

Filozofska antropologija Maxa Schelera

Majić, Tea

Master's thesis / Diplomski rad

2014

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:142:701929>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-23**



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

Odsjek za engleski jezik i književnost

Odsjek za filozofiju

Tea Majić

Filozofska antropologija

Maxa Schelera

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2014.

SADRŽAJ

1. Uvod.....	4
2. <i>Čovjek i povijest</i>	6
3. <i>Čovjekov položaj u kozmosu</i>	8
4. Bitni momenti Schelerove antropološke misli	
4.1. Koncept duha.....	11
4.1.1. Dualizam duh-život.....	14
4.2. Otvorenost čovjeka prema svijetu.....	17
4.3 Čovjek kao mikrokozmos.....	19
5. Utemeljenje materijalne etike a priori	
5.1. Kritika Kantova formalizma.....	21
5.2. Vrijednosna etika.....	24
6. Filozofska antropologija u pedagoško-didaktičkom kontekstu.....	27
7. Zaključak.....	30

Max Scheler i filozofska antropologija

Sažetak:

Ovaj se rad prvenstveno bavi Schelerovom idejom čovjeka i utemeljenjem filozofske antropologije kao discipline oslanjajući se na njegovo djelo Položaj čovjeka u kozmosu, te je bitno spomenuti i tradicionalno promišljanje ovog pojma i ukazati na eventualne propuste u filozofskom mišljenju spomenutog filozofa. Zadatak filozofske antropologije bi bio prikazati kako su sve ljudske mogućnosti i aktivnosti ukorijenjene u ontološku strukturu čovjeka. Scheler upućuje na shvaćanje čovjeka kao cjeline, smatra da je čovjek postao "problematičan", te da su nazori o čovjeku postali sve nesigurniji i neodređeniji što ga je ponukalo na osnivanje jedne nove discipline. Drugi, ključni dio ovog rada je poseban osvrt na njegovu ideju duha i pojam čovjekove otvorenosti, gdje se ukazuje na čovjekovu specifičnu razliku naspram životinja. Prikazujući ideju duha ovdje smo se osvrnuli i na tradicionalna promišljanja i obrazložili Schelerovo definiranje ovoga koncepta. Kako bi sa rad povezao u koherentnu cjelinu osvrćemo se na Schelerovo utemeljenje materijalne etike, jer se tek njezinim posredstvom mogu razumijeti temeljne odrednice ranije spomenute i razrađene antropološke misli. Tu je sistematično prikazana kritka Kantove etike uz naglasak na razilaženje u mišljenjima dvaju filozofa; prvenstveno se ukazuje na razliku u mišljenjima pojma iskustva, konceptima a priori i a posteriori, te na posljertku na pojam vrijednosti koji je Scheler definirao kao temeljnim za tumačenje svoje materijalne etike.

Ključne riječi: filozofska antropologija, ideja duha, otvorenost prema svijetu, materijalna

vrijednosna etika

1. Uvod

Ako obratimo pozornost na filozofske i znanstvene discipline koje su kroz povijest pokušavale istražiti i razumjeti pojam čovjeka, te isti ukomponirati u vlastiti predmet, naći ćemo se u mnoštvu znanosti koje su analizirajući čovjeka s jednog stajališta; bilo to psihološko, biološko, kulturno ili socijalno, smetnule s uma ideju čovjeka u cjelini. Ne smije se zanemariti da je razvoj velikog broja znanosti potpomognuo sagledavanju čovjeka s različitih stajališta, ali to je samo pridonijelo istraživanju pojedinačnih dijelova, zanemarujući cjelinu. Prema tome, bilo je i više nego potrebno shvatiti čovjeka u cijelosti, stvoriti novu sliku čovjeka i to sintetizirajući prethodne znanstvene rezultate u jednu disciplinu, filozofsku antropologiju. Max Scheler se smatra osnivačem ove discipline, te ju definira u svom spisu *Čovjek i povijest*.

"Pod tim mislim osnovnu znanost o biti i bitnoj izgradnji čovjeka; o njegovom odnosu prema carstvima prirode (anorgansko, biljka, životinja) kao i k osnovu svih stvari; o njegovu metafizičkom bivstvenom podrijetlu kao i o njegovu fizičkom, psihičkom i duhovnom početku u vremenu; o snagama i moćima koje ga pokreću i koje on pokreće; o osnovnim smjerovima i osnovnima zakonima njegovog biološkog, psihičkog, duhovno-povijesnog i socijalnog razvoja, kako o njegovim bitnim mogućnostima tako i o njihovim zbiljnostima."¹

Više je i nego očito da je Scheler uvidio potrebu da se iz mnoštva filozofskih i znanstvenih disciplina izdvoji onaj filozofski nazor koji će imati za cilj da ljudsko biće sagleda u svim njegovim aspektima, što je zapravo nedostajalo cijeloj misaonoj tradiciji. Postavljajući naizgled jednostavna pitanja *Što je čovjek? Koji je čovjekov položaj u svemiru?* zadire u kompleksnu strukturu cijelog ljudskog bitka te daje zadatak filozofskoj antropologiji da pokaže "kako iz osnovne strukture ljudskog (...) proizlaze svi specifični monopoli, postignuća i djela čovjekova."²

Pokušaj definiranja čovjeka je svakako složen postupak, ali uzimajući u obzir različite ideje kroz povijest možemo pokušati približiti i objasniti ideju čovjeka. Stara Grčka u kojoj čovjekova posebnost proizlazi iz njegove religioznosti, sofist i Sokrat gdje se obraća pozornost na čovjekovu narav, sposobnosti i dužnosti, Platon koji zastupa potpuni dualizam i Aristotel koji je nadvladao dualizam svoga učitelja govoreći da su duša i tijelo dva nepotpuna principa u čovjeku povezana u jedinstvo. U židovsko-kršćanskoj tradiciji čovjek se shvaća kao stvorenje proizašlo iz Božjeg stvaralačkog čina. Toma Akvinski zauzima središnje mjesto u srednjovjekovnoj kršćanskoj misli i čovjek je tek kao jedinstvo duše (forme) i tijela (materije) cjelovita narav, osoba. Humanizam je veličao čovjekovu slobodu, kao sintezu svih njegovih vrijednosti, dok je u

¹ Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., .str. 101.

² Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*. Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 104.

renesansi čovjek tumačio sebe i prirodu racionalnim kategorijama.³ Ako ovom nadodamo i kartenzijanski dualizam Rene Descartesa koji je tvrdio da je duša poseban entitet u odnosu na tijelo, možemo zaključiti da se čovjeka kroz povijest promatralo s različitih horizonata, ali ideja filozofske antropologije svakako dobiva puninu s Max Schelerom.

