

Heideggerova kritika filozofske antropologije

Orešković, Dora

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:182490>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-23**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij filozofije i engleskog
jezika i književnosti

Dora Orešković

Heideggerova kritika filozofske antropologije

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2018.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju i Odsjek za engleski jezik i književnost

Diplomski studij filozofije i engleskog
jezika i književnosti

Dora Orešković

Heideggerova kritika filozofske antropologije

Diplomski rad

Znanstveno područje humanističke znanosti, znanstveno polje filozofija,
znanstvena grane ontologija i filozofska antropologija

Mentor: doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2018.

SAŽETAK

Martin Heidegger njemački je filozof kojeg mnogi smatraju jednim od najvećih mislioca, a njegovu knjigu Bitak i vrijeme najznačajnijim filozofskim djelom dvadesetoga stoljeća. Potaknut neodređenošću predmeta filozofske antropologije, ukorijenjenošću tradicionalnog poimanja čovjeka u svim filozofskim razmatranjima, bilo da se on poima iz prizme kršćanske ili starogrčke tradicije, te potaknut zaboravom bitka, Heidegger se odlučio na izlaganje jedne fundamentalne ontologije koja će odgovoriti na pitanje o bitku tubitka i smislu bitka tubitka. Takvim pristupom, Heidegger je filozofskoj antropologiji oduzeo središnje mjesto među filozofskim disciplinama jer je smatrao da ona ne može odgovoriti na pitanje što čovjek jest. Nemogućnost filozofske antropologije Heidegger je iščitao iz radova drugih filozofa. Kritizirao je filozofsku antropologiju Schelera, fenomenologiju Husserla, neokantovsku interpretaciju Kantova djela Kritika čistog uma kao djela spoznajne teorije te svako određenje čovjeka kao duha, osobe. Nakon kritike dotadašnjih određenja čovjeka, Heidegger je iznio vlastito mišljenje. Heidegger je čovjeka odredio pojmom tubitak. Ono što je time htio naznačiti je posebnost položaja u kojem se čovjek nalazi; njemu je njegov bitak uvijek Tu. Samo čovjeku svojstveno je da se pita o smislu vlastitog postojanja, odnosno da se pita o svom bitku. Čovjek stoji u istini bitka te u mišljenju, taj odnos bitka i čovjeka, dolazi na vidjelo. Zbog toga, modus bivstvovanja tubitka određen je pojmom ek-sistencija te je upravo to ono što čovjeka čini čovjekom.

Ključne riječi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Max Scheler, filozofska antropologija, fundamentalna ontologija

SADRŽAJ

1.	Uvod	1
2.	Schelerova filozofska antropologija	3
	2.1. Idejni krugovi određenja čovjeka	3
	2.2. Stupnjeviti slijed psihičkih snaga; stupnjevanje bića	6
	2.3. Schelerovo određenje čovjeka	8
3.	Heideggerova kritika filozofske antropologije	14
	3.1. Egzistencijalna analitika tubitka	14
	3.2. Heideggerova kritika Schelera	17
	3.4. Heideggerova kritika određenja čovjeka kao osobe	19
4.	Heideggerovo određenje čovjeka kao tubitka	21
	4.1. Unutarsvjetska bića i tubitak kao bitak-u-svijetu	21
	4.2. Tubitak kao <i>Moći-biti</i>	23
	4.3. Tubitak kao <i>tu-bitak</i>	25
5.	Zaključak	29
6.	Popis literature	31

1. Uvod

Filozofska antropologija je disciplina čiji je predmet filozofskog razmatranja čovjek. Iako je pitanje 'što je čovjek?' zastupljeno u tradiciji filozofskog mišljenja, filozofska antropologija utemeljena je vrlo kasno. Hotimir Burger je u knjizi *Filozofska antropologija* napomenuo da mnogi tek njemačkog filozofa Maxa Schelera prihvaćaju kao utemeljitelja filozofske antropologije, iako je pojam *čovjek* bio predmet razmatranja i prije njega.¹ Razlog zbog kojeg je to tako je taj što je Scheler smatrao da u nijednom vremenu značenje pojma *čovjek* nije bilo problematičnije, neodređenije i raznolikije, nego u njegovom.² Kritičkim odnosom spram tradicije i suvremenih određenja čovjeka, Scheler je stvorio zahtjeva za redefiniranjem pojma *čovjek*. Martin Heidegger, njemački filozof kojeg mnogi smatraju najznačajnijim filozofom dvadesetog stoljeća, iznio je kritiku filozofske antropologije kao one koja nije u mogućnosti odgovoriti na pitanje što čovjek jest. Heidegger je 1927. godine objavio djelo *Bitak i vrijeme*. Knjiga se smatra glavnim Heideggerovim djelom te ju je Gajo Petrović, u predgovoru prijevoda knjige *Bitak i vrijeme*, označio kao jednu od najznačajnijih filozofskih knjiga dvadesetog stoljeća.³ Heidegger je knjigu napisao s nakanom da otkrije smisao bitka tubitka, čovjeka, odnosno da provede egzistencijalnu analitiku tubitka. Pitajući se o bitku tubitka, Heidegger nije odredio čovjeka u odnosu na druga bića, nego se uputio na samu strukturu tubitka. Upravo takvo odnošenje spram tubitka, Heidegger je smatrao ispravnim i jedinim mogućim ukoliko se pojam *čovjek* želi zahvatiti u potpunosti i do temelja. Kasnijim spisom, pismom, »O humanizmu« prvi put objavljenom 1946. Heidegger je, referirajući se na knjigu *Bitak i vrijeme*, nastavio s razmatranjem istog problema što je njegovim djelima dalo kontinuitet.⁴ Knjiga *Bitak i vrijeme* te pismo »O humanizmu« poslužiti će mi u diplomskom radu da bih mogla iznijeti Heideggerovo određenje čovjeka, odnosno tubitka. No, prije toga, iznijeti ću stavove iz filozofske antropologije njemačkog filozofa Maxa Schelera. Schelerovu filozofiju smatram bitnom budući da je Schelera Heidegger kritizirao, no i odao mu počast u djelu »In memoriam Max Scheler« knjige *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* dostupne u prijevodu kojim ću se služiti pod naslovom *The Metaphysical Foundation of Logic*. Izlaganjem Schelerove filozofije bit će preglednija i jasnija Heideggerova kritika te će biti lakše uočiti koje dijelove Schelerove

¹ Hotimir Burger, *Filozofska antropologija* (Zagreb: Naprijed, 1993), str. 10.

² Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, preveo i priredio Vladimir Filipović (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987), str. 77.

³ Gajo Petrović, »Uvod u *Sein und Zeit*«, u: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo: Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985), str. XIII-CXXXIII, na str. XIII.

⁴ Petrović, str. 18.

filozofije je Heidegger preuzeo pri vlastitom određenju čovjeka. Prikazivanje Schelerove filozofije, započet ću navodeći pet ideja poimanja čovjeka koja su do sada ostavila najviše traga u povijesti, no koje Scheler odbacuje. Zatim, prikazat ću gdje je Scheler odredio granicu živog te to da svemu živome pripada ili neki od četiri psihičkih snaga ili pak sve četiri: čuvstveni poriv, instinkt, asocijativno pamćenje i praktična inteligencija. Za Schelera, čovjek, za razliku od drugih živih bića, ima duh što ga čini osobom te mu je omogućen duhu svojstven akt, akt ideiranja. Osim toga, iznijet ću razloge zbog kojih je Scheler čovjeka odredio kao centar akata, kao zadatak i kao onoga koji je dio božanske ideje. Nakon toga, prikazat ću Heideggerovu kritiku filozofske antropologije. Ukazat ću na Heideggerovu kritiku filozofske antropologije kao one koja ne može odgovoriti na pitanje o čovjekovom bitku iz čega će proizaći potreba za jednom egzistencijalnom analitikom tubitka te prvenstvom fundamentalne ontologije. Budući da je Heidegger smatrao da filozofska antropologija ne može odgovoriti na pitanje što čovjek jest, kritizirao je Schelera. Smatrao je da njegova odredba čovjeka ne prekida s tradicionalnim poimanjem čovjeka te biva obavijena teologijom. Nadalje kritizirao je i bilo koje odredbe čovjeka kao duha, a što ću također prikazati. Na kraju, ponudit ću Heideggerovo određenje čovjeka kao tubitka. Najprije, prikazat ću Heideggerovu podjelu bića na tubitak i unutarstvetska bića. Zatim, iznijet ću odnos tubitka i unutarstvetskih bića koji je Heidegger označio pojmom *brige*. Objasnit ću da je za tubitak svojstveno to da briguje za vlastiti bitak i za bitak sam te ga je Heidegger odredio sintagmom *pastir bitka* budući da mu je bitak povjeren na čuvanje. U konačnici, to znači da je tubitak jedino biće koje stoji u čistini bitka te se o bitku, o smislu bitka može pitati. Takva tubitkova mogućnost proizlazi iz strukture njegova bitka koju je Heidegger označio pojmom *ek-sistencije*. To ek-statično stajanje u istini bitka bit će ono što čini čovjeka čovjekom.

2. Schelerova filozofska antropologija

U ovom dijelu, prikazat ću Schelerova promišljanja iz filozofske antropologije. Razmatranja ću započeti prikazom tri idejna kruga određenja čovjeka, iznesenim u raspravi *Položaj čovjeka u kozmosu*, koja su dominantna u današnjoj kulturi, a koja je on kritizirao. Trima idejnim krugovima, Scheler je pridružio još dva, u raspravi *Čovjek i povijest*, pa ću i njih izložiti. Nadalje, prikazat ću na koji način je Scheler odredio granicu živog, a potom i četiri stupnja psihičkih snaga. U konačnici, ponudit ću i njegovo određenje čovjeka.

2.1. Idejni krugovi određenja čovjeka

U raspravi *Položaj čovjeka u kozmosu*, Scheler je razmatranja o čovjeku započeo polazeći od tri idejna kruga, tri teorije, koje su ukorijenjene u današnjem razumijevanju čovjeka, no on ih je smatrao pogrešnima. Tri idejna kruga koja je Scheler naveo su: krug židovsko-kršćanske tradicije, grčko-antički misaoni krug te krug moderne, prirodne znanosti.⁵ Te krugove Scheler je izjednačio s različitim vrstama antropologije. Tako imamo teologijsku, filozofsku i prirodno-znanstvenu antropologiju.⁶ U raspravi *Čovjek i povijest*, Scheler je naveo još dva idejna kruga: ideju o čovjekovoj dekadenciji te ideju postulativnog ateizam ozbiljnosti i odgovornosti. Prva tri idejna kruga Scheler je okarakterizirao kao ona poznata ljudima koji imaju i »tek opće obrazovanje« dok su preostala dva manje poznata.⁷

Idejni krug židovsko-kršćanske predaje zasnovan je na ideji da je čovjek stvoren na sliku Božju te mu je samim time osiguran poseban položaj u svijetu.⁸ Navodeći postulate židovsko-kršćanske predaje, Scheler je napomenuo i koliko su ideje židovsko-kršćanske predaje duboko ukorijenjena u naše mišljenje.⁹ Razlog zbog kojeg je to naveo leži u činjenici da su sva tri prva idejna kruga u velikoj mjeri prisutna u današnjem poimanju čovjeka. No, s prvim idejnim krugom je specifično to što bismo mogli pomisliti da on karakterizira pripadnike židovstva ili kršćanstva, no budući da je cijela zapadna kultura stvorena na temeljima židovsko-kršćanske predaje, čak i oni koji odluče ne biti religiozni i dalje, kao pripadnici kulture, zadržavaju određene ideje koje pripadaju židovstvu i kršćanstvu. Upravo zbog toga što je Scheler htio iz korijena promijeniti poimanje

⁵ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 11.

⁶ Isto, str. 11.

⁷ Max Scheler, *Čovjek i povijest*, preveo i priredio Vladimir Filipović (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987), str. 81.

⁸ Scheler, *Čovjek i povijest*, str. 82.

