докучености бивствовања-у-свету*. И када целовито, у себи двоструко димензионирана, докученост бивствовања-у-свету на начин угођености бива отворена, онда је суштински чуствовање то које омогућава интенционално себе усмеравање према *интендираном* унутарсветском бивствујућем.⁴⁹¹ Утолико сада следимо Хајдегера који у *Темељним проблемима* каже да „интенционалности као одношењу према *бивствујућем* свагда припада неко *разумијевање битка* бивствујућег, на што се односи *intentio*.“⁴⁹² У том смислу, могло би се самим тим условно претпоставити, пратећи Хермана, да се сада на изванстан начин „лоцира“ претходно назначена *онтолошка разлика докучености бивствовања-у-свету* и *унутарсветског бивствујућег* управо овде, у *другом онтолошком моменту чуствовања*.

На концу, *трећи суштински карактер чуствовања* наставља се директно на управо назначени други карактер. Овде се разматра однос између *докученог света* и *откривеног бивствујућег* као оног на чему/на шта (*Worauf*) *себе усмерити према* (*Sichrichtens-auf*).⁴⁹³ Тиме се опет показује или *успоставља* „место“ *онтолошког разликовања* између раније објашњених момената *докучености света* и *откривеног унутарсветског*. С тим у вези, а зарад подробнијег разјашњења трећег карактера чуствовања, како је то и други суштински карактер показао, претходна докученост света која припада У-бивствовању је саконституисана са чуствовањем.⁴⁹⁴ Свет није суштински неутралан, већ је саобразно угођености докучен. Исто тако, Хајдегер нас подсећа да је хоризонтално докучени свет оно „примарно“, тачније преднаучно и атеоријски, за обазирни опход. То ће рећи да свет није „само још један осет или зурење.“⁴⁹⁵ Уколико је сада отворен свет који је пуштен да се сусреће на начин угођености, онда има обазирно бригујући опхођење „полазећи од нахођења - карактер: *постати погођен* (*Betroffenwerdens*).“⁴⁹⁶ У том смислу је и обазирно бригујуће сопство погођено са-чиме његовог опхођења, тј. од угроженог у његовој угрожености. То ће рећи да сопство може бити погођено од неке угрожености само у самствено-екстатичкој докучености својег У-бивствовања преко чуствовања *страха*. Јер, „само оно што је у нахођењу страховања односно неустрашивости, може да открије оно околосветски приручно као оно угрожавајуће.“⁴⁹⁷ Није, дакле, само докученост света суштински угођена, већ и ова ка

⁴⁸⁷ Јер управо хоризонтална докученост је димензија Ту у којој је заједно са светом расветљено и бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање, а о чему се пита управо питање о смислу бивствовања. Стога, закључује Херман, и егзистенцијално-онтолошки појам бачености је објашњив као фактичност изручења (*Faktizität der Überantwortung*) (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 31).

⁴⁸⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 171.

⁴⁸⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 35.

⁴⁹⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 172.

⁴⁹¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 34, 35.

⁴⁹² Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 194.

⁴⁹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 36.

⁴⁹⁴ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 172.

⁴⁹⁵ Исто, стр. 172. Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 36.

⁴⁹⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 172.

⁴⁹⁷ Исто, стр. 172.

докучености припадајућа угођеност такође конституише свето-отвореност (*Welt-offenheit*) сопства. Исто тако и *откритост унутарсветског* је суштински одређена угођеношћу, тј. расположењем страха као једног угрожавајућег. Пошто је у овом осећавању *свет* докучен на начин *угроживости* (*Bedrohbarkeit*), онда је њему припадајуће *унутарсветско* открито на начин *угрожавајућег* (*Bedrohliches*) и овде се, како изгледа, успоставља вид *онтолошког разликовања*.⁴⁹⁸

Међутим, стиче се утисак да анализа *онтолошког разликовања* која се може запазити при разматрању феномена осећавања, као структурног момента докучености, не може бити потпуна уколико се сада не дотакнемо и §§ 30 и 40 *Бивствовања и времена*, где се заправо разматра темељно *осећавање стрепње* као изричите докучености тубивствовања, која је *изричита докученост* управо зато што је она у *разлици* према другим осећавањима једна *целовита докученост бивствовања-у-свету* сходно свом фактичном (баченом) и спроводљивом (пројектујућем) аспекту.⁴⁹⁹ Но, оно што овде извире, а у дослуху са изричитошћу стрепње, јесте то да она као *методско средство* долажења до бивствовања тубивствовања⁵⁰⁰, постаје судионик при *онтолошком диференцирању* наспрам *страха*.⁵⁰¹

Сагласно томе, Хајдегера претходећа анализа *осећавања страха* у § 30 *Бивствовања и времена* је показала да „пред-чим страха је свагда неко унутарсветско, из одређеног предела, у близини себе приближавајуће, штетљиво биће које може да изостане”.⁵⁰² У осећавању страха плашећа егзистенција се окреће од ове претње. Са друге стране, тубивствовање се у пропадању не окреће од унутарсветског бивствујућег, већ од себе самог, од бачене и пројектујуће докучености *бивствовања-у-свету*, тј. света. У пропадању не бежи тубивствовање пред унутарсветским већ пред собом, оно се одвраћа од себе самог, оно пред-чим овог повлачења мора да има карактер претње, а то је „врста битка повлачећег бића, оно је сам тубитак.”⁵⁰³ То тубивствовање је гурнуто *напред* ка пројектујућем и баченој целовитости докучености бивствовања-у-свету. Оно пред чим се тубивствовање у закључавајућем западању повлачи назад суштински није оно „страшно” у смислу неког *унутарсветског бивствујућег*, већ је то баченост и пројекат отворене самствено-екстатичко-хоризонталне докучености бивствовања-у-свету.⁵⁰⁴ Јер „*оно пред-чим стрепње је битак-у-свету као такав*”.⁵⁰⁵ Зато што је темељно устројство тубивствовања бивствовање-у-свету онда је, прецизније речено, *целовита*, у себи самствено-екстатичка и хоризонтално димензионирана докученост *бивствовања-у-свету* то пред-чим западајућег бекства тубивствовања, бекство пред целовитошћу докучености *бивствовања-у-свету*. Зато је прави и одлучујући резултат анализе осећајуће докучености стрепње: пред-чим стрепње је бивствовање-у-свету као такво, и зато што бивствовање-у-свету као такво јесте своја целовита докученост, онда је и пред-чим стрепње ова самствено-екстатички-хоризонтална докученост бивствовања-у-свету. Дакле *пред-чим стрепње* и *пред-чим страха се разликују*. *Пред-чим страха* је суштински *унутарсветско бивствујуће*, његова унутарсветска *откривеност* која је омогућена у екстатички-хоризонталној докучености *света*. У

⁴⁹⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 37.

⁴⁹⁹ Уп. Исто, стр. 168.

⁵⁰⁰ „Стрепња је методски приступ искуству бивствовања.“ (Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, стр. 130).

⁵⁰¹ Штавише, оно у фактичком откривању стрепње „докучено само ту-бивствовање“ је самствено-екстатичка докученост бивствовања у исчезнутости у универзално хоризонталној докучености, па зато изричито фактичко докучивање стрепње се не тиче само самствено-екстатичке докучености егзистенције већ са њом такође и *хоризонталне докучености* света и *бивствовања у целини*. Све у свему, Хајдегер „уопште разликује три аспекта стрепње: само-стрепње као (истински, властити) начин бивствовања-у-свету; Откуд (*Wovor*) стрепње: бачено бивствовање-у-свету (фактицитет) Због чега (*Worum*) стрепње: (властито) моћи-бивствовати-у-свету, (егзистенција, разумевање/пројект).“ (Merker, B., „Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39-44)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, стр. 122).

⁵⁰² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 224.

⁵⁰³ Исто, стр. 224.

⁵⁰⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 172.

⁵⁰⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 225.

онтолошкој разлици (*Unterschied*) спрема пред-чим страха је пред-чим стрепње које суштински није пред-унутарсветско бивствујуће већ *докученост бивствовања-у-свету*.⁵⁰⁶ Поједностављено речено, овде је на делу *онтолошка диференција* између онтичког, тј. *страха*, и оног онтолошког датог у облику *стрепње*.

Другим речима, пред-чим страха се налази у свом бригујућем опхођењу са овим или оним унутарсветским, док код стрепње ствари стоји посве другачије у погледу претње. И док пред-чим стрепње нема унутарсветско бивствујуће у једној одређеној шкодљивости, дотле целовита докученост бивствовања-у-свету је ово пред-чим стрепње. Дакле, *пред-чим стрепње је потпуно неодређено*. И док се неодређеност као неодлучност односи на унутарсветска бивствујућа, дотле неодређеност пред-чим стрепње припада „чистој докучености бивствовања-у-свету. Између оба начина неодређености влада стога *онтолошка диференција* докучености света односно бивствовања у целини и откритости (*Entdecktheit*) бивствујућег.“⁵⁰⁷ Строго речено, неодређеност пред-чим стрепње, целовитост докучености бивствовања-у-свету имплицира у *смислу онтолошке диференције* да унутарсветско бивствујуће дакле није релевантно, није значењско, зато што је његово онтолошко омогућавање (*Ermöglichung*) дато у докучености бивствовања у свету. Тачније, у *чувственом докучивању стрепње*.⁵⁰⁸

Међутим, на трагу изведеног, оно што сада привлачи нашу пажњу јесте управо *временски смисао* који код Хајдегера стоји у темељу наведених момената *чувствовања*, односно *докучености* као такве. Премда по свом концепту *временски смисао* не само *чувствовања* већ и осталих момената *докучености* спада у други одсек првог дела *Бивствовања и времена*, овде их наводимо како би се што боље сагледало време/временитост као њихов темељ, и како би се непосредно у кружећем понављању и преплитању првог и делова другог одсека који се тичу временитости, у једном ограниченом опсегу, увидело да се *централна тежња* ових момената *осмишљава* и *испуњава*, тачније *окончава*, у *временитости* као *делу изворног времена* које, са своје стране, о чему ће се доцније више говорити, и чини „суштину“ феномена *онтолошког разликивања*. Познато је наравно да други одсек првог дела *Бивствовања и времена*, што је за разумевање целокупног Хајдегеровог главног дела од изузетног значаја, *продубљује* и *понавља* сва мисаона остварења и прегнућа првог одсека, тако што их тумачи у односу на функцију коју сада у њима има временитост. На тај начин разматрање другог одсека, као и самог рада као целине, тражи да се непрестано и у исто време све битне одредбе овог одсека *мисле с обзиром на моменте који су задобијени у првом одсеку*.⁵⁰⁹

У датом контексту, а остављајући по страни суштинске одредбе временитости као такве за посебно поглавље, ваља истаћи како *анализа временитости* *чувствовања* захтева да треба имати на уму *јединство временских екстаза*, иако се овде *примарни начин* *временовања* одређује из *билости*. То пак што се *чувствовање* у темељује у билости показује да је темељни карактер расположења дат као неко „довести натраг-ка“ (*Zurückbringen auf*), што сугерише како расположење и његово егзистенцијално значење постаје могуће само *на основу временитости*, што ће рећи и да *онтичко-онтолошко позиционирање унутар* *чувствовања* *почива заправо на времену*.

У том смислу, *неаутентично* *чувствовање*, или пред-чим страха, које се налази у свом бригујућем опхођењу са овим или тим унутарсветским, и које је оно онтичко, Хајдегер преиспитује најпре кроз начин на који се страх као неаутентичан *утемељује у билости*, иако

⁵⁰⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 173, 174.

⁵⁰⁷ Исто, стр. 173, 174.

⁵⁰⁸ Уп. Исто, стр. 174.

⁵⁰⁹ Уз то, није тешко да се примети да се код Хајдегера у *Бивствовању и времену*, у § 68а у видокругу временитости понавља и надograђује § 31, исто тако § 68б понавља и продубљује § 29, а § 68ц понавља § 38. Истоветна релација стоји и када су у питању § 68д и § 34, § 69 и § 28, § 69а и §§ 15 и 12, § 69б и § 44, § 69ц и § 18, § 70 и §§ 22-24, и на крају § 71 и § 9. Погледати: Barbarić, D., „Vremenitost. Uz §§ 65-71 *Bitka i vremena*”, у: Barbarić, D., (ur.), *Bitak i vrijeme. Interpretacije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013, стр. 161, 162.

се стиче први утисак да би он био ближи утемељивању из будућности. Ради се о томе да је страх страховање пред нечим што угрожава Моћи-бити тубивствовања, као нешто постојеће или приручно. То особено екстатичко јединство се код страха *временује* из *очекујућег-осадашњујућег* заборављања.

Временитост *чувствовања* у *аутентичном облику* Хајдегер сада означава као *стрепњу*, где ово Пред-чим стрепње, као *онтолошко*, припада чистој *докучености бивствовања-у-свету*, односно свету. Ово Пред-чим стрепње остаје, истиче Хајдегер, у тами, тачније тубивствовање не зна пред чим стрепи, иако је то опет са друге стране нешто најприсније и најближе. Стрепња докучује незначењскост света и ова ништавност разоткрива ништавност онога бригујућег.⁵¹⁰ Ипак, главни значај стрепње је у томе што се путем ње раскрива *могућност* једног аутентичног егзистирања, „које у понављању као будуће мора доћи натраг на бачено Ту“.⁵¹¹ *Натраг-ка* је *карактер билости* и он је стога конститутиван за онтолошку диспозицију стрепње: „Доводити пред поновљивост јесте специфични екстатички модус билости која конституише *нахођење стрепње*.“⁵¹² За разлику од страха захваљујући којем тубивствовање лута између бројних „светских“ могућности, у *незауостављивом осадашњавању*, *садашњост стрепње* доводи натраг на смирење у највластитијој бачености. И поред свог заустављања, стрепња ипак још увек нема карактер тренутка који се временује у одлуци, па се тако она тиче само могућих одлука, у садашњости стрепње тубивствовање је спремно за тај аутентични тренутак. Или: „Њена садашњост држи тренутак – као који је могућна само она сама и само она – *на скоку*.“⁵¹³ Све у свему, фактичност *чувствовања* и стрепња се као такви временују понајпре из билости као *истрчавајући-тренутак понављања*.⁵¹⁴

У датом контексту и укупно узев из досад изложеног се може рећи да *чувствовање* као конститутивни моменат докучености јасно показује да као феномен не само да омогућава *онтолошко разликовање* већ да у својој бити заправо и постоји као такво. То се, поновимо, потврђује особито у његовом другом конструктивном моменту, како је то и Херман упутио, где се изнова манифестује разлика унутарсветског бивствујућег и докучености бивствовања-у-свету. Такође, трећи конститутивни моменат *чувствовања* додатно продубљује наведени однос докученог света и откривеног бивствујућег. Уз предочено, овде се поред осталог потврђује и, све су прилике, важно место онтолошке разлике пред-чим страха унутарсветског и пред-чим стрепње бивствовања-у-свету, при чему се већ ту упућује на временску основу која уопште омогућава поменути разлику. То је било приметно, сажето речено, кроз особено екстатичко јединство које се код страха временује из *очекујућег-осадашњујућег* заборављања, а код стрепње као *истрчавајући-тренутак понављања*.

⁵¹⁰ По Хајдегеру, истиче Пегелер, свака ситуација као оно бити-у-стању-да (*In-der Lage-sein*) за само тубивствовање носи искушење да западне у *ситуативно* дато (*situativ Gegebene*). Зато се тубивствовање свагда изнова мора отиснути од неаутентичности.

Уколико тубивствовање, лишено страха, само стрепи за себе као бивствовање-у-свету, утолико је тренутак тај који се држи у сталној „приправности“. Ово „бити-у-приправности-тренутка“ (*Auf-dem-Sprung-sein*) је непрестана отвореност за нешто ново (*Offenheit für Neues*). Смрт је за Хајдегера могућност која је могућа у сваком тренутку, па је истрчавање ка смрти односно ка том тренутку смрти у садејству са конкретном ситуацијом. „Одговор мора да гласи да у овом истрчавању ка смрти све сврхе и циљеви постају ништавни. То истрчавање дозвољава једну дистанцу, из које се тубивствовање као слободно може вратити себи и својим циљевима.“ (Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, стр. 72).

⁵¹¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 397, 398.

⁵¹² *Исто*, стр. 398.

⁵¹³ *Исто*, стр. 398.

⁵¹⁴ Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 241.

2.1.3.2. Онтолошко-онтички аспекти разумљења

Други структурни моменат докучености Хајдегер, како је и најављено, одређује као разумљење, па „док у чувствовању докученост себе фактички открива, разумљење именује извршено откривање у односу према себи фактички докучујућој докучености. Фактички себе докучујућој докучености у чувствовању суштински припада једно извршено откривање у разумљењу.“⁵¹⁵ Тиме се заправо подвлачи да су, узгред буди речено, чувствовање и разумљење *једнакоизворни*, па је већ са чувствовањем разумљење укључено, свака расположивост је непосредно докучена: „Нахођење има свагда своје разумевање, премда само тако да га оно пригушује. Разумљење је увек угођено.“⁵¹⁶

Поред наведеног, најбитнији конститутивни моменат разумљења је *пројектовање*, што значи пројектовати се према некој могућности, у себе-набацивању према моћи-бити, пројектује се тубивствовање према *могућностима као могућностима*.⁵¹⁷ Уз то, разумљење које припада егзистенцији пројектује тубивствовање према сопственим могућностима, и управо зато је тубивствовање *бивствовање-у-свету*: „Разумијевање се у својој функцији откривања не односи на једну изолирану Ја-точку, већ на фактично егзистирајућу моћ битка-у-свијету. У томе лежи: Заједно с разумијевањем увијек је набачен један *одређени могући битак с другима* и један *одређени могући битак к унутарсвјетовном бивствујућем*.“⁵¹⁸ То значи да разумљењу тубивствовања припада бивствовање-у-свету, и то као једнакоизворно *како разумљење са-бивствовања са другима тако и као разумљење бивствовања код унутарсветских бивствујућих*.⁵¹⁹ Управо зато је у-бивствовање као моћи бити и „моћи-бити-у-свету“. У вези са тим фон Херман истиче: „Свака егзистенцијална могућност је егзистенцијална могућност моћи-бити-у-свету. Разумљење откључује са самствено-екстатичном докученошћу такође хоризонталну докученост света. Сада наредна реченица проширује стање ствари егзистенцијалне могућности као могућности у-бивствовања и припадајуће могућности света. Свет из моћи-бити-у-свету 'није само *qua* свет докучен као могућна значењскост', такође не само као егзистенцијално-хоризонтална могућност света.“⁵²⁰

У том смислу, Хајдегер исказано потврђује при *разматрању унутарсветских бивствујућих*, где каже да егзистенцијално-хоризонтално отворени свет ослобађа бивствујуће као унутарсветски удовољењем одређено *приручно*.⁵²¹ Ту се дакле налазе и крећу тубивствовању *несаобразна бивствујућа у њиховој откривености (Entdecktheit)*. Наредни корак се састоји у томе да *докучени свет* слободно даје то бивствујуће *на његове могућности*

⁵¹⁵ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 46.

⁵¹⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 178.

⁵¹⁷ „Зашто разумљење по свим суштинским димензијама онога у њему откључивог увек хрли у могућности? Зато што разумљење по самом себи поседује егзистенцијалну структуру коју називамо *пројекат*.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 180); Уп и: Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 305, 306.

⁵¹⁸ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 306.

⁵¹⁹ „Разумљење као 'егзистенцијално' одређење тоне у *Бивствовању и времену* у две различите релације: однос разумљења тубивствовања према бивствовању као целини и као могући начин односа бивствујућег и бивствовања: егзистенцијално бивствовање као *разумевајуће бивствовање* у разлици према категоријалном бивствовању као *нераздевајуће бивствовање*“ (Koch, D., „Der doppeldeutige Grundansatz von Sein und Zeit und das 'Da-sein im Menschen', у: Komel, D. (hrsg.), *Annäherunge: Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*, Nova revija, Ljubljana, 1999, стр. 41).

⁵²⁰ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 52.

⁵²¹ На тај начин поновно обраћање *Бивствовању и времену* пружа даље намере Хајдегера: „Оно приручно је као такво открито у својој *служности, применљивости, шкодљивости*. Целина удовољења се разгрће као категоријална целина једне *могућности* склопа повезаности онога приручног.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 180).

Категоријалне могућности удовољења су означене преко егзистенцијално-хоризонтално докучене могућности света (значењскости). Тиме се ствара увид у *кохезивност егзистенцијалног и категоријалног априори*. Поред тога, категоријални карактер могућности на којем хоризонтално докучени свет слободно даје бивствујуће као унутарсветско, показан је у структури удовољења *служности, применљивости, шкодљивости (Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit)*.

а то нису егзистенцијалне већ *категоријалне могућности*.⁵²² Те, дакле, категоријалне могућности *склона повезаности удовољења* (*Bewandtniszusammenhanges*) приручног припадају егзистенцијалној могућности преднаучног бивствовања-у-свету и обазирно бригујућег опхода.⁵²³ Или: „Покушавамо *разјаснити разумјевање битка* које се односи на тубитку непримјерено *бивствујуће*... Тражи се *увјет могућности разумјевања битка, којег бивствујуће разумје у смислу приручнога и предручнога*.“⁵²⁴ Ово је истовремено и тренутак где бисмо можда могли да говоримо и о успостављању *онтолошког разликовања унутар промишљања феномена разумљења*.

Наиме, наведено *разумевање бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање* се дакле опет *окреће ка пројекту*, јер „у пројектовању на могућности већ је унапред узето *разумевање битка*. Битак је у пројекту разумљен, а не онтолошки појмљен.“⁵²⁵ Самим тим, треба се подсетити да у пројектованости бивствовања тубивствовања, тј. у пројектујућој докучености бивствовања тубивствовања на оно Ради-чега, на садржајну могућност егзистенције, истовремено са пројектованошћу на значењскост, тј. свет, односно хоризонт света, налази се *докученост бивствовања уопште*.⁵²⁶ Штавише, у пројектованости егзистенције и егзистенцијалног света лежи *докученост бивствовања уопште* на такав начин да они припадају *хоризонталној докучености света*. На основу реченог, уколико разумљење као део *докучености тубивствовања*, односно *бивствовања-у-свету*, пројектовањем омогућава *разумевање откривености унутарсветског бивствујућег*, све су прилике да се тада може говорити и о разумљењу као „месту“ *онтолошког разликовања докучености света и откривености унутарсветских бивствујућих*.

Из горе изложеног је исто тако видљиво да разумљење бивствовања као егзистенције, *откључава и разумљење многоструких бивствујућих*, па тако у пројектованости егзистенције и света не лежи сада само докученост тубивствовања, докученост бивствовања-у-свету, већ је у овој целокупној докучености такође бивствовање осталих бивствујућих докучено, бивствовање *приручности, предручности, живота, опстајања (Bestand)*, логичких и математичких односа света. У *пројектовању* егзистенције на могућност њеног бивствовања-у-свету већ је *унапред узето разумевање бивствовања*, па је зато и бивствовање тубивствовању несаобразних бивствујућих пројектовано и стога отворено, наравно, оно је као отворено предонтолошки разумљено а не онтолошки појмљено. И при том *пројектовању* се *увек већ унапред набацује бивствовање бивствујућег*, чиме се поново *извршава онтолошко разликовање бивствовања од бивствујућег*. Уз наведено, јасно је да потпуно разјашњење егзистенцијалног смисла *разумевања бивствовања* може бити досегнуто тек на темељима *темпоралне интерпретације бивствовања*.⁵²⁷

У сваком случају, и опште узев, бивствовање као *врста бивствовања* и као *бивствовање уопште* може стога бити схватљиво само помоћу *разумљења бивствовања*. „Бивствовање стоји у једном суштинском односу ка разумљењу бивствовања (*Seinsverstehen*) тубивствовања.“⁵²⁸ Отуда се и сада може поставити питање функције човековог *разумљења бивствовања* за бивствовање, за једноставно бивствовања уопште и за категоријално бивствовање бивствујућих. То захтева да се пропита *истраживање „разумљења бивствовања* као бивствовању саобразне основне карактеристике тубивствовања.“⁵²⁹

Управо зато и друкчије казано, егзистирање је по Хајдегеру у извесном смислу *само разумљење*, јер тубивствовање је бивствујуће чији је начин бивствовања такав да је оно карактерисано кроз своје разумљење *властитог бивствовања у склопној повезаности са*

⁵²² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 53.

⁵²³ Уп. Исто, стр. 53.

⁵²⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 321.

⁵²⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 183.

⁵²⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 62.

⁵²⁷ Уп. Исто, стр. 62, 63.

⁵²⁸ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 71.

⁵²⁹ Исто, стр. 71.

разумљењем свих осталих врста бивствовања.⁵³⁰ У том смислу, Хајдегер напомиње: „Конечно се показало: реч 'ту-бивствовање' је у 'Бивствовању и времену' име за оно у чему се темељи човеково биће. Али оно назначујуће ту-бивствовања је разумевање бивствовања (*Seinsverständnis*). Ово се поима као откривајући пројект светљења (*Lichten*) у чијој светлости стоји слично као 'бивствовање' и због тога је разумљиво. 'Бивствовање' се разуме у светлу 'присутности' (*obísa*) и 'постојаности'. Али ово су 'временска одређења' и то таква која се тичу самог бивствовања.“⁵³¹

Овде, уколико сумирамо претходне ознаке разумљења можемо видети како оно не представља само једну могућност *примерену тубивствовању*, већ и омогућавање опхођења *унутарсветског бригујућег*. Тиме се, подсећамо, код њега успоставља *диференција између докучености бивствовања-у-свету тубивствовања и откривености унутарсветских бивствујућих*. Оно што је сада битно тиче се тога да Хајдегер у другом одеку *Бивствовања и времена*, разумљење, као конститутивни моменат бриге или бивствовања тубивствовања, утемељује с обзиром на његову временску основу, односно *екстатичку временитост*. У том смислу, како се чини, разумљење, које фигурира као *онтолошки диферентно, утемељује се у времену*. Јер, треба се подсетити, у *спровођењу/извршењу егзистенције тубивствовања* разумева бивствовање, односи се и држи из овог разумевања бивствовања према бивствујућим и искуствује их као бивствујућа. На тај начин разлика бивствовања и бивствујућег пробија у *извршењу егзистенције тубивствовања као разлика која је неизричито садржана*. Као таква, ова *онтичко-онтолошка разлика* има врсту бивствовања тубивствовања, а што је нарочито, како нам се чини, видљиво у разумљењу, управо на основу горе изнесених особености овог феномена.

Да би се представљени ставови употпунили, може се рећи да ако, дакле, *унутар разумљења има онтолошког разликовања*, и ако је разликовање бивствовања и бивствујућег спроведено у и заједно са *временовањем (Zeitigung)* екстатичко-хоризонталне временитости, онда управо у *временовању разумљења* може да се овремени и *онтолошко разликовање* које му „припада“. У том смислу, *временитост мора да буде услов могућности разумевања тубивствовања*. Наравно, ако у разумљењу тубивствовање отвара не само димензију сопственог егзистирања већ и простор унутарсветског бивствујућег, онда ово већ раније речено *онтичко-онтолошко разликовање унутар разумљења своје фондирање налази у времену*. С тим у вези, у односу пак на то да ли се тубивствовање разумева полазећи од *онтичког унутарсветског бивствујућег као неаутентично* или се насупрот томе *разумева из онтолошких властитих могућности бивствовања као аутентично*, може се *говорити и о аутентичности и неаутентичности као модусима онтолошке диференције*.⁵³²

И управо овде, истина на темељу другог одека *Бивствовања и времена*, може се сагледати да *аутентично и неаутентично* код разумљења има своје *временско устројство* односно смисао. У том контексту, укратко речено, и уважавајући моменте које Хајдегер претходно усваја са развијањем феномена одлучности и бриге као целовитости тубивствовања, а о којима ће у наставку бити више говорено, разумљење се на тај начин прононсира као *себепројектовање* ка неком моћи-бити, дакле, оно увек себе одређује пројектујући *из будућности*, па се као *аутентична временитост* разумљења у будућности манифестује у форми *истрчавајуће одлучности*. Међутим, временитост се не временује стално из аутентичне будућности већ најчешће и највише остаје затворена у сопственом упоједињавању⁵³³, односно, у *неаутентичном облику* разумљење се временује као *очекивање (Gewärtigen)*, што је суштински *неаутентична будућност*, и „само зато што фактички тубитак на тај начин *јесте очекујући* своје моћи-бити из онога бринутог, он може да *ишчекује* и чека на... Очекивање мора да је већ свагда откључило хоризонт и круг из којег нешто

⁵³⁰ Уп. Исто, стр. 67.

⁵³¹ Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 302, 303.

⁵³² Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz: ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim Frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970, стр. 88.

⁵³³ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 390.

може да буде ишчекивано.⁵³⁴ Детаљније речено, очекивање је временска екстаза неаутентичног себепројектовања, где очекивање пројектује себе на могућности бригујућег бивствовања-код *унутарсветски бивствујућег*, а да не извршава његово пројектовање као изворно отварајући однос према затворености бивствовања и да себе изворно не доводи пред његову баченост у докученост-на-основи-затворености. Оно такође долази себи али само као бригујуће бивствовање-при бригованом бивствујућем.⁵³⁵

Што се тиче *аутентичне временитости разумљења* у екстази *садашњости* онда она има смисао *тренутка*, који „мора да буде разумљен у активном смислу као екстаза. Он мни одлучно, али у одлучности држано одмицање тубитка ка ономе што у ситуацији сусреће на могућностима, које се могу бринути.“⁵³⁶ Ради се о томе да је тренутак један *активан феномен*, који омогућава да се тубивствовање отвори и иде у смеру бројних сусрећућих могућности бриговања у свакодневници, али који ипак остаје задржан у одлучности, па се тако тренутак временује искључиво из аутентичне будућности, јер „само као оно садашњујуће, он је у посебном смислу будући и био.“⁵³⁷ Тренутак у којем се будућност и билост уједињују као аутентично временовање времена, истиче Пегелер, супротан је *неаутентичном временовању садашњости* датом у простом *осадашњавању* или *садашњењу* (*Gegenwärtigen*). Но, управо то присуство у *осадашњавању*, као пропадање у бригујуће унутарсветско бивствујуће, представљање предручног и опход са приручним припадају докучивању *ситуације* (*Erschließung der Situation*).⁵³⁸

Поред наведеног, *аутентична временитост разумљења у екстази билости* обелодањује се у смислу *понављања*: „Својствено *бити*-био називамо *понављање*. Али, несвојствено себе-пројектовање на из онога бринутог, њега *осадашњавајући*, црпене могућности, могућно је само тако што је тубитак у свом највластитијем *баченом моћи*-бити *заборавио* себе.“⁵³⁹ Као аутентична билост, тубивствовање властито бивствовање има као већ било, јер оно је било само док јесте, оно се *враћа напруг* на своју властиту баченост.⁵⁴⁰ Насупрот томе, у *неаутентичној билости, као прошлости*, Хајдегер напомиње како се тубивствовање увек некако односи спрам онога што је оно само већ било, јер је заправо као фактичко одувек већ било.

Оно што свакако може да се изведе, односно закључи, из горе наведених момената временитости тиче се управо могућности, односно условљености *онтолошког разликовања*, тачније, да аутентично-неаутентично као онтолошко-онтичко (онтолошки различито) бива „сведено“, ако тако можемо рећи, на свој *временски смисао*. Јер, *онтолошки* аспект разумљења као *аутентичан* се темељи у *истрчавајућој одлучности, тренутку* и *понављању*. Са друге стране, *онтички* моменат *разумљења*, као *неаутентичан*, се *осмишљава* у *очекивању, осадашњавању* или *садашњењу* (*Gegenwärtigen*) и, на концу, *забору*.

⁵³⁴ Исто, стр. 391. Уп. и: Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 319, 320.

⁵³⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 89.

Према тумачењу Марион Хајнц (Heinz), конститутивни моменат истрчавајуће одлучности се *просторно* утемељује у *временитости* код Хајдегера. Наиме, сходно овом виђењу, у истакнутој могућности „себе пустити-да-будући-дође-к-себи“ се садржи и изворни феномен будућности, па би се онда овде могла приметити и Хајдегерава потреба за употребом просторне метафорике, где се инсистира на форми *покретности* (*Bewegtheit*), које се у ствари не дешава у времену, већ представља само време. Хајдегер, штавише, третира време као нешто тубивствовању недоступно, па би зато метафора просторног кретања била по ауторки можда најадекватнија (Види: Heinz, M., „Das eigentiliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, стр. 186).

⁵³⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 391.

⁵³⁷ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 293.

⁵³⁸ Уп. Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, стр. 72.

⁵³⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 392.

⁵⁴⁰ Други моменат истрчавајуће одлучности, разумљење суштинског бити-крив (*Schuldigseins*), претпоставља билост. Билост се, наравно, раздваја од прошлости као уобичајеног смисла не-бити-више-садашњост. Хајдегер наглашава да тубивствовање јесте оно што је било. Билост, стога, подразумева повратак из властитих могућности на себе самог (Уп. Heinz, M., „Das eigentiliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, стр. 187).

2.1.4. Форме онтолошког диференцирања и феномен бриге

У оквиру првог одсека *Бивствовања и времена*, особито се као важан испоставља по Херману и § 41, где би требало да се најзад успостави *целовитост тубивствовања*, односно, као „изворна структура целовитости” егзистенцијалних структура које конструишу егзистенцију „брига лежи као изворна целовитост структуре егзистенцијално-априорно 'пре' сваког 'држања' и 'положаја' тубитка, а то значи увек већ у сваком практичком 'држању' и 'положају' тубитка. Тај феномен, стога, никако не изражава неку предност 'практичког' држања пред теоријским.”⁵⁴¹

Посматрано из шире перспективе, и ако сада пре акцентовања манифестних облика онтолошког разликовања унутар феномена бриге, што је и централна тема текућег поглавља, желимо да назначимо његове суштинске *карактеристике*, онда у први план треба истаћи да се *брига као бивствовање тубивствовања*, целовитост структурне целине, показује као потпуност *пројектујућег* докучивања, *баченог* самодокучивања (докученост света) и егзистирајућег *бивствовања код* унутарсветских бивствујућих.⁵⁴²

Сагласно реченом, сада фундаментална анализа првог планираног корака води ка *анализи целовите структуре бриге*.⁵⁴³ Она је изворна, а не накнадно формирана целовитост три фундаменталне структуре бивствовања *пројекта*, *бачености* и *бриговања (пропалости)*.⁵⁴⁴ Сви остали егзистенцијали нису скрајнути већ се имплицитно садрже у ова темељна три. Наиме, истиче Херман, пројекат је увек разумевајуће самопројектовање света, баченост је суштински помереност у фактичку докученост света; егзистенцијално са-бивствовање одређује пројекат као самопројекат о могућностима заједничког бивствовања-у-свету, баченост као померање бивствовања (*Versetztsein*) у ко-егзистирајуће рашчлањену докученост света и свет као са-свет; тубивствовање није само бачено у докученост света већ такође у његову рашчлањеност. И једино је у свет-пројекту способно да изрази оно пројектовано.⁵⁴⁵ Брига се, као бивствовање тубивствовања, стога, структурно одређује као *целина бивствовања-испред-себе у већ-бивствовању-у-свету, као бивствовање-код*.

Међутим, и то је од изузетног значаја, а о чему сведоче и закључци из претходних разматрања докучености и њених конститутивних момената, брига се не темељи у себи, већ њен изворни *онтолошки смисао* извире из *овремењавања/временовања (Zeitigung) тубивствовања* као изворне временитости, која се и сама овремењује па тако и за овај феномен важи, уз већ приложене разлоге, да суштинско одређење задобија из другог одсека

⁵⁴¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 233.

⁵⁴² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 164.

Дакле, тубивствовање егзистира *фактички*, а заједно са *егзистенцијалношћу* сачињава једну целину. Баченост је, наиме, оно што омогућује тубивствовању да буде сопствена могућност, као и да само себе разуме из њих и да се *пројектује* на властите могућности. Међутим, тубивствовање је ипак најпре и најчешће код бивствујућих, и то на неаутентичан начин пропалости, као бивствовање-у-свету оно је увек већ *пропало*. „Дакле, могућност расветљавања феномена оног унапред допуштеног сусретања нечега или бивствовања-већ код нечега и уопште бриговања зависи од тога колико се успе сама брига учинити приступачном.“ (Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 222).

⁵⁴³ За Гетмана, брига недвојбено измиче традиционалном субјективизму пре свега Хусерла и штавише израста у тој супротности: „Пошто брига као бивствовање фактичног ту-бивствовања означава његов трансценденталитет она је феноменолошки доказ за тезу да је тубивствовање оно бивствујуће које извршава конституцију а не оно које је конституисано њоме. Насупрот преовлађујућој трансценденталној филозофији то значи: трансцендентално пра-делање (*Urhandlung*) субјекта није постављање-себе-као-постављајућег (*Sich-als-setzend-Setzen*) него постављење-себе-као-бити постављен (*Sich-als-Gesetztsein-Setzen*).“ (Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, стр. 141).

⁵⁴⁴ Овим се у исти мах именују три темељна обележја тубивствовања а то су дакле пројекат, баченост и бриговање за унутарсветска сусрећућа бивствујућа, док се термилошки појмовни оквири за објашњавање овог феномена означавају као *егзистенцијалност*, *фактичност* и *пропалост/запалост*.

⁵⁴⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 34, 35.

прве половине *Бивствовања и времена*.⁵⁴⁶ Тај поступак се збива као неко изворно екстатичко, изван-себе, временовање три екстаза временитости, а то су већ помињани феномени *будућности, билости и садашњости*. Будућност (*Zukunft*), полазећи од њене важности, као први међу једнаким моментима који фундира бригу, омогућава да тубивствовање може да у својој аутентичности себе-пустити-да-будући-дође-к-себи (*Sich-auf-sich-zukommenlassen*).⁵⁴⁷ Затим, тубивствовање као „већ-бивствовање-у“ је фактички бачено у сопствено „да јесте“ и „да има да буде“, и као такво је тубивствовање минуло, односно *било*. Овај други у времену утемељени моменат бриге, налази се и чувствује као „бачени факат“. „У *нахођењу* тубитак бива препаднут самим собом као биће које он, још бивствујући, већ беше, а то значи стално *јесте* био.“⁵⁴⁸ Тиме се потврђује да егзистенцијални смисао фактичности тубивствовања лежи у *билости*, која се разликује од прошлости као неаутентичности.⁵⁴⁹ Саме пак термилошке одреднице „испред“ и „већ“ говоре да се овде ради о *временитом смислу* егзистенцијалности и фактичности бриге. На концу, тубивствовање је *садашње* кроз осадашњавање приручног бивствујућег у свету. Пропалост, као конституенс бриге, „у модусу изворне временитости остаје укључено у будућност и билост.“⁵⁵⁰ У том контексту оно „испред-себе“ се фундира у *будућности*, оно „већ-бивствовање-у“ се фундира у *билости*, док „бивствовање-код“ бива омогућено и утемељено захваљујући *осадашњавању*.⁵⁵¹

Суштина временитости се, укратко и узгредно речено, показује као овремењивање у јединству три екстазе, и сва три горе наведена момента упућују на обележја ових екстаза захваљујући којима се раскрива временитост као *изворно изван себе*. За Хајдегера, при и у *временовању (Zeitigung)* екстаза, *разумева се тубивствовање* као бивствујуће у *његовом бивствовању*. Ипак, шире гледано, целокупна традиционална онтологија је превиђала да *одношење спрам бивствујућег* претпоставља *разликовање бивствовања од бивствујућег*, а још више је превиђала да је могуће појмити ту разлику.⁵⁵² Као неизречито разумљење бивствовања као бивствовања бивствујућег, ка којем се тубивствовање односи, *разлика између бивствовања и бивствујућег* има модус *бивствовања тубивствовања*. Истовремено, начин бивствовања егзистенције може бити окарактерисан као *бити у извршењу ове разлике*. Сажето речено, будући да се егзистирање извршава као *себевременовање екстатичко-хоризонталне временитости*, онда се и *разлика бивствовања и бивствујућег* показује управо у *временовању временитости*, а о чему ћемо детаљније и продубљеније говорити у поглављима која следе.⁵⁵³

⁵⁴⁶ На овом месту нећемо залазити у продубљенију анализу *временитости*, јер је за то предвиђено посебно поглавље у наставку нашег рада.

⁵⁴⁷ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 377. Уп. и: Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 291.

⁵⁴⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 380.

⁵⁴⁹ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 292.

⁵⁵⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 380.

⁵⁵¹ „У троструком јединству времена лежи темељ уједињавајућег јединства *егзистенцијала бриге*, и стога *крајњи темељ свих јединстава такође лежи у њему*, као *последњи темељ свих диференција лежи у диференцији екстаза*.“ (Чернуаков, А., *The Ontology of Time*, стр. 194, 195).

⁵⁵² Не само да је традиција превиђала ову разлику већ је била слепа и за њен извор у времену. О томе Хајдегер у самотумачењу свог главног дела и сведочи: „Време овде не фунгира као такво, као оно 'у чему' бивствујуће као крећуће и мирујуће протиче и траје, ни као 'временска тачка' ка којој бивствујуће урања и исчезава. Али баш тако појмљено време је до сада остало једина суштина времена која је мишљена у западном мишљењу. Из ове суштине времена не да се ништа појмити, уколико бивствовање само а не бивствујуће, се пројектује и јесте пројектљиво у светлу 'времена'. У погледу на временски одређено бивствовање показује се *основни ток 'светла'* у чему стоји бивствовање. Он се назива екстатичка суштина времена. Одатле се у главним токовима објашњава суштина тубивствовања уколико се оно одређује као егзистенција.“ (Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 303).

⁵⁵³ „'Субјект', тубивствовање као истрчавајућа одлучност, је претходно постављен као нешто конституисано, своју конституцију дугује једном у себи неприступачним темељу, који ће се показати као временовање временитости.“ (Heinz, M. „Das eigentliche Ganzsein können des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, у: Rentsch, Th. (hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, стр. 185).

Оно што нам је сада важно јесте да свака од ова три битна конститутивна момента бриге, и наравно димензија времена, тј. временитости која им лежи у темељу, је заправо двострук, односно изворан, својствен, *аутентичан*, или неизворан, неисконски, *неаутентичан*, несвојствен. У том смислу можемо да раније установљену диференцију, односно модус *онтолошког разликовања аутентичног-неаутентичног*, тј. онтолошко-онтичког, применимо на временски смисао бриге, тј. њене конститутивне моменте где се заправо показује како се управо из времена, или овремењавањем, поставља или може говорити о њиховом разликовању.

Шире гледано, разматрајући *први моменат бриге*, Хајдегер истиче да је тубивствовање бивствујуће код којег се у његовом бивствовању ради о самом том бивствовању. То се заправо односи на *разумљење* и његово себе-*пројектовање* на властито моћи-бити тубивствовања. Тубивствовање је спрам властитих могућности увек „изнад и изван себе“, а „ову структуру битка суштинског 'ради се о...' ми схватамо као *бити-испред-себе* тубитка.“⁵⁵⁴

У том контексту, примарни смисао егзистенцијалности је будућност, јер као изворна она има одлучујућу функцију у даљем конституисању изворног времена. Њу пак Хајдегер одређује као *истрчавање*, и овде тубивствовање преузима на себе своју крајњу могућност немогућности, оно егзистира *изворно, онтолошки, пројектује* се на властите могућности као аутентична егзистенција. На тај начин се и овремењује. Насупрот томе, екстаза будућности је неизворна када се тубивствовање одређује, односно пројектује из оног бригованог, унутарсветског, речју *онтичког*. Тубивствовање не поседује будућност тек тако, већ је мора задобити, освојити, и то понајчешће *из* неутентичне, неизворне будућности. „Када очекујемо било које збивање, на неки се начин, у нашем тубитку, увијек односимо према нашој највластитијој моћи битка“.⁵⁵⁵ Тубивствовање као *неаутентично*, као бригујуће бивствовање-у-свету препушта се сусрећујућем бивствујућем и из такве перспективе разумева и схвата себе. Управо у том смислу оно *очекује* себе и враћа се ка себи из свакодневног бриговања, детерминисано могућностима оног очекиваног, па тако неаутентична будућност постаје очекивање свог сопства *из унутарсветских бивствујућих*. Управо овде, могло би се говорити о *онтолошком разликовању пројектовања на властите аутентичне могућности* и на *онтичке, невластите*, а све с обзиром на наведене временске моменате. Јер, тубивствовање увек већ некако разумева бивствовање, и то тако што га *пројектује на време* као *хоризонт његовог разумевања*, управо у пројекту се *раздвајају бивствовање и бивствујуће* (онтичко-онтолошко) и оно се очитује у временитости, која је заправо сама могућност раздвајања али и *трансцендирања*, као *смисао* онога с обзиром на шта примарног пројекта, из којег се може разумевати као то што јесте, и појмити у својим могућностима. То постаје јасније ако се зна да се бивствовање бивствујућег конституише у пројекту, па пројекат, ако је већ у њему свако бивствујуће већ унапред прекорачено, бива означен као *трансценденција тубивствовања*, која је суштинска за разумевање бивствовања, као и за његову диференцију спрам бивствујућег. У *претходећем пројекту бивствовања* увек већ прекорачујемо бивствујуће. Само на темељу овог *уздицања (Erhöhung)* једно такво прекорачење *отвара* бивствујуће као бивствујуће. Уколико пројекат бивствовања припада суштини тубивствовања, онда се мора ово прекорачење, трансцендирање, бивствујућег увек већ збивати у темељу тубивствовања као спровођење *онтолошке разлике*. Темељна суштина устројства бивствовања бивствујућег које смо ми сами јесте прекорачење бивствујућег (*Überstieg von Seiendem*).⁵⁵⁶

Наравно, иако је у пројектовању примарно одређено неко бити-будуће, односно будућност, оно се ипак временује *као једнакоизворно*⁵⁵⁷, а то значи одређено је и *билошћу* и

⁵⁵⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 231.

⁵⁵⁵ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 291.

⁵⁵⁶ Уп. Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), GA 27, стр. 206, 207.

⁵⁵⁷ Термин „једнакоизворност“ имплицира, по Хајнцовой, мишљење да они феномени који су једнаки у погледу извора, са једне стране, не могу бити засновани једни на другима нити редуковани а, са друге стране, да имају

садашњошћу. Тако се изворна садашњост може, у складу са изворном екстазом будућности, одредити као *тренутак*, односно, као одлучно истрчавање тубивствовања у оне могућности о којима може бринути. Тај *тренутак* треба строго разликовати, можда управо у контексту онтолошког разликовања, од појединачног Сада као неизворног континуираног времена, које је заправо унутарсветски феномен, као неко Сада у којем неко постојеће, предручно бивствујуће настаје и нестаје.⁵⁵⁸ Сагласно томе, и фон Херман може да тврди како Хајдегер под *тренутком* „не мисли пунктуелно Сада него значи 'трен' (поглед): Гледање (трептање) не значи чулно опажање са очима него егзистенцијално гледање на докученост света (и бивствовања), јесте отвореност за сусретање унутарсветских бивствујућих.“⁵⁵⁹ Стога, за разлику од Сада које је моменат *унутарвремености* тренутак је аутентични феномен који отвара могућност да се уопште може сусрести бивствујуће несаобразно тубивствовању.⁵⁶⁰ Насупрот тренутку неизворна форма садашњости *садашњења* пропада у свет о којем се бригује.

Као изворна *екстаза прошлости* одређује се *понављање* које као и тренутак бива одређено из истрчавајуће одлучности. Тачније, полазећи од ранијег момента будућности као истрчавајуће одлучности, где се тубивствовање поново односи према једном одређеном моћи-бити самог себе, оно се увек враћа и на оно што је било, односно оно се *понавља*.⁵⁶¹ У *забораву* бачености у фактичку докученост склања се тубивствовање пред својим аутентичним билим, и то тако да га себи затвара.⁵⁶² Тачније речено, *чак* и *очекивање* и *заборав* су егзистенцијални начини држања отвореним и откључености докучености, али у модусу неизворности. Само на основу тога што је тубивствовање заборавило себе у баченој могућности, „очекујуће осадашњавање може да задржи, и то оно тубитку непримерено, околосветско сусрећуће биће“.⁵⁶³

Поред тога, то у чему се искуствује тубивствовање на начин *баченог* чувствувања, као *други структурни момент бриге*, није само самствено бити-докучен-за-себе (*Für-sich-Erschlossenheit*), већ се ради о докучености *бивствовања уопште бивствујућих у целини*, што је важан корак ка захватању *смисла бивствовања као таквог*. Наравно, уз битну напомену да је ова целовитост докучености отворена за и у сопству.⁵⁶⁴ Структура бриге, даље, сугерише да бивствовање-испред-себе тубивствовања није нешто изоловано, већ да има карактер бивствовања-у-свету, а оно је увек већ *бачено* у неки свет. Да је ова *међуупућеност пројекта* и *бачености* једна важна константа⁵⁶⁵, потврђује и сам Хајдегер тако што напомиње: „За

исти корен. (Види: Heinz, M., „Das eigentliche Ganzsein können des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, стр. 172).

⁵⁵⁸ Уп. Barbarić, D., „Vremenitost. Uz §§ 65-71 *Bitka i vremena*“, стр. 161-180.

⁵⁵⁹ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 86.

⁵⁶⁰ О односу тренутка и одлучности, као и о значају Аристотела за Хајдегерово разумевање овог проблема, погледати: Backman, J., *Complicated Presence*, стр. 91-96.

⁵⁶¹ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 292.

⁵⁶² „Заборављајуће држање-затвореним аутентично билог је неаутентична егзистенција особене врсте, него да буде бачено. У осадашњавајућем долажењу-к-себи из могућности бригујућег бивствовања при бригованом бивствујућем враћа се тубивствовање заборављајући на своје било. Очекивање и заборављање имају свој властити карактер затварања, ипак као модус једног отварања и држања отворености.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 89).

⁵⁶³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 393.

⁵⁶⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 35.

⁵⁶⁵ Ако се већ само у једнакоизворности гради устројство бивствовања тубивствовања, онда то значи да су и *баченост* и *пројекат* исти у погледу изворности и да граде заједнички склоп, јер бити-бачен у докученост властитог бивствовања омогућује свакако отварајуће поступање и истовремено га довршава. Сходно томе, подсећа Херман „докученост није ништа што тубивствовање тек производи кроз своје докучујуће само-поступање према свом бивствовању, него је такво да је у томе тубивствовање постављено са својим бивствовањем, да као такво бачено поступа према самом себи отварајући.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 108). Друкчије казано, у баченој докучености свог бивствовања код тубивствовања се ради у ствари о отворености његовог бивствовања. Други фундаментални карактер бивствовања тубивствовања Хајдегер, општепознато, означава као *пројекат* или *пројектовање*. Чак и сама реч пројектовати, пројекат („*Entwurf*“), етимолошки у себи садржи реч бачај (*wurf*), што је јасна

пројект бивствовања који карактерише суштину ту-бивствовања, а тиме и самог ту-бивствовања каже се да је он бачен. У томе се налази: 'бивствовање' не 'постаје' бивствовањем тек неким човековим пројектом у смислу да 'себи' људски субјект 'уображава' неко схватање о бивствовању, него про-јект ставља себе у отворено тако да он у пројектовању јесте нешто бачено, тј. одређено и усаглашено оним *што* он пројектује, и оним *на чему* он мора да пројектује.⁵⁶⁶ У датом амбијенту, тубивствовање као препуштено себи, бачено је у свет и показује се као *испред-себе-у-већ-бивствовању-у-неком-свету*: „Другачије изражено: егзистирање је увек фактичко. Егзистенцијалност је суштински одређена фактичношћу.“⁵⁶⁷

Аутентичност бачености као *стрепња* и *неаутентичност* као *пред-чим страха* и *онтолошко разликовање* међу њима, премда већ у ранијем поглављу истицано али сада из нове перспективе, почива на *онтолошком* потенцијалу стрепње која као истакнуто *чувствовање* отвара *како* тубивствовању заиста јесте, односно, стање нелагоде, где се он налази спрам „Ништа и Нигде“. То значи да стрепња представља и једно *онтолошко Не-бити-код-куће* за разлику од *онтичког „бити-код-куће“* *безличног Се* страха. „Западајуће бекство у оно Код-куће јавности јесте бекство *пред* Не-код-куће, а то значи *пред* нелагодношћу која лежи у тубитку као баченом, њему самом у његовом битку изрученом битку-у-свету.“⁵⁶⁸ Све у свему, као осмишљени временским рухом, фактичност *чувствовања* и *стрепња* се временују понајпре из билости као *истрчавајући-тренутак понављања*, док се *страх* не односи само на нешто у будућности, „већ је и само то себе-одношење будуће у изворно временитом смислу. Очигледно је да неко *очекивање заједно са осталим* припада егзистенцијално-временитој конституцији страха.“⁵⁶⁹ То особено екстатичко јединство се код страха временује из *очекујућег-осадашњујућег заборављања*.

На концу, Хајдегер наводи и *трећи структурни моменат бриге*, који израста из света бриговања, где се оном испред-себе-већ-бивствовање-у-неком-свету придодаје пропалост *бивствовања-код* бригујућег унутарсветског приручног.⁵⁷⁰ *Пропало-бивствовање* је кретање од аутентичног моћи-бити ка свету пропалости унутарсветских бивствујућих, у бивствовање код унутарсветских бивствујућих.⁵⁷¹ Када је у питању *пропалост*, онда је занимљиво да се и *пропалост* и *говор* анализирају искључиво у *знатижељи*. Сама пак пропалост нема *егзистенцијални смисао* у оквиру будућности нити у билости већ у *садашњости*. Тај проблем Хајдегер анализира кроз разматрање *брбљања/наклапања, знатижеље* и

терминолошка и садржинска веза са баченошћу (*Geworfenheit*). Пројектовање (*Entwerfen*) или такође само-пројектовање тубивствовања као фундаменталан начин на који се оно односи у свом бивствовању према свом бивствовању мора да буде мишљен сасвим из докучености, тј. овде као докучивање и отварање. „Захватајући прво позитивно одређење бивствовања тубивствовања можемо сада рећи: тубивствовању се у његовом баченом бивствовању-отвореним његовог бивствовања ради о пројектујућем отварању бивствовања. Кретање-бачаја у баченост и у пројектовање конституише у његовом склопу једнакоизворности докученост бивствовања тубивствовања.“ (*Исто*, стр. 109). Говорећи о повезаности *прва два момента бриге* тубивствовања Херман истиче да „ако је његово властито бивствовање, његово бивствовање-у-свету, бачено-пројектовано, то онда значи на крају да оно са докученошћу бивствовања уопште пројектује своје егзистенцијално држање отвореним целовите докучености. Ово је смисао става да се ту-бивствовање увек пројектује на могућности свог бивствовања, које јесу као могућности егзистенције оног уобичајеног фактичког бивствовања-у-свету.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 35, 36).

⁵⁶⁶ Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 327.

⁵⁶⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 231.

⁵⁶⁸ *Исто*, стр. 228.

⁵⁶⁹ *Исто*, стр. 395.

⁵⁷⁰ Најзад, тубивствовање које је у свету у које је бачено увек открива себе као „преузето“ од ствари које непосредно сусреће и према којима се односи бригујући, а то значи запалост у пропалост (Уп. Kockelmans J. J., „Heidegger on time and being“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. I: Philosophy*, стр. 147).

⁵⁷¹ Брига као целовита структура бивствовања-у-свету, обухвата и бриговање (*Besorgen*) и бригу-за/скрб (*Fürsorge*). Брига карактерише целовито бивствовање-у-свету, не само егзистенцијалност у смислу пројектовања, већ и фактицитет (баченост) као и бивствовање-код. Она садржи сва три структурна момената (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 196).

двосмислености, при чему се он ограничава на знатижељу јер ће тек она изразити целокупни временски смисао пропалости.⁵⁷²

Тек сада, и то након експлицирања структуре бриге и њеног временског утемељења, треба истаћи, следећи Гетмана, да Хајдегер у делу *Кант и проблем метафизике* спроводи једну радикализацију у формулисању појма бриге. Наиме, у формалној структури бриге налази се „трансцендентална потреба“ која се односи на бивствовање само, а у овој потреби трансценденције изворна коначност тубивствовања је у зависности од отворености бивствовања у хоризонту времена.⁵⁷³ Но, и поред тога, није одлучујуће сазнање да се ради о тубивствовању у његовом бивствовању, већ у томе да се интерпретира овај феномен у правцу „примарног разумевања бивствовања“.⁵⁷⁴ Управо зато и брига смера ка бивствовању уопште, а досећи га може само унутар смисла бивствовања а који се може мислити, како се чини, искључиво из онтолошког диференцирања, где је брига својеврсно онтолошко спровођење.⁵⁷⁵ Стога, структурно јединство бивствовања-у-свету као брига је заправо трансцендентална коначност, која почива на чистој упућености на бивствовање само.

Сагласно претходним назнакама, а имајући у виду задобијену целовитост тубивствовања у бризи, где је тубивствовање као брига „између“ бивствовања и бивствујућег, „место“ онтичко-онтолошке разлике, може се рећи како су сва фактична држања онтичко-егзистенцијелна држања према унутарсветским тубивствовању несаобразним бивствујућим и онтичко-егзистенцијелна држања према унутарсветским сусрећућим Другим. Такође, положај (*Lage*) тубивствовања подразумева онтичко-егзистенцијелни положај усред „околосветских“ бивствујућих. Стога, у онтичком држању и положају егзистира тубивствовање интенционално код унутарсветског и са Другима. Тачније, „брига лежи као изворна целовитост структуре егзистенцијално-априорно 'пре' сваког 'држања' и 'положаја' тубитка, а то значи увек већ у сваком практичком 'држању' и 'положају' тубитка.“⁵⁷⁶ Ако је речено да је брига „пре“ сваког положаја и држања, брига као бити-испред-себе-у-већ-бити-у-као-бивствовање-код, онда мора ово *бризи припадајуће „бивствовање-код“*, истиче Херман, бити (онтолошки) разликовано од онтичког држања ка унутарсветском, од онтичког егзистирања код унутарсветског.⁵⁷⁷

У том смислу, структури целовитости бриге припадајуће „бивствовање-код“ већ је одређено и разјашњено као један „екстатички“ начин бивствовања, који држи отвореним бачено-пројектовану докученост садржинске могућности једног бивствовања-у-свету, и поставља откривајуће бивствујуће у његовој унутарсветској откривености. Бризи припадајуће екстатичко „бивствовање код“ је стога један егзистенцијално-онтолошки начин бивствовања, које припада егзистенцијално-онтолошкој целовитости бриге. *Држања* према унутарсветском бивствујућем су стога онтичке природе и, са друге стране, омогућена преко екстатичког „бивствовања код“. „Између екстатичког бивствовања код из бриге онтичког држања/понашања (*Verhaltungen*) влада онтолошка диференција бивствовања као

⁵⁷² Као разлог за прикривање коначног карактера временитости Хајдегер каже да он лежи у врсти бивствовања тубивствовања коју зовемо пропалост. Ослањање и оријентисање тубивствовања најпре на оно предручно као и сопствено одређење на основу њега, одводи и ка схватању времена као слободнолебдећег сукцесивног Сада. Из управо таквог мисаоног хода проистиче и теза да је време нешто бесконачно, да свако Сада има пре свега прелазни карактер, да је истовремено и увек Још-не-Сада и Више-не-Сада. „Само зато јер је временост у правом смислу коначна, неправом је вријеме у смислу вулгарног времена бесконачно...“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 300).

⁵⁷³ Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 80; Уп. Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, стр. 151.

⁵⁷⁴ Уп. Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 220.

⁵⁷⁵ У онтологији се ради о онтолошким структурама, па се разлика између онтичког и онтолошког налази у чињеници да онтичко подразумева апостериорно а онтолошко априорно спровођење. „Брига као априорни смисао је као 'трансцендентално темељно устројство' (К 215) један 'онтолошки појам структуре'“ (Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 77).

⁵⁷⁶ Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 233.

⁵⁷⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 197, 198.

егзистенције и егзистенцијалног онтичког ту-бивствујућег (*Daseienden*) у његовом онтичком држању/поступању”.⁵⁷⁸

Исто оно, истиче Херман, а што свакако треба додати, што је речено о екстатичком „бивствовању код” на аналоган начин се примењује на *екстатичко „са-бивствовање са”*. Истина је да „сабивствовање са Другима” није језички маркирано у структури бриге. Зато Хајдегер и може рећи: „Ово 'Са' је нешто тубитку-примерено, ово 'Такође' мни једнакост битка као обазирно-бринућег битка-у-свету. 'Са' и 'Такође' треба да буду разумљени *егзистенцијално*, а не категоријално.”⁵⁷⁹ Али анализа сабивствовања коју Хајдегер спроводи показује да овај суштински егзистенцијал одређује бивствовање-у-свету у целини. У том контексту је У-бивствовање у и за себе сабивствовање-са Другима, свет је одискона са-свет док екстатичко „бивствовање код” није од случаја до случаја већ суштински једно сабивствовање-са-Другима-код унутарсветских.⁵⁸⁰ Ипак овде, и то је сада важно, успоставља се у *смислу онтолошке диференције* разликовање између *екстатичког сабивствовања-са-другим-тубивствовањем* и *њим омогућеним онтичким са-бивствовањем-са-Другим*. Оба, онтолошко-екстатичко и онтичко-егзистенцијално сабивствовање, су означени као „брига-за”/скрб (*Fürsorge*), баш као што су екстатичко „бивствовање-код” и онтичко „бивствовање код” означени термином „бриговање” (*Besorgen*). Ако је, дакле, бивствовање код приручног једно бриговање код ових бивствујућих у њиховом бивствовању (приручност и удовољење) онда извире питање на који се начин бивствовање са Другим конституише са становишта бриге. То се разрешава по Хајдегеру на следећи начин: „Биће према којем се тубитак држи као сабитак, међутим, не поседује врсту битка приручног прибора, оно је и само тубитак. Ово биће не бива бринуто него стоји у *скрби*.”⁵⁸¹ Са друге стране, онтичка држања према унутарсветском су „бригујућа”, уколико су она у својој интенционалности одређена *из онтолошког бриговања*. Онтичка држања ка Другом су брига-за/скрб, и спроводе се скрбећи/бригујући за, зато што је њихов интенционални однос ка Другом обликован из екстатичко-онтолошке бриге-за.⁵⁸²

Сходно реченом, а на трагу изнесених пре свега Херманових тумачења, овде се извршава још један *облик онтолошког диференцирања*, односно разликовања, између *онтолошко-екстатичког* и *онтичко-егзистенцијалног „бивствовања-код”* као и *између онтолошко-екстатичког* и *онтичко-егзистенцијалног „са-бивствовања са”*, а што је дато или омогућено с обзиром на видик где се тврди да *брига лежи егзистенцијално-априорно „пре”* свега и у сваком фактичком држању и положају тубивствовања. Ово „пре” именује језички *априорно „унапред”*, док „у” смера на темељно одношење: *онтичко држање је утемељено у онтолошкој структури бриге*. Ако је сада пак брига у целини своје трострукости тако устројена да „у” сваком онтичком држању лежи, и да је то могуће захваљујући егзистенцијално-априорном, онда „тај феномен, стога, никако не изражава неку предност 'практичког' држања пред теоријским.”⁵⁸³

Уз сада речено, а као што је и раније наглашено, брига као *априорно* устројство бивствовања тубивствовања чини „онтолошки могућним да то биће може да буде *онтички* *ословљено* као *cura*.”⁵⁸⁴ Животне бриге („*Lebenssorge*“) (као прво значење *cura-e*) и „преданост“ („*Hingabe*“), као друго значење *cura-e*, су значења у којима се људско бивствовање *исказује онтички*, што ипак значи да егзистенцијални услов могућности ова два *онтичка значења* лежи у једном изворнијем, а то је *онтолошки смисао бриге (Sorge)*, што надаље значи да овде такође можемо говорити о *онтолошком разликовању* онтолошке бриге (*Sorge*) и онтичког значења у смислу *cura-e*. „То би казивало само: онтички су сва држања

⁵⁷⁸ Исто, стр. 198.

⁵⁷⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 152.

⁵⁸⁰ Уп. Исто, стр. 152.

⁵⁸¹ Исто, стр. 155.

⁵⁸² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 197, 198.

⁵⁸³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 233.

⁵⁸⁴ Исто, стр. 239.

човека 'пуна бриге' и вођена су некаквом 'преданошћу' нечему.⁵⁸⁵ Наравно, по Херману, егзистенцијално-онтолошка брига се зове *ношење-бриге-за* (*Sorgetragen für*) докученост бивствовања-у-свету у овом или оном садржајном или неком другом моделу извршења могућности, као и ношење-бриге-за откривеност (*Entdecktheit*) и изложљивост (*Ausgelegtheit*) унутарсветског бивствујућег.⁵⁸⁶

Најзад, а у светлу наведених поставки бриге, као и сходно *онтолошкој разлици* која се такође овде промишља, 9. ред § 42 *Бивствовања и времена* појашњава значај бриге и њен потенцијал за *временско очитовање бивствовања уопште*. Овде Хајдегер истиче да „трансцендентална 'општост' феномена бриге и свих фундаменталних егзистенцијалија поседује, с друге стране, ону ширину којом је претходно дато тло на којем се креће свако онтички-светоназорно излагање тубитка, свеједно да ли оно тубитак разуме као 'животну бригу' и нужду или супротно од тога.“⁵⁸⁷ Јер, најпре, „трансцендентална општост“ („*transzendente Allgemeinheit*“) феномена бриге и свих егзистенцијала стоји у односу ка *априорно-онтолошком „уопштавању“*. Брига и сви њени темељни егзистенцијали припадају егзистенцији као „трансценденцији“, трансцендирају као *прекорачењу бивствујућих на докучености њиховог бивствовања*, што значи да се то докучивање њиховог бивствовања одвија с обзиром на временитост, или екстатичко време. То у исти мах говори да се баш зато и *онтолошка „општост“* бриге и њени егзистенцијали зову „трансценденталним“. *Онтолошко* дакле има једну „властиту“, не онтичку, одређеност и пуноћу. Свако *онтичко* светоназорство има сопствено омогућавајуће онтолошко тло, у тубивствовању саобразном устројству бивствовања бриге и њеним егзистенцијалима.⁵⁸⁸ Зато се и може говорити о разлици између *онтичког* и *онтолошког* погледа на егзистенцијалне структуре, које се представљају у онтичком сагледавању или из онтичке перспективе, као „празне“ и „опште“. Са друге стране, као онтолошка „поседује своју властиту онтолошку одређеност и пуноћу.“⁵⁸⁹

То претходно тло, захваљујући којем се може и говорити о *разликовању онтолошког* и *онтичког* је управо *време*, имајући у виду све оне претходно наведене моменте временитости као дела *изворног времена* при ранијој анализи структурних момената бриге. При томе је важно подвући да тражено време као смисао бивствовања уопште, све док се овремењује (*Zeitigung*) у спровођењу временитости тубивствовања, мора бити приказивано само из претходне перспективе временитости, која као *екстатичко-хоризонтална временитост* омогућава *разликовање бивствовања од бивствујућег*. Стога, управо због тога и Херман наглашава да се често превиди да време као временска докученост бивствовања уопште већ фигурира као тема при анализи временитости тубивствовања.⁵⁹⁰ То постаје јасније уколико се зна да је *докученост бивствовања уопште* отворена (*aufgeschlossen*) у самственој отворености (*Aufgeschlossenheit*), и обратно, тубивствовање је за себе само отворено у отворености (*Offenheit*) бивствовања уопште. Бивствовање уопште је отворено у бриси тубивствовања, и изван бриге је немогуће говорити о докучености бивствовања.⁵⁹¹ Но, истовремено, и у смислу наведеног, ако дакле сви предочени моменти бриге воде или свој смисао налазе у временитости, која је сегмент, део, изворног времена, онда је то главно упућивање на изворно време као смисао бивствовања уопште. Уколико уз то придодамо и да је временитост, као екстатичка, али и хоризонтално време, такође, услов могућности разликовања бивствовања онда је тим пре повећана могућност да се у наредним корацима

⁵⁸⁵ Исто, стр. 239.

⁵⁸⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 210.

„Брига мисли једно извршавајуће ношење-бриге-за... Брига то носи на начин да се односи према својој бачености и како се извршава пројектовање, и осим тога како се оно (бивствујуће) даје увући у откритост као бивствујуће.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 77).

⁵⁸⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 239.

⁵⁸⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 211.

⁵⁸⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 239.

⁵⁹⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 83.

⁵⁹¹ Уп. Исто, стр. 80, 81.

онтолошка диференција покаже као одговор на питање о смислу бивствовања као таквог. У том светлу и проблематика и питање истине и њено појављивање у *Бивствовању и времену* доприносе исказаном задатку, што ће моћи како се чини да буде видљивије након следећих редова.

2.1.5. Докученост, питање истине и онтолошка диференција

На почетку ове анализе треба одмах истаћи како Хајдегерову расправу о истини која је дата у оквиру § 44 првог одсека *Бивствовања и времена*, где се продубљује увезаност докучености и истине, не треба сагледавати, по Хермановом суду, само као део егзистенцијално-онтолошке аналитике првог и другог одсека Хајдегеровог главног дела, већ и као неку врсту увода у *трећи одсек* „Време и бивствовање”.⁵⁹² Изнесена тврдња постаје јаснија уколико се зна, подсетимо се, да тематици трећег одсека припада и истраживање *четири темељно-онтолошка проблема*, од којих је управо четврти карактер бивствовања истине. Овде се, с тим у вези, не мисли само на карактер истине бивствовања тубивствовања већ такође и истине бивствовања уопште, бивствовања у целини. Самим тим, ту-бивствовање егзистира као бивствовање (егзистенција) овога Ту, као самствено-екстатички-хоризонтална докученост, и сходно томе као изворна истина (изворнија од пред-предикативне откривености унутарсветског бивствујућег и засигурно изворнија од предикативне откривености бивствујућег, тј. истине исказа и суда).

Резултати се у разматрању *истине* сада могу, концизно речено, свести и на то да у *Бивствовању и времену* Хајдегер најпре истиче, по Хермановом иманентном тумачењу⁵⁹³, *троструки ниво тумачења* и заснивања истине где се најпре тврди да је *истина исказа предикативна откривеност бивствујућег*. Потом, ова истина исказа је могућа само као модификација претпредикативне *откривености унутарсветских сусрећућих бивствујућих с обзиром на њихово бивствовање*. Пред-предикативна откривеност је пак утемељена у *егзистенцијално отвореној докучености света*.⁵⁹⁴ Сходно реченом, са сагледавањем егзистенције тубивствовања и њеног бивствовања-у-свету припадајуће докучености може се

⁵⁹² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 244.

⁵⁹³ Поред Херманове иманентне интерпретације појма истине код Хајдегера, немали је број тумачења која имају више критичку ноту и која не пристају на Хајдегерову тезу да се исказна истина изводи из изворне истине. Тако, поред других, Тугендахт истиче како је неопходан услов за објашњење истине, као и базни критеријум, за нужно одмеравање Хајдегеровог појма истине, дат у извесном минималном улову истине, према којем свака теорија истине може бити прихваћена ако објашњава уобичајено разумевање истине, док би сам Хајдегер пропустио да објасни однос према бивствујућем тако како оно истински јесте. Гетман, насупротив овоме, сматра да је тај критеријум Хајдегер испунио, па би требало у његовој интерпретацији видети да је то у ствари полазиште и циљ расправе. Уважавајући Гетманове сугестије, и Грубор приступа анализи Хајдегерове концепције истине и то у два кључна корака, где истиче како је „најпре неопходно да се размотри Хајдегерово феноменолошка анализа истине полазећи од које се открива изворни феномен истине и уједно начин на који изворно схватање истине утемељује традиционално схватање... Затим је неопходно да се расветли Хајдегерово специфично херменеутичко и прагматичко утемељење феноменолошки откривеног изворног феномена истине.“ (Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 77). Погледати, поред осталог, и: Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*; Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*; Brassler, M., *Wahrheit und Verborgenheit: Interpretationen zu Heideggers Wahrheitsverständnis von „Sein und Zeit“ bis „Vom Wessen der Wahrheit“*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.