Imajući na umu da se Scheler intezivno bavio ovim problemima tek u zadnjem periodu svoga života, te da nije uspio objaviti sva svoja djela za vrijeme života, u nastavku ćemo objasniti tijek Schelerove antropološke misli, oslanjajući se na spis *Čovjek i povijest* i djelo *Čovjekov položaj u kozmosu*. Druga bitna zadaća ovog rada bi bila utvrditi koji su momenti Schelerova stvaralaštva posebno utjecali na kreiranje spomenute discipline i koje su njegove ideje i dalje od velike važnosti za samu filozofiju i filozofsku antropologiju, uz naglasak i na eventualne propuste u njegovom filozofskom promišljanju. Da li je filozofska antropologija, kao novi nazor o ljudskom biću, ostala zarobljena u tradicionalnom ili je prevladala isto i uspjela se osloboditi naslijeđa? Koji aspekti Schelerove antropološke misli su i u današnjici od velike važnosti za filozofsko promišljanje, te da li se bitan dio Schelerove filozofije izgubio u moru suvremenih ideja? Osvrćući se ponajviše na Schelerovu ideju duha, cilj je utvrditi značajne razlike u odnosu na tradicionalna promišljanja. Nadalje ćemo ukazati na posebnosti Schelerove ideje otvorenosti čovjeka prema svijetu i njegove ideje čovjeka kao mikrokozmosa. Kao što smo ranije spomenuli, cilj ovog rada je sistematično prikazati Schelerovu ideju čovjeka i filozofske antropologije, uz napomenu da se temeljne odrednice ovako razrađene antropološke misli i položaja čovjeka mogu razumjeti tek posredstvom materijalne etike vrijednosti i općenito značenja vrijednosti za Schelerovu antropologiju, koja će biti obrazložena u nastavku.

³ Ivan Šestak, *Shvaćanje čovjeka u povijesti filozofije (I.dio). Od starogrčke do renesansne slike čovjeka*, 2003., str. 284-302. Dostupno na: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=2124

2. Čovjek i povijest

Kako bismo stekli povijesnoteorijski uvid u filozofsku antropologiju Maxa Schelera prvenstveno treba obratiti pozornost na njegov spis *Čovjek i povijest* (1926.) koji je ujedno i njegov prvi objavljen spis te tematike. Osnovni problem koji iziskuje kasniju, detaljniju analizu je svakako pitanje o čovjeku koje je Schelera zaokupljalo i u prethodnim razdobljima i razmišljanjima. Na početku spomenutog spisa Scheler naglašava da je dvadeseto stoljeće razdoblje kada je čovjek zaista prvi put postao problem sam sebi, te da bi antropologija sama mogla svim znanostima koje se bave pitanjem o čovjeku dati osnovni temelj i ciljeve istraživanja.

“Ni u jednom vijeku nisu nazori o biti i podrijetlu čovjeka bili nesigurniji, neodređeniji, raznolikiji nego u našem. [...] U otprilike desetstisućgodišnjoj povijesti mi smo prvi vijek u kojem je čovjek sebi potpuno i do kraja postao »problematičnim«, u kome on više ne znam što je, no ujedno također zna da ništa ne zna.”⁴

Scheler, ukazujući na kritičnu situaciju suvremenog čovjeka i na raznolikost koja se može pronaći u tradicionalnim i znanstvenim teorijama o čovjeku, izvršava antropologijski obrat u suvremenoj filozofiji. Postavlja pitanje *Što je čovjek?* u središte filozofske problematike i pomoću u filozofiji utemeljene antropologije, daje zadatak za pronalaženjem jedinstvene teorije čovjeka ili jedinstvenog razumijevanja čovjeka. Kao što smo ranije spomenuli da je čovjekova bit i njegovo postojanje u novom vremenu sve neodređenije i problematičnije, treba krenuti od osnovnih odrednica čovjeka.

Kako bi čovjek ponovno došao do nekih uvida potrebno je odbaciti sva ranija tradicionalna shvaćanja, ali na način da ih prvenstveno točno upozna. Budući da je ovdje riječ o malom uvodu u opsežniju antropologiju, Scheler će zaobići pitanja vezana za ljudsku samosvijest i iznijeti pet osnovnih tipova, tj. ideja samoshvaćanja čovjeka koje iznosi u spisu *Čovjek i povijest*. Prva je ideja, prema Scheleru, *ideja religijskog vjerovanja* (teologijska antropologija); židokršćanska ideja čovjeka u Starom zavjetu gdje se govori o mitu u kojem je Bog stvorio čovjeka, o rajskom životu i koja daje tumačenje duhovnosti, osobnosti i slobode. Druga je *ideja homo sapiensa*, koju su najodređenije i najjasnije razradili Anaksagora, Platon i Aristotel u grčkoj filozofiji. Prema toj ideji, čovjek je umno biće koje se po umu razlikuje od ostalih živih bića i koje umom može spoznati božanstvo, svijet i samoga sebe. Takva filozofska antropologija nije se bitno izmijenila do Kanta i Hegela. U srednjem vijeku snažno se povezala s religijskom idejom o čovjeku. Treća je *ideja homo fabera* (naturalistička, pozitivistička, pragmatička) prema kojoj se

⁴ Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 101.

odbacuje ideja čovjeka kao homo sapiensa. Ovo tumačenje poriče posebnu moć ljudskog uma i naglašava da ne postoji bitna razlika između čovjeka i životinje, jer u čovjeku djeluju isti zakoni kao u svim drugim živim bićima, ali na kompleksniji način. Prema tome, čovjek je prvenstveno nagonsko, a ne umno biće. Duh se poima samo u okvirima razvoja duševnih sposobnosti koje susrećemo i kod antropoidnih majmuna i kao dio psihe. Čovjek je ovdje shvaćen kao životinja sa znakovima (govor), životinja s oruđem i biće s mozgom. Upravo su nagoni ti koji sačinjavaju jedinstvo psihofizičkog jedinstva. Postoje tri pranagona; prvi je nagon za rasplodivanjem (spolni nagon, nagon za njegovanjem gnijezda, libido), drugi je nagon za razvojem i moći i na posljetku nagoni koji služe prehrani. (Scheler, 2005.,str.109.-113.) Četvrta ideja je *naturalistička ili biologistička*, gdje je čovjek shvaćen kao slijepa ulica života i kao biologijski najslabije biće krenuo putem bijega iz života. Čovječji razum, jezik i oruđa rezultat su te nemoći. Čovjek misli budući da mu ni instinkt ni nagonski određena tehnička inteligencija ne govori što izravno treba činiti. Također, slobodan izbor tek je kolebanje, neznanje kako i čemu nad onim što životinja bolje zna. Sav ljudski napredak nastao je zbog ljudske biološke slabosti i nemoći; sve što vidimo kao dio ljudskog svijeta jest surogat života. Po ovoj teoriji, čovječanstvo je rođeno kao slaba vrsta koja se zaplela u svoj mehanizam, a društvo je samo posljedica tog mehanizma.

Ideja nadčovjeka posljednja je ideja čiju osnovu čini ateizam. Samo u neteologijski sazdanom svijetu ima slobodno biće mogućnost egzistencije, dok bi u svijetu koje je božanstvo stvorilo čovjek bio uništen. Ova ideja kaže da bi mogao postojati neki osnov svijeta (bog), ali da o njemu ne možemo znati ništa. Bog ne bi trebao egzistirati radi odgovornosti, slobode i smisla ljudskog opstanka. Stoga je ovo ateizam odgovornosti jer ljudi, nepostojanjem boga, na sebe preuzimaju svu odgovornost smisla i postojanja. Ovdje "smrt" boga nije reasterećenje od odgovornosti nego upravo najkrajnije izdizanje odgovornosti i suverenosti čovjeka. Bog smije biti mrtav samo ako nadčovjek živi. Čovječanstvo, povijest i narodi su samo zaobilazni putevi do u sebi samoj mirne vlastite vrijednosti. Poštovanje, ljubav i obožavanje ljudi trebaju prenijeti s boga na osobe, jer su ljudi ti koji stvaraju povijest. (Scheler, 2005., str.116.-120.)