⁹ Scheler, *Čovjek i povijest*, str. 82: »No jedno valja ovdje izričito napomenuti: ovaj mit je za sve ljude jači i nametljiviji nego što se to sluti. Tko u ove stvari dogmatski više i ne vjeruje, taj ni iz daleka nije sa sebe otresao i oblik, vrijednosnu obojenost ljudske samosvijesti, nadalje ljudski ponos, koji su u ovoj objektivnoj vjerskoj jezgri povijesno ukorijenjeni.«

čovjeka koje je iznijela dotadašnja filozofska antropologija, morao je odbaciti sva promišljanja tradicionalnog poimanja pojma *čovjek* te se uputiti na samu strukturu pojma *čovjek* te na ono kako nam se on sam daje ne uvažavajući što već o pojmu znamo.

Grčko-antički misaoni krug je za Schelera specifičan po tome što se uzdiže samosvijest čovjeka: »Prvi put u svijetu uzdigla [se] samosvijest čovjeka do pojma njegova osobita položaja.«¹⁰ Čovjek sebe prvi put odvaja od životinjskog svijeta, no ne na način da se stavlja na vrh životinjskog carstva, nego na način da se potpuno odvaja od ostalih živih bića. To odvajanje, ta činjenica da je on za razliku od svega drugoga čovjek, omogućena mu je posjedovanjem uma.¹¹ Um je taj koji, u grčko-antičkom misaonom krugu, čini čovjeka čovjekom.¹²

U grčko-antičkom idejnom krugu, čovjek se poima kao odvojen od drugih živih bića dok se u krugu pozitivnih znanosti gubi ta bivstvena razlika. Scheler je naveo da je za pozitiviste čovjek najsavršenija od svih životinja, no i dalje je životinja; postoje samo »gradualne difference«.¹³ Ono što se u grčko-antičkom idejnom krugu poimalo kao *differentia specifica*, ovdje je samo, naveo je Scheler, napredniji, kompleksniji i viši oblik onoga što se može naći već i kod antropoidnih majmuna.¹⁴ Um je prisutan, osim kod čovjeka, i kod drugih životinja, no nije razvijen u tolikoj mjeri.

Četvrta ideja određenja čovjeka vezana je uz čovjekovu dekadenciju te ju je Scheler okarakterizirao kao čudnu i nastranu.¹⁵ Prethodno iznesene ideje o određenju čovjeka u vidu su imali svojevrсни napredak ljudske vrste. Bilo da se radi o napretku u religijskom smislu gdje je čovjek, ukoliko vjerodostojno vodi ovaj život, svakim danom sve bliži Bogu, ili o napretku u smislu sve većeg znanja i većih mogućnosti. Teorija četvrtog idejnog kruga govori o tome da je čovjek biće koje je najmanje samodostatno i najviše zakržljalo od svih drugih bića. Da bi nadomjestio nemogućnosti koju mu otežavaju opstanak, čovjek je razvio oruđe i od tada preživljava. Upravo zbog toga, čovjek je okarakteriziran kao bolest života.¹⁶ Dok ostala živa bića imaju svoj smisao i mogu pratiti razvojne zakone života, čovjek se, naveo je Scheler, mora truditi da bi se održao na životu.¹⁷

¹⁰ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 11.

¹¹ Scheler, *Čovjek i povijest*, str. 84.

¹² Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 11.

¹³ Scheler, *Čovjek i povijest*, str. 88.

¹⁴ Isto, str. 89.

¹⁵ Isto, str. 95.

¹⁶ Isto, str. 96.

¹⁷ Isto, str. 97.

Posljednji idejni krug, krug je, kako ga je Scheler nazvao, postulativnog ateizma ozbiljnosti i odgovornosti.¹⁸ Scheler je izlaganje o postulativnom ateizmu ozbiljnosti i odgovornosti započeo pozivanjem na druge oblike ateizma u kojima se ili opovrgavalo postojanje boga ili se ga nije moglo dokazati, utoliko o tome nije vrijedilo govoriti.¹⁹ U ovoj vrsti ateizma, nije se opovrgavalo to da, kako je Scheler naveo, »ima nešto kao osnov svijeta«, nego se tvrdilo da »bog ne smije i ne treba egzistirati radi odgovornosti, slobode, zadaće — radi smisla ljudskoga opstanka.«²⁰ Kada bi bilo drugačije, čovjek kao osoba ne bi postojao. Budući da nije bog taj koji egzistira zbog odgovornosti, slobode i smisla, na njegovo mjesto postavlja se čovjek. Iz izvoda da osobni bog ne postoji, ne proizlazi da čovjek može što hoće jer nema vrhovnog bića koje će ga kazniti. Iz navedenog izvoda proizlazi određenje čovjeka kao onoga na kojeg sada pada sva odgovornost, sloboda i smisao.

Budući da je Scheler smatrao da su iznesene antropologije, iako su sve antropologije te bi se trebale upotpunjavati, nespojive, Scheler ih odbacuje jer, kako je rekao »ne mare jedna za drugu«.²¹ Takvim nemarnim, utoliko nepotpunim i slijepim razmatranjem, izostaje jedinstvena, potpuna ideja o čovjeku. Da bi se dobila potpuna slika o čovjeku, najprije treba postaviti temelje, a onda krenuti u razmatranje pojedinih aspekata. U raspravi *Čovjek i povijest*, Scheler je prednost za postavljanje temelja dao filozofskoj antropologiji, no ne onoj koja bi odgovarala grčko-antičkom misaonom krugu, nego novoj koja bi odgovorila na pitanje »o bivstvu i bivstvenoj izgradnji čovjeka; o njegovom odnosu prema carstvima prirode (anorgansko, biljka i životinja) kao i k osnovu svih stvari; o njegovu metafizičkom bivstvenom podrijetlu kao i o njegovu fizičkom, psihičkom i duhovnom početku u svijetu; o snagama i moćima koje ga pokreću i koje on pokreće; o osnovnim smjerovima i osnovnim zakonima njegovoga biološkog, psihičkog, duhovno-povijesnog i socijalnog razvoja, kako o njegovim bivstvenim mogućnostima tako i o njihovim stvarnostima.«²² Tek nakon što se na taj način odredi čovjek, može se krenuti u bilo kakvo drugo razmatranje. Tek nakon što filozofska antropologija iznese svoje zaključke i postavi temelje; odredi što čovjek jest, mogu znanosti, sigurnim putem, prijeći na razmatranje onoga kakav on jest.

¹⁸ Isto, 104.

¹⁹ Isto.

²⁰ Isto.

²¹ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 11.

²² Scheler, *Čovjek i povijest*, str. 77.

2.2. Stupnjeviti slijed psihičkih snaga; stupnjevanje bića

U spisu »O ideji čovjeka« objavljenom u knjizi *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Scheler je napomenuo da su dosad »religije i filozofemi više nastojali reći kako je i od čega čovjek nastao nego što on jest.«²³ Upravo taj citat govori o Schelerovom predmetu filozofskog razmatranja, njegovoj metodi i konačnom cilju. Scheler je razmatranje o određenju čovjeka u djelu *Položaj čovjeka u kozmosu* započeo izlaganjem prirodoznanstvenog nasuprot bivstvenom pojmu *čovjeka*.²⁴ Ti pojmovi označavaju dva različita načina poimanja čovjeka. Pod prirodoznanstveni pojam čovjeka, Scheler je sveo ideje koje tvrde da je čovjek ili samo jedna od životinja razreda sisavci ili pak najviša od svih životinja koja se takvom smatra zbog umnih sposobnosti.²⁵ Bez obzira koje se mjesto čovjeku u životinjskom carstvu dalo, smatralo li ga se kao najvišeg od svih sisavaca ili samo jednim od, on i dalje ostaje ništa drugo nego životinja. Pod drugim, bivstvenim pojmom čovjeka, Scheler je sveo poimanje čovjeka koje se suprotstavlja ideji da je čovjek životinja te se pojam čovjeka razumijeva kao najsuprotniji pojam pojmu životinje.²⁶ Da bi odredio čovjekov položaj u kozmosu, Scheler će krenuti od određenja granica živoga, definiranja različitih oblika života te će u konačnici iznijeti definiciju čovjeka.

Scheler je granicu živog izjednačio s granicom psihičkog.²⁷ Četiri duševna bivstvena oblika, odnosno stupnja psihičkih snaga su: čuvstveni poriv, instinkt, asocijativno pamćenje i praktična inteligencija. Riječju duševno, označava se činjenica da sve što je živo ima dušu. Scheler je naveo da ono što se prema van pokazuje kao živo upućuje na unutarnju duševnost.²⁸ Riječju bivstveni, Scheler je htio naznačiti da četiri stupnja psihičkog označavaju četiri različita oblika života, to da bića bivaju na drugačiji način. Sve što je živo mora pripadati nekom od četiri stupnja; ta četiri stupnja psihičkog prisutna su kod živih bića. Kod viših živih bića nailazimo na sva četiri stupnja dok se kod nižih stupnjevi smanjuju i gube.

Najniži stupanj psihičkog je čuvstveni poriv te ga, naveo je Scheler, nalazimo kod biljaka.²⁹ Čuvstveni poriv bi, tvrdio je Scheler, označavao »opći poriv za rastom i razmnožavanjem«.³⁰ One radnje koje upućuju na život kod biljke su prehrana, rast, rasplodivanje i smrt. No, iako živa, u tim radnjama biljka je pasivna, ona samo reagira. Ono što ne nailazimo kod biljke, naveo je

²³ Max Scheler, »O ideji čovjeka«, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, priredio Hotimir Burger (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996), str. 39-62, na str. 41.

²⁴ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 13.

²⁵ Isto, str. 12.

²⁶ Isto.

²⁷ Isto, str. 13.

²⁸ Isto.

²⁹ Isto, str. 14.

³⁰ Isto, str. 15.

Scheler, su osjeti i svijest koji su uvjet za idući stupanj bića, utoliko i psihičku snagu: »Stoga govorimo kod biljke o 'ekstatičnom' čuvstvenom porivu da bih naznačio ovo totalno nedostajanje povratno javljanja organskih stanja nekom centru, koje je svojstveno životinjskom životu, ovo potpuno nedostajanje okreta života u sebe samog, makar kako primitivne re-fleksije, makar kako slabo 'svjesnog' unutrašnjeg stanja. Jer svijest nastaje u jedinstvenoj re-fleksiji osjeta, i to uvijek prigodom nastupanja otpora naspram izvornom spontanom pokretu.«³¹

Drugi duševni bivstveni oblik je instinkt. Scheler je instinktivno ponašanje, držanje, okarakterizirao kao ono koje služi vrsti, odnosno ima nekakvog smisla.³² Nadalje, instinktivno držanje je definirano kao ono koje se odvija po ritmu.³³ To bi značilo da će se ukoliko se instinktivno držanje javlja u određenoj situaciji, utoliko će se uvijek javljati kada se ta situacija opet ponovi. Treća odredba instinktivnog držanja je da je ono ponašanje uslijed situacija značajnih za život vrste.³⁴ Takvo držanje nije proizvoljno i nije reakcija na situacije koje bi služile pojedincu. Četvrta odredba instinktivnog držanja koju je Scheler naveo je da je instinkt nasljedan.³⁵ Instinktivno držanje ne mora se učiti. Ono se javlja u određenoj dobi i karakteristika je svake individue određene vrste. Instinktivno držanje može se usavršiti, no ono je dano i ne mora se stjecati. Scheler je naveo primjer instinktivnog držanja te je prikazao kako je određenim vrstama urođeno da su lovci, no njihova vješta izvedba ovisit će o broju pokušaja.³⁶

Trećom psihičkom snagom Scheler je odredio asocijativno pamćenje.³⁷ Uobičajeno, životinjama je prirodan nagon za ponavljanjem. Upravo nagon za ponavljanjem stoji u temelju asocijativnog pamćenja jer životinja češće ponavlja radnje koje joj donose ugodu i korist. Utoliko, asocijativno pamćenje, naveo je Scheler, omogućuje vježbe, stjecanje navika, samodresuru ili pak stranu dresuru.³⁸ Svaka psihička snaga označava veći stupanj individualnosti i sve veće budnosti. Iako je instinktivno držanje karakteristika pojedine vrste, a ne pojedinca, ono označava veći stupanj budnosti od čuvstvenog poriva. Također, asocijativno pamćenje je psihička snaga koja je iznad instinkta, no u odnosu na četvrtu psihičku snagu Scheler ju je označio kao *princip navike*.³⁹

³¹ Isto, str. 16.