⁵⁹⁴ Пред-предикативно откривање бивствујућих је, обратно, укоренењено у разумљењу бивствовања откривајућих бивствујућих. У том разумљењу је бивствовање докучено. Управо егзистенцији тубивствовања припадајућа докученост бивствовања је та која омогућава примарно откривање бивствујућег и откривеност (*Entdecktheit*) истине ових бивствујућих. Истинитост као разоткривање произлази стога као начин бивствовања тубивствовања, тачније, његове егзистенције. Стога, уколико тубивствовање егзистира и ако као бивствујуће на такав начин оно јесте у свету, онда је оно истинито, или, њему је са разоткривеним светом увек већ разоткривено, отворено и откривено (*entdeckt*) само бивствујуће (Види: von Herrmann, F.-W., *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, нар. стр. 28-43).

говорити о развоју термина тубивствовања. С тим у вези, најпре, у његовом бивствовању, егзистенцији, се држи отвореним докученост бивствовања-у-свету као и бивствовања уопште.⁵⁹⁵ Односно, „истинито-битак као откривајуће-битак један је начин битка тубитка. Оно што само то откривање чини могућним, нужно мора да буде названо 'истинитим' у једном још изворнијем смислу. *Тек егзистенцијално-онтолошки фундаменти самог откривања показују најизворнији феномен истине.*“⁵⁹⁶ Из тога јасно произилази да је *докученост сама најизворнији феномен истине.* Прецизније речено, у *докучености* као истини (нескривености (*Unverborgenheit*)) бивствовања темељи се *откривеност* као истина (нескривеност) бивствујућег, која са своје стране фундаира предикативну истину исказа.⁵⁹⁷

Уколико се ипак желимо *детаљније* усредсредити на поједине аспекте сада представљеног Хајдегеровог поимања феномена истине и њиховог, ако се тако може рећи, *утемељења у онтолошком разликовању*, онда се најпре ваља, следећи Хајдегера, подсетити како у први мах „примарно 'истинит', а то значи откривајући, јесте тубитак.“⁵⁹⁸ Иако *откривање (Entdecken) и открито (Entdeckte)* стоје у корелацији, изгледа да се овде намеће *разлика између истине у првом и у другом смислу.* Истина у првом смислу је откривајуће-бивствовање или откривајуће као спровођење бивствовања тубивствовања. Истина у другом смислу је открито бивствовање (*Entdecktsein*) или откритост тубивствовању несаобразних бивствујућих.⁵⁹⁹ „Истина у другом смислу не казује откривајуће-битак (откриће), него открито-битак (откритост).“⁶⁰⁰

У следећем кораку збива се померање од откривајућег бивствовања тубивствовања и корелативне откривености унутарсветских бивствујућих ка *докучености*. Ово померање се дешава преко реализације потпуне анализе припремне аналитике тубивствовања, јер анализа светскости света и унутарсветских бивствујућих показала је: „откритост унутарсветског бића оснива се у откључености света.“⁶⁰¹ Сходно томе, *брига* носи не само *бригу за докученост*, већ такође и за откривање и откривеност бивствујућег. Стога, „са“ докученошћу и „кроз“ докученост дата је „откривеност“ и „откритост“ унутарсветског бивствујућег, и обоје су изворнији у односу на истину као адекватност.

Следствено томе, тубивствовање „је“ суштински „своја докученост“, као онтолошко „ту-бивствовање“ као бивствовање (егзистенција) Ту. Зато: „Уколико тубитак суштински јесте своја откљученост, ако као откључен откључује и открива, он је суштински 'истинит'.“⁶⁰² Тубивствовање, сви су изгледи, егзистира „у истини“, зато што је у докучености бачено а докученост пројектујући отвара, као и због тога што из бачено-пројектујуће докучености света пушта бивствујућа откривајући их у њиховој унутарсветској откритости. Тубивствовање је „у истини“ као докучење и као открито. С тим у вези, и ту долазимо до најважног увида, а то је да између *докучења докучености* и *откривања бивствујућег у његовој откритости* влада једна *изворна онтолошка диференција*. Стога, *пуни феномен истине је дат управо у једној таквој изворној диференцији.* Тубивствовање „је у истини“, што ће рећи да његовој егзистенцијалној устројености припада докученост његовог властитог бивствовања.⁶⁰³

Докученост и откривајуће-бивствовања су стога претпоставке за разумљење бивствујућег у његовом бивствовању. Зато Хајдегер и напомиње у *Бивствовању и времену* да „ово 'претпостављање' које лежи у битку тубитка не држи се према бићу које није примерено

⁵⁹⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, стр. 28, 29.

⁵⁹⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 261.

⁵⁹⁷ „Тако се, на пример, истина оног што је предручно (на пример, материјалних ствари) као откривеност (*Entdecktheit*) специфично разликује од истине бивствујућег које смо ми сами, од отворености (*Erschlossenheit*) егзистирајућег тубивствовања.“ (Хајдегер, М., „О суштини разлога“, стр. 120).

⁵⁹⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 261.

⁵⁹⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 258.

⁶⁰⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 261.

⁶⁰¹ *Исто*, стр. 261.

⁶⁰² *Исто*, стр. 261.

⁶⁰³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 260.

тубитку, а којег поврх тога још има, него једино према самом себи.”⁶⁰⁴ Оно се држи пројектујуће-отварајући према Ту, ка докучености, у којем је егзистирајуће већ бачено за своје отварајуће пројектовање. „Претпостављена истина, односно то 'има' 'оно даје', чиме треба да буде одређен њен битак, поседује врсту битка односно смисао битка самог тубитка.“⁶⁰⁵ Ово „има” (*es gibt*) истине су заправо докученост и откритост. Преко овога „има” треба „бивствовање” изворне истине и да буде одређено. Изворна истина, склоп докучености и откритости није попут бивствујућег, већ је „има”. Стога „није” бивствовање попут бивствујућег већ „има” бивствовања. У разлици „јесте” и „има” влада онтолошка диференција бивствовања (истине) и бивствујућег. Претпоставка претпостављајуће истине има врсту бивствовања, тј. смисао бивствовања тубивствовања самог, али само уколико је као изворна истина (Ту) ослоњена на начин извршавања бивствовања Ту, бриге, баченог пројектовања. Ипак, докученост никада не иде само у самствено-егзистенцијалној докучености, већ и изван, „има” целовитост, тј. карактер универзалне докучености као екстатичко-хоризонталне докучености.⁶⁰⁶ Управо је ово предмет трећег одсека *Бивствовања и времена*, универзална докученост или докученост бивствовања уопште.

Једино под претпоставком да је тубивствовање конституисано као бивствовање у Ту, кроз ово Ту као докученост, као и док је бивствовање у докучености „разумљено”, може у докучености докучено бивствовање бити „разумевано”, разумевање бивствовања је могућно. Већ помињаном „има” истине сада је придодато „има” бивствовања из разумевања бивствовања. *Бивствовања има само ако има истине*, односно: „Битка - а не бића – 'има' само уколико истина јесте. А она јесте само уколико тубитак јесте и онолико дуго док он јесте. Битак и истина 'јесу' једнакоизворни.”⁶⁰⁷ Сходно томе, бивствовања „има” само као докученог, расветљеног у Ту тубивствовања, у докучености. Истоветно се не може тврдити и за бивствујуће, баш зато што истина пак јесте само ако тубивствовање јесте и онолико колико дуго оно јесте, тубивствовање као бивствовање Ту. Стога, истина је као докученост Ту, са бивствовањем као егзистенцијом отворена. С обзиром на то да је бивствовање искључиво дато, уколико је истина дата, онда су истина и бивствовање *једнакоизворни*. Наравно, бивствовање овде означава егзистенцију и сва остала бивствујућа, и сагласно томе представља, тј. односи се на трећи одсек „Време и бивствовање” којему, поновимо, припада и проблем истине бивствовања. Уз то, када се каже да су *бивствовање и истина једнакоизворни* онда то значи да бивствовање „јесте” са истином као докученошћу једнакоизворно, при чему се мора питати за значење овог „јесте” (*ist*), које се исказује *другачије од бивствујућег*, и стога се *бивствовање овде разликује од свих бивствујућих*. То ће рећи, као што је и раније наглашено, да се ту ради о *извршењу онтолошке диференције*, о чему сведочи и забелешка на маргинама *Бивствовања и времена*.⁶⁰⁸

Полазећи од горе реченог, недвојбено се може тврдити како је тек са тубивствовањем докученост екстатичко-хоризонтално отворена, па нема бивствовања без докучености нити без разоткривености или истине, што даље значи да су *бивствовање и истина једно за друго*. Човек је стога бивствујуће у којем егзистира истина, и то у својој диференцији као онтичка и онтолошка. Управо зато је у фундаменталној онтологији изричита онтолошка истина, изричито трансцендирање, пројектовање докучености бивствовања, у чијој се разоткривености тек може показати бивствујуће онако какво оно јесте.⁶⁰⁹ Односно како Финк с правом примећује: „*Разлика битка и бића остаје као таква скривена, она је поравнана у равнодушности људскога тубитка, у метафизичкој тромости његове егзистенције*. Тако се дакле наивност и почетак филозофије, управо чињење видљивим те индиференције као такве, у Heideggera показује у односу према *бити* истине. Наивност је *закржљали начин*

⁶⁰⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 268.

⁶⁰⁵ *Исто*, стр. 269.

⁶⁰⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 280.

⁶⁰⁷ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 270.

⁶⁰⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 284.

⁶⁰⁹ Уп. Fink, E., *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 1998, стр. 74, 75.

истине, управо причвршћеност у онтичкој истини и више не виђење онтологијске истине.⁶¹⁰

Углавном, зато што је докученост екстатички-временито и хоризонтално-темпорално отворена, онда је и истина бивствовања самог такође конституисана у складу са временом, односно *временито*, што ће рећи да је то временито услов изворног онтолошког диференцирања које је, како смо видели, на снази и унутар разматрања феномена истине код Хајдегера.⁶¹¹

2.2. Онтолошка диференција у другом одсеку првог дела *Бивствовања и времена*

Претходно анализирана целина рада имала је за циљ да у мери у којој је то могуће укаже на разне форме *имплицитног* присуства онтолошке диференције унутар првог одсека *Бивствовања и времена*. При томе је како нам се чини дошла до изражаја сва разноврсност и систематички потенцијал Хајдегеровог мишљења у овом делу његовог главног дела, што се може и сагледати уколико у виду извесног условно речено „сажетка“ направимо неку врсту, макар и непотпуног, пресека досадашњих облика онтолошког разликовања.

У наведеној констелацији битно је да се најпре издвојио начелни релациони однос између бивствовања које је саобразно тубивствовању и онога које није, а којима пак кореспондирају одговарајуће форме бивствујућег, што се даље свело на диференцију особених онтолошких структура егзистенције или егзистенцијала и особених структура осталих бивствујућих или категорија, који се разликују као начини бивствовања. Надаље, постало је чини се видљивије како се у наредном кораку успоставила и онтолошка диференција између света и унутарсветског бивствујућег, које опет са своје стране може бити разликовано у контексту предручног-бивствовања или приручног-бивствовања унутарсветских предручних односно приручних бивствујућих. Исто тако, разматрање предручности показало је да се, све су прилике, ипак несумњиво може говорити о онтолошкој разлици стварскости ствари и саме ствари која је предручна. Наравно, даља анализа је, како се верује, успела да покаже да феномен *онтолошке разлике* уређује и тако битне односе докучености који владају између докучености света, са једне, или бивствовања у целини, и откривености бивствујућег са друге стране. Управо на тим основама се успоставља и доцније развија диференција преддокучености света и приступачности унутарсветског.

Слично томе, моменти докучености узети као примери, попут чуствовања или разумљења, упућују да се о њима може чак штавише говорити као о „местима“ онтолошког диференцирања, чија је структура показала неизбежни временски карактер, односно основ, а што се дало наслутити и кроз аутентично-неаутентичну, односно онтолошко-онтичку, анализу која се расветлила као упућивање на време као хоризонт разумевања њиховог бивствовања.

Све то важи и за друге облике онтолошког диференцирања, како је то у складу са могућностима и показано у претходним редовима, полазећи од оног које влада при „сецирању“ феномена бриге између екстатичког сабивствовања-са-другим-тубивствовањем и њим омогућеним онтичким са-бивствовањем-са-Другим, односно разликовања, између онтолошко-екстатичког и онтичко-егзистенцијелног „бивствовања-код“ као и између онтолошко-екстатичког и онтичко-егзистенцијелног „са-бивствовања са“, па све до евидентног конституисања истине на успостављању онтолошког разликовања докучености и откривености.

⁶¹⁰ Исто, стр. 76.

⁶¹¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 52.

Уопште узев, могло се видети да сви наведени моменти онтолошке разлике уочени у првом одсеку морају да буду ослоњени на једно претходеће тло а то је време, односно временитост као део изворног времена. Тачније, овде се може говорити, условно речено, о успостављању еквиваленције наведених момената онтолошке разлике и њиховог осмишљавања у времену. Да то није тек случајност већ да се ради о доследном и континуираном току мисли унутар фундаменталне онтологије потврђује и други одсек *Бивствовања и времена*, а где такође треба издвојити, слично као и у првом, форме или пак моменте имплицитног појављивања и разрађивања онтолошке диференције (разлике). Стога, наш наредни задатак изискује да се колико-толико размотри дата проблематика унутар најпре феномена смрти (потпоглавље 2.2.1), а потом и савести, односно кривице и одлучности (потпоглавље 2.2.2). Наравно, посебно потпоглавље је посвећено разматрању временитости у којој се фундаира проблем онтолошког разликовања (потпоглавље 2.2.3), док је додатно разматрање светског времена (потпоглавље 2.2.4) дато искључиво у служби акцентовања бенефита коју временитост има не само као смисао бивствовања тубивствовања него и као смисао бивствовања тубивствовања у функцији разоткривања смисла бивствовања уопште.

2.2.1. Феномен смрти између онтолошких и онтичких могућности

Разматрање *другог одсека Бивствовања и времена* у контексту *онтолошког диференцирања*, прецизније разликовања, треба унапред или пре свега да има у виду већ наглашено полазиште да бивствовање не стоји просто-напросто попут неког предмета рефлексивног разумевања при разумевању бивствовања већ да се *бивствовање бивствујућег*, у првом реду, на одређени начин твори при пројектовању. То што Хајдегер претходни одсек завршава разматрањима о *истини* говори да треба прећи из стања неистине као онтолошке индиференције и показати да тубивствовање јесте у истини, односно да оно не треба да остане везано за бивствујуће без бивствовања. Тек се у прелазу *из онтичке у онтолошку истину* може говорити о успостављању филозофије као онтологије, односно њеном усмеравању ка бивствовању. Тим пре би било погрешно Хајдегерову аналитику тубивствовања, особито у оквиру другог одсека *Бивствовања и времена*, посматрати као неко егзистенцијалистичко штиво, јер је његова намера пре свега онтолошка. Управо би темељни правац требао да полази од фундаменталне онтологије као тумачења тубивствовања као бивствујућег које може да разумева бивствовање, тубивствовање је место разумевања бивствовања, оно је дакле онтичко-онтолошко, место онтолошког диференцирања, па су самим тим и егзистенцијални моменти који му припадају или га чине, могло би се рећи, такође својеврсна „места“ онтолошког разликовања. Или друкчије речено, устројство бивствовања тубивствовања је такво да треба да постане унутрашње омогућавање разумевања бивствовања у разлици спрам бивствујућег.

Треба имати у виду да је претходни одсек *Бивствовања и времена* дошао до структуре бриге, која је тематизована с обзиром на јединство свих њених припадајућих момената. Ипак, овде постаје евидентно да нити *целовитост тубивствовања* нити јединство свих структура бриге нису још размотрени.⁶¹² То штавише изгледа као да стоји у супротности са већ реченим да је устројство бриге која гарантује *структурну целовитост* свих структура која припадају тубивствовању. Међутим, изгледа да се овде ипак ради о *два различита појма целовитости* у аналитици тубивствовања, који упућују на другачије стање ствари. Слободније речено, „целовитост“ значи у припремној фундаменталној структури пре свега *структуру целовитости бриге*, тј. да *све* егзистенцијалне структуре припадају устројству

⁶¹² Уп. Kockelmans, J. J. *Heidegger's Being and Time: the analytic of Dasein as fundamental ontology*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C., 1989, стр. 187.

бриге.⁶¹³ Уколико други одсек аналитике тубивствовања говори о „тубивствовању као целом” или о њему као „бити-цео” (*Ganzsein*), тј. моћи-бити-цео (*Ganzseinkönnen*) тубивствовања, онда ова термилошка употреба смера ка једном *бити-цео тубивствовања* које се *остварује са његовом смрћу*. По Хајдегеру, тек „тако онда израста и задатак да се тубитак стави у предимање као оно цело. А то ипак значи: једанпут уопште тек развити питање о ономе моћи-бити-цео тог бића.”⁶¹⁴ Јер тубивствовање је само у својем бити-цео када је у односу *са својом смрћу*: „То бити-на-крају тубитка у смрти, а тиме бити-цео тог бића, међутим, моћи ће феноменално одмерено да буде уведено у претресање могућног цело-битка само онда када буде задобијен један онтолошки довољан, а то значи *егзистенцијалан* појам смрти. Али, смрт јесте примерена тубитку само у једном егзистенцијалном *битку ка смрти*.”⁶¹⁵ То значи да аналитика тубивствовања не може игнорисати смрт, па она мора бити део херменутике тубивствовања.⁶¹⁶ Оно што је сада битно, по Херману, јесте управо значај ове анализе не с обзиром на њу саму већ искључиво *с обзиром на радикалну израду темељног питања о смислу бивствовања уопште*. То је одлучујућа перспектива у којој треба бити спроведена егзистенцијално-онтолошка анализа *онога моћи-бити-цео и аутентичности тубивствовања*.⁶¹⁷

У тако разумеваним захтевима, прво поглавље другог одсека под називом „Тубивствовање и временитост” преузима задатак да бити-цео тубивствовања буде разоткривено егзистенцијално-онтолошки као, дакле, *егзистенцијално бивствовање-према-смрти*. Овде је ипак важно да се учини видљивим *припадање смрти тубивствовању из устројства бивствовања тубивствовања*. Резултат ове херменеутичке анализе каже да је тубивствовање у свом бивствовању као бризи суштински устројено као једно разумевајуће себе-одношење ка властитој смрти. Смрт сама, пак, припада тубивствовању, на такав начин да је отворена (*aufgeschlossen*) и разумевана као „једноставна немогућност” тубивствовања.⁶¹⁸ „Битак ка крају је у егзистенцијалном предскицирању био одређен као битак ка највластитијем, неодносном и непретецивом моћи-бити. Егзистирајући битак ка овој могућности доводи себе пред једноставну немогућност егзистенције.”⁶¹⁹

Поред реченог, по Хајдегеру се мора имати у виду да „с једне стране, смрт као оно могућно није никакво могућно приручно или предручно, него једна могућност битка *тубитка*. А потом, брињење озбиљавања тог могућног морало би да значи неко привођење преминућа. Али, тиме би тубитак измакао себи управо тло за један егзистирајући битак ка смрти.”⁶²⁰ То је због тога јер смрт као могућност мора да се *разликује* од свих осталих могућности тубивствовања, попут оних бриговања, јер управо се смрт не тиче било којег *Шта*, или *категоријалног* које тубивствовање спроводи као бивствујуће, речју *онтичког*, већ искључиво онога *Ко*, тј. *бивствовања-у-свету, егзистенцијалног*, чиме већ овде можемо, ако се тако уопште може рећи, говорити о усмеравању ка успостављању у наредном кораку једног *модуса онтолошког диференцирања* видљивог заједно са промишљањем феномена смрти.⁶²¹ Стога, стиче се утисак да продубљена тематизација феномена смрти већ као таква

⁶¹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 58.

⁶¹⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 278.

⁶¹⁵ *Исто*, стр. 278.

⁶¹⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 57, 58.

⁶¹⁷ Уп. *Исто*, стр. 59.

⁶¹⁸ У „стрепњи” постаје јасно, по Травном, пре свега у коликом је степену тубивствовање стрепеће наспрам могућности живота. Стога „стрепња” не третира моје тубивствовање само од случаја до случаја. У стрепњи је тубивствовање у целини стављено на коцку. Темељно расположење стрепње показује да се ради о целини тубивствовања и да је та целовитост танушан аспект. *Нишита*, пред којим тубивствовање стрепи, доказује да је оно могућа немогућност егзистенције, па стрепња доказује да је тубивствовање *бивствовање-ка-смрти* (Уп. Trauw, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003, стр. 63).

⁶¹⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 301.

⁶²⁰ *Исто*, стр. 308.

⁶²¹ Могућност смрти се разликује од свих осталих могућности, тачније, она надилази све могуће могућности својом извесношћу, ма колико та извесност била неизвесна.

успоставља могућност самоодношења тубивствовања на властитост бивствовања, па би самим тим и могла да упућује на неку *форму онтолошког разликовања сопствених, егзистенцијалних могућности бивствовања-ка-смрти тубивствовања од категоријалних, речју онтичких, могућности*. То у исти мах значи и да се *тубивствовање као пројектујуће*, односно као испред-себе-бити, односи спрам својег сопственог Још-не и разумева га као *могућност*, или *моћи-бити*, које се мора преузети на себе само. Ово *аутентично бивствовање-ка-смрти* је бивствовање код изузетне могућности, *крајње могућности*, и то преузимање могућности смрти, остајање у њој, представља једно темељно устројство бивствовања тубивствовања, јер је то једина могућност коју тубивствовање не може да прекорачи.⁶²² Уосталом, то потврђује и сам Хајдегер: „Највластитију, неодносну и непретечиву могућност, међутим, тубитак себи не прибавља накнадно и пригодно током свог битка. Него, ако тубитак егзистира, он је такође већ бачен у ту могућност.“⁶²³ Ради се у ствари о могућности апсолутне немогућности тубивствовања. Ту је заправо уткана апсолутна, од свега разрешена *ненадмашивост* могућности смрти, где се тубивствовање враћа себи у потпуној издвојености, упоједињености и усамљености. На трагу наведеног, Левинас (Lévinas) при тумачењу Хајдегера истиче како се наша релација према смрти заснива на томе да је она једна извесност *par excellence*, као могућност која је извесна јер постоји једно неумитно *априорно* смрти, смрт је за њега извесна до те мере да у тој извесности он види извор саме извесности која се не може извести чак ни из искуства смрти Других.⁶²⁴

Тиме се потврђује да Хајдегер заправо говори о немогућности умирања за *Другог*, нико Другоме не може одузети његово умирање, иако се може отићи у смрт за Другога.⁶²⁵ Хајдегер, дакле, оцртава појам тубивствовања полазећи од пре свега *изведених појмова* као што су *крај и целовитост* да би показао како се крај може мислити само у поретку тубивствовања, али не као предручно (постојеће). Други изгледа умире како *Се* умире, он се „своди“ на *предручно унутарсветског*, што ће рећи да припада *онтичком* уколико га посматрамо у оквиру *диференције онтолошко-онтичко*. Уосталом, истиче Хајдегер, „*крај* бића *qua* тубитка је *почетак* тог бића *qua* пуког предручног.“⁶²⁶ И поред тога што свагдамојост егзистенције тубивствовања као егзистенцијално-онтолошка твори феномене умирања и смрти, *свакодневница*, у којој је тубивствовање најпре и најчешће, потиरे дату увекмојост умирања и своди је на *унутарсветски догађај*. *Се* свакодневнице у страху бежи пред смрћу, смрт је сада *смртни случај*, јер Други умиру и то је један, како је већ речено, *унутарсветски догађај*. „Таквом двозначношћу тубитак ставља себе у стање да се с обзиром на неко истакнуто, највластитијем сопству припадно моћи-бити изгуби у ономе Се.“⁶²⁷ Са друге стране, примарни моменат *бриге*, бивствовање-испред-себе, значи да тубивствовање стоји с-обзиром-на, па стога све док се односи према својем крају, према своме моћи-бити, његово егзистирање остаје одређено тим испред-себе.⁶²⁸ „Егзистенција, фактичност, западање карактеришу битак ка крају, па су, према томе, конститутивни за егзистенцијалан појам смрти. *Умирање се, с обзиром на своју онтолошку могућност оснива у бризи*.“⁶²⁹ Бити-изручен-смрти већ припада пре свега *бивствовању-у-свету*, које стрепи, а у стрепњи, смрт је докучена као крајња могућност тубивствовања, могућност бивствовања не-бивствовања.

Имајући у виду сада казано, могли би се наведени *онтичко-онтолошки* моменти сумирати у ставу, који би заправо био додатно појашњење већ делимично постављеног

⁶²² Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 211.

⁶²³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 297.

⁶²⁴ Уп. Левинас, Е., „Смрт и вријеме“, у: Левинас, Е., *Смисао трансценденције*, Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори, Подгорица, 2017, стр. 230.

⁶²⁵ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 286.

⁶²⁶ *Исто*, стр. 284.

⁶²⁷ *Исто*, стр. 300.

⁶²⁸ Уп. Левинас, Е., „Смрт и вријеме“, стр. 247.

⁶²⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 298.

онтолошког разликовања, да између, оквирно речено, *онтичког смртног случаја Другог као унутарсветског догађаја и онтолошког властитог бивствовања-ка-смрти тубивствовања као бивствиовања-у-свету влада*, како-тако, форма *онтолошке диференције*. Јер, како смо видели, свакодневно тубивствовање скрива своју највластитију могућност, оно се стога налази у не-истини *искључиво онтичког*. Баш зато и његов начин или поимање извесности смрти је посве неадекватан, јер ту смрт као крајња могућност пре свега онтолошког остаје скривена, управо зато што се смрт као „извесност“ унутарсветског догађаја своди на искуство умирања других.

Оно што је приметно при разматрању смрти јесте и то да и овај феномен, „преко“ којег се колико-толико манифестује онтолошко разликовање, има такође своје *утемељење у времену*. Овде дакле постоји приоритет одношења према *будућности* као одношења према *могућности*, па тек преко смрти има времена и има тубивствовања.⁶³⁰

Самим тим, ово Још-не смрти није Још-не линеарног времена, већ означава бити с обзиром на могућност као могућност, да то могуће буде *највластитије могуће*. У том контексту, када смо већ изложени највластитијем могућем онда се моћи-умрети пројектује у правцу у којем се пројектује сваки пројекат, *ка будућем*, па се тако читава будућност и изворни појам времена које описује коначност тубивствовања.⁶³¹ Истовремено, могућности се испостављају какве и јесу, као коначне. Из тог разлога, ако је бивствовање уопште оно прво и последње што ми разумевамо, онда је управо смрт, у својој могућој *ништавности*, најдаљи хоризонт разумења. Друкчије казано смрт је највиша инстанца (*hochste Instanz*) моћи-бити тј. разумевања.⁶³² Дакле, смрт као егзистенцијална не-могућност егзистенције бива означена код Хајдегера као једноставна *ништавност тубивствовања*, при чему „смрт не бива припојена тубитку при његовом 'крају' него као брига тубитак јесте бачени (то значи ништавни) основ своје смрти.“⁶³³ Смрт као ограничавајући крај могућности није једина *могућа ништавност*, коју разумење може докучити, јер ми такође можемо разумети могуће *трошење, нестајање приручног*, као и могућу *деструкцију предручног*. Истина, изведена разлика је јасна самим тим што је смрт у првом реду једна могућност бивствовања тубивствовања. За разлику од њега, унутарсветско бивствујуће престаје да буде и постаје *неприручно* или *непредручно*. *Ништавност* бивствовања-ка-смрти ипак није од ове врсте већ постоји посве, чини се, јасан степен *онтолошког разликовања између ништавности смрти* бивствовања-у-свету која је онтолошког карактера и *негације* унутарсветског *приручног* или *предручног* као онтичког.⁶³⁴

Уколико сада и прихватимо да је онтолошка диференција неко „Ништа“ између бивствовања и бивствујућег, бивствовања које није бивствујуће, онда у контексту *Бивствовања и времена*, истиче Нидерхаузер (Niederhauser), то „Не“ између бивствовања и бивствујућег, које није нека привација или негација, допушта да се појави нешто као нешто. Односно: „Темељни однос тубивствовања ка смрти значи да тубивствовање онтолошки увек већ егзистира као своје 'Још-не', да тубивствовање још увек није нешто. Али то исто значи да је то 'Не' инстанцирано у тубивствовању уколико тубивствовање док год јесте је увек већ угрожено могућношћу Не-бивствовања... Ипак, 'Не' које је уведено у егзистенцију тубивствовања са смрћу отвара прозор према 'Не' између бивствовања и бивствујућег.“⁶³⁵ Како је то „Не“ повезано са бригом као бивствовањем тубивствовања, која је управо „између“ бивствовања и бивствујућег, следује да нам смрт омогућава да *искуствујемо диференцију између бивствовања и онога што није бивствовање*. Пошто тубивствовање

⁶³⁰ Уп. Левинас, Е., „Смрт и вријеме“, стр. 256, 255.

⁶³¹ Уп. Исто, стр. 257.

⁶³² Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz: ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim Frühen Heidegger*, стр. 178, 179.

⁶³³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 358.

⁶³⁴ Уосталом: „Коначност је онтолошка диференција сама.“ (Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 105). Погледати и: Wallau, P., *Endlichkeit in Heideggers Denken*, Die Blaue Eule, 2001, стр. 58.

⁶³⁵ Niederhauser, J. A., *Heidegger on Death and Being. An Answer to the Seinsfrage*, Springer, 2021, стр. 16.

„Још-није“ као свагда усмерено према некој могућности, јер је оно сама та отвореност, онда тубивствовање улази у однос са светом и осмишљава релацију са њим.⁶³⁶

На том трагу и Розалес (Rosales) понавља да је смрт пре свега крајња могућност немогућности тубивствовању саобразног бивствовања, тј. не-бити-више тубивствовања.⁶³⁷ Ако је дакле, смрт *бивствовање као ништа*, онда се у бивствовању-ка-смрти показује конкретно како са разумљењем властитог моћи-бити тубивствовања треба да се разумева и *бивствовање уопште*. Јер, сходно овом гледишту, смрт не садржи само могућу ништавност бивствовања овог бивствујућег у себи, већ такође и бивствовања напросто, као таквог, чија *неистина* припада овој ништавности. Ако је то тако, онда може да се каже, по Розалесу, да у *истрчавању у могућност смрти* и у њему припадајућем чувствовању лежи *аутентично спровођење онтолошке диференције*.⁶³⁸ Односно да управо, узимајући и раније речено, неаутентично одношење према смрти је, као онтичко, одношење према бивствујућем, док се аутентично, као онтолошко, односи спрам бивствовања тубивствовања и ту се успоставља *онтолошка диференција*.

На концу, а следећи Хермана, може се рећи да баш као што је целокупна херменутика ту-бивствовања израђивање темељног питања филозофије, исто тако је свака појединачна анализа па и она о смрти у служби ове израде. Анализа бивствовања-ка-смрти је стога усмерена у правцу *фундаментално-онтолошког циља*, тј. *изради темељног питања филозофије*.⁶³⁹ Ово „истрчавање ка смрти“ је у другом одсеку *Бивствовања и времена* „Тубивствовање и временитост“ разматрано у намери да се покаже да у „Времену и бивствовању“, у одговарању на темељно питање о смислу бивствовања уопште, може да се посве и *из крајњег* отвори отвореност за бивствовање (докученост). *Из крајњег* значи да се то збива *из истрчавања у смрт* као крајње могућности апсолутне немогућности, јер „овом је примерена она у докучености увлачећа смрт разумљена као бездана затвореност из које се откључава докученост и у њу враћа у умирању докучености“.⁶⁴⁰ Оправдање за такав став се налази управо у томе што *докученост*, која је отворена као егзистенцијално-хоризонтална у тубивствовању, није само докученост бивствовања-у-свету тубивствовања већ је и *отвореност за бивствовање уопште или у целини*. За водеће темељно питање о *смислу бивствовања уопште* одлучујуће је да докучености, која се у трећем одсеку „Време и бивствовање“ тематизује као *докученост бивствовања уопште*, припада као смрт разумевана једноставна *закључаност (Verschlossenheit)*.⁶⁴¹ Преко ове закључаности/забрањености је докученост, као *истина бивствовања уопште*, суштински *коначна*. Најзад, са анализом бивствовања-ка-смрти које суштински припада егзистенцији, тубивствовање је у својем моћи-бити-цело једно моћи-бити разоткривено као моћи-бити-цело.⁶⁴²

⁶³⁶ Уп. *Исто*, стр. 17.

⁶³⁷ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 176.

⁶³⁸ Уп. *Исто*, стр. 176.

⁶³⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 163.

⁶⁴⁰ *Исто*, стр. 164.

⁶⁴¹ Уп. *Исто*, стр. 60.

Ако је, фундаментално-онтолошки посматрано, истиче Херман, докученост изворни феномен истине онда је такође и *закључаност (Verschlossenheit)* изворни феномен *Не-истине*, изворнији као неистина или лажност исказа и суда. То проистиче заправо из двоструке датости тубивствовања као аутентичног и као неаутентичног (Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 262, 263). Егзистенцијално-онтолошки, суштински став гласи да тубивствовање егзистира као једно бивствовање-у-истини, па стога оно мора бити и допуњено и кроз став да ту-бивствовање егзистира истовремено као бивствовање-у-истини и као бивствовање-у-неистини. Пуни дакле феномен *изворне истине* представља се као кохеренција истине као докучености/откључаности и неистине као закључаности. У овом целокупном суштинском одређењу истине темељи се корелација претпредикативног откривања и претпредикативне откривености уз укључивање модуса прикривања (Уп. von Herrmann, F.-W., *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, стр. 36).

⁶⁴² Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 60.

2.2.2. Онтолошко-диферентни моменти код савести, кривице и одлучности

У другом поглављу другог одсека *Бивствовања и времена* се, у наставку, прати феномен тубивствовања једног аутентичног моћи-бити, како би се задобила његова егзистенцијална структура. Егзистенцијална могућност аутентичног моћи-бити, сажето речено, у окретању од неутентично-пропадајућег моћи-бити докучује тубивствовање из њега самог на начин *звања (Rufen)* које позива тубивствовање у његовом пропалом бивствовању, прозива ка његовом аутентичном моћи-бити и напред-зове у њему могуће аутентично моћи-бити. У тубивствовању и из њега збивајуће звање као зовуће докучење је као зов (*Ruf*), позив (*Anruf*), прозив (*Aufruf*) и напред-зов (*Vorruf*) и као такво зов-натраг (*Rückruf*), зато што оно зове натраг из пропалог бивствовања назад у преузимање аутентичног, изворнијег спровођења баченог пројектовања.⁶⁴³ Овај зов је *зов савести (Gewissens)*. Баш зато је и анализа аутентичног моћи-бити егзистенцијално-онтолошка анализа савести.

У том контексту, значај савести лежи у томе да она као *онтолошка* упућује на докученост тубивствовања, јер тубивствовање је у савести докучено на изузетан начин и то помоћу зова, те зато „хтети-имати-савест као себе-разумљење у највластитијем моћи-бити један је начин *откључености* тубитка.“⁶⁴⁴ Тај зов савести *није онтичког* карактера, он не може доћи из домена *унутарсветског бивствујућег*, као ни из околног света нити из сфере са-бивствовања. Тачније, зов долази *из самог тубивствовања*, он ћутећи позива, то је позив тубивствовању на највластитије моћи-бити. Савест се ту открива као посведочење (*Bezeugung*), а оно припада самом тубивствовању захваљујући чему се и сусреће са властитим могућностима. „Оно тако осведочено бива 'схваћено' у слушању, које зов неискривљено разуме у њим самим интендираном смислу. Разумљење позива као модус *битка* тубитка даје тек феноменални састој онога што је осведочено у зову савести.“⁶⁴⁵ Анализа савести потврђује самим тим да је *аутентичност* у целости могућна само ако је извршен *само-избор*, који се испуњава у целовитости могућности тубивствовања, док је у бекству пред својом аутентичношћу тубивствовање укотвљено у унутарсветскост, где оно не може да нађе своју аутентичност.⁶⁴⁶

Савест дакле није под упливом и господарењем *јавности* већ је детерминисана проблемом смрти, могућношћу тубивствовања да буде цело, као и самом аутентичношћу тубивствовања, а где се потврђује коначност тубивствовања и његова крајња упоједињеност. Оно што му омогућава овај повратак је *зов савести*, то је повратак у властито бивствовање тубивствовања *из изгубљености у Се јавности* и унутарсветска збивања.⁶⁴⁷ Или Хајдегеровим речима: „А ова претходна датост се егзистенцијално омогућава тиме што тубитак као разумевајући сабитак може да слуша Друге. Губећи се у јавност онога Се и у његово наклапање, он у слушању Се-сопства *пречује* властито сопство.“⁶⁴⁸ Јер, како је већ и горе напоменуто, слушањем овога Се тубивствовање не чује властити *зов савести*, јер зов савести је насупрот брбљању/наклапању Се аутентични говор, тј. *зов бриге*, односно зов одлучности да се буде властито тубивствовање. Тако се истовремено успоставља нека врста *модуса онтолошког диференцирања између неаутентичног, ослоњеног на онтичко, свакодневног наклапања Се унутарсветског догађања и аутентичног, онтолошки утемељеног у докучености зова савести бивствовања-у-свету*.

Сходно изложеном, савест се, сажето речено, показује као *феномен докучености*, зов савести је преко говора артикулисана докученост стрепње, а *стрепња савести* уздрмава

⁶⁴³ Уп. *Исто*, стр. 61.

⁶⁴⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 345.

⁶⁴⁵ *Исто*, стр. 345.

⁶⁴⁶ „Тубитак бежи пред њом у олакшање тобожње слободе Се-сопства. Ово бекство је било означено као бекство пред нелагодношћу која у основи одредује упојединачени битак-у-свету.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 325).

⁶⁴⁷ Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 228.

⁶⁴⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 319.

пропадање тубивствовања тако што целовитост оруђа и Другог трансформише у потпуну ирелевантност.⁶⁴⁹ Оно позвано је оно кроз зов и у њему настајуће самство. Доведено пред фактум да егзистира у оном Ништа света, тубивствовање стрепи ради свог фактичког упоједињеног моћи-бити. Тачније: „Онај ко зове је стрепња, тј. само егзистирајуће бивствујуће уколико искуствује ово самочувство. Будући да ово бивствујуће није творац свог Ту, него је у Ту бачено, и пошто се са њим фактички догађа *онтолошка диференција*, проваљује у егзистирајуће, од њега непланирано, и чак против његове воље, савест. Овај извор зова суштински одређује оно у њему звано.“⁶⁵⁰ Дакле, савест одзвања унутар самог бивствовања тубивствовања. Наравно, та савест има свој корен у *кривици*. У егзистенцијалном склопу повезаности анализе савести стоји да херменутичка анализа *бити-крив* суштински припада егзистенцији.⁶⁵¹

Имајући у виду да тубивствовање *показује коначност (Endlichkeit)* егзистенције, а та коначност је *бити-крив*, као начин на који је тубивствовање устројено, онда када зов савести тубивствовања прозива његово властито бивствовање, тада он зове тубивствовање да преузме своје властито бивствовање *као бригу*, у својем суштинском устројству као *бити-крив*.⁶⁵² При одређењу бриге као бити-кривим ово разматрање успева да се још дубље пробије у ово бивствовање. Тиме нам се открива, по Розалесу, *поглед на онтолошку диференцију*. Тачније, у наредном кораку: „Испостављено бити-кривим (*Schuldigsein*) је једна егзистенцијална идеја. Из ње се егзистенцијално може појмити за што (чему) савесна стрепња позива. Али како се отвара стрепња овог бивствовања кривим? Она зове пошто је ово бивствујуће самство довела назад пред његов пропадајуће фактички основ/бивствовање-основом (*Grundsein*) као поновљиво, односно понављајуће. Бити-крив је у стрепњи осветљено као његово Због чега. Оно баца светло на феномен онтолошке диференције у стрепњи. Бивствујуће самство је при томе отворено у свом фактицитету, тј. у својој независности од његовог бивствовања као неког не-основа. Али ово се исто тако јавља као могући основ/бивствовање основном. Тиме се потврђује оно што је горе речено: у стрепњи се навешћује/обзнањује оно један-наспрам-другог основа, како смо и одредили у почетку онтолошку диференцију.“⁶⁵³

Ова и оваква анализа показује да када се питамо ко зове у зову савести, онда морамо одговорити: не нека скривена моћ, већ *брига* сама као бивствовање тубивствовања, брига у њеном заогрнутом модусу аутентичности.⁶⁵⁴ Односно, истиче Хајдегер, „*савест се отвара као зов бриге*: онај ко зове је тубитак - стрепећи у бачености (већ-бити-у...) за своје моћи-бити.“⁶⁵⁵ Тубивствовање пак може, са једне стране, пошто је његово бивствовање моћи-бити, да пречује овај зов савести и окрене се од њега. Но, са друге стране, тубивствовање може такође и да *слуша* овај зов. Ово *слушање (Hören)* именује Хајдегер као *позив*, и спроводи га као једно *себепројектовање на аутентично бити-крив* тубивствовања. Ако тубивствовање егзистира у модусу овог разумевања позива, онда оно откључава докученост могућности свог бивствовања-у-свету на један изворан начин. Сходно томе, ову изворну отворену докученост Хајдегер именује као *одлучност (Entschlossenheit)*.⁶⁵⁶ Наравно, тај термин се не сме разумевати у свакодневном значењу доношења неке својевољне одлуке, већ га морамо узимати као егзистенцијално-онтолошки термин за модус *изворности докучености (Ursprünglichkeitsmodus der Erschlossenheit)*. Самим тим, Хајдегерова анализа *одлучности* треба да покаже на који начин тубивствовање може да се креће из неаутентичности своје

⁶⁴⁹ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 180.

⁶⁵⁰ *Исто*, стр. 180.

⁶⁵¹ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 332.

⁶⁵² Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 61.

⁶⁵³ Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 185, 186.

⁶⁵⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 60, 61.

⁶⁵⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 326.

⁶⁵⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 61, 62.

егзистенције у оно аутентично.⁶⁵⁷ Баш из тог разлога, као захтев за властито моћи-бити, „ради се овде примарно о врсти избора, самоизбору.“⁶⁵⁸

Оно што је такође пресудно јесте да захваљујући немуштом зову савести *трочлана структура одлучности* употпуњује се као стрепња, која одговара чувствовању, могућност смрти, која одговара разумљењу, и на концу зову савести, који одговара говору.⁶⁵⁹ „Откљученост тубитка, која лежи у ономе хтети-имати-савест, према томе, бива конституисана нахођењем стрепње, разумљењем као себе-пројектовањем на највластитије бити-крив и беседом као ћутљивошћу.“⁶⁶⁰ Одлучност, стога постоји као трокорак *бриге*: пројекат, баченост, пропалост, и има свој центар у свагдамојости тубивствовања, у свагда звању тубивствовања самог.

Да је одлучност у нарочито одлучујућој кохезији са феноменом *онтолошког диференцирања* настоји да покаже Розалес тиме што сматра да најпре приступ Хајдегеровом појму бити-крив као бивствовању тубивствовања може имати двоструко значење: бити крив је са једне стране могуће тј. фактички докучено, док је са друге стране, бити-крив начин у којем је егзистирајуће докучено. Као такво, ово бити-крив има различите модусе, па тако пропадајуће бити-крив као бекство егзистирајућег пред својим бивствовањем читава једно само-скривање овог односа, а на тај начин и скривање *онтолошке диференције уопште*. Са бити-крив као стрепњом савести неаутентични модус диференције се трансформише у горе описани модус, и то се дешава ретко и само на „тренутак“. *Одлучност* је, са друге стране, као *аутентично бити-крив онтолошка диференција* у својој сталној аутентичности.⁶⁶¹

Унутар сада дате структуре одлучности, истоветно као и код бриге, разумљење има водећу улогу и то као *аутентично разумљење*. То ће рећи да је оно пројектујуће докучење, тј. откривање могућности егзистенције. Односно, Хајдегеровим речима: „Егзистенцијелно разумљење казује: пројектовати себе на свагда највластитију фактичку могућност онога моћи-бити-у-свету. А моћи-бити је разумљено само у егзистирању у тој могућности.“⁶⁶² Оно што надаље проиходи из међуодређења разумљења и одлучности је у првом реду то да је *одлучност истина егзистенције*: „Одлучност је један изузетан модус откључености тубитка. А откљученост је раније била егзистенцијално интерпретирана као *изворна истина*... Тако је сада са одлучношћу задобијена најизворнија - зато што је *својствена* - истина тубитка.“⁶⁶³

Са друге стране, изгледа да је сама отворљивост (*Offenbarkeit*) бивствовања тубивствовања разлика између овог бивствујућег и његовог бивствовања.⁶⁶⁴ Хајдегер даље каже: „Откљученост онога Ту једнакоизворно откључује свагда цео битак-у-свету, а то значи свет, У-битак и сопство, које као 'ја јесам' то биће јесте. Са откљученошћу света је свагда већ открито и унутарсветско биће. Откритост онога приручног и предручног оснива се у 'откључености света' јер слободно давање свагдашње целовитости удовољења онога приручног захтева неко предразумљење значењскости.“⁶⁶⁵ С обзиром на речено, изгледа да у докучености стоји нужно јединство, са-припадање, али и разлика, *света* и *унутарсветских бивствујућих*. Уколико је сходно претходном наводу Хајдегера одлучност модус докучености тубивствовања, онда следи, заједно са непосредно реченим, да је како *бивствујуће несаобразно тубивствовању* тако и само тубивствовање као егзистирајуће бивствујуће, односно, све бивствујуће и његово бивствовање бивају *отворени у одлучности*. Друкчије казано, *одлучност* је такође својеврсно место *онтолошког разликовања докучености света* и *откривености унутарсветских бивствујућих*.

⁶⁵⁷ Уп. Luckner, A., „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begrff der Eigentlichkeit (§ 54-60)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2007, стр. 157.

⁶⁵⁸ *Исто*, стр. 157.

⁶⁵⁹ Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 229.

⁶⁶⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 346.

⁶⁶¹ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 186, 187.

⁶⁶² Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 345.

⁶⁶³ *Исто*, стр. 346, 347.

⁶⁶⁴ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 189.

⁶⁶⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 347.

Поред тога, одређењем одлучности као отворљивог бити-крив даје се смерница, нека врста упутства, за разматрање тога шта је докучење докучило из егзистенцијалног појма кривице.⁶⁶⁶ Из тога следи да је *бивствовање уопште* у својој скопчаности (*Verklammerung*) са *бригом*, и из ње са *осталим врстама бивствовања*, отворено у одлучности. Јер, поновимо са Хајдегером: „Одлучност је, по својој онтолошкој суштини, свагда одлучност једног свагдашњег фактичког тубитка. Суштина тог бића је његова егзистенција. Одлучност 'егзистира' само као разумевајући-себе-пројектујућа одлука.”⁶⁶⁷

Са одлучношћу се *докучује сва разноврсност бивствовања* као темељ за отворљивост бивствујућег и тако, са друге стране, као не-темељ за ова бивствујућа. На тај начин како егзистирајуће тако и остало бивствујуће мора бити од стране бивствовања омогућено. *Одлучност стога садржи у себи диференцију бивствовања (као хоризонта) и бивствујућих*. Сходно томе, једино са збивањем диференције хоризонт бивствовања са својим артикулисањем бивствовања и бивства може бити аутентично докучен.⁶⁶⁸ Друкчије казано, може се можда рећи да бити одлучан значи бити *диферентан*, док неодлучност (*indifferentia*) води у домен онтолошке наивности и индиференције својствене метафизичком.

Оно што је сада пак битно јесте да мера ове одлике одлучности може бити оцењена тек на основу наредних Хајдегерових речи, које нас враћају на, у претходном поглављу, разматрани моменат *докучености као изворне истине*, али и *места онтолошког разликовања*: „Али, ако битка 'има' [ако оно 'даје' битак] само уколико 'јесте' истина, а свагда се према врсти истине мења разумевање битка, онда изворна и својствена истина мора да јамчи разумевање битка тубитка и битка уопште.”⁶⁶⁹

С тим у вези, оно што је постало отворено из могућности показује се у исти мах као оно што с обзиром на своје *Да* није у могућности утемељено. Бивствујуће онда у односу према разумевању бивствовања остаје независно, има свој сопствени статус. *Бивствујуће није бивствовање*, чиме се показује да ово прво, нерасветљено, бива разоткривено у својој отворљивости тек помоћу бивствовања.⁶⁷⁰ Одлучности припада и једно осећавање пројекта бивствујућег које није тубивствовање, већ предручно и приручно, као и сабивствовање са Другима, и то је зато јер одлучност као бивствовање-у-свету „доводи сопство управо у свагдашњи бринући битак при оном приручном и ударом га гура у скрбећи сабитак с Другима.”⁶⁷¹

Поред наведеног, чини се да код Хајдегера на темељу своје одлучности, егзистирајуће тубивствовање одлуком одређује шта ће бити *оно онтичко-егзистенцијално*. „У саму себе сигурна, одлучност јесте само као одлука. Међутим, *егзистенцијална*, свагда тек у одлуци себе одређујућа *неодређеност* одлучности ипак има своју *егзистенцијалну одређеност*.”⁶⁷² Јер, пошто се његова егзистенцијална могућност увек опходи према бриговању и сабивствовању Других, сама одлука може само да се догоди као сагледавање фактичког *околног света и оних Других*. Одлучност стога држи себе према овом или оном бивствујућем *не заборављајући на његово бивствовање*.⁶⁷³

Поред тога, одлучност је као егзистенцијална осведочена могућност показана и истовремено егзистенцијално интерпретирана као аутентичност егзистенције која се обелодањује тек кроз бити-цео тубивствовања. Хајдегер је већ раније показао да одлучност тендира ка *бивствовању-ка-смрти*, наиме ка *истрчавајућој одлучности*. „Одлучност 'нема' само један склоп повезаности с предвођењем као нечим другим саме себе. Она крије у себи својствени битак ка смрти као могућни егзистенцијални модалитет своје властите

⁶⁶⁶ Уп. Исто, стр. 357.

⁶⁶⁷ Исто, стр. 348.

⁶⁶⁸ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 189, 190.

⁶⁶⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 368.

⁶⁷⁰ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 191.

⁶⁷¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 347.

⁶⁷² Исто, стр. 348.

⁶⁷³ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 190, 191.

својствености“.⁶⁷⁴ Само пак истрчавање је аутентична докученост као таква, док је бивствовање-ка-смрти егзистенцијелно могуће једино као одлучност. Напокон, „ако је у одлучности највиши начин разумевања бивствовања и тиме онтолошке диференције, онда је истрчавајућа одлучност њена модализација. Без поновног објашњења целог феномена диференције покушајмо да видимо колико она као диференција показана одлучност искуствује ову модализацију. Истрчавање у смрт је најизворнији и највластитији начин разумљења. Ако одлучност постане истрчавајућа онда се у њој примарно модификује њено разумевање бивствовања. Одлучно нетематски разуме егзистенцију и реалитет. Када оно истрчава у своју смрт онда оно разуме из ништавности са којом смрт погађа сваку истину, свако бивствовање обухватајући бивствовање уопште у његовој коначности. Истрчавајући, одлучно открива цело пројектно подручје његовог разумљења из овог последњег ненадмашивог хоризонта.“⁶⁷⁵

Поред наведеног, Розалес сада примећује да ако је *бивствовање уопште* одређено као *transcendens* *напросто*, онда је као такво отворено једино у истрчавању. Свакако, пошто истрчавање докучује цело моћи тубивствовања, онда је бити-крив као докучено, оно што тубивствовање јесте, докле год јесте.⁶⁷⁶ И оно што је још важније: са њим је *целокупно бивствовање* у својој коначности отворено, односно, свеколика *разноврсност бивствовања* је, даље, докучена у свом хоризонту који, као коначан и самим тим временит, увек већ пре, унапред сусреће бивствујуће. Пошто је *истрчавајућа докученост* изворно докучење могућности, тубивствовање може *гледати на бивствовање уопште*, као што оно само јесте: чиста могућност, темељ за отворљивост *бивствујућег*.

Истрчавајуће разумљење је стога важан моменат дешавања одлучности као *онтолошке диференције*. Из тог разлога је и претходно разматрање требало да покаже да анализа одлучности има овај централни феномен, односно „анализа предводеће одлучности истодобно је водила ка феномену изворне и својствене истине.“⁶⁷⁷ То би исто тако требало да покаже у ком степену је *одлучност изворна и аутентична истина* која једино, како смо већ имали прилике да видимо, као *докученост* гарантује разумевање бивствовања тубивствовања и бивствовања уопште.⁶⁷⁸

Да и истрчавајућа одлучност као *онтолошки диферентна* потребује *временски смисао* Хајдегер потврђује тиме што се она временује као аутентична примарно *из будућности*. Тако се као и претходни феномени фундаменталне аналитике одлучност *усмерава ка времену, односно временитости*, при чему Хајдегер развија „временитост као онтолошки смисао бриге“ у наставку, тачније, у § 65 *Бивствовања и времена*. Наведени временски смисао бриге је *докучен* управо у истрчавајућој одлучности тубивствовања, у аутентичном егзистенцијелном начину бивствовања.

Целокупној досад изведеној констелацији се сасвим природно може придодати Херманова примедба из књиге *Трансценденција и догађај* да анализа феномена тубивствовања, савести и бити-крив стоји, као уосталом и анализа бивствовања-ка-смрти, у *служби израде водећег темељног питања*.⁶⁷⁹ Сагласно томе, Херман упозорава да је посве погрешно уколико ове феномене посматрамо и анализирамо независно и одвојено од њихове главне, односно опслужујуће функције, а та опасност постаје још већа ако неко само посматра појмове егзистенције, сопства, аутентичности, неаутентичности, зова савести изван

⁶⁷⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 357.

⁶⁷⁵ Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 193, 194.

⁶⁷⁶ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 357.

⁶⁷⁷ *Исто*, стр. 368.

⁶⁷⁸ Уп. Rosales, A., *Transzendenz und Differenz*, стр. 193, 194.

⁶⁷⁹ Генерално узев, други одсек *Бивствовања и времена*, у својој припремности треба да изврши припрему питања о смислу бивствовања као таквом, па се раније анализе морају обдарити временским карактером, као својим смислом. Тако се и феномени смрти и истрчавајуће одлучности потврђују, односно, осмишљавају тек у приоритетности будућности над садашњошћу и билошћу, јер будућност је та која омогућава тубивствовању аутентично моћи-бити, будућност која искаче из вулгарног поимања времена и одређује се кроз или путем коначности.

њиховог оквирног средишта, а тај центар, с обзиром на који су све егзистенцијално-онтолошке структуре центриране, је темељни феномен који Хајдегер именује као *докученост*, која је као *таква изворна истина као нескривеност или чистина бивствовања*.⁶⁸⁰

С тим у вези, већ је тематизовано то да се у два одсека првог дела *Бивствовања и времена докученост* најпре анализира као бивствовање-у-свету, и методички је јасно да је докученост такође и *докученост бивствовања уопште*. Фундаментална анализа се дакле састоји и у градуелном излагању свих *темељних егзистенцијала*, који су конституисани у једнакоизворности егзистенције и темељном устројству бивствовања-у-свету. У свим егзистенцијалима, дакле, егзистенцијалима У-бивствовања (*Insein*) у свету, са-бивствовању, баченом бивствовању, пројекту, говору, бриговању као и у бризи егзистенцијално-самствено је докучена *докученост бивствовања уопште*.⁶⁸¹ Стога, како би се разумело бивствујуће у његовим многоструким врстама бивствовања, како би се оно могло разликовати од припадајућег бивствовања, мора се *унапред* бивствовање уопште као *једноставно многоструког (Einfache des Mannigfachen)*, *отворити* као смисао бивствовања.⁶⁸² Односно, како подсећа Херман: „Да ми бивствовање бивствујућег у његовом мноштву (многострукости) можемо разумети само у оном унапред увек већ докученом једноставног бивствовања – да ова докученост и очигледност сама јесте једноставна суштина бивствовања и да ми, да би могли примерено да појмимо бивствујуће у његовом бивствовању, пре свега морамо промислити суштину докучености и очигледности, отварање докучености и избивање очигледности, то је Хајдегерова највластитија и најдубља мисао, која за собом вуче све шире увиде његовог мишљења.“⁶⁸³

Тек дакле докученост која је трансцендентално и у тубивствовању отворена даје могућност да се тубивствовање као бивствовање-у-свету односи унапред већ према бивствујућим, али с обзиром на њихово бивствовање, па се ту дакле говори о јасном успостављању *онтолошке разлике бивствовања и бивствујућег*. Исто тако, *докучујуће разумевање* како бивствовања тубивствовања тако и бивствовања бивствујућих која нису саобразна тубивствовању, као и онтолошка разлика на којој заправо почива њихова „повезаност“, бива омогућено једино на темељу *екстатичке временитости*, односно на темељу *смисла бивствовања тубивствовања*. Стога, у целини узев, са анализом смрти, али и савести, одлучности и кривице још једанпут се показује да су кључни феномени како првог тако и другог одсека *Бивствовања и времена* не само фундирани захваљујући онтолошком разликовању већ и да се та разлика сама мора фундирати у времену. На основу тих побуда је и разумљивија наша наредна анализа која представља покушај да се, слободније речено, укаже на суштинску присност временитости и онтолошког диференцирања.

2.2.3. Екстатичко-хоризонтални карактер временитости и онтолошка диференција

Као што се могло видети у претходном излагању, а на основу бројних облика онтолошке диференције који опстоје унутар горе предочених феномена првог и другог одсека *Бивствовања и времена*, то што је тубивствовање са својим егзистенцијалним структурама потврђено као временито-временујуће, не значи да човек егзистира искључиво као временска егзистенција, као самствено-егзистенцијална докученост. Јер, у сваком егзистенцијалу и сваком структурном моменту егзистенције није само отворена докученост самства већ и бивствовања уопште. И то је управо један суштински важан увид, зато што се

⁶⁸⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 62.

⁶⁸¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe Von 'Sein und Zeit'*, стр. 34.

⁶⁸² Уп. Исто, стр. 79.

⁶⁸³ Исто, стр. 80.

баш из тог разлога и анализа временитости тубивствовања мора посматрати, и поред очигледне наглашености на тубивствовању, као са-тематска са *временском докученошћу бивствовања уопште*, јер временитост као екстатичка представља важан део *изворног времена* заједно са темпоралношћу, односно, оне укупно као изворно време сачињавају смисао бивствовања уопште.⁶⁸⁴

У том смислу, потребно је зарад разумевања начина *извршења онтолошке диференције* унутар егзистенције „продрети” у екстатичко-хоризонтални карактер временитости не би ли се макар и делимично расветлио карактер смисла егзистенције који је временит. Другачије формулисано, тек преко разумевања временовања временитости, може се схватити зашто је „суштина“ тубивствовања односно његов смисао временитости услов могућности *онтолошког диференцирања*, односно, зашто је смисао-време хоризонт разумевања разликовања бивствовања уопште од бивства бивствујућег, односно бивствовања као таквог.

У складу са наведеним задатком овог поглавља најпре треба истаћи да код Хајдегера, у поновљеним интерпретацијама *бриге*, како се то могло и видети у претходним одељцима нашег рада, постаје јасније да треба расветлити да се сви њезини моменти, *разумљење, чувствовање, пропалост*, временују у *исти мах* из три екстазе временитости, али и како то временовање може бити дато на један *аутентичан* или *неаутентичан начин*.⁶⁸⁵ Дакле, брига захтева да се покаже конкретна временска конституција њене структуре, и то је спроведено као основни задатак у претходној целини овог рада. Подсећамо, тек након што је био тематизован модус *аутентичности бриге* може се херменутичко-феноменолошки разоткрити трочлана структура временитости са погледом на аутентичну бригу. У вези са тим, устројство бриге је једна трострука структура, одређење бриге као *бити-испред-себе-у-већ-бити-у ... - као бивствовање-код...*, *пројекат, баченост* и као *бригујуће-откривајуће бивствовање-код*, па уколико ова структура свој смисао бивствовања има у временитости, онда ће и екстатичка временитост *бити трострука*.⁶⁸⁶ С обзиром на наведено, брига је *структура целовитости* за све егзистенцијалне структуре, иако нису све изричито именоване у структуралном облику за бригу. Стога, мора се истаћи да *све појединачне анализе имају заправо свој крајњи онтолошки смисао у временитости*, тј. *оне су само особени модус себе-временујуће временитости*.⁶⁸⁷

Укратко речено, а у вези са три момента временитости који осмишљавају три момента бриге, најпре се *будуће-натраг-к-себи-долазећи* показује као изворни феномен *будућности*.⁶⁸⁸ Ова прва временска екстаза објашњава како се тубивствовање збива као оно које је *увек-већ-бити-трансцендирано*, из чега се враћа назад на највластитије могућности бивствовања. У преузимању *бачености* Хајдегер налази другу временску екстазу: „А преузимање бачености значи: својствено *бити* тубитак у ономе како он *свагда већ беше*.”⁶⁸⁹ Тубивствовање може доћи натраг-према себи само ако је било, једино у враћању-натраг-према. То је *екстаза билости*.⁶⁹⁰ Она се исто тако формира унутар кретања будућности

⁶⁸⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 39.

⁶⁸⁵ „Временита интерпретација свакодневног тубитка треба да започне код оних структура у којима се конституише откљученост. То су разумљење, нахођење, западање и беседа.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 388). Односно: „Временитост временује - и то могуће начине саме себе. Ти начини омогућавају многострукост модуса битка тубитка, пре свега основну могућност својствене и несвојствене егзистенције.“ (*Исто*, стр. 381).

⁶⁸⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 63.

⁶⁸⁷ Уп. *Исто*, стр. 65, 66.

⁶⁸⁸ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, стр. 19.

Да је изворна временитост пре свега коначна, да време као такво извире и увире у коначност, потврђује се већ у будућности као временском приусу, чија коначност се једнакоизворно претаче и у остале временске екстазе. „Он не поседује неки крај на којем он само престаје, него он *егзистира коначно*. Својствена будућност, која примарно временује *ону* временитост која сачињава смисао предводеће одлучности, разгрће тиме и саму себе као *коначну*“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 382).

⁶⁸⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 378.

⁶⁹⁰ Уп. *Исто*, стр. 378, 379.

тубивствовања.⁶⁹¹ Трећа екстаза временитости је осадашњавање и збива се заједно са будућношћу и билошћу. *Садашњење* је временски смисао бивствовања-код бивствујућих, као пустити-да-сусретне-од.⁶⁹² Моменти временских екстаза, будућност која се *временује* у истрчавајућем-долажењу-ка себи, билост као враћање-натраг-према себи, садашњост као бивствовање-код, откривају се као *Ка*, *Натраг према* и *Код*, а временитост као *екстаза*, као оно што *иступа из себе (aus sich heraustritt)*.⁶⁹³

Но, пре него што покушамо да залазимо у детаљнију природу временитости као екстазе и хоризонта, овде бисмо тек приметили, истина оно што је већ и раније делимично осветљено, а то је да у § 65 *Бивствовања и времена* Хајдегер опет проблематизује феномен *смисла*, као смисла бивствовања, што је и разумљиво ако знамо да је овде на делу расправа о временитости, јер „мора да се спроведе слободно полагање онтолошког смисла битка тубитка.“⁶⁹⁴ Тубивствовање, као такво и уопште узев, као начин бивствовања, разликује се од осталих начина бивствовања, човек није напросто предручно или постојеће. Тубивствовање, *као временитост*, диференцира се од постојећег тако што се оно детерминише као бивствујуће којему је у његовом сопственом бивствовању стало до самог тог бивствовања и спрам којег се оно увек већ унапред на било који начин односи. У тубивствовању стога *већ влада диференција*, јер оно напросто и јесте као *веза са бивствовањем*, иако је и само бивствујуће. Управо та веза са бивствовањем и однос према њему једнака је и *онтолошком разликовању* између бивствовања и бивствујућег.

С обзиром на *тражени смисао* тубивствовања Хајдегер овде, у неку руку изнова, истиче да је он „оно у чему се држи разумљивост нечега, а да оно само не доспева изричито и тематски у посматрање. Смисао значи оно Тамо-на-шта примарног пројекта, полазећи од чега нешто - као оно шта оно јесте - може да буде појмљено у својој могућности. Пројектовање откључује могућности, а то значи нешто такво што омогућава.“⁶⁹⁵

Поменуто разумевање *с обзиром на шта/тамо-на-шта (woraufhin)* израста унутар разраде питања о бивствовању које се мора изнова разумевати с обзиром на његов *хоризонт* (време) као и на егзистенцијал разумљења, где се показује да *само-пројектовање* на властито могућно-бивствовање претпоставља једно *претходно разумевање бивствовања*. Смисао показује да је *с обзиром на шта (woraufhin)* примарног пројекта пројектовано у терминима у којима нешто може бити појмљено у својим могућностима, као то што јесте. „Бивствовање је с обзиром на шта нашег разумљења бивствујућег као бивствујућег.“⁶⁹⁶ Тим пре је бивствовање оно што *одређује бивствујуће као бивствујуће*, оно дакле што се *разликује* од бивствујућег. Као такво, као оно одређујуће, оно је у исти мах *с обзиром на шта* и *одакле* ми бивствујуће као такво *разумевамо*, оно одређујуће је бивствовање као *с обзиром на шта* нашег разумљења бивствујућег. Уколико је оно одређујуће (*Bestimmende*) у исто време *с обзиром на шта*, онда је бивствовање бивствујућег као бивствујућег одређујуће унутар *нашег разумевања бивствовања*, полазећи од њихове различитости.⁶⁹⁷

⁶⁹¹ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, стр. 19, 20.

⁶⁹² „...а то значи поступајуће пустити-да-сусретне онога околосветски присуствујућег могућно је само у неком осадашњавању тог бића. Само као садашњост у смислу осадашњавања одлучност може бити оно шта она јесте: неискривљено пустити-да-сусретне онога што она поступајући захвата.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 378).

⁶⁹³ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 381.

Бакман (Backman) говорећи о ек-систенцији у контексту Аристотела примећује како овај у својој *Физици* акцентује кретање (*kinēsis*) које је по властитој природи *екстатично (ekstatikon)*, тачније увек прекорачује било које одређено „стање“ (*stasis*), држи премештање (*existēsin*) које преовлађује (*hyparchon*), и тако онемогућава сопствени идентитет. Хајдегерово наглашавање *екстатичког јединства временитости* и *екстаза* као димензија *само-прекорачења* представља суштинску диференцијацију између Аристотелове онто-тео-логије и Хајдегерове властите онтологије *Бивствовања и времена* (Уп. Backman, J., *Complicated Presence*, стр. 88).

⁶⁹⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 376.

⁶⁹⁵ *Исто*, стр. 376.

⁶⁹⁶ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 60.

⁶⁹⁷ Уп. *Исто*, стр. 61.

Тубивствовање је пак у свом *разумевању бивствовања* трансцендирајућа егзистенција. Како би се могло односити према бивствујућем, оно треба да трансцендира, иде преко бивствујућег на бивствовање, чиме диференцира бивствовање од бивствујућег. С тим у вези управо ово „с обзиром на шта/чему је тубивствовање већ (*a priori*) прекорачило бивствујуће, истина бивствовања, је обзорје разумљења, хоризонт. Трансцендирању као суштинском устројству тубивствовања припада хоризонт, и обратно, где је говор о хоризонту има такође и трансценденције.“⁶⁹⁸ *Трансценденција*, чини се, све више означава у екстатичкој трансценденцији и *временитости* тубивствовања као *хоризонт* докучену и овремењену темпоралност бивствовања уопште. „Ова промена почива на томе да се иста ствар мишљења показује феноменолошком мишљењу на један промењен начин. Само бивствовање показује се у свом себе-светлећем (*sich-lichtenden*), бивствујућем раскривајућој суштини (владању) као оно што (бивствујуће) 'прекорачује', односно 'над-мисли' тако да се ово очигледно разуме из његовог 'бити-мишљен-преко' као бивствујуће.“⁶⁹⁹ У смислу реченог, оно *с обзиром на шта* примарног пројекта не представља неко бивствујуће већ оно исконско *изван-себе тубивствовања* које властито тубивствовање пројектује на *време* као хоризонт сопственог разумевања. Изгледа да овде *временитост* већ успоставља *онтолошко разликовање* упућивањем на оно чега је она смисао, тј. на само бивствовање које није бивствујуће.

У датом контексту и другачије речено, поменути *хоризонт* је сами *смисао* бивствовања. Или, како истиче Херман: „У погледу његовог бивствовања онтолошки изложено тубивствовање може утолико добити 'хоризонт' за разумљење и могуће излагање бивствовања када оно јесте она као смисао бивствовања тубивствовања ослобођена екстатичка временитост, у којој тубивствовање временује као хоризонт смисао бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању: онај у самствено-екстатичкој временитости тубивствовања временовани 'хоризонт' је време.“⁷⁰⁰

Ако је дакле временитост/време *смисао бивствовања* као услов разликовања бивствовања и бивствујућег, онда у наредним редовима треба размотрити и то *како* се временитост збива у терминима на основу којих можемо појмити могућност бивствовања тубивствовања (брига), односно морамо покушати да утврдимо зашто је „суштина“ временитости њен екстатичко-хоризонтални карактер, јер нам тек то можда може помоћи да схватимо и „суштину“ *онтолошке диференције*.

На трагу изведеног и постављеног задатка постаје најпре неопходно напоменути да се *изворно време* карактерише као временитост како би се исказала чињеница да време није нешто придодато приручно већ да је његова суштина временита. „То значи: Време 'није' него се временује... Временитост је у свом временовању изворно уједињујуће јединство очекивања, задржавања и осадашњавања.“⁷⁰¹ Све су прилике да немачки мислилац већ овде инсистира на *временитости као временовању (Zeitigung)*, тачније, чини се да то постаје њена најбитнија карактеристика.⁷⁰² Односно, Хајдегеровим речима: „Ту-бивствовање није 'у времену' него 'јесте' као временовање самог времена. Временовање времена је суштински сачињено из оног што смо из једног сасвим другог значењског давања речи 'ту-бивствовање' именовали. Али, временовање времена није процес у коме се одвија 'настајање' времена у смислу једног низа његових момената (Сада-тачака). Време се временује казује: оно изворно јединствено тројство екстаза сутствује/бива (*west*) из чистине/пропланка 'времена-простора'. Време, екстатички разумљено, се 'не креће' нити 'стоји'.“⁷⁰³

⁶⁹⁸ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 19.

⁶⁹⁹ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 382.

⁷⁰⁰ Исто, стр. 394.

⁷⁰¹ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 264.

⁷⁰² Временовање (*Zeitigung*) је, по Шијену, прелиминарно *име* за истину бивствовања и за оно што ће касније бити означено као догађај (*Ereignis*) (Уп. Sheehan, Th., „Nihilism and Its Discontents“ у: Raffoul, F./Pettigrew, D. (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, стр. 283).