3. Čovjekov položaj u kozmosu

Budući da je prvi zadatak ovog rada prikazati tijek Schelerove antropološke misli, djelo *Čovjekov položaj u kozmosu* (1928.) nam može dati uvid u ideje koje je Scheler imao stvarajući filozofijsku antropologiju.

Scheler započinje svoju ideju o filozofijskoj antropologiji dajući osvrt o čovjeku u moderno doba, čovjeku koji je postao problematičan sam sebi više nego ikada ranije. Problem je što imamo prirodoslovnu, filozofijsku i teologijsku antropologiju, koje nisu zainteresirane jedna za drugu, ali nemamo jedinstvenu ideju o čovjeku. (Scheler, 2005., str.12). Cilj filozofijske antropologije je zasigurno da se čovjek sagleda u cjelini, te da se prevladaju ideje Descartesova dualizma i različitih znanosti koje su u pokušajima shvaćanja čovjeka često propustile ono najbitnije. Tema je utvrditi da li je opravdan pojam čovjeka koji mu pridaje osobit položaj, neusporediv s drugim živim vrstama.

Da bismo izložili bit čovjeka potrebno je prvenstveno odrediti karakteristike živog bića koje ima sposobnost samooblikovanja, samodiferenciranja, samoograničavanja u vremenu i prostoru, odnosno shvatiti da "(...)živa bitstva nisu samo predmeti za izvanjske promatrače, nego i to da ona posjeduju zasebni i nutarnji bitak u kojemu sama sebe opažaju (...)." ⁵ Bitna odrednica Schelerove filozofske antropologije, tj. način na koji gleda na svijet svakako je činjenica da on sagledava cijeli živi svijet u svojoj stupnjevitosti.

Najniži stupanj života je *čuvstveni poriv* koji nema instinktivnu usmjerenost prema određenom predmetu i nema motivaciju za ostvarenje nekog cilja, a nalazimo ga u biljci. Biljka ne reagira na konkretan predmet nego na neodređenu cjelinu; npr. biljka reagira na svjetlost, ali ne reagira na određene tipove svjetlosti kao što je boja.

"Doduše, već je čuvstveni poriv biljke upućen na njezin medij, na urastanje u nj po osnovnim smjerovima "gore" i "dolje", k svjetlu i zemlji, no on je upućen ipak samo na nespecificiranu cjelinu tih medijanih smjerova, na u njima moguće otpore i zbilje -važne za život biljnog organizma-, a ne na određene sastavne dijelove i podražaje okoline kojima bi odgovarale posebne osjetilne kvalitete i slikovni elementi." ⁶

Također, kod biljke je nemoguće uvjetovanim ponašanjem postići uvjetovani odgovor kao kod životinja, jer je u njoj prisutan niži stupanj razmjene energije s okolinom. Ona ne bira spontano hranu, nema područje spontanog kretanja uokolo poput životinje, nema nagona, niti uvjetovanog refleksa i ta je cjelina nedostataka pojmljiva iz njezine strukture bitka. Biljka posjeduje opći

⁵ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str.16.

⁶ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str.17.

poriv za rastom i razmnožavanjem koji je uključen u čuvstveni poriv, njezin tu-bitak se sastoji od prehrane, razmnožavanja i smrti. Čuvstveni poriv možemo pronaći i kod čovjeka, ali su u njemu prisutni i drugi aspekti bitka koje nalazimo kod biljaka i životinja.

Drugi, viši stupanj života koji Scheler definira je *instinkt*. Instinktivnim nazivamo ponašanje koje mora biti u skladu s određenim smislom i mora se odvijati po čvrstom, nepromjenjivom ritmu. Scheler ovaj pojam veže uz pojam ponašanja koje je uvijek predmet vanjskog promatranja, ali je ujedno izraz unutarnjih stanja, te je tako dvojako. Životinja se prema instinktu ponaša kao elektron, kao da predviđa neko buduće stanje, iako ga nikad nije morala raditi. To ponašanje smjera samo na tipično ponavljane situacije koje su značajne za život vrste, a ne za iskustvo pojedinca. Instinkt služi samo vrsti što odvaja instinkt od samodresure pomoću pokušaja i pogreške, od učenja i razuma. Stoga je to ponašanje reakcija samo na posebnu strukturu, vrsno tipično uređenje mogućih dijelova okoline. Ono što životinja može predočiti a priori je ovladano i određeno odnošenjem njezinih instinkata spram okoline.

“Mana instinktivnog djelovanja je podređenost stalnom dostizanju ugone. Takve težnje životinja se ne može osloboditi jer je uvijek okrenuta prema iskorištavanju okoline. Kod čovjeka je drugačija situacija jer on ima u svojem bitku dimenziju samosvijesti kojom može učiniti samog sebe predmetnim i tako analizirati svoje ponašanje”⁷

Sljedeći psihički oblik koji Scheler spominje jest *asocijativno pamćenje*, tj. skup činjenica asocijacije, reprodukcije i uvjetnog refleksa. Sposobnost asocijativnog pamćenja nedostaje biljkama, a mi je pripisujemo svakom živom biću čije se ponašanje na temelju istovrsnog ranijeg ponašanja smisleno i polako i stalno mijenja, tako da data mjera u kojoj neko ponašanje biva smislenije, zavisi od broja pokušaja. Tako se oni pokreti koji su imali uspješno zadovoljenje nagona, nastoje češće ponavljati dok se ne fiksiraju. Osnova ovog pamćenja jest uvjetni refleks. Kod čovjeka se razvio u ponavljanju i oponašanju radnji drugih, primjeni na tuđe ponašanje, te se pretvorio u reprodukciju pamćenja, zbog čega smo, na kraju, dobili i smisao tradicije i povijesti. Pomoću tradicije moguć je i napredak, a razvoj ratia je vidljiv u sposobnosti vraćanja u prošlost, ali i odbacivanje prošlosti radi novih otkrića. Razvitak asocijativnog pamćenja je zapravo oruđe oslobođenja instinkta, ono znači slabljenje instinkta i prijelaz u napredak centraliziranja, izdvajanje individuumu iz cjeline i vrste i tek se tako individuum uspijeva snalaziti u novonastalim situacijama.

⁷ Dalibor Pinčić, *Antropološka misao u filozofiji Maxa Schelera*, Obnovljeni život, 2006., str 204. Dostupno na: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=6294&lang=en

Tako dolazimo do četvrtog bićevnog oblika psihičkog života, *inteligencije*, koja se očituje u sposobnosti izbora i davanju prednosti. Inteligentno ponašanje definiramo bez obzira na psihičke procese. To je ono ponašanje koje bez pokusnih pokušaja izvršava smisljeno (mudro ili glupo) ponašanje naspram novih, netipičnih situacija, iznenada i nezavisno od prethodno učinjenih pokušaja. Takva je inteligencija praktična, jer se uvijek odnosi na neku radnju. Inteligencija je iznenada izvirući uvid u neko povezano stanje stvari i smisla unutar okoline koje nije ranije bilo opaženo. Ona je nova situacija ne vrsno, nego individuumu.