³² Isto, str. 19.

³³ Isto.

³⁴ Isto.

³⁵ Isto, str. 20.

³⁶ Isto.

³⁷ Isto, str. 22.

³⁸ Isto, str. 23.

³⁹ Isto, str. 26.

Četvrta psihička snaga, za Schelera je praktična inteligencija.⁴⁰ Scheler je najprije odredio što podrazumijeva pod riječju inteligentno, a potom i riječju praktično da bi utvrdio pojam. Inteligentnim držanjem odredio je ono držanje koje je smislu primjereno te je nezavisno od broja pokušaja.⁴¹ Inteligenciju je nazvao praktičnom jer je uvijek usmjerena na nekakvo djelovanje.⁴² Razliku između asocijativnog pamćenja i praktične inteligencije Scheler je vidio u tome što je asocijativno pamćenje vezano za vrstu, a praktična inteligencija za pojedinca.⁴³ Asocijativno pamćenje donosi prednost cijeloj vrsti, dok se pojedinci unutar vrste razlikuju po stupnju praktične inteligencije. Praktičnu inteligenciju, tvrdio je Scheler, nalazimo ne samo kod čovjeka, nego i nekih životinja.⁴⁴ Kao dokaz da je praktična inteligencija prisutna i kod antropoidnih majmuna, Scheler je naveo Köhlerove pokuse provedene na čimpanzama.⁴⁵ U jednom od pokusa, čimpanza je postavljena tako da ne može dohvatiti hranu ispred sebe, no ponuđena su joj razni predmeti, potencijalna oruđa, kojima bi se čimpanza mogle poslužiti da bi došle do hrane. U konačnici, čimpanza se poslužila predmetima i učinila ih oruđem koje su, naveo je Scheler, ispunila »apstraktnu predodžbu biti ‘pokretan i daleko ispruživ’«. ⁴⁶ To je za Köhlera i Schelera dokaz da se čimpanza uspjela snaći u situaciji koja je nova za nju kao individuu, apstraktno promišljati o predmetu te demonstrirati praktičnu inteligenciju.⁴⁷

2.3. Schelerovo određenje čovjeka

Budući da stupnjevanjem psihičkih snaga Scheler nije ustanovio razliku između životinje i čovjeka, zaključio je da mora postojati nešto drugo, nešto izvan psihičkih funkcija.⁴⁸ To drugo Scheler je nazvao *duhom*.⁴⁹ Dok se psihičke snage nalaze u svim bićima, duh je karakteristika samo osobe. Čovjek posjeduje duh te ga to čini osobom. Promišljajući razlike između životinje i čovjeka, odnosno karakteristike duha, Scheler je kao prvu karakteristiku naveo činjenicu da »samo čovjek imade prvo potpuno izrazitu konkretnu kategoriju stvari i kategoriju supstancije.«⁵⁰ To bi značilo da je čovjeku moguće sistematizirati predmete te imati uvida u sve njihove vidove znajući da, ako se promijeni neki aspekt stvari, to je još uvijek ta ista stvar. Za razliku od čovjek, naveo je Scheler, »majmun, kome se daje u ruku na pola oljuštena banana,

⁴⁰ Isto, str. 27.

⁴¹ Isto, str. 27.

⁴² Isto, str. 28.

⁴³ Isto.

⁴⁴ Isto, str. 29.

⁴⁵ Isto.

⁴⁶ Isto, str. 30.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ Isto, str. 32.

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ Isto, str. 36.

bježi od nje, dok je sasvim oguljenu ždere, a neoguljenu sam guli i onda ždere.«⁵¹ To je dokaz da je majmunu poznat samo konkretan predmet; onakav kakav mu se daje u trenutku kada on zadovoljava nagone. On ne može pojmiti bananu kao takvu te se njome služiti u bilo kojem trenutku. Kao drugu karakteristiku naveo je skladnost osjetila što omogućuje imanje kategorije prostora.⁵² Čovjek prima informacije putem više osjetila, no te informacije ne ostaju same za sebe, ovisno o osjetilu koje ih je primilo, nego bivaju objedinjene u jednu sliku. Sve informacije dobivene iz osjetila smještaju se u jedan prostor i spajaju. Imajući kategoriju prostora, čovjek je u mogućnosti posjedovati svijet, a ne samo trenutno danu okolinu. To da bića imaju okolinu značilo bi da oni u njoj srastaju i prema njoj se odnose nagonski, dok bi svijet označavala činjenica da se osoba onom trenutnom, nagonskom odupire. Iz toga proizlazi i temeljno određenje osobe kao bića koje je otvoreno prema svijetu.⁵³ Nadalje, Scheler je razlikovao kategoriju praznog i punog prostora.⁵⁴ Životinja, za Schelera, nije u mogućnosti odvojiti prazni od punog prostora.⁵⁵ Životinja ne može razmišljati o predmetima koji joj nisu neposredno dani, oni ne mogu biti smješteni negdje dalje da bi bili proučeni.

Kao specifično duhovni akt, Scheler je odredio *akt ideiranja*.⁵⁶ Ideiranje je čin kojim čovjek, na osnovi svojstava koje pripadaju određenim predmetima, zahvaćajući te predmete, može stvoriti kategorije i pojmove. Scheler je suprotstavio akt ideiranja pukom opisivanju. Opisivanje je za Schelera čin inteligencije te ga izvode prirodne znanosti koje mogu opisati neku, na primjer ovdje i sada bol, dok će osoba aktom ideiranja pokušati naći odgovor na pitanje što bol jest, neovisno o nekoj konkretnoj boli, uzimajući u obzir bol kao bol.⁵⁷ Za Schelera ideirati znači »zajedno zahvatiti, neovisno od broja promatranja koja učinimo i neovisno od induktivnih zaključaka, esencijalne oblike izgradnje svijeta na po jednom primjeru dotičnog bivstvenog područja.«⁵⁸ Scheler je naveo primjer situacije u kojoj se našao Buda da bi opisao akt ideiranja. Buda se, nakon što je prvi put napustio palaču u kojoj je živio, susreo sa siromahom, bolesnikom i mrtvacom. Nakon tih susreta Buda je zaključio da svijetom vlada siromaštvo, bolest i smrt. Iako se Buda susreo samo jednom s pojedinačnim primjerima siromaštva, bolesti i smrti, on je mogao zaključiti o naravi svijeta. Tako stečena znanja aktom ideiranja, Scheler je nazvao znanjima *a priori* te nadodao: »Znanje koje tako stječemo vrijedi onda u beskrajnoj općenitosti

⁵¹ Isto, str. 36-37.

⁵² Isto, str. 37.

⁵³ Isto, str. 33.

⁵⁴ Isto, str. 38.

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ Isto, str. 41.

⁵⁷ Isto.

⁵⁸ Isto.

za sve moguće stvari koje su takova bivstva i sasvim neovisno od naših slučajnih osjetila.«⁵⁹ Pritom, određivši takva znanja kao znanja *a priori*, nije mislio na to da su ta znanja dana prije iskustva. Scheler je htio naznačiti da ta znanja »vrijede preko granice našeg osjetilnog iskustva.«⁶⁰ Osjetilno, mi nismo u mogućnosti susresti se sa svakim siromahom te na temelju toga zaključiti da je siromaštvo nešto što se nalazi svugdje u svijetu. Dovoljno je par primjera na temelju kojih čovjek može izvući zaključke.

Da bi uopće ideirati moglo biti moguće, ključan je čovjekov otpor onome *sada i ovdje*. Čovjek ne živi u trenutku; on se odupire nagonškome. Akt ideiranja odvija se dvama procesima koje je Scheler nazvao *upravljanjem i vođenjem*.⁶¹ Sam duh je taj koji koči nagone i odupire se okolini. Duh pred nagone stavlja ideje i predodžbe koje su primjereno čovjekovu djelovanju, a uskraćuje ostale. Na taj način čovjek je usmjeren ka duhovnom djelovanju te se događa svojevrsno *oslobađanje*, dok je drugi dio procesa upravljanja Scheler nazvao *kočenjem*, budući da se koči djelovanje iz nagona.⁶² Upravo kočenjem poriva, naveo je Hotimir Burger u knjizi *Filozofska antropologija*, »dobiva duh energiju za svoj život i za svoje oblikovanje.«⁶³ Pod *vođenjem*, Scheler je podrazumijevao samu pretpostavku ideja i vrijednosti koje je čovjek u mogućnosti ostvariti.⁶⁴ Zbog svega navedenoga, Scheler je tvrdio, »čovjek može svoju nagonsku energiju sublimirati u duhovnu djelatnost.«⁶⁵

Iako čovjek govori 'ne' nagonškome, ono nagonsko nije ništa loše. Duh od njih pribavlja energiju za djelovanje budući da ju samostalno ne posjeduje. Scheler je zagovarao jedinstvo života u kojemu bi se i fiziološki i psihološki procesi smatrali kao dvije strane istog novčića.⁶⁶ O kutu gledanja ovisi hoćemo li govoriti o fiziološkom ili psihičkom, no i dalje se radi o istom novčiću, o jedinstvu.

Za Schelera, biljke su najniži stupanj bića koji nemaju svijest budući da nemaju osjetila, životinje imaju svijest, a čovjek ima i samosvijest.⁶⁷ Činjenicu da čovjek ima svijet, odnosno da je njemu njegova okolina predmetno dana, te činjenica da čovjek posjeduje samosvijest, odnosno da i sam sebe može učiniti predmetom, Scheler je sažeo te rekao da čovjek može »učini[ti] sve, pa prema tome i sebe sama, predmetom svoje spoznaje.«⁶⁸ Jedino što se ne može opredmetiti je

⁵⁹ Isto, str. 41-42.

⁶⁰ Isto, str. 42.

⁶¹ Isto, str. 49.

⁶² Isto.

⁶³ Burger, *Filozofska antropologija*, str. 89.

⁶⁴ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 49.

⁶⁵ Isto, str. 45.

⁶⁶ Isto, str. 58-59.

⁶⁷ Isto, str. 35.

⁶⁸ Isto, str. 39.

sam duh. Scheler je duh odredio kao niz radnji, kao stalnu aktualnost te se iz toga razloga ne može učiniti predmetom spoznaje, objektom.⁶⁹ A. R. Luther je u knjizi *Persons In Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, na temelju Schelerove odredbe duha kao niza radnji, kao stalne aktualnosti, zaključio da duh ne može postati predmetom spoznaje jer se nikada ne može zahvatiti kao jedinstveni totalitet.⁷⁰ Da bi nešto moglo biti objektom, znači da mora biti statično, završeno, potpuno. Takve karakteristike ne mogu se pripisati Schelerovom duhu i osobi koju karakterizira odredba, smatrao je Luther, dinamične aktualnosti.⁷¹

Luther je naveo da Schelerov pojam osobe obuhvaća tri odredbe: osoba kao centar akata, osoba kao zadatak i osoba kao dio božanske ideje.⁷² Osoba je centar akata budući da se ona izvršenjem akata otkriva prema van.⁷³ Ono što nam omogućuje da vidimo i percipiramo neko biće kao osobu jesu akti koje osoba izvršava. Utoliko, za Schelera, osoba jest sami ti akti. Akte određuje to da su dinamični i promjenjivi te je onda, kao i djelovanje, osoba isto dinamična te nikada dovršena. Nadalje, budući da je svako djelovanje osobni čin, svatko ga izvršava na svoj način, ono je i jedinstveno.⁷⁴ Tako će osobi pripasti odredba i da je jedinstvena što bi značilo da nigdje na svijetu ne možemo naići na dvije identične osobe. Drugim riječima, nigdje na svijetu ne možemo naići na identičnu cjelokupnost izvršenih akata.