⁷⁰³ Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 301.

Узету пак по себи, временитост као *троструко одмицање* не треба схватати тако као да се три екстазе сливају у једно, као у неку супстанцију,⁷⁰⁴ већ треба имати увек у виду да је „јединство екстаза само екстатично. Оне не захтевају носаче нити стубове, као лукови неког моста, већ уколико ми уопште смемо говорити о 'бивствовању' екстаза, морамо рећи: њихово бивствовање лежи управо у слободном екстатичном титрању.“⁷⁰⁵

Овај моменат *титрања (Schwingung) временитости*, показује да је временовање слободно *титрање целовите временитости*, и то као *напред-назад* титрање/замахивање. У сваком случају ово титрање говори да је временитост неко „кретање“, она је једна *активност*, односно у првом плану *временовање*. То ће рећи да и сама временитост а и њене екстазе, билости, будућности и садашњости се такође обзнањују као *екстатичко титрање*, како саме за себе тако и у целини временовања.⁷⁰⁶ Од суштинске је важности, истиче Хајдегер, да се јединство временитости не своди на представу ствари, постојећег, које би лежало између билости и будућности. Исто тако временитост није постављива на неки личностни центар, „већ суштина времена лежи у екстатичној јединствености титрања/замахивања. Јединство *хоризонта* припада овом особеном јединству времена. (*Dieser eigentümlichen Einheit der Zeit gehört nun die Einheit ihres Horizontes zu*).“⁷⁰⁷ Истовремено, ово *екстатичко титрање* као себе-изстављајуће бити изван себе је прекорачивање, речју *трансцендирање*, па се чини да суштински карактер временитости мора лежати у овој извансебности која досеже до бивствовања као оног већ унапред датог самог бивствујућег. Није ли онда Хајдегер управо на овај, екстатички, као *прекорачујући карактер титрања временитости* мислио када је указивао на њен онтолошко-диферентни потенцијал.⁷⁰⁸

С тим у вези *титрај екстатичке временитости* „надмашује, прескаче, прекорачује свако постојеће биће, свако збиљско и одређено нешто. Тако надмашујући, отвара титрај временитости у одмакнућу даљину напросто.“⁷⁰⁹ Ово пак кретање временитости није бескрајно, нити је празно отварање екстаза временитости дато у неком ништа, јер оне као екстазе имају већ неки преднацрт, нешто пред-назначено, а то је њима припадајући *хоризонт*. Однос, ако се тако може рећи, *екстазе и хоризонта*⁷¹⁰ је такав да, сагласно

⁷⁰⁴ „Сваки тренутак ту-бивствовања је као ово троструко измицање/одмицање (*Entrückung*). Време 'је' време будући се оно временује екстатички, а јединство времена је увек нешто екстатичко. Будућност, билост и садашњост нису негде пред-ручни, поседовани или непоседовани, полу 'бивствујуће', полу 'небивствујуће' пружање котрљајућег низа Сада-гачака. Моје бивствовање не измиче у будућност зато што ја имам представу о будућности, него оно будуће могу да представим само зато што моје бивствовање као ту-бивствовање сутствује на темељан начин, долазеће допушта да се надлази, долажење измиче да *би било*.“ (Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 301).

⁷⁰⁵ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 268.

⁷⁰⁶ Прилично коректно објашњење титрање, замахивање, времена налази се и код: Backman, J., *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, стр. 87-90.

⁷⁰⁷ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 269.

⁷⁰⁸ У том смислу трансцендентални приступ је постао јасан у свом утемељујућем карактеру који је дат управо у временитости, као онтолошки диферентној. Јер, временитост је изречена као *онтолошки* темељна структура тубивствовања а не као неки *онтички* феномен (Уп. Wallau, P., *Endlichkeit in Heideggers Denken*, стр. 51). То се да видети и из Хајдегеровог става: „Временитост уопште 'није' никакво *биће*.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 381).

⁷⁰⁹ Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem 'okreta'“, у: Barbarić, D., *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1997, стр. 285.

⁷¹⁰ Шта то значи да је временитост хоризонталана? По Хајдегеру: „'Хоризонтална' значи: карактеризирана хоризонтом даним екстазом самом.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 294).

Пре разматрања хоризонта у и након *Бивствовања и времена* Елм (Elm) сматра да ова тематика не поприма одговарајућу системски централну улогу код Хајдегера. Међутим, он тврди да Хајдегер макар назначује улогу овог појма у свом разматрању фактичког и фактичности живота, особито у раним разрачунавања са Хусерлом. Истина, евидентно је да фрајбуршки мислилац овом појму хоризонта приступа под Хусерловим утицајем, имајући у виду да овај и те како инсистира на његовој специфичној употреби (Уп. Елм, Р., „Хајдегерови хоризонти“, у: Елм, Р. (ур.), *Хоризонти појма хоризонт: херменеутичке, феноменолошке и интеркултуралне студије*, Академска књига, Нови Сад, 2009, стр. 183). Више о томе видети и код: Тенгељи, Л., „Хусерлов појам хоризонта, у: Елм, Р. (ур.), *Хоризонти појма хоризонт*.

наведеном, самој *екстази* припада нарочита врста отворености која се оприсутњује у овом *бити Изван-себе*: „Оно, у што је свака екстаза у себи самој на одређени начин отворена, означавамо као *хоризонт екстазе*.“⁷¹¹ Сâмо, дакле, изворно време које се држи отвореним у извршавању егзистенцијалне временитости је *трансцендентални хоризонт*, и то не само за филозофско питање о бивствовању већ и за изванфилозофско извршавање егзистенције.⁷¹² При разматрању *трансценденталног хоризонта* фон Херман истиче како морамо имати у виду да његова трансценденталност није она субјекта, као код Канта, већ се тиче тубивствовања, па мора бити одређена од докучености и од стране егзистенцијалности. Односно, од егзистенцијалности бачено-бивствовања, баченог пројекта и бригујућих, јер је извршавање егзистенције у ствари трансцендирање, прекорачивање.⁷¹³ Трансцендентални хоризонт, о чему ће бити речи и у наставку нашег рада, је у исти мах и *прелажење* (*Überstiegen*) *бивствујућег на бивствовање*, одатле се *разуме бивствујуће у његовом бити-бивствујуће* (*Seiendsein*), односно успоставља се *онтолошка диференција између бивствујућег и његовог бивствовања*: „Тачније речено, *трансцендирање* је увек већ унапред прешло бивствујуће, тиме оно као бивствујуће, оно које јесте то, може да сусреће. Оно/с обзиром на шта (*woraufhin*) је бивствујуће увек већ прешло је докученост бивствовања уопште.“⁷¹⁴ Дакле, тубивствовање је у свом начину бивствовања, егзистенцији, *разумевању бивствовања*, оно које трансцендира, трансцендирање је засновано у временитости тубивствовања, тубивствовање је у свом *временовању временитости* (*Zeitigung seiner Zeitlichkeit*) *трансцендирајуће*. Прецизније и поновљено речено, то што се у *тумрају* временитости надмашује, или прекорачује, јесте дакле само бивствујуће, оно се трансцендира или, прецизније речено, временитост ако чини срж трансценденције која је само тубивствовање, или *онтолошко разликовање*, онда она својим надмашивањем „јесте“ сама трансценденција или *онтолошка диференција*, која са своје стране није опет ништа друго до временитост. Подсећамо, оно *ка чему* се премашује у трансценденцији, али изгледа и екстатичкој временитости, јесте *могућност бивствовања*, а тубивствовање трансцендира бивствујуће ка његовом начину, ономе *како бивствовања* тог бивствујућег и при томе разликује, или боље рећи фундира се разлика бивствовања и бивствујућег.

У вези реченог, приметно је већ у *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница* да Хајдегер при тумачењу *хоризонтског карактера екстаза*, полази од поновног тумачења *хоризонта* као *опсега видног поља* (*Umkreis des Blickfeldes*). *Хоризонт* није сведен само на гледање и опажање, већ значи и оно што *ограничава, оно окружујуће, као неки омот*. А екстазе нису као такве никаква свест нити неке одређене појаве. Дакле, екстаза не може бити нешто одређено, јер у том случају се више не би говорило о хоризонту екстазе, а исто тако екстаза се не расипа у неко *ништа*, већ одређује саму себе, обмотава, окружује: „Али захватајуће обухватање (*ausgreifende Umgreifen*) јединственог хоризонта није ништа друго него начин његовог пред-давања (*Vorgabe*). Тиме је одређено јединство три синтезе.“⁷¹⁵ Она стога представља неку *могућност да буде одређена*.⁷¹⁶ Премда екстаза као таква можда не ствара нешто одређено могуће, она свакако даје *хоризонт могућности*

⁷¹¹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 294.

⁷¹² Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 40.

⁷¹³ Уп. *Исто*, стр. 40.

Трансцендентални хоризонт је за Канта чиста субјективна опажајна форма и уједињујућа форма мишљења. За Хајдегера, трансцендентални хоризонт се састоји у временској докучености бивствовања уопште. (Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 41, 42).

⁷¹⁴ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 40, 41.

⁷¹⁵ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'*, GA 25, стр. 388.

У овом истом раду, на другом месту, Хајдегер истиче: „Тачније речено: то нису ништа друго него односи у којима се објављује осадашњавање, било и будуће. Али оно у чему они захватају није ништа друго него модуси времена... Оно у чему синтеза захвата три модуса је у себи изворно једино, што отуда као ово јединеће такође већ обухвата и нуди хоризонт јединог времена у његове три димензије као отворен.“ (*Исто*, стр. 389, 390).

⁷¹⁶ Уп. Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem 'okreta'“, у: Barbarić, D., *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1997, стр. 286.

уопште где тек то посебно могуће може и да се очекује. Преко структуре хоризонта екстазе су омеђене, одређене врстом отворености на такав начин да хоризонт као „граница“ екстатичног одмицања приказује *могуће начине докучености бивствовања и откривености бивствујућег*, што ће рећи да се овде заправо детерминише разноврсност начина бивствовања, односно разлике у бивствовању и бивствујућем, речју, догађа се *онтолошко разликовање*.⁷¹⁷

Ова „таутологија“, ако се тако може рећи, у *негативном смислу* упућује на то да *временитост не може бити захваћена као бивствујуће*, да може бити објашњена помоћу нечег другог. Тиме се и одбацује представа да моменти временитости могу бити изражени заједно, да се налазе у некој сукцесији и да могу бити сведени један на други. У *позитивном смислу*, јединство временских екстаза као збивање отварања отворености (*Eröffnung des Offenen*) чистине, је окарактерисано на такав начин да је ово збивање представљено као „покренутост“ од једне екстазе која себепротезе унутар и ка свом хоризонту. Екстазе *прескачу* (трансцендирају) *свако одређено бивствујуће*, хоризонт није нешто лоцирано у сфери субјективности. Као таква „неодређеност“ бивствујућег *хоризонт* није ни просторно ни временски лоциран у обичном смислу те речи. „Он 'није' уопште, већ се временује. Хоризонт се показује у и са екстазом, он је њена *екстема*.“⁷¹⁸ Ово *екстематско јединство хоризонта временитости* није ништа друго до временски услов могућности *света* и суштинског *припадања света трансценденцији*.⁷¹⁹ Односно, тога да трансценденција има своју могућност у јединству екстатичког титрања. Ово пак титрање, истиче Хајдегер, себе-временујуће екстазе је као такво *над-титрај (Überschwung)* с обзиром на које сва могућа бивствујућа могу *ући у свет*. *Екстематско* се временује титрајући као *светови (Welten)*.⁷²⁰

Сходно томе, поновљено и угрубо речено, хоризонт, тачније, *хоризонтална схема екстазе* онемогућава да одмицање екстазе иде, како смо већ рекли, у ништа, јер хоризонт „одређује“ сами карактер екстазе. Стога се *суштина временитости* може и одредити као слободно екстатичко титрање, као и *премашивање* (трансцендирање) свега постојећег, свега бивствујућег, чиме се оно отвара ка примарном *пројекту*, за своје припадајуће *бивствовање*, па се тиме у самом средишту временитости, у њеној бити, збива *онтолошко разликовање бивствујућег и бивствовања*. Но, временитости исто тако, према тумачењу Барбариха,

⁷¹⁷ Ово Чему (*Wozu*) временитог одмицања Хајдегер приказује као Схему-слику, полазећи од Кантових увида. Друкчије казано: „Бивствовање' временитости је једнакоизворно временовање.“ (Heinz, M., „Das eigentilliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, стр. 189).

⁷¹⁸ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 269.

⁷¹⁹ Хајдегер говори, према Дастуровој, о хоризонту као о ономе који конституише *екстему* екстаза у аналогији са корелацијом *poesis* и *poete* у структури интенционалности, али на потпуно различит начин од карактеристика иманентне структуре *ноетичко-ноематског* јединства које остаје унутрашње за свест. Структура трансценденције, која обједињује све екстазе у екстематском јединству њихових хоризоната, открива унутрашњу продуктивност особену за временитост, а то је продуктивност чији је продукт свет сам. Та продуктивност није ништа друго до *давање бивствовања свету*, својеврсно *осмишљавање* света, чиме се потврђује да је временитост као услов могућности трансцендирања услов могућности разликовања бивствовања и бивствујућег. Ова продуктивност, по Дастуровој, одговара Кантовом поимању трансценденталне уобразиље. Тим ставом, по њој, Хајдегер заправо инсистира на себе-обогатујућој улози трансценденције, која је одлика бивствовања тубивствовања, и која не продукује ништа онтичко „већ само ова ништавност која је свет, свет који никада не може бити разумеван као сума бивствујућих. Чак иако ова ништавност није *nihil negativum*, она је, како Хајдегер наглашава, *nihil originarium* који извире са и кроз временовање. Временитост налази свој крај у хоризонталној схеми чије јединство конституише ништавност света.“ (Dastur, F., „The ekstatio-horizantal constitution of temporality“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. I: Philosophy*, стр. 176).

Треба истаћи, поред реченог, још и то да се хоризонталне схеме или хоризонти не односе на ограничавање видног поља, већ се хоризонт тиче отварања и отворености у екстатичком одмицању. Свака екстаза одмиче у отворени хоризонт, она заправо обухвата себе саму а на тај начин и хоризонт. Хоризонт је екстема екстаза, тј. оно што се са сваком екстазом испоставља, излаже, хоризонт није само отворена ширина већ и оно што обухвата (Уп. Елм, Р., „Хајдегерови хоризонти“, стр. 195).

⁷²⁰ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 270.

припада и извесни *домашај*⁷²¹, неко усмеравање онога што је отворено у титрању напред-назад временитости. То ка чему се усмерава, у смеру чега она иде, је заправо хоризонт, па су *екстаза и хоризонт* у том свом јединству дати као истински и најдубљи *импулс времена*. „Тражећи за то најприкладнији израз наћи ће га Heidegger у имену замахивања-титрања (*Schwingung*).“⁷²²

Управо из тако разумевање временитости може се тек разумевати истинска нарав тубивствовања, његова *слободна* могућност трансцендирања, односно *онтолошког разликовања*. Тубивствовање, на истоветан начин као и временитост, у својој слободи трансценденције не може трансцендирати, односно у том преко-ка-бивствовању над свим бивствујућим не може бесциљно лутати, већ управо у свом преко-бивствовању држи *обавезаност као свет (Verbindlichkeit qua Welt)*.⁷²³ Та *обавезаност* је заправо то ограничење, које има и хоризонт, и с обзиром на контекст *онтолошког разликовања* могло би се рећи да је то на шта тубивствовање „удара“ у свом екстатичком премашивању бивствујућег, заправо бивствовање само. Али, помињање света и обавезаности њиме, како тубивствовање не би ишло ка ничему, има за циљ код Хајдегера да би се њиме везао за бивствујуће „и на бићу ипак некако задржао, оно је што се већ у *Битку и времену* сусреће као примарна свеутемељујућа спона тубитка с његовим свијетом, наиме оно 'ради', односно потпуније 'ради чега' (*Worumwillen*).“⁷²⁴

У вези са тим, ако се сада осврнемо на *Бивствовање и време* и на § 69ц, видимо да је хоризонтални карактер *временитости тубивствовања* развијен као *услов за могућност света*. Хоризонт на којем се свет докучује у баченом пројекту тубивствовања је артикулисан у виду три хоризонта или „хоризонталне схеме“, које су оно „Куда/Камо“ (*Wohin*) три временске екстазе тубивствовања, а које нису тек једноставно *одмицање ка (Entrückungen zu)*: „То Камо екстазе називамо хоризонтска схема. Екстатички хоризонт је различит у свакој од три екстазе.“⁷²⁵ Дакле, овај *схематски карактер* омогућава да се временитост „еманира“ и на „свет“, који се стога већ претпоставља при откривању приручног и предручног.⁷²⁶ Тек уколико се темељи на хоризонтском јединству екстатичке временитости *свет може бити трансцендентан*, и једино уколико је *екстатички докучен свет*, може полазећи од света да се *сусреће унутарсветско бивствујуће*.⁷²⁷ „Свет као целина суштински унутрашњих могућности тубивствовања као трансцендирајућег *прекорачује* све збиљско бивствујуће.“⁷²⁸ С обзиром на речено, на трансцендентност света, чини се да се овде штавише може говорити о манифестовању извесне форме *онтолошке диференције* управо *између света и унутарсветског*.

У крајњој линији, и сагласно претходним назнакама, сходно § 69ц *Бивствовања и времена, схема будућности* се, према којој тубивствовање долази-ка-себи, било аутентично или неаутентично, означава као *Ради* себе, *схема* која означава хоризонталну структуру *билости*, у којој је тубивствовање самоме себи у осећавању докучено је оно *Пред-чим (Wovor)* бачености. На концу, *схема садашњости* се означава оним *Да би (Um-zu)*. Јединство

⁷²¹ Уп. Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem 'okreta'“, стр. 287.

⁷²² Исто, стр. 288.

⁷²³ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 254; Уп. Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem 'okreta'“, стр. 288.

⁷²⁴ Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem 'okreta'“, стр. 289.

⁷²⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 420.

⁷²⁶ Дакле, за Хајдегера човек може да рачуна са временом јер је то бити-човек одређено временовањем. Ова спона, заснивање времена бивствујућих која нису саобразна тубивствовању на временовању човека не подразумева да је време нешто субјективно: „Али ово време 'у' коме човек и животиња и планета траје и протиче као једна форма мерења, извире из времена које се временује као ту-бивствовање, ту-бивствовање које је темељ бити-човек, али не да тек помоћу/кроз човека дејствује и остварује се. Дакле, није ли онда баш време 'у којем' јесу човек и животиња, биљка и планета, нешто 'субјективно'? Не – јер управо с обзиром на екстатичку временитост човек више не може да се поима као 'субјект'...“ (Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 302).

⁷²⁷ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 421, 422.

⁷²⁸ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 248.

горизонталних схема будућности, билости и садашњости је утемељено у *екстатичком јединству временитости*: „Хоризонт целе временитости одређује оно *тамо-на-чему* је фактички егзистирајуће биће суштински *откључено*.“⁷²⁹ Са тубивствовањем се у хоризонту будућности пројектује неко моћи-бити, у хоризонту билости докучује оно већ-бити и на крају у хоризонту садашњости бива откривено/открито (*entdeckt*) оно *бригујуће*. „Хоризонтско јединство схема екстаза омогућава изворни склоп повезаности Да-би-односа са оним Ради. У томе лежи: на основу хоризонтске устројености екстатичког јединства временитости, бићу које је свагда своје Ту припада нешто попут откљученог света.“⁷³⁰ Како при временовању временитости постоји *једнакоизворност момената времена* тако се и *хоризонти билости и садашњости једнакоизворно временују са будућношћу*.

Поред наведеног, Хајдегер даље напомиње да је истицањем екстатичког и хоризонталног суштинског устројства времена циљ био да се укаже на *интринсичну могућност трансценденције*. Јер, само је уз додатно одређење бриге могао да се дефинише појам трансценденције, баш зато што „време није *mundus concentratus*, већ обратно: оно је суштински само-отварање и раз-напетост (*Ent-spannen*) у свет.“⁷³¹ С обзиром на већ изречено *разумевање временитости*, Хајдегер разумева и трансценденцију и слободну природу тубивствовања, којем увек припада неки *свет*. С тим у вези он одређујући питање *слободе* истиче како се у контексту разумевања пројављује и питање света, као и питање Ради/за-вољу (*Umwillen*) као темељни карактер света. Ово Ради се карактерише и као примарна веза тубивствовања са светом, јер из њега се одређује тубивствовање и саморазумева као сопство, али се исто тако на њему оснива и целина односа *Да-би*, односно свет се примарно времени из тог Ради. Е сад, управо то Ради је могуће тамо где има неке *воље*, а која опет имплицира *слободу*⁷³²: „Ради је, то што јесте, у једној и за једну вољу. Међутим, тиме се не мисли егзистенцијално-онтички акт воље, већ пре метафизичка суштина, унутрашња могућност воље: *слобода*.“⁷³³ У слободи увек већ извире такво нешто као што је ово Ради/за-вољу (*Umwillen*). Исто тако, *трансценденција као прекорачење* сваког бивствујућег на слободи је утемељена као начин бивствовања тубивствовања.⁷³⁴

Како би безмало продубио претходне увиде, Хајдегер, оквирно речено, указује на веома блиску везу *света и бивствовања*, а што је нарочито видљиво при преиспитивању односа *света и Ништа*, али и *трансценденције* као сад већ тубивствовања/временитости. У том контексту, истиче он, уколико свет јесте нешто онда нам он бива важан за трансценденцију. „Ако он јесте nihil, онда не nihil negativum, тј. не једноставно, чиста негација нечега. Свет није ништа у смислу да није ништа бивствујуће.“⁷³⁵ Свет *дакле није нешто бивствујуће* као унутарсветско, јер се *онтолошки разликује* од њега, али јесте нешто чега има, а оно што даје то не-бивствујуће (*Nicht-Seiende*), јесте *себе-временујућа временитост*. Оно што она времени представља јединство хоризонта, тј. свет, јер: „Свет је ништа које се изворно времени, оно у и са временовањем извируће напросто - називамо га

⁷²⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 421.

⁷³⁰ Исто, стр. 421.

⁷³¹ Исто, стр. 271.

⁷³² Уп. Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem ‘okreta’“, стр. 289.

⁷³³ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 246.

⁷³⁴ Према Барбарићу, *слобода* је током Хајдегеровог разматрања темпоралности бивствовања доведена до истог нивоа изворности и примарности као време и временитост, уз напомену да Хајдегер не одређује прецизније њихов међуоднос (Уп. Barbarić, D., „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem ‘okreta’“, стр. 289, 290). Барбарић сматра да уколико се сада ово одређење слободе, које би било заправо ограничење као одређење, упореди са раније повезаним ограничавајућим, хоризонталним карактером временитости, онда се указују јасније контуре повезаности два феномена. Исто као што се и могућност омогућава управо оним онемогућавајућим, себеограничавањем и спајањем са оним могућим збиљским, тако се и слобода тек у свом ограничењу и везивању са оним Ради, као примарним темељом бивствовања-у-свету, „ослобађа“, слобода саму себе обавезује (Уп. Исто, стр. 291, 292). Да је слобода „кључни“ појам Хајдегерове феноменологије мисли, како се чини, и Фигал. Погледати његову књигу: Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomologie der Freiheit*.

⁷³⁵ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 272.

стога *nihil originarium*.⁷³⁶ Уз речено, треба имати на уму да је *извор трансценденције временитост сама*, и то извор на такав начин да се са временовањем такође збива и трансценденција и *улазак у свет (Welteingang)*: „Бивствовање-у-свету, трансцендирајући ка свету, временује се као временитост и само тако је могућно. Ту лежи: Улазак у свет се само догађа уколико се временитост временује. И само ако се ово догађа, могу се отворити бивствујућа као бивствујућа.“⁷³⁷ Времена, стога, у вулгарном смислу, има само са временовањем временитости, са збивањем *уласка у свет*. Такође, има и *унутарсветских бивствујућих* само утолико уколико се збива *улазак у свет* и стога су унутурасветска бивствујућа отворена за тубивствовање.⁷³⁸ Тек у и са временовањем временитости и уласком у свет *бивствујућа улазе у време*, тек тада бивствујућа почињу да се разумевају као *унутарвременска*. Односно: „Улазак у свет/приступ свету је заснован на временовању временитости. Да уопште постоји тако нешто као временитост то је пра-фактум у метафизичком смислу. Приступ свету бивствујућих је пра-историја напросто.“⁷³⁹ Са овим моментима света и унутарсветских, како је то и раније истакнуто, можемо да располажемо само *захваљујући већ помињаном онтолошком диференцирању које влада овде*. Тачније, између света самог и унутарсветских бивствујућих, која улазе у свет, као унутарвременита, читује се диференција, јер свет је карактер бивствовања тубивствовања. Друкчије речено, ако делимично продубимо раније изнесене ставове можда можемо и рећи да *унутарвременитост унутарсветског* се ипак диференцира од *временитости бивствовања-у-свету*, тј. света. Трансценденција света није исто што и откритост бивствујућих, већ омогућава ову откритост, што ће рећи да се тиме истовремено и јасно даје могућност откривања разноврсних бивствујућих а у исти мах и докучености њиховог бивствовања. То је исто тако и важан корак ка „фиксирању“ *онтолошке диференције*, која почива на схватању разлике „између бивствујућег откривеног у тој откривености и битка раскривеног у тој раскривености, тј. разлика између битка и бивствујућег.“⁷⁴⁰

На крају, а чини се да то постаје видљивије у Хајдегеровом последњем марбушком покушају да доврши трансцендентално-хоризонтални пројекат, *феномен истине и његова спрега са временитошћу* почињу да имају доминантнију улогу. О томе сведочи и § 14 *Метафизичких почетних разлога логике полазећи од Лајбница*, где најпре немачки феноменолог подсећа да је логика знање о *Логосу*, исказу, док је њен темељни карактер управо онај истине. Истина пак исказа је примарно утемељена на држањима која немају карактер исказа. Они, стога, имају карактер *разоткривања/разгртања (Enthüllens)* и као *онтичка* истина о бивствујућим утемељени су у разумевању бивствовања, тј. у ономе што омогућава *разоткривљивост/разгртљивост (Enthüllbarkeit)* бивствујућих: „То је међутим улазак у свет и то значи збивање бивствовања-у-свету. Разумевање бивствовања је трансценденција; сва разумљења бивствовања, било да су нетематска предонтолошка или тематска, појмовно онтолошка, су трансцендентална. Ово разумљење бивствовања и његових суштинских темељних начина је разоткривање, које почива у екстатичном јединству временитости... Ово разоткривање је метафизички изворно истинно-бивствовање (*Wahrsein*), истина, која је сама трансценденција: *veritas transcendentalis*. Ова је услов могућности за сваку онтичко-интенционалну истину.“⁷⁴¹ Хајдегеру је јасно да са збивањем трансценденције, трансценденталне истине, бивствујућа су такође већ откривена/открита (*entdeckt*). Јер, бивствујућа су скривена све док се не збива улазак у свет. Стога, исто је тако јасно да унутар грчке речи *ἀ-λήθεια* лежи дубоки увид. Дакле, бивствујуће мора бити *извучено* из скривености, оно мора бити дато у светлости припадајућег бивствовања, тачније, мора се од њега *онтолошки диференцирати*, а то је могуће у мери у којој *временујућа*

⁷³⁶ Исто, стр. 272.

⁷³⁷ Исто, стр. 274.

⁷³⁸ Уп. Исто, стр. 272.

⁷³⁹ Исто, стр. 270.

⁷⁴⁰ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 79.

⁷⁴¹ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgange von Leibniz*, GA 26, стр. 280, 281.

временитост даје прилику за улазак у свет: „Истина почива у суштини трансценденције, она је изворна трансцендентална истина.“⁷⁴²

Другим речима, истиче Хајдегер, *трансценденција* није само унутрашња могућност за онтолошку истину и индиректно за онтичку, већ такође и услов могућности за разликовање бивствовања и бивствујућег, на темељу чега тек можемо говорити о онтологији, што води ка понављању следеће темељне тезе: *Трансценденција* тубивствовања која свој искон има у временитости је услов могућности онтолошке диференције која се очитује и између онтичке и онтолошке истине.⁷⁴³

Напоменућемо још само толико, а у контексту трансценденције и горе помињаног трансценденталног хоризонта, да уколико би Хајдегер о *трансценденталном хоризонту* као *изворном времену* мислио на Кантов начин онда би морали *изворно време* да ставимо у границе субјекта, онда би докученост бивствовања уопште била сведена на самствену докученост човека у његовом начину временовања.⁷⁴⁴ Слично томе, истиче Херман, „није

⁷⁴² Исто, стр. 281.

⁷⁴³ Уп. Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)*, GA 27, стр. 210.

⁷⁴⁴ За Хајдегера је *поглавље о схематизму* код Канта пут ка димензији темпоралности, али не и отварање ове димензије, па се деструкција Кантове филозофије своди пре свега на критичко превладавање његове тезе о схематизму, односно његовог *разумевања времена*, које је фундирано као фактор поретка или као чиста форма чулног зора/опажања и остаје усмерено примарно на предручно и дефинисано као светско време. Тама пак која прекрива учење о схемама није сумрак и неразумљивост Кантовог учења, већ је то тама која лежи унутар саме ствари, дакле схематизма, и она може бити расветљена са темпоралношћу, зато што је темпоралност оно изворно а што као темељ схематизма Кант није видео (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 239). Улога схематизма у Кантовој филозофији је од почетка била предмет нераумевања, јер и „Кантово разумевање функције времена, како је изречено у учењу о схематизму, остаје изоловано и било је потпуно погрешно разумевано од стране следећег идеализма.“ (Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 201). Наравно, Хајдегерово окретање од критике Аристотеловог поимања времена као *οβόια*-е ка Канту имало је заправо за циљ да покаже како бројни деривати и начини бивствовања могу да се схематизују преко времена. Свакако, битна је разлика у односу на Канта баш по питању схематизовања зато што је код Канта схема у „власти“ појма, док се код Хајдегера појмови путем схематизовања инволвирају унутар времена: „У схематизму се уређује чисти разум који у трансценденталној аперцепцији налази своју највишу форму, с оне стране посредујуће инстанце чистих појмова разума као поимајућих схватања раличитих на-чему (*Worauf*) погледа везивања кроз припадне схеме у форми чистог опажања, времена.“ (Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 334).

Поред наведеног, две ствари ипак спречавају Канта да схвати тај увид, најпре, то што је пропустио питање бивствовања уопште а потом што није спровео аналитику тубивствовања, јер он не види суштинску везу између питања о бивствовању и једне тематске онтологије тубивствовања, односно, кантовски речено, субјективности субјекта, тачније, Кант само наставља тамо где је Декарт стао. Чињеница да је он директно повезан са Декартовим *ego cogito*, постаје евидентна у његовом суштинском одређењу чистог разума, где чиста, изворна самосвест као аперцепција и као суштина чистог разума је чак и термилошки код њега одређена картезијанском синтагмом „Ја мислим“ (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 243, 244).

Према Хајдегеру, примећује Пегелер, *трансцендентална уобразиља* најзад показује себе као корен из којег израстају мишљење и опажај. Међутим, Кант не успева да направи одлучујући корак и да мисли трансценденталну уобразиљу као изворно време већ, штавише, назива чисто мишљење постојаним и сталним, а на идентичан начин одређује и време, што је типична одлика метафизичког мишљења (Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 84).

Трансцендентална уобразиља није тек интринсично увезана са временом, она је само време: „Ми морамо још нешто рећи идући преко Канта: *Уобразиља* је могућа само као однос према времену, или јасније формулисано: *она сама је време* – у смислу изворног времена, које зовемо *временитост*.“ (Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'*, GA 25, стр. 341-342). Хајдегеров циљ је заправо да некако размотри функцију временитости путем уобразиље, где износи тврдњу да је сва синтеза заправо синтеза уобразиље и на тај начин повезана са временом.

Поврх свега, унутар „трансценденталне дедукције“ Кант поставља и истиче значај форме синтезе, које морају бити дате заједно, како би се омогућило искуствено сазнање. То су *синтеза апрехензије у зору/опажају*, *синтеза репродукције у уобразиљи*, *синтеза рекогниције у појму*. Међутим, у Хајдегеровом претумачењу Канта, трострука синтеза говори више о три модуса синтезе него ли о три различите синтезе: „Бавимо се са три модуса чисте имагинативне онтолошке синтезе, то јест, са синтезом у модусу апрехензије, репродукције и рекогниције.“ (Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'*, GA 25, стр. 337, 338; Уп. и: Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, стр. 117). Шире гледано, синтеза у модусу *апрехензије*

егзистенцијална временитост (екстазе времена), него она у томе временујућем отвореном садржана временска докученост траженог смисла бивствовања уопште. Она у егзистирајућем извршењу временитости временујући-држана у отвореном временска докученост бивствовања уопште *образује хоризонт* са кога човек сусреће унутарсветско бивствујуће, сачовека, али и самог себе, уколико је он са телесношћу такође једно унутарсветско бивствујуће. Овај универзални хоризонт бивствовања је трансценденталан, пошто је човек бивствујуће, пре него може да га сусретне, увек већ у и са својим егзистирањем прекорачио у бригујућем односно временујућем отварању универзалне докучености бивствовања.⁷⁴⁵

Тај увид води ка првом важном резултату за питање о бивствовању а то је да је у *егзистенцијалној временитости* садржана *отворена временска докученост бивствовања уопште* као тражени смисао бивствовања.⁷⁴⁶ То значи да је *бивствовање као временска докученост (чистина)* најизворније одређење бивствовања као таквог у његовој *онтолошкој диференцији* спрам бивства свих бивствујућих и њихових категорија. Стога, питање *о смислу бивствовања уопште* је на тај начин дошло до свог циља, али се ипак ту питање о бивствовању у потпуности не исцрпљује.⁷⁴⁷

Све у свему, при експликацији времена већ је, све су прилике, извесно да се нужно збива аналитички приказ *изворног времена* у изходшту од изложене егзистенцијално-онтолошке временитости. *Изворно време* које, како смо истакли, поред *екстатичке временитости* чини и *хоризонтално време* бивствујућих која нису тубивствовање, тек употпуњује *смисао бивствовања уопште* и тек из њега се може говорити о успостављању потпуне *онтолошке диференције* бивствовања уопште и бивства бивствујућих. Самим тим се поставља питање односа *егзистенцијалне временитости* и *изворног времена*, на исти начин на који се егзистенцијално-самствена докученост односи према *докучености уопште*. Тачније, у три екстазе временитости као будући-доћи-к-себи, долажење натраг-ка и осадашњавању у којима је тубивствовање временито-временујући докучено за себе, држи се откључаним временита *докученост бивствовања уопште*. Управо стога следећи корак који треба направити, а који се тиче трећег одсека и који Хајдегер чини у *Темељним проблемима*

настаје у уобразиљи, па се она мора узети као модус трансценденталне уобразиље. Пошто је апрехензија и моћ зора, онда је уобразиља суштински повезана с временом. Други модус синтезе је *синтеза репродукције*. „Чиста синтеза у модусу репродукције образује билост као такву. То значи да чиста уобразиља, с обзиром на овај модус синтезе, образује време.“ (Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, стр. 117). Најзад, трећи модус је чиста синтеза као *чиста рекогниција*, чији временски карактер није регистрован код Канта. Доказ да је чиста синтеза рекогниције утемељена у времену показује да разумевање (катеорије) има унутрашњу везу са временом, премда Кант разумевање као спонтанитет одваја од времена, чиме се испоставља иманентни колапс Кантове теорије (Уп. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'*, GA 25, стр. 365; Погледати и: Weatherston, M., *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, стр. 129). Хајдегеру је веома важно да нагласи како постоји јасно јединство сва три модуса синтезе, где рекогниција има посебан однос ка аперцепцији и категоријама, док сви наведени модуси синтезе морају стајати у јединству, а то *јединство је време*. На тај начин, синтеза апрехензије је у односу према *садашњости*, синтеза репродукције спрам *билости* док се синтеза рекогниције односи према *будућности*.

Но, чини се да би Хајдегерово претумачење Канта могло и да води у извесне проблеме. Тако, према Келеру, како би учино разумљивим изворно јединство времена и самосвести, оба аспекта најпре морају бити одређени као конститутивни моменти субјективитета. Време мора бити одређено као чиста само-афекција, као чисти приступ самом себи, суштинска структура субјективности (Уп. Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 90). То доводи даље до тога да појам афекције, по Муранском (Muransky), мора постати функција средишњег термина између Хајдегеровог разумевања Канта и његове фундаменталне онтологије. (Уп. Muransky, M., *Heideggers Aneignung der Kantischen "Grundlegung der Metaphysik" im Zusammenhang mit der Konzeption von "Sein und Zeit"*, Peter Lang Ltd. International Academic Publishers, Frankfurt am Main/Berlin, 2002, стр. 149, 150).

⁷⁴⁵ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 41, 42.

⁷⁴⁶ Уп. Исто, стр. 43.

⁷⁴⁷ Јер, треба показати како је сва дотадашња онтологија била заправо мишљена из хоризонта изворног времена, а што је задатак другог дела *Бивствовања и времена*. „Изворно време је трансцендентални хоризонт у двоструком смислу: како за предпојмовно (предфилозофско, предонтолошко) тако такође за појмовно (филозофско, онтолошко) разумевање бивствовања.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 43).

феноменологије, треба да продуби успостављену везу између екстатичке и хоризонталне временитости, односно да путем експликације изворног времена постави хоризонт разумевања смисла бивствовања уопште, које се може мислити једино као такво из онтолошке диференције, као бивствовање само а не ни као бивствујуће као бивствујуће нити бивствовање (бивство) бивствујућих.

2.2.4. Екскурс: Вулгарно разумевање времена (Аристотел и Бергсон)

2.2.4.1. Критика Аристотеловог Сада-времена и светско време

Са успостављањем временитости у претходном потпоглављу чини се да постаје јасније шта би могао бити фундамент односно смисао тубивствовања, као оног које извршава онтолошко разликовање па макар то било и имплицитно речено. Истовремено, може се рећи, на темељу бројних Хајдегерових радова, како је *експликација времена* од кључне важности, о чему сведочи узгред буди речено и то да „време“ у разлици спрам „временитости“ именује изворни феномен времена хоризонталне докучености. Дакле, не ради се само и искључиво о томе да самствено-екстатичка докученост има временски карактер, већ и њој суштински припадајућа хоризонтална докученост има временски карактер такође, чиме се гради и оно што се карактерише као *темпоралност*. Но свакако да потпуна израда феномена времена, а тиме и онтолошке диференције, не може бити довршена уколико се занемари његово експонирање у свакодневници живота, у контексту *бригујућег времена*. Управо зато бисмо оквирно и могли да говоримо о *диференцији* која постоји између *онтичког* и *онтолошког* времена, при чему би сходно Хајдегеровом нацрту у *Темељним проблемима феноменологије и Бивствовању и времену* свакодневна употреба времена одводила ка властитом исходишту које је смештено у онтолошком времену, изворном времену.⁷⁴⁸ Из тог разлога се и намеће потреба да се преиспитају Хајдегерови разлози за критички отклон спрам свакодневног разумевања и употребе времена а што ћемо учинити путем његове критике најпре Аристотеловог а потом и Бергсоновог разумевања светског времена. Тиме се, иако је текуће излагање можда извесно „одступање“, нека врста „страног тела“ у односу на главну тематику нашег рада, могу стећи и одређени увиди који и поред ограниченог досега ипак не могу бити окарактерисани као излишни за разумевање онтолошке диференције. Наравно, неопходност да останемо верни Хајдегеровом току

⁷⁴⁸ То да ће управо време бити једна од главних преокупација ове мисли постало је јасно у његовом хабилитационом делу *Учење о категоријама и учење о значењу Дунса Скота* из 1915. године. Исто тако, у хабилитационом предавању *Појам времена у повесној науци* из 1916. године он, уз јасне упливе неокантовске филозофије, ипак нагласак ставља на појам времена који се приметно укључује у почетно разумевање тзв. повесне науке (Уп. Heidegger, M., „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, у: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, von Herrmann F.-W. (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978, стр. 417). У овом раду, у сегментима где се говори о времену, Хајдегер полази од разматрања времена код *природних наука*, где преовладава спрега *кретања и времена*: „Предмет физике је – можемо укратко рећи – законитост кретања. Кретање се одвија у времену. Шта сада то значи? Ово 'у' времену има просторно значење; али време није ипак очигледно нешто просторно, време се увек поставља насупротив простора. Али, кретање и време су евидентно некако повезани“ (*Исто*, стр. 421). Исто тако, када су пак у питању духовне или повесне науке онда се ту појам времена мора „прилагодити“ пре свега човеку и култури, нарочито ако се има у виду да оно у овим наукама нема квантитивни већ квалитативни карактер, јер „*време повести се разликује квалитативно*.“ (*Исто*, стр. 431). Почетак рачунања времена је скоро па увек везан за неки повесни догађај, који је као такав одлучујући зато што: „*Квалитативно историјског појма времена не значи ништа друго до згушњавање - кристализацију - објективизације живота дате у повести*.“ (*Исто*, стр. 431). Чини се да већ овде Хајдегер диференцира уобичајено, на темељима природне науке, засновано време и изворно време које би било, грубо речено, ближе повесним наукама.

излагања датом у другом одсеку *Бивствовања и времена*, које подразумева и тематизацију овог питања уз неизоставно сведочење *Темељних проблема*, додатан су подстрек за презентовање наступајућих мисаоних констелација немачког феноменолога.

Сходно изложеној намери, оно што сада окупира нашу пажњу тиче се пак корака које Хајдегер предузима при дејструкцији *Аристотеловог појма времена*, као исходишта свакодневног разумевања времена, и то понајвише онако како је оно изложено у *Темељним проблемима феноменологије*. У том смислу, Хајдегер несумњиво сматра да је свеколико уобичајено време своје утемељење нашло у изворном времену, као временитости.⁷⁴⁹ Оно што се сада намеће као нужан след излагања јесте најпре један концизан приказ Хајдегеровог разумевања Аристотеловог времена, а потом контекст који овако поимано време узима у односу на темељно питање смисла бивствовања и могућност *онтолошког разликовања*.

Сагласно реченом, за наше намере довољно је да се позабавимо са *два централна аспекта* Аристотеловог мишљења, када је онтичко поимање времена у питању, где се први тиче временског *карактера* „Сада“, а други одређења *времена као броја*. Следствено томе, два основна питања која поставља Аристотел, по Хајдегеру, разматрају да ли, најпре, време спада у бивствујуће или небивствујуће и, затим, шта је суштина, односно, природа времена?

С обзиром на прво питање, могло би се рећи да, по Хајдегеру, Аристотел сматра како је време нешто *непостојеће* ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$). Оно не може бити постојеће јер делови који га чине не представљају бивствујуће, нарочито ако узмемо да елементи времена попут прошлости и будућности имају карактер ништавности, где прво „више није“ а друго „још није“. Тек за садашњост, оно *Сада (Jetzt)* можемо рећи да постоји, да напосто јесте, само време се састоји од многострукости предручних Сада. Наравно, ова „Сада“ су увек различита, она су у неком стању настајања и нестајања, сталне промене, па Хајдегер закључује како „Сада“ не поседује нити истост нити јединство, који би му дали постојаност, па би сходно томе време било неко *небивствовање (Nichtsein)* и *небивствујуће (Nichtseienden)*. Наведене потешкоће у логичком одређењу времена и начину бивствовања времена се морају најпре „допунити“ схватањима где је прво одређено митском традицијом према којој је време истоветно са *кретањем свемира*: „Вријеме и крајња небеска сфера идентични су. И у овом тумачењу лежи нешто искуствено: вријеме у вези са окретом неба те истовремено вријеме као оно у чему је све бивствујуће.“⁷⁵⁰ Овим се успоставља *прва одредба* времена, ако следимо Хајдегерову интерпретацију Аристотела, којом се тврди да је *време нешто на кретању*.⁷⁵¹

Кретање се пак са своје стране показује зависно од бивствујућег на којем се манифестује, а време је свеprisутно, није одређено само једним местом или бивствујућим. То значи да постоји диференција време-кретање, с обзиром на то на који начин припадају унутарвременском (*Innerzeitige*). Дакле, иако време само није исто што и кретање, мора се признати да је некако *зависно од кретања*.⁷⁵² „Када зауставимо кретање - тако кажемо - вријеме иде даље. Оно иде, док кретање стоји. Дакле, вријеме није кретање и само кретање

⁷⁴⁹ Хајдегер показује *амбивалентан став према Аристотелу*, па тако, са једне стране, грчки филозоф означава врхунац античке филозофије док, са друге стране, управо је ова филозофија симбол крајњих граница тог мишљења, преко које оно није могло ићи даље (Уп. Barbarić, D., „Bitak kao prisutnost. Osnovne crte Heideggerove interpretacije Aristotela“, у: Barbarić, D., *K budućem mišljenju* – predavanja i članci, Demetra, Zagreb, 2005, стр. 153).

⁷⁵⁰ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 259.

⁷⁵¹ Време је несумњиво *формални момент кретања* код Аристотела. Погледати о томе код: Chernyakov, A., *The Ontology of Time. Being and Time in The Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, стр. 42-45.

⁷⁵² Хајдегер сматра да је та основна теза грчке филозофије исказана у термину *οὐσία*, која означава *присутност*. Међутим, оно што је додатно занимљиво, а што одступа од самог Аристотеловог учења јесте Хајдегерово придодавање *покретности* феномену присутности. „Према Хајдегеровом мнијењу, након шкртих наговјештаја у Платона тек је Аристотел кретање припустио битку, штовише он је био тај који је управо покретност разумио као основну значајку битка и први је филозофски тематизирао у цијелом њезину домашају.“ (Barbarić, D., „Bitak kao prisutnost. Osnovne crte Heideggerove interpretacije Aristotela“, стр. 157). У том смислу и Гадамер истиче како је прилично изненађујуће да један од Аристотелових касних текстова, *Физика*, означава да је грчки филозоф покушао овде, насупротив Платону, „да обнови стари начин мишљења у којем се бивствовање мисли као покретност а не као константна нумеричка хармонија.“ (Gadamer, H.-G., *Heidegger's Ways*, стр. 151, 152).

штапа није вријеме.⁷⁵³ Међутим, Аристотел прихвата да је време нешто, а то нешто је *број на кретању*, уколико следимо аутентичну Аристотелову дефиницију времена, чиме стижемо до *друге* одредбене тачке времена.

На ову ставку се надовезује *друго Аристотелово питање* које пита о суштини времена где Аристотел говорећи о времену у *Физици*⁷⁵⁴ каже да је, сходно Хајдегеровом интерпретативном превођењу, *време оно бројано, збир или зброј (des Gezählten)* које се обзнањује на кретању, с обзиром на оно испред и иза, односно на оно пре и после, раније и касније.⁷⁵⁵ То је *трећа одредбена тачка времена* и њу Хајдегер „пластично“ објашњава на примеру кретања штапа.⁷⁵⁶

Кретање исто тако упућује и на то да се овде ради о *сатном времену*, а Аристотел по Хајдегеру исправно закључује да време јесте нешто бројано на кретању, у *хоризонту његовог Ранијег и Каснијег*, што даље указује на *међуоднос између вулгарног и изворног времена*.⁷⁵⁷ Дакле, време је збир на кретању само ако стоји у односу на пре и после када се прати као кретање. Хоризонт који се тражи јесте онај хоризонт Ранијег и Каснијег, „вријеме је нешто што се налази у хоризонту времена. Вријеме је збројено вријеме.“⁷⁵⁸ Ово спомињање времена као збира на кретању с обзиром на Раније и Касније је његова *четврта одредба* у контексту интерпретације Аристотела. Ту се, дакле, поставља озбиљно питање искушавања времена у односу на ово Раније и Касније, и овде Хајдегер уочава два начина разумевања кретања, где најопштији карактер кретања представља *метаболе*, што би одговарало претварању, преокрету (*Umschlag*), он га одређује и као прелазак (*Übergang*) с нечега на нешто. Најпростији облик кретања је прелазак са једног места на неко друго место, односно физикално кретање, *мењање места (Ortsveränderung)*.⁷⁵⁹

Као други облик он издваја *ἀκόλουθεi* која подразумева квалитативну промену нечега. То прелажење од нечега ка нечему не мора бити схваћено искључиво просторно јер: „Ову структуру кретања називамо њезином *димензијом* те појам димензије схваћамо у *чисто формалном смислу*, при чему карактер простора није битан. Димензија значи *протезање*, при чему протезност у смислу просторне димензије представља одређену модификацију протезања.“⁷⁶⁰ Стога, најпростији облик кретања јесте прелаз од једног места на друго место, а потом, као друга врста кретања је промена у смислу мењања квалитета нечега, неког својства, и код такве промене се не инаугуришу просторне карактеристике. Ту се ради о *протезању* нечега ка нечем другом, при чему се то не сме схватити као просторност јер за Аристотела, по Хајдегеру, време није простор, већ говори једино о времену као бројаном на кретању. У следећем потезу Хајдегер увиђа да би *пета одредба* или тачка Аристотеловог разумевања времена била да је „вријеме посљедица кретања, односно његовог растезања...“⁷⁶¹

⁷⁵³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 263.

⁷⁵⁴ Уп. Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb, 1988. нар. стр. 81-127, као и 200-247.

⁷⁵⁵ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 260.

⁷⁵⁶ То кретање опет указује да постоји јасна међуупућеност кретања и времена, јер кретање се мери путем времена, а само време се „појављује“ путем кретања, а ако је нешто у времену онда је оно временито (*zeitlich*), при чему Хајдегер бивствовање у времену неког бивствујућег карактерише као унутарвременитост. Тачније: „Нешто је у времену, оно је унутарвременно. Разјашњавањем појма унутарвременитости појашњава се карактеристика времена као броја.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 260).

⁷⁵⁷ „Дефиниција времена коју даје Аристотел тако је генијална да фиксира и тај хоризонт унутар којег са збројем на кретању не требамо наћи ништа друго осим времена.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 265).

⁷⁵⁸ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 265.

⁷⁵⁹ Према МекДоналду (McDonald), време мери кретање. Кретању не припада ипак само промена места (*Ortsveränderung*), већ било која врста преокрета (*Umschlag*), било која врста настајања, нестајања и промена уопште, и као гранични случај такође му припада и *мировање (Ruhe)* као одсуство кретања. Уколико је време бројано/збир на кретању, утолико оно мери све ове форме кретања, па су на тај начин сва унутарвременска бивствујућа обухваћена тим кретањем (Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 12).

⁷⁶⁰ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 267.

⁷⁶¹ Исто, стр. 269.

Поред наведеног, Аристотелова интерпретација времена у контексту оног покренутог, тј. оног које прелази с једног места на друго место, следи Сада, тј. оно је „су-виђено у искушавању кретања. Ако је *су-виђено*, за Аристотела то значи у ширем смислу: *субројано*.“⁷⁶² Свако Сада које бројимо налази се у времену, као оно које бројимо и она сачињавају време између не-више (*Nicht-mehr*) и не-још (*Noch-nicht*). Код Аристотела ово Сада ипак није тек тачка већ је *прелажење*, и као прелазеће усмерено је напред и ка назад, па би испало да ово Сада код њега није тек део, аспект времена већ само време. Тек оно као прелажење може кретање по себи да, такорећи, обзнани, да га прикаже. Време није кретање већ обухвата кретање, оно обухвата бивствујуће као оно које се креће. То истовремено отвара простор ка *шестој тачки Хајдегеровог разумевања* Аристотеловог времена, где „вријеме је зброј на кретању искушеном с обзиром на Прије и Послије.“⁷⁶³ Сада, која се броје, су унутар времена јер чине време, она држе време на окупу, али се истовремено и растављају од њега кроз већ поменуте не-више Сада и још-не Сада. Дакле, временске одредбе би биле Раније и Касније (*Früher und Später*)⁷⁶⁴ док би се термини пре и после (*Vor und Nach*) више тицали места.⁷⁶⁵

Време није нека граница или ограничавање, с обзиром на своју отвореност спрам *још-не* и *не-више*, није ни нека сума многоструких Сада нагураних једно на друго. Њему пре свега, како Хајдегер каже, припада необично *растегање* са обе стране у небивствовање, то је упућивање на *не-више* и *још-не*. Тиме се потврђује да је време димензионално, јер Сада има карактер преласка, то Сада као *прелазак* (*Übergang*) представља континуум тока времена, а не његов део.⁷⁶⁶ Баш зато је Сада као прелазак могући број, тј. мерни број кретања, оно мери кретање или мировање, тако што га фиксира, оно мери једно од-до, а то је неко *трајање*.⁷⁶⁷ Ако је, стога, време број онда је оно и мера. Време може бити само тамо где се броји, а само бројање је изгледа нека активност *душе*, а време иако је свеприсутно, као стабилно и „опипљиво“, може бити само унутар душе. Међутим: „Аристотел се не бави поближе тим питањем, он тај проблем само дотиче...“⁷⁶⁸ Све су прилике да за Хајдегера оно што је наговестио Аристотел, везу душе и времена, експлицитније изводи Августин али он остаје тек на упутницама.

Упркос томе, Аристотелово, дакле, разумевање времена остаје ипак у подручју *вулгарног*, уобичајеног, које има своје експлицитно важење *при коришћењу сага*, па тако вулгарно разумевање времена и природно искуство времена бивају оријентисани ка феномену који се манифестује у смислу *рачунања времена* (*Zeitrechnung*).⁷⁶⁹ У сваком

⁷⁶² Исто, стр. 271.

⁷⁶³ Исто, стр. 271.

⁷⁶⁴ Тумачећи Аристотелово разумевање времена Фигал појашњава да је кретање увек кретање нечега и неког, кретање је „у неком“, уколико се креће. Са тачке гледишта времена, фокус је мање на овоме и више на кретању самом. Најважније је како искусити кретање у његовом јединству и различитости. Фигал даље сматра да је ово могуће захваљујући *двострукости овог Сада*. Јер, све док је Сада истовремено и јединство и разноврсност, оно образује број кретања: прво Сада је Раније, друго је Касније. На тај начин број Сада образује број кретања с обзиром на раније и касније (Уп. Figal, G., *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, стр. 261).

⁷⁶⁵ Уп. Protevi, J., *Time and Exteriority. Aristotle, Heidegger, Derrida*, Bucknell University Press, Toronto, 1994, стр. 165.

⁷⁶⁶ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 274.

⁷⁶⁷ По Фигалу, Аристотел се више брине око онога што се мења него онога што остаје исто, те баш зато толико пажње поклања спрези времена и кретања. Сагласно таквом резонувању, било какво кретање изазива промену, чак и оно што се карактерише као трајно. Односно, чак ни трајно није изван времена, па произилази да је време приступачност промене и онога што лежи испод промене. Оно што подлеже промени је у сваком времену. Аристотел следи заправо Анаксимандра, па суштину времена одређује као узрок нестајања, време захвата и оно подлежеће, оно трајно, итд. (Уп. Figal, G., *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, стр. 263, 264).

⁷⁶⁸ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 280.

⁷⁶⁹ Жуњић примећује да би Хајдегерову критику Аристотела требало кориговати јер се изворно Аристотелово поимање времена не може прихватити као метафизички једнозначно. Уосталом, ни доцније Хегелово преузимање Аристотеловог концепта које би се по Хајдегеровом мерило могло свести искључиво на физикални оквир просторне протежности не би било прикладно тумачење. То даље значи да Хајдегер у превеликој жељи да разори вулгарни појам времена остаје слеп за оне моменте Аристотеловог појма времена који ипак не

случају, време у „изворнијем“ смислу *светског времена* не познаје број већ увек само једно „чему“ (*Wozu*), па чак и када гледамо на сат ми нисмо примарно усмерени на сат, „гледамо додуше на сат, али он сам није предмет проматрања.“⁷⁷⁰ Тиме Хајдегер жели да каже како нам је свагда оно блиско пре рачунања времена један „изворнији” однос са временом, који се огледа у свакодневном оријентисању на природно очитовање времена.⁷⁷¹ Стога, по Хајдегеру, Сада-време никада није неко чисто Сада, већ је то „време за нешто“, ми никада нисмо усмерени на Сада као на нешто предручно, пуко постојеће. Напротив, изричући Сада, истиче Хајдегер, ми заправо ословљавамо бивствујуће које смо ми сами, дакле, само тубивствовање се *изриче/изговара* (*spricht sich aus*). То значи да је наша егзистенција увек већ временски одређена, и пре него што научимо да користимо часовник, истина на *неаутентичан* начин.

У тако разумљеној концепцији, ми изгледа можемо рећи Онда само уколико очекујемо нешто (будуће), „тиме Онда изриче се једно такво бивање спремним, односно *очекивање*.“⁷⁷² Можемо једино рећи Тада уколико задржавамо нешто што је било, некадашње и бивше, уз напомену да је један модус овог изрицања и заборављање, то је модус у којем је некадашње скривено. На концу, изрећи се може и Сада само онда када се односимо према нечему садашњем, према оном присутном и предручном. „Та три одређења која познаје Аристотел, *Сада* и модификације од *Тада* као Сада-не-више и од *Онда* као Сада-још-не, *Самотумачење* су *стања*, која карактеризирамо као очекивање, задржавање и садашњење.“⁷⁷³ Углавном, наведени моменти сачињавају унутрашњи склоп не само изреченог времена већ и стања оног *Сада, Тада, Онда*. „Ако се с тим одређењима, Сада, Тада, Онда, изриче вријеме, а та одређења пак изричу очекивање, задржавање и садашњење, тада је оно што се овдје испоставило очито *вријеме у изворнијем смислу*.“⁷⁷⁴ У том контексту, основна три момента времена код Аристотела, Сада и његове модификације Онда (*Dann*), као не-више Сада и Тада (*Damals*) као будућност, као још-не Сада представљају самоизлагања понашања која Хајдегер именује као *ишчекујуће, задржавање и садашњост*. Ово „изворније”, као корак ближе изворном времену, дакле, *светско време*, ипак има четири структурна момента, и то *значањскост, могућност датирања, напетост и јавност*.⁷⁷⁵

Након, уопштено узев, стеченог увида у главне намере Аристотеловог учења о времену као изворишту целокупног традиционално-метафизичког мишљења, сада можемо и саобразно својој намери указати на могућности овог разумевања када је у питању *онтолошка диференција*. У вези са тим, разматрајући овај проблем, Протеви (Protevi) примећује, додуше чини нам се неубедљиво, како бисмо у Аристотеловом разликовању времена, које се не сме изједначити са стварима или збивањима, могли *наслутити* обресе *онтолошке*

припадају тзв. традиционалном метафизичком одређењу истог, већ чак упућују на некантитативно егзистенцијално време. То се дакако да понајвише осетити при тумачењу „Сада-времена“, где Жуњић проицљиво увиђа да и ако је време дељиво на низ Сада, то значи да ниједно Сада није садашње време, које управо по вулгарном разумевању треба да буде „извор“ времена. Штавише, Сада се обелодањује као неко ванвременско језгро времена којим оно пориче друга Сада али и само себе. Управо ова амбивалентност временског и невременског дозвољава да се „већ у његовој *Физици* изведе 'невулгарни' закључак да у ствари нема времена ако га мислимо полазећи само од оног 'сада'. То је уосталом и нерв Аристотеловог објашњења априје 'Стрела', која време своди на оно безвременно. У смислу овог објашњења може се рећи да Аристотел крчи терен и за један другачији вид *времена*, који није сводив на спољашњу пунктуалност, већ пре на унутрашњи и, смелије речено, егзистенцијални 'догађај'.“ (Жуњић, С., „Хегел и Хајдегер – Однос повести и временитости у распону превладавања и понављања“, у: *Расправе о Кјеркегору и Хајдегеру*, Досије студио, Београд, 2020, стр. 262).

⁷⁷⁰ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 283.

⁷⁷¹ Само рачунање времена и употреба сата као вулгарна употреба времена постоје као модификација која извире из равнања себе самог спрам тог изворног времена. Јер: „Увијек рачунамо с временом већ прије него што погледамо на сат мјерећи вријеме.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 284).

⁷⁷² Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 286.

⁷⁷³ Исто, стр. 286.

⁷⁷⁴ Исто, стр. 286.

⁷⁷⁵ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 14, 18.

диференције.⁷⁷⁶ Дакле, сходно овом разматрању, полазећи од „обухватајуће“ карактеристике времена, које се самим тим налази „изван“ ствари, можемо рећи како време као такво не припада бивствујућем које је „у времену“⁷⁷⁷, чиме се потврђује наслућивана диференција између времена и бивствујућег, а у наредном кораку и између бивствовања и бивствујућег.⁷⁷⁸

Сличне тврдње, истина на нешто другачији начин, износи и Черњаков (Chernyakov). Он сматра да је Сада код Аристотела форма која је увек једнака себи самој. Но, са друге стране, Сада мора и да се разуме као универзална форма разликовања, ограничавања, границе, као неки *articulus*, најједноставнији акт/чин збрајања који образује дијаду. „Ово 'Сада' се овде појављује као себе стварање диференције, као *differentia differens*.“⁷⁷⁹ То Сада, укратко речено, представља „резултат“ активности интелекта који збраја ова Сада. Та активност може се разматрати на два начина, са једне стране, она је *energeia* присуства једне интелектуалне форме, док са друге стране то је *energeia* рачунања, збрајања, артикулисања и успостављања границе: „Интелект који није само форма форме већ такође и диференцирајућа диференција (*differentia diffirens*, диференцијал). Ову другу савршену активност *energeia* интелекта ћемо звати дианоетичком.“⁷⁸⁰ Та дианоетичка *energeia* је исказана у логосу, који игра улогу раздвајајуће-повезујућег „је“ у ставу „С је П“. Ту се управо, по мишљењу аутора, гради позиција за детектовање разлике бивствовања и бивствујућег код Аристотела, иако је он не тематизује, али ипак индиректно упућује на њу. Стога, унутар Аристотелове онтологије, ова разлика служи као услов за разликовање, иако нигде изричито, између бивствујућег (*τὸ ὄν*) и његовог бивства (*τὸ εἶναι*), тако да је ово друго откривено помоћу речи, односно логосом.⁷⁸¹

Насупрот овим концепцијама које штавише инсистирају на постојању онтолошког разликовања и то у Хајдегеровом маниру већ код Аристотела сâм Хајдегер, судећи по Хермановом разумевању, не би могао пристати на једну такву афирмативну констатацију. Најпре, целокупна грчка онтологија нема никакву представу о фундаментално-онтолошкој функцији времена, зато што је она у свом темељу затворена за подручје тубивствовања, тј. докученост у целини и њен целовити временски карактер, *екстатичку временитост*, као и хоризонтално овремењено време. Време се сходно томе код Аристотела, како се то дало видети, познаје само као време које је оријентисано на Сада, време као Сада-след, које се ипак изводи из изворног времена, из чије изведености и извора као изворне суштине времена све бивствовање бивствујућег бива темпорално одређено. Кључни Хајдегерови појмови бивствовање и време су за грчку онтологију раздвојени, на такав начин да Аристотел узима само вулгарно време као бивствујуће међу другим бивствујућим, и с обзиром на то пита о бивствовању као бивству и суштини времена.⁷⁸²

Вулгарно пак разумљено време, Сада-време, у којем су *бивствујућа унутарвременита* је дуго важило као *онтички критериј наивног разликовања бивствујућих*. Он се може назвати и „онтолошким“, али само под наводницима, јер „опстоји факат: време, у смислу 'бити у времену' фунгира као критериј растављања регија бића.“⁷⁸³ Међутим, бити у времену и не бити у времену су устројства бивствовања бивствујућег, унутарвремених бивствујућих и неунутарвремених бивствујућих. Бивствовање као унутарвременито-бити (*Innerzeitlichsein*) и као не бити у времену су стога устројства бивствовања која се не мисле из екстатичко-

⁷⁷⁶ Уп. Protevi, J., *Time and Exteriority*, стр. 178.

⁷⁷⁷ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 277.

⁷⁷⁸ Поред њега, у нешто смелијем те тиме и неоправдано претенциознијем маниру, о онтолошкој диференцији код Аристотела говори и Броган. Погледати: Brogan, W., *Heidegger And Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, 2006, стр. 59- 64. и 77-79.

⁷⁷⁹ Chernyakov, A., *The Ontology of Time. Being and Time in The Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, стр. 76.

⁷⁸⁰ Исто, стр. 76.

⁷⁸¹ Уп. Исто, стр. 77.

⁷⁸² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 268.

⁷⁸³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 38.

горизонталне докучености бивствовања, нити из *онтолошке диференције* бивствовања и бивствујућег.⁷⁸⁴

У подручју фундаменталне онтологије, онтологија долази до свог изворног разумевања бивствовања када се њена тема бивствовања бивствујућег исијава из *онтолошке диференције* са бивствујућим. У супротном, она остаје заточена у онтичком. Стога је „онтолошки“ критеријум објашњен као један „онтички“. Такво гледање Аристотелове онтологије је онтолошки индиферентно. Јер, несумњиво се показује да Аристотел узима време као једно бивствујуће, из чега се мора видети какво је то бивствујуће, и како партиципира у бивствовању као *οὐσία* - и. Аристотелов покушај тежи да се време „само у структури свог битка схвати из хоризонта оног разумевања битка које је неизречито-наивно оријентисано на њега.“⁷⁸⁵ То значи да је оно неизречито-наивно усмерено на изворно време које образује хоризонт разумевања бивствовања.⁷⁸⁶

Стога, ограничење онтолошке базе Аристотеловог питања о бивствовању је разлог зашто Аристотелов увид у изворну суштину времена као целовитости екстатичке временитости и хоризонтално овремењеног времена остаје ускраћен.⁷⁸⁷ Јер, морамо поћи од тога да се бивствовање налази у односу спрам бивствујућег, бивствовање стоји ка бивствујућем у једном односу одређења, тј. бивствовање је то које одређује бивствујуће као бивствујуће, оно *с обзиром на шта* је бивствујуће као бивствујуће разумевано, и међу њима постоји однос па самим тим и *онтолошка разлика*. Сви су изгледи да Аристотел познаје први део односа, прва филозофија за свој предмет има бивствујуће као бивствујуће, бивствујуће с обзиром на бивствовање као бивство, које одређује бивствујуће, док други аспект остаје у тами.⁷⁸⁸

Вулгарни појам времена се, па стога и онај Аристотелов, све у свему, може разумети само из перспективе *временитости тубивствовања*. Обратан потупак није могућ, те је то главни разлог зашто временитост зовемо изворним временом. „Одатле се може узети да мора остати начелно безизгледно да се *из тог Сада* разјашњава или чак изводи екстатичко-хоризонтски феномен *тренутка*, феномен који припада својственој временитости.“⁷⁸⁹ Не постоји начин да се аутентична садашњост тренутка изведе из перспективе кретања која је централна за вулгарно време. Исто то важи и за будућност и прошлост.⁷⁹⁰

Укупно узевши, бивствовање-у-времену (*In-der-Zeit-sein*) и не-бивствовање-у-времену (*Nicht-in-der-Zeit-sein*) су устројства бивствовања бивствујућих, као унутарвременитих и неунутарвременитих бивствујућих.⁷⁹¹ Бивствовање као бивствовање-временитим и као не-бивствовање-временитим (*Nichtinnerzeitlichsein*) су стога, по Херману, устројства бивствовања, која се не могу и не мисле из екстатичко-хоризонталне докучености бивствовања, па самим тим *ни из онтолошке диференције* бивствовања и бивствујућег.⁷⁹² У фундаменталној онтологији онтологија се разумева из онтолошке диференције, у супротном остаје заточена у онтичком. Начин да се критички превазиђу наведени моменти наивног посматрања из контекста вулгарног времена безвременог, надвременог, изванвременог у онтологији базираног на онтичком, по Хајдегеру, је једино могућ развијањем *онтолошке*

⁷⁸⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 185.

⁷⁸⁵ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 46.

⁷⁸⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 269.

⁷⁸⁷ Уп. *Исто*, стр. 271.

⁷⁸⁸ Уп. *Исто*, стр. 60.

⁷⁸⁹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 488.

⁷⁹⁰ Аристотелов појам *οὐσία-е* временски је, по Хајдегеру, одређен и разумеван као присутност. Темпорално „бреме“ *οὐσία-е* је, заправо, претензија ка „вечности“ као сталној садашњости. Више о томе код: Marx, W., *Heidegger and the Tradition (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Northwestern University Press, 1982. нар. стр. 24-31.

⁷⁹¹ Углавном, треба имати у виду да временитост временује нешто такво као што је време-света, које конституише унутарвременитост *предручног* и *приручног*, који сами никада нису временити, јер то припада искључиво начину бивствовања тубивствовања.

⁷⁹² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 185.

диференције између хоризонтално докученог времена као смисла бивствовања и бивствујућег као унутарвременитог и неунутарвременитог. Зато што вулгарно разумевање времена и наивна онтологија која му припада остају закључани за изворну суштину времена као јединство екстатичке временитости и хоризонталног времена, онда вулгарно разумевање времена саморазумљиво нема више улогу у диференцирању региона бивствовања (бивства) као у традицији.⁷⁹³

2.2.4.2. Критичко преиспитивање Бергсоновог времена као трајања

Када је у питању Хајдегеров однос према Бергсону, онда можемо слободно рећи да се он врло рано профилисао, тако да је развој властитог Хајдегеров мисаоног пута био праћен и промишљањем и упознавањем са тада славним Бергсоновим темпоралним учењима. Следствено томе, а што ваља одмах истаћи, ово поглавље нема претензије на залажење у све оне потанкости које обележавају Бергсонове временске конструкције већ пре свега да укаже, и искључиво то, на издвојене моменте у Хајдегеровој филозофији а који сагледавају Бергсона као експонента онтичког времена, били они оправдани или не, а што би заправо имало за циљ да појача услове за експлицитно конституисање онтолошке диференције формиране на темељима изворног времена.

Сада, уколико се говори о неким првим поменима и позивањима на резултате Бергсоновог учења, онда се мора имати у виду да се они вежу за најраније Хајдегерове списе и предавања. Тако већ у својим *Расправљањима* из 1913/14. године⁷⁹⁴ Хајдегер помиње Бергсоново име, да би у *Резултатима критичког истраживања и погледа на једно чисто логичко учење о суду* из 1914. године, приметио, питајући се о структури судова, да се Бергсон трудио да покаже како се константно мењамо, да исто психолошко стање ствари никада не може бити поновљено, па макар због тога што би касније стање било знатно богатије, акумулирајући искуства прошлих искустава свести.⁷⁹⁵

Од тих раних критичких осврта на Бергсона у предавањима која претходе *Бивствовању и времену*, истиче се и хабилитационо предавање *Појам времена у повесној науци*⁷⁹⁶ из 1915. године, где изгледа да Хајдегер следује француског филозофа правећи разлику између квантитативног, хомогеног времена, и квалитативног, хетерогеног времена. Његов циљ у овом раду је да најпре укаже на разлике између природних и историјских наука, тако што ће истраживати један о њихових темељних појмова, појам времена. С тим у вези немачки феноменолог упућује, иако га експлицитно не помиње, на Бергсона при разумевању појма времена у физици, јер овај разликује *убичајено схватање времена (temps)* од *трајања (durée)* свести, која се опет разликује од простора.⁷⁹⁷ Ту се заправо ради о потреби да се у складу са интенцијама физичких наука мери кретање, па се време поима као физикални квантитет. На сличан начин и Хајдегер сматра да се појам времена у физици образује на основу своје функције мерења.⁷⁹⁸ Исто тако, Хајдегерово разлика између повесног и природног, тачније физикалног, времена јасно указује на то да је он у овој етапи свог филозофирања највероватније усвојио Бергсонову дистинкцију између трајања и убичајеног времена физичких наука. Све у свему, ове наведене сличности не могу пренебрегнути утисак

⁷⁹³ Уп. Исто, стр. 188.

