Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2011, 31, 523 - 535**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:723636

Rights / Prava: Attribution-NonCommercial 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek





Egzistencijalizam i antropologija

Izvorni članak UDK 131.11:141.32
Primljeno 28. 9. 2009.

Željko Senković
Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR–31000 Osijek
zsenkovic@ffos.hr

Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler

Sažetak

Od Kanta do Schelera, kao možebitnih vrhunaca u značajnosti postavljanja pitanja filozofske antropologije, razvila se unutrašnja tendencija novovjeke filozofije da se svi temeljni problemi filozofije dovode u vezu s pitanjem: što jest čovjek? Uobičajeno se smatra da ne treba Heideggerove misaone intencije vezati uz filozofsku antropologiju. Ovdje ćemo međutim napraviti ocrt, kako njegovih bitnih uvida s obzirom na antropološki horizont, tako i tezarij Kanta i Schelera, kao onih koji su utjecali na Heideggera, a čija prava recepcija u njegovom djelu zapravo nedostaje.

Ključne riječi

Martin Heidegger, Immanuel Kant, Max Scheler, egzistencija, čovjek, antropologija, metafizika

Kantovo pitanje o čovjeku

Filozofska antropologija, kao moderna disciplina, jest postkantovska. To znači da je Kantov kriticistički put ka svim regijama bića, uključujući čovjeka, shvaćen kao odveć generalan i formalan. Idealni skelet čovjeka kao umnog bića u Kantovoj verziji u vremenu poslije prvog svjetskog rata protumačen je iz perspektive koja uvažava kako specijalizirane rezultate znanosti (naravno, napose znanosti o čovjeku), tako i metodsku jednakovrijednost svih aspekata spoznaje. Odnosno, kada je Kant razlučivao fiziologijski obzor (ono što priroda čini od čovjeka) od pragmatičkog obzora (što čovjek sam od sebe može učiniti) činio je to iz pozicije koju filozofski antropolozi, kao što su npr. Gehlen i Plessner, ne mogu prihvatiti. Na djelu je naprosto drugačija znanstvena/metodska dispozicija, praćena rastvaranjem stare slike svijeta, određene prosvjetiteljskim zamahom i kršćanstvom. Napušteni od Boga, a u strahu potapanja u novoprobuđeno životinjstvo, pokrenuto je pitanje o biti i bitku čovjeka, na način primjeren modernoj epohi.

U Kantovoj filozofiji na djelu su fundamentalna pitanja, pri čemu se tradicionalni odgovori prokazuju kao sanjarenja. Kritički um je sudište sveg ljudskog znanja. Propituje se sigurnost znanstvene spoznaje i kategorije apsolutnosti, ali ne prvotno za volju uspostavljanja filozofskog sustava. Filozofija zado-

biva primarno heurističku funkciju. Kantovski mišljeno, ideja filozofije nije *in concreto* nigdje sveopće prihvatljivo ostvarena, nego je ona ideja jedne moguće znanosti (*blosse Idee von einer möglichen Wissenschaften*). Sljedstveno tome, ovaj njemački filozof poučava kako se u nastavi jedino može učiti *filozofiranju*.

U transcendentalnoj filozofiji misleći subjekt konstituira se kao osoba ukoliko je začetnik samog sustava ideja. Međutim, upravo u kantovskoj perspektivi ne dohvaćamo u pravom smislu bit i mislivost čovjeka, ako se ideje uma dovode samo pod teorijsko-spekulativno gledište. Transcendentalna filozofija, shvaćena prema formalno-općenitom zahtjevu, dvostruka je: a) ona je nauk o ukupnosti ideja, koji sadrže cjelinu sintetičke spoznaje a priori iz pojmova u jednom sustavu, kako teorijski-spekulativnog tako i moralno-praktičkog uma pod jednim principom, b) također, ona je svijest moći da se bude začetnikom sustava svojih ideja u teorijskom, kao i praktičkom pogledu. Ljudski um je po svojoj naravi arhitektoničan, tj. on promatra sve spoznaje kao da pripadaju jednome mogućem sustavu.

U *Logici* se Kant pita o tome čemu služi filozofiranje: ne koja je korist filozofije nego kojoj krajnjoj svrsi ona kao znanost odgovara. Kao znanost formi smjera filozofija na »umješnost«, promatra li se prema školskom pojmu. No, u svjetskom smislu ona smjera na svojevrsnu »korisnost«. Problem je što se ujedno kaže da je filozofija »učiteljica umješnosti«, ali i »učiteljica mudrosti«. S obzirom na prvo određenje filozof jest i ostaje sokratovski filodoks, dok je prema drugom mogući zakonodavac uma (zbiljski filozof). Na tragu drugog određenja filozofije pravi mislioci trebaju promatrati, prema Kantu, cijelu povijest filozofije kao povijest upotrebe uma. Tako, filozofske sustave treba prizivati k sebi kao objekte vježbe filozofskog talenta, a što opet sve upućuje na praksu. Nije svako djelovanje »praksa«, nego samo ono koje pri ozbiljenju neke svrhe pokazuje najtočnije pridržavanje izvjesnih, u općenitosti predstavljenih principa postupanja.

Shvatiti Kanta s obzirom na pojam prakse znači razlikovati tri osnovne forme prakse. U *Kritici čistoga uma* tvrdi se: praktičko je sve ono što je moguće kroz slobodu (B 828). Praktički um za razliku od teorijskog nije um koji ustanovljuje zakone, nego onaj koji ih daje. A »korist sve filozofije čistoga uma« (B 823) pojavljuje se samo u prvi čas puko negativnom, da ne služi kao organ za proširenje, nego kao disciplina za određenje granice. Zapravo, na djelu je traženje izvora pozitivnih spoznaja, što rezultira spoznajom da um nije samo teorijski određen, nego zadobiva i praktički interes. Praksa je zasigurno nešto mnogostruko. Ali moguće je sa sigurnošću ustvrditi: u suprotnosti spram *arbitrium brutum* (životinjske, golim osjetilnim porivima prouzrokovane patološke volje), *liberum arbitrium* jest jedna razlogom i posljedicom sputana volja, i ona se naziva praktičkom.