Da je osoba zadatak proizlazi iz određenja osobe kao one koja nije dovršena, konačna, već apsolutna. Luther je naveo da je čovjek centar akata putem kojih se i u kojima se manifestira, ostvaruje.⁷⁵ Čovjek je biće koje se mora aktualizirati, individualno odrediti. Scheler je u spisu »Ordo amoris«, objavljenom u knjizi *Ideja čovjek i antropologija: izbor tekstova*, suprotstavio pojam *individualnog određenja* pojmu *sudbine*. Sudbinu je odredio kao »ukupni pojam mogućeg, koje mu [čovjeku] se može dogoditi i samo se njemu može dogoditi.«⁷⁶ Individualno određenje razlikuje se od sudbine. Iako je ono između čega osoba može birati određeno sudbinom te slobodni akti izbora leže u granicama sudbine, osoba se može slobodno spram

⁶⁹ Isto, str. 40.

⁷⁰ A. R. Luther, *Persons In Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie* (Hague: Martinus Nijhoff, 1972), str. 51: »Thus, person appears as a concrete whole or totality which is never exhaustively perceived in any single perspective or through any particular expression. Person as person is never an object.«

⁷¹ A. R. Luther, *Persons In Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, str. 52: »Existing only in the execution of intentional acts, the person is manifest as a dynamic actuality.«

⁷² Isto, str. 43.

⁷³ Isto, str. 47: »Person reveals himself in and through the execution of acts.«

⁷⁴ Isto, str. 47-48: »Personal being is self-individuated as creative source or spontaneous initiation of acts. The unique directedness or orientation of personal acts manifests the absolute individuality of persons.«

⁷⁵ Isto, str. 43: »A person is describable as an act centrum because a person manifests himself in and through the execution of various acts.«

⁷⁶ Max Scheler, »Ordo amoris« u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, priredio Hotimir Burger (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996), str. 5-38, na str. 6.

sudbine odnositi na način da stoji iznad nje.⁷⁷ Sudbina, za Schelera, izrasta iz automatskih akata kojima čovjek može pružiti otpor svjesnim djelovanjem. Upravo svjesnošću i uvidom u stanje stvari te djelovanjem i susretanjem sa svijetom, osoba spoznaje svoju osobnost, što bi značilo da spoznaje vlastito određenje. Scheler je, uz pojam *samoodređenja* u spisu »Ordo amoris« razradio i pojam ljubavi. Smatrao je da ljubav prethodi spoznaji individualnog određenja.⁷⁸ Objasnio je pojam *sebeljubav* koji je suprotstavio pojmu *samoljublje*. *Sebeljubav* je pojam koji označava ljubav prema sebi na način da je čovjek u mogućnosti vidjeti se kao »kroz Boga samog« i kao »sastavni dio cijelog univerzuma.«⁷⁹ Tek kada čovjek dođe do razine *sebeljubavi*, otvara se put k spoznaji individualnog određenja. Ljubav za Schelera prethodi spoznaji individualnog određenja jer je ona za njega izgradbenog i podižućeg karaktera. Ljubeći sebe čovjek se uzdiže te staje iznad sudbine. Upravo je ljubav ta koja je potrebna da bi se čovjek odupro automatskim aktima i postao svjesniji.

Iz tog karaktera ljubavi, proizlazi treća odredba osobe kao dio božanske ideje. Za Schelera, sve stvari teže tome da su bliže Bogu što bi značilo da teže vlastitom savršenstvu. Budući da je za Schelera ljubav izgradbenog i podižućeg karaktera, ljubeći predmete i bića, čovjek ih čini bližima Bogu jer ih podupire na putu k njihovom savršenstvu, omogućuje im da se pokažu u vlastitoj punini. Upravo u vođenju stvari k savršenstvu, vidi se djelotvorna snaga ljubavi kojom čovjek postaje su-djelatan u božjoj akciji.⁸⁰

Trenutak kojega je Scheler opisao, a koji progovara o čovjekovoj prirodi, je trenutak kada se čovjek, nakon što je sav okolni svijet učinio predmetom te doveo u pitanje svoju poziciju u svijetu, suočava s *ništa*.⁸¹ Naime, promatrajući bića koja ga okružuju čovjek zaključuje da je, po obliku bitka, on drugačiji od drugih bića i, tražeći biće koje bi bilo slično njemu, on gleda u *ništa*. Ostajući na tome *ništa*, naveo je Scheler, čovjek bi zapao u nihilizam, no on ga prevladava uz pomoć vjere.⁸² Scheler je odbacio ideju postojanja osobnog boga koji bi čovjeku služio kao oslonac te je tvrdio da se upravo u čovjeku, kao onome u kojemu se spajaju život i duh, bog ostvaruje.⁸³ Tek kada čovjek postane osobom, odnosno kada počne svjesno i s ljubavlju djelovati može on u sebi uočiti naznake božanskog koje se s njim su-ostvaruje. Za Schelera u čovjeku »postaje logos, 'prema' kome je svijet stvoren, suizvršnim aktom.«⁸⁴

⁷⁷ Max Scheler, »Ordo amoris« u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, str. 11.

⁷⁸ Isto, str. 12.

⁷⁹ Isto, str. 12.

⁸⁰ Isto, str. 15.

⁸¹ Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 69.

⁸² Isto, str. 71.

⁸³ Isto, str. 72.

⁸⁴ Isto, str. 73.

Iz svega navedenoga, može se izvesti definicija čovjeka kao onoga koji se od drugih bića razlikuje po tome što je on biće koje govori 'ne', po tome što je on biće koje ima duh. Čovjek nagonima govori 'ne' te sublimira tu potisnutu nagonsku energiju u djelovanje samo njemu primjereno. Kao takvog, njega karakterizira odredba osobe. Čovjek je osoba te je određen kao centar akata budući da se čovjek po djelovanju ostvaruje. Nadalje, čovjek ima za zadatak spoznat vlastito samoodređenje za koje mu je potrebna ljubav kao ona koja spoznaji samoodređenja prethodi. Odnoseći se prema predmetima i bićima na način da ih ljubi, čovjek izgrađuje svijet jer uzdiže predmete i bića što bi za posljedicu imalo to da se bog u njegovom djelovanju suostvaruje. U čovjeku, spajaju se sve psihičke snage, spajaju se život i duh. Takva kombinacija jedinstva života čini čovjeka osobom.

3. Heideggerova kritika filozofske antropologije

U ovom dijelu iznijet ću Heideggerovu kritiku filozofske antropologije kao discipline, odnosno kao one koja, ukoliko želi odgovoriti na pitanje što je čovjek, postaje fundamentalnom ontologijom. Zatim, objasnit ću Heideggerovu fundamentalno-ontološku interpretaciju Kantove *kritike čistog uma* iz koje proizlazi da se Kantova teorija ne smije promatrati iz perspektive spoznajne teorije, kako je to običaj za neokantovce, nego da ona predstavlja zahtjev za zasnivanjem posebne metafizike. Prikazat ću koje dijelove Schelerove filozofske antropologije Heidegger kritizira, no i za koje smatra da su omogućili filozofiji da se razvije. Na kraju, prikazat ću Heideggerovu kritiku svakog određenja čovjeka kao osobe.

3.1. Egzistencijalna analitika tubitka

U knjizi *Kant i problem metafizike*, Heidegger je pokušao na fundamentalno-ontološki način prikazati Kantovu *kritiku čistog uma* koju onda shvaća kao zasnivanje posebne metafizike. Ta posebna metafizika morat će odgovoriti na pitanje što čovjek jest što će dovesti do metode koju je Heidegger nazvao *egzistencijalna analitika tubitka*. Heidegger je naveo da je Kant sve interese čovjekovog uma sveo na tri pitanja kojima je onda dodao i četvrto. Tri pitanja su: 'Što mogu znati?', 'Što trebam činiti?' i 'Čemu se trebam nadati?'.⁸⁵ Četvrto pitanje, koje je naknadno dodano i za koje je Kant tvrdio da se na njega odnose prva tri pitanja, je 'Što je čovjek?'.⁸⁶ Prva tri pitanja odgovaraju i trima disciplinama, a to su: kozmologija, psihologija i teologija, dok bi odgovor na četvrto pitanje, naveo je Heidegger, čini se, mogla dati filozofska antropologija budući da je ona nauka o čovjeku.⁸⁷ No, Heidegger se tu dotakao problema predmeta antropologije pa onda i filozofske antropologije. Heidegger je smatrao da su pitanja kojima se bavi antropologija preširoka, utoliko da se antropologija može svesti na: filozofsku antropologiju, etnologiju, psihologiju, biologiju i tako dalje.⁸⁸ Samim time antropologija nema jasan cilj, budući da su problemi kojima se bavi raznovrsni te nisu usmjereni na isto. Nadalje, Heidegger je također kritizirao i filozofsku antropologiju. Smatrao je da su dotadašnja filozofska razmatranja čovjeka polazila od toga da se čovjeka najprije razgraniči od drugih živih bića čime se poništava postojanost filozofske antropologije jer ona postaje ništa drugo nego regionalna

⁸⁵ Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike: sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera*, priredio Lev Kreft preveo Milutin Jovanović (Beograd: »Srboštampa«, 1979), str. 134.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike: sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera*, str. 135.

⁸⁷ Isto.

⁸⁸ Isto.

ontologija.⁸⁹ Predmet razmatranja filozofske antropologije trebao bi biti čovjek. Ukoliko se u razmatranje krene polazeći od čovjeka u odnosu na ostala živa bića, utoliko se predmet filozofske antropologije mijenja. Čovjek prestaje biti središtem, a predmetom razmatranja postaju bića općenito. Uz to, takva ontologija kao regionalna također nije u mogućnosti u potpunosti zahvatiti problem zbog čega se i stvara zahtjev za fundamentalnom ontologijom.

Razlog zbog kojeg je Kant prva tri pitanja sveo na četvrto, Heidegger je uvidio u tome što sva tri pitanja progovaraju o čovjekovoj konačnosti.⁹⁰ Naime, pitajući se o tome što se može znati naglašava se čovjekova nemoć, odnosno činjenica da postoji nešto što se ne može znati. Jednako je i s ostalim pitanjima. Pitajući se što se treba činiti, naglašava se to da čovjek ima potrebu nešto činiti što bi značilo da je neodređen i ne-apsolutan, da se tek vlastitim djelovanjem mora odrediti. Nadanjem, izražena je činjenica da je kod čovjeka prisutno očekivanje, a onaj tko očekuje u nekakvom je nedostatku, nešto čemu se nada mu fali što opet progovara o konačnosti. Upravo u zadnjem, četvrtom pitanju, smatrao je Heidegger, sama konačnost ne pokušava se pokazati, nego se čovjek kao konačnost pokušava shvatiti.⁹¹

Kada je uvidio kakve veze prva tri pitanja imaju sa četvrtim, Heidegger se pitao o četvrtom i njegovom vezom sa zasnivanjem metafizike. Smatrao je da, ukoliko se želi uvidjeti veza između četvrtog pitanja i zasnivanja metafizike, utoliko se mora uvidjeti veza između bitka kao takvog i čovjekove konačnosti.⁹² Tu vezu našao je u samoj čovjekovoj mogućnosti da uopće pita o bitku.⁹³ Heidegger je uvidio da čovjek bitak razumijeva.⁹⁴ Dokaz za to pronašao je u jeziku. Naime, u jeziku se vidi da čovjek s pojmom bitka barata svaki put kad kaže da nešto *je* ili pak *nije*. To odnošenje spram bitka pokazuje razumijevanje, no kada se čovjek o bitku pita i kada se usmjeri samo na njega, ne zna što bi o njemu rekao. Heidegger je čovjekovo bivanje odredio pojmom *egzistencija* koju karakterizira da je po sebi konačnost.⁹⁵ To da čovjek razumijeva pojam bitka, no da ga nije spoznao te da se o njemu mora pitati, smatrao je Heidegger da ukazuje na čovjekovu konačnost te je napisao: »Tako se razumevanje bivstva, a da ono nije dovedeno do saznanja u svojoj širini, neodređenosti i neupitnosti koja prožima čovekovu egzistenciju, pokazuje kao najunutrašnjiji osnov njegove konačnosti.«⁹⁶ Čovjek zbog svoje konačnosti, naveo

⁸⁹ Isto, str. 136.

