

Коле ЈОВАНОВСКИ

УДК: 319.8.073

## ХАЈДЕГЕРОВАТА КРИТИКА НА ФИЛОЗОФСКАТА АНТРОПОЛОГИЈА

### *Крайка содржина*

*Задачата на трудот е презентација на Хајдегеровата екслицитивна и имплицитивна критика на филозофската антропологија.*

*Клучното прашање за Хајдегер (Heidegger) е како адекватно филозофски да се прашува за суштината на човекот од суштината на филозофијата.*

*Врз основа на експликацијата на филозофско-антрополошката филозофска позиција, развиена е експлицитивната Хајдегерава критика на филозофската антропологија. Се покажало дека Хајдегер смета како филозофската антропологија филозофски е незаснована, како нема адекватен приспад и методологија за тематизација на прашањето за суштината на човекот. И поради тоа што таа не се прашува како за човекот воопшто може филозофски да биде прашано, што не го проблематизира прашањето за своето поаѓалиште и своите претпоставки, што не покажува зошто сите филозофски прашања треба да кулминираат во прашањето за суштината на човекот, се отворува таа во претензиите да биде централна филозофска дисциплина.*

**Клучни зборови:** ЧОВЕК, ТУКАБИТИЕ, БИТИЕ, СУШТИНА, ЕГЗИСТЕНЦИЈА, СУШТЕСТВО, АНТРОПОЛОГИЈА, ФИЛОЗОФСКА АНТРОПОЛОГИЈА.

Клучното прашање за Хајдегер е како адекватно да се прашува за суштината на човекот од тематските репери на суштината на филозофијата.

Хајдегер смета дека филозофската антропологија филозофски е незаснована, дека нема адекватен пристап и методологија за тематизација на прашањето за суштината на човекот, и поради тоа што таа не прашува како за човекот воопшто може филозофски да биде прашано, што не го проблематизира прашањето за своето поаѓалиште и своите претпоставки, што не покажува зошто сите фило-

зофски прашања треба да кулминираат во прашањето за суштината на човекот, таа се оспорува во претензијата да биде централна филозофска дисциплина.

Филозофската антропологија, пак, како „единствен обид да се сфати човекот како таков и во целина“, како што ја определува Левит (Löwith), или како „учење за човекот од гледиштето на самото битие на човекот“, како што ја дефинира Хенгстенберг (Henstenberg) го доведува во фокусот на филозофското интересирање прашањето за суштината на човекот, неговата положба и неговата судбина во светот. Токму од „запрашувачкиот карактер на прашањето за човекот“, од проблематичноста на неговата положба во времето на Модерната, од увидот во непостоењето на „единствена идеја за човекот“, таа заклучува за филозофскиот дигнитет на ова прашање. Иако таа своја задача го смета и тематизирањето на човековиот однос кон природата, светот, сепак таа на тој начин автоматски и непланирано врши, како редукција на традиционалното богатство на филозофската проблематика, така и потиснување на самиот онтолошки пристап кон битието во целина. Во основата на филозофско-антрополошкиот напор лежи како скриена претпоставка уверувањето во клучното значење на човекот во светот и битието во целина, со што со оглед на човекот се проценува и самото битие и филозофската проблематика. Во рамките на филозофско-антрополошкото мислење поимот битие кој е заштитен знак и легитимација на секоја вистинска онтологија, доживува таква судбина да биде потиснат на периферијата на филозофското интересирање или дури да биде сосема исклучен од филозофијата.

Филозофската антропологија, посматрана од видикот на нејзините основоположници, во напорот човекот да го сфати одвнатре, и со оглед на дигнитетот на својот проблем, претендира кон тоа да биде централна филозофска дисциплина. Меѓутоа, за Хајдегер е неприфатливо било какво цепење на единственото тематско ткиво на филозофијата во посебни дисциплини. Покрај тоа, филозофската антропологија би морала прво филозофски да биде втемелена. Освен методолошките проблеми и самиот нејзин поим не е доволно филозофски прецизен, така што и самата идеја за филозофската антропологија, според Хајдегер, е нејасна. Со оглед дека таа сеуште се движи на трагата на традиционалната филозофија и во водите на метафизиката, таа со традиционалните поими настојува да го зафати феноме-

нот човек. Затоа таа не само што го запоставува, туку сосема го прескокнува прашањето за адекватен пристап кон феноменот човек. Во хоризонтот на нејзиното запрашување, според Хајдегер, воопшто не влегува прашањето како воопшто за човекот може да биде прашано.