Praktičko djelovanje može biti trovrsno: umješno, pametno, mudro. Umješnost se odnosi na stvari, pamet na ljude, mudrost na posljednju najvišu svrhu, savršenstvo. I možda su upravo upute na postajanje umješnim, pametnim i savršenim ono što Kantova predavanja iz antropologije određuje »tehničkim«, odnosno »pragmatičkim«. Sva tri navedena odredbena momenta čine bit čovjeka, te ni od jednoga se ne može apstrahirati. Naime, čovjek je biće koje u djelovanju uspostavlja sebe sâmo. Kada u *Antropologiji u pragmatičkom pogledu* hoće okarakterizirati čovjeka i označiti njegovo mjesto u sustavu žive prirode, Kant može samo reći: čovjek ima karakter koji sam stvara.[1] Jer on se može »usavršavati prema svojim, od sebe prihvaćenim svrhama«, a kao biće nadareno umnom sposobnošću (*animal rationabile*) tek može od sebe učiniti

umno biće (*animal rationale*). Tako održava sebe samog i svoju vrstu, vježba se, poučava i odgaja za društvo, te upravlja rod kao sustavnu (po umskim principima uređenu) društvu pripadajuću cjelinu.

Antropološki, dakle, čovjek ima tehničku nastrojenost prema mehaničkom, domišljatom i svjesnom rukovanju stvarima. On posjeduje pragmatičku nastrojenost prema pametnom, iskalkulirano-uvježbanom korištenju drugih ljudi za svoje namjere. Osim toga, kao najvišu sposobnost, posjeduje moralnu nastrojenost prema jednom, od općenitoga naloženom, djelovanju po principima slobode (u samozakonodavstvu važećem za njega i druge). Ova tri stupnja (koja može, ali ne mora postići, u smislu da je *rationabile* u čovjeku tek znamen potencijalnosti za ozbiljeni racionalitet) razlikuju ga od svih drugih živih bića. S obzirom na takvu dispozicionalnost, Kantova antropologija iziskuje čovjekovo kultiviranje, civiliziranje i moraliziranje, što se zbiva u odgoju/obrazovanju. S jedne strane odgajanjem od drugoga i samoodgojem, te obrazovanjem karaktera i osobnosti.

Prema navedenom, u antropologiji ovog mislioca riječ je o točno određenim intencijama. Prirodna zbiljnost teorijski je shvatljiva u jasno ustanovljivom opsegu. Reduciramo je ukoliko ne sadrži ono praktičko. Praktičko je, međutim, ono što počiva na slobodi (B 371) i moguće je za čovjeka. Tako, filozofija kao znanost zbiljnosti nužno biva i »praktično poznavanje ljudi« onda kada nastupa kao znanost primjerenosti svih spoznaja s određenjem čovjeka. U ovom smislu praktično poznavanje ljudi je ispravna spoznaja praktičkog. Nju stječemo ako poznajemo transcendentalnu upotrebu čistoga uma, ako spoznamo njegove principe i ideje. Stoga je Kant u pismu Marcusu Hertzu (1773.) mogao reći da obuhvatno mišljenja filozofska antropologija ima cilj otvoriti »izvore svih znanosti, običaja, umješnosti ophođenja, metoda oblikovanja i vođenja ljudi, dakle svega praktičkog«.

Takova široko postavljena filozofska disciplina smjera kao transcendentalna filozofija cijelom jedinstvu mogućega, i tome od-govarajući neće moći nastupiti nikako drugačije nego kao sistematska. Na tom tragu je misao iz *Logike* da je »praktički filozof … pravi filozof« (IX 24). Filozof je više od filodoksa, odnosno u svakom slučaju može se pokazati kao nešto više od filodoksa. U školskom smislu, filodoksija smjera na teorijsko i spekulativno znanje, »a da ne gleda koliko znanje pridonosi posljednjoj svrsi ljudskoga uma« (IX 24). U njenu zadaću pripada to da se dostatna zaliha umnih spoznaja i sistematska veza tih spoznaja, kao njihovo spajanje, steknu radom u ideju cjeline. Međutim, s njom se ide k upotrebi uma u najproizvoljnije svrhe. To nije slučaj s »pravim filozofom«, koji je učitelj mudrosti poukom i primjerom, »učitelj u idealu« (B 867). Filozof kao zakonodavac ljudskoga uma bio bi taj koji bi znao za bitne svrhe uma, čak i kada bi se dopustilo da on možda faktički nikad ne biva u pojavnosti. No, ideju njegova zakonodavstva nalazimo u svakom ljudskom umu (B 867), a jedino tako razumije se »sistematsko jedinstvo sa stajališta svrhe«.

Kant naglašava razliku što prolazi kroz Ja, između transcendentalnog i empirijskog subjekta. Faktum te razlike vezuje jednako na mogućnost posredovanja (»mogućnost razuma«), kao i na egzistirajućeg čovjeka kao mjesto posredovanja, dakle na subjekt koji je posredovanje, te se apercepirajući razlikuje od svih ostalih (samo percipirajućih) stvorova i svega puko percipi-

1
O tome u: Immanuel Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb 2003., str. 199 etc.

ranoga (danoga). U transcendentalno filozofski traženoj razlici obiju Ja naglasio je jedinstvo osobnosti, s teškoćom da se transcendentalno Ja spozna po svojoj biti i prirodi (*Naturbeschaffenheit*). Kao posredovanje osobnost je ono »jednako«, supstancijalnost mišljena bez svih akcidencija, te se kao takva ne može pojaviti i zbog toga ne može biti iskušana niti spoznata. Iz toga slijedi da faktum dvostrukog Ja počiva samo na negativnom iskustvu, koje je usprkos tome od velikog značenja za fundamentalnu filozofiju. Ona vodi kako do uvida u »transcendentalnost« onoga što se naziva iskustvo tako i do uvida da subjekt, koji je posredovanje, kao iskustveni predmet ne može biti posredovanje, niti bitak kao negativno od empirijskog Ja odijeljena i fiksirana transcendentalnost.

Heideggerovo postavljanje pitanja o čovjeku

Uzmimo kao prvo u promatranju mogućnosti suvremene egzistencijalne antropologije[2] kod Heideggera njegovo vrlo čudno odnošenje spram Kanta. Naime, koliko god tražio bitne poveznice među ovim značajnim misliocima, utoliko više nalazim dijelom prešućivanje ključnih teza, dijelom pogrešno/(ili?)nedobrohotno čitanje Kanta od strane Heideggera, s obzirom na tematiku o čovjeku. Tematika empirijsko/transcendentalno je prelako uzeta kao apsolvirana, školski odrađena stvar u hegelijanskim krugovima. Razrade, ili bar uvažavanja distinkcije unutar same antropologije kao znanosti kod Kanta, u Heideggerovom djelu nema. Udaljavanje od praktičkog je, k tome, općepoznata karakteristika mišljenja Martina Heideggera.