⁷⁹⁴ Уп. Heidegger, M., „Besprechnungen“, у: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, стр. 48.

⁷⁹⁵ Уп. Heidegger, M., „Ergebnis der kritischen Untersuchung und Ausblick auf eine rein logische Lehre vom Urteil“, у: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, стр. 168.

⁷⁹⁶ Уп. Heidegger, M., „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, стр. 413.

⁷⁹⁷ Уп. Massey, H., *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, State University of New York Press, Albany, 2015, стр. 18.

⁷⁹⁸ Уп. Heidegger, M., „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, стр. 421.

да Бергсон нарочито код раног Хајдегера има много већи утицај него што касније и сам немачки филозоф то намерава да призна.⁷⁹⁹

Још само да подсетимо и на Хајдегерову предавања *Појам времена* из 1924, где се мисаона аура не само Бергсона већ и Дилтаја (Dilthey) и Хусерла не може порећи, иако Хајдегер не помиње њихова имена. Наиме, традиционална одређења времена почивају на две одредбе времена, каже Хајдегер, и то иреверзибилности и хомогенизацији, оба саткана од следа „Сада-тачака“.⁸⁰⁰ Хомогенизација времена, која сасвим одговара Бергсоновом опису⁸⁰¹, се по Хајдегеровом схватању, као ослањајућа на часовник, што ће рећи математизацију, посве разликује од хетерогености времена, која је изворнија.⁸⁰²

Поред наведених расправа, немачки филозоф знатно опширније говори о Бергсону у предавањима *Логика. Питање о истини* из 1925/26. године. У овом раду, он истиче да је Бергсон на правом путу када је проблематика времена и простора у питању и, свакако, поздравља његову намеру да формира изворнију и новију верзију времена. Међутим, Бергсон ипак не успева у свом науку већ запада у оно што покушава да превазиђе. Јер, сама пак концепција трајања је за њега *доживљено време* које опет, са своје стране, може бити искључиво објективно или време света, ако се сагледава кроз читавање у свести.⁸⁰³ Борнираност Бергсонове теорије времена огледа се у недовољно критичком коришћењу традиционалних појмова квалитета и квантитета, па се тако и његов појам квалитативног времена, као трајања, описује у бројним сликама и не покушавајући да их појмовно разјасни.⁸⁰⁴ „Такође, суштински је то да Бергсон извесно покушава да дође до аутентичног времена у феномену трајања, али он ипак разуме трајање поново у терминима сукцесије.“⁸⁰⁵

На том трагу, само због тога што данас још увек не разумемо одговарајући смисао светског времена, истиче Хајдегер, можемо доспети у заблуду веровања да је Бергсон разумео време у много изворнијем смислу. Да он то није успео може се видети по чињеници да је погрешно разумео време које одређује као аутентично и које разликује од свог појма трајања, па тако приде не успева да разуме време у његовом смислу и *изједначава га са простором*. Бергсон, штавише, целокупну своју „причу“ о времену заснива на јасној критици Аристотеловог појма времена, па тако његова дисертација *О појму места код Аристотела*⁸⁰⁶,

⁷⁹⁹ Међутим, Хајдегер све оштрије критикује у наредним радовима Бергсона па тако у својим *Напоменама о Јасперсовој Психологији погледа на свет* из 1919-21, говори о „типично бергсоновској аргументацији“ која пати од константне паралисаности. Наиме, Бергсон не успева да досегне суштину живота, његов немир и кретање, он не може да одоли теоријском схватању које разара животу најсвојственије квалитете. Уместо стављања акцента на однос смисаоног извођења, Бергсон пуком објективизацијом покушава досећи слабо утемељени доказ заустављања реке „замишљеног као да се објективно 'догађа'“. (Хајдегер, М., „Напоменама о Јасперсовој Психологији погледа на свет“ у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, стр. 25).

⁸⁰⁰ Уп. Heidegger, М., *Der Begriff der Zeit*, GA 64, стр. 121, 122.

⁸⁰¹ „Замијетимо да када говоримо о *времену*, опћенито мислимо о хомогеном медију у којем се наша свјесна стања поредана једна поред другог у простору, тако да творе дискретну мноштвеност.“ (Bergson, H.L., *Vrijeme i slobodna volja: Esej o neposrednim datostima svijesti*, Feniks, Zagreb, 2011, стр. 61).

⁸⁰² Уп. Heidegger, М., *Der Begriff der Zeit*, GA 64, стр. 57.

⁸⁰³ Уп. Heidegger, М., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 249.

⁸⁰⁴ Сам пак приговор о дескриптивном говору који Хајдегер одбацује, касније он сам ипак оправдава. Истовремено, властита одређења времена означава као напуштање традиционалних концепција времена актуализованих као говор слика и метафора (Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, Demetra, Zagreb, 2002, стр. 235). Овај приговор, а на који Хајдегер уистину има право, своје оправдање сасвим евидентно може пронаћи унутар Бергсонове књиге *Материја и памћење*, где овај други каже: „Замишљати не значи *сећати се*. Нема сумње да сећање, у мери у којој се актуелизује, тежи да живи у слици; али обрнуто није тачно, те ће ме проста и једноставна слика однети у прошлост само ако сам заиста ишао у прошлост да је тражим, пратећи тако континуирано напредовање које ју је из таме извело на светлост.“ (Бергсон, А., *Материја и памћење: оглед о односу тела и духа*, Федон, Београд, 2013, стр. 150).

⁸⁰⁵ Heidegger, М., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, стр. 250.

⁸⁰⁶ Гретић изражава сумњу у ову Хајдегерову тезу, како због тога што спис који се помиње нема ништа заједничко са Бергсоновом теоријом времена, тако и због тога што француски филозоф уопште не расправља о Аристотеловој дефиницији времена, а на којој Хајдегер управо инсистира (Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, стр. 238).

открива начин на који је доспео до појма трајања насупрот квантитативном времену, при чему је цела концепција изведена на погрешном разумевању Аристотелове дефиниције времена, коју треба разумевати искључиво у Хајдегеровом кључу као бројано на кретању.⁸⁰⁷ Но, како се чини, ипак би се могло рећи да је Бергсонова зависност од Аристотела предимензионирана у Хајдегеровој интерпретацији, с обзиром на то да ишчитавање његових дела показује тек посредну повезаност. Схватање или пак свођење времена на простор је управо одлика науке коју Бергсон бескомпромисно критикује као и квантитативну сукцесију која следује из ње.⁸⁰⁸ Но Бергсон, упркос свему, признаје да иако је чисто трајање у целости квалитативно, оно не може бити мерено уколико макар симболички није приказано у простору. И ту бисмо могли прихватити, ако изоставимо претходна пренаглавања, Хајдегерову критику Бергсона и изведене сумње спрам његове теорије.⁸⁰⁹

У даљем разрачунавању са француским филозофом, Хајдегер у § 21 предавања *Логика. Питање о истини* одбацује Бергсонову поставку да је време неко подручје у којем постоји могућност разликовања и бројања, што је у ствари *простор*. Та хипотеза је могућа, по Хајдегеру, искључиво уколико се време унапред схвата као Сада-време, које почива на конституисању простора као истовремености.⁸¹⁰ С тим у вези, „време није простор, ништа мање него што је простор време; него је време само могућност, где бивствовање простора може бити одређено егзистенцијално-временито; али не зато што је бивствовање времена простор, већ зато што бивствовање уопште као бивствовање сваког бивствујућег мора бити разумевано из времена.“⁸¹¹ Тиме Хајдегер у исто време упућује и на сопствену тезу, исказану у свом главном делу, да је време хоризонт за било какво разумевање бивствовања.⁸¹²

Према Хајдегеру, један од циљева његовог излагања и интерпретиња Аристотела у *Темељним проблемима феноменологије* јесте и разјашњавање погрешних тумачења времена. Занимљиво, једини мислилац који се помиње у контексту модерног времена је управо Бергсон с обзиром на то да су његова истрживања вредна, имајући у виду да „наговештавају филозофски напор“ да се превлада традиционално одређење времена, али у исти мах он је и сведочанство доминације вулгарног тумачења времена. „Управо је Бергсонов науч о трајању израстао из директног сучељавања с Аристотеловим појмом времена. Интерпретација коју доноси о вулгарно схваћеном времену почива на погрешном разумијевању Аристотеловог разумијевања времена.“⁸¹³

Сагласно претходним назнакама, у *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница* Хајдегер поново износи похвале на рачун Бергсона због покушаја да направи разлику између изведеног и изворног времена, али га у исти мах критички прекорава: „Постало је опште место да је Бергсон (као и Дилтај) нејасан и стога он мора бити екзактније ревидиран и побољшан. Међутим, Бергсонове 'слике' су само израз његовог залагања/напора да збиља захвати феномен унутар подручја које има за тему. Недостатак не лежи у једној наводној нејасности - Бергсон је у ономе што види савршено јасан, - већ у сувише уском подручју постављених проблема. Ово се такође не може поправити путем

⁸⁰⁷ Уп. Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21*, стр. 250. Хајдегер истиче да Бергсоново разликовање времена као квантитативног и на другој страни трајања потиче од Аристотела. „Аристотелова расправа о времену прва је опширна интерпретација тог феномена коју смо наследили предањем. Она је суштински одредила целокупно схватање времена које је уследило за њом, укључујући и Бергсоново.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 47).

⁸⁰⁸ О томе сведоче и критичке опаске о вези простора и броја: „Јер ако је вријеме, каквим га схваћа рефлексивна свијест, медиј у којем наша свјесна стања творе дискретне низове тако да допуштају да их се броји, и ако, с друге стране, наше схваћање броја окончава у распрострањању у простору свега што би се могло изравно бројати, треба се претпоставити да вријеме, схваћено у смислу медија у којем се ствари луче и броје, није ништа друго доли простор.“ (Bergson, H. L., *Vrijeme i slobodna volja*, стр. 62.)

⁸⁰⁹ Уп. Bergson, H. L., *Vrijeme i slobodna volja*, стр. 69.

⁸¹⁰ Уп. Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21*, стр. 266, 267.

⁸¹¹ *Исто*, стр. 267.

⁸¹² Уп. *Исто*, стр. 268.

⁸¹³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 256.

'екзактније' ревизије. Као што се зна, постоје такође и екзактне апсурдности у филозофији!⁸¹⁴ У том смислу Хајдегер запажа, посве исправно, да је Бергсон у тежњи да време раздвоји од било каквих објективистичких премиса запао у субјективизам, јер „он је развио његову интерпретацију времена на темељу традиционалних појмова свести, Декартове *res cogitans*. Метафизички темељни проблем изворног заједничког припадања између тубивствовања и временитости он не поставља, а још мање он поставља проблем бивствовања уопште, за који су претходни проблеми само припрема.“⁸¹⁵

Овде ћемо још указати и на то да Хајдегер разматра начин на који Бергсон представља однос између прошлости, садашњости и будућности у чистом трајању. Сходно томе, он сматра да је Бергсоново разумевање односа три временска момента сасвим недовољно у онтолошком смислу, па му је особено занимљива Бергсонова слика, тачније, метафора *круга живота*, према којој људска егзистенција има слику двоструког кружења, односно кретања. Прецизније, одмотавање, догађање, људског живота може наћи аналогију са кругом који се у исто време одмотава и намотава и то симболише људски живот.⁸¹⁶ Међутим, та метафора Бергсона има недостатак јер намотавање и одмотавање иду у опречном правцу, па се не може говорити о неком континуитету човечјег живота, јер је та метафора непогодна за разумевање прошлости и будућности, што истовремено говори и о слабостима његове теорије трајања. Хајдегер пак истиче како се будући-доћи-к-себи/долажење-на-себе (*Auf-sich-zukommen*) не протеже на нашу моменталну садашњост, већ на целину нашег бити-био/билости (*Gewesensein*). „Тачније – и то је наша теза: та билост се временује само из и у будућности. Билост није неки за себе заостали и остављен остатак мог сопства, није такође ни оно што Бергсон радо демонстрира у разним сликама: будућност се такорећи одмотава, док се на једном другом кругу прошлост намотава...“⁸¹⁷ Извесно је, стиче се општији утисак, да Хајдегер прошлости као билости даје знатно „живљи“ статус у односу на Бергсона, јер док овај други прошлост види као неки баласт, за Хајдегера је она неизбежни конституенс егзистенције.

У истој расправи немачки филозоф посебно критикује Бергсоново схватање *трајања*, где се најпре похвално говори о времену које је разумевано као *елан* или полет.⁸¹⁸ Исто тако, изгледа да је Бергсон овај феномен означио термином „елан“ али га је пребрзо имплементирао на један метафизички начин, на разне форме бивствујућег, без акцентовања *екстатичке* структуре *времена* и његовог *хоризонталног* карактера, па зато „елан“ има искључиво *онтички* карактер, без онтолошких захтева.⁸¹⁹ Јер, да је Бергсон успео да увиди пре свега хоризонтални, поред екстатичког аспекта, као неког елана, полета, одмицања, онда би могао да примети да време прекорачује у извансебности али с обзиром на бивствовање бивствујућег, а не само на бивствујуће као такво, па би онда могао и да закључи да време

⁸¹⁴ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 262, 263.

⁸¹⁵ Исто, стр. 189.

⁸¹⁶ Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, стр. 251.

⁸¹⁷ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 266.

Потом Хајдегер критички истиче: „Такво представљање било би исправно, уколико би иманентни спој будућности и билости био предложен сликом; међутим, био би погрешан зато што оно било није неко за-себе-остајуће (*Für-sich-bleibendes*), нити је гомилајући терет..., већ моје било 'јесте' само сходно начину временовања будућности, и само у њој.“ (Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 267).

⁸¹⁸ Левинас, правећи диференцију између Бергсоновог и Хајдегеровог разумевања времена, истиче да је за овог првог време линеарно, схваћено као простор с обзиром на деловање на материју, и да је то акт интелигенције. Изворно време као трајање је настајање у којем је сваки тренутак оптрећен прошлошћу и бременит будућношћу, где је трајање заправо „силажење у себе“. За Хајдегера пак време описује коначност тубивствовања, која се спроводи у стрепњи, док се и сама бесконачност изводи из коначности времена. „За Бергсона, коначност и непрекорачива смрт нису уписане у трајање. Смрт је укључена у губљење енергије. Смрт је карактеристика материје, интелигенције и дјеловања; она припада ономе што, за Хајдегера, значи *Vorhandenheit*. Живот је, томе насупрот, трајање, *животни полет* (*élan vital*); трајање, животни полет и стваралачка слобода морају се мислити скупа.“ (Левинас, Е., *Смисао трансценденције*, стр. 257).

⁸¹⁹ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 268.

може бити хоризонт смисла бивствовања уопште, па стога и омогућавање *диференцирања бивствовања од бивствујућег*.

Па ипак, Бергсон иако прави значајан продор ка разумевању екстазе времена не успева да доведе цео процес до краја. Приметно је да Хајдегер употребљава Бергсонов термин „елан“ у значењу *Schwung*, што је немачки превод за „елан“, као замахивање, клаћење, титрање итд, при чему се наравно Хајдегер у исти мах и ограђује тврдећи да јединство екстаза не захтева неке нарочите „носаче“ да би опстало.⁸²⁰ На тај начин фрајбуршки филозоф одређује кретање изворне временитости пре као неки *tumraj*, *замах* (*Schwung*) него ли као неко одмотавање, карактеристично за Бергсона. Дакле, ово екстатичко титрање временује себе као временитост, и као титрање/замахивање (*Schwungung*) напред-назад екстатичке временитости која омогућава тубивствовању да буде отворено према свету. Свет стога није *mundus concentratus*, истиче Хајдегер, већ је себи-отворен и ра-запет (*Entspannen*) у свет.⁸²¹ Са истицањем „елана“ односно тирања/замахивања времена Хајдегер ипак признаје француском филозофу велику заслугу за битан искорак у радикализовању изворне временитости. Али, са друге стране, саобразно изворном јединству екстаза у екстатичком титрању/замаху (*Schwung*) постоји једно једнако изворно јединство припадајућег хоризонта у временовању временитости. На овом изворном јединству темеље се свет и трансценденција и зато је свет нити предручан нити приручан, већ се временује у временитости. Кроз временовање екстематског јединства збива се улазак у свет, који носи збивање трансценденције, док је збивање трансценденције збивање *онтолошке диференције* где трансценденција прекорачује бивствујуће према коме се односи, најпре у овом поступању према хоризонтално докученом бивствовању. То је управо моменат, како изгледа, који измиче Бергсону, за који он остаје слеп у односу на Хајдегерову концепцију.

Чини се да би најбоље могли окарактерисати оправданост Хајдегерове критике Бергсонове теорије времена тако што бисмо рекли да он напросто спроводи *онтологизацију времена*, те да с обзиром на то посматра и Бергсонове домете.⁸²² На тај начин би о Бергсоновој концепцији времена било сасвим неумесно говорити као о неком потенцијалу онтолошког диференцирања. У том смислу како смо и видели, а посматрано из перспективе главне намере Хајдегеровог пројекта фундаменталне онтологије, тек временитост као константа изворног времена може бити темељ за онтолошко диференцирање. Уосталом, и кључни моменти другог одсека *Бивствовања и времена*, на истоветан начин као и они из првог одсека, то изгледа и потврђују управо тиме што сви у свом онтолошко-диферентном карактеру бивају „сведени“ на димензију временитости.

3. Онтолошка диференција у *Темељним проблемима феноменологије* као трећем одсеку првог дела *Бивствовања и времена*: решење питања о смислу бивствовања

Уколико сада, а у предворју анализе трећег одсека као *Темељних проблема феноменологије*, застанемо и осврнемо се на претходно поглавље онда се да приметити да су досадашња разматрања, чини се, показала систематичан начин на који Хајдегер третира проблем *имплицитног* онтолошког разликовања и у другом одсеку *Бивствовања и времена*.

Овде су се, дакле, оквирно речено, могле регистровати, слично као и у првом одсеку, извесне форме онтолошке диференције, па тако рецимо при тематизацији феномена смрти сведочили смо успостављању диференције између егзистенцијалних могућности бивствовања-ка-смрти тубивствовања и категоријалних, онтичких, могућности, односно,

⁸²⁰ Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, стр. 248.

⁸²¹ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 270.

⁸²² За Тугендхата, ни Бергсонова ни Хајдегерово теорија времена нису релевантне, штавише, обе западају у себи својствена лутања и заблуде. Више о томе видети у: Tugendhat, E., „Heidegger und Bergson über die Zeit“, у: Tugendhat, E., *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, стр. 11-26.

разликовању у једном ширем контексту онтичког случаја умирања Другог као пуког унутарсветског догађаја и аутентичног бивствовања-ка-смрти тубивствовања које је бивствовање-у-свету.

На истоветан начин, постало је видљиво да се може говорити и о некој врсти модуса онтолошког диференцирања између неаутентичног, онтичког, свакодневног наклапања Се унутарсветског догађања и аутентичног, онтолошког зова савести бивствовања-у-свету, као и о одлучности као особеној локацији онтолошког разликовања докучености света и откривености унутарсветских бивствујућих. Сви наведени моменти су, као и феномени изложени као део првог одсека, показали да су укоренењени у времену, па је тако бивствовање-ка-смрти доминатно одређено будућношћу, на истоветан начин као и истрчавајућа одлучност која као онтолошки диферентна потребује временски смисао што примарно долази из будућности. Тиме се, сетимо се, као и претходни феномени фундаменталне аналитике одлучност усмерава ка времену, односно временитости, која и сама као смисао тубивствовања, како је постало видљивије у претходном излагању, представља фундамент онтолошког разликовања.

Враћајући се сада на временитост и већ поменуте моменте повратног титрања и овремењавања, ступа се у један *динамичан процес* који је по структури идентичан трансцендирајућем карактеру спровођења онтолошког разликовања. Јер екстатичко титрање временитости је прекорачивање, трансцендирање, које, што је већ показано у ранијим деловима нашег рада, досеже до унапред датог бивствовања бивствујућег. Пошто кретање временитости није бесконачно, онда се са њим назначавача припадајући трансцендентални хоризонт, који је у исти мах и прелажење бивствујућег на бивствовање што је омогућавало и да се конституише онтолошка разлика. С тим у вези стајало је и то да како је „извор“ трансценденције сама временитост онда се са временовањем догађа и трансценденција и улазак у свет. Тек тако, подсетимо се, има и времена у вулгарном контексту, дакле, са временовањем временитости, што ће рећи и унутарсветских бивствујућих. У дослуху са реченим налази се пак и већ изречена констатација да временитост није једино смисао бивствовања тубивствовања већ је тај смисао и у служби разоткривања смисла бивствовања уопште, а што се тек постиже са изворним временом као јединством екстатичне временитости и хоризонталног времена. На том фону и шире посматрано, управо су први и други одсек првог дела *Бивствовања и времена*, да тако кажемо, доказали једну страну медаље бивствовања уопште, тј. да је тубивствовање оно чије је бивствовање брига, чији је смисао дакле временитост, а онда на основу тога како ми разумевамо сами себе тако разумевамо и бивствовање бивствујућег које није саобразно тубивствовању, што је друга стране медаље, па сраслост, уплетеност та два бивствовања даје бивствовање уопште. То пак разумевање је могуће искључиво на темељу хоризонта *изворног времена* које се испоставља као посве довољно да објасни (осмисли) и једно и друго бивствовање, што се управо да видети унутар експлицитног експлицирања темељног проблема онтолошке диференције.

Имајући у виду да тек трећи одсек првог дела, односно његова поновна израда *Темељни проблеми* разматра то питање, а по нашем уверењу и доводи га до одговора, наредна целина рада је томе и посвећена. Наравно, упркос свему, изгледа да није довољно, упозорава Херман, уколико се *Темељни проблеми феноменологије* третирају искључиво као наставак онога што је 1927. године обелодањено као *Бивствовање и време*. Наиме, мора се зарад једног исправнијег разумевања фундаментално-онтолошки спроведене аналитике тубивствовања имати у виду да анализа и теме изложене у *Темељним проблемима*, а које се своде на тематику „Времена и бивствовања“, треба да прожимају извршену анализу феномена из публикованог дела *Бивствовања и времена*. Дакле, при читању *Бивствовања и времена*, првог и другог одсека, морамо се питати какав они значај имају за трећи одељак „Време и бивствовање“, односно *Темељне проблеме*. Тек при таквом увиду ми можемо знати

и може бити показано како феномени и сегменти аналитике тубивствовања могу систематски бити подведени под назив „Време и бивствовање“.⁸²³

У вези са управо реченим, подсетимо се, већ је говорено у сегментима рада који су превасходно имали уводни карактер да *Темељни проблеми феноменологије*, као нова израда трећег одсека *Бивствовања и времена*, почивају на *четири историјске тезе о бивствовању*, и то редом бивствовање није реални предикат, устројству бивствовања бивствујућег припадају *essentia* и *existentia*, темељни начини бивствовања су бивствовање духа и бивствовање природе, бивствовање копуле. Реч је, дакле, о метафизичким тезама о бивствујућем као бивствујућем или о бивству, а у свакој од њих сакривен је темељни фундаментално-онтолошки проблем самог бивствовања, при чему *проблем онтолошке диференције* избија у први план управо због своје могућности да прожима све остале проблеме, али и због чињенице да је услов разматрања свих проблема темељног питања о *смислу бивствовања* чији је одговор дат, сви су изгледи, тек у онтолошкој диференцији. Битно је запазити како Хајдегер истиче да се „те теме не могу dostatно набацити - чак ни само као проблеми - све док није постављено и ријешено *фундаментално питање* сваке знаности о битку: *питање о смислу битка уопће*.“⁸²⁴

Оно што је сада важно истаћи тиче се неопходности да се успостави *веза* између прва два одсека *Бивствовања и времена* и трећег, и у том контексту мост који у *Темељним проблемима феноменологије* води од временовања тубивствовања ка хоризонталној темпоралности, као и смислу бивствовања уопште, је пре-теоријско *разумљење бивствовања* које припада тубивствовању.⁸²⁵ С тим у вези, намеће се и то да је *смисао питања* а са њим и бивствовање дато у нашем *разумљењу бивствовања*, у разумевању бивствовања бивствујућег које смо ми сами. Уз то, смисао бивствовања тубивствовања је, како је познато, екстатичка временитост па разумевање бивствовања припада суштински бивствовању тубивствовања и његовом устројству, а ово разумевање бивствовања које припада тубивствовању, и које самим тим при разумевању бивствовања трансцендира, долази из смисла бивствовања тубивствовања, *временитости*. Разумевање бивствовања се као бачени пројекат извршава као један изворни начин временовања екстатичке временитости. Међутим, истиче Херман тумачећи овај сегмент Хајдегеровог рада, разумевање које је овако овременењено није дато без онога што се разумева у њему, а то је бивствовање.⁸²⁶ Дакле, и то је овде кључно, није само разумљење временски одређено, већ такође и у њему разумевано *бивствовање*, бивствовање бивствујућих која нису тубивствовање, према којима се тубивствовање односи, мора такође *бити временски одређено*. Стога, закључује Хајдегер у *Темељним проблемима*: „Вријеме је хоризонт из којег уопће постаје разумљивим нешто попут битка.“⁸²⁷ Као хоризонт, време припада екстатичкој временитости у оноликој мери у којој се овај *време-хоризонт* у временовању екстатичке временитости откључава, тј. расветљава.⁸²⁸ То значи да је у *Темељним проблемима* фундаментално-онтолошка интерпретација бивствовања као таквог окарактерисана у терминима времена, као *темпорална интерпретација*. Јер, „ми

⁸²³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 55.

На идентичан начин, од објављивања *Темељних проблема* 1975. године морамо *Бивствовање и време* посматрати искључиво у светлу те поновне израде одељка „Време и бивствовање“. Једино тако промишљање аналитике тубивствовања се помера у светло у чијем се светљењу види ова анализа онако како ју је Хајдегер извео (Уп. *Исто*, стр. 56). Но истовремено, *Темељни проблеми* на многим местима претпостављају резултате *Бивствовања и времена*, и никада не би могли бити изложени да Хајдегер није постигао велике успехе у свом главном делу.

⁸²⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 16.

⁸²⁵ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, стр. 22.

⁸²⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 37.

⁸²⁷ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 17.

⁸²⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 38.

интерпретирамо битак из времена (*tempus*). Интерпретација је темпорална интерпретација. Темељна проблематика онтологије као одредбе смисла битка из времена јест *темпоралност*.⁸²⁹ Следствено томе, у свом подухвату, Хајдегер се ограничава, како ћемо детаљније и видети у наставку, на временску екстазу временитости садашњости и њен екстатички хоризонт, *презенцију*.⁸³⁰ Но, исто тако је извесно, по Хермановом разумевању, да Хајдегер од § 19-21 *Темељних проблема феноменологије* разматра први (и једини) темељни проблем, онај *онтолошке диференције*, али при томе он такође одговара и на *питање које се тиче смисла бивствовања уопште*. Уз то, у § 22 *проблем онтолошке диференције* се тумачи као проблем темпоралности бивствовања.⁸³¹ Пошто онтолошка диференција зависи од *апориорног* разјашњења *смисла бивствовања уопште*, односно како екстатичко-хоризонтална временитост омогућава разликовање бивствовања од бивствујућег, онда се уз екстатичку временитост и разматрањем хоризонталне темпоралности досеже *изворно време* као смисао бивствовања, али и услов могућности *онтолошке диференције*.

Хајдегер, стога, не инсистира више само на екстатичкој временитости, актуализованој како смо сходно могућностима показали у прва два одсека *Бивствовања и времена*, већ такође и на једној екстатичко-хоризонталној временитости, где трансцендирање тубивствовања омогућава разумевање бивствовања. Уколико је трансцендирање тубивствовања, за које је већ речено да је по себи *онтолошко разликовање бивствовања и бивствујућег*, утемељено у екстатичко-хоризонталном устројству временитости, онда је управо временитост услов *разумевања* бивствовања па самим тим и услов разликовања бивствовања и бивствујућег као и услов могућности *бивствовања самог* као оног које је разумевано, односно докучено и расветљено.⁸³² Сходно наведеном, а зарад бољег разумевања и разраде наведених корака захватања *смисла бивствовања и онтолошке диференције*, потребно је детаљније истражити проблеме који по структури, како је и најављено, припадају трећем одсеку *Бивствовања и времена* односно *Темељним проблемима* и где се кристалише *експлицитно појављивање онтолошке диференције*. У том смислу, наредни пасуси и одељци би требало да нам омогуће, у крајњој линији, путем *експлицитног* досезања онтолошке диференције и одговор на питање о смислу бивствовања, па ће се у ту сврху најпре разматрати разумевање приручности приручног (поглавље 3.1), да би затим на темељу његових резултата и облика онтолошког диференцирања дошли до темпоралног хоризонта или *презенције* која сачињава смисао његовог бивствовања (поглавље 3.2). Најзад, тако остварени подухват омогућава да се сагледа *експлицитност онтолошке диференције* и зашто је она управо одговор на питање о смислу бивствовања, те „окидач“ за оснивање онтологије као науке (поглавље 3.3), што све ствара услов да се види како проблем онтолошке диференције има примат над осталим темељним проблемима (поглавље 3.4).

3.1. Разумевање приручности приручног у светлу онтолошке диференције

Како смо већ и нагостили, као главни задатак у *Темељним проблемима* намеће се питање начина на који темпоралност, као екстатичко-хоризонтална временитост утемељена у екстатичкој временитости тубивствовања, омогућава најпре разумевање бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање.⁸³³ Хајдегер, сходно томе, намерава да у наредном

⁸²⁹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 17.

⁸³⁰ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.'* An Introduction, стр. 22.

⁸³¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 38.

⁸³² Уп. *Исто*, стр. 38.

⁸³³ Према је, подсећамо, разумевање приручног и његово пројектовање с обзиром на припадајуће бивствовање нешто што по природи ствари припада првом одсеку *Бивствовања и времена*, тек овде приступамо његовом

потезу разматра могућност одређеног, егземпларног, разумевања бивствовања, односно: „Изричито се мора показати, како је *разумијевање приручности* приручног оруђа као такво *разумијевање свијета*, и како је то *разумијевање свијета као трансценденције тубитка* укоријењено у *екстатичко-хоризонталном устројству своје временитости*. Разумијевање приручности оног приручног *већ је набацило тај битак на вријеме*.“⁸³⁴ Оно што дакле треба спровести, и чему је посвећено ово поглавље, тиче се анализе приручног као најнепосредније сусрећућег. Друкчије казано, намерава се дати темпорална интерпретација бивствовања приручности и с обзиром на *онтолошку диференцију* доспети до темпоралног разумевања бивствовања.

Шире посматрано, а на контурама реченог, у *Темељним проблемима феноменологије* Хајдегер превасходно хоће да пропитивањем *оруђа* као најближе ствари која напросто окружује успостави основу за одгонетање бивствовања једне веће скупине одређене као приручне ствари и тек тако задобије кључне моменте њиховог бивствовања, приручности. Стога, у овом делу нашег истраживања ће се углавном инсистирати не само на бољем разумевању оруђа, чему је посвећен први део текућег излагања, већ и на *онтолошкој разлици* која влада у оквиру домена приручног, онако како се она види претежно у *Бивствовању и времену* и *Темељним проблемима*, јер тако, преко увида у онтолошко-диферентни потенцијал приручног, тачније свих оних момената које Хајдегер *мисли из онтолошке диференције*, можемо направити ваљану основу и јасну назнаку, упућивање, за одлучујући корак нашег рада.

Сагласно овој намери, Хајдегер најпре подсећа да је свакодневна егзистенција окарактерисана бриговањем, бригујућим опхођењем са бивствујућим унутар света. Другачије речено, тубивствовање егзистира као бивствовање-у-свету „световно“ (разумевајући свет), док се бивствујуће које није саобразно тубивствовању сусреће у свету као „унутарсветско“ бивствујуће. Будући да унутарсветовност овог бивствујућег није сам свет, има један онтолошки однос према свету, „унутарсветско“ бивствујуће је „свету-припадно“.⁸³⁵ У том светлу, тубивствовање може доћи до разумевања бивствујућег на темељу претходећег разумљења целине односа света, из чега се бивствујућа примарно појављују као *приручна оруђа* и *секундарно као предручне ствари*.⁸³⁶ На тај начин у анализи света, *бити присан (Vertrautsein)* са светом је одређено као *разумевајућа отвореност (Aufgeschlossenheit)* света за тубивствовање. Тамо је *успостављена онтолошка разлика између докучености*, тј. *отворености света у бивствовању тубивствовања*, и *откривености (Entdecktheit) унутарсветских бивствујућих*.⁸³⁷

Но, поред реченог, а зарад конкретизације експлицирања приручног неопходно је спровести први корак кроз *категоријално-онтолошку* интерпретацију најближесусрећућег *унутарсветског бивствујућег*, које је у „најближем“ свету у *околном свету (Umwelt)* тубивствовања састављено од сусрећућих бивствујућих, како смо то већ више пута истакли. То је, дакле, најпре и понајчешће, сусретање врсте бивствовања *свакодневнице*.⁸³⁸ Детаљније речено, акцентовањем свакодневнице Хајдегер, заправо, ступа у димензију *бриговања* где и само *сазнавање* света представља бриговање, одређено је из бриговања као један начин теоријске откривености сазнавања бивствујућег.

Уз наведено, поред сазнавања, бриговање се тиче и *опхођења* па је, да закључимо, карактер *спровођења* свакодневног држања, *опхођења (Umgang)*, одређен врстом

разматрању не би ли се што боље ухватила спона која делује између, у наредном кораку, временске екстазе временитости садашњости и њеног екстатичког хоризонта.

⁸³⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 333.

⁸³⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 108.

⁸³⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 73.

⁸³⁷ Уп. *Исто*, стр. 75.

⁸³⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 112.

Овде се не ради сада о испитивању предручног бивствујућег из теоријског света сазнања, већ о бивствујућим која сусрећемо у пред-теоријском свакодневном држању према сусрећућим бивствујућим, дакле, ради се о *приручном бивствућем*.

бивствовања бриговања. Сходно реченом, *опхођење* у свету појављује се и као бављеће (*hantierende*), употребљавајуће (*gebrauchende*) бриговање (*Besorgene*) и има сопствено „сазнање“, које не представља теоријско већ *сазнање опхода*.⁸³⁹ Херменеутичко-феноменолошко испитивање разматра пре свега суочавајуће/применљиво бриговање (*zutunhabende Besorgen*), у бригујућем опхођењу сусрећућих бивствујућих.⁸⁴⁰

У склопу казаног, а при трагању за речју која ће на најбољи начин репрезентовати у бригујућем опходу сусрећуће бивствујуће, која се односи и на суочавајуће/применљиво (*zutunhabenden*) опхођење, Хајдегер одабира реч *оруђе* (*Zeug*). Јер, „*најближе ствари*, које нас окружују, називају се оруђе.“⁸⁴¹ И док се реч *ствар* термилошки користи за бивствујуће као предмет теоријског сазнања света, као и за бивствујуће традиционалне онтологије, реч оруђе се тиче унутар-околносветских бивствујућих у њиховој примарној врсти бивствовања и начину сусретања.⁸⁴² У суочавајућем опхођењу бивствујуће је као унутарсветско *оруђе* у његовом *приручно-бивствовању*, док је у сазнајућем опходу бриговано као унутарасветска *ствар* у њеном *предручно-бивствовању*⁸⁴³: „Ми називамо у брињењу сусретајуће биће *прибор* (*Zeug*). У опходу су унапред налажљиви прибор за писање, прибор за шивење, прибор за рад, за вожњу, прибор за мерење. Треба да се испостави врста битка прибора. То се догађа по нити водиљи претходног граничног обухватања онога што неки прибор чини прибором - приборскости.“⁸⁴⁴ Дакле, у тој намери се најпре мора утврдити шта неко оруђе чини оруђем, његову *оруђевност/приборскост* (*Zeughaftigkeit*). Оруђевност оруђа је корак ка разоткривању, односно експлицирању *врсте бивствовања оруђа*. У том смислу, оруђевност је специфично *Шта-бивствовање* унутар-околносветског оруђа, док је са врстом бивствовања мишљено специфичано *Како-бивствовања оруђа*. На тај начин се анализа оруђа креће у особену *шта* и *како* анализу карактеристичну за традиционалну онтологију. Херменеутичка феноменологија пак показује како примарни облик овог рашчлањивања у бивствовању није разлика између шта-бивствовања и збиљског бивствовања предручне ствари, већ разликовање оруђевности и приручности приручног оруђа. Тражена врста бивствовања оруђа је одређена као *приручност*, док се оруђевност оруђа привремено карактерише као *Да-би-упућивање* (*Um-zu-Verweisung*).⁸⁴⁵ *Упућивање* је конститутивно за приручност целине оруђа, не за приручност као такву, па из тог разлога је битно за приручну целину оруђа или за целину оруђа у његовој приручности. Дакле, *упућивање* конституише целовитост целине оруђа која је као таква откривена у врсти бивствовања приручности.

У том контексту, *оруђевност* као примарно шта-бивствовање унутар-околносветског сусрећућег бивствујућег се онтолошки разоткрива тако што се најпре истиче како никада

⁸³⁹ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 97.

За Гетмана је штавише централни појам Хајдегеровог *прагматичког програма* појам који се често потцеђује у тумачењима а то је појам опхођења (*Umgangs*). (Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 287).

⁸⁴⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 113, 114.

⁸⁴¹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 181.

⁸⁴² Романо Покаи (Росаи) сматра да су три става битна у Хајдегеровом приступу приручности. То је, „прво, предност праксе над теоријом (види Гетман 1988); друго, редуција практичне сфере на производњу, од 'Praxis' на 'Poiesis'...“ (Росаи, R., „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: 'Sein und Zeit'*, стр. 55). Као трећу ставку Покаи истиче приступ свету преко бивствујућег, а то се тиче заправо бригујућег. Овде се у ствари ради о инструменталном држању (*instrumentelle Verhalten*) појединачних егзистенција.

Сусрећућа бивствујућа одређује Хајдегер следећи грчку реч *pragmata* као оруђа, као супротност речи „ствар“ (*Dinge*). Тако он диференцира оно између онога што је „примарно бригујуће“, тј. „дела“ и онога што се односи према њему а то су материјали и оруђе за рад. Модел за Хајдегерову анализу света гради премодерни радни простор занатлије.

⁸⁴³ „До сада је наглашено да се 'при-ручно' не схвата теоријски као предручно. 'Приручно' је такође 'за око себе', 'најпре' ни тематски 'окосбно', није упадљиво за опхођење. Напротив, приручном припада као оно особено да оно 'вратити се у своју приручност', не да у томе такорећи нестане него да би управо у овој неупадљивости могло да буде 'истински приручно.'“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 125).

⁸⁴⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 99.

⁸⁴⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 120.

није једно оруђе. То значи да у свом бивствовању оруђа сâмо оруђе, строго узевши, суштински никада није изоловано од другог оруђа. Тачније, бивствовању оруђа као оруђевности припада увек нека *целина оруђа*. „Свако је оруђе, међутим, као оруђе унутар једног склопа оруђа. Он није накнадни продукт предручног оруђа, већ је појединачно оруђе као такво приручно и предручно само унутар једног склопа оруђа.“⁸⁴⁶ То нам у суштини говори да се у оруђевности увек једно оруђе налази *у односу према другом*, па зато што постоји оваква релација, јасно је да се не ради о једном *онтичком* већ о *онтолошком односу*. Но ипак, ту је важно да примарни начин *приступа ка оруђу*, попут чекића, није посматрање са одстојања или само теоријско сазнање, већ *чекићање (Hämmern)* као оно што одговара бригујућем опходу. За његово *приручно-бивствовање важи да је дакле служност (Dienlichkeit)*, што значи да у конкретном случају чекићања чекић *служи за ударање ексера*, он је у приручности *усмерен на* нешто попут ексера. Ипак, ни сам ексер није нешто изоловано нити на тај начин постоји, већ *служи за утврђивање материјала*. Многоструки начини Да-би међусобно се прожимају и конституишу *целовитост оруђа*.⁸⁴⁷

У циљу даљег разјашњења и коначног указивања на облике *онтолошког разликовања* у домену разматрања приручног потребно је сада указати и на § 17 *Бивствовања и времена* где Хајдегер приступа анализи *знака* као оруђа у његовој структури оруђа, јер „знаци су, међутим, најпре и сами прибор, чији се специфичан карактер прибора састоји у *показивању*.“⁸⁴⁸ Показивање знака, у конкретном случају стрелица возила, означава правац кретања. Знак стрелице возила је као оруђе, оруђе показивања, јер се његова оруђевност састоји у *„показивању правца“*. Прецизније речено, знак је као оруђе конституисан преко *упућивања*, преко одређивања Да-би, његове одређујуће *служности*, тј. „он поседује карактер онога Да-би, своју одређену служност, он је за показивање.“⁸⁴⁹ Из тог разлога, пошто стрелица возила у свом показивању усмерава, може ово показивање бити означено као *упућивање*, али такво „упућивање“ које се ставља под наводницима. То, наиме, значи да показивање као „упућивање“ или обратно, мора да се стриктно разликује од *онтолошке структуре знака као оруђа*, које се означава без наводника.⁸⁵⁰ Управо овде долазимо до првог круцијалног и важног Хајдегеровог увида који је једна јасна назнака *онтолошког диференцирања*. Даље, ова разлика између „упућивања“ као показивања и *упућивања* као структуре бивствовања оруђа уопште, почива на *онтичко-онтолошкој разини*, јер „упућивање“ под знацима навода као показивање (*Zeigen*) темељи се као онтички карактер „у карактеру бивствовања оруђа“, односно, у „служности за“, чиме се свако оруђе као оруђе онтолошки одређује: „Упућивање' као показивање оснива се пре у структури битка прибора, у *служности за (Dienlichkeit-zi)*. Та служност још не чини неко биће знаком.“⁸⁵¹ Показивање знака и са њим под знацима исписано „упућивање“ је „онтичка конкреција онога Чему неке служности и одређује један прибор за прибор.“⁸⁵² Стога, разлика између *упућивања* под наводницима и *упућивања* без наводника је разлика између *онтичке* конкретизације Чему једне служности и *онтолошке* служности-за. Управо *онтолошка* служност-за одређује једно оруђе као оруђе уопште. *Онтичка* конкреција ове онтолошке служности одређује једно оруђе за ово одређено оруђе, попут знака у његовој конкретној служности показивања или „упућивања“ показивања.⁸⁵³ „На сиров начин већ на овом примеру знака видљива је разлика

⁸⁴⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 323, 324.

⁸⁴⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 123.

⁸⁴⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 108.

⁸⁴⁹ *Исто*, стр. 109.

⁸⁵⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 153, 154.

⁸⁵¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 109.

⁸⁵² *Исто*, стр. 109.

⁸⁵³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 154. Овде је пожељно поновити, зарад стицања снажнијег утиска онтолошког диференцирања, већ раније делимично цитиран Хајдегеров текст: „Упућивање': показивање је онтичка конкреција онога Чему неке служности и одређује један прибор за прибор. Упућивање: 'служност за' је, насупрот томе, једна онтолошко-категоријална одређеност прибора као прибора.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 109).

између упућивања као служности и упућивања као показивања. Та два се поклапају тако мало, да они тек у свом јединству омогућавају конкретизацију неке одређене врсте прибора.⁸⁵⁴ Самим тим и у формалном смислу казано, ради се о *онтолошкој диференцији* између „упућивања“ показивања и „упућивања служности“.

Поред наведеног, Хајдегер емфазира и то како су модуси *упадљивости*, *наметљивости* и *кивности* (*Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit*) заправо три повезана модуса који означавају модусе *откривености* (*Entdecktheitsmodi*) приручног у релацији са три ометена начина бригујућег опхођења.⁸⁵⁵ Оруђе из склопа повезаности оруђа, где се збива кретање опхода, може бити и *неприменљиво* (*unverwendbar*), што ће рећи да се не-упадљиво (*unauffällig*) сусрећуће оруђе показује у својој *неприменљивости*. Тим поводом, фон Херман истиче како сада структура бивствовања оруђа, у разлици спрам приручности, остаје неисказана. Покаже ли се да је *оруже за рад* (*Werkzeug*) или материјал *неприменљиво*, онда то значи да у односу на структуру оруђа „неки прибор је неприменљив - у томе лежи: ометено је конститутивно упућивање онога Да-би на неко Да-то, За-то.“⁸⁵⁶ Баш из тог разлога, за *откривање неупотребљивости оруђа* је неизречито разумевање упућивања модификовано у једно даље *обазирно* изречито *разумевање упућивања*. Управо је *обазир/обазривост* (*Umsicht*) тај који стоји у разумевању бивствовања отвореног *упућивања* и са њим се одређује оруђе.⁸⁵⁷

Хајдегера даља анализа показује, по Гетману, да *опхођење* са стварима, сфера поступања/деловања (*Handelns*) у средство-циљ/сврха повезаности, представља *утемељујући моменат*. Но то не значи, по овом аутору, да је ово нека слепа делатност већ да у оквиру средство-сврха организације постоји когнитивни моменат, *обазир*. На тај начин је јасно да Хајдегер има намеру да *диференцира* сопствену концепцију утемељујућег обазирног опхода од традиционалне концепције односа *теорије и праксе*, која се разрешава у појму сазнања, што је посве супротно од опхода или обазира. Водећа парадигма за однос опхода и обазира је чињење занатлије; *примарни свет је свет-дела*.⁸⁵⁸ Стога, у обазирно откривени (*entdeckten*) склоп повезаности упућивања је откривеност склопа повезаности оруђа, а од њега се разликује у разумевању бивствовања отворена (*aufgeschlossene*) целина упућивања. Ова разлика је заправо, по Херману, припадајућа *онтолошкој диференцији бивствовања и бивствујућег*.⁸⁵⁹

У вези са сада поменутиим упућивањем, у § 18 *Бивствовања и времена*, Херман уочава код Хајдегера како онтичка конкретизација *онтолошког упућивања* није неко својство бивствујућег зато што нису својства за „онтолошку структуру једне могућне одређености ствари.“⁸⁶⁰ Приручно нема својства ствари, већ „оно приручно, дакако, поседује погодности и непогодности, а његова 'својства' су готово још увезана у њима попут предручности као могућне врсте битка једног приручног у приручности.“⁸⁶¹ Те погодности или непогодности су заправо материјал, који је погодан за израду нечега, и везане су за приручно, тј. за

⁸⁵⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 110.

⁸⁵⁵ Уп. *Исто*, стр. 105.

⁸⁵⁶ *Исто*, стр. 105.

⁸⁵⁷ „Суочавајуће/применљиво опхођење (*zutunhabende Umgang*) са бивствујућим није ослобођено од знања, само му припада једно 'сазнање' друге врсте. Оно је осветљено кроз обазир (*Umsicht*) у којем ту-бивствовање себе подређује Да-би-упућивању. Обазир је најближе виђење бивствујућег као приручног. Тек када одустанемо од одношења-да-би, преокреће се обазир у посматрајући-сазнавајуће виђење бивствујућег, које сада сусреће као постојећа ствар у овом или оном изгледу и са овим или оним особинама. То не значи да унутар обазирног бриговања не постоји никакав чулни искуствени момент као да се извршава обазирно-суочавајуће брижљиво сваког опажања.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 61).

⁸⁵⁸ Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 288.

Пре би се могло рећи, по Гетману, да сазнање представља једну модификацију поступања/деловања. Тиме он жели рећи да сазнање треба да се методски разумева као дефицијентни модус примарног, обухватајућег поступања/деловања (Уп. Gethmann, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 294).

⁸⁵⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 143, 144.

⁸⁶⁰ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 115.

⁸⁶¹ *Исто*, стр. 115.

откривено приручно бивствујуће. Наравно, служност као упућивање, као онтолошко устројство оруђа, не може бити ова онтичка погодност или непогодност. Наиме, онтолошка служност-упућивање је бивствовању саобразни услов могућности за одређеност погодности приручног као бивствујућег. У вези са тим је чини се сада јасан још један модалитет *онтолошке диференције између онтолошке служности* (упућивања) и приручног у његовом *онтички-конкретном упућивању* (показивању, чекићању) и ка том онтичком упућивању припадајуће погодности.⁸⁶²

Онтолошко упућивање, у детаљнијем смислу те речи, полази и од тога да „битак онога приручног поседује структуру упућивања - значи: оно поседује по самом себи карактер *упућености*.“⁸⁶³ Структура бивствовања увек значи бивствовање оруђа (*Zeugsein*) као Што-бивствовање (*Wassein*) у разлици спрам Како-бивствовањем (*Wiesein*) (врста бивствовања) приручности. У вези са тим, да бивствовање оруђа приручног има структуру упућивања значи да бивствовање оруђа има карактер упућености. Дакле, упућивање означава упућеност. Сходно наведеном, а говорећи о откривеном бивствујућем (приручном), које је онтолошки одређено преко упућивања као упућености, може се сада рећи: „Биће је откривено тамо-на-томе да је оно као ово биће, које оно јесте, упућено на нешто. С њим је тако да *при* нечему има своју *удовољеност*.“⁸⁶⁴ Управо на овом месту, наглашава Херман, морамо у смислу још једног, рекло би се, облика *онтолошке диференције* да *раздвојимо бивствовање оруђа* (*Zeugsein*) *упућености* и *приручног оруђа*, које је из бивствовања оруђа откривено и као такво на неко друго оруђе упућено.⁸⁶⁵

На том фону, наведена анализа одводи ка томе да се онтолошка структура упућивања приручности даље разјашњава помоћу онтолошког термина *удовољења или сврхе/важности* (*Bewandtnis*): „Карактер битка онога приручног је *удовољење*. У *удовољењу* лежи: с нечим је тако: пустити да се удовољи при нечему. Однос тога 'са ... при...' треба да буде показан термином: упућивање.“⁸⁶⁶ На трагу реченог, једно оруђе треба да буде удовољеност заједно са другим оруђем што ће рећи да *удовољење* као бивствовање једног приручног припада једној *целовитости удовољења*, из које се одређује.⁸⁶⁷ Друкчије казано, како постоји оруђни тако постоји и *склоп повезаности удовољења* зато што је свако оруђе оруђе-за (*Zeug-zum*), оно је увек неко Да-би (*Um-zu*), упућује на неко Чему (*Wozu*).⁸⁶⁸

Следствено томе, сада се може рећи да уколико сусретање оруђа у њиховом *удовољењу* представља себепоказивање, које уз њега има и друго оруђе, онда је корелативно бриговање *допуштање удовољења/пустити да се удовољи* (*Bewendenlassen*).⁸⁶⁹

⁸⁶² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 168, 169.

⁸⁶³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 115.

⁸⁶⁴ Исто, стр. 115.

⁸⁶⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 169.

⁸⁶⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 115.

⁸⁶⁷ *Целовитост оруђа је заснована у целовитости удовољења/сврховитости*. Оруђе сусреће тубивствовање у његовом бивствовању као *удовољење* и, истовремено, сусретање бивствујућег је у корелацији са тубивствовању саобразном *бригујућем приступу бивствујућем*. Јер, „Склоп поради-тога (*Um-zu*) јест цјелина односа на темељу важности (*Bewandtnis*).“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 182). У вези са тиме се може тврдити да са једним оруђем његово *удовољење* се налази Код/При другог оруђа. „То При-чему оно има *удовољење* јесте оно Чему служности, оно За-шта применљивости.“ (Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 115). Уз речено, у фон Хермановом херменутичком појашњењу, свагдашње При-чему неког *удовољења* је Чему (*Wozu*) служности, са којим има неко *удовољење*. Исто тако је При-чему *удовољења* За-шта применљивости (*Wofür der Verwendbarkeit*). *Служност-за* и *применљивост-за* су, како смо већ рекли, онтолошке структуре бивствовања оруђа (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 171). Поред тога, важно је напоменути и да *целовитост удовољења* (*Bewandtnisganzheit*) је *примарнија*, претходећа, ранија, у односу на појединачно оруђе, у онтолошком смислу тих речи, она је *апориори* докучена пре у њеном *удовољењу* откривеном појединачном оруђу.

⁸⁶⁸ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 182.

⁸⁶⁹ Хајдегер ипак не разумева сврховитост као највишу сврху у виду среће попут Аристотела, већ као држање спрам властите могућности да се буде, тачније, он на темељу сусретања ствари развија свет живота. Но, то је слабост Хајдегера, по Фигалу, јер ако је *допуштање удовољења* устројено у терминима света живота онда се не

Суочавајуће/применљиво бриговање (*Das zutunhabende Besorgen*) има стога карактер допуштања сусрета бивствујућег као оруђа у његовој удовољењу.⁸⁷⁰ У исти мах, суочавајуће бриговање као *допуштање удовољења* има особеност *откривања* (*Entdecken*) бивствујућег у његовом бивствовању. Сходно томе, откривање значи да је бивствујуће *унапред већ* дато на свом бивствовању, односно, *слободно положено/дато* на сопственом удовољењу, чиме се изнова потврђује у овом унапред датом бивствовању однос спрам бивствујућег, који *се мисле из онтолошке диференције*. Тиме се поручује да се бивствујуће мора показати у *бригујућем опходу* (*besorgenden Umgang*). Баш из тога разлога, истиче Фигал, „са једне стране, 'удовољење' значи исто што и 'устројство'; ако нешто има одређено удовољење, онда је устројено на такав и такав начин. Са друге стране, може се 'пустити' да нешто 'има сопствено удовољење'; не смера се више ка нечему, већ се допушта.“⁸⁷¹ Поред тога, док је *удовољење* категоријално бивствовање оруђа приручног, догле је „*допуштање удовољења*“ један егзистенцијални карактер тубивствовања, и између њих постоји *разлика у начину бивствовања*.

Претходно истицана *целина удовољења* је, како ствари стоје, конституисана из заједнички скопчаног упућивања Са-чиме и При-чему удовољења, а овде је садржани *ланац упућивања* једног При-чему, који као такав нема карактер једног Са-чиме. Тако рецимо, са чекићем се остварује удовољеност при закуцавању ексера, са њим се причвршћује материјал, а са овим се спроводи заштита од лошег времена. У наведеном примеру је заштита од лошег времена нешто што постоји *Ради* (*imwillen*) *тубивствовања*.⁸⁷² Стога, свака *целовитост удовољења* има једно последње *При-чему*, које није упућено на неко друго оруђе, већ на тубивствовање, које пројектује себе на могућности његовог бивствовања (егзистирајући) у свету код унутарсветских сусрећућих бивствујућих. У том смислу *егзистентна отвореност* (*Aufgeschlossenheit*) његовог *Ради-чега* у суштинској скопчаности са *целовитошћу* удовољења гради једно отворено (*Offene*) у чијој отворености (*Offenheit*) тубивствовање *слободно даје оруђе* у његовом удовољењу. Тубивствовање је стога услов могућности сусретања оног приручног у његовој приручности, тј. његовом бивствовању, па самим тим и *диференцирању* његовог бивствовања од њега као бивствујућег.⁸⁷³

Из реченог се даље код Хајдегера може извести закључак да су сви могући конкретни околносветски односи утемељени на јединствено-конзистентној структури света, а то је *значањскост* (*Bedeutsamkeit*), која „је оно што сачињава структуру света, онога у чему тубитак као такав свагда већ јесте. *Тубитак је у својој присности са значењскошћу онтички услов могућности откривљивости бића које у врсти битка удовољења (приручност) сусреће у једном свету и тако може да се објави у свом по-себи.*“⁸⁷⁴ Целовитост једних са другима скопчаних значењских односа јесте заправо *значањскост*, као *онтолошка структура света*,

постиже то што је требало пошто се ради о употребљивости али не и о приступачности ствари за тубивствовање (Уп. Figal, G., *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, стр. 171, 172).

⁸⁷⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 57.

⁸⁷¹ Figal, G., *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, стр. 169, 170.

⁸⁷² Више о овом *Ради* тубивствовања у целовитости удовољења видети код: von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, нар. стр. 173-177.

⁸⁷³ Тубивствовању најближе бивствујуће је у поступању са њим разумевано као унутарсветско и приручно бивствујуће, док су његова унутарсветскост и приручност унапред докучени у докучености бивствовања-у-свету, и отворено је у оба темељна начина егзистенције бачености и пројектовања. Стога, у егзистенцији спроведена *бачено-пројектована докученост* света и бивствовања држи отвореним *поступање са бивствујућим*. Отуда даље следи да „у егзистирајућем држању-отвореним бачено пројектоване докучености света и бивствовања (приручности) допушта тубивствовање у његовом бригујућем поступању и за ово бивствујуће према коме се бригујући односи, да упадне у откритост/откривеност (*Entdecktheit*) у којој се оно у свом унутарсветском значењу и као приручно открива или како Хајдегер такође каже чини очигледним (*offenbar*)“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 143).

⁸⁷⁴ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 119.

светскост света.⁸⁷⁵ Самим тим је и свагдашњи околни свет модификација *априорне* структуре света.⁸⁷⁶

Овде би узредно ваљало укратко указати и на, у §§ 22 и 23 *Бивствовања и времена* приказану, још једну форму онтолошког разликовања а која с обзиром на карактеристику приручног оруђа упућује на специфичну просторност докучености света у онтолошкој диференцији према просторности унутарсветског (близина, смер, место, одређени предео).⁸⁷⁷ Са једне стране, Хајдегер овде разматра и разноврсне категоријалне просторне карактеристике приручног оруђа као и склопне повезаности оруђа а то су: близина, смер, место, предео и многострукост места (*Platzmanningfaltigkeit*). То пак значи да говор о „најпре приручном“ води ка унутарпросторном, тј. просторности приручног, без навођења склопа повезаности који му припада. Прецизније: „Беседили смо о оном најпре приручном. То казује не само биће које свагда прво сусреће пре осталог, него истодобно мни и биће које је 'у близини'. Оно приручно свакодневног опхода поседује карактер близине.“⁸⁷⁸ Са друге стране, и тубивствовање је оно које има властиту просторност, што ће рећи да је његово бивствовање „бивствовање у простору“. Исто као и бивствовање-у-свету тако и бивствовање-у-простору мора бити одређено из врсте бивствовања овог бивствујућег, дакле тубивствовања.⁸⁷⁹ С обзиром на речено, просторност тубивствовања самог је најпре изражена као просторност бригујуће-откривајућег опхођења. Просторност бачено-пројектујућег докучења докучености света припада зато као аналитички задатак у слободном полагању просторности (одређености простора) света.

Тиме се истовремено долази и до тога на који начин бивствујуће чије се бивствовање пројектује као приручност на хоризонт изворног времена сусреће тубивствовање у бригујућем опхођењу са њим. С тим у вези истиче се, како у *Бивствовању и времену* тако и у *Темељним проблемима*, да је *временитост* опхођења са оруђем дата као таква да има властиту временитост као *задржавајући-очекујуће осадашњавање (behaltend-gewärtigende Gegenwärtigen)*.⁸⁸⁰ До временитости се долази тако што је најпре бригујуће бивствовање-при свету опхођење у околном свету. Из тога се даље може извести да уколико допуштање удовољења сачињава егзистенцијалну структуру бриговања, а ово последње као бивствовање-код/при припада бризи, „и ако се брига са своје стране оснива у временитости, онда егзистенцијалан услов могућности тог пустити-да-удовољи мора да буде тражен у неком модусу временовања временитости.“⁸⁸¹ Допуштање удовољења је тако импликовано у сваком опхођењу са неким комадом оруђа. То оруђе и његово удовољење има карактер При-чему, односно карактер Чему, с обзиром на шта оруђе је применљиво, па „разумљење тога Чему, а то значи онога При-чему удовољења, поседује временску структуру очекивања.“⁸⁸² Међутим, *очекујући* то Чему, бриговање може истовремено да се врати назад на нешто са

⁸⁷⁵ Чим се дакле говори о целини оруђа и приручности обелодањује се тематика света, јер тубивствовање употребом оруђа заправо отвара свет, управо зато што ова целина оруђа није нешто затворено и ограничено већ један целокупни хоризонт опхођења почев од једног оруђа па преко другог па све до разноврсних дела стваралаштва у грађевини или *присвајања природе као средства за градњу*. „Да природу или такођер најближе ствари које нас окружују називамо оним унутарсветским и разумијемо тако, то већ претпоставља да ми разумијемо свијет.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 183).

⁸⁷⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 60.

⁸⁷⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band III*, стр. 174, 175.

⁸⁷⁸ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 135.

⁸⁷⁹ Уп. *Исто*, стр. 137.

⁸⁸⁰ Салис (Sallis) уочава да Хајдегер прави једну зачуђујућу одлуку па уместо анализе светског времена као таквог он предузима анализу *бригујућег времена (die besorgte Zeit)*. Ово време Салис карактерише као *још једно време* које треба разликовати од повесног времена као и од временитости тубивствовања: „То је најпре време које припада обазирном бриговању, време које је како се чини конституисано у овој сфери. Али, као друго, то је такође време са којим Dasein може бриговати, време ка којем се може упутити бриговање Dasein-а, као на пример при рачунању са временом.“ (Sallis, J., „Another time“, у: Faulconer, J. E/ Wrathall, M. A. (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge University Press, 2000, стр. 186).

⁸⁸¹ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 408.

⁸⁸² *Исто*, стр. 408.

чиме има удовољење. Очекивање као неаутентична будућност онога удовољеног, заједно са задржавањем као неаутентичном билошћу, тога што је на тај начин удовољено, омогућава екстатичко јединство особеног бригујућег начина у којем се оруђе осадашњује као *неаутентична садашњост*. „Очекујући За-што (*Wozu*), задржавамо Чиме (*Womit*) у оку; хватајући га оком, разумијемо тек оруђе као оруђе у његовом специфичном односу бављења (*Bewandtnisbezug*)... У очекујућем-задржавајућем садашњењу (*gewärtigend-behaltenden Gegenwartigen*) сусреће се оруђе, постаје присутно, улази у садашњост.“⁸⁸³

Међутим, и то је сада одлучујуће, не ова временитост већ *изворнија временитост* разумљења бивствовања је та која пројектује и самим тим *темпорално отвара* приручност бригујућег бивствујућег.⁸⁸⁴ Наиме, попут сваког начина временовања временитости тако и изворни начин временовања временитости, који омогућава разумевање бивствовања, представља јединство три екстазе будућности, садашњости и билости, при чему је за темпорални пројекат приручности одлучујућа *екстаза садашњости*, а њен смер одмицања иде ка њеном особеном хоризонту *презениције* што је, узгред буди речено, и главна тема нашег наредног поглавља. Но, упркос свему, не сме се сметнути са ума да оруђе може бити откривено у свом бивствовању, у приручности, само зато што је тубивствовање услов могућности за такво нешто, само зато што је оно имплицитно-експлицитно „место“ онтолошког диференцирања. Самим тим бивствујуће сусреће само оно тубивствовање које бригује о њему, које може да открије његово бивствовање, тачније, приручност његовог приручног.

3.2. Темпорални хоризонт (презениција) као смисао бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању

Посматрано из шире перспективе, а у сврху тражења временског смисла бивствовања бивствујућег које није саобразно тубивствовању, може се поново истаћи и сумирати да Хајдегер у *Темељним проблемима феноменологије*, конкретније у § 21, пружа једну темпоралну интерпретацију бивствовања приручног, и то кроз *егземпларни приказ темпоралног хоризонта приручности*. У том светлу, треба дакле показати на наредним страницама на који начин *оруже* као целина припада оном приручном, а што је већ делимично и приказано, и онда из хоризонта времена доћи до смисла бивствовања овог приручнога, а тај хоризонт је оквирно одређен као темпоралност. Тиме се заправо долази до, условно речено, друге „половине“ *изворног времена*, као темпоралног хоризонта бивствујућих која нису тубивствовање, чију целину са-конституише екстатичка временитост као смисао егзистенције. Дакле, како је већ и толико пута истицано, изворно време као хоризонт је сложена структура, саткана од екстатичке временитости тубивствовања и темпоралности, као хоризонталног времена, бивствујућих која нису тубивствовање.

Поред наведеног задатка овде ћемо такође инсистирати и настојати да представимо начин на који Хајдегер већ у наредном кораку утврђује особеност и врсту ове темпоралности, пошто је као први корак неопходно испитати њезину властиту „природу“, односно карактер. Једино тада ми, чини се, можемо увидети како је и она сама као хоризонтално време, као трансцендентални хоризонт, неодвојива од екстатичке временитости трансценденције, такође услов могућности *онтолошког диференцирања*. То значи да у § 21 *Темељних проблема* насловљеном као „Темпоралност и бивствовање“ Хајдегер може представити на један темељан начин, иако можда одвећ сажето, да екстатичко-хоризонтално јединство временитости пројектује бивствовање бивствујућих која

⁸⁸³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 323.

⁸⁸⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 41.

нису тубивствовање.⁸⁸⁵ При том пројектовању с обзиром на темпорални хоризонт, бивствовање се онтолошки диференцира од бивствујућег.

Сходно наведеној концептуалној схеми, сада можемо започети са разрадом изложених тема Хајдегеровом констатацијом да, „тек кад смо захватили изворније временовање, можемо сагледати на који начин је *разумијевање битка* бивствујућега, овдје карактера оруђа и *приручности* приручнога оруђа, односно стварскости предручних ствари и *предручности* предручнога *омогућена и постаје транспарентна кроз вријеме*.“⁸⁸⁶ Тиме се изнова потврђује да главна тема одељка „Време и бивствовање“ припада фундаменталној онтологији, јер фундаментална онтологија није само онтолошка аналитика тубивствовања у његовој екстатичкој временитости, већ и израда *хоризонталне темпоралности* која припада суштински временитости.⁸⁸⁷ Сходно томе, како егзистенцијална аналитика ипак не успева да одговори на питање о смислу бивствовања уопште, потребно је показати смисао бивствовању тубивствовања несаобразних бивствујућих. У том смислу, Хајдегер сада треба да, подвлачи Херман, укаже на докученост осталих бивствујућих која се временски отварају као *трансцендентални хоризонт времена* и то захваљујући *тресценденталној временитости као екстатичкој*. Схватити бивствовање из хоризонтално докученог времена екстатичке временитости значи да се *различити модуси бивствовања*, или начини бивствовања, попут предручности, приручности и различити деривати бивствовања, тј. из примарних карактера бивствовања изведени карактери бивствовања, разне модификације, могуће варијације, многоврсне изведенице, могу разумети из погледа на хоризонтално докучено време, тачније, то ће значити да се оне могу *диференцирати на онтолошком нивоу* не само у односу спрам бивствујућег, већ и као начини бивствовања бивствујућег. Када би се дакле показало како сви ти модуси и деривати бивствовања имају свој *смисао бивствовања у хоризонтално докученом времену*, онда би се тиме *бивствовање сáмо* учинило видљивим у свом временском карактеру.⁸⁸⁸ Односно, тиме би се, што би био и циљ нашег истраживања, показала у следећем кораку *онтолошка диференција* у свом исконском виду као трансцендентска диференција, тј. разликовање између бивствујућих и њиховог бивства (бивствовања) од бивствовања као таквог (уопште).

Краће формулисано, а на основу управо изречених проблема, оно што је неопходно *прво* спровести у овом поглављу тиче се начина на који Хајдегер изводи хоризонтално време, односно, начин на који *презениција* као хоризонтална схема служи као хоризонт разумевања приручности приручног. Јер тек са презентацијом, као темпоралним хоризонтом садашњости, можемо доћи до смисла *бивствовања приручног*, чиме истовремено долазимо и до заокруживања онога што Херман означава као *изворно време*, што самим тим води до смисла бивствовања уопште. Исто тако, поменути „процес“ прати и *упућивање на онтолошку диференцију* која се овде спроводи, односно на чињеницу да како временитост тако и темпоралност, као исконско временовање временитости, јесте услов могућности *онтолошког диференцирања*.

Уопште посматрано, сходно наведеној намери, у § 21 *Темељних проблема феноменологије* немачки филозоф може најзад да укаже како је *темпоралност најизворније временовање временитости као такве*.⁸⁸⁹ Слично, § 83 *Бивствовања и времена* говори о тој

⁸⁸⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 40, 41.

⁸⁸⁶ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 323.

⁸⁸⁷ „Овим је поново наглашен други корак унутар 'Времена и бивствовања': темпорална интерпретација свих модуса бивствовања и карактера бивствовања бивствујућих која нису примерена тубивствовању из оног у екстатичкој временитости временог хоризонта времена.“ (von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 194).

⁸⁸⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 192.

⁸⁸⁹ Кисел износи једну необичну опсервацију и сматра, како нам се чини, да би проблем смисла бивствовања уопште требало разрешавати у правцу једног раног Хајдегеровог појма, а то је *формална назнака*. Наиме, читава серија формалних назначавања, попут тубивствовања, бивствовања-у-свету, егзистенције, трансценденције, може показати да имају услов своје могућности у временитости и њеном екстатичко-

теми на приближан начин, односно о изворном временовању временитости.⁸⁹⁰ Сада, а у циљу досезања темељног одговора Хајдегер у § 21 *Темељних проблема феноменологије* каже: „Покушавамо дати *темпоралну интерпретацију битка оног најприје предручног, приручности*, и с обзиром на трансценденцију егземпларно показати како је разумијевање битка темпорално могуће.“⁸⁹¹

Ради се о томе, оквирно речено, и ако сада, под претпоставком да је то ипак могућно, направимо пресек између раније изложених резултата првог и другог одсека *Бивствовања и времена* и *Темељних проблема феноменологије*, онда можемо рећи да себе-временујућа екстатичка временитост узмиче/одмиче у хоризонтално време, па за разлику од егзистенцијалне, екстатичке временитости, за Хајдегера је хоризонтално време *темпорални хоризонт*. Већ помињана експликација означава развијање и разоткривање (*Enthüllung*) овог феномена, те се у том смислу, хоризонтално време експлицира тако да означава оно у *шта одмичу три екстазе временитости*. Наравно, експликација не подразумева извођење, дедукцију, већ *разоткривање* које припада егзистенцијалној временитости. Унутар анализе временитости, подсећа Херман, остаје скривено хоризонтално време, темпорални хоризонт, који јој припада.⁸⁹² Из таквог разумевања егзистенцијалне временитости развијено *хоризонтално време* је, а то се може наслутити и из ранијих поглавља, „*трансцендентални хоризонт*“. Сами пак хоризонт времена се означава као *трансцендентал* зато што је себе-временујућа егзистенција трансценденција, једно прекорачење бивствујућих ка хоризонтално докученом бивствовању и хоризонталној докучености смисла бивствовања као времена, чиме се овде опет сведочи *онтолошко диференцирање* докучености бивствовања и откривености бивствујућег. Поврх тога, поменута експликација као разоткривање времена из временитости као трансценденталног хоризонта за питање о смислу бивствовања је управо тема трећег одсека *Бивствовања и времена*, а питање о смислу бивствовања је питање о *бивствовању уопште или у целини*, и оно је у себи рашчлањено на питање бивствовања бивствујућег које разуме бивствовање и питање о бивствовању свих тубивствовању несаобразних бивствујућих. Сада је важно да бивствовање свих тубивствовању несаобразних бивствујућих и њихов смисао бивствовања поседује своје суштинско *место* у тубивствовању, у хоризонталној димензији овог Ту, и то зато јер је ово Ту у себи

хоризонталном карактеру. Оне све у свом корену формализују своје временске структуре и назначују *временски телос* који заједно конституишу сам смисао егзистенције. Ништа *формалније*, у том смислу, не може бити од *времена*. Исто тако, с обзиром на назначујућу индексалну функцију, ништа у фактичком животу не може нам бити ближе, непосредније и конкретније од времена. „Време је уједно крајња формалност и најинтимнија и најнепосреднија близина бивствовања, изворна истина његове фактичности.“ (Kisiel, Th., „The Drafts of 'Time and Being': Division III of Part One of *Being and Time* and Beyond“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, стр. 167).