Затоа Хајдегер на филозофската антропологија ѝ го оспорува правото да биде централна филозофска дисциплина, и покрај богатството на конгнитивниот материјал во истражувањето на конкретните појави кои таа ги дава.

Наспроти филозофската антропологија, Хајдегер смета дека со својата „егзистенцијална аналитика на тукабитието“ го раскрил хоризонтот и создал услови за филозофски адекватно запрашување за суштината на човекот.

Неговото поврзување на прашањето за битието со прашањето за суштината на човекот, исто така, тендира кон разбивање на оние антропоцентрички тенденции во современата филозофија, чиј можеби најјасен израз е токму филозофската антропологија.

Хајдегеровите увиди се покажуваат филозофски релевантни и плодни и за самата филозофска антропологија, било да се работи за поимно и методолошко разбистрување, кое го акцентира О. Болнов (Bollnow) било да се работи за откривање на патиштата и насоките со кои е можно да му се пристапи на прашањето за човекот а да не се сфати како предмет и изолирано, што го потенцира посебно О. Пегелер (Pöggeler). А она што можеби е најважно, лежи во фактот дека Хајдегер со својата фундаментална онтологија и со критиката на филозофската антропологија го подготвил фундаментот за определување, прецизирање и развивање на антрополошкото прашање за човекот од самиот поим филозофија, кое го подвлекува Х. Фаренбах (Fahrenbach).

И исто така, со оглед на проблематската сродност на Хајдегеровата „егзистенцијална аналитика на тукабитието“ со филозофската антропологија, и со оглед на можноста за читање на Хајдегер во филозофско-антрополошки дух и клуч, се покажува умесно прашањето на Х. Плеснер (Plessner): има ли пат од Хајдегер до филозофската антропологија?

Покрај прашањето за битието, останало нерасветлено и прашањето за суштината на човекот, прашањето кое лежи во основата на запрашувањето на филозофската антропологија. Судбонос-

ната поврзаност на битието и човекот овде се појавува и во форма на филозофско „пропуштање“ експлицитно и радикално да се осветлат во нивната врска. И со прашањето за суштината на човекот се занимавала традиционалната филозофија, но, според Хајдегер, и тоа останало нерасветлено, како и прашањето за битието. Традиционалното филозофско запрашување за суштината на човекот поставувало слично како и во областа на запрашувањето за битието. И самата суштина на човекот била определувана како и битието на останатите постоечки создадени ствари. И кога човекот е разбираан како „animal rationale“, и тогаш овој вид битие бидувал сфаќан во смисла на „постоење и појавување“. Ниту битието на она „animal“, како ни битието на она „rationale“ не се решени задоволувачко онтолошки. Со тоа што човекот е определен како „animal rationale“, според Хајдегер, тој веќе во поаѓалиште е сфатен како постоечко суштество, чиј пак специфичен вид на битие не е разјаснет. Затоа таа традиционална дефиниција на човекот како „animal rationale“, како поаѓалиште онтолошки е неопределива и сомнителна. Затоа не е чудо што во историјата на филозофијата битноста човекова еднаш е наоѓана во „умот“ (Vernunft), втор пат во „духот“ (Geist), трет пат во „личноста“ (Person) итн. Неопределеноста на самото поаѓалиште и на претпоставките на запрашувањето за човекот така го условува разбирањето и дефинирањето на неговата суштина. Тоа традиционално определување на суштината на човекот, за жал, дејствува и до денес, така што и денешното филозофско-антрополошко запрашување за суштината на човекот е водено од тоа определување. Слично како што битието се сметало саморазбирливо и непотребно за пропрашување, така во филозофската традиција се случувало и со прашањето за суштината на човекот. Затоа што за суштината на човекот во традиционалната филозофија не е запрашувано принципиелно, можела таа да остане филозофски неопределена. Но тоа има консеквенци за сета традиционална антрополошки насочена филозофија. Во врска со тоа Х. Фаренбах вели: „Затоа во традицијата антрополошката тематика во нејзините решавачки онтолошки фундаменти останува неопределена. Заборавањето на прашањето за, на човекот својствениот вид, на битието, значи, се разбира, исто така дека прашањето за сопственото битие на човекот во традиционалното определување на таа суштина во основа било прескочено (Х. Фаренбах (Fahrenbach, 1970: 121). Фаренбах на тој начин за прашањето за суштината на