Međutim, prijepor koji ovdje postuliram nikako nije tek u potpuno drugačijem horizontu postavljanja pitanja dvaju mislioca. To pokazuje, s obzirom na antropološku tematiku, Heideggerov osvrt prema Kantovim glavnim filozofskim pitanjima: Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se smijem nadati? – te njihovo sabiranje u pitanju: Što je čovjek? Heideggerov prigovor je[3] da Kant sa svojim četvrtim pitanjem konceptu antropologije pridaje ogromnu preuzetnost, usporedivo s pothvatom novog utemeljenja metafizike. On smatra da Kantu nije do »čiste antropologije« nego do empirijske, što je zapravo protivno njegovom otkrivanju transcendencije, subjektiviteta subjekta.[4] Kantova antropologija, svodeći sva bitna pitanja na pitanje o čovjeku, misli Heidegger, postaje tako obuhvatna da njena ideja biva neodređena.

Meni se čini da Heidegger pristupa Kantu kao filozofu i antropologu s prevelikim učitavanjima. Naime, ono što Kant hoće s pokazivanjem upućujućeg sažimanja tri bitna pitanja filozofije u jedno, prvenstveno je načelna uputa koja u sebi ima odgonetku ključnih teza njegove gnoseologije i etike. Smatram da Kantovo pitanje »Što je čovjek«, ako i jest postavljeno kao glavno, primarno biva referencom onoga što tek omogućuje temate od transcendentalnosti do autonomije umnog bića. Da je sve povezivo s čovjekom, u njemu tek do kraja otčitljivo, za nas je nikad nadilazivi horizont. Od autora koji je u dvadesetom stoljeću među vodećima u pokušaju prevladavanja metafizičkog mišljenja, očekivao bi se drugačiji odnos prema Kantu. Također, onaj koji je govorio o bivstvovanju i tubivstvovanju, imao je kod ovog mislioca odlično polazište u pragmatičkoj antropologiji, s obzirom na njeno primarno fokusiranje u egzistenciji. Ali od toga nije bilo ništa. Heidegger nije brinuo za potrebu selektivnog razumijevanja Kantovog pristupa čovjeku, u kojem smislu kritičko i pragmatičko mišljenje konvergiraju.

Premda je upitno u kojoj je mjeri antropologijsko pitanje u filozofiji uistinu specifičnost dvadesetog stoljeća, pokazivo je da radni program filozofske

antropologije ipak ima novost. Omogućena zamahom razvoja prirodnih i duhovnih znanosti, antropološka perspektiva u filozofijom izborenoj misaonoj tradiciji drugačije osvjetljava stare vidike. Trebalo je filozofski relevantno propitati što je otkriveno o podrijetlu čovjeka iz životinjskog carstva, o povezanosti svijesti i nesvjesnog područja, te kako čovjek kao vrsta živi u društvu i poviješću uvjetovanim horizontima. Filozofska antropologija morala je pokušati napraviti novu sliku o čovjeku, budući je stara predodžba razbijena u tisuće komada. Na temelju bioloških i psiholoških spoznaja, uvažavajući i metafizičku perspektivu, filozofsko mišljenje je trebalo iznova potvrđivati vlastitu snagu i razviti bitna pitanja o čovjeku.

Iz filozofije o čovjeku tog vremena rodio se i njen svojevrstan parnjak/pendant, analitika egzistencije Martina Heideggera. Premda je ova analitika svoju glavnu intenciju usmjerila razvijanju prvog pitanja filozofije, mišljenju bitka, nesumnjivo je htjela osigurati i istinsko utemeljenje filozofskoj antropologiji. Zovemo li to nastojanje egzistencijalnom antropologijom ili drugačije, izvjesno je da ovaj put mišljenja s filozofskom antropologijom[5] dijeli zajednički interes za novim promišljanjem biti vlastitog bića.

Prvo što se otvara kao prijeporno jest zamah Heideggerove protimbe filozofskoj antropologiji kao takvoj. Dok je ova, novoformirana »disciplina« ulagala ogroman trud oko traganja za jedinstvom i puninom postavljanja pitanja, uvažavajući sve detaljne studije mnogih znanstvenih uradaka, egzistencijalna antropologija kao da sve želi a priori dovesti u pitanje. Radilo se o postavljanju Heideggerovog bitnog pitanja – čime antropologija postaje filozofska? Bez straha za proglašenjem neozbiljnim ili pretencioznim, htjelo se kolege filozofe poučiti osnovama, privesti k svojevrsnom radikalnom pitanju. Heidegger se pitao – je li dostatno za antropološko mišljenje da uzimanjem rezultata radnih znanosti antropologija zadobije filozofsku legitimaciju? Njegov stav, poznato je, spram ovoga nije afirmativan. Kako je iz brige za očuvanje konzistentnosti vlastite pozicije prelako apsolvirao značaj Kantove filozofske antropologije, tako je postupio i sa suvremenim antropološkim pokušajima.

Heideggerovu argumentaciju o uspostavljanju filozofske discipline[6] možemo pronaći u *Bitku i vremenu*.[7] Jedna filozofska disciplina se ne može jednostavno priključiti na pozitivna istraživanja, nego im treba prethoditi u tumačenju bivstvujućeg, s obzirom na temeljno ustrojstvo njegovog bitka stvarati utemeljujuće pojmove. Znači, za Heideggera antropologija postaje filozofskom samo ako ističe temeljno ustrojstvo ljudskog bitka, a ne da tek reaktivno prerađuje rezultate antropološki orijentiranih znanosti. Odnosno, prvotno je pitanje o smislu bitka. Njega može otvoriti jedino biće koje razumijeva svoj

2
Taj termin, vrlo instruktivno i uvjerljivo, koristi Otto Pöggeler, jedan od vodećih svjetskih tumača Heideggerove i Hegelove filozofije. Usp. Otto Pögeller, *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo 2005., str. 162 itd. Njegov pristup u ovom članku uzet je kao ishodišni za argumentaciju.