⁹⁰ Isto, str. 139.

⁹¹ Isto, str. 140.

⁹² Isto, str. 142.

⁹³ Isto, str. 144.

⁹⁴ Isto, str. 145.

⁹⁵ Isto, str. 146

⁹⁶ Isto, str. 146-147.

je Heidegger, ima potrebu pitati o strukturi bitka; ima potrebu za ontologijom.⁹⁷ Iz toga proizlazi da je za Heideggera pitanje što čovjek jest, pitanje metafizike tubitka jer svaka antropologija čovjeka već pretpostavlja. No, da bi se uopće došlo do tog pitanja, potrebno je zasnovati metafiziku, a to je u stanju jedino fundamentalna ontologija koja, kao ontologija raskriva strukturu bitka bića, a kao fundamentalna progovara o istini, o konačnosti tubitka.⁹⁸ Dolazeći do takvih rezultata, Heidegger je filozofskoj antropologiji oduzeo mjesto osnovne filozofske discipline i one koja može odgovoriti na pitanje što čovjek jest.⁹⁹

Osim što je smatrao da filozofska antropologija ne može odgovoriti na pitanje što čovjek jest, Heidegger je dotadašnjoj filozofskoj antropologiji zamjerao i ukorijenjenost dvaju ideja poimanja čovjeka u svim razmatranjima. Tako je, u knjizi *Bitak i vrijeme*, tvrdio da se sva filozofska razmatranja čovjeka mogu svesti na dvije ideje o čovjeku što ih je iznijela tradicionalna antropologija.¹⁰⁰ Prvo poimanje čovjeka potječe iz Stare Grčke. Čovjek je shvaćen kao razumno biće, odnosno kao ono koje posjeduje *logos*. Ono što Heidegger zamjera takvoj antropologiji je nedovoljno i nejasno utemeljenje pojmova *čovjek* i *logos*.¹⁰¹ Drugo razumijevanje čovjeka jest kršćansko-teološko. Čovjek je u kršćanskoj tradiciji shvaćen kao onaj koji, naveo je Heidegger, »seže više od sebe«. ¹⁰² Naime, budući da je čovjek stvoren na sliku Božju, on je k Bogu usmjeren i zauzima poseban položaj među bićima. Na toj ideji da čovjek seže više od sebe utemeljeno je, tvrdio je Heidegger, i novovjekovno poimanje čovjeka.¹⁰³

Iako se iz predmeta razmatranja antropologije vidi da ona o puno toga govori, Heidegger je naveo, da »antropološka problematika ostaje u pogledu svojih odlučujućih ontoloških temelja neodređena.«¹⁰⁴ Govoreći o čovjeku, zaboravlja se pitati o čovjeku kao takvom. Ne pitajući se o bitku tubitka, ostale discipline ga pretpostavljaju. Takvim razmatranjem promašen je, prema Heideggeru, filozofski problem.¹⁰⁵ Zbog toga što je Heidegger smatrao da je ono temeljno pitanje o *jest* čovjeka ostalo neodgovoreno te da bi se izbjegli problemi pretpostavljanja, koja Heidegger nalazi u antropologiji, psihologiji i biologiji, on predlaže egzistencijalnu analitiku tubitka koja će odgovoriti na pitanje *Tko* bića i koja slijedi prije svake druge discipline.¹⁰⁶ Goran

⁹⁷ Isto, str. 156.

⁹⁸ Isto, str. 148.

⁹⁹ Isto.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985), str. 54.

¹⁰¹ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 54.

¹⁰² Isto.

¹⁰³ Isto.

¹⁰⁴ Isto, 55.

¹⁰⁵ Isto, str. 50.

¹⁰⁶ Isto.

Starčević je u članku »Martin Heidegger i filozofska antropologija« opisao Heideggerovu usmjerenost: »Heidegger od svog nastupnog pitanja o smislu bitka kreće u destrukciju svake mogućnosti filozofije subjekta (ego) koja nije prethodno razjasnila svoj ontološki temelja (ono »sum«).«¹⁰⁷ Heidegger je metodu traganja za onim *tko* čovjeka nazvao egzistencijalnom analitikom tubitka jer je smatrao da je čovjek određen egzistencijalima, koja je odredio kao bitne karaktere bitka tubitka, a koja se naziv dobila po tome što se očituju u egzistenciji.¹⁰⁸

3.2. Heideggerova kritika Schelera

Heidegger je u knjizi *Bitak i vrijeme* ukazao na neodređenost i nedovoljnu definiranost pojmova kojima se Scheler služio. Scheler je svoja filozofska razmatranja usmjerio k određenju čovjeka. Najprije, krenuo je od najnižeg stupnja bića prema najvišem te ih opisao. Zatim, prateći slijed psihičkih snaga došao je do čovjeka te ga je usporedio s ostalim bićima i opisao razlike koje čovjeka čine drugačijim. Svemu živomu, Scheler je dodao određenu psihičku snagu ili pak više njih dok je čovjek biće koje posjeduje i duh. Čovjeka je Scheler u konačnici odredio kao centar akata pri čemu se čovjeka ne smije razumijevati kao subjekta koji izvršava akte; on jest ti akti. Uvid u čovjeka imamo putem i preko djelovanja što bi značilo da čovjek jest to djelovanje. Heidegger je smatrao da takvom odredbom čovjeka, bitak akata i ostalih živih bića ne mogu biti jednaki te da je Scheler odvojio bitak akata od svega psihičkog, odnosno čovjeka od ostalog živog svijeta.¹⁰⁹ S jedne strane imamo duh kao ono apsolutno, a s druge strane konačna bića kojima pripadaju psihičke snage.

Heidegger je uputio na to da je Scheler čovjeka odredio kao tjelesno-duhovno-duševno jedinstvo.¹¹⁰ Tim trima odredbama koje se u čovjeku spajaju i tvore jedinstvo života, Scheler je u vlastitom određenju čovjeka htio izbjeći dva poimanja čovjeka koja su bila učestala kroz povijest: prirodznastveni i bivstveni. Odredivši čovjeka kao tjelesno-duhovno-duševno jedinstvo, Scheler ga nije definirao ni kao jednu od životinja ni kao životinji oprečan pojam. U konačnici, to bi značilo da bitak akata i bitak svega psihičkog nisu u potpunosti odvojeni, odnosno da Heideggerov prigovor nije utemeljen. No, za Heideggera sva tri pojma *tjelesno*, *duhovno* i *duševno*, pripadaju različitim vrstama istraživanja. U kontekstu promatranja oni su zasebna područja, iako u čovjeku mogu tvoriti jedinstvo. U Schelerovoj filozofiji, smatrao je Heidegger, pitanje o bitku ostaje ne postavljeno te je Scheler stao na trima pojmovima *tjelesno*,

¹⁰⁷ Goran Starčević, »Martin Heidegger i filozofska antropologija«, *Čemu: časopis studenata filozofije*, 4/9 (1997), str. 59-78, na str. 67.

¹⁰⁸ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 49.

¹⁰⁹ Isto, str. 52.

¹¹⁰ Isto.

duhovno i *duševno*, kao da poslije njih više nema ništa.¹¹¹ Pitanje o bitku tubitka u konačnici će odrediti i cilj Heideggerovog filozofskog razmatranja.

Nadalje, ono što je Heideggera zamjerio Scheleru je to što nije odredio smisao samog izvršavanja akata, utoliko smisao bitka.¹¹² Heidegger je u knjizi *Prolegomena za povijest pojma vremena* izrazio nezadovoljstvo s nedovršenošću Schelerovih razmatranja: »No pitamo li pozitivno kako se određuje bitak akata i što je bitak osobe, bitak doživljaja i jedinstvo doživljajâ, tad ostajemo samo pri tome da se kaže: akti bivaju vršeni, a osoba vršitelj akata. *O načinu bitka vršenja akta i načinu bitka vršitelja akata vlada muk.*«¹¹³

Heidegger je izrazio neslaganje sa Schelerovom odredbom čovjeka kao onoga koji govori 'ne'.¹¹⁴ Ako bi se već o čovjeku govorilo na taj način, Heidegger je smatrao da je za čovjeka prikladnije ono određenje koje kaže da je čovjek onaj koji se, prije svega, pita 'zašto'.¹¹⁵ Čovjek je taj koji postavlja pitanja i jedino je biće koji je u mogućnosti pitati se o smislu vlastitog postojanja. Vođen tom idejom, Heidegger je čovjeka odredio terminom tu-bitak. On je neprestano u blizini svoga bitka. Starčević je iznio Heideggerovu ideju tubitka okarakterizirajući tubitak kao onoga koji se stalno pita o svome bitku.¹¹⁶

U konačnici, Heidegger je zamjerao Scheleru što je njegova odredba čovjeka ostala u domeni tradicionalnih promišljanja o čovjeku iako im se Scheler pokušao oduprijet i iznijeti nešto novo. Heidegger je tako naveo da »Scheler izričito preuzima u svoje shvaćanje osobe-ideje specifično kršćansku definiciju čovjeka, i time svoju poziciju za nekoliko stupnjeva čini još dogmatskijom.«¹¹⁷ Uz to, odredbu čovjeka kao osobe smatrao je nedovršenom.¹¹⁸

U knjizi *The Metaphysical Foundation of Logic*, Heidegger je odlomak nazvan »In memoriam Max Scheler« posvetio Scheleru i njegovom doprinosu filozofiji. U odlomku, može se iščitati poštovanje koje je Heidegger iskazao Scheleru kao filozofu, ali i čovjeku. Iako je Heidegger razvio vlastitu filozofiju, što bi značilo da se nije slagao sa Schelerom te je imao potrebu iznijeti svoje odgovore na neodgovorena filozofska pitanja, odao je Scheleru počast jer je i sam bio potaknut njegovom filozofijom. Heidegger je iznio tvrdnju kojom Schelera smatra najvećom

¹¹¹ Isto.

¹¹² Isto, 53.

¹¹³ Martin Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, preveo i uredio Borislav Mikulić (Zagreb: Demetra 2000), str. 145.

¹¹⁴ Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, str. 216.

¹¹⁵ Isto.

¹¹⁶ Starčević, »Martin Heidegger i filozofska antropologija«, str. 61.

¹¹⁷ Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, str. 147.

¹¹⁸ Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, str. 133.

filozofskom silom moderne Njemačke, Europe pa čak i suvremene filozofije uopće.¹¹⁹ Pitanje 'Što je čovjek', centralno je pitanje Schelerove filozofije koji se to pitanje, naveo je Heidegger, pitao jednako kako ga se pitao Aristotel.¹²⁰ Aristotel je taj koji se, a onda i Scheler, tvrdio je Heidegger je u knjizi *Fundamental Concept of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, pitao o tome što pripada biću da ga ono čini bićem; pitao se o bitku bića.¹²¹

Scheler je čovjeka odredio kao Božjeg su-radnika u ostvarivanju svijeta. No, iako Scheler uvodi elemente teologije u svoj filozofski sustav, Heidegger ga je zbog pravih pitanja i metode odredio kao jednog od vodećih filozofa. Heidegger je smatrao da je Scheler nezamjenjiv te da je mogućnost filozofije umrla s njim.¹²² Odlomak »In memoriam Max Scheler«, Heidegger je završio tvrdnjom da je put filozofije, nakon Schelerove smrti, još jednom, zadesila tama.¹²³

3.4. Heideggerova kritika određenja čovjeka kao osobe

Heideggerova kritika određenja čovjeka kao osobe nadovezuje se na Heideggerovu kritiku Schelera budući da je i Scheler čovjeka tako odredio. Heidegger je u određenju čovjeka kao osobe vidio svojevrstni napredak u odnosu na rezultate do kojih je došao Husserl u svojoj fenomenologiji. Husserl je odgovor na pitanje o čovjekovu određenju tražio u domeni čiste svijesti te je zbog toga Heidegger smatrao da Husserlovu fenomenologiju karakterizira nefenomenološka metoda.¹²⁴ Izdvojivši područje čiste svijesti kao područja istraživanja, Husserl nije dopustio stvarima da se pokažu kakva jesu u okruženju u kojem jesu.