Iako životinja ima nagone, asocijativno pamćenje, središte nagona, ona nema davanje prednosti između samih vrijednosti, no neki žele inteligenciju i izbor ograničiti na čovjeka, a životinji ih odreći. Scheler to opovrgava. Za njega je bit čovjeka daleko iznad onoga što se naziva inteligencijom i sposobnošću izbora. Promašeno je pak smatrati da ta razlika leži u kakvom psihičkom određenju i vitalnoj sferi. Taj novi princip, za koji se Scheler zalaže, leži izvan svega onoga što nazivamo životom u širem smislu, to nije nov stupanj života nego je svemu i svakom životu suprotstavljen princip, činjenica koja se ne svodi na prirodnu evoluciju života. Pozivajući se na grčki um, Scheler kaže da pored mišljenja ideja taj novi princip obuhvaća i vrstu zora prafenomena, klasu volitivnih i emocionalnih akata, dobrotu, ljubav, strahopoštovanje, a jednom riječju to naziva *duh*.

4. Bitni momenti Schelerove filozofske antropologije

4.1. Ideja duha

Kao što smo ranije spomenuli u uvodu, sljedeći je zadatak ovog rada sagledati bitne momente Schelerova stvaralaštva koji su posebno utjecali na kreiranje spomenute discipline i koji su i dalje od velike važnosti za samu filozofiju i filozofsku antropologiju, uz naglasak i na eventualne propuste u njegovom filozofskom promišljanju.

Schelerova težnja za osnivanjem filozofske antropologije kao discipline je nesumnjivo vrijedna pažnje i svakako je u vrijeme nastanka predstavljala nešto novo u filozofskoj tradiciji i europskoj filozofskoj literaturi. Prema Pinčiću, njegova ideja svakako je iskren pokušaj pronalaska onog specifičnog u čovjeku, onoga po čemu se razlikuje od drugih živih bića i onog što ga čini čovjekom. Izlagajući tijekom njegove antropološke misli, prema djelu *Čovjekov položaj u kozmosu*, dolazimo do zaključka da iako središnja ideja od koje Scheler polazi svakako ima svoj teorijski oslonac u biologiji, on ne želi prihvatiti situaciju u kojoj je razlika između čovjeka i životinje samo u stupnju snalaženja u prirodi. (Pinčić, 2006, 210.str.) Takav stav je površan i netočan, jer ne zahvaća cjelinu bitka. Scheler polazi od usporedbe biljaka, životinja i čovjeka i prihvaća razliku između anorganskog, kojem nedostaje individualnost i koje nije za-sebe, i živih bića koja posjeduju te osobine. Nadalje, razlikuje tri vrste živih bića. Biljke kojima nedostaje samosvijest, životinje koje posjeduju svijest, ali su vezane za okolinu te na kraju, tj. na samom vrhu ljestvice, je čovjek koji posjeduje i svijest i samosvijest i koji za razliku od životinja nije vezan za okolinu. Čovjek je jedini koji se može distancirati od svijeta i opredmetiti i svijet i samoga sebe. Tu mogućnost duguje činjenici što je čovjek duhovno biće i ono što zapravo čini čovjeka čovjekom je duh, naša duhovnost nam omogućuje da ne ovisimo o nagonima i o okolini.

Ideja duha je jedan od važnijih momenata Schelerove antropološke misli koju u detalje elaborira u spomenutom djelu. Naša duhovnost čini naš ljudski život visoko neovisnim o porivima i neovisnim o vezanosti za specifično okruženje. Autor Dan Zahavi naglašava da je naša duhovnost to što nam omogućuje preobražavati i transcendirati zatvoreni okoliš i čini nas otvorenima prema svijetu (*Weltoffen*). Tako i Scheler kaže da je čovjek "onaj koji može reći 'ne', asket života, vječni protestant protiv svake puke stvarnosti."⁸

⁸ Dan Zahavi, *Max Scheler, History of Continental Philosophy III*, Acumen Press, Edinburgh, 2010., str. 171-186.
Dostupno na: http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Scheler.pdf_copy

Kako bismo sa što većom jasnoćom razumijeli koncept duha u Schelerovom filozofskom promišljanju, potrebno je dati mali uvod u ideju duha, te koje konotacije se vežu za isti u povijesti filozofskog mišljenja.

Prema Vjekoslavu Bajsiciću, u zapadnoj tradiciji pojam duha ili uma je bogat i kompleksan zbog brojnih vjerskih, filozofskih i teoloških značenja koje sadržava. Što se tiče etimologije samog pojma, u latinskim riječima *spiritus* i *animus* izvorno je značenje srodno i usko vezano za predodžbu disanja (lat. *spirare*=disati). Oba izraza se isprva zamjenito upotrebljavaju, dok kasnije u skolastičkoj filozofiji, *animus* pretežno označava cjeloukupnost duševnih funkcija, dok *spiritus* postaje metafizički termin za "duhovno biće", koji se primjenjuje za Boga i na "viši vječni" dio čovjeka. Duh je u filozofiji nematerijalna supstancija. Grčki izraz *pneuma* naziv je za "životni dah", za kojega se vjerovalo da udisanjem ulazi u tijelo i održava život i da se na samrti izdiše.

Nus (latinski *intellectus*, um, razum) označava samu misaonu aktivnost. Dok je kod Anaksagore beskonačni i nepromjenjivi prvi uzrok kretanja, kod Platona i Aristotela nus je najplemenitiji dio duše. Demokrit poistovjećuje duh i dušu, a Platon smatra da je duh (um svijeta) ideja dobra, koja je vrhovna ideja svega i tvorac svijeta. Aristotel shvaća duh kao najvišu djelatnost duše, djelatnost koja je svojstvena samo čovjeku, a ne nižim bićima. Duh (intelekt) je ono čime duša misli, a bitak mu je u njegovoj djelatnosti, tako da u njemu nema ništa tjelesno. Duh je jedan i nepodijeljen, može se odijeliti od tijela, nije pasivan i postoji samo za sebe, neprolazan je i božanstven. Stanuje u duši, ali potječe izvana, nije proizvod duše nego je božanskog porijekla, jer i Bog je duh. (Bajsicić, *Pojam duha u filozofiji*, 12.str.)

Kod stoika, duh označava logičko kozmičko načelo, to je mješavina zraka (u pokretu) i vatre (koja daje toplinu), "dah života". Metafizičko značenje dobiva duh kod Descartesa, koji ga definira kao zasebnu kategoriju bića, kao misaonu tvar *res cogitans*. Nadalje, duh postaje osnovnim pojmom mnogih duhovnih i idealističkih filozofija, predstavljajući jedinu ili bar primarnu osnovu čitave zbilje. Osobito u njemačkom idealizmu duh, *Geist*, postaje predmetom spoznajnoteorijskih i ontoloških spekulacija. Za Schellinga, duh je jedan od polova "apsolutnoga", za Hegela on je stadij u dijalektičkom razvoju ideje, a očituje se u tri oblika. Kao subjektivni (individualni, psihološki), objektivni (povijesni, društveni, kulturni) i apsolutni (umjetnički, religiozni i filozofski).⁹ U novijim filozofskim smjerovima idealističkog tipa, duh

⁹ Duh, Opća enciklopedija JLZ-a, Zagreb, svezak 2, 1977., i svezak 6, 1980.
Dostupno na: <http://hr.wikipedia.org/wiki/Duh>

se često suprotstavlja kao osnovna posebna kategorija bitka prema materiji. Imajući na umu spomenute koncepcije duha u tradiciji, moramo razmotriti Schelerovu ideju duha obrazloženu u djelu *Čovjekov položaj u kozmosu*.