3
Usp. Hotimir Burger, *Sfere ljudskoga*, Prometej, Zagreb 2001., str. 12.

4
Usp. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951., str. 189.

5
Filozofskom u smislu kako ju je promišljajući oblikovao npr. Scheler, trajni Heideggerov sugovornik, od kojega je ovaj primio dosta misaonih poticaja.

6
Heidegger nije volio koristiti pojam 'filozofska disciplina'. Smatrao ga je zastarjelim preostatkom iz doba helenizma, znakom krutog akademskog formalizma, kojeg je u puno navrata kritički sagledavao.

7
Usp. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 50 itd.

bitak – tubitak. No, pitati se o sebi nije moguće s indiferencijom, jer smo odgovorni za sebe, za ono što od sebe stvaramo. Konstantno se odnosimo prema sebi, a imati odnos prema samome sebi znači biti egzistencija (prema Kierkegaardu, kojega Heidegger umnogome nasljeduje). Slijedom ovoga jasna je postavka da strukturiranost egzistencije ne treba shvaćati u tradicionalnim »kategorijama« koje bivstvujuće određuju prema njegovom uvijek istom Što. Egzistencija je briga o samoj sebi, nije unaprijed dano Što nego svoja vlastita mogućnost koju tubitak može promašiti ili ostvariti. Kako se ostvaruje navlastita mogućnost Heidegger nastoji shvatiti u »egzistencijalima«. Premda ovi odražavaju strukturu egzistencije u formalnosti i općenitosti, to je općost jednog Kako-bitka u koju egzistencija dovodi samu sebe. Općost se može konkretno ispuniti, ali je put prema tome neizvjestan, a ne unaprijed dan.

U *Bitku i vremenu* se, dakle, daju prilozi za jednu egzistencijalnu antropologiju, pokušaji razjašnjenja pitanja o čovjeku. Izrađuju se oni dijelovi antropologije koji su relevantni za pitanje o čovjeku ukoliko je on razumijevanje bitka, a kao pripremna pitanja o bitku. Ako se egzistencijalni apriori filozofske antropologije izgradi jedinstveno, ona će prema Heideggeru zadobiti dostatnu filozofsku osnovu. To da Heidegger traži »temelj« kao legitimaciju ozbiljnosti ove i svake filozofske discipline, neupitno je dok ne pogledamo stvari na drugi način. Pitanje je da li egzistencijalna antropologija podmeće egzistencijalni apriori svakoj filozofiji o čovjeku bez da uvažava ono što uvijek već leži u samorazumijevanju čovjeka, ali i pozitivnom istraživanju. Primjerice, Helmuth Plessner je pokazao da je čovjek nedokučiv, pa pitanje o čovjeku svagda ostaje otvorenim. Slijedom toga, antropološko mišljenje mora svaku pojedinu crtu ljudskog opstojanja (neizbježno empirijski) staviti u odnos prema smislenoj cjelini koja je čovjek. Pri tome, ta cjelina je uvijek uspostavljiva samo hipotetički, a nikad konačno odrediva. Uopće, upitno je i temeljno, da li čovjek u horizont filozofsko-antropološkog mišljenja može doći u svojoj općoj strukturiranosti ili samo po nekom određenom povijesnom izrazu. U tom smislu, Heideggerova analitika egzistencije može se pokazati jednostranom antropologijom, premda ona naravno uopće nema intenciju biti antropologijom. U *Bitku i vremenu* se tek hoće doći u područje gdje je moguća ontologija čovjeka, kao i svaka druga ontologija.

Heideggerovo temeljno pitanje o filozofskoj antropologiji jest da li se u njoj tendencija za izgradnjom ontologije čovjeka povezuje s temeljnim stanjem određenog vremena, s tendencijom da se sve bivstvujuće postavi prema čovjeku, da svoje važenje zadobiva samo iz odnosa spram njega. Čovjekovo samootkriće, koje Gehlen postavlja kao zadaću antropološkom istraživanju, ide dotle da čovjek još jedino susreće samog sebe.[8] Premda Heidegger oponira Heisenbergu na način da čovjek zapravo danas nigdje više ne susreće sama sebe, tj. svoju bit, treba upravo naglasiti taj svevladajući antropocentrički postav, ma u kako lošoj izvedbi postojao. Priroda vrijedi onoliko koliko je materijal za zahvat ljudske tehnike; čovjek je također materijal u procesu proizvodnje, na tržištu rada, od ekonomije i ratova do ideološkog utjecaja i eugenike. Kada čovjek još jedino susreće sama sebe, premda posredovano i izvještačeno, slijed je to događanja koja je sam proizveo. Heidegger u *Pismu o humanizmu* smatra da je zapadnjačko mišljenje uvijek bilo određeno jednom »humanističkom«, odnosno antropološkom tendencijom. Bivstvujuće je pred čovjeka postavljeno tako da u svojoj raspoloživosti odavno ima karakter samorazumljivosti, ne pitamo se odakle nam uloga »gospodara Zemlje«. No, možda priroda upravo skriva svoj bitak time što čovjeku okreće onu stranu kojom se tehnički može manipulirati. Iz Heideggerove pozicije izvjesno je da

čovjek pogrešno shvaća svoju bit ukoliko se reducirao na spomenuto »gospodarenje«.

Klasična filozofska antropologija je, po Heideggeru, propustila pitati kako je došlo do usmjeravanja svih interesa samo na sebe, čime je uvjetovala shvaćanje sveg bivstvujućeg. »Kasniji Heidegger« zaoštrava ove formulacije do paradoksalnosti: npr. pitanje o čovjeku nije nikakvo pitanje o čovjeku. U tom tonu, prava zadaća koju on postavlja pred mišljenje je ispitati bit čovjeka ne gledajući na čovjeka. Smatram da je na ovakve stavove dostatno indirektno odgovoriti s tezom kako je filozofska antropologija, nastojeći se distancirano odrediti spram metafizike, čovjeka uvijek sagledavala već unutar cjeline bivstvujućeg i primjereno jednom određenom razumijevanju bitka. Također, treba naglasiti da filozofska antropologija uvijek nastoji, prije svakog konkretnog antropološkog istraživanja, staviti si u zadaću pitanje: kako uopće postaviti filozofsko pitanje o čovjeku. Odnosno, ona nužno pretpostavlja ontologijsku interpretaciju bitka. Uvijek je na djelu jedna temeljna konstelacija bitka, bića i biti čovjeka, što svjedoči o zajedničkom povijesnom izvoru.