Za Heideggera, Dilthey je taj koji je iznio jedno novo viđenje čovjeka, a koje je, barem što se metode tiče, Heideggeru bilo prihvatljivije. Dilthey je čovjeka odredio kao osobu. Heidegger je naveo da za Diltheya »čovjek nije objekt poput prirodne stvari [...] već ga [on] razumijeva kao živu osobu djelatne povijesti«. ¹²⁵ Iz te odredbe čovjeka, smatrao je Heidegger, može se iščitati činjenica da je Dilthey razumio težnje fenomenologije te ga je on pokušao prikazati onako kako on i jest, kako egzistira kao osoba što će u konačnici napraviti i Scheler.¹²⁶ Scheler je smatrao da se čovjek kao totalitet ne može u potpunosti zahvatiti, odnosno da čovjek kao aktualnost ne može postati objektom.

¹¹⁹ Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, str. 51.

¹²⁰ Isto.

¹²¹ Martin Heidegger, *Fundamental Concept of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, preveo William McNeil i Nicholas Walker uredio John Sallis (Bloomington: Indiana University Press, 1995), str 43.

¹²² Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, str. 51.

¹²³ Isto, str. 52.

¹²⁴ Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, str. 146.

¹²⁵ Isto, str. 132.

¹²⁶ Isto, str. 133.

U odredbi čovjeka kao osobe, istraživanje je prešlo s regije čiste svijesti i čistog *Ja* na ono pojedinačno i individualno. Sve bivstvjuće, naveo je Heidegger, promatralo se kroz stupnjevanje fizičko, tijelo, duša, duh.¹²⁷ Iako je početak bio obećavajući, Heidegger je smatrao da se u odredbi čovjeka kao osobe u pozadini svih pitanja, pa tako i odgovora, krije razumijevanje čovjeka u staroj definiciji kao *animal rationale*.¹²⁸

¹²⁷ Isto, str. 141.

¹²⁸ Isto, str. 142.

4. Heideggerovo određenje čovjeka kao tubitka

U ovom dijelu prikazat ću temeljne odredbe Heideggerove fundamentalne ontologije. Najprije, prikazati ću odnos koji tubitak ima s unutarstvjetkim bićima te razliku u strukturi bitka unutarstvjetkih bića i tubitka. Zatim, prikazat ću što Heidegger podrazumijeva pod egzistencijalom *Moći-bititi* te koja je razlika između prave i neprave egzistencije. U konačnici, vodeći se Heideggerovim pismom »O humanizmu«, prikazati što čovjeka čini čovjekom, odnosno kako je Heidegger odredio čovječnost čovjeka. Polazeći od mišljenja da su dotadašnji napori filozofske antropologije bili bezuspješni, cilj Heideggerova filozofskog razmatranja bio je razotkrivanje strukture čovjeka, kojega karakterizira odredba *tu-bitak*.

4.1. Unutarstvjetka bića i tubitak kao bitak-u-svijetu

Heidegger je i u pismu »O humanizmu« objavljenom u knjizi *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, još jednom, iznio kritiku filozofske antropologije: »Jesmo li mi uopće na pravom putu k biti čovjeka, ako čovjeka i sve dotle dok čovjeka kao jedno živo biće među ostalima razgraničujemo spram biljke, životinje i Boga? Može se tako postupiti [...] i pri tome će se o čovjeku stalno moći iskazivati nešto ispravno. Ali nam pri tome mora biti i posve jasno to da čovjek na taj način nepovratno biva gurnut u bitno područje *animalitasa*, čak i onda kad ga se ne izjednačuje sa životinjom, nego mu se pripisuje neka specifična diferencija [...] a ovi kasnije [određuju ga] kao subjekt, kao osoba, kao duh. Takvo je postavljanje način metafizike.«¹²⁹ Heidegger je izrazio neslaganje sa izlaganjem čovjeka na način na koji je to činila filozofska antropologija. Iako je i Heidegger govorio o drugim bićima, ona su mu poslužila da objasni način na koji se tubitak odnosi spram njih. Tubitku nije pridodao neko svojstvo koje bi ga činilo drugačijim od ostalih bića, nego je razlikovanje upravo vidio u vrsti bitka. Sama struktura bitka tubitka drugačije je od one drugih bića te ću to u ovome dijelu izložiti.

Heidegger je razlikovao dvije vrste bića. Jednu vrstu bića nazvao je unutarstvjetkim bićima, dok je drugo biće tubitak, odnosno čovjek. Unutarstvjetka bića naziv su dobila po tome što se nalaze unutar svijeta. Tim nazivom Heidegger je htio uputiti na »međusobni odnos bitka dvaju bića koja se šire prostorom« odnosno na njihov prostorni odnos.¹³⁰ Dao je primjer *čaše na stolu* da bi prikazao taj prostorni odnos u kojem dva unutarstvjetka bića mogu biti. Unutarstvjetka bića dijele se na priručna i predručna. Priručna bića naziv su dobila zbog toga što su tubitku pri ruci te se on njima služi. Takva bića nisu nikad sagledavana kao pojedinačna bića, nego kao povezana u

¹²⁹ Martin Heidegger, »O humanizmu«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, uredila Adela Pavičić preveo Josip Brkić ... (et al.), (Zagreb: Naprijed 1996), str. 151-196, na str. 161.

¹³⁰ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 60.

cjelinu uputama. Svako pojedinačno priručno biće na temelju svoje upotrebljivosti upućuje na ostala priručna bića koja se zajedno s njim rabe prilikom djelovanja.¹³¹ Upravo zbog toga Heidegger je bitkom priručnog odredio svrhovitost: »Bitak Priručnoga ima strukturu upute – reći će: ono samo po sebi ima karakter *upućenosti*. To biće otkriveno je na temelju toga što je kao biće kojim jest na nešto upućeno. *Kao* takvo, ono postiže svrhu *pri* nečemu. Karakter bitka Priručnog jest *svrhovitost*. U svrhovitosti leži: svrhu postizati kao nešto *pri* nečemu.«¹³² Svrhovitost je ono po čemu priručna bića upućuju jedno na drugo i po čemu služe za nešto. Predručna bića su bića koja imaju karakter priručnoga, ali su u određenom trenutku, na primjer pokidana ili nepotrebna pa ne će biti upotrebljena, utoliko priručna. Heidegger je naveo da ukoliko neko priručno biće biva oštećeno ono i dalje sadržava uputu i pokazuje se kao priručno, no prilikom brigovanja tubitak zaključuje da se priručnost takvog bića povlači te ono tako »neupotrebljivo samo leži tu«.¹³³ Priručna bića koja su tubitku u nekom određenom trenutku nepotrebna također, u tom trenutku, spadaju u predručna bića. Heidegger je takva bića odredio kao ona za koje brigovanje nema vremena, no ona nastavljaju postojati kao priručna te pozivaju na obavljanje.¹³⁴

Drugom vrstom bića Heidegger je odredio tubitak koji se po strukturi bitka razlikuje od unutarstvjetskih bića. Bitak tubitka ima ustrojstvo bitka-u-svijetu.¹³⁵ Odredivši strukturu bitka tubitka na taj način, Heidegger nije imao na umu to da prikaže prostorni odnos koji tubitak može imati s drugim bićima kao što je to bio slučaj s unutarstvjetskim bićima. Sintagma *bitak-u-svijetu* razlikuje se od one *unutarstvjetsko*. Time da je struktura bitka tubitka bitak-u-svijetu, Heidegger je označio činjenicu da je tubitak *pri* svijetu te da on *kod* svijeta prebiva.¹³⁶ Ona ne označava prostornost tubitka, nego upravo taj brigujući odnos u kojem je on *pri* svijetu. Tubitak je *pri* svijetu, unutarstvjetskim bićima i samom sebi na način da je s njima u samo njemu svojstvenom odnosu.

Odnos koji tubitak ima s unutarstvjetskim bićima naziva se brigovanje. Tubitak briguje za ostala unutarstvjetska bića. Pojam *brigovanje* označava bilo kakav odnos koji tubitak može imati s ostalim bićima poput: korištenja, micanja, podizanja, zamjećivanja i tako dalje. Brigujući, tubitak unutarstvjetska bića privodi njihovoj svrsi. Heidegger je objasnio što znači pojam *privodenje svrsi*: »Unutar nekog faktičnog brigovanja puštati da neko Priručno *jest* takvo i takvo,

¹³¹ Isto, str. 77.

¹³² Isto, str. 95.

¹³³ Isto, str. 82.

¹³⁴ Isto, str. 83.

¹³⁵ Isto, str. 60.

¹³⁶ Isto.

kakvo je sada, i puštati *neka* bude takvo.«¹³⁷ Heidegger je uvidio dva momenta puštanja nečega da bude kakvo jest. Prvi moment karakterizira »‘apriorno’ privođenje svrsi« koje označava otkrivanje priručnog bića kao priručnog, kao ono koje ima strukturu tog bitka. Taj moment prethodi drugom momentu privođenja svrsi koje se tiče toga da »brigujući o njemu [priručnom biću] kao otkritom biću, ne puštamo da ‘bude’ kakvo jest, nego ga obrađujemo, poboljšavamo, razbijamo.«¹³⁸ Tubitak briguje za unutarsvjetska bića na način da ih najprije otkriva kao priručna bića, a potom i na način da na njih utječe. Uz to, u pismu »O humanizmu« Heidegger je djelovanje odredio kao izvođenje. Pritome, izvoditi nešto označio je kao razvijanje nečega u punoći svoje biti.¹³⁹ Uzimajući u obzir ovakvu Heideggerovu odredbu pojma *djelovanja*, smatram da se ona može dovesti u vezu s odredbom Schelerovih akata kojima prethodi ljubav. Naime, Scheler je smatrao da čovjek djelujući iz ljubavi omogućuje predmetima da se pokažu u vlastitoj punini što bi odgovaralo Heideggerovom pojmu *privođenja svrsi*. Omogućivši nekom priručnom biću da postigne svrhu, tubitak mu je omogućio da se pokaže u punoći svoje biti ili Schelerovim rječnikom da se pokaže u vlastitoj punini, da se približi savršenstvu.

4.2. Tubitak kao *Moći-biti*

Glavno od tubitkovih određenja je *Moći-biti*. Budući da priručna bića upućuju na nešto te je njihov bitak svrhovitost, ona su unaprijed određena te imaju nužno mjesto u svijetu. Tubitak je, prema Heideggeru, najvlastitije biće jer ima mogućnost sam sebe odrediti; on sam sebe bira.¹⁴⁰ Heidegger je tu tvrdnji potkrijepio i riječima: »‘Bit’ tubitka leži u njegovoj egzistenciji. Otuda karakteristike što ih je moguće ispostaviti kod tog bića nisu postojeća ‘svojstva’ nekog postojećeg bića koje ‘izgleda’ ovako ili ‘onako’, nego su uvijek tubitku mogući načini da jest«.¹⁴¹ Martina Žeželj je u članku »Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju Drugog« uputila na tu tubitku svojstvenu mogućnost nazvanu mojstvenost gdje je mojstvenost definirana kao pojam koji označava tubitkovu mogućnost samoodređenja vlastite biti iz egzistencije.¹⁴² To da-jest tubitka je izvor mogućnosti koje tubitak ima za razliku od unutarsvjetskih bića.

Heidegger je smatrao da tubitak može sebe izgubiti ili steći što bi kao posljedicu imalo moduse neprave ili prave egzistencije.¹⁴³ Izgubiti se ne znači da bi čovjek prestao biti, to je jedan modus

¹³⁷ Isto, str. 95.

¹³⁸ Isto, str. 96.

¹³⁹ Heidegger, »O humanizmu«, str. 153.

¹⁴⁰ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 47.

¹⁴¹ Isto, 46.

¹⁴² Martina Žeželj, »Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju drugog«, *Filozofska istraživanja* 34/3 (2014), str. 377-392, na str. 378.