човекот ја констатира истата судбина како Хајдегер за прашањето за битието на смислата на битието. Тој исто така на ова место ја констатира мислата која лежи во основата на Хајдегеровата критика на филозофската антропологија, мислата за недоволните онтолошки фундаменти на филозофско-антрополошкото запрашување за човекот. Она истото што претставува слабост на традиционалното запрашување за суштината на човекот, Хајдегер како слабост ќе ѝ го префрли и на модерната филозофска антропологија.

Затоа што во начело е против делење на суштествата на региони на суштества, кои тогаш би ги истражувале посебни филозофски дисциплини, и затоа што битието на суштествата е само едно и неделиво, неделлива е и филозофијата. Од тој разлог, веќе а priori, врз основа на таквото сфаќање на филозофијата, на Хајдегер му е сомнителна и за филозофијата опасна една таква дисциплина која аспира кон тоа да биде фундаментална. Во таа смисла мошне неповолно за статусот и интенциите на филозофската антропологија звучат Хајдегеровите зборови изговорени во дискусијата со Касирер (Cassirer). Хајдегер децидирано вели: „Во мојата целокупна филозофска дејност традиционалните облици и поделби на филозофските дисциплини јас ги оставам сосема настрана, оти верувам дека ориентацијата кон нив е најголемата опасност бидејќи не можеме да дојдеме до внатрешната проблематика на филозофијата. Ниту Платон ниту Аристотел не знаеле ништо за таквата поделба на филозофијата. Таквата поделба била домен на филозофските школи, те. на една таква филозофија која ја изгубила внатрешната проблематика на прашањата и потребен е напор сите тие дисциплини да се скршат“ (Heidegger, 1979: 172). Значи евидентно е дека Хајдегеровото општо сфаќање на филозофијата и на нејзината проблематика, како и неговото доживување на филозофијата, на нејзиното потекло, цели и суштина, и тоа како влијаело врз тоа што тој и пред секој експлицитна критика на филозофската антропологија, и дури без поголемо впуштање во подеталното испрашување на нејзината суштина, поаѓалишта, интенции и цели, да завземе неповолен став кон неа.

Меѓутоа не се работи само за тоа дека во заднината на критичкиот Хајдегеров однос кон филозофската антропологија е определено сфаќање на филозофското значење на прашањето за суштеството и битието, кои навистина во филозофската антропологија

минуваат лошо, туку и за тоа што Хајдегер и прашањето за суштината на човекот го смета филозофско прашање од прв ред, ако не дури и клучно филозофско прашање. И затоа што за Хајдегер прашањето за суштината на човекот е мошне значајно, тој може да ѝ го ускрати правото на една посебна филозофска дисциплина, па се амбицирала таа и да стане фундаментална, сама да го тематизира прашањето за суштината на човекот. Тоа доголку повеќе што таа покажала многу ограничености, кои упатуваат кон заклучок дека прашањето за суштината на човекот не може на адекватен начин да биде тематизирано од хоризонтот на филозофската антропологија.