Heidegger je pitanje o čovjeku postavljao shvaćajući svoje mišljenje kao egzistencijalno, povratno se povezujući s fundamentalnoontološkim razvijanjem pitanja o bitku. U svemu tome je razvidno da razumijevanje bitka kao analitika egzistencije mora izabrati iz onoga što egzistencijalna antropologija uzima u svoj diskurs. U čitavom djelu ovog filozofa metamorfoze i promjene optike su mnogobrojne: struktura brige, savjest, događanje istine u umjetnosti, *theologia* grčke tragedije, etc. Svakako da izbor niti vodilje suodlučuje o razvijanju pitanja (pa i pitanja o čovjeku). Regionalne ontologije određuju način na koji se fenomene dovodi u vidokrug.

Egzistencijali kod Heideggera ne pokazuju nikakvu nadvremenu ili opću strukturiranost egzistiranja, nego povijesnu, epohalnu. Egzistencijalna interpretacija, dakle, treba omogućiti shvaćanje interpretiranog razumijevanja u razumijevanje čovjeka i svijeta, kako to danas možemo. Ukoliko filozofska antropologija želi postaviti bitne zakonitosti ljudskog bitka, onda egzistencijalno mišljenje u Heideggerovoj izvedbi mora ustvrditi da ono što hoće biti epohalno važeće ne smije biti preokrenuto u nadvremensku konstantu. Egzistencijalna antropologija inzistira, k tome, da čovjek koji pita o sebi ne može sebe suziti na pitanje: Što sam? Naglasak na Štostvu, ali i izolacija čovjeka kao bivstvujućeg, kojeg bi se promatralo samog po sebi, promašaji su. Pitanje o čovjeku, heideggerovski mišljeno, ne treba dovesti u stanje mirovanja, umrtviti ga s naglaskom na obuhvatnost cjeline. Možda je značaj ovako eksplicirano pristupa u upitnosti koja već po načinu vlastitog orijentiranja biva i ostaje otvorenom.

Heidegger, Scheler i metafizika subjektivnosti

Govoriti o postavkama i kritici »filozofske antropologije« kod Heideggera, a ne tematizirati Schelera bilo bi promašeno. Heidegger mu se kao misliocu i istraživaču divio i, sebi vrlo svojstveno, povremeno omalovažavao. Da je ovaj, na primjer, češće esejist nego na razini primjerenog iskaza o ontološkoj problematici. Da je njegova filozofija religije tek inačica gnoze, i slično. No, ovdje treba istaknuti da Heideggerova pretumačenja fenomenologije u smislu nadilaženja Husserlovih stajališta nisu bila ostvariva bez poticaja sa

8
Usp. Werner Heisenberg, *Das Naturbild des heutigen Physik*, Hamburg 1955., str. 17.

Schelerove strane. Nadalje, bez Schelerove upute na značenje emocionalnog, ne bi bio moguć Heideggerov pokušaj zamjene tradicionalnog razlikovanja osjetilnosti, razuma i uma s isprepletenošću ugođaja, razumijevanja i govora. Naravno, ovaj je ustrajao, za razliku od velikog antropologa, na tome da etika ne smije zahtjeve koje neka situacija postavlja hipostazirati u vrijednosti. S druge strane, Schelerova kritika fenomenološkog zamaha Heideggera je da on preokreće kartezijansko načelo u – »sum ergo cogito«. Ono što je za nas najdalje, vlastito Ja, primorano je biti onim što je primarno dano. K tome, Heideggerov pojam tubitka zasićen je »cijelom teističkom teologijom prošlosti«, prije svega »tužnim teologemama kalvinističkog porijekla«, kakve su već prisutne kod Bartha, ali ih Scheler odbacuje. Neprimjereno mu je iskustvo realnosti učvrstiti u brizi (*Sorge*), jer je to tek srednje stanje čovjeka svakodnevnice. Poznato je da Scheler optira za sebeshvaćanje u smislu »ens amans«: Jedan mora biti upućen na Drugog, kroz ljubav uklopljen u život i njegov eros. Ljubav je otvorena kako prema gore, ka duhu i njegovom pristupu sferi bîti, tako i prema dolje, dionizijski, spram poriva i njegova iskustva realnosti.

Suprotstavljanje duha i života, prvotnije uopće njihov odnos, može biti točkom daljnje komparacije ova dva autora. Scheler se usprotivio pan-romantičarima, koji su oštro razdvajali život i duh (Klages, primjerice), te je zahtijevao – izjednačenje – diljem svijeta: poravnanje (izjednačenje) između istočnog i zapadnog držanja prema životu i svijetu, ženskog i muškog usmjerenja, među rasama, i nadalje. Kada je Heidegger u zimu[9] 1929./30. suprotstavljanje života i duha prihvatio kao temeljno pitanje vremena, zapravo je potvrdio navedeni Schelerov zahtjev za izjednačenjem. Međutim, vrlo brzo ne nastoji on oko izjednačenja, nego oko razračunavanja.[10] To je recimo mjesto na kojem se vide udaljavanja od Schelera, premda je to, naravno, upravo omogućeno prethodnim poticajima i preuzimanjima teza od istog. A da naglasi razračunavanje mogao je poslužiti Heraklitov fragment o *polemosu* kao *pateru* i *basileusu*, gdje se bogovi i ljudi razilaze. Heideggerovski, ondje gdje prestaje borba kao moć očuvanja, počinje mirovanje, izjednačenje, osrednjost, kržljanje i propast. S očiglednim nietzscheovskim duhom, ne baš originalno za epohu u kojoj živi (eufemistički bih rekao), Heidegger u intenciji izjednačenja vidi nivelirajuću tendenciju harmoniziranja, ali i sinkretizma koji propušta jedinstvenost (suvremene) situacije. Važna mu je »iskonska pripadnost« i novi početak, za što ideja izjednačenja nije adekvatna. Ipak, čini mi se da u postulaciji novog započinjanja stoji odveć apstraktnih odrednica u lošem smislu. Izvornost kao novo utemeljenje povijesti nužno biva slikom totaliteta koji (zbiljski ili tobože?) u svjetskoj civilizaciji sve podvrgava tehničkom zahvatu. To mišljenje se ne veže povratno za konkretne zadaće iz kojih, na neki predrazumijevajući način, dolazi i njima biva određeno. Tako, premda je Schelerova intencija svjetskog (ontičkog, ali i ontološkog) izjednačenja zasigurno podložna tumačenjima krize orijentacije što se postavljaju pred veliko pitanje o biti čovjeka, ali i mogućnosti (Schelerove nove) metafizike, Heideggerova odbijanja i promašaji u svezi toga, teško su »branjivi«.