"Već su Grci postulirali takav princip i nazivali ga "umom". Mi radije želimo upotrijebiti obuhvatniju riječ za onaj X, jednu riječ koja doduše su-obuhvaća pojam "uma", ali osim "idejnog mišljenja" su-obuhvaća i određenu vrstu "zora", zor prafenomena ili bitstvenih sadržaja, te nadalje određenu klasu volitivnih i emocionalnih akata, kao što su dobrota, ljubav, kajanje, strahopoštovanje, duhovno čuđenje, blaženstvo i zdvajanje, slobodna odluka: riječ duh."¹⁰

Prema Validžiću, možemo zaključiti da Scheler nakon stupnjevite obrade onog psihičkog života, ukazuje na činjenicu da je bit čovjeka daleko iznad onoga što nazivamo inteligencijom i sposobnošću izbora. On uvodi pojam koji, iako se provlači kroz čitavu filozofsku tradiciju od nousa kao nepokrenutog pokretača, nije u filozofskom mišljenju shvaćen na takav kompleksan i temeljit način.¹¹ Taj novi element, koji daje životu bit i transcendirajući psihofizički život je duh. Njega ne posjeduju životinje, a prema Scheleru ima četiri glavne karakteristike. Prva je otvorenost prema svijetu, o čemu ćemo u nastavku, drugo obilježje je samosvijest, gdje je u mogućnosti objektivizirati vlastita fiziološka i psihološka stanja, on je čista aktualnost i kao zadnje, preko duha i represijom osnovnih nagona ljudsko biće dolazi do biti.¹²

Egzistencijalna nevezanost je glavno obilježje duha, ono je prema tome odriješeno stege pritiska, nije vezano za nagon i ono je otvoreno prema svijetu. Ovdje možemo ukazati na osnovnu razliku između čovjeka i životinje. Životinja ima samo akt povratne poruke spram okoline, dok čovjek ima i akt samosabiranja okoline. Biljka nema ni svijest, životinja je ima, ali čovjek ima samosvijest. Životinja nije svjesna sama sebe, dok je kod čovjeka obrnuto. U daljnjem izlaganju Scheler smatra da postoje četiri stupnja u kojima se sve pojavljuje s obzirom na unutrašnji bitak. Životinja ima osjet i svijest pa je ona sebi po drugi put dana, dok je čovjek tri puta sebi dan jer posjeduje i samosvijest. Nadalje, moramo naglasiti da je duh također lišen energije i ovisi o živom biću kako bi primio energiju, što se odvija u procesu sublimacije. Scheler smatra da duh mora voditi energiju pravim putem i u tom procesu vođenja i upravljanja duh se snabdijeva energijom koja se pretvara u duhovnu aktivnost. Ljudski nagoni realiziraju duhovne ideje dok je duh ono što daje nagonima usmjerenje i cilj. Da zaključimo, suprotno Augustinu i staroj

¹⁰ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 47.-48.

¹¹ Mirko Validžić, *Schelerova koncepcija duha*, Crkva u svijetu Vol.3, No.4, 1968., str. 91-97. Dostupno na: <http://hrcak.srce.hr/92632?lang=en>

¹² dr. Dennis M. Weiss, *Scheler and philosophical anthropology*, York College of Pennsylvania, str.6. Dostupno na: http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler_and_Philosophical_Anthropology.pdf

filozofiji Scheler zastupa misao da ideje nisu prije, nisu u stvarima i nisu poslije stvari nego su s njima i stvaraju se samo u aktu stalnog ostvarivanja svijeta u vječnom duhu.

4.1.1. Dualizam duh-život

Na početku možemo reći da su Schelerovi uvidi, kada se radi o odnosu duha i života, vrlo zanimljivi, te da je on ovdje na tragu klasične filozofije. On ne poistovjećuje duh i život, za njega je život zasebna kategorija u nekom organizmu, a duh predstavlja vrhunac, tj. samosvijest kao takvu, iz čega se dalje rađa sloboda. Prema tome, duh, ne samo da živi u tijelu, on djelomično živi u i po životu, ali se ne može poistovjetiti sa životom. Tako i kod Schelera ponovno dolaze dvije osnovne kategorije duha do izražaja, samosvijest i sloboda i u svakom očitovanju ovih dvaju kategorija duh u potpunosti dolazi do izražaja. Ovdje vidimo sadržajnost i dubinu Schelerove filozofske misli u kojoj je pokazao širinu i otvorenost naspram mnogih tumačenja i pravaca. Ovdje na neki način uviđamo i Schelerov optimizam naspram svijeta i čovjeka, njegov stav da "filozofiji svakodnevlja (Alltag) treba suprotstaviti filozofiju sunčanog dana odnosno "nedjelje" (Sonntag). Sunčani dan baca svoju svjetlost unaprijed i unazad na svakodnevnicu. Mi živimo od sunčanog dana k sunčanom danu."¹³

Kada se osvrnemo na ranije napisano, uviđamo da je potrebno da se iz različitih filozofskih i znanstvenih disciplina profilira filozofski pravac koji će sagledati ljudsko biće sa svih aspekata. Scheler je težio za cjelovitom disciplinom, a upravo ta težnja da jedna disciplina sadržava sve što se odnosi na čovjeka (biologiju, psihologiju, etnologiju, povijest itd) čini ideju filozofske antropologije neodređenom i to je glavna kritika koju Heidegger upućuje Scheleru. U knjizi *Kant i problem metafizike* on kritizira filozofsku antropologiju kao neodređenu i smatra da je njezina uloga u filozofiji neobjašnjena i neodlučna, a što se tiče statusa ona može imati samo filozofsku metodu, gdje će zapravo ukazivati na posebnu čovjekovu strukturu kojom se razlikuje od životinja (Krstić, 2007, 23.str).

Predstavnici suvremene filozofske antropologije su željeli utemeljiti jedan novi nazor koji će zauzeti glavno mjesto u filozofiji, ali se tu susreću s problemima kako osloboditi čovjeka krize znanja. U nemogućnosti su osloboditi se od ranijih filozofskih i znanstvenih disciplina te dati odgovor na problem otuđenja. Tu filozofska antropologija nailazi na problem, ona je u nemoći

¹³ doc.dr.sc. Stjepan Radić, *Skripta iz povijesti suvremene filozofije*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Katedra za filozofiju, 2011/2011. , str.49. Dostupno na http://www.dikbf.unios.hr/sites/default/files/download/skripte/FIL-Pov_fil_IV.pdf

spram svoje tradicije, jer se javlja identičnost između metafizike i pitanja o biti čovjeka. Metafizika je u ishodištima glavnih koncepata o čovjeku i tu se javlja suprotstavljenost duha i života, prirode i kulture.¹⁴ Kao što je ranije spomenuto, Scheler upućuje na ideju filozofske antropologije kao cjelovite discipline, iz čega bi slijedilo da je dualizam bilo koje vrste nemoguć. Izbjegavajući zapadanje u kartezijanski dualizam, Scheler nailazi na problem duha i života. Sam naglašava da nisu tijelo i duša u čovjeku ono što čini suprotnost.