Уште еден соопределувачки извор на Хајдегеровите заклучоци е онаа општа антропоцентричка тенденција присутна како случување на историјата на западниот човек, како случување на историјата на метафизиката, како случување во кое доаѓа до тоа сите филозофски прашања да кулминираат во прашањето за човекот. Или со зборовите на Хајдегер „антропологијата не е само назив за една дисциплина, туку означува темелна тенденција на денешниов човеков став кон самиот себе и кон целината на суштествата. Нешто е спознаено и сфатено единствено ако за тоа се најде антрополошко објаснување. Антропологијата не ја бара само вистината за човекот, туку бара да се одлучи за тоа што вистината воопшто може да значи“ (Hiedegger, 1979: 135).

Како самиот Хајдегер ја дефинира филозофската антропологија, што е таа за него. Според него антропологијата е „наука за човекот“, и како таква го „опфаќа сè што може да се спознае за човековата природа како телесно-душевно-духовно суштество“ (Hiedegger, 1979, 135). Во областа на антропологијата не влегуваат само споменатите човечки својства како предрачни и констатирани, определени како својства на видот, за разлика од животните и растенијата, туку и неговите скриени диспозиции, разлики според карактерот, расата и родот. Доколку човекот не се јавува само како природно суштество, туку дејствува и создава, антропологијата мора да се обиде да сфати што човекот како активен од себе чини, може и треба да чини, констатира Хајдегер. Хајдегер делумно подлегнал на искушението филозофската антропологија да не ја проценува со оглед на филозофската носивост на нејзината идеја туку со оглед на резултатите на спознанијата за човекот, кои со своето шаренило и

мноштво внесувале забуна и самоодвлекувале од автентичното филозофско запрашување.

Кои се слабостите на филозофската антропологија како предмет на Хајдегеровата критика?

На прво место, поради мноштвото разновидни науки кои се занимаваат со човекот и спознанијата со кои резултираат нивните напори, самата идеја за филозофската антропологија е нејасна. За нејасноста на таа идеја придонесува и фактот дека сите тие науки за човекот влегуваат во антропологијата и притоа го присвојуваат нејзиното име. Идејата за филозофска антропологија, според Хајдегеровото мислење, не е јасна токму поради својата опфатност. Таа условува овие науки кои се занимаваат со човекот меѓусебно да се преплетуваат, а сепак да се различни. Ни тие самите во поглед на своите идеи доволно не ги прецизирале своите методи, цели, „предметни опкружувања“. Затоа што под поимот филозофска антропологија може да се подразбира многу нешто различно, тоа внесува дополнителни тешкотии, во смисла што не се види што е тоа филозофска антропологија и во што е нејзината специфичност во однос на другите видови антропологија, попрецизно речено каде е разлогот кој филозофската антропологија ја разделува од останатите.

Покрај тоа филозофската антропологија ја има и таа слабост што не го прецизирала своето место во рамките на филозофијата, без оглед на тоа што таа претендира да биде фундаментална филозофска дисциплина. Поради тоа Хајдегер се прашува „како една антропологија станува филозофска? Лежи ли таа разлика во тоа што нејзините спознанија се разликуваат од спознанијата на емпириската антропологија во степенот на општоста, при што секогаш проблематичен останува оној степен на кој престанува емпириското, а почнува филозофското познание“? (Hiedegger, 1979: 136)

Тешкотијата за прецизирањето на идејата за филозофската антропологија е и нејзината двозначност. Двозначноста на оваа идеја Хајдегер ја види во тоа што таа се покажува како „природна и разбирлива, од една страна, а пак, од друга страна, таа со себе носи еден оптоварувачки слој на значење, тенденцијата кон антропологизам“.

Со тоа што нејасноста и неопределеноста на идејата за филозофската антропологија се сака да се одбегне со тврдењето дека антропологијата претставува некој можен резервоар за централните

филозофски прашања, не се постигнува ништо битно. Покрај нејасноста на самата идеја, Хајдегер забележува дека ниту функцијата на филозофската антропологија во филозофијата во целина сеуште воопшто не е објаснета и одлучена.