На тај начин, опште узев, формална назнака постаје „методолошко тајно оружје“ у Хајдегеровој логици филозофског формирања појмова. Кисиел истиче да је Хајдегер не објашњава унутар *Бивствовања и времена* иако је спомиње више пута. То се по њему потврђује и новом израдом трећег одсека у летњем семестру 1927. године, и ставом да је трансценденција услов могућности интенционалности, трансценденција припада егзистенцијалности егзистенције. Наведено је извесно, по Кисиелу, и увидом да *формална назнака* има услов могућности у временитости и њеном екстатичко-хоризонталном карактеру. Наиме, како интенционалност, тако и трансценденција и егзистенција у свом корену поседују временску структуру. Екстатичко време је истовремено и крајња формалност живота али истовремено и најприснија близина тубивствовања, односно фактичност (Уп. Kisiel, Th., „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930“, стр. 257, 258).

По његовом мишљењу, „неразматрана тема 'формалне назнаке', као за херменеутичку феноменологију водећа 'логика филозофског формирања појмова', требало би да постане централна тема расправе у *трећем одељку*. То се потврђује фуснотом (избрисаном након шестог издања *БиВ*) која отпрема следеће теме за расправу у одређеном поглављу (2) трећег одељка: 'Само у условима временитости говора – то јест, ту-бивствовања као таквог – може 'извор' 'смисла' бити разјашњен и могућност формирања појма учињена онтолошки разумљивом. (SZ 349).“ (Kisiel, Th., „The Drafts of 'Time and Being': Division III of Part One of *Being and Time* and Beyond“, стр. 166).

⁸⁹⁰ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 437.

⁸⁹¹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 334.

⁸⁹² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 24.

универзално, то није само Ту егзистенције и њених егзистенцијала, већ је то Ту (докученост) бивствовања у целини. Стога се у *трећем одсеку* херменеутичка феноменологија не одвија изван већ из самствено-екстатичке димензије докучености у хоризонталну димензију докучености.⁸⁹³

Наиме, то се збива тако што је тубивствовање увек већ *разумевањем прекорачило, трансцендирало*, бивствујућа према којима се односи и ушло у „докученост бивствовања“ од које се *враћа назад на бивствујућа*, чиме оно штавише унапред већ спроводи *диференцирање тог бивствујућег и његовог бивствовања*. Тубивствовање дакле разумева бивствовање у сопственој егзистенцији и у егзистенцијалима који конституишу егзистенцију, док год је бивствовање уопште докучено, отворено и расветљено у овим егзистенцијалима и њиховим извршењима. У том светлу, подсећамо, *бивствовање уопште* је како *бивствовање егзистенције* тако и *многоструки начини бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању*, који су докучени и расветљени заједно са егзистенцијом и њеним извршењима. Даље, поменути *хоризонт*, и то трансцендентални, припада ипак тубивствовању јер је *део* његове трансценденције. Хоризонт егзистенције тубивствовања унутар којег тубивствовање трансцендира *бивствујућа* и разумева бивствовање је докучени видокруг кроз који тубивствовање разумева докученост и расветљеност *бивствовања*. Како је већ истакнуто, тиме што разумева бивствовање егзистенција трансцендира, тиме што докучује бивствовање егзистенција у том трансцендирајућем акту *онтолошки диференцира* било које откривено бивствујуће од његовог докученог бивствовања, па самим тим и *унутарсветско бивствујуће попут приручног*. Али, уколико је време овај расветљени хоризонт за разумевање бивствовања саобразног тубивствовању, онда тубивствовање разумева бивствовање које је докучено унутар *хоризонта времена*, тј. временски.⁸⁹⁴ Стога, време се као *трансцендентални хоризонт* може експлицирати „и то из раније експлициране временитости тубивствовања.“⁸⁹⁵

С тим у вези Хајдегерово особено разумевање појма *трансценденције* показује услове могућности разумевања бивствовања, односно помоћу тубивствовања се показује могућност разумевања првобитних одређења *бивствовања али и бивствујућих*, чиме се указује на њен *онтолошко-диферентни* потенцијал, како је већ и речено. Но, поред тога, тубивствовање као бивствујуће које трансцендира свако друго бивствујуће, с обзиром на њему припадајуће бивствовање, у том поступку захвата и оно *преко бивствовања*, што је заправо хоризонт, *време*, које омогућава разумевање бивствовања. То се постиже тако што тубивствовање не напушта себе, као у традицији, већ се то јединство трансценденције и правац тог трансцендирања захвата онтолошки. Односно, треба се подсетити да „*екстатични карактер времена омогућава специфични карактер прекорачења тубитка, трансценденцију и тиме и свијет*. Тада - и тиме долазимо до најцентралнијег одређења свијета и времености - екстазе времености (будућност, билост, садашњост) нису једноставно одмицања према..., нису одмицања тако рећи у Ништа, већ као одмицања према...,- на темељу свог дотичног екстатичног карактера, *имају хоризонт*, који је претходно зацртан из модуса одмицања, тј. из модуса будућности, билости и садашњости и који *припада самој екстази*...“⁸⁹⁶

⁸⁹³ Уп. Исто, стр. 24, 25.

Поред наведеног, а шире посматрано, Хајдегер о изнесеном каже: „*Према тому, битак разумијевамо из изворне хоризонталне схеме екстаза времености*. Схеме екстазе не могу се раздвојити од њих, али разумијевајуће оријентирање свакако може бити примарно усмјерено на схему као такву. Временост, која је тако примарно узета према хоризонталним схемама времености као увјетима могућности разумевања битка, сачињава садржај опћега појма темпоралности. *Темпоралност је временост с обзиром на јединство њој припадних хоризонталних схема*, у нашем случају садашњости с обзиром на презентацију.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 338).

⁸⁹⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 25.

⁸⁹⁵ Исто, стр. 25.

⁸⁹⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 332.

За даље разјашњавање овог места битно је и то, према тумачењу Мекдоналда, да „са увидом у трансценденцију као само време разјашњава се питање о односу смисла бивствовања бриге према смислу бивствовања уопште. *Екстатична* временитост именује смисао бивствовања *трансцендирајућег*, којем припада хоризонтална схема као његово с обзиром на шта.“⁸⁹⁷ Друкчије казано, примарно *означавање времена као трансценденције* не значи јединство временитости тубивствовања са темпоралношћу предручног, већ заједнички склоп повезаности тубивствовања као трансцендирајућег са бивствовањем уопште као с обзиром на шта трансценденције, из чега такође начин бивствовања самог трансцендирајућег бива окружен (*umschlossen*). То значи да је тубивствовање увек „више“ од себе самог, док год трансцендира у разумљењу *бивствовања уопште*, и ово „више“ тубивствовања остаје неодвојиви део њега самог, уколико је оно извршење разумевања бивствовања.⁸⁹⁸ Тек тако се и остварује *први корак* при захватању феномена темпоралности, а он се најпре збива као *захватање временитости као разумевања бивствовања*, односно: „*Трансценденција битка-у-свијету темељи се у својој специфичној цјеловитости у изворном екстатично-хоризонталном јединству временитости*. Ако трансценденција омогућава разумијевање битка, а трансценденција се темељи у екстатично-хоризонталном устројству временитости, тада је она увјет могућности разумијевања битка.“⁸⁹⁹ Јер, бивствовање као трансценденција иде *преко бивствујућег*, што је заправо тубивствовање сâмо у свом *онтичком* држању, на начин самствено-екстатичке докучености егзистенције. Бивствовање као трансценденција прекорачује бивствујуће, ка којем се тубивствовање односи, на начин хоризонталне докучености тубивствовању несаообразног бивствовања.⁹⁰⁰

У вези са тим уколико се, подсетимо се уводног дела нашег рада, пореде нова израда трећег одсека и њен § 21 „Темпоралност и бивствовање“ као и § 5 *Бивствовања и времена* видеће се јасне сличности. Наиме, експликација хоризонталног времена из екстатичке временитости заузима место на такав начин да херменеутички ход са три екстазе временитости разоткрива њима припадајући хоризонт. Три хоризонта су Куда (*Wohin*) екстаза, односно Чему (*Wozu*) одмицања и означена су као *хоризонталне схеме*.⁹⁰¹ Јединству три екстазе временитости, као будућности, билости и садашњости, припада јединство три хоризонтална схемата, у чијем јединству се опет са своје стране гради хоризонтално време, *темпоралност*. Управо зато, међу ова три хоризонтална схемата екстаза временитости садашњости има преимућство, и Хајдегер је именује као *презенцију*, из које тубивствовању несаобразни начини бивствовања, у првом реду *приручност*, добијају своје *темпоралне смислове бивствовања* као начине/модусе присутности (*Anwesenheit*).⁹⁰² Захваљујући томе бивствовање као *приручност* сада може да се онтолошки разликује од *приручног* као бивствујућег. У том смислу, када се каже да *бивствовање има презентцијални смисао*, тиме се тврди, по Хајдегеру, да „та је врста битка разумљена темпорално, тј. из временовања временитости у смислу окарактеризованог екстатичко-хоризонталног јединства.“⁹⁰³

⁸⁹⁷ McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 283.

⁸⁹⁸ Уп. Исто, стр. 283.

⁸⁹⁹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 333.

⁹⁰⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 378.

⁹⁰¹ Пегелер се пита на који начин могу схеме хоризонта времена да послуже како би се задобила *различита значења бивствовања*, попут предручности, приручности, егзистирајућег тубивствовања? То се дешава зато што је временовање времена *модификабилно (modifikable)*, и може се догађати на аутентичан начин као повесност (онтолошки) и на неаутентичан начин као унутарвременост (онтички). (Уп. Pöggeler, O., „Temporale Interpretation und Hermeneutische Philosophie“, у: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 43, No. 168 (1), 1989, стр. 15). Поглед кроз схеме екстазе аутентичног временовања говори да се оне примењују на једно бивствовање, његов карактер бивствовања као бивствовања је повесно-фактичка егзистенција. Поред тога, подсећа Пегелер, хоризонти које отвара будућност као прошлост важе као нешто апсолутно садашње, они увек артикулишу за-вољу/Ради (*Umwillen*) на коме стоји целокупни рад – осигурање средстава за живот: „Свет занатлије према свету у које све своје изворно значење има у склопној повезаности удовољења и не додају му се тек кроз додатне вредности.“ (Pöggeler, O., „Temporale Interpretation und Hermeneutische Philosophie“, стр. 16).

⁹⁰² Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band II*, стр. 24, стр. 26.

⁹⁰³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 336.

С обзиром на то да је и презентација једна схема, упућивање на *схематски карактер приручног* је неизбежно, па би требало покушати да се преко особите схематске димензије бригујућег опхођења са бивствујућим дође до *схеме као презентације*.⁹⁰⁴ Полазећи од горе наведеног, а опет у Хермановом интерпретивном маниру, и с обзиром на искуство презентације, могло би се уопштено рећи да као што три *екстазе временитости* граде екстатичко јединство временитости, тако и три хоризонталне *схеме* екстазе образују једно хоризонтално јединство темпоралности, као хоризонтално време.⁹⁰⁵ Будући да јединство хоризонталних *схеме*, јединство хоризонталне темпоралности, као Куда екстаза суштински припадају јединству временитости, може се говорити и о *екстатичко-хоризонталном јединству темпоралности*.⁹⁰⁶

У том контексту, а бавећи се овим проблемом, Келер (Köhler) у намери да „изведе“ *схему презентације*, најпре истиче да се у *неаутентичној егзистенцији* тубивствовање разуме из бригујућих унутарсветских сусрећућих бивствујућих. Бригујуће опхођење са бивствујућим се карактерише помоћу базирућег (*umsichtige*) размишљања (*Überlegung*), чија је особита *схема* „ако-тада“, која треба да отвори значењскост и целину удовољења. То је, како се чини, у сагласју са Хајдегеровим разумевањем а који инсистира да „његова особита *схема* је оно 'ако-тада': ако ово или оно треба да буде на пример успостављено, узето у употребу, сачувано, тада су потребна ова или она средства... Обазирно размишљање осветљава свагдашњи фактички положај тубитка у његовом бринутом околном свету.“⁹⁰⁷

У даљем Келеровом интерпретирању јасно је да „фундирамо 'ако-онда' *схему* преко *схемата* очекивања удовољења ('При-чему', 'Чему/Да-шта' (('Wobei', 'Wozu')); задржавања удовољења ('Са-чим', 'Да-то/За-то' ('Womit', 'Dazu')) и Као-схеме садашњости. Јединство ове три *схеме* омогућава разумевање врсте бивствовања приручности.“⁹⁰⁸ Уколико пак, наставља он, очекујући-задржавајуће осадашњавање, као временитост опхођења са оруђем, бригујућег опхода приручног, конституише присност саобразно којој се тубивствовање као-бити-један-са-другим сналази у околном свету⁹⁰⁹, и ако означава овај бригујући опход пропалост тубивствовања, онда су то *схеме* „При-чему', 'Чему/Да-шта' неутентичне будућности, *схема*

⁹⁰⁴ Кисил истиче како Хајдегер разматра само екстазе садашњости у односу према *praesens*-у, а не каже ништа о другим екстазама с обзиром на њихове латинизирани називе, *futurum*-у и *praeteritum*-у. Наравно, презентација није нешто изоловано, већ стоји у унутрашњој повезаности са осталим темпоралним *схематама* (Уп. Kiesel, Th., „The Drafts of 'Time and Being': Division III of Part One of *Being and Time* and Beyond“, стр. 155). Међутим, истиче Кисил, остаје нејасно зашто Хајдегер макар не разматра *futurum*, који је услов могућности разумевања сопства тубивствовања, у његовој унутрашњој вези са презентацијом. „Са својим искључивим бављењем *praesens*, Хајдегер изгледа да потпада под доминацију традиционалне метафизике сталне садашњости, која разуме бивствовање бивствујућег само у 'хоризонту испостављајуће-зријућег одношења' (GA 24, 165) и своје епохално довршење налази у савременој епохи технологије.“ (Kiesel, Th., „The Drafts of 'Time and Being': Division III of Part One of *Being and Time* and Beyond“, стр. 155). Слично мисли и Дастурова: „Но, треба нагласити да само јединство хоризоната (не само *praesens* већ и оних који би се логично могли назвати *praeteritum* и *futurum*) може уредити оно што предавање из 1928. већ именује као 'догађај уласка у свет бивствујућег' (*das Ereignis des Welteinganges des Seienden*). Зато што догађај представља прадогађај (*Ureignis*), изворно временовање може само бити временовање света самог као екстатичког хоризонта за временитост у њеној целовитости.“ (Dastur, F., „The ekstatico-horizonal constitution of temporality“, стр. 177).

⁹⁰⁵ „Време као смисао бивствовања није ограничено на хоризонталну *схему*; смисао бивствовања уопште лежи у времену као изворном јединству екстатичке временитости и хоризонталне темпоралности. Изворно време се већ доказало као временитост тубивствовања, док темпоралност није ништа друго до временитост сама, визирана с обзиром на припадајуће хоризонталне *схемате*. Да ли су онда смисао бивствовања тубивствовања и смисао бивствовања уопште у крајњем једно и исто? И ако ово обоје морају бити држани раздвојеним: где је утемељена њихова различитост?“ (McDonald, P. J. T., *Dasainanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 268).

Како би се одговорило на ова питања МекДоналд сматра да је потребно да се акцентују следећи проблеми и релације као и одређења и односи, везане за *Бивствовање и време*: 1. Темелно питање и темелни проблеми, 2. Фундаментална онтологија и метонотологије, 3. Аналитика тубивствовања и израда темелног питања.

⁹⁰⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 194.

⁹⁰⁷ Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 414.

⁹⁰⁸ Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 118.

⁹⁰⁹ Види: Хајдегер, М., *Бутак и време*, стр. 409.

'Са-чим' односно 'Да-то/За-то' неутентичне прошлости и Као-схема неаутентичне садашњости.⁹¹⁰ Сагласно томе, за разумевање бивствовања *приручног-бивствовања* (*Zuhandenseins*) одлучујућа је Као-схема *херменеутичког Као* у екстази Сада. Но, ово се, како је већ раније истицано, може ипак у теоријском откривању (*Entdecken*) „преокренути“ (*umschlagen*) у *апофантичко Као* и тада се ради о захватању смисла бивствовања *предручности*. Приметно је да Хајдегер *не даје* даље назнаке о схематима будућности и прошлости с обзиром на предручност у *Бивствовању и времену*, мада, упозорава Келер, може бити да он инсистира на томе да ово теоријско откривање остаје у модусу изричитог осадашњавања, тако да се може говорити о задржавајућем осадашњавању и очекујућем осадашњавању. „У сваком случају, водећа схема за разумљење бивствовања предручног остаје Као-схема апофантичког Као.“⁹¹¹

У вези са претходно реченим, већ смо раније истакли да је *херменеутичко-Као*, као и *апофантичко-Као*, део феномена излагања, односно разумљења, у ширем контексту. Бивствујуће као бивствујуће се дакле излаже као *херменеутичко-Као* ако се тумачи с обзиром на његов пред-тематски начин датости свакодневног, околносветског опхођења са бивствујућим. То излагање бивствујућег с обзиром на његово бивствовање у односу на пред-тематски начин опхођења са бивствујућим, које се одређује кроз релацију средство-циљ, означава приоритетну сферу разумевања ствари.⁹¹² Бивствујуће које се схвата у свом херменеутичком-Као излаже се као неко *приручно бивствујуће у својој приручности*, односно ту се бивствујуће *већ унапред* разумева, а самим тим и *онтолошки диференцира*, с обзиром на његову приручност.⁹¹³ Друкчије казано, Хајдегер већ овде „успоставља“ *онтолошку диференцију* која влада или се објављује при опхођењу са приручним. Са друге стране, ако се бивствујуће као бивствујуће разуме у свом *апофантичком-Као* онда се разуме као пуко постојеће бивствујуће у својој предручности, као припадајућем бивствовању, што је ранговно нижи ступањ у односу на приручност. Тачније, ако се неко бивствујуће излаже с обзиром на оно чему оно служи, онда оно има приоритет у односу на пуко постојеће. Херменеутика дакле тврди да није довољно само да постоји интендираност већ је нужно и да се утврди који је *тип* интендираности (бивствовање) примаран у Хајдегеровој онтолошкој згради.

Ако се сада вратимо, након овог краћег *екскурса*, на схеме видимо да су сумирани изложени хоризонти схемата истовремено схематски *преднацрти* могућег пројекта бивствовања на времену. Ово Куда (*Wohin*) на које упућује екстаза, а што је заправо хоризонт, говори да „за нас не би постојало нешто попут хоризонта ако не би било екстатичке отворености за... и неке схематске одредбе тога, рецимо у смислу презентције. Исто важи и за појам схеме.“⁹¹⁴ С тим у вези, по Келеру, као додатак Као-схеми за врсту бивствовања приручности, тј. *херменеутичком-Као*, Хајдегер уводи једну *општију схему*, а то је *схема презентције*. Презенција чини хоризонталну схему екстазе *садашњости*, сходно којој је приручно *већ претходно разумљено из хоризонта* презентности (присутности) (*Anwesenheit*) или одсутности (*Abwesenheit*), при чему се овај други, што ћемо доцније детаљније објаснити, појављује као „тек“ модификација овог првог.⁹¹⁵ У контексту реченог, ако је захваљујући презентцији приручно већ унапред, *апприорно* разумевано из самог хоризонтна презентности, тачније, ако се тако разумева у свом бивствовању, као приручност,

⁹¹⁰ Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 118.

⁹¹¹ Исто, стр. 118.

⁹¹² „Структура 'као' је стога херменеутичка темељна структура бивствовања бивствујућег, које зовемо тубивствовање (људски живот). Ова темељна структура је релативно изворно схватљива у простом имати-посла-са...“ (Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, GA 21*, стр. 150).

⁹¹³ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 69.

⁹¹⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 339.

⁹¹⁵ Уп. Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 120.

онда је презентција та која омогућава онтолошку диференцију између докучености бивствовања приручности и откривености његовог бивствујућег.

Поред наведеног, сходно њеној формалној општости, *схема презентције ће се преносити и на бивствовање предручног*, зато што апофантичко-Као предикативног исказа води назад на нивелисање херменеутичког-Као.⁹¹⁶ То значи да захваљујући опет презентцији ми можемо да говоримо односно да одређујемо и предручност предручног. Односно, можда бисмо могли рећи, презентција као хоризонтално време је смисао с обзиром на који се успоставља онтолошка диференција између, дакле, докучености предручности и откривености предручног као бивствујућег, као оног садашњег. Односно: „Приручност оног приручног, битак тог бивствујућег, разумије се као презентција, која је већ откривена као непојмљиво разумљива у самонабачају времености, путем чијега временовања постаје могуће нешто попут егзистирајућега опхођења с приручним и предручним.“⁹¹⁷

Све у свему, већ помињано егземплярно бивствујуће као *приручно* које има врсту бивствовања приручности, што га унапред већ *априорно* одређује и радикално *диференцира на онтолошкој равни*, а које се сусреће у опхођењу као бивствујуће које јесте и како јесте, постоји само ако су откривање и опхођење са њим осветљени посредством презентције као хоризонта његовог смисла. *Презентција* је, како се могло видети, управо „хоризонтална схема екстазе која примарно одређује временовање времености опхођења с оним приручним.“⁹¹⁸

Овде бисмо сада у погледу презентције, а у намери да кажемо нешто више о односу *презентција-садашњост*, потцртали већ речено, и нагласили да Херман с правом примећује да док *екстаза временитости*, чији је *хоризонт презентција*, има на *немачком назив садашњост* или *осадашњавање*, хоризонтално *Куда/Камо (Wohin)* ове екстазе се означава са *латинским називом презентција*.⁹¹⁹ Мора се поред наведеног истаћи како *изворни начин временовања временитости*, јединство три екстазе, омогућује *разумевање смисла бивствовања*.⁹²⁰ За смисао бивствовања оног што је приручно одлучујућа је садашњост, хоризонт *презентције*,

⁹¹⁶ Хрибар (Hribar) уочава извесне нејасноће у Хајдегеровој експликацији садашњости и њеног екстатичног хоризонта, презентције. Једном, Хајдегер започиње са односом приручности и презентције и каже да приручност означава формалну презентцију, присутност. С друге стране, разматрајући Канта, Хајдегер почиње са држањем предручности и презентције. Овај коментатор подсећа како је Херман Мерхен у својим сећањима истицао да је Хајдегер термин презентција разумевао у контексту предручности. Остаје питање да ли се овде ради о једној презентцији или о различитим презентцијалним устројствима хоризонта садашњости. У сваком случају, изгледа да Хајдегер вишесмислено употребљава речи предручност, приручност, презентција (Уп. Hribar, V. „Die Frage nach dem Sein als Präsenz“, у: Komel, D. (hrsg.), *Annäherungen: Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*, стр. 79).

⁹¹⁷ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 340.

⁹¹⁸ Исто, стр. 340.

⁹¹⁹ Хајдегер има мотив за други израз којим би означио смисао бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих из времена. Ту он користи пре израз темпоралан него ли временит. Дакле, овде се ради о темпоралној одређености (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 192).

⁹²⁰ По Фигалу, сама тврдња Хајдегера би била смисленија уколико би он прихватио једну врсту ограничења према којем би се говор о *схеми презентције* тикао искључиво онтолошког разумевања бивствовања, односно схватања бивствовања. Презентција је онда *схема помоћу које се може тематизовати бивствовање оног откривеног*. И таква се она, не случајно, појављује заједно са одређењем темпоралности. „Ипак, искључено је да је она предонтолошка, онда се предонтолошки искуствује открито у коначном као приручно односно одручно (нестало) и предручно односно недостајуће, тако да се приручност и несталост исто тако као предручност и привација предручности морају означити као предонтолошки схемати садашњости.“ (Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomologie der Freiheit*, стр. 340). За Фигала, код Хајдегера питање темпоралности постаје проблематично када он каже да је темпоралност временитост с обзиром на јединство њему припадајућих хоризонталних *схеми*. Тај став је споран јер не можемо темпоралност поставити аналогно са временитим схематизмом предонтолошког тубивствовања. У том случају би требало да се три екстазе датих *схеми* изнова испитују на њиховом јединству а што је дисонантно, јер би онда морали да тражимо јединствено гледиште које више није темпорално (Уп. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomologie der Freiheit*, стр. 341). Фигал, узгред буди речено, сматра да је Хајдегер уочио овај проблем, али да га је само индиректно поменуо у *Темељним проблемима*. Сходно његовом увиду, три темпоралне *схеми* се морају раздвојити и објаснити у њиховим различитостима.

који није исто што и сама садашњост: „Екстаза садашњости, у јединству са екстазама будућности и билости, пројектује приручност као такву на хоризонту презентације. Пошто је бивствовање унутарсветских бивствујућих пројектовано презентацијално, оно је темпорално разумљено.“⁹²¹ Дакле, однос презентације и осадашњавања, као однос темпоралности и временитости, и поред тога што се темпоралност темељи на временитости, не може се посматрати као један однос еквиваленције.⁹²² Тачније, осадашњавање као екстаза је екстатички феномен, док презентација није превасходно екстатички феномен, већ је реч у првом реду о хоризонталном феномену.⁹²³ Међутим, упозорава Херман, када се ради о хоризонту онда се у херменеутици тубивствовања ради о превасходно хоризонту света. Јер, и егзистенцијална временитост бивствовања-у-свету је такође устројена екстатички-хоризонтално, али се хоризонт односи на свет. Но сада, према херменеутици тубивствовања, у трећем одсеку хоризонтална димензија екстатичко-хоризонталне временитости означава не свет, већ хоризонтално време, из којег бивствовање тубивствовању несаобразних бивствујућих прима свој темпорални смисао.⁹²⁴

Сходно Хајдегеру, „садашњење (*Gegenwärtigen*), било оно у смислу правог или неправог тренутка, *набацује (entwirft) то што оно посадашњује*, оно што можебитно може сусрести у и за неку садашњост, на нешто попут презентације. Екстаза садашњости као таква је увјет могућности једног одређеног 'преко себе', трансценденције, набачај на презентацију.“⁹²⁵ Дакле, према наведеном, рекло би се да за Хајдегера екстаза садашњости као „моменат“ временитости и самим тим услов трансценденције има у самој себи схематски преднацрт, односно „према камо“ је усмерено то „преко себе“.⁹²⁶

Дакле, однос презентације и осадашњавања је, чини се, шире посматрано, однос који као да стоји унутар онтолошке разлике/диференције бивствовања-бивствујуће, односно, разлика између докучености темпорално одређеног бивствовања и откривености бивствујућег као бивствујућег као садашњег. У претходном конкретном примеру приручности то се могло и видети тако што се разлика бивствовања и бивствујућег збива на начин да је бивствујуће као приручно откривено докучености приручности која је презентацијално пројектована.

Уз наведено, за Хајдегера, одређењу темпоралног смисла свих бивствовања бивствујућих која нису саобразна тубивствовању припада такође и то да је *себевременујући пројекат бивствовања устројен на хоризонталном времену* и то као једно прекорачење, трансцендирање, подсећа нас Херман. Унутар тематике „Времена и бивствовања“ стога

⁹²¹ von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 42.

⁹²² Па ипак, упркос томе, истиче Мекдоналд, тек са извршењем егзистенције временује се изворно време целовито и у јединству. Бивствовање као изворно јединство времена обухвата и прожима тубивствовање, које не може побећи од себе као егзистирајућег: „Време није име ни за бивствовање тубивствовања у разлици спрам бивствовања уопште нити за бивствовање уопште у разлици спрам бивствовања тубивствовања; *време* је пре име за *јединствено* збивање, докученост-бивствовања-у-разумевању-бивствовања, краће - изворно интерпретирано - трансценденцију.“ (McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 283).

⁹²³ Да је то тако потврђује и МкДоналд: „Као хоризонтална схема презентација припада екстази осадашњавања. Смисао бивствовања предручности је задобијен путем *експликације* хоризонталне темпоралности *из временитости*. Ово опет не значи да се различити начини бивствовања разумевају на различитим начинима временитости. Временитост је пре *јединствен* феномен; само зато што бивствовање пројектујемо на *јединство* изворног времена, постоји могућност да бивствујуће у његовом екстатичком, односно хоризонталном смислу бивствовања буде разумљено.“ (McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage*, стр. 266, 267).

⁹²⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 72, 73.

⁹²⁵ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 337.

⁹²⁶ Екстаза садашњости је као таква услов могућности пројекта на презентацију, као услов могућности трансценденције, једног преко себе („*über sich hinaus*“ (преко себе)), она у себи има схематско детектовање онога што је ово „преко себе“. Оно што даје преко екстазе као такве, оно што уопште одређује Куда преко себе, то је презентација као хоризонт. Ту је и смисао Хајдегеровог става да се садашњост у самој себи пројектује на презентацију, јер између садашњости и презентације стоји веза која није случајна. Могућност разумевања бивствовања лежи у чињеници да садашњост као омогућавање опхођења са бивствујућим као садашњост, као екстаза, има хоризонт презентације (Уп. Hribar, V. „Die Frage nach dem Sein als Präsenz“, стр. 76).

брига више није само тематизована као ношење-бриге-за бивствовања-у-свету, већ и као ношење-бриге-за *докученост уопште*, тј. у овом случају тубивствовању несаобразних бивствовања. Ово спровођење бриге је карактерисано као једно прекорачење бивствујућих на хоризонту њиховог смисла.⁹²⁷ То је тако јер је бивственоразумевајућа егзистенција *трансцендентално-хоризонтално* устројена, па је онда екстатичка устројеност, екстатичко одмицање у хоризонт, одређено као трансцендирајуће одмицање, и стога се означава као *једно трансцендентално одмицање*. „Трансцендентално” је овде изведено из трансценденције као начина извршавања бивственоразумевајуће егзистенције, ношења-бриге-за докученост бивствовања. Управо зато једино у *трансцендентално-хоризонталној докучености бивствовања* може бивствујуће, ка којем се тубивствовање односи, као бивствујуће бити откривено у својем *Како* и *Шта-бивствовању*.⁹²⁸ Односно, како се чини, тек у извршењу и по успостављању *онтолошке диференције*, која је ништа друго до трансценденција, између откривености бивствујућег и докучености његовог *Шта* и *Како* бивствовања можемо говорити о одговарању на Хајдегерово темељно питање. Јер, темељно питање које води аналитику тубивствовања је питање о смислу бивствовања уопште. *Ово темељно питање на тај начин задобија и свој темељни одговор*.

Полазећи од досад изведеног, може се сада сумирати да је, са једне стране, изворно одређење смисла бивствовања егзистенције и њеног егзистенцијалног устројства из екстатичке временитости заправо *временито* одређење егзистенције. Са друге стране, изворно одређење смисла бивствовања свих *бивствујућих* која нису саобразна тубивствовању из хоризонтално докученог времена је *темпорална одређеност*.⁹²⁹ Како се пак, а што смо чини се показали, тубивствовање односи спрам ових бивствујућих искључиво на основу претходно, унапред, разумљеног бивствовања које је докучено у разумевању тубивствовања, које *самопројектујући диференцира бивствујуће од његовог бивствовања*, утолико је бивствовање бивствујућих несаобразних тубивствовању отворено у извршењу себе временујуће временитости, па је онда са егзистенцијалном докученошћу егзистенције такође и хоризонтална докученост и расветљеност бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих временски отворена и расветљена.⁹³⁰

Најзад, *време из временитости експлицирати не значи дедуковати га из њега* већ поћи од спровођења временовања временитости тубивствовања и учинити видљивим како један изворни начин временовања самствено-екстатичке временитости *хоризонтално* откључава време као *хоризонт разумевања бивствовања уопште*.⁹³¹ Или, Хајдегеровим

⁹²⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 73.

Временитост сама и сходно њој омогућена брига су онтолошки одређени као једно *трансцендирање у хоризонту*, трансцендирање као прекорачење бивствујућих на докучености њиховог бивствовања.

⁹²⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 73, 74.

⁹²⁹ Међутим, Пегелер се пита да ли Хајдегер у жељи да превлада традицију по сваку цену, запада у исту замку и начин мишљења традиције. (Уп. Röggeler, O., „Temporale Interpretation und Hermeneutische Philosophie“, стр. 17). Јер, „у складу са тим, појављује се од прошлости само оно што од ње остаје као већ-бивствовање (*Schon-sein*) оног испред-себе будућности ограничено од будућности... Са полемичком ревношћу, појам прошлости се поставља кроз билост: али, није ли прошлост дубља него билост? Прошло се раствара у прошлом и враћа се у себе, само на основи овог узмицања себе остаје такође преобразена и може да се 'понови'.“ (*Исто*, стр. 18).

Хајдегер, по Пегелеру, жељом да утемељи филозофију на темпоралности прави одређене грешке. Тако, према њему, бивствовање, а то је Хајдегерово исходишна тачка, је мишљено као присутност, а ова опет значи садашњост, а сама садашњост је једино једна од димензија времена. Зато, ако допустимо да се грчком речју *οὐσία* значи „присутност“ (*Anwesenheit*), онда речи присутност и садашњост могу бити замењене. Но, ово откриће да је бивствовање мишљено као присутност, те тиме садашњост, не води нужно ка питању о бивствовању и времену (Уп. *Исто*, стр. 24).

⁹³⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 27.

⁹³¹ Уз наведено, екстатичко-хоризонтално јединство временитости као самопројектовање тубивствовања, као екстатичко, и заједно са хоризонтом, представља услов могућности овога с обзиром на шта (*Woraufhin*), као и Према-чему уопште (*Wozu-hinaus*), односно онога на шта се пројектују/набацују схеме. У сваком случају, сви претходно навођени моменти, односно пројекти, попут разумљења бивствујућег, пројектовање на бивствовање, разумљење бивствовања, показују да пројекат на време „има свој крај на хоризонту екстатичкога јединства

речима: „Временитост ту-бивствовања' постаје очигледна да би од ње доспели до темпоралности бивствовања (не само 'тубивствовања')“.⁹³² Поменути схемати хоризонта треба да омогуће *онтолошко диференцирање бивствовања*. То је зато што свака екстаза, која је услов могућности онога „преко/изван себе“ има схематски преднацрт тога „изван“. Само бивствујуће се по Хајдегеру може схватити на различите начине управо зато што је могућност схематизације времена, у екстатички која отвара трансценденцију, повезана са могућношћу модификовања схема. То даље значи да се из „изворне хоризонталне схематизације екстаза временитости са бићем (*Sein*), уједно схватају и његове модификације и варијанте.“⁹³³

Стога, ако је екстатичка временитост смисао бивствовања тубивствовања и темпоралност хоризонтална схема временитости, онда је накнадно показано како бивствовање уопште може бити разумевано и појмљиво из *изворног времена* као јединства екстатичке временитости и хоризонталне темпоралности. „Никаква екстатичка временитост без хоризонтално временованог времена, никакво хоризонтално време без себе временујуће екстатичке временитости.“⁹³⁴ Дакле, *изворно време се показало као тражени јединствен појам смисла за тражени смисао бивствовања уопште*. У складу са тим и неопходност једне *онтологије* тубивствовања има свој темељ у суштинском одношењу тубивствовања према питању бивствовања. Исто тако, показано је и како бивствовање за опхођење са бивствујућим, који се онтолошки, дакле, радикално, диференцирају, мора увек бити разумевано из времена.

Сагласно реченим напоменама, прелаз из *имплицитне диференције/разлике (Unterschied) Бивствовања и времена* ка *експлицитној и истинској онтолошкој диференцији (Differenz)* зависи, стога овде, од временитости тубивствовања, следи као закључак *Темељних проблема*. Тачније, диференција је Ту (*Da*) „само“ ако тубивствовање разумева себе временски до тачке у којој развија у самој себи бивствовање бивствујућег. Тако, не само да тубивствовање не представља неку препреку за продор у онтолошку диференцију, већ оно сâмо, као *извршење временитости* на темељу структурних момената бриге омогућава да се *експлицитно* мисли *изворни темпорални карактер бивствовања уопште*. У том контексту, и другачије речено, ако се тубивствовање појављује као актер темпоралности, онда тубивствовање не може бити одбачено или превладано са *научним* устоличењем онтолошке диференције. Но, онда, то значи да је Хајдегер већ са *Бивствовањем и временом* и аналитиком тубивствовања радио на разјашњењу онтолошке диференције, иако она остаје овде „прикривена“.⁹³⁵

У сваком случају, *задобијање бивствовања уопште* подразумева задобијање *многострукости бивствовања* која иде преко бивствовања егзистенције и егзистенцијалног хоризонта света, односно, бивствовања свих тубивствовању несаобразних бивствујућих, која могу у разумевању бивствовања са егзистенцијом бити разумевана.⁹³⁶ То додатно потврђује

времености.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 339). Но тај крај је истовремено почетак односно полазиште за могућност сваког пројекта.

⁹³² Heidegger, M., *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, стр. 395.

⁹³³ Елм, Р., „Хајдегерови хоризонти“, стр. 195, 196.

⁹³⁴ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 192.

⁹³⁵ Уп. Marion, J.-L., *Reduction and Givenness*, стр. 114.

⁹³⁶ Треба правити разлику, упозорава опет Херман, између временитости, којом се временује тубивствовање, и у спровођењу временитости временујуће држање отвореним суштинског времена као времените докучености *бивствовања уопште*. Наравно, не треба помислити да се овде код временитости ради о неком субјективном времену, јер тубивствовање је у екстазама отворено ка себи самом само уколико је отворено и за докученост *бивствовања уопште*. Прецизније: „Ово се протеже с оне стране само-отворености егзистенције. У докучености властитог бивствовања стоји тубивствовање исто тако мало на самом себи да оно у томе стоји управо у докучености бивствовања уопште, коју оно није поставило и у коју оно само себе није довело, него у којој оно себе налази премештено увек већ са својим екстазама. Оно само себи не допушта да само кружи у властитом бивствовању, него да би са својим екстатичким бивствовањем екстатички временујући држало отвореном времениту докученост бивствовања уопште.“ (von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 90).

да фундаментална онтологија тубивствовања није сврха саме себе, већ она треба да доведе до израде кардиналног проблема.⁹³⁷ Он јој даје стално усмерење, тај проблем је води. У том светлу и тражени смисао бивствовања уопште треба сада да се покаже као хоризонтално докучена темпоралност бивствовања из самствено-екстатички докучене временитости егзистенције. Тачније, у фрази „бивствовање уопште“ бивствовање не означава никакав род, то није бивствовање за бивствујуће у општем, нити означава бивствујуће уопште већ „Καθόλου - у целини од: *битак тог* бића.“⁹³⁸ Карактер општости бивствовања који није примерен роду, „уопште бивствовања“ је „у целини“ не бивствујућих већ „бивствовања бивствујућих“, то је бивствовање у целини. То што је он „бивствовање тог бивствујућег“ смера на *онтолошку диференцију* бивствовања и бивствујућег. „Смисао диференције“ „бивствујућег у општем“ и „бивствовања у целини“ је *онтолошка диференција*.⁹³⁹ Најзад, овде је карактер бивствовања уопште, као непримерен роду, постигнут с погледом на *радикално искушану онтолошку диференцију бивствовања и бивствујућег*, а не с обзиром на бивство бивствујућег или бивствујуће као бивствујуће, као што је случај код традиционалне метафизике.

Полазећи од наведеног, може се закључити како у питању о смислу бивствовања уопште сâмо „бивствовање уопште“ је мишљено *из онтолошке диференције* спрам бивствујућих и њиховог бивства, уколико је приказано у својој хоризонталној докучености за екстатичку докученост егзистенције. У самствено-екстатичкој докучености је егзистенција са њеним егзистенцијалима докучена, у хоризонталној докучености се докучују начини бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих.⁹⁴⁰ Тако Хајдегер, са трећим одсеком односно *Темељним проблемима*, стиче се утисак, најзад, ма колико било оптерећујућих околности услед фрагментираности овог рада, чини одлучујући корак ка одговору на питање о смислу бивствовања као таквог.

* * *

Appendix. Овде бисмо више у виду неког *екскурса*, излагања из оквира задате теме, мада не сасвим, упутили на Хајдегерово разматрање *абсенције*, као *модификације* или *наличја презентције*, чије разматрање, како нам се чини, Хајдегеру намеће околност да оруђе може *бити* и *неприручно*, што свакако не значи и да је оно неки карактер небивствовања. За њега се једино може рећи да је *не-стало* (*ab-handen*). Јер, „то *нестало* (*Abhandene*) јест само модус оног приручног. Када за нешто кажемо да је *нестало*, ми заправо такођер без даљњег не мислимо да је напросто уништено. Нешто свакако може нестати тако да уопће више није, да је уништено.“⁹⁴¹ Представљено пружа могућност да приручност и наведена *несталост* буду изведенице темељнијег феномена који се дефинише као *присутност* и *одсутност*, односно општије, као *презентција*. Сходно томе, подвлачи Хајдегер, како позитивност постаје разјашњена из односа са привативношћу негативног, при чему разлози за такво нешто леже у суштини временитости, то значи да *темпорална интерпретација приручности* мора у смислу својег бивствовања да буде разјашњења с обзиром на *неприручност* (*Unzuhandenheit*). Јер, бивствујуће које се сусреће у свакодневници може имати и карактер *неупадљивости* (*Unauffälligkeit*).

Претпоставка за ту могућност равнодушног опхођења са стварима је *неометаност* (*Ungestörtheit*) опхођења. Њој у темељу пак лежи специфична временитост опхођења с оруђем и она је примарно *осадашњавање* (*Gegenwärtigen*): „Неометаност равнодушнога

⁹³⁷ Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 58, 59.

⁹³⁸ *Исто*, стр. 502.

⁹³⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 367.

⁹⁴⁰ Уп. *Исто*, стр. 367.

⁹⁴¹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 335, 336.

опхођења с оним приручним постаје видљива као таква када је одвојимо од ометености опхођења и то је таква ометеност која долази од самог бивствујућег којим се бавимо.⁹⁴² Сходно томе, полазећи од одсутности/абсенције (*Absenz*) као абсенцијалне/одсутвујуће (*absentialen*) модификације хоризонталне схеме презентације показује се како тубивствовање у садашњости пројектује оно што му недостаје на овај темпорални хоризонт, да би допустило да га оно *сусретне као недостајуће*. Јер, управо нам је упадљивост недостајућег отворила очи за неупадљивост (*Unauffälligkeit*) овог пројекта на хоризонталну схему презентације у којој се разуме бивствовање ненедостајућег (*Nichtfehlenden*), при-ручног.⁹⁴³

У контексту реченог, могли бисмо сада успоставити разлику бивствовање-бивствујуће, јер ако је већ презентација као темпорални смисао омогућила разликовање докучености бивствовања приручности и откривености бивствујућег као приручног онда би у истоветном маниру сада *абсенција* била темпорално-модификовани хоризонт презентације, где се *онтолошки диференцира* бивствовање неприручности и откривеност бивствујућег као неприручног, као не-садашње.

Конкретније речено, свако оруђе, како се могло видети, има неко место унутар склопа повезаности оруђа, оно је део целовитости удовољења која одређује могућност руковања (*Handlichkeit*). Случај у којем долази до прекида бављења (*Beschäftigung*), доводи до изостајања/недостајања (*Fehlen*) неког оруђа из склопа повезаности оруђа. Тај изостанак означава несталост (*Abhandensein*) онога приручног. У вези са тим се поставља и питање начина приступа оном несталом, неприручном (*Unzuhandenen*), и њега Хајдегер објашњава преко откривања несталог у модусу пожелети/несталости/недостајућег (*Vermissten*). Сходно томе, пожелети је незатицање нечега што се очекује, а што нам је потребно, односно у опхођењу са оруђем, онога што је потребно у употреби самог оруђа: „Пожељети (*Vermissten*) је несадашњење не у смислу изостајања садашњости, већ *несадашњење* као одређени модус у јединству с нечим очекиваним и задржавање оног расположивог. Стога оно пожељети као одређеном садашњењу уопће не одговара никакав хоризонт, већ *одређено модифицирани хоризонт садашњости презентације*. Екстази несадашњења која омогућава оно пожељети припада хоризонтална схема *абсенције*.“⁹⁴⁴ Све у свему, тиме се жели рећи да се у случају *одсутности* (*Abwesenheit*) једног бивствујућег, које је онда не-приручно (*Unzuhandenes*), заправо спроводи модификација осадашњавања у „неосадашњавање/несадашњење“, које кореспондира са схемом абсенције.⁹⁴⁵

Детаљније казано, по МекДоналду, недостатак као незатицање (*Nichtvorfinden*) нечег потребног није никакво пуко изостајање неког допуштања-сусретања, он се разликује веома од неког морања-озбиљног-упознавања (*Erst-kennenlernen-müssen*), које би морало да претпостави познавање (присност) са недостајућим (*Vermiſten*). Јер ово „недостајуће/пожелети (*Vermiſte*) сусреће у дефицијентном модусу одсутности (*Abwesenheit*) када оно није на своме месту. Да оно своје место не може да има претпоставља *откривеност* (*Entdecktheit*) не само недостајућег него и оног њему додељеног места. Видели смо да се место нечег при-ручног мора разликовати од унутрашњости оног у простору предручног.“⁹⁴⁶

Другачије речено: разумевање несталог/одручног (*Abhandenem*) постоји пошто се *бивствовање-одсутним* (*Abwesendsein*) пројектује на ону екстатичкој временитости припадну *схему абсенције/одсутности*, чиме се успоставља *онтолошко диференцирање* докучености бивствовања-одсутним и откривености оног одсутног, односно, оног несталог бивствујућег. Наравно, с обзиром на хоризонт абсенције.

⁹⁴² Исто, стр. 341.

⁹⁴³ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 266.

⁹⁴⁴ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 342.

⁹⁴⁵ Уп. Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 120.

⁹⁴⁶ McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 266.

С тим у вези, постаје јасније да оно што се види у погледу недостајућег (*Fehlenden*) важи исто тако и за при-ручно. Управо неупадљива присност (*Vertrautheit*) са приручним тешко допушта да се сазна да таквом допуштању сусретања мора да уопште претходи неки пројекат на презентцију.⁹⁴⁷ Ипак, и неупадљиво бивствовање-приручним утемељује бриговање у пројекту на хоризонталну схему презентције, у чему се тек разуме приручност као таква уопште. Тачније, а како истиче МекДоналд, раније смо видели да Шта-бивствовање (штаство) приручног, удовољење, околност да се целовитост удовољења разуме из његове припадности целини оруђа, а у међувремену је постављено да је докученост света која је фундирана у временитости као значајност претпоставка за разумевање не само Шта-бивствовања него и пре Како-бивствовања оног о чему се брине.⁹⁴⁸

Укупно узевши, *модификација презентције у абсенцију* мора увести у игру модификацију презентције као *negativum*, као и њену спрегу са временом. У том контексту абсенцијална модификација презентције која припада осадашњавању опхођења омогућава уочавање приручног. Међутим, тиме настаје тежак проблем конституисања у структури бивствовања неког негативног момента, уколико оно абсенцијално поприма име негације оног презентцијалног. Овде сада по Хајдегеру извире читави низ питања и проблема, попут оних о *негативности која лежи у темпоралности* односно временитости или у којој мери се може говорити о времену као услову могућности ништавности? Изгледа да модификација презентције у абсенцију, присутности у одсућности припада временитости, а изгледа и да се то *Не*, тачније, његова бит дата у *ништавности*, такође може интерпретирати из времена.

Међутим, сви су изгледи да немогућност залажења и расветљавања тмине наведених питања иницира да Хајдегер параграф о темпоралности оконча следећим речима: „Ми нисмо довољно припремљени за продирање у ту тмину. Довољно је разјаснити како само с враћањем на временост као темпоралност, односно на хоризонт екстаза, на видјело излази интерпретација битка, најприје одређена врста битка, приручност и предручност.“⁹⁴⁹

Упркос томе, односно, и поред Хајдегеровог признања, остаје ипак извесно да се у целини узев насупрот претећој опскурности показало како нам светлеће конституисање презентције или абсенције као темпоралног смисла омогућава да се изврши диференцирање докучености бивствовања приручности односно неприручности и откривености бивствујућег као приручног односно неприручног. Најзад, тиме се потврдила почетна поставка да је изворно одређење смисла бивствовања свих *бивствујућих која нису саобразна тубивствовању* из хоризонтално докученог времена *темпорална одређеност*. То истовремено означава да се сада може говорити код Хајдегера о ступању на сцену експлицитног онтолошког диференцирања у свом пуном онтолошко-научном смислу, а за што би поближе објашњење требало да нам дају и наредни редови.

3.3. Онтолошка диференција као одговор на питање о смислу бивствовања

Како смо могли и видети током претходних излагања, *временитост* је за Хајдегера, све су прилике, означавала онај услов могућности и меру разумевања бивствовања, на тај начин што је екстатична егзистенција имала способност фундирања властитог разумевања егзистенције путем одношења у самом свету. На тим основама се може и говорити о тубивствовању које као трансценденција омогућава временске екстазе и хоризонте који се, са своје стране, појављују као структуре самог разумевања на основу којег се може спекулисати о могућности разумевања и смисла бивствовања уопште.

⁹⁴⁷ Уп. Исто, стр. 266.

⁹⁴⁸ Уп. Исто, стр. 266.

⁹⁴⁹ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 343.

Исто тако, Хајдегер у § 22 *Темељних проблема феноменологије* не успоставља експлицитно „објављивање“ онтолошке диференције посве случајно или у неком стихијском заносу након анализе времена.⁹⁵⁰ Јер, премда је прва глава насловљена „Проблем онтолошке диференције“ не треба доводити у питање и то да је овде од 19-21. параграфа реч о питању о смислу бивствовања. Тек дакле у § 22 основни проблем *онтолошке диференције* се разматра као основни проблем темпоралности бивствовања. Сходно изнесеном контексту, како се чини, време је услов могућности онтолошког диференцирања, па најпре анализа временитости егзистенције и потом анализа темпоралности бивствујућих која нису саобразна тубивствовању у својој целовитости као *изворно време* чине хоризонт разумевања смисла бивствовања као таквог, односно уопште, и тек након излагања времена и проницања у његову „тајну“ можемо коначно, како смо видели, говорити о изласку из имплицитног и уласку у *експлицитно откривање онтолошке диференције*.⁹⁵¹ Стога, дакле, из *априорности бивствовања* и онтологије треба тежити ка темпоралности бивствовања где се показује да бивствовање претходи бивствујућем, а да истовремено и изворно време, као оно претходеће и исходишно, не може, као ни бивствовање, бити неко бивствујуће. У исти мах, бивствовање као такво, или смисао бивствовања, може се мислити стога само из онтолошке диференције имајући у виду да Хајдегер не жели да се оно разумева ни као бивствујуће ни као неко бивство бивствујућег.

Сходно реченом, *бивствовање уопште* код Хајдегера, све су прилике, не представља неку поједностављену аморфну конструкцију, већ многострукости његовог значења припада и то да се *диференцира* спрам бивствујућих. Ова разлика је истовремено и услов да бисмо могли говорити уопште о бивствовању самом, што само по себи намеће *онтолошку диференцију* као кључни појам Хајдегерове онтологије. Такође, особито је изазовно утврдити како се бивствујуће разликује од бивствовања, а да истовремено припада бивствујућем чинећи га отвореним. То је, изгледа, важно јер тек када јасно спроведемо диференцију бивствовања и бивствујућег можемо да задобијемо *тему* фундаменталне онтологије, а то је бивствовање као такво. Из наведених побуда чини се и да важност онтолошке диференције почива на томе што само на основу њеног експлицитног разјашњења можемо да се бавимо са преостала три темељна проблема, која се, пожељно је подсетити се, такође тичу сâмог бивствовања.⁹⁵² Све у свему, искључиво се кроз могућност и спровођење диференцирања бивствовања и бивствујућег може говорити о *могућности онтологије*, тачније, о *филозофији која постаје наука*.⁹⁵³

Сагласно том убеђењу, фундаментална онтологија је филозофска наука о бивствовању као таквом, а не о бивствујућем као таквом. Међутим, бивствовање као такво је бивствовање бивствујућег, при чему оно сâмо није бивствујуће, већ се разликује суштински од бивствујућег, па се зато и може говорити о бивствовању самом. Као различито од бивствујућег, бивствовање детерминише бивствујуће као бивствујуће, јер без бивствовања бивствујућа не би била отворена и разумљива. Стога је баш из тог разлога важно, истиче

⁹⁵⁰ Уколико се, истиче Коклеманс, узму заједно сви моменти који разматрају онтолошку диференцију онако како су дати у Хајдегеровим раним радовима, онда се његово првотно разумевање онтолошке диференције може исказати у неколико теза: „1) У радовима и предавањима писаним између 'Бивствовања и времена' и 'О суштини разлога', питање о бивствовању је формулисано у терминима онтолошке диференције, а одржан је и идентитет бивствовања и истине као процес откривања. 2) Онтолошка диференција се дешава само због моћи тубивствовања да диференцира бивствовање и бивствујуће; ова моћ се налази у трансценденцији тубивствовања. 3) Последњи услов према којем тубивствовање трансцендира бивствујућа није бивство бивствујућих (*Seiendheit*), већ бивствовање само, узето као извор диференције бивствовања и бивствујућих (*das Sein*).“ (Kockelmans, J. J., *On The Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, стр. 75).

⁹⁵¹ Како је то већ и раније истицано, ако не постоји појам о бивствовању онда се онтолошка диференција латентно налази у егзистенцији тубивствовања, тачније, ту се ради о предонтолошком разумевању онтолошке диференције.

⁹⁵² Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 43.

⁹⁵³ Уп. Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 251.

Херман, да се дође до тајне споне диференције бивствовања и бивствујућег и, даље, како да се образује могућност ове разлике.⁹⁵⁴

У вези са претходно реченим, онтолошка диференција код Хајдегера почива најпре у ставу да се бивствовање посматра као отвореност самог себе, која се реализује уз помоћ самопројектовања *тубивствовања*. То самопројектовање, које се валоризује захваљујући екстатичко-временском карактеру тубивствовања, омогућава интенционално⁹⁵⁵ разумљење егзистенције: „Као екстатичко-хоризонтално јединство временовања временост је увјет могућности трансценденције а тиме и увјет могућности интенционалности која је фундирана у трансценденцији.“⁹⁵⁶

У сагласју са Хајдегеровим акцентовањем улоге тубивствовања, Херман подсећа да је већ у § 4 „Увода“ *Темељних проблема феноменологије* истицано како четири метафизичке тезе и темељни проблеми нуде формалну назнаку темељног питања као и то да темељни проблеми проистичу из овог питања. Такође, овде треба, по њему, да се експлицира на који начин онтолошка диференција *априорно* и *изричито* разјашњава смисао бивствовања, то јест како *екстатичко-хоризонтална временитост* омогућава разлику бивствовања и бивствујућег. Задатак постављен у четвртном, наставља се, односно реализује, у § 22 *Темељних проблема*. У том процесу, Хајдегер најпре говори о тубивствовању које при спровођењу егзистенције *разуме бивствовање*, односи се према бивствујућим сходно том разумевању бивствовања, и тако искуствује бивствујуће као бивствујуће.⁹⁵⁷ Као неизричита диференција, разлика бивствовања и бивствујућег, извире у *извршењу егзистенције тубивствовања*.⁹⁵⁸ *Диференција бивствовања и бивствујућег извршава се у и са временовањем екстатичко-хоризонталне временитости*, истиче Хајдегер, у којој је докученост бивствовања као бивствовања егзистенције и приручности отворена (*aufgeschlossen*) *екстатичко-временито (ekstatisch-zeitlich)* и *хоризонтално-темпорално (horizontal-temporal)*.⁹⁵⁹ Дакле, како је већ и раније истакнуто, разлика између бивствовања и бивствујућег има модус бивствовања тубивствовања⁹⁶⁰ па, стога, „разлика бивствовања и бивствујућег је разлика између докучености темпорално одређене приручности и откривености приручног бивствујућег као садашњег (присутног).“⁹⁶¹ То се дешава тако што

⁹⁵⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 42, 43.

⁹⁵⁵ За Дастурову је Хајдегеорова расправа о интенционалности и веза са временитошћу тубивствовања, започета у *Бивствовању и времену*, развијена даље у *Темељним проблемима* и *ГА 26*, заправо наставак „обрачуна“ са Хусерлом, а и потврда да је услов могућности интенционалности дат у разумевању бивствовања: „Он даље наглашава да могућност расветљавања онтолошке диференције такође захтева истраживање интенционалности, као начин приступа бивствовању.“ (Dastur, F., „The ekstatio-horizonal constitution of temporality“, стр. 172). Интенционалност, међутим, није кључна реч као код Хусерла, већ главни проблем.

⁹⁵⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 350.

⁹⁵⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 42, 43.

⁹⁵⁸ Бивствовање сáмо а не само бивствујуће је временито, не у смислу унутарвременитости бивствујућег, већ најпре на начин на који је за нас традиционални појам времена и свакодневна представа времена понајвише стран (Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 28).

Суштинска веза између докучености бивствовања уопште, поново истичемо, и егзистенције човека припада самом бивствовању *разумевања* бивствовања човека. Бивствовање као бивство и бивствовање као значење смисла бивствовања уопште су показани као мишљени унутар човековог разумевања бивствовања. Човек дакле не разумева бивствовање у рефлектирајућем мишљењу или захватањем појмом, као ни у појмовно схваћеној онтологији, већ *предонтолошки са спровођењем* своје егзистенције.

⁹⁵⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 43, 44.

⁹⁶⁰ Евидентно, временитост егзистенције тубивствовања је истовремено место разумевања бивствовања али и одношења према бивствујућим која нису тубивствовање. Зато се та разлика и може расветљавати у самој егзистенцији, и тек на основу успостављања те диференције бивствовање може постати тема поимања, тј. логоса.

⁹⁶¹ von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 44.

је бивствујуће као приручно откривено докучености презентцијално пројектоване приручности.⁹⁶² Стога, самим тим што *егзистира* тубивствовање *разуме бивствовање и односи се према бивствујућем*: „Премда није изричито посвијешћена, разлика битка и бивствујућег *јест* латентно *ту* у тубитку и његовој егзистенцији. Разлика *јест ту*, тј. она има врсту битка тубитка, припада егзистенцији. Егзистенција у неку руку значи 'бити у тијеку те разлике'. Само душа која може направити ту разлику има својство да поврх душе неке животиње постане душом неког човјека.“⁹⁶³

Уопште узев, разликовање бивствовања и бивствујућег код Хајдегера је такво да бивствовање представља особену отвореност самог себе и постиже се захваљујући самопројектовању екстазе, односно егзистенције. Из тог самопројектовања, преко дате екстазе, изворно се може разумевати интенционално разумевање опхођења егзистенције. У том смислу, као бивствујуће је дато оно што егзистенција на основу хоризонталне схеме времена, захваљујући првобитно конструисаној екстази и њеном разумевајућем откривању, може да сусреће у свету.⁹⁶⁴ То је прави смисао *латентног карактера* разликовања бивствовања и бивствујућег унутар тубивствовања. Онтолошка диференција, како смо већ и раније истакли, налази се као скривена иако немишљена, унутар целокупне историје метафизике, она је у том контексту *немишљена онтолошка диференција*, и то је нешто што Хајдегер непрестано има на уму. Зато се целокупни поступак мишљења метафизике заснива на том процесу преласка из немишљења у мишљење, из наивности у озбиљност мишљења, односно у матурирање филозофије као мишљења диференције, јер *филозофирати значи пре свега диференцирати*. То је и смисао поступка *Бивствовања и времена* где би она, најзад, са трећим одсеком, била „објављена“, где се коначно може говорити о својеврсној епифанији онтолошког диференцирања, које је могуће само као питање о смислу бивствовања уопште.

Тубивствовање стога остаје у диференцији, као онтичко-онтолошко бивствујуће, а да то и не зна. У том смислу, разлика између бивствовања и бивствујућег је пре-онтолошка, без експлицитног појма бивствовања, али наравно она може постати и експлицитна диференција. Полазећи од тога, једино она „душа“ која може да успостави *онтолошку диференцију* може да постане тубивствовање, па би временитост, како смо већ више пута истакли, по Хајдегеру, била та која, захваљујући снази свог екстатичког самопројектовања наспрам хоризонталних схема времена, омогућава тубивствовање које егзистира тако што извршава ову диференцију: „Разлика битка и бивствујућег временована је у временовању времености. Само зато што се та разлика на темељу времености увијек већ времени с том временошћу; тј. бива било како набачена, тј. откривена (*enthüllt*), она се доиста и изричито може посвијестити, као посвијешћена пропитати, као пропитана испитати и као истражена појмити.“⁹⁶⁵ Дакле, важно је да се диференција бивствовања и бивствујућег може сада обелоданити *експлицитно* и изричито, да се може испитивати и појмовно захватити само уколико се спроводи на *темељу временитости и са њом се овременује*. Међутим, једино ако је разлика увек већ предонтолошки латентно у егзистенцији тубивствовања ту, тј. разоткривена/очитована (*enthüllt*) у тубивствовању, она се уопште може учинити изричитом и тематизовати. Пошто у овом филозофирајућем тематизовању бивствовање постаје „могућа тема поимања (логоса)“ изричито извршена разлика бивствовања и бивствујућег се назива *онтолошка диференција*.⁹⁶⁶

⁹⁶² Наравно, сходно Хајдегеровом разумевању света и унутарсветскости, као бивствујуће се најпре сусреће оно најближе и најнепосредније сусрећуће, тј. бивствујуће као приручно бивствујуће: „На темељу свог екстатичког карактера временост омогућује битак неког бивствујућег које се егзистирајући као сопство и као тако егзистирајуће опходи с бивствујућим, односно предручним. Она омогућава одношење тубитка као одношење према бивствујућем, било према самоме себи, било према другом и приручном, односно предручном.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 351, 352).

⁹⁶³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 351, 352.

⁹⁶⁴ Уп. Gretić, G., *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, стр. 209.

⁹⁶⁵ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 352.

⁹⁶⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 44.

Са друге стране, поред реченог, Марион сматра да је прилично проблематична констатација Хајдегера о латентности онтолошке диференције у тубивствовању: „Заправо, диференција је најпре означена као латентност која је толико дубока да је Хајдегер присиљен да користи два термина, сходно томе да ли је диференција скривена (*Unterschied*) или се, знатно ређе, појављује (*Differenz, ontologische Differenz*).“⁹⁶⁷ Дакле, према њему се прелаз од имплицитне диференције као *разлике* (*Unterschied*) ка експлицитној или истинској онтолошкој *диференцији* (*Differenz*) збива као зависност од временитости тубивствовања, тачније, диференција је Ту само ако тубивствовање разуме себе временито, и у правцу према којем је могуће откривање бивствовања бивствујућег.

Уз речено, треба поново указати да се за Хајдегера онтолошки проблем бивствовања не може решавати унутар *категоријалних излагања* бивства бивствујућег. Насупрот томе, примећује с правом Херман, сагледавајући многострукост врста бивствовања и њихових категорија он поставља питање о скривености оног *једноставног бивствовања* (*Einfachen des Seins*), које претходи многострукости врста бивствовања и њиховим категоријалним значењима, а што истовремено омогућује многострукост врста бивствовања.⁹⁶⁸ Ово једноставно бивствовања мора се разликовати од многострукости врста бивствовања и њихових категоријалних структура, а Хајдегер ову разлику карактерише управо као *онтолошку диференцију*. Задатак *Бивствовања и времена* је потрага за овим *једноставним бивствовања* што Хајдегер именује као *бивствовање уопште*.⁹⁶⁹ Наравно, поставља се и питање *опитости* (*Allgemeinheit*) ове фразе *бивствовање-уопште*. У том смислу, истиче Херман, ако је темељна тематика *Бивствовања и времена* питање о смислу бивствовања а оно се не мисли као врста бивствовања бивствујућих, онда бивствовање уопште овде стоји у смислу општости бивствовања која се налази у диференцији спрам врсте бивствовања бивствујућег.

Смисао ове *опитости*, како је већ истакнуто, није дат у правцу неке родне општости, већ опречно томе: „Бивствовање уопште било би онда само свим посебним начинима бивствовања заједнички карактер бивствовања, уколико ми у свим категоријално изложеним структурама бивствовања, на аналоган начин, поново разумемо бивствовање као општу основну црту бивствовања, која се модификује саобразно различитим начинима бивствовања и њиховим категоријама. Хајдегер напротив тражи смисао бивствовања, бивствовања уопште у његовој диференцији према начинима бивствовања и његовим категоријама, у једном подручју које се налази с оне стране оне баш сада назначене општости бивствовања и који кроз овај општи карактер бивствовања, који прожима све начине бивствовања и његове категорије, остаје скривен.“⁹⁷⁰

У сваком случају, питање о смислу бивствовања, као и онтолошке диференције која му се налази у основи, треба разумевати као оно које надилази једноставну разлику бивствовања и бивствујућег и више разумевати у контексту односа бивствовања бивствујућег према бивствовању уопште.⁹⁷¹ Како ипак, као што је и показано не само на примеру временитости егзистенције већ и темпоралности приручног, *изворно време*

⁹⁶⁷ Marion, J.-L., *Reduction and Givenness*, стр. 114.

⁹⁶⁸ Уколико је бивствовање бивствовање бивствујућег, очигледно је да у том случају бивствовање у особеном смислу омогућава да се разуме многострука врста бивствовања преко врсте бивствовања различитих бивствујућих.

Хајдегер дакле, како је већ истицано, разликује врсте бивствовања приручности, предручности, живота и живеће природе, идеалног бивствовања и егзистенције, тј. тубивствовања. То значи да су бивствујућа дата као приручна, предручна, жива природа, идеална бивствујућа и тубивствовање. Да ли је ова свекупност врста бивствовања, по Херману, изгледа остаје отворено (Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 66, 67).

⁹⁶⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 68. „Оно једноставно бивствовање омогућује многострукост бивствовања бивствујућих и отуда јесте изворније него бивствовање бивствујућих.“ (*Исто*, стр. 78).

⁹⁷⁰ von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 69.

⁹⁷¹ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 54.

представља хоризонт омогућавања разумевања међусобног диференцирања многоврских форми бивствовања бивствујућег спрам бивствовања уопште⁹⁷², онда је управо изворно време хоризонт односно смисао разумевања бивствовања уопште, тачније смисао бивствовања, што ће рећи и да експлицитна експликација онтолошког разликовања, као онтолошке диференције, и води ка одговору на темељно питање о смислу бивствовања уопште. Овако изведено разумевање онтолошке диференције одговара већ наведеној трансцендентској (*transcendenzhafte*) диференцији или пак онтолошкој диференцији у ширем смислу, уз њено већ објашњено разликовање од теолошке и трансценденталне диференције, односно онтолошке диференције у ужем смислу.

Управо за Хајдегерово разликовање три врсте диференције, узгред буди речено, Марион критички примећује: „Такво набрајање, скоро квантитативно, назначава више оклевање него ригорозну елаборацију; може се радити и о томе да се неко суочава са набрајањем оклевања која смо управо лоцирали: заправо, зар диференција а) између бивствујућег и бивства не означава прву различитост (тубивствовање – бивствовање тог бивствујућег)? Да ли би диференција б) између бивствујућег (укључујући бивство) и бивствовање само означавала другу различитост (бивствовање бивствујућих – смисао бивствовања уопште)?“⁹⁷³ Марион увиђа и двоструки парадокс када је Хајдегерово мишљење онтолошке диференције у питању: „Са једне стране, насупрот званичне интерпретације *Бивствовање и време* познаје 'онтолошку диференцију'. Са друге стране, пратећи прихваћену интерпретацију, *Бивствовање и време*, још увек не мисли онтолошку диференцију због једноставне чињенице да не именује 'онтолошку диференцију'. Верујемо да се може објаснити овај парадокс: 'онтолошка диференција' у *Бивствовању и времену* покорава се трострукој конструкцији питања о бивствовању на такав начин да забрањује себи приступ ка стриктно дуалној димензији будуће онтолошке диференције.“⁹⁷⁴

На концу, тубивствовање је то које је у погледу онтолошке диференције означено од самог Хајдегера као оно бивствујуће које може да је извршава. У том случају, да ли онда „укратко, да ли би било нужно да се тубивствовање посматра не само као водећа сила иза појављивања питања о бивствовању у *Бивствовању и времену*, већ и као оно које блокира приступ онтолошкој диференцији? Или опет, зар тубивствовање не омогућава питање о бивствовању преко - како смо је назвали 'онтолошке диференције' – само да би забранило одговарање на то питање – преко онтолошке диференције која је мишљена?“⁹⁷⁵

Но, ту се свакако надовезују и критички гласови који управо у тубивствовању наслућују *тешкоће* које је Хајдегер имао при реализацији свог целокупног плана, на које је истина касније и сам упућивао, али које по нашем уверењу не спречавају стицање увида у довршење тог плана. Питање о смислу бивствовања, које се мора мислити из онтолошке диференције, а које смера ка мишљењу бивствовања као таквог, а не бивствујућег као таквог нити његовог бивства, остаје скопчано за одређено бивствујуће које је „опседнуто“ бивствовањем, остаје стога везано за бивствовање тог једног бивствујућег а то је тубивствовање. То ће рећи да се пре свега бивствујуће као тубивствовање укључује у питање о смислу бивствовања, а сама онтолошка диференција, како можемо и видети, сачињава „суштину“ његовог бивствовања, тачније, па испада, да тако кажемо, да онтологија има онтички темељ.

⁹⁷² Онтолошки проблем категоријалног излагања бивствовања бивствујућег постаје транспарентан тек онда када је темељ положен и на њему категоријално излагање бивствовања може да стоји, истиче Херман. Оно категоријално излагање бивствовања претходеће питање о темељу који их омогућује, тј. о оном у многострукости категоријалног један од другог постављеног бивствовања скривеном једноставном бивствовању проблем је основа све онтологије, фундаменталне онтологије (Уп. von Heidegger, F.-W., *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, стр. 70).

⁹⁷³ Marion, J.-L., *Reduction and Givenness*, стр. 132.

⁹⁷⁴ Исто, стр. 135.

⁹⁷⁵ Исто, стр. 136.