Scheler je htio razgraditi novokantovsku bojazan od metafizike, ali nije želio jednostavan povratak u tradiciju. Jedna metafizika prvog reda treba se okrenuti graničnim područjima prirodnih znanosti. Među njima je nužna metantropologija koja se povezuje s etikom. Ona ističe poseban položaj čovjeka i pokazuje (poznato je: pan-en-teizam je relativno kasnija Schelerova opcija) da kroz njega svjetskoj osnovi pridolaze atributi duha i poriva. Poriv (s imanjem opstojanja) i duh (s procesualnom asketikom) moraju se prožimati u čovjeku. Na tragu metantropologije Heidegger je začinjao govor o metontologiji ili o metafizičkoj ontici. Međutim, mogućnost da se polazeći od osno-

ve svijeta iznova odredi čovjekova svjetska misija smatrao je otežanim zbog Schelerovih brzopletih rješenja. Mišljenja sam da je Heidegger u pravu kada filozofiju (i vlastitu egzistencijalnu analitiku) »brani« od olakih svjetonazorskih tumačenja i fantomskih rješenja Schelerove panenteističke koncepcije, ali s druge strane, njegova odbijanja nisu rezultirala kvalitetnim problemskim sadržajima u svezi ovoga, što je bilo omogućeno prethodnim hermeneutičkim raščišćavanjima i predpitanjima.

Suprotno Heideggeru, može se reći kako Schelerovo inzistiranje da od bitne slike čovjeka u antropološkoj izvedbi zaključi o atributima najvišeg temelja svih stvari, ne znači da je antropologija tek »sabirno mjesto za središnje filozofske probleme«. Modernitet je otvorio novi poredak znanja (odnos znanja/riječi i stvari – u foucaultovskom smislu). Biće više nije prisutno (odnosno, ne može se misliti) niti na način iskonskog sebepokazivanja (*physis*), niti kao kreacija Boga, već je svekoliko biće dovedeno u odnos spram čovjeka kao središnjeg bića. O tome Heidegger kaže:

»Antropologija danas već odavno više nije samo naslov za jednu disciplinu, već se tom riječju označuje temeljnu tendenciju današnjeg postavljanja čovjeka spram sebe samoga i u cjelini bića. Primjereno tome temeljnom postavljanju, nešto je spoznato i razumljivo samo ako je ono našlo antropologijsko objašnjenje. Antropologija ne traži samo istinu o čovjeku, nego sad zahtijeva i odluku što može značiti istina uopće«.[11]

Heidegger upravo taj zamah filozofske antropologije ne prihvaća jer se, u nekom smislu, iz nje treba odlučiti što je filozofija, što su bit i struktura cjeline bitka. No, s ovakvim tvrdnjama treba svakako biti prilično oprezan.

Scheler je zaista u omeđenju na bitna pitanja svijet promatrao kao da je *makroanthropos*, upravo stoga što je čovjek *mikrokosmos*. Ali ta, danas dosta arhaična predodžba[12] nije pouzdani jamac heurističkog prvenstva ideje čovjeka pred ostalim pitanjima metafizike. Mislim da je upravo epohalna konstelacija Moderne ono što je sve – ne tek u filozofiji i humanističkim znanostima, nego uopće svu spoznaja svijeta – dovelo do rečenog. Sva spoznaja svijeta okrenula se s k čovjeku kao referentnom očištu, uvažavajući ograničenost naših spoznajnih mogućnosti, ali i pragmatičku dispozicionalnost svega spram ljudske iskoristivosti.

Koliko mi je poznato, Heidegger nigdje ne komentira Schelerov napor da preko filozofske antropologije poveže sve znanje, od pozitivnih znanosti do metafizike *ens a se*. Ovaj rezultate pozitivnih znanosti prvo povezuje s »prvom filozofijom« koja propituje pretpostavke tih znanosti i njihovih predmeta, a potom ih povezuje s rezultatima vrijednosnih disciplina. Oni su sabrani u »metafiziku prvog reda« koja se bavi meta-problemima pojedinih znanosti, a sačinjena je od niza metascijencija. Između tih posebnih graničnih metafizika i metafizike *ens a se* stoji filozofska antropologija s metantropologijom. Ona sabire metascijencije u pravo jedinstvo. Nabačaji o ovome ostali su u Schelerovim rukopisima iz ostavštine. No, za te teze Heidegger je sigurno znao.

Treba podcrtati da je nakon Husserla glavni Heideggerov sugovornik upravo Max Scheler. Razgovor među njima bio je vrlo intenzivan i obostrano instruk-

9
Usp. O. Pöggeler, *Heidegger u svom vremenu*, str. 121.

10
Nije nevažno ustvrditi da Scheler u svom tekstu o »izjednačenju« ima napomenu kako su katastrofe nedopustivi procesi izjednačenja.

11
M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, str. 203.

12
Vidi već Plessnerovu kritiku ove Schelerove ideje u: *Condicio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1994., str. 10–11.

tivan. Tako, ostalo je zabilježeno da su u posljednjem dugačkom dijalogu, prosinca 1927., bili suglasni da se ponovo moraju odvažiti na jedan prijelaz u metafiziku. Upravo je Scheler (a ne Husserl) temeljito kritički sagledao *Bitak i vrijeme* odmah po objavljivanju, suprotstavivši svoj pojam ljubavi pojmu tjeskobe i brige. Za njega tjeskoba i briga uvjetuju rađanje nagona za moći i nadmoći, ovladavanje onoga što pruža otpor. Na ta način se obezvređuje, obezduhovljuje i obezduševljuje svijet. Moderna civilizacija umnogome, prema Scheleru, počiva na sljepilu i samoobmani s obzirom na poredak vrijednosti. Riječ je o razaranju, poremećaju (*Werwierung*) poretka ljubavi (*ordo amoris*).