Неодлученоста на функцијата на филозофската антропологија во рамките на филозофијата и нејасноста на самата идеја имаат своја причина во внатрешните граници на филозофската антропологија, кои своја основа имаат во тоа што таа не е заснована експлицитно во суштината на филозофијата, поентира Хајдегер, туку таа е надворешно заснована или заснована со оглед на целта на филозофијата видена однадвор.

За Хајдегер клучно прашање за легитимитетот на филозофската антропологија се исцрпува во формулацијата: зошто филозофијата се сведува на прашањето што е човекот?

Кога Хајдегер на филозофската антропологија ѝ признава само надворешно засновање, тогаш исто така мисли и кога станува збор за филозофско-антрополошки пристап кон испитувањето на феноменот човек. Според неговото мислење и филозофската, како и сите други антропологии, нема адекватен пристап при испитувањето на суштината на човекот, таа постапува така што веќе го претпоставува човекот како човек.

Хајдегер смета дека терминологијата на филозофската антропологија не е потполно адекватна на испитувањето на суштината на човекот, и тоа затоа што и таа самата е оптоварена со традиционалното значење. Затоа филозофската антропологија, иако е свесна за исклучителноста на испитуваниот феномен, не нашла за сообразно прво да пронајде соодветен филозофски пристап на запрашување за суштината на човекот, па во склад со особеноста на испитуваната појава да изгради и соодветна терминологија. Традиционалните поими, како поимите „живот“, „душа“, „дух“, „личност“, „свест“, „суштина“ сите по ред се оптоварени со метафизички и супстанцијални значења. Таа несовршеност и неопределеност на терминологијата на филозофската антропологија најлесно е да се илустрира врз примерите на поимите „живот“ и „личност“. Поимот *живој* е оној кој игра клучна улога во филозофијата на животот на Бергсон и Дилтај, но и во филозофската антропологија кај Шелер и посебно, Плеснер. Меѓутоа за самиот Хајдегер, во чија филозофија овој поим не игра



никаква улога, апострофраниов поим е сосема неопределен. И Хајдегер навистина признава дека тешко е да се пронајде вистинскиот пристап кон проблемот на животот, оти она што е најтешко да се искуси е самиот живот во неговата специфичност. Можниот пат за анализата на феноменот живот тој го види во тоа што човекот како тукабитие е тој кој сепак, и покрај тоа што животот има „сопствен вид битие“ го искушува животот и тој му е достапен. Но, се разбира тоа воопшто не значи дека суштината на човекот може онтолошки транспарентно да се определи ако се оди според линијата на филозофската антропологија и филозофијата на животот, кои животот го сметаат феномен кој сè втемелува.

Што се однесува до неопределеноста на поимот „личност“, ниту Шелер, ниту Хусерл (Husserl) не го поставуваат прашањето за самото „битие на личноста“. На Шелер му припаѓа заслугата што ја акцентуирал „личноста“ и се обидел да ја диференцира од „психичкото“. Негов увид е истотака и тоа дека личноста е „единство на доживување“ и како таква не е некоја сфера над самиот процес на доживувањето. Но, вели Хајдегер и самиот Хусерл го нагласувал не-предметниот не-супстанцијален карактер на личноста кога правел диференција меѓу конституцијата на личноста и конституцијата на стварите на природата. Со тоа што личноста кај Шелер е мислена како „акт-центар“ во кој се извршуваат „интенционалните акти“, за Хајдегер не е решен проблемот на битието на личноста. Она што Шелер не го разјаснил е онтолошката смисла на тоа „извршува“, како ни позитивното онтолошко определување на самото битие на личноста. Освен тоа, прашање е за Хајдегер и како да се определи битието на самиот човек, како е можно да се поврзат во единствена целина тие изделени феномени како духот, душата, личноста, телото и сл., како е можно да се премости тој јаз меѓу нив. Тука Хајдегер сега дозволува дека овие изделени феномени можат и изделено да се испитуваат во определени истражувања, но кога е во прашање „битието на човекот“, тој тоа го смета недозволено. Затоа тој вели дека „во прашањето за битието на човекот тоа битие не може сумативно да се пресмета од видот на битието на телото, духот, душата, кои покрај тоа, треба уште и да се определат“ (Hiedegger, Zagreb, 1985: 53).