Оно што је још једна особеност *Темељних проблема феноменологије* и § 22 при разматрању онтолошке диференције јесте *Хајдегеров повратак Канту*, што у ствари и није нарочито изненађење ако се има на уму да диференција „извире“, како смо раније видели, на темељима Кантове метафизичке тезе.⁹⁷⁶ Смисао изреченог повратка постаје јаснији ако се подсетимо Кантовог одређења саме егзистенције као неких предиката. Ту се већ у ствари успоставља *диференција* спрам реалних предиката неке ствари, односно кроз тврдњу да *бивствовање није реални предикат*, те оно није нешто што припада стварима, тј. бивствујућим. Већ смо раније видели, опажање у целини своје интенционалне структуре Опажања, Опаженог, Опажајности је утемељено у екстатичко-хоризонталном устројству временитости. Као то интенционално одношење опажање је заправо модус осадашњавања: *„Екстаза садашњости јест фундамент за специфично интенционалну трансценденцију замједбе оног предручног*. Екстази као таквој, узмицању, припада једна хоризонтална схема, а садашњости презентација.“⁹⁷⁷ У том контексту, и другачије речено, смисао усмерености интенционалности мора да се разуме из хоризонта временског модуса који омогућава опажање, а то је управо *хоризонт презентације*. На тај начин има улогу и Кантова теза да је бивствовање опажање, као интенционално одношење врсте, као осадашњавање, „тј. екстаза у јединству времености с властитом схемом, схемом презентације... Битак је једнак присутности, презентацији.“⁹⁷⁸ Ипак, Кант остаје у оквирима античке филозофије, за коју важи да бивствовање опстоји као *ἄποκείμενον* који има карактер *ὄβσiα*-е. Стога и његов став, да је бивствовање позиција, добија своју једину релевантност из темпоралне интерпретације коју неокантовци нису могли да разумеју. Тај свој став, истиче Хајдегер, према којем је бивствовање једнако позицији, Кант је разумео али није могао да га експлицитно доведе до појма.⁹⁷⁹

Спровођење онтолошке диференције, ако се већ темељи у егзистенцији тубивствовања, унутар *Темељних проблема* захтева, како смо већ на почетку поглавља истакли, и конституисање *онтологије*, односно, *филозофије као науке*: „У свези с тиме покушавамо показати да филозофија као знаост није никаква ствар добре воље тубитка, него да је њезина слободна могућност, тј. њезина егзистенцијелна нужност, утемељена у бити тубитка.“⁹⁸⁰ С тим у вези, у погледу наука (*Wissenschaft*) Хајдегер најпре подсећа да су оне врста сазнавања, а оно са своје стране има темељни карактер разоткривања (*Enthüllens*). Стога, разоткривање се означава као истина, тако да је наука једна врста сазнања ради разоткривености као такве. Истовремено, истина је једна одредба тубивствовања, односно могућност његове егзистенције. Утолико стога „знаост је спознавање поради откривености као такве (*Enthülltheit*)...“, а онда и оно „предзнанствено већ откривено може постати предметом знанственога истраживања. Знанствено се истраживање конституира у попредмећењу оног претходно већ било како откривеног.“⁹⁸¹

Објашњење претходног става захтева да се најпре има у виду да је са тубивствовањем бивствујуће већ разоткривено у претходном разумевању бивствовања. То значи да иако у

⁹⁷⁶ Као што Кант диференцира његову сопствену критичку трансценденталну филозофију од догматичне метафизичке, тако и Хајдегер диференцира сопствену фундаменталну онтологију од традиционалне онтологије. Управо и *Темељни проблеми феноменологије* у погледу значаја који су придали Канту потврђују како је Хајдегеров главна брига била да Кантову трансценденталну логику замени трансценденталном онтологијом, што са собом повлачи и реинтерпретацију његових појмова трансценденталног и *априорног* (Уп. Kockelmans, J.J., *On The Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, стр. 76).

⁹⁷⁷ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 347.

⁹⁷⁸ *Исто*, стр. 347.

⁹⁷⁹ У погледу трансценденције и њеног разумевања, Хајдегер полази од Канта али истовремено се и дистанцира од његовог поимања трансценденталног. Кант је схватио да у трансценденталном лежи унутрашња могућност онтологије уопште, али он не успева да радикалније и изворније захвати проблематику онтологије и метафизике, а тиме и универзалнији појам трансценденције. У сваком случају, истиче Травни, важно је приметити како су Платон и Кант два мислиоца којима се Хајдегер највише бави при одређивању онтолошке диференције (Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 79, 80).

⁹⁸⁰ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 352.

⁹⁸¹ *Исто*, стр. 353.

иманентном смислу, *латентно* заправо, бивствовање и бивствујуће су једнакоизворно разоткривени. На тај начин се са тубивствовањем успостављају два темељна начина могућности попредмеђивања/објективирања, како у контексту бивствовања као бивствовања бивствујућег, тако и у погледу бивствујућег самог. Сходно томе, пошто је временитост тубивствовања услов могућности разумевања *онтолошке диференције*, онда је и временитост темељ могућности за попредмеђивање претходно датог бивствујућег и бивствовања. У попредмеђењу бивствујућег, конституишу се *позитивне науке*.⁹⁸² Са друге стране, када се ради о *бивствовању* онда се може говорити о његовом разоткривању при разумевању бивствовања од стране тубивствовања. И бивствовање остаје познато као претходно дато, али „се не може затећи у тијеку усмјерености свакодневно-фактичног егзистирања као одношења према бивствујућем.“⁹⁸³

Позитивне науке које се конституишу на темељу попредмеђивања бивствујућег тај поступак дугују и своје средиште налазе у пројекту устројства бивствовања бивствујућег које треба да постане предмет. Ово попредмеђивање бивствујућег изведено на овај начин је ствар позитивних наука и нема никакве везе са онтолошким *тематизовањем бивствовања самог*, а где се *филозофија конституише као наука*.⁹⁸⁴

У сличном духу, и *логос онтологије* треба да пројектује експлицитно оно што је већ пројектовано у преднаучном искуству разумевања. То значи да треба *експлицитно захватити диференцију између бивствовања и бивствујућег* која је увек пре-онтолошки, имплицитно активна у тубивствовању.⁹⁸⁵ Тек тако ћемо схватити могућност да оно што је преднаучно обелодањено може постати предмет научног истраживања, за шта Хајдегер употребљава фразу „попредмеђивање“, како би објаснио првотну делатност тематизовања у онтологији: „У опредмеђивању битка као таквог проводи се темељни акт у којем се конституира онтологија као знаност... Претходно дано може бити постојеће бивствујуће, али претходно дан може бити и битак сам у предонтологијском разумијевању битка.“⁹⁸⁶ *Опредмеђивање*, наравно, било бивствујућег или бивствовања, не треба разумети као неки акт субјекта, већ се ту ради о изричитом пројектовању према ономе ка чему је већ пројектовано у преднаучном искуствовању, тј. разумевању. Односно: „Ако битак треба бити опредмеђен, - ако разумијевање битка као знаност у смислу онтологије треба бити могуће, ако уопће треба бити филозофије, тада у изричитом набачају мора бити откривено оно према чему је разумијевање битка као разумијевање предпојмовно већ набацило битак.“⁹⁸⁷

Даље, истиче Хајдегер, налазимо се пред задатком не само да разматрамо однос бивствујуће-бивствовање већ и да идемо „*поврх битка, питамо и о ономе, на шта је он сам*

⁹⁸² „Са једне стране, Хајдегера херменеутичка ре-оријентација феноменологије га гура у правцу контекстуализма и холизма значења; са друге стране, он наставља да се држи оштре разлике између трансценденталног априори садржаја филозофије и апостериорног садржаја наука. Уз то, претходно треба да иде са бивствовањем, касније са бивствујућим.“ (Taylor C. „The Question of Being“, у: Wrathall, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's „Being and time“*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013. стр. 86).

⁹⁸³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 354.

⁹⁸⁴ Наравно, и сама повест филозофије сведочи да је свака онтолошка интерпретација у односу на њен суштински хоризонт сличнија „тумарању“ а не неком методичком и систематичком истраживању: „Већ је темељни акт конституције онтологије, тј. филозофије, попредмеђење битка, тј. *набачај битка на хоризонт његове разумљивости*, и управо тај темељни акт, изручен несигурности и стално стоји у опасности изокретања зато што се то попредмеђење битка нужно мора кретати у смјеру набачаја који је супротан свакодневном одношењу према бивствујућем.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 356).

⁹⁸⁵ „Битак је набачен према нечему, из чега постаје разумљив, али *непредметан*. Он се разумије још предпојмовно, без логоса; зато га означавамо као *предонтологијско разумијевање битка*.“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 309).

⁹⁸⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 310.

⁹⁸⁷ *Исто*, стр. 310.

као битак набачен.“⁹⁸⁸ То питање о ономе поврх бивствовања говори о покушају да се филозофија самопотврди у околностима када остаје без свог проблема.⁹⁸⁹

У контексту реченог, и при онтолошкој интерпретацији оног приручног у његовој приручности имали смо прилике да видимо како се бивствовање пројектује на презентацију као темпорални хоризонт. Сходно томе, за Хајдегера је ово *темпорално пројектовање* оно што омогућује *попредмећење/објективирање бивствовања* па самим тим захваљујући могућности разумевања и поимања бивствовања, конституише онтологију уопште као науку, која се зове и *темпорална наука*. Све њене интерпретације се спроводе на нити водилји темпоралности, а ставови изведени на том основу су темпорални ставови.⁹⁹⁰

Са друге стране, услов образовања филозофије као онтолошке науке, налази се у приличном степену уоктвљен у трансценденцији.⁹⁹¹ Наиме, већ смо видели како тубивствовање прекорачује себе, премашује себе у трансценденцији, и односи се како према свом тако и према себи несаобразном бивствовању: „Тако је трансценденција као таква у интерпретативном смислу најближи увјет могућности разумијевања битка, оно најближе на шта онтологија треба набаци битак. Попредмећење битка може се најприје извршити у погледу на трансценденцију.“⁹⁹² Управо зато филозофија као наука о бивствовању, онтологија, може да се окарактерише и као *трансцендентална наука*. Наравно, не треба је изједначити са Кантовим разумевањем трансценденталности, јер се овде ради о изворнијем појму трансценденције. То се поткрепљује и тиме што је трансценденција укорењена у временитости а самим тим и темпоралности, па тако време постаје изворни хоризонт трансценденталне науке у Хајдегеровом смислу, односно време је *трансцендентални хоризонт*. Тиме се испуњава и почетна теза Хајдегера да је време трансцендентални хоризонт питања о смислу бивствовања, па онтологија постаје темпорална наука, а филозофија трансцендентална филозофија.

Сви ставови о бивствовању су као онтолошки заправо *темпорални ставови* с обзиром на то да искази о бивствовању могу бити дати искључиво *из хоризонта времена*. Као такви они су *апприорни*.⁹⁹³ Апприорно, као оно што већ раније, претходно, лежи у темељу је сâмо бивствовање јер се захваљујући њему могу сусретати бивствујућа, и „тек *из темпоралности*

⁹⁸⁸ Исто, стр. 310.

⁹⁸⁹ Уосталом, истиче Хајдегер: „Филозофирати значи егзистирати из темеља. Филозофија није ни наука међу другима нити производња погледа на свет; она је изворнија од било које науке, и у исто време изворнија од сваког погледа на свет... Логика и метафизика су утемељене у разумевању бивствовања које је одређено онтолошком диференцијом, која нам изгледа апстрактна, сувопарна и празна, и још морамо да питамо: Шта је разумевање бивствовања?“ (Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 285). И одмах даље, наставља Хајдегер: „Човек је биће даљине! И само преко праве изворне даљине коју он у својој трансценденцији гради према свим бивствујућим почиње да расте близина ка стварима у њему.“ (Исто, стр. 285).

⁹⁹⁰ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 356.

⁹⁹¹ Хајдегер каже: „Бивствовање 'није' већ га само има, уколико тубивствовање егзистира.“ (Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 194). Управо зато бивствовање „није“ и тако никада није бивствујуће са-бивствујућим, онда нема никаквог смисла ни права питање шта је бивствовање с обзиром на бивствујуће-по-себи (*An-sich-Seienden*). У том смислу, подсећа Хајдегер, може се питати шта кореспондира у бивствујућем са бивствовањем којег „има“, али „није“, и закључује да бивствовања има као изворног и по себи онда када чини бивствујућа приступачним. „Ми увек сазнајемо само бивствујућа, али никада њихово бивствовање. Ово постаје јасно из трансценденције и онтолошке диференције.“ (Исто, стр. 195).

⁹⁹² Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 356.

⁹⁹³ Остаје свакако спорно, макар у перспективи Крелове (Krell) критике, како искази Хајдегерове онтологије с обзиром на то да су *апприорни ставови* могу бити утемељени у *онтичком разумевању* бивствовања. Уколико покушамо сада да одговоримо на ово питање, морамо да најпре подсетимо како Хајдегер инситира да осадашњавање екстаза садашњости, *хоризонт присуства/одсуства, тј. презентације*, не може бити редукован ни на једну екстазу као такву. Такође, ми можемо и да се питамо да ли је то раније/најраније још увек темпорално одређење. Уколико сада још једанпут погледамо, одредба ранијег је једна августиновска, како се чини, примеса код Хајдегера, јер Бог је оно најраније чим претходи свим претходним временима (Уп. Krell, D. F., „From 'Fundamental-to Frontalontologie': A Discussion of Heidegger's Marburg Lectures of 1925-26, 1927, and 1928“, у: *Research in Phenomenology*, Vol. 10, 1980, 208-234, стр. 219, 220).

разумијевања битка може се разјаснити, зашто онтологијске одредбе битка имају карактер априорности.“⁹⁹⁴ Како би поменути став појаснио, Хајдегер нас подсећа да већ пуко одношење према бивствујућем захтева претходно разумевање бивствовања, које опет иште претходно пројектовање на време: „Зато што је вријеме оно изворно омогућавајуће, извор саме могућности, само се вријеме времени као оно најраније напросто. Раније од сваког могуће Раније било које врсте јест вријеме зато што је оно темељни увјет за оно Раније уопће.“⁹⁹⁵ Тачније, темпоралност је *пра-фактум* (*Ur-faktum*), односно то је доказ за претпоставку да сва експлицитна онтолошка одређења бивствовања поседују *априорност*, на један радикалан начин.

Сада Хајдегер, вођен Платоном, истиче како тубивствовање остајући у непосредној везаности за најближе сусрећуће бивствујуће *заборавља на бивствовање*. Није онда зачуђујуће што се Хајдегер позива на Платоново учење о *ἀνάμνησις*-у, тј. поновном сећању, јер је и Платон открио *априори*, он је видео овај карактер попредмећења бивствовања.⁹⁹⁶ Занимљиво Хајдегерово помињање *ἀνάμνησις*-а Платона⁹⁹⁷, као рано сведочанство о *априорном* карактеру онтологије, заправо говори да је *онтолошко знање поновно сећање* и да захтева *корак назад у правцу бивствовања*. И као што Платонов Сократ наслућује светло у пећини у игри сенки, тако би и по Хајдегеру требали да рачунамо на то да се разумевање бивствовања већ креће у једном осветљеном хоризонту, који даје светлост: „Темељни увјет за спознају бивствујућега као и за разумијевање битка је: стајање у свјетлу које освјетљује, говорећи без слике: нешто према чему смо у разумијевању набацали оно што се треба разумјети. Разумијевање мора само *некако видјети оно према чему га набацује као откривено...* Разумијевање битка већ се креће у једном *освијетљеном хоризонту, који уопће даје свјетлост*“.⁹⁹⁸

Ово враћање Платоновом мишљењу при експликацији онтолошке диференције је веома важно и за Травног (Тrawny), који опажа још један суштински моменат Платонове филозофије, битан за онтолошку диференцију.⁹⁹⁹ То се посебно тиче, истиче овај аутор, концепта *chōrismos*-а, чије се разјашњење збива у *Федру* а где овај појам упућује на диференцију између душе и тела, уз акцентовање бесмртности душе наспрам пропадајућег тела. Стога, ту се види како онтолошка диференца „одјекује“ у Платоновој филозофији. Баш из тог разлога „*chorismos* је, на један другачији начин од *epekeina tes ousias* услов 'трансценденције'. Са њом се отвара један простор у којем 'тубивствовање' може да 'прекорачује' предручно 'бивствујуће' и оставља га иза себе.“¹⁰⁰⁰

За Травног, изложени Хајдегерови ставови и успостављање онтологије као апсолутне науке чији је предмет бивствовање као такво, постаје спорно у погледу тога да ли бивствовање може бити предмет једне такве науке: „Утемељивање 'апсолутне науке о бивствовању' је проблематично зато што начин на који 'бивствовање' јесте има карактер 'ускраћења' или 'скривања'.“¹⁰⁰¹ Уосталом, Хајдегер већ у *Бивствовању и времену* упућује на категорију феномена који се појаљује по себи, али постаје филозофски проблем тек са само-скривањем, као једним непојављивањем. Ово „скривање“ (*Verbergung*) у појавном, ово себе-покривати (*Sich-verschleiern*) као феномен је темељни задатак феноменологије, истиче у свом критичком образложењу Травни. Сходно њему, ако је трансценденција предмет

⁹⁹⁴ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 358.

⁹⁹⁵ Исто, стр. 358.

⁹⁹⁶ Уп. Исто, стр. 359, 360.

⁹⁹⁷ „Није случајно да Платон, посеже за успоредбом тамо гдје наилази на крајњу границу филозофског пропитивања, тј. на почетак и свршетак филозофије.“ (Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 313).

⁹⁹⁸ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 313.

⁹⁹⁹ За Травног није ни најмање случајно што током марбуршког службовања, у средишту нео-кантовства, Хајдегер покушава да изведе филозофију као онтологију помоћу конфронтације са Платоном и Кантом. Трагови тога се могу наћи и у његовом разумевању онтолошке диференције (Уп. Тrawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 79).

¹⁰⁰⁰ Тrawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 80.

¹⁰⁰¹ Исто, стр. 82.

трансценденталне науке као феноменологије, онда је њен предмет заправо не-предмет, неки не-феномен (*Nicht-Phänomen*). То покривање (*Verdeckung*) у феномену, себе-скривање бивствовања је главна одлика онтолошке диференције. Исто као што раздваја присутно бивствујуће од сакривеног/покривеног бивствовања, онтолошка диференција на истоветан начин спаја ово присуствовање и покривање у јединство. И то би био предмет опште онтологије, по његовом уверењу.

У контексту наведеног, изгледа да је Хајдегер крајем двадесетих хтео да у средиште онтолошке диференције стави једно *растегање појављивања и покривања*, мислећи о диференцији као трансценденцији. Тиме Травни заправо тврди да онтолошка диференција представља и знак *унутрашњег урушавања* могућности једне феноменологије као апсолутне науке бивствовања. На тај начин, корак ка утемељивању једне трансценденталне науке преко расправљања онтолошке диференције, тј. диференцирања онтичког и онтолошког, које припада правом филозофирању, за Хајдегера се испоставља као један *нужан кратак спој* (*Kurzschluss*) у *промени* и даљем развоју његове филозофије. Он се може схватити као нужан зато што се може користити за даље објашњавање онтолошке диференције, тачније њене промене, и Хајдегерове филозофије уопште. Та тежња ка заснивању апсолутне науке о бивствовању постаје прекид (кратак спој) у његовом мишљењу јер се ту не увиђа да бивствовање сâмо не може бити објективирајуће бивствујуће.¹⁰⁰²

Штавише, према Травном, појам онтолошке диференције, тј. претпоставка трансценденције тубивствовања, трпи значајну модификацију у последњем дџлу *Бивствовања и времена*. Ту своју тезу поткрепљује следећим Хајдегеровим наводом: „Проблем онтолошке структуре светоповесног догађања ми овде можемо, не узимајући у обзир за то неопходно прекорачивање граница теме, да следимо утолико мање уколико је управо намера ове експозиције да доведе пред онтолошку загонетку покретности догађања уопште.“¹⁰⁰³ Загонетност ове *покретности* подстиче Хајдегера да размотри утемељење онтологије на темељима Платонове и Аристотелове филозофије. Он сада сумња у могућност филозофских разумевања да задовоље интенције његовог мишљења, па стога и одбацује западноевропску метафизику, тачније превладава је. „Превладавање метафизике“ је оно тематско подручје из којег можемо расветлити значајне промене 'онтолошке диференције'.¹⁰⁰⁴ Метафизика уопште, изгледа да је и сама *несвесно* утемељена у онтолошкој диференцији. Стога се јавља дилема да ли превладавање метафизике, које треба промислити, кореспондира са превладавањем онтолошке диференције, или се пак ради о нечем другом.¹⁰⁰⁵

У том смислу два највећа и значајна сведочанства која представљају јединствен покушај превладавања метафизике, тачније, покушај да се целокупна повест западног мишљења поведе новим и другачијим стазама су *Прилози филозофији (о догађају)* и *Промисљања (Besinnung)*. Каква је судбина онтолошке диференције и на који начин се она трансформише и трпи даље „модификације“, с обзиром на повесноонтолошку стазу погледа коју Хајдегер инаугурише, задобија, показаћемо у неком од наредних поглавља.

Која врста разлике је заправо *разлика бивствовања бивствујућег*, бивствовања и бивствујућег, пита се Хајдегер, уз претпоставку да је та разлика тамна и да се не може напросто поставити аналогно некој разлици црног и белог. Разлика бивствовања и бивствујућег, односно бивствовање бивствујућег, је оно што ће Хајдегер покушати да у

¹⁰⁰² Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 83.

¹⁰⁰³ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 447.

¹⁰⁰⁴ Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 84.

¹⁰⁰⁵ Да је „терет“ метафизике можда постао преломан за онтолошку диференцију сведочи и Гадамер: „Извесно, магична фраза 'онтолошка диференција' са којом је Хајдегер радио у свом марбуршком периоду, није имала само очигледно значење диференцијације бивствовања и бивствујућег које конституише суштину метафизике. Она је пре усмерена на нешто што би се могло звати диференција у бивствовању самом, диференција која налази свој рефлексивни израз у борби и изношењу (*Austrag*) унутар метафизике.“ (Gadamer, H.-G., *Heidegger's Ways*, стр. 130).

Темељним појмовима метафизике. Свет, коначност, усамљеност из 1928. одреди преко, по његовом уверењу, сажимајућих 9. тачака. Поставља се питање могућности односа бивствовања и бивствујућег. „И даље: ако су оба различита у основи онда се она у разлици, ипак, односе једно на друго: мост између оба је оно „и”. Тиме је он као целина једна у својој суштини сасвим нејасна разлика.“¹⁰⁰⁶

Тек уколико издржимо ову таму постајемо осетљиви за ту проблематику и задобијамо позицију из које можемо даље развијати централни проблем који ова разлика носи у себи, а то је онај проблем света. То ће омогућити проходност кроз проблем онтолошке диференције, односно сажети, ако тако можемо рећи, главне смернице овог проблема. У том смислу Хајдегер најпре истиче да: 1. Ми стално *пречујемо* ову разлику бивствовања и бивствујућег, посебно тамо где је користимо у континуитету: дакле, посебно када кажемо да нешто „јесте”, али и пре овога, у свим нашим држањима према бивствујућем (шта-бивствовање, тако-бивствовање, да-бивствовање). 2. Ми *спроводимо ову разлику непрестано*, без сазнања да при томе примењујемо било какво знање, правило, став или томе сл. 3. Разлика је, без обзира на њен садржај, тамна у односу на саму димензију у којој је та разлика могућа. Не можемо поставити бивствовање на ниво бивствујућег. То имплицира да ова разлика уопште *није представљена у неком сазнајном контексту*. 4. Стога, истиче Хајдегер, уколико ми ову разлику не поставимо као неку попредмећену разлику, онда смо *увек већ у збивању диференције*. Нисмо ми ти који је заправо извршавамо, већ се она дешава са нама (*geschieht mit uns*) као *темељно* дешавање нашег тубивствовања. 5. Разлика се са нама не дешава својевољно или повремено, већ из *темеља* и непрестано. „6. Јер, да се ова разлика није догодила онда се ми никако – ни када заборавимо разлику – не бисмо могли најпре и најчешће држати једино бивствујућег. Јер управо да би искусили шта и како бивствујуће јесте увек по њему самом, као бивствујуће које јесте, морамо, мада не појмовно, да га већ разумемо као Шта-бивствовање и Да-бивствујуће.“¹⁰⁰⁷ 7. Не само да се разлика дешава непрестано, него разлика *већ мора бити* ако желимо да искусимо бивствујуће у његовом *тако и тако бивствовању*. Ми не искуствујемо накнадно или последично о бивствовању из бивствујућег, ради се заправо пре о томе да бивствујуће, које увек овако или онако сусрећемо, већ стоји у светлу бивствовања. У метафизичком смислу, разлика заправо стоји у почетку самог тубивствовања. 8. Ова разлика бивствовања и бивствујућег се увек збива, на такав начин да „бивствовање”, иако недиференцирано, је заправо увек разумевано на један неексплицитан начин, у крајњем с обзиром на Што-бивствовање и Да-бивствовање. Човек увек стога има могућност да пита: Шта је то? И да ли је то уопште нешто или је ништа? Зашто ова двострукост Шта-бивствовања и Да-бивствовања припада изворној суштини бивствовања је један од најдубљих проблема, које овај термин садржи, а који досад никада није разматран ни постављен као проблем, већ као нешто саморазумљиво. То се може рецимо видети у традиционалној метафизици и онтологији где се прави разлика између есенције и егзистенције, између Шта-бивствовања и Да-бивствовања. Та разлика се користи као саморазумљива, попут оне између дана и ноћи. 9. Из свих девет постављених теза, тј. момената онтолошке диференције, ми можемо извести *јединственост али и универзалност* ове разлике.¹⁰⁰⁸

Оквирно речено, и с обзиром на изложено, и без залажења у каткад и битне детаље а упркос свим могућим примедбама, можда би се могло рећи да ако је тубивствовање услов диференцирања то је због тога што је његов смисао временитост која као конституенс изворног времена заједно са темпоралношћу бивствујућих која нису саобразна тубивствовању омогућава диференцирање како трансцендентално (бивствујућих и њиховог бивства (бивствовања), тако и трансцендентско (разликовање између бивствујућих и њиховог бивства (бивствовања) од бивствовања као таквог (уопште)). Сходно томе, ако пак

¹⁰⁰⁶ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, F.-W., von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1983, стр. 518.

¹⁰⁰⁷ Исто, стр. 519.

¹⁰⁰⁸ Уп. Исто, стр. 519.

прихватимо да је ова друга, дакле трансцендентска диференција, истинска онтолошка диференција, онда је изворно време сходно томе смисао бивствовања уопште. Али, и време је услов могућности, основ онтолошког диференцирања, па би са том „логиком“ и онтолошка диференција била смисао бивствовања. Односно, експлицитно речено, диференција бивствовања и бивствујућег је, све су прилике, утемељена у *изворном времену*, а простире се бивствујућим чије је темељно устројство временитост при чему, стриктно говорећи, тубивствовање спроводи онтолошку диференцију, најчешће неизричито и предпојмовно. У назначеној перспективи се и филозофија као наука која за тему има управо бивствовање може посматрати као напор спровођења диференцирања, јер је управо она као целина, чини се, одређена онтолошком диференцијом, са којом ступа у доба онтолошке зрелости.

3.4. Првенство онтолошке диференције и остали темељни проблеми

Како се то у претходним поглављима и могло видети, први темељни проблем, *онтолошке диференције*, „ољуштен“ је из почетне Кантове метафизичке тезе да бивствовање није реални предикат, тачније, ова теза је служила више као неки повод и подстицај да се овај проблем као такав уопште и појави, да се он на основу тога пре свега тематизује. Тек тада се, а што је било видљиво у деловима рада који се наслањају на те „импульсе“, могло говорити о томе шта проблем онтолошке диференције уистину подразумева, у коликој мери је он заправо срастао са трансценденцијом (бригом) која је битни конституенс тубивствовања које опстоји у извршавању те диференције, о њеном имплицитном појављивању у Хајдегеровом главном делу и на концу експлицитном у самим *Темељним проблемима*. Само на тим темељима се, оквирно речено, уз све горе изведене резултате, може говорити о одгонетању смисла бивствовања као таквог.

Но, поред њега, темељно питање о смислу бивствовања садржи још три проблема, који нису разматрани у *Темељним проблемима* али за које на основу доступног текста можемо, следећи у првом плану Хермана, тврдити да, а што је за наше потребе довољно, осведочавају или, боље рећи, могу бити поимани тек *из онтолошке диференције* као смисла бивствовања.¹⁰⁰⁹ У том смислу нужност мишљења сасвим следи своју нит када се најпре онтолошко диференцирање бивствовања и бивствујућег намеће као почетни проблем, јер остали проблеми такорећи „извиру“ или макар бивају прожети онтолошком диференцијом. У духу реченог, а захваљујући Хајдегеровом критичком тону, може се стећи делимичан увид у остала три темељна проблема, уочити „унутрашња систематика“ четири темељна проблема фундаменталне онтологије, али и *приоритет онтолошке диференције над осталим проблемима*, уз неизоставну потврду њиховог извирања из темељног питања. На тим основама, које би требало и даљи редови да потврде, може се управо, што ће бити и наш главни циљ, показати да остали темељни проблеми остају „условљени“ конституисањем онтолошке диференције као смисла бивствовања.

У вези са реченим, а када је у питању *други темељни проблем* онда треба прво истаћи да се он разрађује у терминима критике тезе *средњовековне онтологије*, чији корени сежу назад до Аристотела, као и да се ту говори о разним „*distinctio realis, modalis, или rationis*“, па овај проблем почива на разликовању устројства бивствовања било којег бивствујућег које чини што-ство/што-бивствовање (*Was-sein (essentia)*) и постојање/предручно-бивствовање (*Vorhandensein (existentia)*). Стога, средњовековна онтологија разумева штоство и предручно-бивствовање (збиљност) као карактер бивствовања бивствујућих. Истовремено, ова теза се развија заједно са универзалном онтолошком тврђом да се она односи *на свако бивствујуће*

¹⁰⁰⁹ Међутим, испоставља се да како други тако и трећи и четврти темељни проблем опстоје у недовршености израде, тачније, овде се ради о експлицитном изостанку окончања пројекта услед једног екстерног узрока, по Хермановом запажању, насталог услед окончања семестра (Уп. von Heitmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 45).

без разлике, укључујући и људе, зато што „свако је бивствујуће нешто, тј. оно има своје *Што* и као такво има одређену могућу врсту битка.“¹⁰¹⁰ На тај начин средњовековна онтологија успоставља догматичност ове тезе, а разлику која сачињава њену бит развија поприлично и потанко, али јој ипак недостаје освешћивање властитог порекла: „У првоме дијелу предавања пригодном расправе о другој тези показујемо да је и античка и средњовековна онтологија изрицала догматски као саморазумљив тај став да сваком бивствујућем припадају *Што* и нека врста битка, *essentia* и *existentia*.“¹⁰¹¹ Управо питање порекла води ка другом темељном проблему, чија израда показује како првенствено штоство и начин бивствовања (*Weise-zu-sein*) припадају, односе се, у ширем смислу, на бивствовање као такво, а не само на бивствовање бивствујућег. Наравно, једино ако је начелно показана онтолошка диференција можемо да разматрамо други темељни проблем који се, као и остала три, тиче бивствовања као таквог.

С тим у вези, Хајдегер се пита: „Припадају ли те одређености, *Што*-битак и начин битка, схваћене довољно широко, саме битку? Да ли битак 'јест' по својој бити артикулиран путем тих одредби?“¹⁰¹² У сваком случају, проблем темељне артикулације бивствовања подразумева да стојимо пред „питањем о нужној супприпадности *Што*-битка и начина битка и о њиховој супприпадности у њихову јединству идеји битка уопће.“¹⁰¹³ Одговор на ово питање подразумева, напомиње Херман, да традиционална универзална онтолошка теза о рашчлањивању бивствовања бивствујућих у штоство и предручно-бивствовање мора бити ограничена и модификована.¹⁰¹⁴

Наговештена модификација и ограничавање, са своје стране, не воде или не усмеравају се ка рашчлањивању бивствовања као таквог, већ пре ка догматском ставу да сва бивствујућа имају тек један начин или врсту бивствовања, тачније егзистенцију, као и да се бивствујућа разликују једно од другог само кроз њихово штоство али не и путем врсте бивствовања. „Тако је постало јасно да се не смијемо и не можемо задовољити вулгарним разумијевањем темељних појмова *essentia* и *existentia*, да постоји могућност показивања њиховог порекла. Тек једна радикална интерпретација *essentia* и *existentia* ствара тло за то да се уопће тек може поставити проблем њихове разлике. Сама разлика мора проистећи из њихове јединствено заједничке укоријењености.“¹⁰¹⁵ Хајдегер стога предлаже да се изврши модификација традиционалне тезе а сходно којој би важило да за свако посебно бивствујуће одређене врсте, мора да се узме у обзир различита артикулација штоства и постојања. Ограничити традиционалну тезу подразумева да она не важи на исти начин за бивствујуће у целини.

У том смислу, прво бивствујуће које не сме остати унутар универзално формулисане тезе традиције је бивствујуће чији начин бивствовања није *existentia* већ *Existenz* која подразумева бивствовање. То је дакле начин бивствовања особен за тубивствовање а које не дозвољава да има начин устројства попут стварства/стварствености (*Sachheit*) или *realitas*-а, или штоства, односно *quidditas*-а, *essentia*-е: „Видјет ћемо да та различита имена за стварственост: *quidditas* (штоство), *quod quid erat esse* (бит) *definitio* (омеђивање), *forma* (облик, изглед), *natura* (извор), за оно што Кант назива реалност, а што и схоластика често означаје као *essentia realis*, нису случајна и да нису утемељена у тому да само уведе друга имена за исту ствар, него да свима њима одговарају различити погледи...“¹⁰¹⁶ Управо насупрот овој униформности, Хајдегер акцентује да начин бивствовања тубивствовања није штоство већ *коство* (*Werheit*). Артикулација бивствовања тубивствовања се не врши у

¹⁰¹⁰ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 18.

¹⁰¹¹ Исто, стр. 18.

¹⁰¹² Исто, стр. 18.

¹⁰¹³ Исто, стр. 18.

¹⁰¹⁴ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 46.

¹⁰¹⁵ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 132.

¹⁰¹⁶ Исто, стр. 95.

терминима *essentia* и *existentia*, већ у терминима *односа егзистенције и коства*.¹⁰¹⁷ Реч је о томе да је релација есенције и егзистенције код тубивствовања модификована на такав начин да у погледу есенције не мислимо нити говоримо у смислу штоства, већ у смислу коства и са-тубивствовања, док када је у питању егзистенција онда овде не рекурирамо на пуко постојање, већ на *Existenz*, као начин бивствовања тубивствовања.¹⁰¹⁸

Такође, традиционална теза о разликовању бивствовања у есенцији и егзистенцији је недовољна и неважећа за сва она бивствујућа која *нису* саобразна тубивствовању, већ се као унутарсветска *онтолошки диференцирају* од тубивствовања. Нужност ограничавања и модификације ове тезе простире се на бивствујућа несаобразна тубивствовању зато што ова бивствујућа такође нису уопште и униформно предручна у њиховом штоству. Егзистенција (*existentia*) такође није једини начин бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање већ само један од многих начина.¹⁰¹⁹

У контексту реченог, неопходно је најпре разликовати у унутарсветској сфери, бивствујуће несаобразно тубивствовању, а према којем се опходимо у првом реду теоријски као према нечему што је постојеће, предручно, односно као према ствари (*Ding*).¹⁰²⁰ У контексту есенције и егзистенције постојеће ствари, као теоријске, разликујемо суштину у смислу *стварства/стваровитости* (*Dinglichkeit*), а егзистенцију као пуко постојање или предручност (*Vorhandenheit*) и чисте збиљности/стварности (*Wirklichkeit*).

Поред овога, ако се разматра бивствујуће које није тубивствовање и посматрамо га кроз један пред-теоријски контекст, онда се ту ради о конкретном *бивствујућем као оруђу* (*Zeug*). У погледу суштине, штоства (*Washeit*) овог бивствујућег, Хајдегер се опредељује за термин *удовољење/сврховитост* (*Bewandtnis*), док је *начин бивствовања*, како је већ познато, *приручност*.

Као трећи начин бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању одређује Хајдегер *живо бивствујуће* (*lebendige Seiende*), чију суштину, штоство (*Washeit*) означава као штоство живог бивствујућег (*Washeit des Seienden*), док је начин бивствовања напосто Живот (*Leben*). Међутим, ми заправо и не бисмо могли сусрести нешто попут живих бивствујућих када их унапред не бисмо захватили као живуће. Дакле, у том разумевању животиње, биљке, као живих бића, лежи претходно разумевање њиховог што-бивствовања, стоји претходно разумевање онтолошке разлике.¹⁰²¹

Поред њих, као четврти начин бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању, Хајдегер именује *опстој/цастој* (*Bestand*) и *опстојност*, који су начин бивствовања геометријских и аритметичких одношења. За овај начин бивствовања штоство (*Washeit*), суштина је дата као штоство геометријских и аритметичких односа (*Washeit der geometrischen und arithmetischen Verhältnisse*) ових бивствујућих.¹⁰²²

На тај начин традиционални проблем *distinctio*, а који фундаментална онтологија трансформише у проблем *темељне артикулације бивствовања*, показује се као изузетно комплексан проблем. У сваком случају, други темељни проблем може да се разумева само уколико се посматра у спони са оним првим, па је *проблем темељне артикулације бивствовања тек једно више специјализовано питање које разматра онтолошку диференцију*. У свом разликовању од бивствујућег бивствовање је *артикулисано*, и то не у једном једином већ на *многоструке начине*. На тај начин, артикулација, варирајући са одређеним начинима бивствовања, учествује у *онтолошкој диференцији између бивствовања и бивствујућег*. Друкчије казано, све што припада артикулацији бивствовања, мора бити

¹⁰¹⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 47.

¹⁰¹⁸ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 50.

¹⁰¹⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 46, 47.

¹⁰²⁰ Уп. Грубор, Н., *Егзистенција и дистанца*, стр. 52.

¹⁰²¹ Уп. Исто, стр. 51.

¹⁰²² Уп. Исто, стр. 165.

мишљено из онтолошке диференције.¹⁰²³ Или: „Проблем артикулације битка, схоластички речено, као *essentia* и *existentia* само је једно специјалније питање које се односи на онтологијску диференцију уопће, тј. на разлику бивствујућег и битка. Сада се показује да је онтологијска диференција замршенија, да се та разлика чује и узима врло формално.“¹⁰²⁴

Трећи темељни проблем, проблем могућих модификација бивствовања у његовим начинима бивствовања, је израђен на основу критичке дискусије централне тезе модерне, нововековне онтологије у којој главна улога припада Декарту. Сходно овој тези темељни модуси бивствовања су *res cogitans*, или бивствовање духа, и *res extensa* (бивствовање природе). Управо трећи темељни проблем се бави „систематским фундаменталноонтолошким тематизовањем начина бивствовања.“¹⁰²⁵

Сходно учењу традиције начин бивствовања има исти карактер за сва бивствујућа. Насупрот томе, фундаментално-онтолошка критика ове тезе приказује *многострукост начина бивствовања*, она обзнањује начин бивствовања који није компатибилан са том тезом, а то је пре свега начин бивствовања тубивствовања које разуме бивствовање само. Изгледа на први поглед, каже Хајдегер, као да је модерна онтологија Декарта и Канта направила један корак напред, и као да ова диференција начина бивствовања духа и личности, са једне стране, и начина бивствовања природе и ствари, са друге стране, представља истинску новину. Но, упозорава Херман следећи Хајдегера, ако погледамо мало ближе видимо да та диференција није диференција између начина бивствовања већ између *штоства бивствујућих*. Тачније, модерна онтологија, такође, познаје само један начин бивствовања, а то је предручност (*Vorhandensein*), и то тако да ова онтологија диференцира *res cogitans* и *res extensa*, личност од ствари.¹⁰²⁶

Па ипак, ако постоји неколико начина бивствовања, онда се морамо питати где се налази *темељни начин бивствовања*. Штавише, ми морамо питати: „како је могућа вишеструкост начина битка и како је она разумљива из смисла битка уопће? Како се унаточ вишеструкости начина битка уопће може говорити о једном јединственом појму битка? Та се питања могу сажети у *проблем могућих модификација смисла и јединства његове вишеструкости*.“¹⁰²⁷

Када је у питању оно што модерна онтологија карактерише као личност, односно *res cogitans*, онда је свакако важно да то разматрање представља промашај, јер ова онтологија при питању испушта питање, управо зато што не пита о тубивствовању као таквом. Овде се пак остаје код *онтолошки индиферентне* карактеристике субјекта као предручног, при чему одредба субјекта као самосвести не каже ништа о врсти бивствовања тог Ја. „Додуше, чини се да оштро раздвајање *res cogitans* и *res extensa* јамчи да ће се на тај начин управо погодити осебујност субјекта. Само, из ранијих размишљања пригодном расправе о првој тези знамо да одношења тубитка имају *интенционални карактер*, да се субјект на темељу интенционалности налази у односу према оном што он сам није.“¹⁰²⁸

Како се могло видети и у вези са другим темељним проблемом, Хајдегер *онтолошки диференцира* пет, шест темељних начина бивствовања у целини, и то егзистенцију (*Existenz*), са-тубивствовање, приручност, предручност, живот, опстој. Као начин бивствовања, са-тубивствовање не означава друге који егзистирају попут тубивствовања већ начин бивствовања Других. Са-тубивствовање није тек варијација мог властитог начина

¹⁰²³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 48.

¹⁰²⁴ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 133.

¹⁰²⁵ von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 49.

¹⁰²⁶ Уп. *Исто*, стр. 49.

¹⁰²⁷ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 19.

¹⁰²⁸ Хајдегер, М., *Ниче II*, стр. 155.

бивствовања, или егзистенције, већ особен и несводиви начин бивствовања на темељу којег ја сусрећем Другог као странца.¹⁰²⁹

Сходно том виђењу, традиционална дистинкција бивствовања на *res cogitans* и *res extensa* је направљена под вођством преклапајућег појма бивствовања с обзиром на које бивствовање означава предручност. Међутим, начин бивствовања тубивствовања и начин бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање показује да је *онтолошка диференција* између устројства бивствовања тубивствовања и устројства бивствовања предручног одвећ велика да би могла на било који начин да буде нивелисана.¹⁰³⁰ Па ипак, бивствовање тубивствовању несаобразног бивствујућег има знатно богатију и комплекснију структуру и као такво надмашује уобичајену структуру предручног као истинског склопа. Баш из тог разлога *радикална диференција* између устројства бивствовања тубивствовања и устројства бивствовања бивствујућих несаобразних тубивствовању је разоткривена само у фундаментално-онтолошкој *диференцији* између начина бивствовања егзистенције и предручности у ширем смислу, што заправо говори да трећи темељни проблем може у ствари да постоји тек након утемељивања онтолошког диференцирања.

Упркос свему, расправа о трећем темељном проблему није написана, па питање које разматра *јединство појма бивствовања* остаје, нажалост, без одговора.¹⁰³¹ Ипак, читава тематика фундаментално-онтолошког истраживања и мишљења тежи ка одговору на ово питање. У том контексту и *јединство појма бивствовања* је дато, констатује Херман, у јединству смисла бивствовања уопште, тј. у јединству екстатичко-времените и хоризонтално-темпоралне докучености или светлости/чистини (*Lichtung*) бивствовања уопште, које опет са своје стране није ништа друго до *онтолошко диференцирање*, па се и овај темељни проблем може мислити само на темељној изradi првог.¹⁰³²

На концу, *четврти темељни проблем* заснива се на критичкој дискусији тезе о *бивствовању копуле* која од Аристотела припада логици и њеној историји. Према њој, у исказу „С је П“, ово „јесте“ повезује С и П: „Тако се догодило да је један не било који, већ врло средишњи проблем битка изгуран у логику.“¹⁰³³ Сваки апофантички логос појмљен на тај начин је или истинит или лажан, што значи да се бивствовање истинитим/истинитост или бивствовање неистинитим/неистинитост налази у вези са бивствовањем копуле, па логика препознаје везу бивствовања и истине само у овој форми која се приказује на разне начине.¹⁰³⁴

Међутим, ова форма може да служи као исходиште за задобијање фундаментално-онтолошког проблема који почива у *истинском карактеру бивствовања као таквог*. То значи да показивање које се збива у предикативном исказу је предикативно *откривање бивствујућих*, које је фундирано у претпредикативном, примарном откривању ових бивствујућих.¹⁰³⁵ Дакле, истинитост (*Wahrsein*) исказа је предикативна истина која је утемељена у претпредикативној истини бивствујућих, тј. утемељена у њиховој пред-предикативној разоткривености/разгнутости (*Enthülltheit*). И даље: „Истинитост значи

¹⁰²⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 50.

¹⁰³⁰ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 195.

¹⁰³¹ „Може ли се унаточ тој радикалној разлици начина битка уопће још пронаћи један јединствени појам битка који даје за право да се ти различити начини битка означе као начини *битка*? Како се јединство појма битка треба схватити у односу на многострукост начина битка? Како се индиференција битка уједно односи према изворном јединству изворнога појма битка, тако како је он откривен у свакодневном разумијевању бивствујућег?“ (Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 195).

¹⁰³² Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 50.

¹⁰³³ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 197.

¹⁰³⁴ Уп. Исто, стр. 197; Уп. и: von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 51.

¹⁰³⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 51.

откривање. Тиме обухваћамо како модус откривања тако и онај раскривања (*Erschließens*), откривање бивствујућега које није тубивствујуће и оног бивствујућег које смо ми сами.¹⁰³⁶

Пред-предикативно откривање бивствујућих је, обратно, укоренено у разумљењу бивствовања откривајућих бивствујућих. У том разумљењу је бивствовање докучено. Управо егзистенцији тубивствовања припадајућа докученост бивствовања је та која омогућава примарно откривање бивствујућег и откривеност (*Entdecktheit*) истине ових бивствујућих. Истинитост као разоткривање произлази стога као начин бивствовања тубивствовања, тачније његове егзистенције. Стога, уколико тубивствовање егзистира и ако као бивствујуће на такав начин оно јесте у свету, онда је оно истинито, или, њему је са разоткривеним светом увек већ разоткривено, отворено и откривено бивствујуће (*entdeckt*).¹⁰³⁷

Поред тога, управо је докученост најизворнији феномен истине, па у докучености као истини или нескривености (*Unverborgenheit*) бивствовања заснива се откривеност као истина или нескривеност *бивствујућег*, која опет представља темељ исказне истине, чиме се потврђује заправо да је и четврти темељни проблем заснован на онтичко-онтолошкој разлици, тачније, на онтолошкој диференцији, а о чему је већ и раније говорено, и без чијег разјашњења не бисмо могли ни помињати овај темељни проблем.

Наравно, већ истицана разоткривеност/разгнутост (*Enthülltheit*) као нескривеност припада бивствовању као његова властита истина, па се зато и може рећи: „Битак 'постоји' само у специфичној раскривености (*Erschlossenheit*) које карактеризира разумијевање битка. Али раскривеност нечега називамо истином. То је прави појам истине који свиће већ у антици. Битак постоји само уколико раскривеност јест, тј. уколико истина јест.“¹⁰³⁸ Исто тако, истина као разоткривеност/разгнутост (*Enthülltheit*), „јест само ако егзистира неко бивствујуће које открива (*aufschließt*), које раскрива (*erschließt*), додуше тако да врсти битка тог бивствујућег припада само раскривање.“¹⁰³⁹ Ово отварање (*Aufschließen*) припада врсти бивствовања овог бивствујућег, припада баченом пројекту и екстатичко-хоризонталној временитости тубивствовања. Све то изнова одводи ка старој констатацији да бивствовање постоји, има га, само ако истина постоји, тј. када тубивствовање егзистира.¹⁰⁴⁰

Исто тако, како је докученост екстатички-временито и хоризонтално-темпорално отворена, то онда истина бивствовања самог је *устројена временито*.¹⁰⁴¹ Ако је стога истина као трансценденција уско везана са временитошћу и стога са темељним питањем, сада се испоставља да је самовременита временитост у себи самој изворно збивање истине саме. Уосталом, већ је видљиво да у *Темељним проблемима феноменологије* четврти темељни проблем који има карактер истине, је у ствари даље развијање темељног питања смисла бивствовања уопште. Стога, изворно време, самовременита временитост, је као таква збивање истине, *самооткривање бивствовања у разумевању бивствовања*.¹⁰⁴²

¹⁰³⁶ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 238.

¹⁰³⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 51.

¹⁰³⁸ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 19.

¹⁰³⁹ Исто, стр. 19.

¹⁰⁴⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 52.

Слично томе, Хајдегер подсећа: „Истина као откривање припада, заједно с откривеношћу која припада откривеноме, тубитку; она егзистира. Јер јој је својствена врста битка тубитка, тј. онога према својој бити трансцендентнога, она је такођер једно могуће одређење бивствујућега, које се јавља унутар свијета.“ (Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 242).

¹⁰⁴¹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, стр. 52.

¹⁰⁴² Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 270.

Мислити *изворно време* као истину, значи захватити истину бивствовања у њеној коначности, а ова коначност се манифестује, са једне стране, у упућености бивствовања на разумевање бивствовања, које се обратно, извршава у запућености (*Angewiesensein*) тубивствовања на унутарсветско бригујуће. Са друге стране и у исти трен, манифестује се у повлачењу (*Entzug*) бивствовања самог. И док бивствовања има само као докученог

У начелу узев, и тиме можемо заокружити овај део нашег излагања, у *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница*, Хајдегер поново подсећа да је бивствовање уопште и у сваком значењу *бивствовање неког бивствујућег*. *Бивствовање се стога разликује од бивствујућег* и уопште, само ова разлика, ова могућност разликовања осигурава *разумљење бивствовања*. Другачије казано, у разумљењу бивствовања лежи спровођење ове разлике бивствовања и бивствујућег. „Ова разлика је та која омогућује у првом реду нешто попут онтологије. Стога, именујемо ову разлику која прво омогућава нешто попут разумевања бивствовања као *онтолошку диференцију*.“¹⁰⁴³ Овде се, напомиње Хајдегер, намерно користи неутралан израз „разлика“ како би се истакао начин на који оно што се овде разликује, *бивствовање и бивствујуће*, остаје диферентно или раздвојено. Тако, постаје сасвим јасно да са проблемом онтолошке диференције тек долази у први план изворни проблем бивствовања и питање о бивствовању. Ова онтолошка диференција, стога, управо због свог значаја, мора бити узимана у обзир у целокупном обиму при разматрању поменутих *темељних проблема*. Са *онтолошком диференцијом* је блиско повезан и проблем ка којем се константно померамо, а реч је о унутрашњој вези *бивствовања и истине*, истинском карактеру бивствовања. Ово истраживање изворне везе истине и бивствовања, проблем истинског карактера бивствовања, припада логици као метафизици.¹⁰⁴⁴

На концу, треба истаћи и то да потпуна онтологија тубивствовања, као анализа оних темељних егзистенцијалних структура које су конститутивне како за само тубивствовање тако и за разумевање бивствовања осталих бивствујућих, следи фундаменталну онтологију и то је контекст и последњег марбуршког предавања *Метафизички почетни разлози логике полазећи од Лајбница*. Овде се збива заправо обрт као обртање, преокрет (*Umschlag - μεταβολή*), фундаменталне онтологије у метафизичку онтику, па га зато Хајдегер и означава као *метонтологију*. У том смислу, метафизичка онтика није пуко онтичко, већ на темељу имплементираних фундаменталне онтологије развијена метафизика бивствујућих у целини, тачније, *многострано подручје бивствујућих*. Саму пак идеју метонтологије Хајдегер предвиђа и најављује у *Феноменолошкој интерпретацији Кантове 'Критике чистог ума'*.¹⁰⁴⁵ Говор о „обрту/окрету“, о самопреокрету целине, припада и перспективи и језику *Бивствовања и*

дотле је тубивствовање одређено као једнакоизворно путем истине и неистине, као њене скривености. Управо ова затвореност ствара противпојам бивствовању: *Ништа*. Ништа је стога противпојам бивствујућем, али припада бивствовању самом, као противкретање ка откривању (Уп. *Исто*, стр. 270). „Можемо рећи: примарни пројекат бивствовања уопште на изворном времену је разумљење бивствовања у његовом *заједничком склопу са Ништа*“ (*Исто*, стр. 271).

С обзиром на речено, не би било на одмет да се врло кратко осврнемо и на, без залажења у дакако неопходне диференцијације, и не упуштајући се ни у најскрушенију реконструкцију иначе преобилних процеса у којима се образује како се чини, важан спис *Шта је метафизика?* из 1929, а где се путем акцентовања проблема *Ништа* покушава промислити и *онтолошка диференција*. У том смислу, за нас је овде особито важно да у трећем издању из 1931, Хајдегер у забелешци на маргини текста у питању „Каква се ту подвојеност открива?“ (Хајдегер, М., „Шта је метафизика?“, у: *Путни знакови*, стр. 99), записује: *онтолошка диференција*. С тим у вези, то најпре значи да се питање Ништа не може „унапред“ узимати као нешто бивствујуће, као неко Јесте, већ се оно у потпуности разликује од конкретног бивствујућег и то у контексту онтолошке разлике. Управо у обрнутом захтеву, који је апел науке, тачније логике, стоји немогућност не само мишљења овог Ништа већ ни мишљења онтолошког разликовања. У том смислу и бивствовање које није ништа бивствујуће је заправо Ништа (Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, стр. 64). Овај идентитет бивствовања и Ништа код Хајдегера је управо дат и могућ из *средњих онтолошке диференције*. Тачније, за Хајдегера супротност Ништа и бивствујућег није тек проста супротност, већ Ништа као оно које бива/суствује бивајући иде ка својој суштини, која он још увек није. По Пегелеру, Ништа се тек разоткрива у суштинској *стрепњи* као ништеће свег бивствујућег: у стрепњи измиче целокупно бивствујуће. Но, управо тада, у ништењу, али не и поништавању (нихилизам), та бивствујућа се могу показати у зачудности тога да просто-напросто јесу а не да нису. Ништење узима бивствујућа од тубивствовања као саморазумевајућа, уобичајена и доступна, а потом их враћа пред зачудност бивствовања. На тај начин *ништеће Ништа* омогућава *отвореност бивствујућих као бивствујућих* и тако спровођење трансценденције која иде преко бивствујућих с намером да их учини отвореним у њиховом бивствовању (Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 94).

¹⁰⁴³ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 193.

¹⁰⁴⁴ Уп. *Исто*, стр. 193.

¹⁰⁴⁵ Уп. Грубор, Н., *Хајдегера филозофија уметности*, стр. 46.

времена и на тај начин првом, трансцендентално-хоризонталном путу израде питања о бивствовању.¹⁰⁴⁶ Та пак реч се не налази ни у *Бивствовању и времену* нити у *Темељним проблемима*, али је има у *Метафизичким почетним разлозима логике полазећи од Лајбница*.¹⁰⁴⁷ Ту наилазимо, у додатку предавањима, на следеће Хајдегерове речи: „Ова темпорална аналитика је истовремено обрт/окрет у ком сама онтологија изричито утиче назад у метафизичку онтику. Важно је довести онтологију кроз покренутост радикализовања и универзализовања онтологије до латентне промене у њој. Ту се извршава окретање и тако долази до промене у метонтологију.“¹⁰⁴⁸

То је истовремено потврда да обрт припада фундаменталној онтологији, изради питања о смислу бивствовања уопште, то је ипак фундаментално-онтолошки обрт. Строго речено, то значи: Уколико смо из изворног начина временовања егзистенцијалне временитости тубивствовања експлицирали хоризонтално време као хоризонт темпоралности, тј. развили га феноменолошки, и након што су израђена четири темељна проблема, ступа на сцену обрт, преокрет у метонтологију разноврсног подручја бивствујућег. Односно: „Оно што овде именује 'окрет' или 'самоокретање' је начин погледа са развијеног временског хоризонта на многоструке начине бивствовања у њиховој темпоралној одређености као начина темпоралног присуствовања и на начин како се подручје бивствујућег одређује овим темпоралним схватањем бивствовања.“¹⁰⁴⁹

Полазећи од горе казаног, шта то Хајдегер подразумева под реализацијом фундаменталне онтологије као метонтологије означено је већ у „Уводу“ *Бивствовања и времена* као *регионална онтологија* региона бивствујућих. У вези са тим Хајдегер каже да сам термин „бивствовање“ треба да укључи многоврсност могућих региона. Међутим, проблем регионалне многоврсности бивствовања, ако се поставља универзално, укључује истраживање унутар јединства општег термина „бивствовање“, тј. у смеру начина на који општи термин „бивствовање“ варира са различитим регионалним значењима.¹⁰⁵⁰ Ту се, поред осталог, мора рачунати и на то да онтологије попримају своју мотивацију из спровођења егзистенције и њеног разумевања бивствовања. Уз то, и у регионалној онтологији ми разумевамо оно *регионално априори* као бивствовање које већ унапред, *априорно*, води, као *претходеће* целокупно одношење према бивствујућем као онтичком. Ми усмеравамо поглед на оно претходно, не тек на ствари, већ на оно *бити* које расветљава наше одношење на онтичко, па је регионална онтологија могућа тек на утемељеној *онтолошкој диференцији*. „Важно је сада да Heidegger види регионалне онтологије само као *један ступањ* обухватног онтолошког проблема. Битак није само што-битак, него и *да-битак*. Није ли пак да-битак, збиљност неког бића, нешто што се показује тек у фактичком сусрету, дакле у *онтичкој* спознаји? Да ли неко биће јест или није, то исказује искуство. Но у таквим се исказима оно већ креће у предразумијевању многоструких *начина да-битка*.“¹⁰⁵¹

Поред реченог, метафизичко онтичко, метафизичка онтика, или метонтологија означава се као мишљење бивствовања *бивствујућих* и покушај мишљења, захватања, проблема бивствовања на један *радикалан и универзалан* начин, а уз то, истовремено, и намера да се тематизују *бивствујућа* у светлу бивствовања у њиховом тоталитету, па је за њу нужно такође претходно *утврђивање онтолошке диференције*, јер се бивствујуће може мислити само из његовог бивствовања.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁶ Подсећамо, обрт/окрет који се тиче повесно-онтолошке фазе мишљења је различит од овде изложеног. За њега пак важи: „Повратно титрање (*Gegenschwung*) је стога обрт/окрет (*Kehre*), и обрт у догађај је повратно титрање.“ (von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 151).

¹⁰⁴⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 152, 153.

¹⁰⁴⁸ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 201.

¹⁰⁴⁹ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 155.

¹⁰⁵⁰ Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 192.

¹⁰⁵¹ Fink, E., *Uvod u filozofiju*, стр. 61.

¹⁰⁵² Уп. Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 200.

Дакле, метонтологија бивствујућег у целини припада сада такође и метонтологија тубивствовања или метафизика егзистенције. У том контексту, све оно што је пропуштено у *Бивствовању и времену*, попут проблематике етике или филозофије политике као и све друге форме човековог деловања, нема своје систематско место у аналитици тубивствовања која као таква припада фундаменталној онтологији већ у метонтологији или метафизици егзистенције. Из наведених разлога, „метонтологија је могућа само на темељу и у перспективи радикалне онтолошке проблематике и заједно са њом; тачније, радикализација фундаменталне онтологије води напред поменути преокрет онтологије из себе саме. Оно што ми овде преко 'дисциплина' привидно раздвајамо и са насловима обезбеђујемо, је заправо једно – исто као што је онтолошка диференција једно или прафеномен човекове егзистенције!“¹⁰⁵³

Фундирање онтологије у онтичком мора да се развије у исходу од *коначности изворног времена*. Тачно у овом фундирању мора да се тражи унутарња систематика *метонтологије*. У том контексту, истиче МекДоналд, *преокрет (Umschlag)* у метонтологију окреће питање према онтичком фундаменту онтологије; али исто остаје оријентисано на *онтолошку диференцију*. Њихов задатак остаје да сада *диференцију мисле полазећи од бивствујућег*. У исто време је видљиво да само цела метафизика као јединство фундаменталне онтологије и метонтологије представља комплетну конкретизацију *онтолошке диференције*.¹⁰⁵⁴ Управо зато што разлика између бивствовања и бивствујућег као један прафеномен човекове егзистенције почива латентно у тубивствовању, онда се, поновимо, може рећи на крају *Темељних проблема*: „Уколико се темељи у егзистенцији тубитка, изричито извршење и обликовање онтолошке диференције није стога ништа произвољно и успутно, него је једно темељно одношење тубитка у којему се конституира онтологија, тј. филозофија као знаност.“¹⁰⁵⁵

У њиховом јединству, фундаментална онтологија и метонтологија конституишу *појам метафизике*, истиче Хајдегер, уз ограду да је овде исказан преокрет једног темељног проблема филозофије, оног који је означен под двоструким појмом филозофије као прве филозофије и теологије. „И ово је сада свагдашња конкретизација онтолошке диференције, тј. конкретизација спровођења разумевања бивствовања. Другим речима: филозофија је централна и тотална конкретизација метафизичке суштине егзистенције.“¹⁰⁵⁶

Управо са овим Хајдегеровим речима можемо како нам се чини да заокружимо његову концептуалну зграду унутар хоризонтално-трансценденталне перспективе онтолошке диференције. Како смо могли и да видимо, Хајдегер све остале темељне проблеме као фундаментално-онтолошке проблеме самог бивствовања „условљава“ на одређени начин првим проблемом, што додатно иде у прилог нашој почетној тези, и тези рада уопште, уз наравно неизбежан увид да је онтолошка диференција заправо Хајдегеров одговор на питање о смислу бивствовања. Јер ако су остали темељни проблеми, ма колико били окрњено или изокола приказани, условљени онтолошком диференцијом, која има временски основ, онда су и сви остали дати проблеми захваљујући експлицираној временитости и темпоралности такође ослоњени на временску основу те тако и сами у одређеном степену расветљени.

Све у свему, са разматрањем осталих темељних проблема и доказивањем доминације онтолошке диференције могло би се рећи да је извршено својеврсно обједињавање нашег тумачења Хајдегеровог разумевања онтолошке диференције као смисла бивствовања уопште унутар фундаменталне онтологије. Наш следећи корак ипак, иако није сам по себи нужан, треба да буде у ограниченом обиму посвећен начину на који је проблем онтолошке диференције *измењен*, односно, додатно наставио да игра битну функцију и након промене перспективе Хајдегеровог мишљења.

¹⁰⁵³ Исто, стр. 200.

¹⁰⁵⁴ Уп. McDonald, P. J. T., *Dasainanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, стр. 276.

¹⁰⁵⁵ Heidegger, M., *Темељни проблеми феноменологије*, стр. 352.

¹⁰⁵⁶ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, стр. 202.

IV *Темељни проблеми феноменологије и повесно-онтолошко мишљење: промењени статус онтолошке диференције*

Могли смо да приметимо, најпре, на основу досадашњих излагања да је Хајдегер у оквиру тематике „Времена и бивствовања“, односно трећег одсека, показао да одређењу темпоралног смисла свих бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање припада и себевременујући пројекат бивствовања који је конституисан на хоризонталном времену. То се, напokon, збива као трансцендирање. Ипак, развој целокупног поступка је могућ управо зато што је егзистенција која разумева бивствовање трансцендентално-хоризонтално устројена те је екстатичко *одмицање* у хоризонт, тј. трансценденција, начин спровођења егзистенције која разумева бивствовање. И дакако, не само властито бивствовање већ и бивствовање уопште. У вези са тим, из свега реченог показало се да тек у трансцендентално-хоризонталној докучености бивствовања може бивствујуће спрам којег се тубивствовање односи а које није саобразно тубивствовању, бити откривено у свом бивствовању. Тачније, категорички речено, искључиво у *спровођењу онтолошке диференције*, а која се у фундаменталној онтологији показује као сама трансценденција фундирана у временитости, и то између најопштије узев откривености бивствујућег и докучености његовог Шта и Како бивствовања, Хајдегерово темељно питање може да задобије и свој темељни одговор.

Да је то доиста тако потврђују не само *припремне анализе* које структуролошки припадају аналитици тубивствовања већ и оне спроведене у трећем одсеку односно *Темељним проблемима*, које се надовезују на оне прве, ако не као сâмо дело онда свакако као идеја, као мишљење. У том погледу, и не само у том, и примери са приручним наведено додатно потврђују, особито јер се успостављена разлика бивствовања и бивствујућег обзнањује као диференција између докучености темпорално (као презентције) одређене приручности и откривености приручног бивствујућег као садашњег. Све је то могуће, како се то могло приметити и у презентованим целинама нашег рада, једино уколико је време услов могућности онтолошког диференцирања како у имплицитном тако и у његовом експлицитном формату. На послетку, анализа временитости егзистенције и темпоралности бивствујућих која нису саобразна тубивствовању, као једна целина изворног времена, дају хоризонт разумевања бивствовања уопште, што уз остале темељне проблеме делимично експлициране у претходном поглављу, осветљава најзад контуре једне *априорне* науке као онтологије.

Па ипак, и упркос реченом, проблем онтолошке диференције као смисла бивствовања није нешто статично и то не само у погледу својих суштинских одредби које су као такве динамичне, већи и с обзиром на, условно говорећи, своје развојне етапе. Другачије формулисано, већ у уводним разматрањима рада изнети својеврсни недостаци које Хајдегер изриче на сопствени начин мишљења када је у питању домашај и потенцијал фундаменталне онтологије свакако не значе да се он наивно лишава сопствених резултата већ их, како је више пута истицано, напосто сагледава из нове перспективе. Исто то се дешава и са онтолошком диференцијом као најзначајнијим постигнућем његове филозофије. Дакле, све речено нам сугерише да Хајдегер и након што је, ако се тако уопште може рећи, напустио пројекат фундаменталне онтологије испитује проблем онтолошке диференције, и то не на неки маргиналан или распусан начин. Но, то истовремено значи да при том поступку он врши и одређене промене о којима ћемо у наставку више говорити. Међутим, упркос свему, наша основна поставка која прати Хермана и говори о *континуитету* у његовој филозофији свакако да остаје и када је текући проблем у питању, па у том смислу онтолошка диференција представља сведочанство постојаности Хајдегеровог мисаоног опуса, како у раном тако и у позном мишљењу.

Закорачити у повесно-онтолошки мисаони концепт Хајдегера, а с обзиром на главну тему нашег рада – *смисао бивствовања и онтолошку диференцију у Темељним проблемима*

феноменологије – захтева да се макар у посве лимитираном обиму „испрати“ питање онтолошког диференцирања након промене, а о чему је, сетимо се, делимично и било речи на уводним страницама, и то се односило пре свега на кључно дело ове мисаоне „етапе“, дакле, *Прилоге филозофији (из догађаја)*.

Међутим, то ипак не подразумева да ће наредни редови означавати систематски приказ онога што би представљало подробно излагање спорадичних момената проблема онтолошке разлике у Хајдегеровим радовима након 30-их година. Такав подухват, као одвећ тежак и магловит, али и услед бројних нових видика који се тиме расветљавају, уз немали број недоумица и нејасноћа које провејавају и код самог Хајдегера, изискивао би потпуно другачији наставак и приступ истраживања који би како по тематици тако и по габаритима искакао из зацртаног оквира текућег рада. Стога, превасходна намера је указати тек на оне аспекте онтолошког диференцирања који бивају уклоњени или реинтерпретирани, наново сагледавани или превладани и то понајпре и с обзиром на кључне резултате остварене у *Темељним проблемима феноменологије* као трећем одсеку *Бивствовања и времена*.

Полазећи од свега наведеног, приметно је да проблем онтолошке диференције може да се сагледава тек из јединствености мисаоног пута Хајдегера и то ако, како смо већ и истакли, позна Хајдегера мисао мисли истоветне проблеме који су заступљени у раној филозофији али из другачије перспективе. У том смислу важно је, најпре, *поновити* како *Бивствовање и време* као најважнији досег првог мисаоног пута Хајдегера претходи управо *Прилозима филозофији*, као најбитнијем систематски мишљеном и израђеном раду на *другом* путу израде питања бивствовања.¹⁰⁵⁷ На том фону се заснива и Хајдегерово властито поимање крајњих резултата *Бивствовања и времена* па самим тим и *Темељних проблема*, а које је видљиво у *Прилозима*, чиме се јасније може сагледати спона између две перспективе јединственог пута питања бивствовања.¹⁰⁵⁸

С тим у вези, опет пратећи Хермана а посебно у раду *Трансценденција и догађај*, може се прецизније показати какав је положај не само *Бивствовања и времена* већ и *Темељних проблема феноменологије* након *промене*, а тиме и главни домети ова два рада фундаментално-онтолошког пројекта који, како смо имали прилике да видимо у претходним поглављима, досежу своју крајњу тачку управо у одгонетању смисла бивствовања датог у *онтолошкој диференцији*. Друкчије казано, положај онтолошке диференције након промене

¹⁰⁵⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 23.

¹⁰⁵⁸ Занимљива и вредна помена је и Гронденова (Grondin) намера да додатно расветли разумевање *Бивствовања и времена* и посебно трећег одсека из перспективе *Црних свесака*. По њему, оне нам помажу да боље сагледамо пут Хајдегера од *Бивствовања и времена* до *Прилога филозофији 1936-1938*, те се сада могу и посматрати као покушај да се поново напише трећи одсек *Бивствовања и времена*. Штавише, *Црне свеске* надопуњују недостатак објављених текстова из тог периода (Уп. Grondin, J., „The Critique and Rethinking of *Being and Time* in the First *Black Notebooks*“, у: Farin, I./Malpas, J. (ed), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2016. стр. 100).

Поред тога, *Црне свеске* пружају могућност да сагледамо како је Хајдегер покушао да остане веран свом изворном плану који се темељио на развијању темпоралности бивствовања. Међутим, упркос томе, трансцендентални оквир *Бивствовања и времена* је то онемогућио јер је почивао на захтеву онтологије да као наука буде утемељен у објектификацији бивствовања, што је у супротности са истовременом зависношћу тог пројекта од разумевања бивствовања тубивствовања. Управо из тог разлога Хајдегер у *Прилозима* и *Црним свескама* тежи да напосто „скочи“ у бивствовање (*Sein*) само (Уп. Исто, стр. 105).

И поред наведеног, и услед немогућности да сада залазимо у разматрање овог дела, а зарад избегавања контроверзи и каткад „опскурних“ интерпретација које га прате, можемо тек упутити на тумачење *Црних свесака* које би било примерено Хајдегеровом мишљењу и које је дато у: von Herrmann, F.-W./Alfieri, F., *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die 'Schwarzen Hefte'*, Duncker & Humblot, Berlin, 2017.

Поред наведеног, овде ипак узгредно треба још напоменути и да поједини покушаји попут Ди Ђезаре (Di Cesare) да се у *Црним свескама онтолошка диференција* сведе на, чини се, гротескну релацију бивствовања (Немци) и бивствујућег (Јевреји) свакако не одговара основним намерама њиховог аутора (Уп. Di Cesare, D., *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Polity Press, 2018, нар. стр. 65. и даље).

се сагледава тек из Хајдегеровог властитог саморефлектовања овог феномена, као и оних појмова који гравитирају око њега, из, понајпре, *Прилога филозофији*.¹⁰⁵⁹

Сходно наведеном, подвучимо опет, проблематика онтолошке диференције као, чини нам се, јасан резултат Хајдегерове фундаменталне онтологије, експлицитно евидентиран унутар *Темељних проблема феноменологије*, може се сагледавати и из његове позне мисли посебно ако се полази од принципа да каснија филозофија разрађује истоветне проблеме, истина на другачијим полазиштима, као и његова рана филозофска мисао.