"Nisu, dakle, tijelo i duša, odnosno mozak i duša u čovjeku nešto što tvori neku ontičku suprotnost. Suprotnost koju u čovjeku nalazimo i koja se kao takva subjektivno doživljuje jest mnogo višeg i dubljeg reda i to je suprotnost života i duha." ¹⁵

Duh i život su različiti, duh nije ograničen prostorom i vremenom, on je čista aktualnost, nemoguće ga je objektivizirati, za razliku od psihofizičkog života. Odnos duha i života se pojavljuje u procesu sublimacije gdje se međusobno prožimaju, ali moramo se zapitati kako je to moguće između dvije toliko različite pojave. Kako duh, bezprostorni i bezvremenski pojam, može voditi i usmjeravati proces koje se odvija u vremenu i prostoru.¹⁶ Oduhovljeni život i oživljeni duh svakako su posljedica ovakvog procesa, ali to ne dovodi do njihovog stapanja, iz čega slijedi da dualizam ostaje. Scheler smatra kako se duh ne može locirati u vremenu i prostoru, ali jednako tako smatra da se može spoznati u Bogu samom.

Kao što i Predrag Krstić u svom članku spominje, Scheler traži položaj čovjeka izvan duše i života, u duhu, koji obuhvaća pojam uma kao mišljenja ideja i "zrenje prafenomena". Na takav način određen duh omogućava egzistencijalnu nezavisnost od organskog, slobodu i čini čovjeka "otvorenim prema svijetu". Duh ima vlastitu zakonitost, ali je sam bez energije i tek karakterističnim aktom negiranja, protestom, otporom i izricanjem "ne" stvarnosti, tek s nagonskim potiskivanjem i istovremeno sublimacijom, duh se zapravo snabdijeva energijom i postaje djelotvoran. (Krstić, 2007., 15. str.)

"Ma kako bitno različiti bili "život" i "duh", ipak su prema našem izloženom shvaćanju oba principa jedan na drugoga u čovjeku upućeni: duh ideira život. Jedino život je kadar da duh stavi u akciju i da ga ostvari, počevši od njegova nejjednostavnijeg pobuđivanja akta sve do stvaranja nekog djela kome pripisujemo duhovni smisleni sadržaj." ¹⁷

¹⁴ Ibn Sina, *Naslijeđe suvremena filozofske antropologije*, Dostupno na:

<http://ibnsina.net/bs/component/content/article/163-naslijee-suvremene-filozofske-antropologije.html>

¹⁵ Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 94.

¹⁶ dr. Dennis M. Weiss, *Scheler and Philosophical Anthropology*. York College of Pennsylvania, str. 19.

http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler_and_Philosophical_Anthropology.pdf

¹⁷ Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 94-95.

4.2. Čovjekova otvorenost prema svijetu

Velik je broj mislioca koji se mogu smatrati vodećim figurama antropološke renesanse dvadesetog stoljeća. Scheler, Heidegger, Rahner, von Hildebrand samo su neki od onih koji su smatrali čovjeka centralnim pojmom svoga filozofiranja.

U dvadesetom je stoljeću ljudsko biće postalo glavnom okupacijom mnogih filozofa koji su, shvaćajući čovjeka kroz djelovanje, pokušavali ukazati na novu definiciju. Tu se javlja i antropologija otvorenosti koja smatra da je čovjekova egzistencija otvorena prema svijetu. Istražujući osnovnu strukturu čovjekove prirode antropolozi su ustanovili da je čovjek u potrazi za beskonačnošću i da shvaća fenomen otvorenosti prema svijetu u smislu usmjerenosti prema bogu. Središte njihovog interesa je transcendentno ljudsko djelovanje gdje čovjek ima mogućnost nadići svoju prirodu ili čak ići protiv nje.¹⁸

Kada govorimo o čovjekovoj otvorenosti prema svijetu prva stvar od koje trebamo krenuti je svakako razumijevanje ovog fenomena naspram drugih koji nose slične značajke kao što su biti-u-svijetu, *dasein*, postojanje, životinjski instinkt i biti otvoren prema drugima. S druge strane ovaj fenomen je specifičan jer ima brojne manifestacije kroz koje se može sagledati kao što je otvorenost kroz djelovanje, inteligenciju, volju, srce itd. Kako bi pobliže interpretirao ovaj fenomen, autor teksta Hoppal upotrebljava fenomenološku metodu gdje želi prvenstveno razjasniti stvarne osobine ovog fenomena prije teorijskog objašnjenja. Ovdje se fenomen otvorenosti manifestira spontano i pokazuje svoj sadržaj i odnos prema drugim sličnim fenomenima. Ili kako bi Heidegger rekao da je fenomenologija nešto što omogućuje stvarima da govore same za sebe. Ovakvo shvaćanje ne treba nikakvu metodu osim intuicije i analize. Ako uzmemo fenomenologiju kao put shvaćanja ovog fenomena prvenstveno je potrebno odrediti što otvorenost svijetu zapravo nije te se na takav način vratiti samim stvarima. Razlog zbog kojeg ne možemo izbjeći ovaj negativni način je taj što ga fenomen zahtijeva. Preliminarno razumijevanje je uvijek potrebno, ono je uvijek prije bilo kakvog znanja. Ono prethodi bilo kakvom negativnom ili pozitivnom sagledavanju različitih fenomena. Prema tome moramo se zapitati koje je preliminarno razumijevanje fenomena otvorenost prema svijetu i na koji način se razlikuje od drugih shvaćanja? Preliminarno razumijevanje shvaćeno na svakodnevnom iskustvu implicira da otvorenost prema svijetu ima veze s ljudima, ne sa životinjama te da je to prava ljudska karakteristika koja pripada čovjeku samim time što je on ljudsko biće. Mi sami možemo

¹⁸ Bulcsú K. Hoppál, *The Phenomenon of World-openness and God-openness*, University of Pécs, Hungary, 2013. str.9. Dostupno na: http://filozofia.btk.pte.hu/files/tiny_mce/File/Doktori%20iskola/Dolgozatok/Hoppal_B_D.pdf

iskusiti svoju otvorenost prema svijetu ili otvorenost nekoga drugoga. Biti otvoren prema svijetu znači ne biti zatvoren u svoj vlastiti svijet, s tim da treba razlikovati otvorenost prema svijetu životinja i ljudi. Životinje za razliku od ljudi nesvjesno djeluju u svijetu, vođene su instinktima i tu nema mjesta za pravu slobodu, te kao posljedica toga nema mjesta za pravu otvorenost.

Budući da je broj filozofa koji su se bavili fenomenom otvorenosti oskudan, mi ćemo se pozabaviti s trima različitim načinima shvaćanja tog fenomena. Prvo shvaćanje je slično onom Arnolda Gehlena, filozofa koji je smatrao da otvorenost prema svijetu nije podvrsta općenitog pojma otvorenosti. Hoppal smatra da je za njega otvorenost naučeno ponašanje. Čovjek nije fizički razvijen poput životinja i kako bi nadomjestio ovu instinktivnu defektnost mora se osloniti na druge sposobosti. Iako nema specifičan instinkt, čovjek ima inteligenciju, samosvijest i prilagodljivu prirodu i to je ono što je Gehlen nazvao čovjekova otvorenost prema svijetu. Da bi čovjek prevladao svoje nedostatke stvorio je takozvanu drugu prirodu (*zweite natur*). Za njega je kutura čovjekova druga priroda. Pojam otvorenosti Gehlenu je pomogao ocrtati čovjekovu biološku strukturu. Ovakvo shvaćanje ima dvije posljedice; prvo je ako, prema Gehlenu, nema jedne jedine kulture nego samo različite kulture, čovjek postaje individualni izraz svoje materinje kulture i kao posljedica toga ne postoji zajednička ljudska kultura. Kao drugo, u Gehlenovoj antropologiji nema definirane stvarnosti i ako odvojimo čovjekovu "drugu kulturu" ostaje nam životinja. Za njega je prema tome otvorenost naučeno fizičko biološko ponašanje, ne nešto urođeno.