Ponešto o njihovom odnosu znamenuje i dirljiv nekrolog koji je Heidegger izrekao za Schelera. Nakon toga, htio je objaviti Schelerovu ostavštinu metafizike u fragmentima, ali nestalan i tražiteljski duh ga ubrzo odvodi drugačijim putovima: Nietzscheu, te pjesništvu koje je »pripremajuće i utemeljujuće«. Neke bitne metafizičke intuicije zapravo svakako postoje kod Schelera i Heideggera. Tako, s obzirom da je Scheler duh stavio u odnos sa životom, ali ipak antagonistički odnos, postavlja se pitanje: je li čovjek svojom životnom formom već otvoren prema svijetu, te stoga duhovan? Heidegger u predavanju zime 1929./1930. s obzirom na ovo daje skicu filozofije organskog.[13] Odvaja se od Schelera koji je u čovjeku vidio telos zbilje uopće, a napose života. Premda više polazi od mita i konkretne povijesti, sa Schelerom priznaje da temeljno pitanje »Zašto nešto uopće jest?« završava u metafizičkim perspektivama. A u njoj se onda legitimno otvara prostor međuigre metafizičke ontike i Boga kao teme ljudskog duha.

* * *

S obzirom na prijepore o slobodi kantovski motiv je prilično jasan. Djelujemo zbog djelovanja samog kao načina života, a ne zato da bismo ostvarili ovu ili onu (ne)posrednu korist. Drugim riječima, u njegovoj perspektivi je isključeno načelo supsumiranja, načelo koje se i danas mitologizira. Idealizam slobode kazuje da je ona temelj ljudskog bitka, na sebe samu položena. Ako bi se čime drugim određivala, postala bi posljedicom, ishodom nekih događaja. U tom smislu, upravo je sloboda i za Heideggera bezdan, neprozirna, te u neprozirnosti čuvarica karaktera tajne. Za nju bi se moglo reći ono što Heraklit kazuje o physis: u biti joj je da se otkrivajući skriva. Pri tome, nije u pitanju slabost ili nemoć ljudske spoznaje. Za Heideggera je tajna fenomena slobode fakticitet koji treba prihvatiti.

Put k povijesnoj istini o čovjeku čini se da vodi preko kritike antropocentrizma onog svjetskog gospodstva u kome se svemu pripisuje najviši metafizički dignitet – tehnika i znanost, moral i umjetnost. U njemu je antropologija osnovni akt konstitucije svijeta, način ljudskog opstanka, rada i spoznaje, pojmovnosti, duha, subjekta. Riječ je o metafizičkom aprioriju, o funkciji omogućavanja pitanja o smislu ili istini bitka. A za Heideggera, pojam tubitka znači više nego pojam čovjeka. »Više iskonski od samog čovjeka, od svega onoga što ga odlikuje, predstavlja konačnost tubitka u njemu«.[14] Dakle, jasno povlači razliku između antropologije i mišljenja bitka.

S tim u svezi može se iz šireg horizonta reći da moderni svijet još uvijek ne raskriva »ono drugo« samog gospodstva klasične antropološke slike, slike čovjeka kao gospodara prirode. Ispod antropološkog geometrizma i trijumfalizma, ispod planetarnog uma i tehnike, postavlja se pitanje o mogućoj alternativi, drugačijoj povijesti. To bi bio kraj metafizike što svojim mišljenjem

fundira raskorijenjenost čovjeka, antropocentrizam kao najviši stupanj »zaborava bitka«, zaborava prirode i tubitka, prirode u jednom ne-instrumentalističkom razumijevanju njezine biti.

Heidegger iz svoje pozicije egzistencijalnog mišljenja o čovjeku smatra da nadilazi filozofsku antropologiju postulacijom izvornosti tubitka spram »čovjeka«. Zaoštrenije, sam svijet jest tek ako egzistira tubitak. No, treba malo pažljivije pogledati tu poziciju. Struktura tubitka koji egzistira, koji je svagda bitak u svijetu, ukazuje na bitnu mogućnost da samom sebi projicira svijet. U tom projektu tubitak je u mogućnosti da *ex-sistere*, istupa iz sebe samog, iz solipsizma individualnog ili kolektivnog jastva. Tubitak ek-sistira, također, ukoliko istupa iz zone unutrašnje subjektivne sfere, iz kulturnog ili vrijednosnog sistema, ako stječe povijesno iskustvo u slobodi i kao slobodu. Svijet je, heideggerijanski govoreći, moment strukture načina bitka tubitka. Tako, svijet nije naprosto dan, on je – tu, analogno postavljenosti tu-bitka.

Stoga, *ex-sistere* jest bitno određenje svijeta. Heidegger, dakle, s jedne strane nastoji dovesti u pitanje metafiziku subjektivnosti. Sam »čovjek« postaje subjekt djelovanja i mišljenja, subjekt jezika. Svako njegovo djelovanje je objektivirajuće i distancirajuće. Unutar industrijskog društva, misli Heidegger, svijet počinje biti kibernetički. Utoliko, svijet postaje ne-svijet, ono što je zapravo bez čovjeka, bez istinske riječi, ljubavi. Taj ne-svijet lišen je povijesnosti i tradicije. Mnogi ne razumiju da je njegova osnova znanstveno distanciran odnos prema svemu, ljudima i stvarima. S druge strane, Heidegger radikalizira i redefinira samo/razumijevanje ljudskog svijeta života (na tragu Diltheya i Husserla). To čini u smislu produbljenog subjektiviranja ljudskog postojanja u obliku vremenovanja i povijesnosti. Na taj način odbacio je teze kako je svijet u stvari datost, suma stvari ili bića, *kosmos*.

Prije pojave Heideggerove fundamentalne ontologije i analitike tubitka, egzistencija je bila svedena na datost ili postojanje, na subjektivnu i historicističku hermeneutiku. Tek s ovim autorom moguće je govoriti o razumijevanju tubitka koje se razlikuje od teorijskog života i teorijske spoznaje uopće. U smislu da se pri tome radi o nadilaženju filozofske antropologije moguće je pronaći kako opravdane, tako i jednostrane teze. »Opravdanost« vidim primarno u pokušaju nadilaženja metafizike subjektivnosti. Njezin izraz pronalazimo u modernoj tehnici i znanosti, te u planetarno raširenim oblicima upravljanja. Međutim, Heideggerova kritika antropologije je nedosljedna i jednostrana, ukoliko svoje podrijetlo ima u idealizmu koji jedan idealizam razumijevanja natkriljuje drugim, višim i manje jednostranim. Svijet ne možemo potpuno odrediti/razumjeti ako polazimo prvenstveno od Heideggerovog pojma tubitka. Također, nismo puno rekli s postavkom da svijet nije »datost«, nego da »egzistira«. Svijet je svakako za nas a priori, što je prije svakog određenog načina odnošenja ili razumijevanja bića, pa i čovjeka.