1. Онтолошка диференција и мишљење догађаја: критичко превладавање трансцендентално-хоризонталне перспективе

Сагласно претходно изреченој намери, треба истаћи како потврђивање да повесно-онтолошко мишљење почиње са или из промене трансцендентално-хоризонтале стазе мишљења бивствовања и показати да овај почетак одређује развој повесно-онтолошког мишљења као промишљања присутног како у *Прилозима филозофији* тако и у *Промишљањима*, значи задовољити минимум захтева за ново „усвајање“ Хајдегеровог мишљења.¹⁰⁶⁰ У сагласју са таквим кретањима, поновимо, поставља се, дакле, питање шта се збива са *онтолошком диференцијом* при иманентној промени у Хајдегеровом мишљењу. Полазећи од наведеног, а како би се нагласила промена, *прелаз* од трансцендентално-хоризонталног обзора мишљења бивствовања ка повесно-онтолошком вредно је поменути и поћи од 132. одсека *Прилога*, где се читава Хајдегерово другачије позиционирање *онтолошке диференције*. Овде он примећује: „Зато се не ради о томе да се надиђе биће (трансценденција) него да се та разлика и тиме *трансценденција* прескочи и почетно се пита полазећи од бутка и истине.“¹⁰⁶¹

Следећи речено, ново разумевање, нови положај, онтолошке диференције захтева да сада мишљење, које се зове повесно-онтолошко, у први мах *прескаче* преко трансценденције, тј. преко збивања које претпоставља диференцију бивствовања и бивствујућег.¹⁰⁶² У вези са изложеним, а по тумачењу Емада, ту се ваља запитати ко, са једне стране, спроводи трансцендирање а ко, са друге, скок. Одговор је, како се верује, дат у ставу да то „ради“ заправо *ту-бивствовање*, односно, такозвани бачени пројекат. Реч је наиме о томе да на свом трансцендентално-хоризонталном мисаоном путу *Бивствовања и времена*, тубивствовање извршава прекорачење или трансцендирање бивствујућих. На повесно-онтолошком путу мишљења у *Прилозима филозофији*, ту-бивствовање извршава скок, и ту постоји значајна разлика између ова два извршења. Тачније, и док трансцендирање бивствујућих оставља структуру тубивствовања нетакнутом, прескакање трансценденције радикално трансформише структуру тубивствовања, тј. бачени пројекат, где сада под утицајем скока баченост више не значи баченост у фактичност докучености и пројекта и више не имплицира пројектовање фактичке докучености. Пре се, као последица извршења скока, баченост показује као *догођена* од стране бивствовања (*Sein*) док се пројекат појављује као отварање овог догађања.¹⁰⁶³ Стога *догађај/догађај присвајања* омогућава успон повесно-онтолошког мишљења, и то се виду и када Хајдегер каже у 122. одељку *Прилога* да „скок (бачени

¹⁰⁵⁹ Као што смо и раније истакли, управо је то најосетливије видљиво у позној филозофији у *Прилозима филозофији*, а чини се нарочито када је проблем онтолошког диференцирања у питању, тако да ће овај спис имати водећу улогу у даљим разматрањима, што дакако не значи да тамо где се укаже прилика неће бити, можда узгредно и овлаш али ипак нужно, допуњен неким другим радовима из периода након 30-их.

¹⁰⁶⁰ Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 135.

¹⁰⁶¹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 211.

¹⁰⁶² Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 136.

¹⁰⁶³ Уп. Исто, стр.136.

набачај) је проведба набачаја истине бутка у смислу улажења у отвореност, тако да бацач набачаја себе искусује као баченога, тј. до-гађа се кроз бутак.¹⁰⁶⁴

У вези са реченим, слично Емаду, и Херман истиче да је *напуштање трансцендентално-хоризонталне* стазе погледа окарактерисано код Хајдегера као *прескакање (Überspringen)*, јер је важно да се прескочи трансценденција, а самим тим и њој припадајући хоризонт, а исто тако је битно и да се у овој стази погледа и саобразно њој „прескочи“ *разлика бивствовања (Seyn) и бивствујућег*.¹⁰⁶⁵ У том смислу, Херман подсећа да је на мисаоном путу „Времена и бивствовања“, односно *Темељних проблема феноменологије*, показано да је *разлика (Unterschied)*, тј. *диференција (Differenz)*, бивствовања (*Sein*) и бивствујућег трансцендентално-хоризонтална.¹⁰⁶⁶ Докученост бивствовања је отворена у спровођењу тубивствовању примереног трансцендирања у хоризонту времена и из темпорално одређеног бивствовања, тако да ми можемо говорити на тај начин о трансцендентално-хоризонталној докучености бивствовања, и овде се ради о *услову могућности*, да бивствујуће као бивствујуће буде откривено/открито, отворљиво, разумљиво. Хајдегерово позивање да се сада *прескочи* трансцендентално-хоризонтално одређена диференција бивствовања (*Sein*) и бивствујућег и са њом трансценденција, значи да се убудуће разлика (*Unterschied*) између бивствовања (*Seyn*) и бивствујућег не мисли трансцендентално-хоризонтално већ на другачији начин, тј. онај који извире из *бивања/суствовања истине бивствовања (Wesung der Wahrheit des Seyns)* као *догађаја*.¹⁰⁶⁷ Надаље, позив Хајдегера да се прескоче трансценденција и хоризонт имплицира да се захвате и сагледају однос тубивствовању саобразног и несаобразног бивствовања на неки измењени начин.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁴ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 202.

¹⁰⁶⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 77.

¹⁰⁶⁶ Хајдегер, уосталом, истиче у накнадним самоосвртима: „Оно трансцендентално у *Бивствовању и времену* има унапред од тубивствовања и истине бивствовања (диференције) егзистенцијално-световни карактер (време-близина-свет). Ово суштинско припада истини бивствовања (у разлици).

Бивствовање као трансценденс, тј. у бивствовању бивствујућег и у бивствовању као трансценденцији скрива се – судбински заборавља. Диференција, али диференција као догађај.

Најпре вреди коначно једном расправити место и димензију диференције и одатле одредити бивствовање (*Seyn*).“ (Heidegger, M., „Die 'Seinsfrage' in 'Sein und Zeit'. Das Transzendente in 'Sein und Zeit'“, у: *Heidegger Studien*, Vol. 27, Duncker & Humblot, Berlin, 2011, стр. 11).

¹⁰⁶⁷ Међутим, сада „извор“ онтолошке диференције Хајдегер види, сматра такође и Травни, као „бивање бивствовања“ (*Wesung des Seyns*). (Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 85).

То је по њему видљиво у 266. одеку *Прилога*: „Питање бутка као темељно питање не би поимало ништа од својега властитога најупитнијега када не би одмах било гоњено на питање о *искону* 'онтолошке диференције'. Разликовање 'битка' и 'бића', да се бутак *одиже (abhebt)* од бића, може имати свој искон само у *бивању* бутка, иако је иначе биће као такво утемељено бутком... Бит и темељ тог одизања је бутак као *до-гођење*.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 380).

Уз наведено, Гронден тврди да је Хајдегеров темељни увид у повесно-онтолошком мишљењу дат управо у *бивању бивствовања (Wesung des Seyns)*. Пошто бивање мора бити разумевано у временском контексту, постоји јасна алузија на „карактер“ бивствовања (*Sein*) (Уп. Grondin, J., „The Critique and Rethinking of *Being and Time* in the First *Black Notebooks*“, стр. 104).

С тим у вези, Херман сматра да постављањем темељног питања „шта је бивствовање само“? ми са овим „шта је“ ступамо у једно друго подручје у којем „суштина“/бит („*Wesen*“) бивствовања није показана као што-бивствовање или штоство (*Washeit*) (*essentia*), већ је „суштина“ вербално дата у значењу владања (*Walten*) или устрајавања (*Währen*). Хајдегер назива овај не-есенцијални појам-суштине у мишљењу-догађаја као „*бивање*“ (*Wesung*) у смислу једног *дешавања-владања*. „Када сада постављате интересантно питање о односу између што-бивствовања бивствујућег и 'суштине' бивствовања, онда би одговор био: суштина бивствовања је докученост или истина бивствовања, унутар које у првом реду бивствујуће може бити у својем што-бивствовању откривено и отворено.“ (von Herrmann, F.-W., *Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Urbaniana University Press, Roma, 2004, стр. 134, 135).

¹⁰⁶⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 77, 78.

Херман примећује како Хајдегер након 30-их исписује бивствовање са „*Seyn*“, које стоји насупрот бивствовању бивствујућег као бивства (*Seiendheit*) како га је метафизика мислила. И зато што се отвореност, тј. нескривеност бивствујућег сада искуствује из „бити-мишљен-преко“, кроз „бивствовање“ (*Seyn*), Хајдегер и бивствујуће исписује са „*Seyendes*“. (Уп. von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 382).

Стога, закључује Херман, „овде наведено 'прескакање' није нешто произвољно. Реч такође није језичка слика или метафора, већ једно означавање суштини саобразног мишљења.“¹⁰⁶⁹ Представљено одређење бити/суштине мишљења даје се из једног промењеног видика односа истине бивствовања (*Seyn*) према бити/суштини човека. Стаза погледа трансценденције и хоризонта треба да се прескоче како би се почетно питало полазећи од бивствовања (*Seyn*) и истине. У том смислу, Хајдегер истиче: „А то прескакање збива се и кроз *скок* као докучивање темеља истине бутка, кроз ускок у догођај ту-битка“.¹⁰⁷⁰ С обзиром на речено, а по разумевању Травног, „смисао бивствовања“ сада „постаје“ „истина бивствовања“, док разумевање онтолошке диференције као основе за трансценденцију тубивствовања не достиже подручје које Хајдегер сада мисли као „извор онтолошке диференције“, односно као њено „правцато јединство“.¹⁰⁷¹

Прескакање је, дакле, као једно *напуштање* (*Verlassen*) трансценденције, то је ускакање у догађај, тачније у догађање ту-бивствовања. Повесно-онтолошко мишљење догађаја је овде захваћено као скакање (*Springen*), те је разумљиво што се изводи у оквиру склопа „скок“ (*Der Sprung*).¹⁰⁷² Премда мишљење бивствовања као таквог, бивствовања у његовој властитој истини и његовом односу према бивствујућем, долази из трансцендентално-хоризонталне перспективе и бива неадекватно приказано за мишљење повесности бивствовања (*Seyns*) као догађаја, ово мишљење као скакање и скок је најпре једно *прескакање* (*Überspringen*) а тек потом једно *ускакање* (*Einspringen*), упозорава Херман.¹⁰⁷³

У сваком случају, јасно је чини се и одраније да је скок као бачени набачај/пројекат заправо спровођење истине бивствовања (*Seyns*) у смислу улажења у отвореност, и то тако да *бацач пројекта* (*Werfer des Entwurfs*) искуствује себе као баченог (*geworfener*), односно он се догађа кроз бивствовање (*Seyn*).¹⁰⁷⁴ Подсетимо се, скок заправо представља извршење мишљеног пројекта истине бивствовања (*Seyn*). У том смислу се заправо „скок“ изнова и намеће, при чему Хајдегер у *Прилозима* о њему каже: „Скок, оно најодважније у поступку почетног мишљења, оставља и баца све уобичајено иза себе и ништа не очекује непосредно од бића него прије свега досеже припадност бутку у његову пуном бивању као догођај.“¹⁰⁷⁵

С тим у вези, *први* конститутивни моменат скока, по Емадовом разумевању, је оно што Хајдегер зове *напуштање и одбацавање познатог*, уобичајеног, односно оних негативних аспеката онтолошке диференције сажетих у акцентовању бивства бивствујућег као и *заборава бивствовања* (*Seyn*).¹⁰⁷⁶ Насупрот томе, сада се скок оријентише *из* догађаја, те он стиче увид да се онтолошка диференција отвара у догађају и докучује делање повесно-онтолошког мишљења. Поред тога, Хајдегер истовремено инсистира и на *другом* конститутивном моменту скока, тј. да скок „ништа не очекује непосредно од бивствујућег“. Тачније, *не очекује се ништа од првог почетка*, од водећег питања филозофије, од бивства бивствујућих или заборава бивствовања (*Seyn*). То истовремено сугерише да скок *зна за*

¹⁰⁶⁹ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 78.

¹⁰⁷⁰ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 211.

¹⁰⁷¹ Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 84.

¹⁰⁷² „Повесно-онтолошки пут, постављен са искуством напуштености бивствовања (*Seinsverlassenheit*) бивствујућег, тј. са искуством да бивствујуће напушта сва подручја скривања сутствујућег карактера истине (чистине) бивствовања. Отвореност овог тако бивствовнонапуштеног бивствујућег је нешто тако да се одређује кроз пут и изостајање које је као откривеност скривајуће истине бивствовања.

Овај пут и изостајање је оно које нама дува у искуству бивствовнонапуштеног, безсуштински постајућег бивствујућег. Пут преко 'проигравања' овог првог и могућег другог почетка у повести бивствовања води преко 'скока' у устројство-догађаја оне сутствујуће истине бивствовања у 'утемељење' истине бивствовања, у се - бивствовнонапуштено, бивствовноскривајуће бивствујуће поново и на нов начин добија своју суштаственост кроз оно себе заснивајуће скривање истине бивствовања.“ (von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 198).

¹⁰⁷³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 78.

¹⁰⁷⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 202.

¹⁰⁷⁵ Исто, стр. 193.

¹⁰⁷⁶ Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 142.

догађај који је *средштите* које налази и посредује самога себе, у које се унапред мора у мислима вратити све бивање истине бивствовања (*Seyn*). Пошто догађање одјекује унутар првог почетка, онда не очекивати ништа од бивствујућег значи да се мишљење о бивствујућем оставља првом почетку.¹⁰⁷⁷ Штавише, тврди Емад, рећи да скок не очекује ништа од бивствујућег значи да он смера ка првом почетку, прати одјекујуће догађање у овом почетку, стреми ка догађају и тако повратно мисли онтолошку диференцију на догађај. Једноставније речено, скок у крајњем показује да он у мислима враћа онтолошку диференцију на догађај.¹⁰⁷⁸ Уз то, Хајдегер алудира и на *трећи* конститутивни моменат скока тако што говори о њему као о ономе који досеже, како смо већ и раније истакли, бивствовање (*Seyn*) у његовом бивању као догођају. То значи да прва два момента представљају *припрему* за трећи моменат скока. Ипак, трећи конститутивни моменат, тј. елемент, који обелодањује припадност бивствовању (*Seyn*) и његовом пуном бивању, не представља ново извршење скока, већ доказ да *скок припада бивствовању* (*Seyn*). У вези са тим је јасно да уколико не би припадао бивствовању (*Seyn*), он никада не би био способан за напуштање и одбацивање перспективе првог почетка и свега што њега сачињава.¹⁰⁷⁹

Поврх свега, уколико се сада вратимо на онога *ко* спроводи скок, самог *бацача*, можемо приметити да је ипак одлучујуће то да баченост није више искуствована тек као нерасположиви фактицитет докучености бивствовања-у-свету и бивствовања уопште, већ као догођено бивствовање (*Er-eignetsein*) преко бивствовања (*Seyn*), тј. „као *до-гођено бивствовање из једног догађајућег добачаја истине бивствовања* (*Seyn*).“¹⁰⁸⁰ Другим речима, упозорава Херман, пробој мишљења догађаја се збива у тренутку у којем се ствара мислилачко искуство, тако да баченост има своје порекло из самодобацивања истине бивствовања (*Seyn*). Тиме се показује по први пут *могућност* (*Möglichkeit*) и *неужност* (*Notwendigkeit*) да се *повесно* (*geschichtlich*) сагледа *истина бивствовања* (*Wahrheit des Seyns*)¹⁰⁸¹, а не само из бивствовања-у-свету тубивствовања како је то дато у *Бивствовању и времену*.¹⁰⁸²

С обзиром на речено, Херман се труди да објасни шта то значи самодобацивање, *добачај истине бивствовања* као нешто догођено, и то тако да складно томе баченост тубивствовања бива означена као *догођено бивствовање*. Одговор се по овом интерпретатору налази у 143. одељку *Прилога филозофији*: „До-гођење одређује човјека за власништво бутка.“¹⁰⁸³ Наиме, из односа само-добацујуће истине бивствовања (*Sein*) ка суштини човека, дознајемо да је човек први отворен у својој суштини, и то као бачено-пројектујуће држање према само-добацујућој истини бивствовања (*Seyn*). Тиме *прима* човек као бивствоноразумевајуће пројектовање своју суштину из односа њему самом добацујуће истине бивствовања (*Wahrheit des Seyns*). Тако посматран он не припада самом себи, па стога и није *власништво* самог себе, већ њему самом добацујуће истине бивствовања.¹⁰⁸⁴ На тај

¹⁰⁷⁷ Уп. *Исто*, стр. 143, 144.

¹⁰⁷⁸ Уп. *Исто*, стр. 144.

¹⁰⁷⁹ Уп. *Исто*, стр. 144.

¹⁰⁸⁰ von Heidegger, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 79.

¹⁰⁸¹ Властита повесност повести бивствовања (*Seynsgeschichte*) мора да се сагледава у мисаоном погледу дешавања бивања истине бивствовања (*Seyn*). Повесност и повед бивствовања разликују се од унутарвременске повести и њене повесности на исти начин како се истина или чистина бивствовања разликује од унутарвременских бивствујућих (Уп. von Heidegger, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 197, 198).

¹⁰⁸² Уп. von Heidegger, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 79. 80.

¹⁰⁸³ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 220.

¹⁰⁸⁴ Кориандо примећује да када је у питању феноменолошки увид у добачај бивствовања онда „је свакако тако мало онтолошки повратак у проузрокујући 'основ' као фундамент фактицитета, да се сасвим отвара мишљењу у својој *пуној* безземелности будући да одговара оном недоступном неког не-утврдљивог отварања бивствовања: искуство долажења бачености из пројекта није никакво 'метафизичко' поновно заснивање неког фактума у његовом узроку, али ни померање/полагање априорног хоризонта у пукој позадини његовог присуства. То је чак, напротив, једно властито бивање-помереним искуствовано-мислећег ту-бивствовања у оном крећућем самокретању, које ово 'голо Ту' света и тубивствовања – изворније још него склоп трансценденције и хоризонта – у оне *не-засниваиво*, будући да се ни онтички ни 'онтолошки' не дају испитати оне будућносне димензије

начин сагледавано, самодобацивање истине јесте једно догађање, које допушта да човек постане *власништво истине бивствовања* (*Eigentum der Wahrheit des Seyns*).¹⁰⁸⁵ Као власништво истине бивствовања припада суштина човека, бачено пројектовање *ка/према истини бивствовања* (*Seyn*).¹⁰⁸⁶ У том смислу, а како је већ и у уводним деловима нашег рада истицано: „Отварање кроз набачај (*Entwurf*) такво је само ако се збива као искуство бачености те тиме припадности бутку.“¹⁰⁸⁷

Ако је, дакле, пројектујуће отварање (*entwerfende Eröffnen*) оно догођено, то значи да се као такво спроводи попут неког *хватања* (*Auffangen*). Оно дакле хвата на догађајући добачај (*ereignenden Zuwurf*), односно, *повратно титрање* (*Gegenschwung*) догођења/догађања (*Ereignung*).¹⁰⁸⁸ Стога, повратно титрање догађања је ознака за однос себи добацујуће истине бивствовања (*Seyn*) ка суштини човека. Из овог односа бачености, догађа се тубивствовање као догођено бити-пројектовано (*Entwerfendsein*), понаша се дакле човек у својој суштини као пројектујуће-отварајући, тј. хватајући (*auffangend*) њему самом добацујуће истине бивствовања (*zur sich ihm zuwerfenden Wahrheit des Seyns*).¹⁰⁸⁹ Наиме, у пројектујућем хватању/захватању (*Auffangen*) или хватајућем пројектовању добацивања помера/креће (*rückt*) се човек као тубивствовање у бивању/суствовању истине бивствовања (*Wesung der Wahrheit des Seyns*). У овом пројектујућем упадању/ступању (*Einrücken*) задобија он своје самство/сопство (*Selbstheit*), али тако да је само-бивствовање (*Selbstsein*) самствено одмицање (*Entrücktsein*) у њему самом добацујућу истину бивствовања (*Seyn*).¹⁰⁹⁰

Баш зато Херман може и констатовати: „Само-бивствовање/бивствовање самства почива у томе да буде *чувар* (*Wahrer*) баченог пројекта истине бивствовања (*Seyns*), тј. извршење баченог пројекта узима учешће у отворености (*Offenheit*) као истини бивствовања. У речи 'чувар' захвата Хајдегер значење речи 'брига' из аналитике тубивствовања. Чување је ношење бриге за отвореност као истину бивствовања (*Seyns*).“¹⁰⁹¹

Тиме се по овом аутору потврђује да Хајдегер не само што у одељку 122 *Прилога* успоставља темеље свог мишљења догађаја, већ и да успева да укаже на јасне *дистинкције* у односу на трансцендентално-хоризонтално мишљење. Стога ако се *пројекат* искуствује као догођен из догађајућег добачаја, онда се пројектовање више не извршава као једно прекорачење бивствујућег на хоризонту његовог бивствовања.¹⁰⁹² Начин извршавања

његовог фактичног бивствовања које иду иза питања (уп. §6а).“ (Coriando, P., L., *Der letzte Gott als Anfang: Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, стр. 37).

¹⁰⁸⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 80.

¹⁰⁸⁶ Нема догађаја без примања и набацивања/пројектовања онога што је добачено. Истовремено, „са оваквим искуством бивствовања (*Seyn*) власништво истине бивствовања (*Seyn*), пројектовање тубивствовања више не пројектује на начин пројектовања на хоризонту, већ пре на начин неког догођеног пројекта. Оно пројектује оно што је догађајно добачено њему из истине бивствовања (*Seyn*).“ (Kalary, Th., „Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question“, стр. 123).

¹⁰⁸⁷ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 202.

¹⁰⁸⁸ *Повратно титрање* одржава бивање између догођеног пројекта и догађајућег добачаја, тачније унутар догађаја самог. Хајдегер ово назива обртом (*die Kehre*): „Неки обрат, штовиме, обрат уопће, који управо назначује бит самога битка као догађај који у себи повратно титра.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 219). Тиме се може увидети како обрт назначује суштину самог бивствовања.

У сваком случају, повратно титрање догађајућег добачаја и догођеног пројекта, дакле догађаја, постаје владајућа стаза погледа за сва питања повесно-онтолошког мишљења. Баш као што су трансценденција и хоризинт били одлучујућа стаза погледа за први пут мишљења питања о бивствовању. Стога би све што спада у овај мисони пут требало разумети из догађајне перспективе (Уп. von Herrmann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking“, стр. 112).

¹⁰⁸⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 80, 81.

¹⁰⁹⁰ Уп. *Исто*, стр. 81.

¹⁰⁹¹ *Исто*, стр. 81.

¹⁰⁹² Да је дошло до другачијег разумевања *пројекта* тврди и Кориандо. У том смислу, она наглашава: „Пројект први, радикално се мењајући, мора да ослободи оно што у одговарању њему тек може да буде, до-гађајуће изрицање једноставног догађања у суштини самог бивствовања, кратко: повесноонтолошко мишљење-догађај. У кретању његове иманентне промене из увида у окрет у догађају мишљење бивствовања постаје све више и

баченог пројекта се сада сагледава на другачији начин. Тачније, зато што је бачен из добачаја, зато што се догађа из догађајућег добачаја, бачени пројекат бивствовања (*Seinsentwurf*) припада збивању отворености као истини бивствовања (*Sein*). То је дакле припадност суштине саобразне тубивствовању, тј. догођеног пројекта, ка дешавању (*Geschehen*), ка бивању (*Wesung*) истине бивствовања (*Sein*).¹⁰⁹³

Дакле, напушта се карактерисање баченог пројектовања бивствовања као трансцендирања, али са њим и *хоризонт*. Прецизније речено, хоризонт је тај који је први превладан. У том смислу оно што је раније означавано као хоризонтална димензија докучености или истина бивствовања (*Wahrheit des Seins*) бива преименовано у догађајући добачај. Грубо казано, нестаје хоризонт у корист повратног титрања догађања. Односно, речима Хермана: „Неколике странице касније ставља он иза 'преласка' у заграде 'трансценденција'. Ово ново искуство 'мишљења-преко', 'виђења-преко', 'долажења-преко', бивствујуће као бивствујуће, раскривајуће владање бивствовања присиљава мишљење да се одрекне досадашњег појма хоризонт за бивствовање као трансценденс.“¹⁰⁹⁴

У овом новом искуству раскривајућег владања (*entbergenden Waltens*), тј. истине бивствовања, екстатичка трансценденција бивственоразумевајућег тубивствовања није онеспособљена, неважећа, али *ипак* мора да буде искуствована и мишљена „из истине бивствовања“. Зато Херман може и рећи: „Али ово казује: тубивствовање прекорачује у свом баченом пројектовању бивствујуће у његовом бивствовању само уколико као себе светлеће бивствовање иде преко бивствујућег, ово прелази и у овом прелажењу и идењу-преко допушта да бивствујуће као такво постане нескривено. Сада се трансцендирајућа суштина тубивствовања показује као упуштање у догађање раскривеног преласка и то из овог догађања и за ово. Упуштање у ово догађање-раскривања је упуштање тубивствовања са његовом бачено-пројектујућом, тј. трансцендирајућом суштином у његовом учешћу у овом догађању-раскривања. Целину овог догађања-раскривања Хајдегер назива од средине 30-их година 'Ereignis'. То значи: не у уобичајеном смислу где неко изван-редно догађање називамо посебним догађајем, него: будући се то догађа у својој суштини. Догађање има раскривајући карактер посвојења. Догађај посваја/присваја, пошто све што називамо неким бивствујућим (присуствујућим), допушта да присуствује у његовом властитом (шта и како бивствовању)...“¹⁰⁹⁵

У складу са реченим и у *контексту промене*, по Херману, питање *онтолошке диференције* изгледа да на најбољи могући начин рефлектује иманентну промену Хајдегера, а чији су повесноонтолошки прерогативи, макар угрубо, управо изречени. С тим у вези, Херман нас враћа на *Бивствовање и време* и забелешку у оквиру § 8, а коју смо већ и раније у раду помињали и где се, подсетимо, каже: „Трансцендентска диференца. Превазилажење хоризонта као таквог. Преокрет порекла. Присуство из тог порекла.“¹⁰⁹⁶ Тиме се жели рећи да је трансцендентска диференција или онтолошка диференција у ширем смислу која представља разлику између бивствујућих у њиховом бивствовању (бивству) од бивствовања уопште, а која је заправо истинска онтолошка диференција, извршена захваљујући трансценденцији и зато постављена на трансцендентално-хоризонталну стазу погледа.¹⁰⁹⁷

више чисто изричито одговарајуће извршење оног сада први пут себенаговарајућег кретања бивствовања од добачаја и самог пројекта.“ (Coriando, P., L., *Der letzte Gott als Anfang*, стр. 34).

¹⁰⁹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 82.

¹⁰⁹⁴ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Band I*, стр. 382.

¹⁰⁹⁵ *Исто*, стр. 382, 383.

¹⁰⁹⁶ Хајдегер, М., *Битак и време*, стр. 503.

¹⁰⁹⁷ Овде бисмо истакли, тачније подсетили се, да Хајдегер уводи и тзв. *теолошку диференцију* која иако није непосредни предмет нашег интересовања заузима запажено место унутар повесно-онтолошке мисаоне етапе. С тим у вези, у *Прилозима* се пети склоп „Они будући“ показује као посебно близак шестом „Последњи бог“. Тачније, они будући, „преузимају и похрањују дозивом побуђену припадност у догађај и његов обрат те тако доспијевају пред мигове *последњег бога*.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 80). Под водећом речи „последњи бог“ Хајдегер мисли могуће појављивање једног бога из догађаја као бивања бивствовања, јер, „последњи бог није сáм догађај, али му је он свакако потребан као оно чему припада утемељитељ онога *ту*.“

Истовремено, Херман наглашава да три кључна момента ове забелешке говоре о начину на који се превладава и мења трансцендентално-хоризонтална стаза погледа.¹⁰⁹⁸ То ће рећи да се *превазилажење хоризонта* као таквог збива преко преокрета порекла бачености из догађајућег добачаја. Особени начини присуства (*Anwesen*) не препознају се сада као докучени у хоризонталној димензији докучености, већ су искуствовани и мишљени из њиховог порекла (*Herkunft*), повратног титрања догођења/догађања.¹⁰⁹⁹

Међутим, било би наравно погрешно ако би неко помислио да је *онтолошка диференција* и са њом мишљење диференције тек тако волшебно одбачено и да је ирелевантно за мишљење догађаја. Хајдегер врло јасно каже да су „били потребни многи покушаји овладавања 'онтолошком диференцијом' и схваћања самог њезина поријекла, а то значи њезина правцатог *јединства*.“¹¹⁰⁰

Самим тим, Калари примећује како Хајдегер овде пре свега користи реч *овладати* а не *непустити*. Чак и трансцендентално и хоризонтално схваћена онтолошка диференција је била *покушај* овладавања онтолошком диференцијом и показао се као неадекватан. Стога, треба видети како се она развија у повесно-онтолошком мишљењу, те Калари у том духу подсећа да „док су у трансцендентално-хоризонталној перспективи како онтолошка тако и теолошка диференција коришћене као одскочна даска (као услов могућности) да се прати начин на који бивствовање као такво докучује себе само, бивствено-повесно мишљење се развија као против-титрање истине бивствовања (*Sein*) и пројекта тубивствовања, где се божански феномен самопоказује као ко-димензија овог против-титрања. То значи, мишљење диференције има своје порекло у присности јединства бивања истине бивствовања (*Sein*) као догађаја.“¹¹⁰¹

С тим у вези показује се и да оно највластитије онтолошке диференције није било адекватно схваћено у трансцендентално-хоризонталној перспективи јер је она разумевана као превасходно „*услов могућности*“ за докученост бивствовања као таквог. Трансцендентално и хоризонтално структурирана дистинкција има *реметиљачки карактер* који онемогућава да се адекватно разоткрије истина бивствовања у својој изворности.¹¹⁰² Стога је, истиче и сам Хајдегер, „био потребан напор ослобађања од 'увјета могућности' као једног само 'математичког' повлачења и схваћања истине бутка из његове *властите* бити (догађај). Отуда оно узнемиравајуће и раздируће тог разликовања. Јер колико год да је оно нужно,

(*Исто*, стр. 338). Наиме, у мишљењу бивствовања из онтолошке диференције, из диференције бивствовања (*Sein*) и бивствујућег, бог није бивствујуће, али није ни највише бивствујуће. Он такође није ни бивствовање (*Sein*) само, тј. истина бивствовања у њеном бивању као догађај (Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 366). Стога, у мишљењу онтолошке диференције мишљени бог је такође различит и од бивствовања као догађаја, и то тако да се овај бог појављује унутар бивања бивствовања (*Sein*) и његове истине. То је тек, заправо, *теолошка диференција* која влада између бога и истине бивствовања (*Sein*) (Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 366). Дакле, исто као што је онтолошка диференција разлика бивствовања (*Sein*) и бивствујућег тако се и теолошка диференција мисли као разлика бога и истине бивствовања (*Sein*). Ипак, последњем богу је за његово бивање у мигу и његово појављивање потребно појављивање догађаја. Он потребује истину чистине бивствовања (*Sein*), која треба да се појави у мигу (Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 199). Но, и поред тога, последњи бог је потребан догађају, „као оно чему припада утемељитељ онога ту.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 338).

Важност појављивања бога, које је додељено у догађају, је и у томе што се тек тада дешава повест. Односно: „И можда је то најварљивији облик најдубље безбожности и омамљивање немоћи за претрпљење догођења оног међудоласка бутка у ту, бутка који тек пружа попрште устоју бића у истину и додељује му слобоштину да стоји у најдаљој даљини од проласка бога, слобоштину чије се додељивање збива само као повјест: у преобликовању бића у битност његове одредбе и у ослобођење из злоупотребе макинација које, све извршући, исцрпљују биће у уживању користи.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 344).

¹⁰⁹⁸ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 82.

¹⁰⁹⁹ Уп. *Исто*, стр. 82, 83.

¹¹⁰⁰ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 210.

¹¹⁰¹ Kalary, Th., „Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question“, стр. 122.

¹¹⁰² Уп. *Исто*, стр. 121.

мисли ли се из онога што је уобичајено, како би се уопће створио први видокруг за питање бутка, толико ипак остаје и кобно.“¹¹⁰³

На тај начин и слично томе, трудимо се да нама самима представимо *хоризонталну временитост* и пројекцију бивствовања на време, бивствовање представљамо као бивство, па тако онтолошко поимамо као онтичко.¹¹⁰⁴ То значи да чак и ако признамо појмовну диференцију између бивствовања и бивствујућег онда не завршавамо тако што збиља мислимо бивствовање у његовом временском смислу. Међутим, пројекат фундаменталне онтологије који прати кретање трансценденције призива мишљење да склизне назад у метафизичку перспективу.¹¹⁰⁵

Уз појам *трансценденције* и *хоризонта*, сумира Валега-Ној (Vallega-Neu), управо је већ поменути појам „*услов могућности*“ место где одјекује Кантова трансцендентална филозофија, као метафизички начин мишљења.¹¹⁰⁶ Овај феномен, смелије речено, омогућава да мишљење *западне* у репрезентативни модус мишљења у којем се дистанцира спрам онога што оно само каже.¹¹⁰⁷ С тим у вези, хоризонтално време се артикулише као услов могућности докучивања бивствујућих, а екстатичка временитост као услов могућности тубивствовања. Тај услов могућности је, примећује Валега-Ној, заправо метафизички реликт Кантове филозофије где се користи у логици ради дефинисања узрочних веза, па када мислимо такав однос онда у мислима раздвајамо услов од онога што је условљено. С обзиром на онтолошку диференцију између бивствовања и бивствујућег, докученост бивствовања остаје раздвојена од онога што омогућава, тј. бивствујућих, док се фактицитет тубивствовања појављује како би остала одвојена од докучености бивствовања као таквог.¹¹⁰⁸

Насупрот томе, у повесно-онтолошком мишљењу диференција између бивствовања (*Seyn*) и бивствујућих је мишљена из отворености бивствовања (*Seyn*), изван неког аутентичног модуса бивствовања, особеног за речник *Бивствовања и времена*. У *Прилозима* се *бивствујућа* не мисле из супротности спрам отворености бивствовања (*Seyn*) већ пре као суштински конституенти за збивање истине. Тачније, у намери да се збива повесно и почетно, истина бивствовања (*Seyn*) мора наћи положај, своје место, време-простор у тубивствовању. Стога, како би се ово место држало отвореним као место збивања истине, *истина мора да буде чувана у бивствовању*.¹¹⁰⁹

Тиме се поставља и питање шта се збива са *тубивствовањем* као самом трансценденцијом, као носиоцем онтолошког диференцирања, при чему се нешто ближе разумевање може наћи и у 199. одсеку *Прилога филозофији* „Трансценденција и тубивствовање и бивствовање (*Seyn*)“. Овде се налази значајан део текста који показује, па

¹¹⁰³ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 210, 211.

¹¹⁰⁴ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.'* *An Introduction*, стр. 24, 25.

Хајдегер истиче у 262. одсеку *Прилога*: „У томе је и разлог што се прво и унутар нужности искушавања (произмишљања) истине бутка наизглед крећемо у пред-оцбеноме. Оно 'онтолошко', премда као увјет 'онтичкога', ипак схваћамо само као његов накнадни додатак и још једном понављамо то 'онтолошко' (набачај бића на бићевност) као његову самопримјену: набачај бићевности као бутка на његову истину. Долази ли се из видокруга метафизике, испрва и нема другог пута да се питање битка уопће учини појмљивим као задаћа.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 368, 369).

¹¹⁰⁵ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.'* *An Introduction*, стр. 25.

¹¹⁰⁶ На почетку његовог покушаја да разуме „онтолошку диференцију“ Хајдегер је вођен Платоновим појмом *erekeina tēs ousias*, са једне стране, и Кантовом теоријом „трансценденталног“, са друге стране. „Зато 'онтолошка диференција' и лебди у неодређеноме. Чини се да се за њу зна бар од Платона, гдје је ипак само проведена и такорећи узета у употребу. Код Канта се за њу зна у појму 'трансценденталнога', а *ипак и не* зна, јер се, као прво, бићевност схваћа као предметност те јер, друго, то тумачење бићевности управо одсијеца свако *питање битка*. Но такођер се чини да је 'онтолошка диференција' нешто 'ново', што она не може и не жели бити. Њоме се само именује оно што носи цијелу повијест филозофије и *као* то носеће за њу као метафизику никада није могло бити оно што би требало испитати и стога именовати. Она је нешто пријелазно у пријелазу од краја метафизике к другом почетку.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 382).

¹¹⁰⁷ Уп. Vallega-Neu, D., *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.'* *An Introduction*, стр. 26.

¹¹⁰⁸ Уп. *Исто*, стр. 27.

¹¹⁰⁹ Уп. *Исто*, стр. 48.

самим тим и додатно потврђује, да се у прелазу од трансцендентално-хоризонталног мисаоног пута ка оном мишљења догађаја мења трансценденција *тубивствовања*.¹¹¹⁰ У том смислу, сада, истиче Хајдегер: „Ту-битак на почетку стоји у утемељењу догођаја, докучује (*ergründet*) истину *битка* и не прелази с *бића* на његов битак.“¹¹¹¹

То што у новој мисаоној констелацији ту-бивствовање стоји у утемељењу догађаја значи да оно има своје порекло из догађајућег добачаја *истине* бивствовања (*Seyn*) као темељећи темељ/основ.¹¹¹² Тубивствовање проналази темељ/основ (*er-gründet*) истине бивствовања (*Seyn*) што имплицира да је пронашло темељ/основ као темељећи темељ добацујуће истине бивствовања у извршењу проналазећег темеља/основа (*ergründenden*) пројекта. Али, ако је ту-бивствовање у догађајућем добачају као темељећи темељ добачене (*zugeworfene*) истине бивствовања (*Seyn*) пронашло темељ, тј. темељећи пројектује, онда не може више ово темељеће пројектовање да буде схваћено као трансцендирање, прекорачење бивствујућег на разоткривености (истини) бивствовања (*Seins*).¹¹¹³

Трансцендирање, онако како је одређено на првом путу израде *Бивствовања и времена* садржи у себи све три структуре бриге, *пројекта*, *бачености* и бригујуће *бивствовање код* бивствујућег. Ако је сада пак речено да догођено-утемељујући пројекат не може више бити разумеван као трансцендирајући, онда то не значи да се са трансценденцијом одустало и од егзистенцијалне структуре бриге. Трансценденција, трансцендирање, прекорачење је једна одређена интерпретација смисла кретања бриге и њене три структуре. Одустајање од трансценденције пре свега подразумева одустати од овакве интерпретације кретања смисла.¹¹¹⁴

У исто време ово имплицира да кретање смисла бриге и њој припадајућих егзистенцијалних структура у једном промењеном начину интерпретирања постаје неопходно. Промењена интерпретација резултира, како је и већ речено, из одлучујућег увида у догађајно порекло бачености: да баченост извире из догађајућег добачаја. Сад се то показује тако да је баченост бивствовање-догођеним (*Ereignetsein*) и као таква упућена у догађајући добачај. Зато Херман и може приметити другачије опхођење спрам бивствујућег, другачији однос бивствовања (*Seyn*) и бивствујућег: „Јер, 'ту-бивствовање не иде од *бивствујућег* преко његовог бивствовања', јер оно не прекорачује више бивствујуће на његовом откривеном бивствовању, него у извршењу догођеног пројекта *узвраћа* оном догађајућем добачају и крије набачајући-пројектовану истину бивствовања (*Seyns*) у бивствујућем и као бивствујуће ('скривање истине у бивствујућем и као бивствујуће').“¹¹¹⁵

То даље значи да када се ради о самом бивствујућем, онда је оно у својој отворљивости једно особено кретање смисла догађајно дешавајуће истине бивствовања (*Seyns*), тако да и *склањање* такође припада потпуном *дешавању бивања догађаја*. Хајдегер у вези са тим овако говори: „Напротив, збива се докучивање догођаја као склањање истине у бићу и као биће и тако је – када би та успоредба уопће још била могућа, што није – тај однос

¹¹¹⁰ Да је *превладавање трансценденције* кључ разумевања Хајдегеровог промењеног поимања онтолошке диференције, да се наслутити и у мишљењу Кориандо: „Превладавање трансценденције укључује мењање питања о *априорним* условима могућности у коме трансцендентално-хоризонтални склоп тек може да дође до самопојављивања. Догађајуће мишљење је као онај бачени пројект који се искуствује као од догађајућег добачаја у његовом властитом смештеностом тубивствовању, сада више само кроз његово одређење осветљено, да он себе садржи 'у' самом пореклу од присуства и удаљености, од темпорално и временски одређеног бивствовања, да би из овог порекла и одговарању њему заједничка припадност бивствовања и тубивствовања била радикалније осветљена – буквално узето, тј. у херменеутичком откључивању овог обрнутог догађаја.“ (Coriando, P., L., *Der letzte Gott als Anfang*, стр. 38).

¹¹¹¹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 269.

¹¹¹² „У *Прилозима* Хајдегер говори о 'ту-бивствовању' са цртицом, која упућује на померање у његовом појму тубивствовања онако како га је разумевао у *Бивствовању и времену*. Ту-бивствовање сада не означава примарно суштину људског бивствујућег већ пре отворену средину истине бивствовања (*Seyn*) као догађања.“ (Vallega-Neu, D., „Poietic Saying“, у: *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 73).

¹¹¹³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 184, 185.

¹¹¹⁴ Уп. *Исто*, стр. 185.

¹¹¹⁵ *Исто*, стр. 185.

обратан.¹¹¹⁶ Ближе појашњење наведеног става по Херману гласи: „Догађајност не мисли ту-бивствовању примерено извршење до-гађајућег пројекта као нечег до-кучујућег никаквог идења од бивствујућег ка бивствовању, него обрнуто, долажење од набачено-пројектујуће истине бивствовања (*Seyn*) ка бивствујућем, уколико се она набачено-пројектована истина бивствовања (*Seyn*) скрива у бивствујућем и као бивствујуће. Али, скривање је начин на који се отвара бивствујуће као такво.“¹¹¹⁷

Поред тога, уколико сада опет акцентујемо ту-бивствовање, онда је приметно како Херман уочава, поновимо, да Хајдегерово разумевање ту-бивствовања поприма једну нову „димензију“ и то са феноменом *устајање/устојност (Inständigkeit)*.¹¹¹⁸ Управо ће устајање бити означено као оно које се извршава као брига, као једно *ношење-бриге-за*, као бачени пројекат и као *склањање (Bergung)* добачене-пројектоване истине бивствовања у бивствујуће. Овом *склањању/скривању (Bergung)* бивствовања (*Seyns*) припада оно што Хајдегер именује као *сукоб (Streit) света и земље*.¹¹¹⁹ Са повесно-онтолошким увидом у „склањање“ преображава се такође најпре трансцендентално-хоризонтално постављена *онтолошка диференција* бивствовања и бивствујућег у оно што Хајдегер зове *истовременост (Gleichzeitigkeit)* бивствовања (*Seyn*) и бивствујућег.¹¹²⁰ Односно, диференција не подразумева потребу да се трансцендира бивствујуће с обзиром на оно како његовог бивствовања већ се бивствовање (*Seyn*) сада *склања* у бивствујуће, у питању је другачији „тип“, образац, одношења бивствовања (*Seyn*).

С тим у вези, већ је речено како је докученост као истина бивствовања у фундаментално-онтолошком мишљењу устројена као услов могућности за откривеност или истину бивствујућег. Са друге стране, повесно-онтолошко мишљење прекорачује стазу погледа која је повезана са условом могућности, оно досеже до увида да истина бивствовања (*Seyn*) у свом бивању као догађају не бива само као услов могућности за отвореност бивствујућег, већ да бива/суствује у *склањању* у бивствујућем.¹¹²¹ Стога, из овог гледишта припада отвореност бивствујућег самом бивању бивствовања (*Seyns*).¹¹²²

Са увидом у припадање *склањања* истине бивствовања (*Seyn*) код дешавања бивања, мења се такође фундаментално-онтолошки приступ онтолошкој диференцији бивствовања (*Sein*) и бивствујућег, истиче Херман. Сада су разлика и склоп повезаности разликованог другачије захваћени из *бивања истине бивствовања (Seyn)* као догађаја. Из тог разлога и треба мислити *извор* разлике бивствовања и бивствујућег самог и са њим правцато *јединство* разликованих. Управо том јединству припада *склањање* истине бивствовања (*Seyn*) у

¹¹¹⁶ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 269.

¹¹¹⁷ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 186.

¹¹¹⁸ „У којој мери је суштина догађај као бивање бивствовања? У светлећем добачају *до/о-влашћује/до-гађа (er-eignet)* бивствовање себи самом за своје бивање ту-бивствовање човека. У овом до-влашћујућем/до-гађајућем (*er-eignenden*) односу истине бивствовања према човеку доводи бивствовање ту-бивствовања до њега самог, тј. до његовог у-стајања у до-баченој истини бивствовања.“ (von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 77).

¹¹¹⁹ У раду „Извор уметничког дела“ из 1936, *сукоб света и земље* развија своју даљу структуру. У мишљењу догађаја искуствована „земља“ се искуствује као *себезатварајуће (Sichverschließende)*, тј. земља је отворена као *себезатварајућа*. Са друге стране, *свет* је отворена целина смисла, која образује целовитост света. Земља као оно отворено *самозатварајуће* је само отворена у отворености једног света. Сукоб света и земље је једна међузависност између *самозатварајуће земље* и *самоотвореног света*. Самозатварајућа земља тежи да преузме отварајући свет у своје затварајуће; но, отварајући свет тежи, насупротив томе, да такорећи отвори/откључа *самозатварајућу земљу*, да буде у отвореном односу света (Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 182).

¹¹²⁰ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 169.

¹¹²¹ Погледати више о томе 148. одсек *Прилога филозофији*. Уп. и: von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, нар. стр. 78.

¹¹²² *Склањање* истине бивствовања (*Seyns*) у отварајућем бивствујућем припада ка бивању истине, истиче Херман. *Склањање* се пак не дешава једнакоформно, већ на различитим путевима, другачије у бивствујућем као природној ствари, другачије у бивствујућем као оруђу и на другачији начин у бивствујућем као уметничком делу. Различити начини бивања и њима припадајуће *склањање* истине бивствовања (*Seyns*) приказани су у „Извору уметничког дела“ (Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 78).

отвореност и као отвореност бивствујућих.¹¹²³ Односно, како констатује Херман: „Ону у повесно-онтолошком мишљењу промењену онтолошку диференцију именује Хајдегер онда раз-ликом у начину писања. У овој касној темељној речи именује 'Unter' искреност јединства, док 'Schied' именује само-одвајање/лучење и одвојеност/одлученост бивствовања и бивствујућег, које се ипак само лучи/одваја у јединству њихове искрености/присности (*Innigkeit*).“¹¹²⁴ У том смислу, повесно-онтолошко мишљење користи уместо „диференција“ више друга термилошка решења попут „разликовања“ или „раз-лике“ како би додатно упутило на *промену* у разумевању онтолошке диференције.¹¹²⁵

Уколико се сада вратимо на питање *устајања* тубивствовања онда је извесно да добачај бивствовања (*Seyn*), одакле потиче баченост пројекта, је догођено тубивствовања, што значи да човек јесте као устајање у истини бивствовања ка својини (*Eigentum*) бивствовања и његовог бивања. Друкчије казано, истиче Херман: „Бивствовање до-о-влашћује/догађа (*er-eignet*) ту-бивствовање и ово на тај начин догођено тубивствовање засновано у преузимајућем извршењу устојности, оног бачено-пројектујућег скривања, истине бивствовања.“¹¹²⁶

Шире гледано, у јединству догођеног ту-бивствовања кроз бивствовање (*Seyn*) и темељења истине бивствовања (*Seyn*) кроз бивствовање Ту, *кроз устојност*, дешава се *бивање бивствовања* (*Seyn*) као догађај.¹¹²⁷ На тај начин брига, дакле, значи устојност (*Inständigkeit*) усред бивствујућих, али такође значи и бити изван њих: „Тек суздржаност ту-битка утемељује бригу као устојност која издржава оно *ту*.“¹¹²⁸

Управо због тога сада, по мишљењу Валеге-Ној, произилази да док *Ту* ту-бивствовања означава отварање истине бивствовања (*Seyn*), дотле „бивствовање“ („-*sein*“) упућује на људску „устојност“ (*Inständigkeit*), у овом отварању.¹¹²⁹ Тек ако се овако разумева устојност, *Ту* може бити отворено, па са овом речју Хајдегер редефинише раније назначавани „екстатички“ карактер човека. Јер док реч *екстатички* и даље упућује на трансценденцију и хоризонт, дотле феномен „устојност“ проговара из искуства истине бивствовања (*Seyn*) као догађања.¹¹³⁰

Промена у разумевању тубивствовања, са „нестајањем“ трансценденције, подразумева да се из нешто другачије перспективе сагледава и његова „суштина“ у трансцендентално-хоризонталној мисаоној етапи, а самим тим и онтолошког диференцирања, а то је *временитост*.¹¹³¹ Јер, увиђа Херман, у прелазу на повесно-онтолошку стазу погледа, хоризонт је узет натраг у догађајући добачај. Из наведеног разлога и временовање изворног времена мора се сада искуствовати у исходу од догађајућег добачаја који, као такав, омогућава да троструко временујуће ту-бивствовање одмиче у истину као *Ту*, али тако да је ово *Ту* расветљено у временујућем добачају за троструко временујуће бивствовање (*Sein*) ту-

¹¹²³ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 79.

¹¹²⁴ Исто, стр. 79.

¹¹²⁵ То је сада *динамичност* диференцирања која се може спровести само у присности јединства које је изражено у термину „Unterscheidung“. (Уп. Kalary, Th., „Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question“, стр. 124).

¹¹²⁶ von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 77.

¹¹²⁷ Уп. von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 78.

¹¹²⁸ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 43.

¹¹²⁹ Хајдегер заправо, истиче даље Валеге-Ној, назива ту-бивствовањем у одсеку 190 *Прилога* следећим речима: „*Ту-битак је збивање произјављења средишта обрата догађаја. Произјављење је до-гођење, поготово и првенствено произјављење и из њега увијек повјесни човек и бивање битка, приближавање и удаљавање богова.*“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 260).

¹¹³⁰ Уп. Vallega-Neu, D., „Poietic Saying“, у: *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 73.

¹¹³¹ Мек Нил, када је време у питању, упућује на важност *тренутка* у повесно-онтолошком мишљењу, који се конкретније у *Прилозима* изједанчава са „време-простором“ сукоба између земље и света, и на тај начин постаје „место“ самог догађаја. (Уп. McNeill, W., „The Time of Contributions to Philosophy“, у: *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 141). Чини се да о томе сведочи и сам Хајдегер када каже: „Вријеме-простор *поприште тренутка* пријепора (бутак или небитак). Пријепор као пријепор *земље и свијета*, јер истина бутка само у склањању, а оно као утемељујуће 'између' у бићу...“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 39).

бивствовања. Бивствовање ту-бивствовања, његова *устојност (Inständigkeit)*, је троструко временовање: као оно пројектовано је будуће одмицање, као бивствовање-догођеним је *биљуће* одмакло и као склањајуће на начин бригујућег опхођења осадашњавајућег одмицања.¹¹³²

Детаљније речено, и док се на трансцендентално-хоризонталном путу себе-временујуће изворног времена представља као једно трансцендирајуће себе-временовање у време-хоризонту, на повесно-онтолошком путу *изворно време* се временује на путањи/стази обрата (*Kehrunsbahnen*) временујућег добачаја и временујућег пројекта, догођеног и склоњеног пројекта.¹¹³³ Са временовањем истовремено се збива и *просторовање (Räumen)* изворног простора.¹¹³⁴ Најзад, и док изворно време у свом временовању узмиче и остаје као бити у узмицању (*entrücktsein*), дотле изворни простор намиче (*berückt*) у свом просторовању и остаје као бити-намакнут (*berücktsein*). Такође, намицање (*Berücken*) морамо спровести унутар путања обрата (*Kehrunsbahnen*).¹¹³⁵

Све у свему, наведене промене у разумевању, може се рећи, водећих постигнућа и „истурених тачака“¹¹³⁶ онтолошког диференцирања у трансцендентално-хоризонталној мисаоној етапи, изискују „допуну“ која се у првом реду тиче већ поменутог 132. одсека *Прилога*, а где се сада почиње са разматрањем трансцендирања бивствујућих, тачније, где Хајдегер карактерише онтолошку диференцију као оно *узнемиравајуће* и *раздируће*.¹¹³⁷ Тачније, разматрајући овај одсек Емад ипак, чини се, увиђа да Хајдегер иницира како *негативни* тако и *позитивни* аспект онтолошке диференције с обзиром на повесно-онтолошку перспективу.

У смислу реченог, *негативно* посматрано, могли бисмо рећи, тврди сада Емад, да је Хајдегер критички настројен спрема онтолошке диференције уколико се она појављује унутар трансцендентално-хоризонталне стазе погледа, јер тада онтолошка диференција претпоставља да је, подсетимо се раније реченог, бивствовање ипак бивство: „Јер овдје се бићевност изражава као οὐσία, ἰδέα, и, као резултат тога, предметност као *увјет могућности* предмета. Зато су у покушају превладавања прве формулације питања битка у 'Битку и времену' и њезиних изданака ('О бити темеља' и књига о Канту) били потребни многи покушаји овладавања 'онтолошком диференцијом' и схваћања самог њезина поријекла, а то значи њезина правца *јединства*.“¹¹³⁸

Онтолошка диференција је *узнемиравајућа* разлика зато што она уводи *немир* у мишљење бивствовања тако што назначавача да се може мислити бивствовање као такво преко одређивања бивства бивствујућих, а то је пак одлика „првог почетка“. ¹¹³⁹ Прецизније, ова

¹¹³² Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 195.

¹¹³³ Уп. *Исто*, стр. 194.

¹¹³⁴ Па ипак, чини се да се морамо „одрећи“, по Хајдегеру, временитости у трансцендентално-хоризонталном смислу. То потврђују изгледа његове речи накнадног самоосвртања: „Временитост нит водиља према (времену) уједно са простор – кретањем и развијање распуцавања/кршевитости (*Zerklüftung*). Али ова нит се мора једном пресећи.“ (Heidegger, M., „Zur Auseinandersetzung mit 'Sein und Zeit' (Früheres)“, у: *Heidegger Studien*, Vol. 30, Duncker & Humblot, Berlin, 2014, стр. 10).

¹¹³⁵ Уп. von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 194, 195.

„На трансцендентално-хоризонталном путу су егзистенцијални простори мишљени трансцендентално-хоризонтално: нешто просторно, простор докучујуће бивствовање-откритим тубивствовања у просторно устројеној докучености, која је докучена као хоризонт са докученошћу света је за ово трансцендирајуће простор-докучујуће тубивствовање. И овде се у преласку према бивствовноповесном путу хоризонт враћа у догађајући добачај за догађајуће-скривајући пројекат. Начин како изворни простор у без-дањењу (*Ab-gründen*) себе отвара за ту-бивствовање које разуме простор, Хајдегер, адекватно временујућем откривању назива просторно 'освајање'.“ (von Herrmann, F.-W., *Transzendenz und Ereignis*, стр. 195).

¹¹³⁶ Ту се пре свега мисли на оне суштинске *утемељујуће* моменте *онтолошке диференције* којима смо се бавили у претходним целинама рада а који доминирају, оквирно речено, током развоја трансцендентално-хоризонталне стазе погледа попут трансценденције, хоризонта, временитости, теморалности и томе сл.

¹¹³⁷ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 210.

¹¹³⁸ *Исто*, стр. 210.

¹¹³⁹ У 107. одсеку *Прилога*, Хајдегер истиче како се конфузија појачава уколико се у повесно-онтолошком мишљењу „до неког рјешења питања чак покушава доћи помоћу фундаменталноонтолошки израсле 'онтолошке'

разлика не води рачуна о начину на који се бивствујућа појављују, као и како се тај начин разликује од оног појављивања бивствовања (*Sein*).¹¹⁴⁰ Јер, истиче Хајдегер: „Но да ли биће *јест*? Из чега другог мишљење овдје одлучује ако не из истине бутка. Зато се он више не може мислити полазећи од бића него се мора произмислити из самога себе.“¹¹⁴¹ Дакле, посебно је узнемиравајуће то што онтолошка диференција предлаже да бивствовање (*Sein*) може бити мишљено као такво унутар хоризонта бивствујућег. На тај начин она узрокује *немир* унутар јединства бивствовања (*Sein*) и бивствујућег. Сходно томе, онтолошка диференција је узнемирујућа разлика јер не успева да узме у разматрање ово јединство.¹¹⁴² Докле год онтолошка диференција претпоставља да бивствовање (*Sein*) може бити мишљено као такво унутар перспективе бивствујућих, то показује да је таква диференција несвесна заборав бивствовања (*Sein*), јер она учвршћује овај заборав а самим тим и деривате тог мишљења попут нихилизма, науке, технике.¹¹⁴³ С тим у вези, примећује Емад, Хајдегер означава онтолошку диференцију као узнемиравајућу и раздирућу не зато што жели да одбаци трансцендентално-хоризонтално становиште већ да би *избегао* моменте које она носи са собом а тичу се мишљења у перспективи бивствујућег и заборав бивствовања.¹¹⁴⁴ Заборављајући на бивствовање (*Sein*) и неуспевајући да отвори водеће питање, мишљење које обликује први почетак не успева да види да је јединство бивствовања (*Sein*) и бивствујућих скривено унутар водећег питања. Стога, онтолошка диференција првог почетка је мишљење које остаје несвесно темељног питања другог почетка и тога како бивствовање (*Sein*) бива.¹¹⁴⁵

Са друге стране, *афирмативно* посматрано, онтолошка диференција ипак отвара пут ка догађају јер као начин бивања бивствовања (*Sein*), ова диференција је вођена од стране догађаја. То је зато јер: „Догођај је средиште које налази и посредује самога себе, у које се унапријед мора у мислима вратити све бивање истине бутка. То враћање у мислима унапријед произ-мишљање је бутка. И сви појмови о бутку морају се говорити с тог стајалишта.“¹¹⁴⁶ Израз „у мислима вратити на“ је пун опасности да се догађај узме као метафизички принцип ка којем онтолошка диференција мора да се врати. Ипак, догађај не представља принцип, откад одјекује као *средиште* које налази и посредује самога себе, па у мислима вратити ову диференцију на догађај претпоставља да одјекивање улази у феноменолошки делокруг. Стога, у мислима вратити онтолошку диференцију на догађај значи *мислити* ову диференцију како одјекује као средиште које налази и посредује самога себе, која док год одјекује показује себе, објављује се и не може бити статична, тј. ни у ком случају не може бити метафизички принцип.¹¹⁴⁷

Оквирно и стрингентније речено, јасно је да Хајдегер, упркос свему, ипак поставља појам онтолошке диференције у једном новом и измењеном кретању, тврди рецимо Травни у свом концептуалном пресеку позног разумевања онтолошке диференције фрајбуршког мислиоца. Штавише, назначаваче „извора“ онтолошке диференције већ чини јасним да оно

диференције. Јер та '*диференција*' само је исходиште, не у смјеру проводног питања него за скок у темељно питање, не како би се нејасно играло са сада утврђеним ознакама (биће и битак) него како би се вратило у питање о истини бивања бутка те се тиме друкчије схватио однос бутка и бића, поготово будући да и *биће* као такво доживљава преобработено тумачење (склањање истине догођаја) и више не постоји могућност да се '*биће*' одједном ипак прокријумчари као '*предочени предмет*' или '*дано по себи*' и слично.“ (Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 176).

¹¹⁴⁰ Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 138.

¹¹⁴¹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 22.

¹¹⁴² Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 138.

¹¹⁴³ Уп. *Исто*, стр. 139.

¹¹⁴⁴ Уп. *Исто*, стр. 139.

¹¹⁴⁵ Уп. *Исто*, стр. 140.

¹¹⁴⁶ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, стр. 73.

¹¹⁴⁷ Уп. Emad, P., *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, стр. 141.

што је на делу овде није нека потпуно бинарна структура, већ да „бивање бивствовања (*Sein*)' као 'извор' диференције је оно што је 'између' 'бивствовања' и 'бивствујућег'."¹¹⁴⁸

У крајњој линији, мисли Травни, овде се у првом реду суочавамо са извесном *трећом* структурном инстанцом, па стога оно што је у игри у *разликовању* између бивствовања и бивствујућег није ни бивствујуће ни бивствовање већ пре ово „*између*“ које уједињује и раздваја ово двоје.¹¹⁴⁹ Тек са открићем овога „*између*“, Хајдегер запада у димензију једва приступачну заједничким традиционалним онтолошким категоријама тумачења. У наведеном контексту, диференција као таква је, у одређеном степену, нека врста *тлоцрта/основа* (*Grundriß*) у *грађевини суштине метафизике*, иако је метафизика као такву не може мислити.¹¹⁵⁰ Међутим, пошто је у основи речи *Grundriß* како темељ тако и пукотина/раскол/јаз (*Riss*), онда је постало јасно да је „*темељ*“ европског мишљења „*раскол*“ (*Riss*).¹¹⁵¹

Поред тога, Хајдегер, према Травном, у позним 50-им стиже до појма „*напуштености*“ или „*деструктурирања онтолошке диференције*“, при чему он ово „*деструктурирање*“ не повезује више са „*западном филозофијом*“ и њеним „*почетком*“. Заправо, на сцени није више „*ретроспективни поглед на почетак*“ већ „*антиципаторни поглед на почетак*“, тј. на *догађај* као онај који остаје да се још мисли. Догађај се сада, истиче Травни, више не бави „*питањем о бивствовању*“, што ће рећи да зарад мишљења догађаја он мора да напусти како питање о бивствовању тако и онтолошку диференцију.¹¹⁵² Тачније: „У новом и потпуно езотеричном стилу Хајдегер покушава да захвати 'диференцију као диференцију' (*Differenz als Differenz*).“¹¹⁵³ То је заправо сада *разлика* (*Schied*) самог *између* које обелодањује однос према *између* које још увек није разјашњено. Или Хајдегеровим речима: „*Разлика* као таква, одвајање тог *између* изражава једну још неразјашњену везу са тим *између*, као такозвано време-простор - које одређује подручје пројекта за присутно, предметност.“¹¹⁵⁴

Све у свему, изгледа да је сада кључна немачка реч коју Хајдегер користи за диференцију, како смо и раније приметили, *Unter-schied*. У том контексту Хајдегер може још тек да закључи речено: „Са тим се отвара поглед у којем се расправљање бивствовања сакупља на првом знаменитом месту: заборав раз-лике и заборав бивствовања су исти. Нивои заборава бивствовања кореспондирају са нивоима у почетној суштини заборава.“¹¹⁵⁵

Поменуто место, сви су изгледи, кореспондира са оним што Хајдегер пише у тексту „*Онто-тео-лошко устројство метафизике*“ а где, како смо већ истицали нешто раније, он одбацује метафизичко мишљење које се збива као заборав бивствовања и где заправо критикује онтолошку диференцију на истоветан начин као и у *Прилозима*, што ће рећи да је треба превладати као део тог заборава бивствовања, као компоненте метафизике. У том смислу, у намери да се мисли бивствовање само, које се показује као разоткривајуће превазилажење (*Überkommenis*), морамо га разликовати од бивствујућег које се појављује као долазак (*Ankunft*) који себе самог скрива у нескривености. Тек захваљујући самој *раз-лици* има и бивствовања и бивствујућег. Међутим, упозорава Херман, *превазилажење* није пуко бивствовање, одвојено од бивствујућег, као што и *долазак* није пуко бивствујуће. Тачније, *раскривајуће превазилажење* означава пуштање појављивања посредовања (*Hervorscheinen*) бивствујућег, док *долазак бивствујућег* означава скривање *раскривајућег превазилажења*. И наравно, са *раскривајућим превазилажењем* иде заједно *долазак бивствујућег*, исто као што

¹¹⁴⁸ Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 85.

¹¹⁴⁹ Уп. *Исто*, стр. 85.

¹¹⁵⁰ Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 86.

¹¹⁵¹ Уп. Trawny, P., *Heidegger: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2019, стр. 55.

¹¹⁵² Уп. *Исто*, стр. 55, 56.

¹¹⁵³ Trawny, P., *Heidegger: A Critical Introduction*, стр. 56.

¹¹⁵⁴ Heidegger, M., *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, Trawny, P. (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, стр. 1392.

¹¹⁵⁵ *Исто*, стр. 1392.

долазак бивствујућег имплицира раскривајуће превазилажење.¹¹⁵⁶ С тим у вези Хајдегер констатује: „Једино разлика дарује и раздваја 'између' у којем се превазилажење и долазак спајају, доносе једно другом и износе једно од другог. Диференција између бића и бивствујућег, као разлика превазилажења и доласка, јесте *разоткривајуће-скривајуће изношење* тих двога.“¹¹⁵⁷ Стога, у наведеном контексту, управо у *изношењу/разлучивању* (*Austrag*) влада владање које треба да „дарује“ *превазилажење* и *долазак*, односно *бивствовање* и *бивствујуће*, обоје припадају једно другом, али нису идентични већ се разликују. Ту заправо можемо онтолошку диференцију, истиче Хајдегер, да „следимо до њеног суштинског порекла. На путу ка њеном суштинском пореклу размишљамо о изношењу превазилажења и доласка.“¹¹⁵⁸

У сваком случају, управо ово *изношење/разлучивање* (*Austrag*), као *порекло* онтолошке диференције, је и исконско порекло метафизике, оно влада њеним бројним епохама, но ипак остаје скривено и стога заборављено у заборава који и самом себи измиче. *Изношење/разлучивање* превазилажења и доласка је спровођење раскривајућег превазилажења и себе скривајућег доласка, у којем се раскривено заогрће. То је управо *спровођење дешавања онтолошке диференције*, која има *динамичан* а не статичан карактер.¹¹⁵⁹

Међутим, овде поменута *разлика* је нешто што код Хајдегера постаје, следећи Хермана, посебно с обзиром на повесно-онтолошко мишљење, или се претвара, мења, како је већ у уводном разматрању овог рада истакнуто, у *разлику између света и ствари* (*Unterschied von Welt und Ding*), и то ствари у бивствено-повесном смислу те речи.¹¹⁶⁰

С обзиром на речено, а имајући у виду ипак лимитиране намере у погледу разумевања темељних појмова *света* и *ствари*, овде нећемо, нити имамо такве претензије, залазити у једва разумљиве и тешко достижне и захватљиве интелектуалне висове Хајдегерове филозофије већ ћемо тек штуро навестити најпре да се *ствар* не редукује на нешто квантитативно, технички мерљиво, што би водило у нихилизам или неку „празнину“.¹¹⁶¹

У другачијем контексту посматрано, ствари се у наведеном дослуху са традицијом не манифестују у својој *стварновитости/стварности* (*Dingheit*), односно, нису приказане као оно *стварно* (*Dinghafte*) као такво, што ће рећи, истиче Хајдегер, да још увек не полагају право на мишљење. Тек уколико их сагледавамо, укратко речено, кроз домене *сакупљања* онда можемо видети како сакупљање сачињава целокупну суштину давања, која се са своје стране по Хајдегеру одређује као *поклон*, што је дакако један од начина установљавања *истине* (*Stiftung der Wahrheit*). Сама пак *ствар сакупља земљу и небо, богове и људе* (*смртнике*). *Ствар* је, дакле, *догађање света*, уколико је побројано *четворство* сами свет.¹¹⁶² Сакупљање (*Versammeln*) и борављење (*Verweilen*) ствари је једна близина која се не своди на одсуство даљине већ пре садржи даљину.¹¹⁶³ *Ствар* стога пребива као *четворство*, она

¹¹⁵⁶ Уп. von Herrmann, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964, стр. 171.

¹¹⁵⁷ Хајдегер, М., „Онто-тео-лошко устројство метафизике“, стр. 75.

¹¹⁵⁸ *Исто*, стр. 75.

¹¹⁵⁹ Уп. von Herrmann, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, стр. 172.

¹¹⁶⁰ Барбарић примећује да се, штавише, *световање света* одређује као *догађање*. То исто тако значи да се однос *онтолошке диференције* који се сагледава из домена *догађаја* сада представља као релација *света* и *ствари* (Уп. Barbarić, D., *Zrcalna igra četvorstva: Heideggerova kasna misao*, Matica hrvatska, Zagreb, 2008, стр. 62, 63).

¹¹⁶¹ Уп. Хајдегер, М., „Ствар“, у: *Мишљење и певање*, стр. 110.

¹¹⁶² За разумевање односа унутар четворства врло је корисно Хајдегерово тумачење Хелдерлиновог песништва. У том смислу, поред осталих текстова, вредно је помена и: Heidegger, M., *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*, Demetra, Zagreb, 2012, нар. стр. 178. и даље.

¹¹⁶³ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 240.

„Но, како је ствар присутна? Ствар стварнује. Стварновање сакупља. Узимајући у посед четворство, оно сакупља његово остајање у нешто што остаје неко време: у ствар — ову или ону.“ (Хајдегер, М., „Ствар“, стр. 114, 115).

стварнује свет (*dingt Welt*).¹¹⁶⁴ Човек као смртник је позван од ствари као ствари која пребива као четворство, улазећи у оно што увек бива у једноставности света.¹¹⁶⁵ И оно што је ту сада одлучујуће јесте да *свет и ствар* имају своју суштину једино уколико су раздвојени, из разлике (*aus dem Unterschied*).¹¹⁶⁶

Поменуто четворство, односно *свет* или бивствовање, тачније, *предели света* који га сачињавају, припадају једно другом, делови су целине, и свако од њих одражава на свој особен начин преостале пределе.¹¹⁶⁷ Однос четири предела света као четворства је својеврсно уклапање четири предела где се огледа и дешава нескривеност бивствовања.¹¹⁶⁸ Овако поимани свет истовремено, као *нескривеност бивствовања*, је и начин на који се ствари појављују, као онтолошки раз-личите од света.¹¹⁶⁹ У том светлу, ствари су отворене и као такве припадају свету, тада се свет налази у стварима, он се тако „затиче“ у отворености бивствовања тих бивствујућих као ствари, што значи да постоји *разлика* између света и ствари.¹¹⁷⁰ Или, како примећује сам Хајдегер: „Ствар и свет упућени на раз-лику (*Unterschied*)... Од ове раз-лике назад на диференцију (*die Differenz*). Од ове на *заборав* бивствовања (*Seyn*).“¹¹⁷¹

Коначно, могло би се рећи да, након управо изречене и по својој структури и обиму летимично посматрано прилично кратке анализе, Хајдегер успева чак и после иманентне

¹¹⁶⁴ И *време* игра значајну улогу унутар четворства, па би се чак тим пре могло и устврдити и да Хајдегерово разумевање света као четворства почива на његовом рџном одређењу темпоралности бивствовања. Стога би било занимљиво да се стекне увид у ово касно одређење времена, где је право време у све своје три димензије истовремено раскрчујуће отварање и протезање присутности, и то у још већој мери вреди за ускраћујућу и задржавајућу близину као највреднију димензију времена (Уп. Barbariћ, D., *Zrcalna igra четворства: Heideggerova kasna misao*, стр. 75). Прецизније речено, време и простор у свом заједништву као простор-време сачињавају титрајућу, многоструко протежућу средину бес-коначног односа четворства света. Но, Хајдегер још додаје и то да средину четворства карактерише као „простор игре времена“ (Уп. Barbariћ, D., *Zrcalna igra четворства: Heideggerova kasna misao*, стр. 75). Више о позном разумевању времена код Хајдегер видети у његовом знаменитом тексту из 1962. г. „Време и бивствовање“.

¹¹⁶⁵ Међутим, при разумевању четворства света мора се свакако водити рачуна о ономе што сачињава, иако прикривено садржано, односно чини и чува јединство тог четворства а то је његово „четворење“ или оно што је „средина“. „Оно постоји као световање света. Огледалска игра света је коло присвајања.“ (Хајдегер, М. „Ствар“, 122). Четворство и сва четири предела света међусобно се односе и прожимају, па га треба разумевати као *збивање*, што ће рећи да Хајдегер то четворо које стоје у међусобном јединству схвата као неки динамичан процес јединства (Уп. Barbariћ, D., *Zrcalna igra четворства: Heideggerova kasna misao*, стр. 65).