Значи Хајдегер ја смета недозволива постапката на филозофската антропологија за цепање на суштеството човек на изделени феномени или слоеви на суштеството, кои потоа изделено се анализираат и при што на крајот се воспоставува некое единство. Со тоа не само што се проскрибира онтолошката нализа на битието на човекот, туку се открива и недостаток на еден филозофски фундиран принцип кој би обезбедил поаѓалиште за адекватно тематизирање на битието на човекот. При тоа во филозофската антропологија тој втемелувачки принцип се наоѓа во еден парцијален феномен на суштеството човек, или во духот или во душата или во животот итн. на тој начин не само Шелер, туку и секоја филозофија која постапува на тој начин, останува и понатаму во метафизички води.

Само, сега сепак се поставува прашањето за точноста на овие Хајдегерови забелешки. Прашање е дали навистина поимите со кои оперира филозофската антропологија се толку филозофски непрецизни што врз нив би било неможно да се гради една филозофија на човекот. Прашање, се разбира, е и тоа дали навистина филозофската антропологија прво го кине целосното суштество на човекот на определени негови феномени или слоеви, кое го анализира, а потоа дополнително на крајот го воспоставува единството. Не импутира ли ѝ Хајдегер на филозофската антропологија нешто што за неа сепак не се однесува толку и не ја поаѓа во нејзините основи интенции? За Хајдегер и пристапот и терминологијата на филозофската антропологија се неадекватни за тематизацијата на видот на испитуваниот проблем. Оти, човекот според неговото мислење, нема никаква утврдена, завршена и затворена суштина во традиционалното значење на овој поим, кој тогаш би било можно да се спознае, со тоа спознание да влезе во посед на вистината еднаш засекогаш и така да се реши прашањето за суштината на човекот. За разлика од сите останати прашања, човекот е суштество кое „егзистира“ и само тој „егзистира“. Човекот не живее или постои, односно тоа не е специфичен вид негово битие. Човекот (Mensch) „егзистира“ на начин на „тука-битието“ (Dasein), тој егзистира времено и конечно, егзистира екстатички. Кај него како егзистирачко суштество постојано на дело е присутна напнатоста меѓу неговата „фактичност“, на тоа што тој како „фрлено“ суштество веќе е, и на неговиот „проектски карактер“, на тоа што тој како незавршено суштество, суштество на можности,

значи како суштество на слободата може да биде. Така човекот егзистирајќи времено и конечно, егзистирајќи како суштество на можности, на слободата, како суштество кое само бидува она што е и што може да биде, е отворено и недовршено суштество. Како такво суштество тој нема никаква суштина во супстанцијална или метафизичка смисла на зборот. Поради тоа неможно е ниту било какво дефинитивно спознание на суштината на човекот, неможно е било какво дефинитивно решение на тој план. Затоа според Хајдегер, се промашени и обидите на филозофската антропологија да дојде до дефинитивни увиди во суштината на човекот, до дефинитивни решенија. Затоа Хајдегер во желба да ги надмине традиционалните и сеуште владеачки сфаќања во врска со прашањето за суштината на човекот, воведува нова терминологија: „битието на човекот“ или „битието на тукабитието“, место со традиционалното значење оптоварениот израз „суштина“.

Она што врз основа на досега реченото може да се заклучи е дека, посматрано од хоризонтот на Хајдегеровата фундаментална онтологија, филозофската антропологија нема изгледи да го завземе piedestalot на централната филозофска дисциплина. За Хајдегер единството на филозофијата, дигнитетот на суштествата и на прашањата за битието, како и дигнитетот на самиот човек, претставуваат целина со кохерентна конституција што не би смеела да биде препуштена на било кој тип редукционистичко сфаќање, па било тоа и од филозофско-антрополошка провениенција.

Глобалното значење и тематско проблемската релевантност на експликацијата и концептуализацијата на содржинските репери на филозофската антропологија на Хајдегер имаат не само иманентна филозофско антрополошка конотација, туку и антиципативна и трансцендирачка метафилозофска валенција и задлабоченост-проблематичност.