¹⁴³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 47.

bivstvovanja koji je vezan uz tubitkovu svakodnevicu. Brigujući za unutarstvetska bića, tubitak se susreće s Drugim tubitkovima. Budući da je tubitak rođen u već uređenom svijetu, on se ponaša u skladu s tim uređenim vezama te mu zbog toga prijete modus nepravde egzistencije. Žeželj je zaključila da nesvjesno određujući svoj bitak po volji Drugih, tubitak dopušta Drugima da gospodare nad njegovim mogućnostima.¹⁴⁴ Heidegger prosječnost, svakidašnju egzistenciju ne označava kao nešto loše, štoviše u njoj se otvara svijet i tu je tubitak, ako to želi, u mogućnosti razumjeti sebe.¹⁴⁵

Ključan moment u čovjekovu razumijevanju sebe kao bića koje ima mogućnosti, kao tubitka, jest za Heideggera tjeskoba. Tjeskoba je modus čuvstvovanja u kojem tubitak razumijeva unutarstvetskih bića kao beznačajne; tubitak je tada ostavljen sam sa sobom jer je drugo *ništa*.¹⁴⁶ Heidegger je tako zaključio da »samo u tjeskobi leži mogućnost jednog osobitog dokučivanja, jer ona izolira. To izoliranje vraća tubitak iz njegovog propadanja i otkriva mu pravost i nepravost kao mogućnosti njegovog bitka.«¹⁴⁷ Ona pokazuje čovjeku to da je slobodan i da je biće u mogućnosti koje se onda može okrenuti jednom projektu dolaženja k sebi.

U Schelerovoj filozofskoj antropologiji također imamo moment u kojemu je čovjek suočen s *ništa*. U oba slučaja čovjek uviđa beznačajnost drugog bivstvjućeg te to da je on po svojoj strukturi, po onome tko jest, drugačiji. Razlika koju uočavam između Heideggerova i Schelerova momenta u kojem se čovjek suočava s *ništa*, leži u tome što Schelerov čovjek spoznaje biće koje je iznad njega, on dolazi do Boga. Schelerova filozofska antropologija tada biva prožeta elementima teologije. Heidegger je taj moment u Schelerovoj filozofiji označio književnim, a ne znanstveno promišljenim.¹⁴⁸ Kod Heideggera radi se pak o tome da je čovjek uvidio, naveo je Heidegger, da mu svijet kao ni subitak Drugih ne mogu više ništa pružiti.¹⁴⁹ Iz toga proizlazi to da se čovjek okreće k sebi te, tek kada isključi sve drugo kao beznačajno, on uviđa svoje mogućnosti. Tu mogućnost *Moći-bit*i koja nastupa nakon tjeskobe, Heidegger je objasnio terminima »biranja-sama-sebe« i »laćanja-sama-sebe«.¹⁵⁰ Nakon što nastupi tjeskoba, tubitak biva izoliran od unutarstvetskih bića, utoliko od brigujućeg odnosa koje ima s unutarstvetskim bićima i nepravosti svakidašnjice te mu se otvara mogućnost prave egzistencije koju karakterizira to da se tubitak okreće razumijevanju sebe.

¹⁴⁴ Martina Žeželj, »Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju drugog«, str. 381.

¹⁴⁵ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 147.

¹⁴⁶ Isto, 213.

¹⁴⁷ Isto, 217.

¹⁴⁸ Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, str. 148.

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 213.

¹⁵⁰ Isto.

Burgess i Rentmeester u članku »Knowing thyself in a contemporary context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity« objavljenom u knjizi *Contributions To Phenomenology: Horizons of Authenticity In Phenomenology Existentialism and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon* uputili su na činjenicu da je temeljna odredba Heideggerova tubitka bitak-u-svijetu te da se zbog toga od tubitka, nakon momenta tjeskobe, ne zahtjeva da se od svijeta odvoji.¹⁵¹ Pravost egzistencije znači da je tubitak uvidio da je povijesno, društveno i prolazno biće i da se takvog prihvatio.¹⁵² U konačnici, da je uvidio vlastitu strukturu kao onoga koji je *tu-bitak*, a koju ću sada objasniti.

4.3. Tubitak kao *tu-bitak*

Heidegger se u pismu »O humanizmu« pitao o čovjekovoj biti, odnosno o tome što čini čovjeka čovjekom.¹⁵³ Da bi objasnio čovječnost čovjeka, Heidegger je napravio razliku između tri termina: *ek-sistencija*, egzistencija (*existentia*) i esencija (*essentia*).¹⁵⁴ Pojam *existentia* označava zbiljnost, aktualnost, ono da nešto jest. Pojmom *essentia* označava se mogućnost, ono što čini neko biće baš tim bićem. Pojam *ek-sistencija*, smatrao je Heidegger, može se upotrijebiti samo da bi se kazalo o biti čovjeka.¹⁵⁵ *Ek-sistencijom* označio je Heidegger način na koji čovjek jest, odnosno tim pojmom objasnio je odredbu čovjeka kao *tu-bitak*.¹⁵⁶ Naime, čovjek je taj koji jest tako što je *tu*. To bi značilo da čovjek jest pokraj bitka. Pojmom *ek-sistencija*, Heidegger je odredio čovjekovo stajanje u čistini bitka, što je samo njegova mogućnost, te je tim pojmom određena bit čovjeka.¹⁵⁷ Upravo zbog načina na koji čovjek jest, zbog strukture bitka koja ga čini *tu-bitkom* i koja je samo njemu svojstvena, Heidegger je naveo da je »čovjeku suđeno da misli bit bitka, a ne da samo izvješćuje prirodne i povijesne historije o svojoj kakvoći i svom bavljenju.«¹⁵⁸ Boško Pešić je u članku »Čovjek u posjedu metafizike: osnovne crte Heideggerove kritike ontoteologije« naveo da tubitak tek razumijevajući svoje Tu, otvara prema svom bitku.¹⁵⁹ Tek kada čovjek uvidi svoju mogućnost da pita o vlastitom bitku, kada uvidi da je *tu-bitak*, biva

¹⁵¹ Steven Burgess i Casey Rentmeester, »Knowing thyself in a Contemporary Context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity«, u Hans Pedersen i Megan Altman (ur.), *Contributions To Phenomenology: Horizons of Authenticity In Phenomenology Existentialism and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon*, sv. 74 (Springer, 2015), str. 31-43, na str. 39.

¹⁵² Steven Burgess i Casey Rentmeester, »Knowing thyself in a contemporary context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity«, str. 39.

¹⁵³ Heidegger, »O humanizmu«, str. 158.

¹⁵⁴ Isto, str. 163.

¹⁵⁵ Isto, str. 162.

¹⁵⁶ Isto, str. 163.

¹⁵⁷ Isto.

¹⁵⁸ Isto, str. 162.

¹⁵⁹ Boško Pešić, »Čovjek u posjedu metafizike: osnovne crte Heideggerove kritike ontoteologije«, *Bogoslovska smotra* 82/1 (2012), str. 151-160, na str. 153.

mu otvoren put k bitku. Budući da se čovjek kao tu-bitak nalazi u čistini bitka njemu je bitak povjeren na čuvanje te od tuda proizlazi Heideggerova odredba čovjeka kao pastira bitka.¹⁶⁰ Brigovanjem, Heidegger je odredio odnos koji tubitak ima naspram unutarsvjetskih bića, ali i vlastitog bitka. Smatrajući čovjeka pastirom, Heidegger je htio reći da čovjek za bitak briguje. Upravo se iz ove odredbe čovjeka kao pastira bitka, nazire najveća kritika filozofskoj antropologiji i bilo kojem drugačijem određenju čovjeka. Naime, Heidegger je smatrao da druga određenja čovjeka nisu uspjela prikazati ga dovoljno dostojanstveno te da je sve drugo što je o njemu bilo rečeno, zapravo umanjivalo njegovu veličinu.¹⁶¹ Čovjek se odazvao zovu bitka da čuva njegovu istinu; on je bačen u istinu čime je Heidegger htio ukazati na to da je čovjek puno više od *animal rationale*. On je od bitka odabran i kao odabran stoji u istini bitka.¹⁶² Nakon što se čovjek suočio s *ništa* te uvidio vlastitu strukturu on je transcendirao svakodnevnost te stupio u svijet mišljenja. Čovjek je postao svjestan strukture vlastitog bitka i toga da je *tu-bitak*. Tek tada, za čovjeka se može reći da svjesno stoji u čistini bitka. U tom trenutku, u čistini bitka, čovjek biva slobodan.

Kada Heidegger upotrebljava pojam *svijet*, on se razumijeva višeznačno ovisno o tome na što se odnosi. Heidegger je tako u knjizi *Bitak i vrijeme* iznio četiri različita razumijevanja pojma *svijet*.¹⁶³ Prvo, pojam *svijet* može biti upotrijebljen na način da svijet označava sveukupnost bića. Drugo, svijet može označavati određene regije koje se razlikuju po strukturi bitka bića pa, na primjer može biti govora o matematičkom svijetu matematičkih predmeta. Prve dvije upotrebe pojma *svijet* pripadaju tradiciji te ih je Heidegger kritizirao. Treće značenje pojma svijet, Heidegger je označio kao predontološko egzistencijsko te označava ono u čemu živi neki tubitak. Posljednje, pojam *svijet* označava ontološko-egzistencijalni pojam *svjetovnosti*. Pojmom svjetovnosti, Heidegger je označavao vrstu bitka tubitka i nikada taj pojam nije bio upotrijebljen da bi govorio o unutarsvjetskim bićima. Za Heideggera svjetovnost je egzistencijal.

Heidegger je razumijevao svijet kao svjetovnost kada je u pismu »O humanizmu« rekao da samo čovjek ima svijet.¹⁶⁴ Željko Senković je u članku »Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler« iznio da »Svijet je, heideggerijanski govoreći, moment strukture načina bitka tubitka. Tako, svijet nije naprosto dan, on je – tu, analogno postavljenosti tu-

¹⁶⁰ Isto, str. 168.

¹⁶¹ Isto, str. 167.

¹⁶² Isto, str. 177.

¹⁶³ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 72-73,.

¹⁶⁴ Heidegger, »O humanizmu«, str. 164.

bitka.«¹⁶⁵ Svijet se, kada Heidegger govori o strukturi bitka tubitka, ne razumijeva kao nešto objektivno dano, nego se označava način na koji tubitak jest iz čega onda proizlaze sve tubitkove mogućnosti.

Heidegger u svojoj filozofiji nije ponudio upute i pravila ponašanja, u duhu normativne etike, po kojima bi čovjek trebao živjeti da bi se za njega onda moglo reći da se zadobio ili pak izgubio. U pismu »O humanizmu« Heidegger je raspravio odnos ontologije i etike.

Heidegger je naveo da je tek u Platonovoj školi došlo do podijele disciplina.¹⁶⁶ Mislioci prije toga vremena nisu poznavali filozofske discipline odjeljenje kao logika, etika, fizika i tako dalje, a koje su nama poznate danas. No, ne imajući ideju različitih disciplina, pri čemu je svako filozofsko razmatranje naprosto spadalo pod mišljenje, mišljenje tih mislioca, naveo je Heidegger, nije bilo niti nemoralno niti nelogično.¹⁶⁷ Ono na što je Heidegger ciljao ovim izlaganjem odnosi se na širinu mišljenja i teza koje je iznio te na povezanost mišljenja sa cjelinom čovjeka i s bitkom kao takvim. Heidegger je napomenuo da je mišljenje ono koje izvodi odnos bitka spram biti čovjeka.¹⁶⁸ Takvo mišljenje, nije ni teorijsko ni praktičko, ono se, za Heideggera, događa prije razlikovanja to dvoje.¹⁶⁹ Utoliko, naveo je Heidegger, »ono mišljenje što misli istinu bitka kao izvorni element čovjeka kao eksistirajućeg u sebi [je] već izvorna etika.«¹⁷⁰ No, iz mišljenja istine bitka ne mogu se razaznati pravila po kojima bi čovjek trebao živjeti i djelovati. To mišljenje koje misli istinu bitka i koje je prije bilo kakve podjele na praktično i teorijsko, koje ne spada pod nijednu disciplinu, a obuhvaća njih sve, samodostatno je mišljenje. To mišljenje je ono kako čovjek treba djelovati, ono samo je činjenje, koje, naveo je Heidegger, omogućuje kazivanje bitka samog.¹⁷¹ Bitnije od bilo kakvog postavljanja pravila, za Heideggera je da čovjek nađe put kojim će doći do toga da svjesno stoji u istini bitka, da tamo boravi.¹⁷² Razlog zbog kojeg je to tako naveo je u pismu »O humanizmu« prilikom pojašnjavanja pojmova *vlastitost* i *nevlastitost* iznesenim u knjizi *Bitak i vrijeme*, a koji odgovaraju pojmovima pravost i nepravost: »'Vlastitost' i 'nevlastitost' ne znače neku moralno-egzistencijalnu ni neku 'antropološku' razliku, nego prije svega 'ekstatički' odnos ljudsko bića spram istine bitka.«¹⁷³

¹⁶⁵ Željko Senković, »Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler«, *Filozofska istraživanja* 31/3 (2011), str. 523-535, na str. 533.