Ono što je Heidegger u egzistencijalnoj analitici zapravo htio formulirati, a tiče se nadilaženja granica antropologije, odustajanje je od rigidnog stava da je priroda (*kosmos*) samo bivstvujuće u svijetu, na način svih drugih stvari. To je stajalište povijesno i društveno uvjetovano, pripada zapadnjačkoj novovjekovnoj metafizici. Moglo bi se govoriti, u svezi toga, o »zaboravu prirode«, jer moderne znanstvene figure mišljenja lako pretumačuju zapadnjačku metafiziku u pozitivizam. U tom reduciranom pristupu priroda gubi, takoreći, isti-

13
Usp. O. Pögeller, *Heidegger u svom vremenu*, str. 211.

14
M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, str. 222.

nitost, a dobiva formu točnosti, matematičko-fizikalnog znanja. Što se toga tiče, samo treba sačuvati nadu u mogućnost da se priroda otkriva i drugim načinima, a ne tek racionalnom disciplinom koja je pretvara u – isključivu ljudsku stvar. Ova pak u svojim današnjim pojavnim oblicima čovjeka uvelike nadilazi. Heidegger nije ustvrdio da bi i priroda (ili *kosmos*) mogli imati svoj vlastiti *ek-stasis*. Možda i stoga jer nije dostajalo tek napustiti idealizam svijesti, premjestiti se u neodređenost tubitka, u čistinu i nepredmetnost, u slobodnost koja je čovjekova sudba.

Kako u klasično antropološkom, tako i u metafizičkom mišljenju nije moguće prihvatiti da je i priroda »dostojna« vremenitosti, da joj pripada istina, a ne samo točnost, da joj je svojstvena ek-sistentna otvorenost, a ne tek predanost antropocentričnom prisvajanju, raskorjenjivanju izvornije istine i slobode. Treba znati da je nadilaženje antropologizma uvjet mogućnosti otkrivanja kako je priroda kao predmet znanosti svojevrstan moderan mit. Ukoliko se priroda prosuđuje isključivo sa stajališta sistema društvenog rada, ekonomskog napretka i odnosa moći, antropocentrika je potpuno podudarna s teorijom postvarenja. Mjeriti prirodu isključivo izrazima upravljanja i produkcije, prema obrascu metoda koje vladaju u prirodnim i tehničkim znanostima, znači živjeti u novom mitu o čovjeku i njegovim sposobnostima.

Teško je ozbiljno ustvrditi kako razumijemo što bi, u svezi navedenog, značio Heideggerov »novi početak«. Svakako da bi uključivao nadilaženje filozofije kao metafizike subjektivnosti. U tom pogledu mišljenje za svoj temelj ima dekonstrukciju subjektivnosti. Pitanje o istini bitka prirode moglo bi se postaviti samo izvan odnosa između subjekta i objekta. Sam Heidegger je na tragu ovakvih stavova htio izbjeći opasnost učvršćenja subjektivnosti. Ne samo u staroj varijanti filozofske antropologije nego i u mogućim suvremenim inačicama filozofije čovjeka kao subjekta i gospodara. Naravno, svaka ozbiljna kritika antropologije mora izbjeći romantična i restaurativna pretjerivanja, koja se mogu pronaći primjerice kod kritičara kulture i tehnike. Ona je naprosto odgovorna za pažljivo uvažavanje paradigme filozofske antropologije u unutrašnjoj svezi sa duhom moderne i mitom o tehničkom napretku.

A tko olako tvrdi da je tradicionalna filozofska antropologija promašena, jer nudi iskaze o čovjeku i njegovom svijetu kao situacijski invarijantne, pogađa samo dio istine. Naime, svi smisleni iskazi ove »discipline« otkrivaju povijesnu promjenjivost ljudske prirode. Napose suvremena filozofska antropologija zna da je povijest čovjeka krajnje raznovrsna, da je isprazna predodžba o jedinstvenoj ljudskoj prirodi. Konzekvenca antropocentrične slike svijeta ili metafizike subjektivnosti je u krizi osnova svijeta. No, i totalno racionaliziranje svih sfera života ono je što načelno odgovara antropocentričnom samorazumijevanju čovjeka i razumijevanju svijeta. Stoga, kritička filozofska perspektiva koja zadobiva distancu spram logike stroge odijeljenosti čovjeka i prirode razbija privid te samorazumljivosti.

Literatura

Burger, Hotimir: *Sfere ljudskoga*, Prometej, Zagreb 2001.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951.

Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988.

Heidegger, Martin: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996.

Kant, Immanuel: »Prolegomena za svaku buduću metafiziku«, u: *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953.

Kant, Immanuel: *Kritika čistog uma*, Matica hrvatska, Zagreb 1984.

Kant, Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Kant, Immanuel: *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb 2003.

Kroner, Richard: *Kant's Weltanschauung*, University of Chicago Press, Chicago 1956.

Pögeller, Otto: *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo 2005.

Plessner, Helmuth: *Condicio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1994.

Scheler, Max: *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1996.

Schwan, Alexander: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutcher Verlag, Opladen 1988.

Željko Senković

Der Horizont der existenziale Anthropologie – Heidegger, Kant, Scheler

Zusammenfassung

Von Kant bis Scheler, als möglichen Höhepunkte in der Wichtigkeit der Fragestellung philosophischer Anthropologie, hat sich eine Tendenz gegenwärtigen Philosophie entwickelt nämlich diejenige, die fordert, dass alle grundlegende philosophische Probleme in den Zusammenhang mit der Frage: was ist der Mensch? gebracht werden sollen. Oft wird gehalten, dass Heideggers Überlegungen nicht in Zusammenhang mit der philosophischen Anthropologie gebracht werden sollen. Hier aber werden wir einen Umriss machen, sowohl hinsichtlich Heideggers Überlegungen über seinen anthropologischen Horizont als auch eine Darstellung von Kant und Scheler, als diejenigen, die an Heidegger einen Einfluss gemacht haben. Diesbezüglich halten wir auch, dass eine Rezeption diesen beiden (Kant und Scheler) in seinem (Heidegger) Werk eigentlich fehlt.

Schlüsselwörter

Heidegger, Kant, Scheler, Existenz, Mensch, Anthropologie, Metaphysik