(Рецензент: *проф. д-р Вера Георгиева*)

## ЛИТЕРАТУРА

### I. Употребена литература

- Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen, 1993.  
 Heidegger, M., Bitak i vrijeme, Zagreb, 1985.  
 Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a/M., 1973.  
 Heidegger, M., Kant i problem metafizike Beograd, 1979.  
 Heidegger, M., Gesamtausgabe, Hg. von F-W. von Herman, Vittorio 5.  
 Klostermann, Frankfurt a. M., 1975.

### II. Поширока литература

- Aranitović, D., Heidegger u Jugoslaviji, во книгата Heidegger, Bitak i vrijeme, Zagreb, 1988, str. CXXXVII-CLXVIII.  
 Beaufret J. (Bofre), Dialogue avec Heidegger: I Philosophie grecque, Minuit 1973, II Philosophie moderne, Minuit, 1973 и III Approsche de Heidegger, Munit, 1974, Paris.  
 Beaufret J. (Bofre), Uvod u filozofije egzistencije, 1977.  
 François H. Lapointe, Alabama: Martin Heidegger: “A Bibliografic Essay (1973-1978)”, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 34, Heft 4, Oktober-Dezember, 1980, S. 624-656.  
 Farenbah H. (Fahrenbach), “Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie”, Durchblicke, Frankfurt am Main, 1970.  
 Givsan, H., Heideggerovo prevladavanje čovjeka, во Filozofska istraživanja, 1985, br. 12.  
 Petrović, G., Prolegomena za kritiku Heideggera, Zagreb/Beograd, 1986.  
 Pegeler, O. (Pöggeler), Exsistenziale Anthropologie, во: Die Frage nach dem Menschen, Aufriss einer philosophischen Anthropologie (hrsg. Heinrich Rombrach), Köln/Berlin, 1970.  
 Sass, Martin-Hans: Martin Heidegger: Bibliography and Glossary, published by Philosophy Documentation Centre, Bowlig Green, Ohio, 1982, 523 p. (содржи близу 5400 трудови за Хајдегер).  
 Sass, Martin-Hans: Materijalen zur Heidegger-Bibliographe 1917-1972, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1975, 226 S.  
 Žunjić, S., 1973, Heidegger i problem antropologije, *Filozofija*, br. 3-4, str. 89-111.

Kole JOVANOVSKI

**KRITIK DER PHILOSOPHISCHEN  
ANTHROPOLOGIE VON HEIDEGGERS**

**ZUSAMMENFASSUNG**

*Die Aufgabe dieser Arbeit ist es, Heideggers explizite und implizite Kritik der philosophischen Anthropologie darzustellen.*

*Die Grundfrage für Heidegger ist die, wie philosophisch angemessen nach dem Wesen des Menschen aus dem Wesen der Philosophie zu fragen ist.*

*Aufgrund der Explikation der philosophischen-anthropologischen Position wurde Heideggers explizite Kritik der Philosophischen Anthropologie entfaltet. Es hat sich gezeigt daß Heideggers Meinung nach die Philosophische Anthropologie philosophisch unbegründet sei und weder einen angemessenen Zugang noch eine adäquate Methodologie für die Frage nach dem Wesen des Menschen habe. Und gerade deswegen, weil sie nicht fragt, wie nach dem Menschen überhaupt philosophisch gefragt werden kann, weil sie die Frage ihres Ausgangspunkts und ihrer Voraussetzungen nicht problematisiert, weil sie nicht zeigt, warum alle philosophischen Fragen in der nach dem Wesen des Menschen gipfeln sollen, wird sie in ihren Ausprüchen, die zentrale philosophische Disziplin zu sein, bestritten.*

**Schlüßwörter:** MENSCH, DASEIN, SEIN, WESEN, EXISTENZ, SEIENDE, ANTHROPOLOGIE, PHILOSOPHISCHE, ANTHROPOLOGIE.