¹⁶⁶ Martin Heidegger, »O humanizmu«, str. 187.

¹⁶⁷ Isto.

¹⁶⁸ Isto, str. 153.

¹⁶⁹ Isto, str. 191

¹⁷⁰ Isto, str. 189.

¹⁷¹ Isto, str. 193.

¹⁷² Isto.

¹⁷³ Isto, str. 169.

Mišljenje, kako je već navedeno, za Heidegger kazuje istinu bitka. Govorom ta istina se očituje te u govoru prebiva. Iz tog razloga, Heidegger je govor označio kućom bitka.¹⁷⁴ Eksistirajući, stajući »tu« kraj bitka, čovjeku je on povjeren na čuvanje. Određujući čovjeka na taj način, Heidegger je smatrao da je njegova filozofija sveobuhvatna te da se tu ontologija i etika spajaju, odnosno da njegovo određenje čovjeka prethodi svakom odvajanju na filozofske discipline. Na kraju pisma »O humanizmu«, Heidegger je u skladu sa tezom da je mišljenje ujedno i činjenje, ali na način bivanja jer kako se misli tako se i jest, iznio tri savjeta kojima je htio potaknuti pravost i vlastitost: »strogost promišljanja, brižnost kazivanja, štedljivost riječi.«¹⁷⁵

Određujući pravu od nepravu egzistencije Heidegger nije imao na umu to da se ovdje misli na, na primjer, odabir karijere, moralno djelovanje i tako dalje. Heideggerovo mišljenje seže dalje od svakodneвно činjenja i egzistiranja; njegovo mišljenje seže do oblasti ek-sistencije. U Heideggerovoj filozofiji, kada je riječ o pravosti egzistencije radi se o tome da tubitak sam sebe uspije razumjeti kao tu-bitak pa da njegova egzistencija postane ek-sistencija kao njegova najvlastitija mogućnost. Heidegger je tako u *Bitku i vremenu* rekao: »Tubitak jest zapravo on sam jedino ukoliko sebe kao brigujući bitak kod ... i skrbeći bitak s ... primarno projektira prema svojem najvlastitijemu Moći-biti, a ne prema mogućnosti Se-ličnosti.«¹⁷⁶

¹⁷⁴ Isto, str. 157.

¹⁷⁵ Isto, str. 195.

¹⁷⁶ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 300.

5. Zaključak

U diplomskom radu ponajprije sam iznijela Schelerova razmatranja iz filozofske antropologije. Scheler je u svojoj filozofiji imao namjeru odrediti čovjeka budući da je smatrao da to dosad nitko nije napravio, a da je nužno potrebno. Najprije sam prikazala tri idejna kruga određenja čovjeka kojima je Scheler pridodao još dva, no sve ih je smatrao pogrešnima. Scheler je određenje čovjeka započeo tako da je odredio granicu živoga. Zatim, usredotočio se na četiri psihičke snage: čuvstveni poriv, instinkt, asocijativno pamćenje i praktičnu inteligenciju. Budući da je sve četiri psihičke snage našao i kod drugih bića, a ne samo kod čovjeka, zaključio je da mora postojati nešto izvan psihičkih snaga što bi određivalo razliku između čovjeka i ostalih živih bića. Scheler je tu razliku pronašao u duhu i duhu specifičnom aktu, aktu ideiranja. Zbog duha, čovjeku je moguće da se odupire nagonima te tu energiju usmjeri na njemu primjereno djelovanje što ga u konačnici čini osobom. To da se čovjek odupire nagonima dovelo je do toga da čovjek ima svijet, dok ostala bića srastaju u okolinu. U konačnici, Scheler je čovjeka odredio kao centar akata, kao onoga koji je dinamičan, budući da jest ti akti, i kao takav mora se, svjesnim djelovanjem, sam odrediti.

Zatim, prikazala sam Heideggerovu kritiku filozofske antropologije. Najprije, iznijela sam njegovu kritiku filozofske antropologije kao discipline, kritiku Schelera te kritiku svakog određenja čovjeka kao osobe. Heidegger je filozofskoj antropologiji zamjerao što svaki pokušaj određenja čovjeka u korijenu ima dva poimanja: čovjek se poimao ili kao biće koje posjeduje *logos*, pri čemu i pojam *čovjek* i *logos* ostaju nedovoljno definirani, ili kao biće koje seže više od sebe što je u konačnici teološko određenje čovjeka. Interpretirajući Kantovu *Kritiku čistog uma*, Heidegger je uvidio da na pitanje što čovjek jest, filozofska antropologija ni ne može dati svoj odgovor jer ona čovjeka uvijek već pretpostavlja. Pitanje čovjeka, smatrao je, pitanje je metafizike tubitka. Fundamentalnoj ontologiji dan je zadatak da razjasni strukturu tubitka na način da ga egzistencijalno analizira.

Heideggerova kritika Schelera sadržavala je ukazivanje na osnovne probleme koje Heidegger nalazi kod filozofske antropologije. Naime, Heidegger je tvrdio da je Schelerovo određenje čovjeka ostalo pod okriljem kršćanstva. U kontekstu Schelerove filozofske antropologije, Heidegger je uputio da je za Schelera čovjek tjelesno-duhovno-duševno jedinstvo, no nije se pitao dalje, nego je zastao na ova tri pojma pri čemu se njihovo postojanje pretpostavlja. Nadalje, prikazala sam da je Heidegger Scheleru zamjerao neodređenost pojmova. Scheler je čovjeka odredio kao onoga koji vrši akte. Problem je što Scheler nije odredio bitak akata kao ni bitak

vršitelja akta. Također, Scheler se nije pitao o smislu akata. Usprkos kritikama, Heidegger je smatrao da se Scheler pitao o bitku bića te da je otvorio novi put filozofiji koja, nakon njegove smrti, zapada u tamu. Tim stavom, Heidegger je pokazao i koliko je cijenio Schelerov rad.

Heidegger je kritizirao svako određenje čovjeka kao osobe, duha što je u konačnici bio nastavak na Heideggerovu kritiku Schelera. Smatrao je da se takvim poimanjem ne udaljava od tradicionalnog određenja čovjeka te da je svako takvo određenje zasnovane na odredbi čovjeka kao *animal rationale*. Polazeći od mišljenja da su dotadašnji napori filozofske antropologije bili bezuspješni, cilj Heideggerova filozofskog razmatranja bio je razotkrivanje strukture čovjeka, kojega karakterizira odredba *tu-bitak*.

Heidegger je u knjizi *Bitak i vrijeme*, a onda i u kasnije spisu »O humanzimu«, iznio svoje određenje čovjeka za kojeg je smatrao da je primjereniji naziv *tubitak*. Odvojio je tubitak od ostalih unutarsvjetskih bića koja se dijele na priručna i predručna i s kojima tubitak ima brigujući odnos. Tubitak priručna bića privodi njihovoj svrsi gdje se ona razumijevaju kao niz uputa te za nešto služe. Brigujućim odnosom Heidegger je odredio i odnos bitka i tubitka. Tubitku je dan zadatak da čuva istinu bitku, a njemu je to omogućeno time što je *tu*. On je uvijek u poziciji da je kraj bitka te mu je za razliku od svih drugih bića, svojstveno to da se on o tom bitku može pitati. Zbog toga, Heidegger je bivanje tubitka odredio kao ek-sistenciju te je upravo ek-sistencija, taj poseban položaj kojim je označena struktura bitka tubitka, ono što razlikuje tubitak od ostalih bića. Tubitak je jedino biće koje je usmjereno na bitak i koje može doći na misaonu čistinu bitka; bitku se približiti. Navedeno proizlazi iz otvorenosti ljudske egzistencije što bi u konačnici značilo da tubitak ima mogućnost odrediti vlastito *Moći-biti*. Naime, čovjek je u mogućnosti sebe zadobiti ili pak izgubiti. Ako čovjek uvidi vlastitu strukturu kao *tu-bitak*, ako se na pravi način odnosi prema bitku, ako nađe put da svjesno stoji u istini bitka, utoliko ako se okrene prema sebi, ne prijete mu nepravost egzistencije i neautentičnost koja je okarakterizirana kao svakidašnjost.

6. Popis literature

Burger, Hotimir. 1993. *Filozofska antropologija* (Zagreb: Naprijed, 1993);

Burgess, Steven, Rentmeester, Casey. 2015. »Knowing thyself in a contemporary context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity«, u: Hans Pedersen i Megan Altman (ur.), *Contributions To Phenomenology: Horizons of Authenticity In Phenomenology Existentialism and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon*, sv. 74 (Springer, 2015), str. 31-43;

Heidegger, Martin. 1979. *Kant i problem metafizike: sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera*, priredio Lev Kreft preveo Milutin Jovanović (Beograd: »Srboštampa«, 1979);

Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985);

Heidegger, Martin. 1992. *The Metaphysical Foundation of Logic*, preveo Michael Heim uredio James M. Edie (Bloomington: Indiana University Press, 1992);

Heidegger, Martin. 1995. *Fundamental Concept of Metaphysic: World, Finitude, Solitude*, preveo: William McNeil i Nicholas Walker uredio: John Sallis (Bloomington: Indiana University Press, 1995);

Heidegger, Martin. 1996. »O humanizmu« u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, uredila: Adela Pavičić preveo: Josip Brkić ... (et al.), (Zagreb: Naprijed 1996), str. 151-196;

Heidegger, Martin. 2000. *Prolegomena za povijest pojma vremena*, preveo i uredio Borislav Mikulić (Zagreb: Demetra 2000);

Luther, A. R.. 1972. *Persons In Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie* (Hague: Martinus Nijhoff, 1972);

Pejović, Danilo. 1996. »Heidegger na prijelomu stoljeća«, u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*, uredila: Adela Pavičić preveo: Josip Brkić ... (et al.), (Zagreb: Naprijed 1996), str. 7-39;

Pešić, Boško. 2012. »Čovjek u posjedu metafizike: osnovne crte Heideggerove kritike ontoteologije«, *Bogoslovska smotra* 82/1 (2012), str. 151-160;

Petrović, Gajo. 1985. »Uvod u *Sein und Zeit*«, u: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1985), str. XIII-CXXXIII;

Scheler, Max. 1987. *Čovjek i povijest*, preveo i priredio Vladimir Filipović (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987);

Scheler, Max. 1987. *Položaj čovjeka u kozmosu*, preveo i priredio Vladimir Filipović (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987);

Scheler, Max. 1996. »O ideji čovjeka«, u: Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, priredio Hotimir Burger (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996), str. 39-62;

Scheler, Max. 1996. »Ordo amoris«, u: Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, priredio Hotimir Burger (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 1996), str. 5-38;

Senković, Željko. 2011. »Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler«, *Filozofska istraživanja* 31/3 (2011), str. 523-535;

Starčević, Goran. 1997. »Martin Heidegger i filozofska antropologija«, *Čemu: časopis studenata filozofije*, 4/9 (1997), str. 59-78;

Žeželj, Martina. 2014. »Nasljeđe Heideggerova su-bitka u Lacanovu određenju drugog«, *Filozofska istraživanja* 34/3 (2014), str. 377-392.