Drugi način razumijevanja ideje otvorenosti prema svijetu je onaj Heideggerov, koji smatra da svijet pripada čovjekovoj fundamentalnoj strukturi. Pojam biti-u svijetu je povezan s povijesnošću, tijelom i vremenom te je Heidegger s ovim "svakodnevnim pojmovima" uspio ukazati na čovjekovu neodvojenost od svijeta. On je ujedno odbio ideju otvorenosti prema svijetu kao otvorenost prema bogu. Čovjek je otvoren jeziku, povijesti, budućnosti i on može imati odnos sa svim pojmovima na način da ujedno ne ukazuje na religijsku interpretaciju. (Hoppal, 2003., 13-14.str)

Kada smo dali kratak uvid u interpretacije otvorenosti, možemo prikazati treću i za nas najbitnije shvaćanje, a to je ono Maxa Schelera. On smatra da je čovjekova bit njegov "izuzeti položaj" što je zapravo njegova inteligencija i mogućnost donošenja odluka. Najvažnija stvar u Schelerovu pojmu otvorenosti prema svijetu je ta da je iz tog fenomena uspio stvoriti novo shvaćanje čovjeka, čija je bit zahvaćena u njegovom djelovanju.

"Takvo "duhovno biće" nije vezano za nagon i okolinu, već je "slobodno od okoline" i , kako ćemo ga mi nazvati, "prema svijetu otvoreno". Takvo biće ima "svijet". Ono također može njemu prvobitno dana središta "otpora" i "središta reakcije" svoje okoline, u koja se životinja ekstatično izživljava, uzvisiti do "predmeta", može takvost tih predmeta čak principijelno samostalno dohvatit, bez ograničenja, koju ovaj predmetni svijet ili njegova datost pretrpljuje na osnovu vitalnog nagonskog sistema i njemu unaprijed danih osjetilnih funkcija i osjetilnih organa." ¹⁹

Čovjek se može odvojiti od okoline, može sam stvoriti i oblikovati svoje okruženje, čovjek ima Svijet (Welt), dok životinje imaju okoliš (Umwelt). Budući da je odvojen od prirodne okoline, čovjek je postao biće otvoreno svijetu, on je slobodan, može reći ne svijetu ili negirati istinu. Životinje su potpuno uronjene u okoliš i oslonjene na nagone, one se moraju prilagoditi dok je čovjek, za razliku od životinja, u mogućnosti odvojiti se od okoline, oblikovati ga. Čovjek može postati svjestan svijeta, može se odvojiti i pretvoriti ga predmetom kontemplacije, može ga prilagoditi sebi, odvojiti se od prirode i pretvoriti ju u objekt.

"Čovjek je, dakle, X, koji se može držati u bezgraničnoj mjeri "otvorenim prema svijetu". Nastajanje čovjeka je uzdizanje do otvorenosti svijeta pomoću duha." ²⁰

Prema Hoppalu, pojam otvorenosti prema svijetu je svakako od velike važnosti za Schelerovu antropologiju. Njegov je glavni projekt bio istražiti osnovnu ljudsku strukturu, s tim da treba naglasiti čovjekovu važnost u svijetu, njegov poseban položaj koji ne može biti shvaćen bez fenomena otvorenosti. Bitno je napomenuti čovjekovu upućenost prema bogu, jer prema Schelerovu shvaćanju svako biće vjeruje u boga ili idole. (Scheler, 1987.,48.str.) Tako da je prema Scheleru pravi objekt čovjekove otvorenosti Bog. Kod Schelera čovjekova otvorenost može biti upućena prema Bogu ili idolima, smatrajući "idolima" sve što je na mjestu boga. (Hoppal, 2003., 66.str.)

Scheler je želio ustanoviti otvorenost prema svijetu kao glavnu osobinu duha, gdje se nastavljao na tradiciju Protagore, renesanse i Goethea. Iako ta ideja nije bila razvijena u kontekstu antropološkog shvaćanja ljudskog bića, Scheler je uvidio važnost ljudske otvorenosti prema svijetu, slobode i samoodređenosti u kontekstu naravi cijelog ljudskog bića. Ta karakteristika Schelerove antropologije, više od bilo čega imala je utjecaj na razvoj filozofske antropologije. Plessnerova pozicionalnost ljudskog bića, Gehlenova ideja ljudskog bića kao manjkavog, Buberova diskusija o udaljenosti i odnosu kao i mnoge druge, duguju Schelerovoj ranoj

¹⁹ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Veselin Maleša-Svjetlost, Sarajevo, 1987., str.46.

²⁰ Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Veselin Maleša-Svjetlost, Sarajevo, 1987., str.48.

formulaciji čovjeka kao otvorenom prema svijetu. (Weiss, *Scheler and Philosophical Anthropology*, str.13.)

4.3. Čovjek kao mikrokozmos

Prema Hrvatskoj enciklopediji, mikrokozmos kao "mali svijet" je, prije svega, čovjek u njegovu odnosu prema "velikom svijetu", makrokozmosu. Analogiju između čovjeka i svemira osobito možemo opaziti kod Platona, peripatetičara i stoika, zatim u renesansnoj filozofiji i kao monada kod G. W. Leibniza. Po F. W. Schellingu, umjetnost iskazuje makrokozmos, ono beskonačno u mikrokozmosu, u konačnom. I u koncepcijama nekih suvremenih filozofa ponovno se javlja misao da se čovjek može shvatiti samo u kozmosu, a kozmos u čovjeku.²¹ Demokrit dolazi do teze o "drugoj prirodi" kao karakterističnom ambijentu čovjeka kojeg stvara odgoj, ali jednako je tako značajna i Demokritova ideja o čovjeku kao mikrokozmosu, "malom uređenom svijetu", jer su u njemu zastupljene sve regije zbiljskoga, od prirodnog i živog do duhovnog. (Burger,1993.,str.37.) U svojoj *Poetici* Aristotel ustanovljuje da čovjek ima i nagon ili poriv za prikazivanjem. S tim duhovnim momentom prestaje kontinuitet u Aristotelovom razumijevanju ljudskoga i započinje "drugi svijet". Na poseban način, duša je sve jer objedinjuje osjetilno i nadosjetilno te tako obnavlja misao o mikrokozmosu. Ideju čovjeka kao mikrokozmosa razrađivao je i Pico della Mirandola u govoru koji je namjeravao održati u Rimu 1486., a kasnije je objavljen pod nazivom *De hominis certitudine et dignitate*. Ono što je posredstvom drugih bića razasuto u zbiljnosti prisutno je u čovjeku kao u jezgri. Odlikuje ga sloboda i volja da učini ono za čim žudi u inače determiniranom svijetu. Za njega ne važi hijerarhija svijeta, iz nje je izuzet i stvara novi svijet, svoj svijet, može aktivirati svojstva drugih bića prema svome izboru i nahođenju i stvarati vlastitu kvalitetu života. (Burger,1993., str. 40.)