¹¹⁶⁶ Уп. Röggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 241.

¹¹⁶⁷ „Својеврсни окрет свијету, или боље речено премјештање филозофијског тежишта с битка на свијет једна је од најважнијих значајки Heideggerova касног мишљења.“ (Barbariћ, D., *Zrcalna igra четворства: Heideggerova kasna misao*, стр. 7).

¹¹⁶⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999, стр. 248. Види и: Поповић, У., *Хајдегерово филозофија језика*, стр. 267, 268.

¹¹⁶⁹ По Коклемансу, код позног Хајдегера је *језик* (логос) тај који призива бивствујућа и бивствовање, *ствари и свет*. Наиме, језик позива ствари, па Хајдегер, рецимо, каже: „Стварнујући, ствари износе свет... Стварнујући, ствари су ствари. Стварнујући, оне носе, доносе свет.“ (Хајдегер, М., „Језик“, у: *На путу к језику*, стр. 18). То свакако не значи да без језичког позивања и бивствовање и бивствујуће нису одвојени и различити. Међутим, *онтолошка диференција* која се дешава у језику мора да се разумева као процес, раз-лика, где ипак бивствовање и бивствујуће деле заједнички центар који за обоје остаје унутарњи, то је заједничка мера која служи као особена димензија обоје, примарно јединство сходно којем је једно привржено другом. „Језик изворно посматран, је стога ова раз-лика као дешавање онтолошке диференције из изворног логоса.“ (Kockelmans, J. J., *On The Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, стр. 88). Онтолошка диференција је рез/цепање између бивствовања и бивствујућих које омогућава њихов међусобни однос тако што и приближавајући удаљава (Уп. Исто, стр. 88). Другим речима, каже Коклеманс, оно што је скуљено у дешавању језика као *логос* је корелација између бивствовања и бивствујућег, и обоје су скуљени према уједињујућем раздвајању диференције која превлађује међу њима. „Раз-лика као средина за свет и ствари, одређује меру њихове присности. У позивању које зове ствар и свет, јесте оно што је збиља звано: раз-лика.“ (Хајдегер, „Језик“, стр. 22).

¹¹⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 256.

¹¹⁷¹ Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Jaeger P. (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, стр. 22.

промене да остане на линији онтолошког диференцирања као доминантне мисли своје филозофије. Наравно, повесно-онтолошко мишљење је напросто принуђено да прескочи или иде преко трансценденције, односно, неопходност да се надиђе трансцендентално-хоризонтална онтолошка диференција доводи до успостављања разлике између бивствовања (*Sein*) и бивствујућег на темељу конститусања ове диференције из бивања истине бивствовања (*Sein*) као догађаја.

Па ипак, како смо видели, они кључни моменти онтолошког диференцирања који су се заправо везивали за само тубивствовање овде опстају али на нешто измењенији начин. Тако, примерице, превладавање трансценденције, али и хоризонта, као фундирајућег момента онтолошке диференције пре промене, подразумева да се оно раније обележено као хоризонтална димензија докучености или истина бивствовања именује сада као догађајући добачај. То ће рећи да се *онтолошко диференцирање* мора поимати и разумевати из истине бивствовања (*Sein*).

У крајњој линији а сагласно претходним назнакама, ово се потврђује и кроз потребу да се у повесно-онтолошкој мисаоној етапи *изворније* мисли онтолошка диференција, а о томе сведоче и доцније термилошко „претакање“ диференције у *раз-лику* света и ствари, у повесноонтолошкој констелацији, или употреба склањања/скривања истине бивствовања у бивствујуће. Дакако, све предочене повесно-онтолошке одредбе онтолошке диференције, па и она „накнадана“ као изношење/раз-лучивање које треба да „дарује“ превазилажење и долазак, односно бивствовање и бивствујуће, сведоче о једном путу, ревносној јединствености Хајдегеровог мишљења и када је онтолошка диференција у питању, као превасходно мишљење оног јединог што се може и мора мислити уколико се уопште мисли: бивствовања као таквог.

V Закључно разматрање

Могло би се рећи, сада већ у сенци спроведеног истраживања, како целокупни мисаони пројекат Хајдегера означен као недвојбено јединствен и заснован на искључиво једном темељном питању може бити поиман и разумљен управо кроз одговор на то питање а који је дат у онтолошкој диференцији. Истовремено, основна поставка рада сугерише да је у нашој савремености готово сувишно а можда чак и више несувисло у толикој мери указивати на то да је Хајдегерово мисаоно прегнуће у својој суштини развијено баш под окриљем онтолошке диференције, те да је досадашњим анализама ова идеја показана као прожимајућа жижна тачка која сече како рану тако и позну мисао фрајбуршког филозофа. У том контексту могло се, верујемо, и закључити на основу спроведених истраживања да је мисао онтолошког диференцирања остала битан моменат и главна особеност ове филозофије.

У склопу и на фону управо реченог, и ако покушамо да како-тако објединимо и направимо пресек досадашњих резултата, својеврсни *резиме* оствареног, или боље рећи да укажемо на све оне *домете* и *постигнућа* Хајдегеровог мишљења, онако како су они проблематизовани у засебним целинама и поглављима, можемо у први мах казати да смо почетне поставке рада настојали да „мислимо“ не само из *Темељних проблема феноменологије*, као кључне смернице, већ и из *Бивствовања и времена*, и то тим пре што се тежила ухватити носећа спона мишљења *онтолошке диференције* онако како је она требала бити рефлектована да је „Мајстор из Мескирха“ доиста написао своје главно дело као књигу у целости. Другачије и сасвим начелно узев, а што се уосталом дало и видети, тежило се ка „уклапању“ *Темељних проблема*, иако је то и по самом аутору један самосталан рад, у Хајдегерово главно дело као једну пре свега идејну, мисаону, целину. У том погледу, како су то требали да покажу и нагласе делови рада који се баве указивањем на компатибилност *Темељних проблема* и *Бивствовања и времена*, садржинску и методску, овде се ипак ради о једном мисаоном „тоталитету“ фундаменталне онтологије или, да будемо прецизнији, о одговору на темељно питање Хајдегерове филозофије. Јер тек, па макар била накнадна и фрагментарна, поновна израда трећег одсека испоставља се као кључна, нарочито из перспективе разрађивања јединог правог и првог темељног проблема, оног онтолошке диференције. То се уосталом покушало осведочити и самим током наших анализа које су најчешће имале тенденцију „преклапања“ мисаоних структура *Бивствовања и времена* и *Темељних проблема феноменологије*.

Наравно и ако се боље погледа, не треба губити из вида да је Хајдегеров пројекат могуће валоризовати једино радикалним редефинисањем традиције, односно њеним реинтерпретирањем са становишта онтолошке диференције и смисла бивствовања па је у том контексту послужило и Кантово филозофско учење на темељу чијих се поставки сасвим јасно издвајају или, како смо истакли у раду, наслућују, најпре, феномен интенционалности, растерећен Хусерлових „заблуда“, а потом и кључни *феномен трансценденције* чијим се компонентама, угрубо речено, фундирају обриси *онтолошке диференције* као такве. То је заправо одшкринуло врата ка увиду да се захваљујући спрези два феномена, показаних као онтичка и онтолошка трансценденција, онтолошка диференција показује као сама трансценденција. Како је пак трансценденција у наредном кораку одређење тубивствовања, онда је човек, условно речено, дат као бивствујуће које спроводи онтолошку диференцију, као разликовање бивствовања и бивствујућег. Тачније, како се и више пута показало, он у свом егзистирајућем разумевању трансцендира бивствујућа, прекорачује их ка истини њиховог бивствовања, тј. тубивствовање улази у докученост бивствовања из које се усмерава назад на бивствујућа чиме се, дакле, разликује бивствовање од бивствујућег иако су и једно и друго нераскидиво међуупућени.

Сама пак анализа трансценденције је потврдила да се тек на њеним основама може реализовати задатак фундаменталне онтологије о захватању трасценденталног хоризонта

питања о бивствовању уопште, што ће рећи да смо са овим феноменом доспели до *хоризонта изворног времена* где заправо самствује и „тавори“ смисао бивствовања. Време, или како Хајдегер каже хоризонт, одређује се и као трансцендентални хоризонт питања о смислу бивствовања уопште, што само потврђује да је ту садржан одговор на фундаментално-онтолошко питање о смислу бивствовања. О томе уосталом сведочи и конституисање *трансцендентске диференције*, онтолошке диференције у ширем смислу или истинске онтолошке диференције, као утемељења разлике између бивствујућих и њиховог бивства, тј. бивствовања, од бивствовања као таквог или уопште. Пошто тек трансцендентској диференцији, што је и један од битнијих увида нашег рада, припада хоризонт времена, онда и у екстатичкој временитости хоризонтално временовано време постаје трансцендентални хоризонт. Најзад, ту се унапред урачунавају резултати Хајдегера постигнути у *Бивствовању и времену*, у прва два одсека првог дела, где је успостављен смисао бивствовања тубивствовања у виду екстатичке временитости, док би досезање смисла бивствовања уопште морало, а за шта служе *Темељни проблеми* као идејно спроведени трећи одсек првог дела, захватити и смисао бивствовања тубивствовању несаобразних бивствујућих, и што се постиже осмишљавањем бивствовања приручних бивствујућих у виду темпоралног хоризонта презентације.

Све у свему, ток истраживања нас је довео до закључка како је за разумевање онтолошке диференције суштинска и одлучујућа *анализа времена* код Хајдегера, јер уколико тубивствовање у свом трансцендирајућем извршењу стоји отворено у докученом хоризонту времена, онда је овај хоризонт егзистенцијална временитост. Баш из тог разлога и време као хоризонт припада егзистенцијалној временитости па, укупно узев, *егзистенцијална* или *трансцендентална временитост* и *хоризонтално време* припадају нераскидиво једно другом и формирају, заједно, *изворно време*, на које се калема вулгарно, свакодневно време.

Све досад речено, што је и изведено у самом раду, стремило је ка констатацији како питање о *смислу бивствовања уопште* мора бити засновано не само на временитости тубивствовања већ се захтева и смисао бивствовања свих других бивствујућих према којима се тубивствовање односи на основу своје егзистенцијално-трансценденталне временитости. Односно, захватање бивствовања бивствујућег несаобразног тубивствовању се дешава као прекорачење тог бивствујућег на хоризонту времена како би се одмакло ка његовом бивствовању, чиме се утемељује онтолошка диференција тог бивствовања и бивствујућег. *Темељни проблеми феноменологије* нам сасвим убедљиво и аргументовано, а чему је посвећена посебна целина рада, кроз пример одређења *бивствовања приручног*, то и презентују.

Стога, показало се да егзистирајуће бивствујуће иде преко бивствујућих, изнад, дакле, сопственог бивствујућег али и преко оних које није оно само, иде поврх, тј. ка/према екстатичкој докучености себе самог али и ка хоризонталној докучености света или бивствовања самог. Свакако, даљим анализама је постало белодано да оно то чини у намери да се из ове докучености врати ка себи као бивствујућем које прекорачује, трансцендира, како би управо себе и разумевало на тај начин. Јер, та трансценденија као трансцендирање, упућује као једна од темељних тема *Темељних проблема* и да је екстатичка докученост ствар бивствовања као егзистенције док је хоризонтална докученост есенцијално место свих осталих бивствовања бивствујућих која нису саобразна тубивствовању.¹¹⁷²

Самим тим и стрингентније речено, трансценденција конституише онтолошки смисао кретања егзистенције и бриге, и као таква је утемељена у најтемељнијем и најизворнијем онтолошком смислу егзистенције а то је *временитост као себевременовање*, односно овременовање. Оно што је посебно, стога, и акцентовано у раду односило се на анализу *временитости тубивствовања*, имајући у виду да је ту садржана могућност спровођења онтолошког диференцирања. Напокон, већ више пута истицани моменат повратног титрања,

¹¹⁷² Уп. von Herrmann, F.-W., „The Unity in the Transformation of Martin Heidegger’s Thinking“, у: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, No. 10, 2020, стр. 50, 51.

овремењавања, чини жижну тачку трансцендирања, управо због свог екстатичког карактера или способности изстајања као прекорачивања, и као такав има могућност досезања, тј. разумевања унапред датог бивствовања било којег бивствујућег. То се, како је и, верујемо, показало наше истраживање, постигло захваљујући временитости припадајућег трансценденталног хоризонта помоћу којег се трансцендира бивствујуће на бивствовање и тако се управо и успоставља онтолошка диференција. Тиме се жели рећи, заправо, да се разликовањем бивствовања и бивствујућег, као трансцендирањем, самим тим захвата и смисао бивствовања било којег бивствујућег, јер у овремењавању егзистирајуће бивствујуће трансцендира и при том трансцендирању временитост се тек временује. Потом, у временовању свака од три екстатичка момента временитости премешта егзистенцију, са разумевањем, у хоризонталну отвореност времена. Штавише, свако од екстатичких временовања временитости има једну интринсичну усмереност, неки „циљ“ ка којем се то екстатичко временовање креће, и сваки од ових циљева конституише хоризонт који има хоризонталну схему. Из наведеног разлога, а што је често навођено у раду као један од суштинских постигнућа Хајдегера, *Темељни проблеми* као трећи одсек показују како је одговарајућа хоризонтална схема екстатичког временовања осадашњавања *презениција*. У условима овакве хоризонталне докучености произилази да бивствовање бивствујућих несаобразних тубивствовању задобија свој темпорални смисао као присутност (*Anwesenheit*). Све у свему, а што смо истицали током читавог рада и овде изнова наглашавамо, са представљањем хоризонталне схеме презениције Хајдегер *јесте одговорио на своје темељно питање о смислу бивствовања*. Јер бивствовање тубивствовања је дато у терминима екстатичке временитости, док је смисао бивствовања бивствујућих која нису тубивствовање дат у терминима хоризонта презениције који произилази из екстатичке временитости, те заједно, најзад, сачињавају бивствовање уопште чији је смисао више пута емфазирано изворно време.¹¹⁷³

Управо се сажето изведена концепција, која и иначе сачињава или на прилично адекватан начин, може се рећи, карактерише саму срж, основну тезу нашег истраживања, најбоље потврдила кроз конкретне примере, документоване како Хермановим објашњењима тако и самим Хајдегеровим извођењима, *разноврсних облика онтолошког разликовања*. Наиме, и у првом и у другом одсеку првог дела *Бивствовања и времена*, истакнуто је да Хајдегер на један *систематичан* начин, прелазећи од феномена до феномена, разматра могуће онтичко-онтолошке модусе. Тиме се заправо потврђује да онтолошка разлика, не залазећи сада изнова у све богатство облика и манифестних карактера овог феномена, чак и у својој имплицитној одори не умањује свој потенцијал *темељне мисли* Хајдегерове филозофије. Истакнута разноврсност, узгредно речено, а како смо у раду посебно истакли, кретала се у виду онтолошке диференције дате, рецимо, између света и унутарсветских бивствујућих, предручног-бивствовања или приручног-бивствовања унутарсветских предручних односно приручних бивствујућих, затим докучености света или бивствовања у целини, са једне, и откритости бивствујућег, са друге стране, па све до успостављања у другом одсеку *Бивствовања и времена* имплицитне диференције између егзистенцијалних могућности бивствовања-ка-смрти тубивствовања и категоријалних, онтичких, могућности, а потом и разматрања одлучности као особене локације онтолошког разликовања докучености света и откритости унутарсветских бивствујућих. Све у свему и укупно узев, сви изведени momenti су били утемељени на времену, тачније, на временитости као аспекту изворног времена. Дакле, може се рећи како се показало да основ онтолошке диференције, у имплицитном смислу, *јесте* временитост, и то као екстатичко-егзистенцијална.

Наравно, како је и истицано на многим местима, трећи одсек првог дела као *Темељни проблеми*, а што је могуће на основу експликације која је показала да је смисао бивствовања уопште захватљив, потврђује *експлицитност онтолошке диференције*, која се валоризује искључиво на темељу њеног имплицитног појављивања у *Бивствовању и времену*. У том

¹¹⁷³ Уп. Исто, стр. 51.

смислу пример са *приручним* то особито потврђује јер се успостављена разлика бивствовања и бивствујућег обелодањује као онтолошка диференција између докучености темпорално (као презентције) одређене приручности и откривености приручног бивствујућег као садашњег. То је постало спроводљиво, поновимо још једном, само зато што се показало да је време основ онтолошког диференцирања и то, дакако, и у имплицитном и у експлицитном смислу. Односно, изворно време као јединство екстатичко-хоризонталне временитости и темпоралности, као смисао бивствовања уопште, омогућава да се „издвоји“ разумевањем, докучивањем, бивствовање у његовој диференцији спрам откривеног бивствујућег. Захватање смисла бивствовања уопште, које укључује разне форме бивствовања чији се ранговни статус разликује, подвучимо још једном, почива на онтолошкој диференцији која је као таква, као првенац Хајдегеровог онтолошког здања, основ и за остале темељне проблеме чијим се, истина одвећ штурим, излагањем заокружује проблем темељног питања. Па ипак, да не говоримо опет о свему томе и да се не враћамо на све већ речено, Хајдегеров одговор на питање о смислу бивствовања је, како је на више места подвучено, са експлицирањем онтолошке диференције, потпун, а што омогућава да се успостави и *априорна* наука о бивствовању као *онтологија*.

Међутим, што смо верујемо и нагласили у оквиру четврте целине рада, Хајдегер врло рано постаје свестан да му је неопходна *промена гледишта*, прецизније, у оквиру хермановски речено иманентне промене мишљења и сам немачки феноменолог увиђа неопходност извесне другачијости у начину приступања проблему бивствовања, мада би се тешко могло рећи да је у питању контекст, често погрешно разумеваног, „преумљења“.

Наиме, прелаз од првог приступа у изради питања о бивствовању унутар трансцендентално-хоризонталне перспективе ка другом приступу, стога, почива на увиду да није само тубивствовање повесно већ и отвореност бивствовања као таквог, бивствовање уопште. Ту се мења, како смо настојали да покажемо, са *повесно-онтолошком перспективом* и перспектива онтолошке диференције, јер из новог угла посматрано, важна ствар није више да се крећемо прекорачујући бивствујуће, трансценденцијом, ка бивствовању већ да се иде преко и трансцендентално-хоризонталне разлике између докучености бивствовања и откривености бивствујућих, као и преко онтолошке диференције која је повезана са тим.

Враћајући се сад на оно што је претходило оваквим закључцима, истакнимо још једном да је за Хајдегера сада битно да иде поврх трансценденције и да пита из оног изворнијег, из бивствовања самог. Јер, у његовом трансцендентално-хоризонталном путу, пројектована истина бивствовања је виђена као услов могућности откривености бивствујућих. Међутим, из визуре позног пута, та трансцендентално-хоризонтална диференција између бивствовања самог и бивствујућих се мења у *разлику* (*Unterschied*) између, са једне стране, истине бивствовања (*Wahrheit des Seyns*) као добачаја и држања отвореним од стране егзистенције и, са друге стране, истине бивствовања (*Wahrheit des Seyns*) као скривања у бивствујућим. Штавише, та разлика је сада део целокупног бивања истине бивствовања (*Seyn*). Укупно узев, диференција између ранијег и каснијег пута је таква да је разлика између истине бивствовања и откривеног бивствујућег сада припадајућа самој истини бивствовања (*Wahrheit des Seyns*). У том смислу, а уз много пута слеђеног Хермана, може се поновити да је скривање догађајућег држања отвореним истине бивствовања (*Seyn*) заправо откривеност бивствујућих.¹¹⁷⁴ На тај начин су, а што смо истицали током разматрања овог дела нашег рада, и трансценденција и припадајући хоризонт коначно превладани.

Уколико се сада мало боље погледа можемо нагласити да, што је такође једна од кључних поставки нашег истраживачког рада, не треба претпостављати да је Хајдегер превладавањем трансценденције и хоризонта напросто одбацио, како се то често претпоставља и погрешно тумачи, своје учење о онтолошкој диференцији као одговору на питање о смислу бивствовања. Напротив, пре се стиче утисак како је, просто и једноставније речено, он доиста у оквиру своје трансцендентално-хоризонталне перспективе дошао до

¹¹⁷⁴ Уп. Исто, стр. 55.

смисла бивствовања који се заснива на, већ толико пута помињаном, разумевању бивствовања уопште из хоризонта изворног времена. Сва разноврсност многобројних начина бивствовања, њиховог докучивања и разумевања, могућност откривања њима припадајућих бивствујућих, који опет свој смисао налазе у времену, не би била могућа без трансцендентално-хоризонталне стазе погледа. Ово доцније кретање у промењеној перспективи не умањује Хајдегерове резултате и одговор, управо укратко образложен, ни у најмањој мери.

На овај начин смо сажето, како-тако, приказали пресек и домашаје на којима почива наша темељна теза да Хајдегерово разумевање онтолошке диференције унутар тарансцендентално-хоризонталне перспективе, а на основу до сада побројаних момената, доиста важи. Чак, штавише, његова измењена перспектива, могло би се рећи, иде томе додатно у прилог јер промена сведочи и о опстанку, истрајавању, феномена онтолошке диференције, њеном ако тако можемо рећи даљем развоју и надопуњавању. На овакав закључак, а захваљујући претходним извођењима, наводи управо одређивање конституисања Хајдегерове мисли као развијања једног питања, дакле, питања о бивствовању, чији се смисао непрестано тражи али, по нашем уверењу, и досеже, поглавито у раним Хајдегеровим филозофским прегнућима чију окосницу репрезентује онтолошка диференција.

Свакако томе иде у корист и то што Хајдегер никада није напустио свој принципијелни херменеутички начин и метод приказивања, иако је доцније радије захватао истину бивствовања у појмовима структуре догађаја него ли у терминима трансценденталног хоризонта. Стога, искуства која служе прелазу од првог ка другом мисаоном путу Хајдегера у целости остају уткана, усађена, у његову херменеутичку перспективу. И један и други мисаони пут израстају на херменеутичко-феноменолошком темељу који је неприкосновена константа мишљења овог филозофа. То, дакако, важи и када је онтолошка диференција у питању.

Поред наведеног, односно изнесених главних домета Хајдегеровог мишљења у нашем раду, потребно је у неколико више узгредних цртица подсетити и на својеврсна *ограничења његовог пројекта*, на могуће, ако се тако уопште може говорити, „недостатке“ при покушају да се дође до одговора на питање смисла бивствовања и онтолошке диференције.

У том светлу, а како је то већ и у уводним сегментима рада акцентовано, Хајдегерови тумачи се нису једнозначно сагалашавали у погледу тога да ли је или није са *Темељним проблемима феноменологије*, односно са разумевањем онтолошке диференције, одговорио и на питање о смислу бивствовања. Тако смо могли да сведочимо теорије које у доброј већини наведену тврдњу напросто одбацују или је прихватају као делимично истиниту. Убедљиво најмањи број је оних, попут Херманове, на чијим се основама образује и наше истраживање, које недвојбено иснситирају на томе да Хајдегер јесте одговорио са феноменом онтолошке диференције на своје темељно питање, и то управо у оквиру своје трансцендентално-хоризонтално поимане перспективе.

Но, и поред изнесеног става, било би пожељно да и сами, насупрот готово апологетском стилу нашег истраживања, које је верујемо показало основаност почетне тезе, укажемо најпре на извесне властите недоумице, каткад и сумње, које могу премда и не морају пратити излагање Хајдегеровог разумевања онтолошке диференције као смисла бивствовања.

Сходно сада најављеном, могло би се приметити да се при разматрању онтолошке диференције и њене заснованости на времену, представљене схеме екстаза временитости искључиво односе на начине бивствовања предручности, приручности и егзистенције. Међутим, јасно је да у самим *Темељним проблемима феноменологије* нису захваћени сви могући начини бивствовања бивствујућих. Уосталом, видљиво је да као алтернативне врсте бивствовања Хајдегер помиње врсту бивствовања опстојања (*Bestehens*), као и живота (*Leben*). У овом контексту се намеће и питање на који начин су животиње уопште дате, као бивствујућа, и како стоји њихово постојање с обзиром на време. На који начин, исто тако, можемо говорити код животиња о њиховом *с обзиром на шта*, дакле, бивствовању, које

следећи Хајдегера у *Бивствовању и времену* бива ознажено као *живот*, а где би изгледа спадао и биљни свет.¹¹⁷⁵ Међутим, овде ипак не можемо да утврдимо који је смисао, како смо већ истакли, односно временски основ за утемељивање бивствовања ових бивствујућих, на основу чега бисмо могли и да говоримо о онтолошкој диференцији међу њима. Дакле, чини се да Хајдегер недовољно доследно, упркос сопственој систематичности, залази у проблематику ових феномена.

У непосредном односу са тим питањима се кристалише и отворени проблем устројства бивствовања природе и његовог временског одређења. Јер, како се чини, природа није ни предручна ни приручна, нити егзистира као тубивствовање. Она се може искусити само од стране тубивствовања на темељу његове трансценденције, прецизније, на темељу бивствовања-у-свету. У том светлу, могло би се рећи, узета сама по себи природа у потпуности „испада“ из уобичајених временских схема, а самим тим се проблематизује и могућност утврђивања њезине онтичко-онтолошке димензије. На истоветан начин, изгледа да у подручју фундаменталне онтологије, питање устројства бивствовања културних феномена такође остаје под идентичним проблемом. Можда би одређене ствари из културе попут знакова могле бити објашњене фактичком егзистенцијом тубивствовања, али њихово шире опстојање и ток ипак, стиче се утисак, остају у тами.

Исто тако треба имати на уму да, са једне стране, изложене модификације смисла бивствовања не могу адекватно да диференцирају многострукост феномена који сусрећу тубивствовање док се, са друге стране, поставља питање у којој мери појам бивствовања, као онтолошки темељни појам, може да захвати мноштво модуса бивствовања уопште унутар себе. Тим пре што, по Келеру, Хајдегер истиче како се и сам пита да ли се разноврсност модалитета бивствовања може подвести под једноставан појам. Јер, иако је феномен бивствовања, као онтолошки диферентан, као најизворнији онтолошки темељни појам који обухвата све регионалне варијације, ово још увек не показује како те регионалне варијације извиру из бивствовања или могу бити диференциране од њега.¹¹⁷⁶ Томе се свакако мора додати да без резултата анализе тубивствовања, а посебно анализе разумевања бивствовања, и без темељне функције временитости у смислу темпоралности такво онтолошко диференцирање не би ни било могуће. Но опет, испада да онтологија потребује један „онтички фундамент“, тубивствовање, да то све оправда и тако не може бити изведена из себе саме, она остаје на трагу Хајдегеровог властитог признања зависна од тог фундамента. Уколико је то доиста тако, остаје такође и отворено питање које се тиче *апприорног* карактера бивствовања као таквог на којем се темељи онтологија као наука. Јер, ако нема излагања тубивствовања које разумева бивствовање, које на концу диференцира бивствовање од бивствујућег, онда би појам бивствовања узет сам по себи био, стиче се утисак, „беживотан“, апстрактан, и рађала би се отворена сумњичавост по питању његове наведене приоритетности или *апприорности* пошто је већ на делу поменуто суштинска зависност. Поред тога, а на фону реченог, као да Хајдегер појмом онтолошке диференције „ниподаштава“ значај осталих појединачних бивствујућих у његовој филозофији, нарочито уколико сада указана *приоритетна* корелација бивствовања и тубивствовања има превасходну важност, а све остало, укључив бивствујућа која нису тубивствовање, им је ранговно подређено.¹¹⁷⁷

Овде бисмо такође хтели да усмеримо позорност на, условно речено, могућу Хајдегерову „оптерећеност“ при разумевању трансцендентално-хоризонталне перспективе

¹¹⁷⁵ Уп. Хајдегер, М. *Битак и време*, стр. 87. Такође, за ову сврху је поред осталог значајно и Хајдегерово дело *Темељни појмови метафизике. Свет, коначност, усамљеност*, али и текст „Писмо о хуманизму“. Наравно, за наведену проблематику је пожељно консултовати и Херманов текст „Der Humanismus und die Frage nach dem Wesen des Menschen“, у: von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 325-350.

¹¹⁷⁶ Уп. Köhler, D., *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, стр. 128.

¹¹⁷⁷ Уп. Harman, G., „The Beings of Being: On the Failure of Heidegger's Ontico-Ontological Priority“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, стр. 126.

онтолошке диференције Кантом и његовом трансценденталном филозофијом. С тим у вези управо време као хоризонт бивствовања има, како се то често одређује у пост-кантовској филозофији, и како истиче Полт, трансцендентални статус. На тај начин се Хајдегер враћа од обичног искуства ка условима могућности, а Канту остаје веран и у погледу појма хоризонталне схеме који одјекује схематизмом чистог појма разумевања у *Критици чистог ума*.¹¹⁷⁸ За Канта, *апериорни* синтетички принципи не представљају више објективне чињенице већ достигнућа субјективности, тј. начине на који субјектова свест мора засновати саму себе. Ова верзија трансцендентализма, коју можемо одредити и као субјективистичку, је нешто што код Хајдегера подлеже знатној критици, посебно у *Прилозима*, али и пре њих. Тако да остаје нејасано зашто је и сам Хајдегер, свестан опасности трансцендентализма који има субјективистички баласт, засновао безмало онтолошку диференцију на овом Кантовом термину. Наравно, могло би се самим тим тврдити да је оптерећујућа и околност и то што Хајдегер такође није успео да истражи проблем времена изван трансценденталистичког покроба.

Поред реченог, било би пожељно да у завршном разматрању у пар редова укажемо и на нека могућа другачија разумевања Хајдегера и питања онтолошке диференције, на судбину овог феномена која иде изван оквира интелектуалних висова нашег аутора али при томе остаје непобитно везана за њега, као за свој корен. У датом смислу, неће бити на одмет да се тек ослушне критички дамар и макар као у магновењу наслуте границе онтолошке диференције онако како се оне рефлектују у мисаоним констелацијама оних филозофа који су изникли испод „Хајдегеровог шињела“.

Сагласно најављеном, овде бисмо најпре указали на Левинаса, за кога је Хајдегерово филозофија до 1930-их једино „вредна“ и релевантна, а где би дакако спадао и феномен онтолошке диференције, који покушава да мисли из једне *изворније*, односно пра-изворне перспективе. Другачије речено, француски феноменолог тврди да постоји нешто изворније од оног Хајдегеровог најизворнијег, односно онтолошке диференције као смисла бивствовања. У тој намери, а у што краћим цртама изложено, најпре ваља подсетити како француски филозоф већ у свом раном раду *Од егзистенције ка егзистирајућем* прави јасан отклон од свог учитеља, када је наведена проблематика у питању. Овде он истиче како је бивствујуће самостално спрам бивствовања, што је радикална новина чак и у односу на Хајдегера који не може да мисли бивствовање без бивствујућег.¹¹⁷⁹ Дакле, бивствујуће није више оно које се може разумевати уз помоћ трансценденције, која је код Хајдегера основа онтолошке диференције, већ је бивствујуће као егзистирајуће укорењено у самом себи.¹¹⁸⁰ Левинас, уз то, инсистира на одвајању бивствовања од бивствујућег, при чему то одвајање није разлика као диференција већ се ради о бивствујућем које јесте само без бивствовања, и наравно, важи и обратно, па ће за ту „радњу“ предложити појам *хипостаза*, у којој се бивствовање подвргава бивствујућим, односно егзистенција егзистирајућем. Ту дакле долази до обртања односа бивствовања и бивствујућег, па у хипостази егзистирајуће носи егзистирање попут неког атрибута, као његов „господар“.¹¹⁸¹

Ово почетно „омеђавање“ онтолошке диференције добија на интензитету у Левинасовим зрелим и најпознатијим радовима, попут *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* или *Тоталитет и бесконачност*. Тако, примерице, у првом од именованих радова, Левинас при тематизацији Хајдегера истиче да се разлика бивствовања и бивствујућег, као онтолошка диференција, разумева као „двозначност бивства и бивствујућег“¹¹⁸². Тиме се означава уплетена амбивалентност где се глагол, тј. оно бити бивствовања, „претвара“ у именицу, док се бивствујуће као именица „претвара“ у глагол.

¹¹⁷⁸ Уп. Polt, R., „From the Understanding of Being to the Happening of Being“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, стр. 230.

¹¹⁷⁹ Уп. Levinas, E., *Existence and Existents*, Martinus Nijhof, The Hague, 1978, стр. 17, 18.

¹¹⁸⁰ Уп. Перовић, Д., *Левинас versus Хајдегер*, стр. 62.

¹¹⁸¹ Уп. Levinas, E., *Existence and Existents*, стр. 65-85.

¹¹⁸² Левинас, Е., *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Јасен, Никшић, 1999, стр. 65.

Истовремено се тако баца и сенка одбијања над диференцијом, амфибологија (двозначност) заправо антиципира искључивање и онеспособљавање онтолошке диференције једном радикалнијом инстанцом. Амфибологија је замена за диференцију како би се нешто веће и с оне стране бивствовања и бивствујућег инаугурисало.¹¹⁸³

Могућност његове афирмације, имплицира да се насупрот Логосу, оном Реченом, који према Левинасу код Хајдегера означава амбивалентност бивствовања и бивствујућег, инаугурише *Изрицање* које анулира и чини ову диференцију радикално подређеном. „Изрицање као свједочење претходи сваком Реченом. Изрицање је, прије него што каже нешто Речено (чак је и Изрицање једног Реченог – уколико је приближавање другог – већ одговорност за њега) већ свједочење о тој одговорности.“¹¹⁸⁴ Тако, избија врста диференције *изворнија* од онтолошке диференције која сада постаје диференција другог реда. Та нова диференција је *етичка диференција* између са једне стране целокупне онтолошке диференције а са друге стране *Изрицања*.¹¹⁸⁵ Могли бисмо можда уз извесне ограде сада рећи и да је заборав онтолошке диференције за Хајдегера исто што и заборав етичке диференције за Левинаса.

Када је пак у питању покушај критичког превладавања Хајдегеровог разумевања онтолошке диференције из угла још једног француског филозофа, Жила Делеза (Deleuze), онда је важно да он замера Хајдегеру што „сажимањем“ свих бивствујућих под тешки застор бивствовања не може да мисли диференцију као такву, па он увек мисли оно Исто, а то је питање о бивствовању.¹¹⁸⁶ Односно: „Онтолошка разлика поклапа се са питањем. Она је биће питања које се развија у проблемима обележавајући одређена поља у односу на бивствујуће.“¹¹⁸⁷ Отуда, по њему, Хајдегер остаје на ставу филозофије идентитета традиције. То се пак да избећи не тако што ће се говорити о бивствовању као темељу бивствујућег већ једино ако сама диференција има преимућство над бивствовањем.¹¹⁸⁸ Ипак, код Делеза се не ради о томе да ли је надмоћније бивствовање над диференцијом или обратно већ да се они „стапају“ једно у друго, тако да *бивствовање буде диференција, односно да јесте диференција*. Дакле, док Хајдегер бивствовање мисли *путем* диференције бивствовања и бивствујућег, Делез га мисли *као* диференцију.¹¹⁸⁹ Управо зато он и може закључити: „Ако је тачно да неки коментатори могу да пронађу код Хусерла томистичке одјеке, Хајдегер је, томе насупрот, на страни Дунса Скота и Унивекности бића он даје нови сјај. Али да ли он изводи окрет према којем унивекно биће мора да се исказује само као разлика и, у том смислу, окреће око бивствујућег? Да ли он *бивствујуће* схвата на такав начин да је оно заиста спасено сваког подређивања идентитету представе? Ако је судити по његовој критици ничеанског вечитог враћања, чини се да не.“¹¹⁹⁰

Тек ћемо напоменути да је можда од свих Дерида (Derrida) ипак отишао најдаље у истраживању односа бивствовања и диференције, које га води ка преклапању Хајдегеровог појма бивствовања оним диференције или како он пише „différance“. Наиме, Дерида прихвата да је код Хајдегера бивствовање увек бивствовање неког бивствујућег, али се бивствовање по њему не „догађа“ у стриктној опозицији према бивствујућим тако да се ту не збива дуализам, што је увид посве сличан Делезовом. Међутим, како Хајдегер одређује бивствовање у терминима његове диференције од бивствујућих, Дерида тврди да бивствовање не може бити оно које претходи свему другом или да утемељује све друго, већ

¹¹⁸³ Уп. Marion, J.-L., „A note concerning the ontological indifference“, у: Katz, Claire/Trout, Lara (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I, Routledge, London/new York, 2005, стр. 315.

¹¹⁸⁴ Левинас, Е., „Кад Бог упада у мишљење“, у: Левинас, Е., *Смисао трансценденције*, стр. 137.

¹¹⁸⁵ Уп. Marion, J.-L., „A note concerning the ontological indifference“, стр. 314, 315.

¹¹⁸⁶ Уп. Rae, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*, Palgrave Macmillan, New York, 2014, стр. 4, 5.

¹¹⁸⁷ Делез, Ж., *Разлика и понављање*, Федон, Београд, 2009, стр. 115.

¹¹⁸⁸ „Разлика се, дакле, не да подредити Идентичном, односно Једнаком, али мора да буде мишљена у Истом и као Исто.“ (Делез, Ж., *Разлика и понављање*, стр. 116).

¹¹⁸⁹ Уп. Rae, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze*, стр. 42.

¹¹⁹⁰ Делез, Ж., *Разлика и понављање*, стр. 116.

је зависно од *априорнијег* од себе а то је „différance“.¹¹⁹¹ Иако Хајдегер схвата ограничености дуалистичког метафизичког мишљења субјект-објект типа, он ипак не иде довољно далеко јер Хајдегер, сматра Дерида, не мисли довољно коренито диференцију саму, диференцију као такву.¹¹⁹²

У сваком случају, низ наведених осврта је имао тежњу да покаже како је Хајдегеров приступ проблему онтолошке диференције омогућио да се развије читав спектар филозофских концепција које на овај или онај начин, мање или више успешно, ипак „паразитирају“ на његовим темељним увидима, невезано за то да ли се базирају на тумачењу спорних поставки фрајбуршког мислиоца или се пак надовезују на његове резултате покушавајући да их прекораче.

Све то сугерише, поновимо, да наша почетна поставка о онтолошкој диференцији као смислу бивствовања код Хајдегера, а коју смо настојали да током рада и образложимо, постаје својеврсна, кантовски речено, могућност изласка из самоскривљене незрелости филозофије као такве, у крајњој линији нужан корак ка исцељењу њеног оронолог бића. Уосталом, о том значају онтолошке диференције за могућност истрајавања филозофије саме сведоче и ове Левинасове речи: „Разлика између бивствовања и бивствујућег је разлика напросто. Није, онда, зачуђујуће што она дјелује фасцинирајуће на философе који се, након ничеовске ријечи о смрти Бога – и изван сваке онтотеологије – усуђују да се интересују за смисао трансценденције вођени, несумњиво, увјерењем да подручје *смисленог* и *умног* није ограничено на *озбиљност* наука и радова који се вежу за тематизовано бивствовање, нити за *игру* забаве и умјетности која бјежи из бивствовања али чува успомена на њега и која налази допадање у својим сликама и ставља у игру неки улог.“¹¹⁹³

Јер, на крају крајева, онтолошка диференција омогућава Хајдегеру да најзад превлада равнодушност спрам бивствовања уопште, она већ самом променом саморазумљиве перспективе свакодневног живота који врхуни у „опседнутости“ бивствујућим као бивствујућим, чини несумњив успех. У ту сврху сада можемо да посматрамо и два мисаона пута Мартина Хајдегера где се онтолошка диференција показује као његова константа, она је као нека врста пресека његове ране и позне мисаоне перспективе па је та континуираност, као и њено ненапуштање, довољна потврда неопходности исте. То, све у свему, значи да проблем онтолошке диференције као главно место *Темељних проблема феноменологије* треба да се разумева и тумачи тек уколико се унапред има на уму *јединство два мисаона пута* Хајдегеровог мишљења, па само на том упоришту, укупно узевши, може његова филозофија као таква и да манифестује свој пуни мисаони потенцијал.

Стога, и управо из наведене парадигме посматрано, фундаментална онтологија, па самим тим и *Темељни проблеми феноменологије*, одговарају на питање о смислу бивствовања кроз онтолошко диференцирање, где се показује да изворно време јесте хоризонт разумевања бивствовања уопште, у његовим диферентним модусима и дериватима. Наравно, околност да је цео поступак спроведен са интенцијом да се доцније прекорачи ослањање на припремни модус временитости тубивствовања представља можда „отежавајућу“ особеност овог извођења, али та извесна одступања ипак у целини узев не умањују значај и прихватљивост Хајдегеровог одговора. Јер, и ако је фундаментално-онтолошка фаза осенчена стазом погледа у којој је наглашена временитост тубивствовања и где се, грубо и оквирно речено, сагледава „тек“ једна страна односа тубивствовања спрам бивствовања, са позним мишљењем се тај

¹¹⁹¹ „Јасно је да траг... избегава сваку одређеност, било које име које би могао задобити у метафизичком тексту. Он је заклоњен и стога прикривен у овим именима. У њима се не појављује као 'он сам'. Али то је зато што се никада не може појавити као он сам, *као такав*. Хајдегер такође каже да се диференција не може појавити као таква: 'Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint.' Нема суштине *différance*...“ (Derrida, J., „Différance“, у: *Margins of Philosophy*, The Harvester Press, Chicago, 1982, стр. 25). Такође, погледати и: Derrida, J., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, стр. 32-35.

¹¹⁹² Уп. Rae, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze*, стр. 41, 42.

¹¹⁹³ Левинас, Е., „Кад Бог упада у мишљење“, стр. 178.

„недостатак“ разрешава кроз још изворнији начин постављања питања о бивствовању, што ће повесно-онтолошко мишљење потврдити и када је реч о онтолошкој диференцији. У том светлу се једино преко поимања порекла другог пута израде питања о смислу бивствовања из оног првог омогућава разумевање не само прва два одсека *Бивствовања и времена* већ и оног трећег, који тематизују *Темељни проблеми феноменологије*. И штавише, без *Темељних проблема* и онтолошке диференције као њиховог главног резултата, која омогућава смисао бивствовања, немогуће је разумети шта се дешава са онтолошком диференцијом код позног Хајдегера. Управо је из тог разлога ова испреплетеност и сраслост Хајдегерове филозофије претпоставка, полазиште и исходиште на основу којег се може приступити тумачењу и разумевању темељног питања.

Полазећи од становишта које смо одабрали а за које је још у уводном делу рада напоменуто да је претежно „благодонаклоног“ карактера спрема нашег аутора, изведено тумачење било је усредоточено на прилично ограничен проблем, уз извесне одступнице речено, наиме онтолошку диференцију, што дакако не значи да се тиме није задрало и у целокупну филозофију Мартина Хајдегера, за коју смо уосталом нагласили да је обележена поменутиим феноменом којим се „исцрпљује“ тражени смисао бивствовања. У сваком случају, понуђена интерпретативна перспектива се ослањала на једно, мање-више, доследно праћење и читање Хајдегеровог властитог начина излагања, онако како га је он сам сугерисао, а које је наслоњено углавном на Херманово херменеутичко искуство и то у једном појачаном интензитету. Наравно, тиме се намерно избегава, ако се тако може рећи, приступ који би суштински био снажније критички настројен спрема мисаоних смерница нашег аутора, а који зна врло често, премда не и увек, да заведе у одвећ жустре „сензационалистичка“ претеривања којима каткад управо измичу скривене феноменолошке координате Хајдегеровог мишљења, које би могле допринети инспиративнијем и конструктивнијем сагледавању ситуације у којој се самозатиче савремена филозофија. Јер, како је већ и небројено пута сугерисано, ова тврдокорна, „слепа“, доследност у разумевању, ревносно и истрајно хермановско крчење видика често околичних и заматених путева Хајдегерове филозофије, односно онтолошке диференције, нужни је противимпулс за испразност индиферентних здраворазумских квазикритичних евиденција у којима се неретко затамњује умна архитектоника фрајбуршког филозофа. Свесни, свакако, ограничености нашег мишљења били би задовољни уколико је ова скромна студија омогућила да се макар и у траговима изнова осветле неки стари проблеми и евентуално усмери пажња на потенцијално нове, који су спроведеним истраживањем тек започети.

Литература

I Примарна литература

Хајдегер, Мартин, *Увод у метафизику*, Вук Карацић, Београд, 1976.

Хајдегер, Мартин, „Онто-тео-лошко устројство метафизике“, у: Хајдегер, М., *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982.

Хајдегер, Мартин, „Ствар“, у: Хајдегер, М., *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982.

Хајдегер, Мартин, „Мој пут у феноменологију“, у: Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, Плато, Београд, 1998.

Хајдегер, Мартин, „Време и бивствовање“, у: Хајдегер, М., *О ствари мишљења*, Плато, Београд, 1998.

Хајдегер, Мартин, *Предавање и расправе*, Плато, Београд, 1999.

Хајдегер, Мартин, „Писмо о хуманизму“, у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин, „О суштини истине“, у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин „О суштини разлога“, у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин, „Поговор за 'Шта је метафизика?'“, у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин, „Шта је метафизика?“, у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин, „Напомена о Јасперсовој Психологији погледа на свет“ у: Хајдегер, М., *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.

Хајдегер, Мартин, *Битак и време*, Службени гласник, Београд, 2007.

Хајдегер, Мартин, *Онтологија: херменеутика фактичности*, Академска књига, Нови Сад, 2007.

Хајдегер, Мартин, *На путу ка језику*, Федон, Београд, 2007.

Хајдегер, Мартин, „Језик“, у: Хајдегер, М., *На путу ка језику*, Федон, Београд, 2007.

Хајдегер, Мартин, *Ниче I-II*, Федон, Београд, 2009.

Хајдегер, Мартин, „Кантова теза о битку“, у: Хајдегер, М., *Питање о ствари/Кантова теза о битку*, Плато, Београд, 2009.

Хајдегер, Мартин/Шелинг, Ф. В. Ј, М, *Расправе о слободи*, Дерета, Београд, 2016.

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Heidegger, Martin, *Wegmarken*, GA 9, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26*, GA 21, W. Biemel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der Reinen Vernunft'*, GA 25, Ingrid Görland (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

Heidegger, Martin, *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, Martin, *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd, 1979.

Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, K. Held (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, GA 12, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, B. Heimbüchel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, GA 65, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, C. Strube (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Jaeger P. (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

- Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), GA 27, Otto Saame und Ina Saame-Speidel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- Heidegger, Martin, „Šta je to filozofija?“, y: Heidegger, M., *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Heidegger, Martin, *Besinnung*, GA 66, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1997.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- Heidegger, Martin, *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62, G. Neumann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2005.
- Heidegger, Martin, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, GA 11, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1925/24), GA 17, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, GA 14, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- Heidegger, Martin, *Prilozi filozofiji (Iz dogodaja)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
- Heidegger, Martin, *Što se zove mišljenje?*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
- Heidegger, Martin, „Die 'Seinsfrage' in 'Sein und Zeit'. Das Transzendente in 'Sein und Zeit'“, y: *Heidegger Studien*, Vol. 27, Duncker & Humblot, Berlin, 2011.
- Heidegger, Martin, *Objašnjenja uz Hölderlinovo pjesništvo*, Demetra, Zagreb, 2012.
- Heidegger, Martin, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, Trawny, P. (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Heidegger, Martin, „Zur Auseinandersetzung mit 'Sein und Zeit' (Früheres)“, y: *Heidegger Studien*, Vol. 30, Duncker & Humblot, Berlin, 2014.

Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, P. Trawny (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Heidegger, Martin, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.

II Секундарна литература

Aristotel, *Fizika*, Globus, Zagreb, 1988.

Augsberg, Ino, „Wiederbringung des Seienden“ zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.

Biemel, Walter, *Heidegger, Martin*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1973.

Braver, Lee, „Turning from a Given Horizon to the Givenness of Horizons“, y: Braver, L., (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Barbarić, Damir, „Bitak kao prisutnost. Osnovne crte Heideggerove interpretacije Aristotela“, y: Barbarić, D., *K budućem mišljenju – predavanja i članci*, Demetra, Zagreb, 2005.

Barbarić, Damir, „Heideggerov nauk o temporalnosti bitka i problem ‘okreta’“, y: Barbarić, D., *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1997.

Barbarić, Damir, *Zrcalna igra četvorstva: Heideggerova kasna misao*, Matica hrvatska, Zagreb, 2008.

Barbarić, Damir, „Vremenitost. Uz §§ 65-71 Bitka i vremena“, y: Barbarić, D., (ur.), *Bitak i vrijeme. Interpretacije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013.

Баста, Данило, *Над преписком Мартина Хајдегера: један вид епистоларне филозофије 1*, Драслар, Београд, 2012.

Бубнер, Ридигер, *Савремена немачка филозофија*, Плато, Београд, 2001.

Backman, Jussi, *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, Sunny press, New York, 2015.

de Boer, Karin, „The Temporality of Thinking: Heideggers Method, from Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel“, y: Polt, R. (ed.), *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Bernasconi, Robert, „Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problem's of Phenomenology*“, y: Kisiel, T/van Buren, J., *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994.

Brasser, Martin, *Wahrheit und Verborgenheit: Interpretationen zu Heideggers Wahrheitsverständnis von „Sein und Zeit“ bis „Vom Wessen der Wahrheit“*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.

Brogan, Walter, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, 2006.

Bergson, Henri, L., *Vrijeme i slobodna volja: Esej o neposrednim datostima svijesti*, Feniks, Zagreb, 2011.

Бергсон, Анри, *Материја и памћење: оглед о односу тела и духа*, Федон, Београд, 2013.

Coriando, Paola, L., *Der letzte Gott als Anfang: Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, W. Fink Verlag, 1998.

Chernyakov, Alexei, *The Ontology of Time. Being and Time in The Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Springer Netherlands, 2002.

Ciccarelli, Pierpaolo, „Heideggers Destruktion der ontologischen Differenz“, у: Cosmus, O./Kurbacher, Frauke A. (Hrsg.), *Denkspuren: Festschrift für Heinrich Hüni*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2008.

Dermot, Moran, „Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality“, у: *Inquiry - An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 43(1), 2000.

Dahlstrom, Daniel, „Heidegger's Transcendentalism“, у: *Research in Phenomenology*, Vol. 35, Brill, Leiden, 2005.

Dahlstrom, Daniel, „The End of Fundamental Ontology“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Dahlstrom, Daniel, „Rethinking Difference“, у: Zaborowski, H. (ed.), *Heidegger's Question of Being: Dasein, Truth, and History*, The Catholic University of America Press, 2017.

Dastur, Françoise, „The ekstático-horizonal constitution of temporality“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. I: Philosophy*, Routledge, London, 1992.

Dastur, Françoise, *Heidegger and the Question of Time*, Humanity Books, 1998.

Di Cesare, Donatella, *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Polity Press, 2018.

Делез, Жил, *Разлика и понављање*, Федон, Београд, 2009.

Derrida, Jacques, „Différance“, у: *Margins of Philosophy*, The Harvester Press, Chicago, 1982.

Derrida, Jacques., *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976

Ђурић, Михаило, *Ниче и метафизика*, Просвета, Београд, 1984.

Ђурић, Михаило, *О потреби филозофије данас*, Драслар партнер, Београд, 2006.

Елм, Ралф, „Хајдегерови хоризонти“, у: Елм, Р. (прир.), *Хоризонти појма хоризонт*, Академска књига, Нови Сад, 2009.

Emerson, Michael, „Heidegger's Appropriation of the Concept of Intentionality in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*“, у: *Research in Phenomenology*, Vol. 14, 1984.

- Escudero, Jesus, A., *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*, Bloomsbury Academic, London, 2015.
- Emad, Parvis, *On the way to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, University of Wisconsin Press, 2007.
- Figal, Günter, „Phänomenologie und Ontologie“, у: Figal G./Gander (hrsg.), H. H., *Heidegger und Husserl-Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- Figal, Günter, *Heidegger zur Einführung*, Zweite Auflage, Junius Verlag, Hamburg, 1996.
- Figal, Günter, *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, State University of New York Press, 2011.
- Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomnologie der Freiheit*, Weinheim, Athenäum Verlag, 2000.
- Fink, Eugen, *Uvod u filozofiju*, Matica hrvatska, Zagreb, 1998.
- Финк, Еуген, „Филозофија као превладавање 'наивности'“, у: Д. Баста/Д. Стојановић (ур.), *Рани Хајдегер: Рецепција и критика Бивства и времена*, Београд, 1979.
- Feher, Istvan, „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“, у: Kisiel Th. /Buren, J.V., *Reading Heidegger from the start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994.
- Ferreira, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.
- Грубор, Небојша, *Хајдегерово филозофија уметности. Проблем заснивања*, Мали Немо, Панчево, 2005.
- Грубор, Небојша, *Херменеутичка феноменологија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2009.
- Грубор, Небојша, „Искуство језика: Методско и тематско-предметно значење Хајдегерове анализе односа мишљења, песништва и језика“, у: *Актуелност и будућност естетике* (зборник радова), Естетичко друштво Србије, Београд, 2015.
- Грубор, Небојша, „Основна идеја, настанак и структура Бивствовања и времена“, у: *Контроверза Хајдегер*, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“- Филозофски факултет у Београду, Београд, 2017.
- Грубор, Небојша, *Егзистенција и дистанца*, Завод за уџбенике, Београд, 2019.
- Grubor, Nebojša, „'Die Dichtung ist nichts anderes als das elementare Zum-Wort-Kommen'. Hermeneutische Phänomenologie des Elementalen“, у: Böhmer, A., Hilt, A. (Hg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Köninghausen & Neuman, Würzburg, 2008.
- Grubor, Nebojša, „Heideggers Posthumanismus. Die Frage nach dem Wesen des Menschen in Heideggers Marburger Vorlesungen im Umkreis vom „Sein und Zeit“, у: *Theoria*, Vol. 54, 1, Srpsko filozofsko društvo, Beograd, 2011.

Grubor, Nebojša, „Heidegger’s Aesthetics. The Philosophy of Finite Human Freedom and Basic Moods and Emotions”, у: *Philosophy and Society*, Vol. 32 (3), Belgrade, 2021.

Грубор, Небојша, „Хајдегера етика“, у: Цекић, Н. (ур.), *Етика и истина у доба кризе*, Универзитет у Београду – Филозофски факултет, Београд, 2021.

Gethmann, Carl, F., *Verstehen und Auslegung: Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974.

Gethmann, Carl, F., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger's Ways*, State University of New York, 1994.

Gretić, Goran, *Sloboda i vremenitost bitka: Bergson i Heidegger*, Demetra, Zagreb, 2002.

Gander, Hans-Helmuth, *Self-Understanding and Lifeworld: Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*, Indiana University Press, 2017.

Grondin, Jean, „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1- 8)“, у: Rentsch, Th. (Hrs), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.

Grondin, Jean, „Why Reawaken the Question of Being“, у: Polt R. (ed.) *Heideggers Being and Time: Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publisher, Oxford/ New York, 2005.

Grondin, Jean, „The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity“, у: Kisiel Th. /Buren, J. V., *Reading Heidegger from the start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994.

Grondin, Jean, „The Critique and Rethinking of *Being and time* in the First *Black Notebooks*“, у: Farin, Ingo/Malpas, Jeff (ed), *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931–1941*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2016.

Guignon, Charles, „The Place of Division III in Heidegger’s Plan for *Being and Time*: Part One as Discovering a ‘Clue’ and Part Two as Giving the Answer“ у: Braver, Lee (ed.), *Division III of Heidegger’s 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Gutschmidt, Rico, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2016.

Höffe, Otfried, *Kant's Critique of Pure Reason*, Springer, Heidelberg/London, 2010.

Harries, Karsten, *Heidegger's 'Being and Time': Seminar Note*, Yale University, 2014.

Harries, Karsten *The Descent of the Logos: Seminar Notes*, Yale University, 2011.

Harries, Karsten, „The Antinomy of Being and the End of Philosophy“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger’s 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

- Heinz, Marion, „Das eigentiliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)“, y: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.
- Hribar, Valentin, „Die Frage nach dem Sein als Präsenz“, y: Komel, D. (hrsg.), *Annäherunge: Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*, Nova revija, Ljubljana, 1999.
- Helting, Holger, „Vom Rätsel des Begriffs 'Mitsein'“, y: Coriando, P-L (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.
- Huserl, Edmund, *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2003.
- Huserl, Edmund, *Prva filozofija: kritička povest ideja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2012.
- Harman, Graham, „The Beings of Being: On the Failure of Heidegger's Ontico-Ontological Priority“, y: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1964.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Rotereihe, Band 66, Frankfurt am Mein, 2014.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band I: ‚Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein‘*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2016.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band II: Erster Abschnitt: "Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" § 9 - § 27*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2005.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘, Band III: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §28-§44*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2008.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers' Beiträgen zur Philosophie'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Indiana University Press, 2001.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, „Dasein and Da-sein in 'Being and Time' and in 'Contributions to Philosophy (From Enowning)'“, y: Schalow, F. (ed), *Heidegger, Translation, and the task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, London, 2011.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte: Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wessen der Wahrheit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, „Pogovor priređivača“, y: Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006.

von Herrmann Friedrich-Wilhelm, *La metafisica nel pensiero di Heidegger/Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Urbaniana University Press, Roma, 2004.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm/Alfieri, Francesco, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die 'Schwarzen Hefte'*, Duncker & Humblot, Berlin, 2017.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“: Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2019.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, „The Unity in the Transformation of Martin Heidegger's Thinking“, y: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, No. 10, 2020.

Ijselling, Samuel, „The end of philosophy as the beginning of thinking“, y: Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992.

Iorio, Alessandro, *Das Sein erzählt. Heideggers narratives Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017.

Јауковић, Слободан, *Превладавање филозофије уметношћу*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2011.

Käufer, Stephan, „Heidegger's interpretation of Kant“, y: Dahlstrom, D. (ed.), *Interpreting Heidegger: A Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Kisiel, Theodore, „The Drafts of 'Time and Being': Division III of Part One of *Being and Time* and Beyond“, y: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Kisiel, Theodore, „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930“, y: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, 1993.

Kockelmans, J. Joseph, *Heidegger's Being and Time: the analytic of Dasein as fundamental ontology*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C., 1989.

Kockelmans, J. Joseph, *On The Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

Kockelmans, J. Joseph, „Heidegger on time and being“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments, Vol. I: Philosophy*, Routledge, London, 1992.

Köhler, Dietmar, *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von 'Sein und Zeit'*, Bouvier Verlag, Bonn, 1993.

Koch, Dietmar, „Der doppeldeutige Grundansatz von *Sein und Zeit* und das 'Da-sein im Menschen'“, у: Komel, D. (hrsg.), *Annäherunge: Zur hermeneutischen Phänomenologie von „Sein und Zeit“*, Nova revija, Ljubljana, 1999.

Kalary, Thomas, „Heidegger's Thinking of Difference and the God-Question“ у: Schalow, F. (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, Heidelberg-London, 2011.

Kalary, Thomas, „Review. New Access to 'Being and Time': Focusing on Friedrich-Wilhelm von Herrmann's Commentary on 'Sein und Zeit'“, у: *Heidegger Studies, Vol. 24*, Duncker & Humblot GmbH, 2008.

Кант, Имануел, *Критика чистог ума*, Култура, Београд, 1970.

Кремер, Ханс, *Критика херменутике: Философија интерпретације и реализам*, Академска књига, Нови Сад, 2010.

Krell, David. F., „From 'Fundamental - to Frontalontology': A Discussion of Heidegger's Marburg Lectures of 1925-26, 1927, and 1928“, у: *Research in Phenomenology, Vol. 10*, 1980.

Kovacs, George, „Philosophy as primordial Science“, у: Kisiel, Th/ Buren, J. V., *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994.

Копривица, Часлав, *Биће и судбина. Хајдеггера мисао између узорности и временитости*, Завод за уџбенике, Београд, 2009.

Luckner, Andreas, „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§ 54-60)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.

Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, Martinus Nijhof, The Hague, 1978.

Левинас, Емануел, *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Јасен, Никшић, 1999.

Левинас, Емануел, „Смрт и вријеме“, у: Левинас, Е., *Смисао трансценденције*, Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори, Подгорица, 2017.

Левинас, Емануел, „Кад Бог упада у мишљење“, у: Левинас, Е., *Смисао трансценденције*, Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори, Подгорица, 2017.

- Левинас, Емануел, *Смисао трансценденције*, Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори, Подгорица, 2017.
- Lehmann, Karl, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung, Band I*, Universitätsbibliothek, Freiburg i. Br., 2003.
- Lehmann, Karl, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung, Band II*, Universitätsbibliothek, Freiburg i. Br., 2003.
- Lee, Su-jeong „Zeitkritik bei Heidegger“, у: Coriando, P-L (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.
- McNeill, William, „The first principles of Hermeneutics“, у: Kisiel, T/van Buren (ed.), J., *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, New York, 1994.
- McNeill, William, „The Time of Contributions to Philosophy“, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Indiana University Press, 2001.
- McDonald, Peter J. T., *Dasainsanalytik und Grundfrage: zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.
- Macann, Christopher, „Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology“, у: Macann Ch. (ed.), *Martin Heidegger-critical assessments, Vol. I*: Routledge, London, New York, 1992.
- Massey, Heath, *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, State University of New York Press, Albany, 2015.
- Marion, Jean-Luc, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1988.
- Marion, Jean-Luc, „A note concerning the ontological indifference“, у: Katz, Claire/Trout, Lara (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I, Routledge, London/New York, 2005.
- Marx, Werner, *Heidegger and the Tradition (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Northwestern University Press, 1982.
- Merker, Barbara, „Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39-44)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.
- Muransky, Martin, *Heideggers Aneignung der Kantischen "Grundlegung der Metaphysik" im Zusammenhang mit der Konzeption von "Sein und Zeit"*, Peter Lang Ltd. International Academic Publishers, Frankfurt am Main, Berlin, 2002.
- Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, 2006.
- Niederhauser, Johannes Achill, *Heidegger on Death and Being. An Answer to the Seinsfrage*, Springer, 2021.

Opilik, Klaus, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers „Sein und Zeit“*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München, 1993.

Petrović, Gajo, „Bivstvovanje i vrijeme u misli Martina Heideggera“, y: Petrović, G., *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1989.

Petrović, Gajo, „Uvod u 'Sein und Zeit'“, y: Petrović, G., *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd, 1989.

Petrović, Gajo, *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed-Nolit, Zagreb-Beograd, 1986.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Dritte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen, Stuttgart, 1990.

Pöggeler, Otto, „Heidegger Today“, y: Ballard, E.G./ Scott, C.E. (Eds.), *Martin Heidegger: In Europe and America*, Springer Netherlands, 1973.

Pöggeler, Otto, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999.

Pöggeler, Otto, „Temporale Interpretation und Hermeneutische Philosophie“, y: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 43, No. 168 (1), 1989.

Pöggeler, Otto, „Heideggerov susret s Hölderlinom“, y: Heidegger, M., *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*, Demetra, Zagreb, 2002.

Pöggeler, Otto, „Heidegger's Topology of Being“, y: Kockelmanns, J. J. (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972.

Pöggeler, Otto, „Being as appropriation“, y: Maccan, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992.

Пегелер, Ото, „Темпорална интерпретација и херменутичка филозофија“, y: Баста, Д./Стојановић, Д. (прир.), *Рани Хајдегер: Рецепција и критика „Бивства и времена“*, Вук Караџић, Београд, 1979.

Protevi, John, *Time and Exteriority. Aristotle, Heidegger, Derrida*, Bucknell University Press, Toronto, 1994.

Polt, Richard, *Heidegger. An Introduction*, Cornell University Press, New York, 1999.

Polt, Richard, „From the Understanding of Being to the Happening of Being“, y: Braver, Lee (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Перовић, Драго, *Левинас versus Хајдегер: Онтолошка и етичка диференција и питање људске заједнице*, Јасен, Београд, 2006.

Перовић, Драго, „Кроз друге ја сам 'у себи'. Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије“, y: Кнежевић, М. (ур.) *Philosophos – Philotheos – Philoropos: Студије и огледи као харистѐрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година*, Гномон Центар за хуманистику/Матица српска-Друштво чланова у Црној Гори, Београд/Подгорица, 2021.

Prole, Dragan, „Povesna geneza *Bitka i vremena* u horizontu protivnacra Huserlove fenomenologije“, у: *Arhe II* 4, 2005.

Поповић, Уна, *Хајдеггера филозофија језика* (докторска дисертација), Београд, 2014.

Поповић, Уна, „Простор, место и ствари. Хајдегер о неегзистенцијалној просторности“, у: *Критика: часопис за филозофију и теорију друштва*, 1(2), Београд, 2020.

Pavić, Željko (ur.), *Filozofijska hermenutika: XX. Stoljeće u Njemačkoj* (zbornik radova), Hrvatski studiji, Zagreb, 1998.

Pocai, Romano, „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14-18)“, у: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.

Pattison, George, *The Later Heidegger*, Routledge, London, 2000.

Rosales, Alberto, *Transzendenz und Differenz: ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz beim Frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970.

Rentsch, Thomas, „'Sein und Zeit': Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“, у: Thomä, D. (Hrsg.), *Heidegger Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Springer-Verlag, Stuttgart, 2013.

Richardson, William, J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fourth Edition, Fordham University Press, New York, 2003.

Römer, Inga, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer, London, 2010.

Rae, Gavin, *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

Sheehan, Thomas, „Nihilism and Its Discontents“ у: Raffoul, F./Pettigrew, D. (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002.

Sheehan, Thomas, „The Turn: all three of them“, у: Raffoul F. /Nelson E. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, London, 2013.

Sheehan, Thomas, *Making sense of Heidegger*, Rowman & Littlefield Publishers, 2014.

Sheehan, Thomas, „Did Heidegger Ever Finish Being and Time?“, у: Braver, L. (ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time'. The Unanswered Question of Being*, MIT Press, Cambridge, 2015.

Sheehan, Thomas, „'Time and Being', 1925-7“, у: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger-critical assessments*, Routledge, London, New York, 1992.

Schoenbohm, Susan, M., „Reading Heidegger's *Contributions to Philosophy: An Orientation*“, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Indiana University Press, 2001.

Sallis, John, „Another time“, у: Faulconer, J. E/ Wrathall, M. A. (ed.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge University Press, 2000.

- Schmidt, Stefan W., *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Springer, 2016.
- Shoichet, Aaron, „From Brentano to Heidegger: locating the 'question of the meaning of being'“, y: Keiling, T. (hrsg.), *Heideggers Marburger Zeit. Herausgegeben von Themen, Argumente, Konstellationen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- Сафрански, Ридигер, *Хајдегер - мајстор из Немачке*, ЦИД, Подгорица, 2017.
- Тенгељи, Ласло, „Хусерлов појам хоризонта“, y: Елм, Р. (ур.), *Хоризонти појма хоризонт*. Академска књига, Нови Сад, 2009.
- Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967.
- Tugendhat, Ernst, *Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, 1986.
- Tugendhat, Ernst, „Zeit und Sein in Heideggers 'Sein und Zeit'“, y: Tugendhat, E., *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
- Tugendhat, Ernst, „Heidegger und Bergson über die Zeit“, y: Tugendhat, E., *Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
- Trawny, Peter, *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003.
- Trawny, Peter, *Heidegger: A Critical Introduction*, Polity Press, 2019.
- Taylor, Carman, „The Question of Being“, y: Wrathall, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's 'Being and time'*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Thomä, Dieter, „*Sein und Zeit* im Rückblick. Heideggers Selbstkritik“, y: Rentsch, Th. (Hrsg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2007.
- Thumher, Rainer, „Rückgriffe auf die vorontologische Selbstausslegung des Daseins als Moment der Methodik von 'Sein und Zeit'“, y: Coriando, P-L (Hrsg.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.
- Xolocotzi, Angel, *Der Umgang als „Zugang“*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.
- Vallega-Neu, Daniela, *Heidegger's 'Contributions to Philosophy.' An Introduction*, Indiana University Press, 2003.
- Vallega-Neu, Daniela, „Ereignis: the event of appropriation“, y: Davis, B. W. (ed.), *Martin Heidegger. Key Concepts*, Acumen Publishing Limited, Durham, 2010.
- Vallega-Neu, Daniela, „Poietic Saying“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Indiana University Press, 2001.
- Volpi, Franco, „Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle“, y: Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992.

Volpi, Franco, „'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'“, у: *Philosophisches Jahrbuch* 96, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1989.

Volpi, Franco, *Nihilizam*, Demetra, Zagreb, 2013.

Vattimo, Gianni, *The Adventure of Diference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

Weatherston, Martin, *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Wallau, Peter, *Endlichkeit in Heideggers Denken*, Die Blaue Eule, 2001.

Wisser, Richard, *Martin Heidegger u mišljenju na putu*, Demetra, Zagreb, 2003.

Zimmerman, Michael, E., „Heidegger's 'Completion' of *Sein und Zeit*“, у: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 4, 1979.

Yfantis, Dimitrios, „Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konzeption der Fundamentalontologie in der Marburger Zeit“, у: Keiling, T. (hrsg.), *Heideggers Marburger Zeit. Herausgegeben von Themen, Argumente, Konstellationen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.

Zovko, Marie-Elise, *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.

Zaborowski, Holger, „Heidegger's hermeneutics: towards a new practice of understanding“, у: Dahlstrom, D., (ed), *Interpreting Heidegger: critical essays*, Cambridge University Press, 2011.

Жуњић, Слободан, *Хајдегер и пре-сократовци: темељна 'имена' ране грчке мисли као основица разумевања његовог 'бивствовања'*, Orpheus, Нови Сад, 2015.

Жуњић, Слободан, „Хегел и Хајдегер – Однос повести и временитости у распону превладавања и понављања“, у: *Расправе о Кјеркегору и Хајдегеру*, Београд: Досије студио, 2020.

Биографија аутора

Небојша Ј. Бановић, рођен 15. 6. 1983. год. у Подгорици. Основну и средњу школу завршио у Подгорици. Дипломирао и магистрирао филозофију на Филозофском факултету у Никшићу. Докторске студије филозофије уписао је академске 2016/2017. год, на Одељењу за филозофију, Филозофског факултета Универзитета у Београду. Бави се проблемима из области филозофије политике, естетике, херменеутике, онтологије.

Од 2014. године у радном је односу на Филозофском факултету у Никшићу Универзитета Црне Горе, где ради на Катедри за филозофију у звању сарадника у настави на наставним предметима: *Увод у етику, Историја етике, Филозофски појмови и проблеми-увод у филозофију, Византијска и ренесансна филозофија*. Објавио је више научних чланака и рецензија, учествовао у приређивању научних зборника и стручних часописа. Учествовао на више домаћих и међународних научних скупова.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: **Небојша Ј. Бановић**

Број индекса: **ОФ 16-5**

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Хајдегера експликација проблема онтолошке диференције из *Темељних проблема феноменологије (1927)* као одговор на питање о смислу бивствовања

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора



У Београду,

8. фебруар 2022. године

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: **Небојша Ј. Бановић**

Број индекса: **ОФ 16-5**

Студијски програм: **Филозофија**

Наслов рада: **Хајдегера експликација проблема онтолошке диференције из *Темељних проблема феноменологије (1927)* као одговор на питање о смислу бивствовања**

Ментор: **проф. др Небојша Грубор**

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора



У Београду,

8. фебруар 2022. године

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Хајдегера експликација проблема онтолошке диференције из *Темељних проблема феноменологије (1927)* као одговор на питање о смислу бивствовања

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора



У Београду,

8. фебруар 2022. године

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.