Ako sagledamo sve dosadašnje teorije; čovjeka kao animal rationale, homo fabera, dionizijskog čovjeka i nadčovjeka, možemo uvidjeti da su to teorije koje sužavaju sliku čovjeka koji bi mogao biti odgovor svjetskog doba. Na početku rada smo utvrdili da Scheler smatra kako se čovjek spram svake životinje odlikuje time što posjeduje zatvoreni i unutarnji bitak u kojima sebe zamjećuje. On ujedno obuhvaća sve bitne stupnjeve postojanja uopće, a osobito sve stupnjeve života, te kod njega cijela priroda dolazi do najkoncentriranijeg jedinstva sveg bitka i time on na specifičan način ponavlja staru misao o čovjeku kao mikrokozmosu.

²¹ Hrvatska enciklopedija, Leksikografski zavod Miroslav Krleža. Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=40757>

Scheler je osnovao svoju ideju o mikrokozmosu i makrokozmosu i njihovoj uzajamnoj vezi pod utjecajem fenomenološke filozofije. Svakako je vrijedna spomena i njegova povezanost ideje mikrokozmosa s pitanjima kulture, fenomenologije, filozofije religije, logosa i ethosa i naravno, filozofske antropologije. Svojevrsni uvod u samu ideju mikrokozmosa pronašao je Scheler u europskoj filozofskoj tradiciji, od Demokrita, Aristotela, Tome Akvinskog do Leibniza i Goethea. Možemo reći da je kao filozof, Max Scheler svakako želio iznaći jedinstvo čovjeka i svijeta. Uvidio je da i čovjek i svijet mogu biti shvaćeni kao dinamična struktura. Čovjek želi postati mikrokozmos, sudjelovati u svemu, cijelom makrokozmosu. Tako čovjek kulture shvaća da iskustva koja mu se dogode poprimaju formu, oblik i red i pažljivo se slažu u organiziranu strukturu, mikrokozmos. Čovjek kao mikrokozmos shvaća u sebi bit svega, pa je prema tome znanje ono što igra veliku ulogu u definiranju veze između makro i mikrokozmosu. (Mieczyslaw P. Migon, 2006., str.68.-72.)

"Čovjek je mikrokozmos i duhom ispunjeno biće." ²² To je njegov ideal svečovjeka, bića koje se na bezbroj načina razvija, koje potiče i ostvaruje sve svoje potencijale. Takav svečovjek nalazi se u dobu poravnanja na različitim razinama. "Poravnanje rasnih napetosti, poravnanje mentaliteta, shvaćanja sebe, svijeta i boga u velikim kulturnim krugovima, prije svega Azije i Europe. Poravnanje specifičnosti muške i ženske vrste duha u njihovoj vladavini ljudskim društvom"²³ i između ostalog i poravnanja specijalnih znanosti i obrazovanja čovjeka, tjelesnog i duhovnog rada. Upravo je tu bitna zadaća duha i volje, time svečovjek upravlja poravnanjem. Obrazovanje ima posebnu ulogu u poravnanju: "Značajno mjesto među vrstama mogućeg poravnanja zauzima poravnanje u obrazovanju samog čovjeka primjerenog ovom svjetskom dobu – subjekta što stvara i proizvodi svu povijest." (Scheler, 1996., str.201.) Pod obrazovanjem on ne smatra obično usmjeravanje za određenu struku ili poziv, nego oblikovanje čovjeka. Bit obrazovanja čovjeka, s jedne strane, tumači kao stvaranje svijeta u jednom, makrokozmosa u mikrokozmosu, kao ukupni ljudski bitak, jednu od čovjekovih temeljnih odredbi. Obrazovanjem čovjek postaje svijet. S druge strane, obrazovanje je bivanje čovjeka, postojana samodeifikacija.

²² Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str.197.

²³ Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globud, Zagreb, 1996., str.198

5. Utemeljenje materijalne etike vrijednosti

5.1. Kritika Kantova formalizma

Kako bismo krenuti u analiziranje Kantova formalizma, prema Dharu, svakako je potrebno naglasiti činjenicu da Kantova filozofija, napose etika, zauzima veliku važnost u povijesti filozofije te da je zbog sebi svojstvenih ideja stekla brojne zagovornike diljem svijeta i ujedno iznjedrila mnogobrojna djela. S druge strane oskudan je broj filozofa koje su na neki način pokušavali dati antitezu Kantovom mišljenju, a jedan od njih je zasigurno Max Scheler, koji iznosi moćnu kritiku njegove filozofije oslanjajući se ponajviše na etiku²⁴. Ovdje ćemo nastojati dati prikaz učenja tog njemačkog fenomenologa koje je poznato kao materijalna etika vrijednosti kako je iznosi u svom opsežnom djelu *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*, te ujedno ukazati na bitne razlike i sličnosti u mišljenjima ta dva filozofa.

Na početku si možemo postaviti pitanje, u čemu se sastoji Schelerova kritika Kantova formalizma te koje su posljedice njegova filozofskog učenja?

U svom članku Alen Tomić naglašava da oba filozofa kreću od pojma iskustva, odnosno od točke koja označava početak spoznaje. Scheler smatra da treba krenuti od iskustva, koje već pretpostavlja spoznaju dobra i zla.²⁵ Smatra kako Kant ne uviđa da volji prethodi određeni uvid u vrijednosti i dobro preko čudorednog života i iskustva. Kako bi mogao govoriti o značenju vrijednosti za čudoredni život, Scheler mora proširiti poimanje empirijskog i osjetilnog i pokazati Kantovo shvaćanje kao nedovoljno utemeljeno, jer smatra da subjekt nije motiviran nekim izvanjskim dobrom nego vrijednošću koja je prisutna u tom dobru. Scheler tako čuva iskustvo kao sastavnicu čudorednog života i zasniva materijanu etiku a priori.

Kant je odbacio iskustvo i čudoredni život pri moralnom djelovanju i a priori utemeljenju etike u obliku formalizma. Formalizam Kantove etike propisuje samu formu djelovanja. Čovjek kao umno biće, činit će dobro samo zbog osjećaja dužnosti prema moralnom zakonu, odnosno kategoričkom imperativu. Ovom normom se ne propisuje sadržaj djelovanja, već se zapovijeda njegova opća forma. Ne definira dobro i zlo kao sadržaj, već je određena formalno, u obliku zakona. Moralni zakon, iz kojeg proizilazi pojam dobra i njime je određen, je formalan.

²⁴ Benulal Dhar, *The Central Themes of Material Ethics: Values, Experience, and Person*, Agenda Verlag, Münster 2011. Dostupno na:

<https://epages2.euroweb.net/WebRoot/Store/Shops/44061753/4E40/EB71/08C0/16ED/367A/D472/521A/6CAE/Dhar.pdf>

²⁵ Alen Tomić, *Ordo amoris Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera*, Nova prisutnost 8, 2010., str. 323. Dostupno na: <http://hrcak.srce.hr/63606?lang=en>

Tako se i autor spomenutog članka pita može li osoba istinski moralno djelovati ako se podvrgava formalnim zakonima praktičkog uma? (Tomić, 2010., 326. str.)

Scheler, kao i Kant, odbacuje prethodna etička učenja temeljena na izvanjskim motivacijama, ali smatra da osoba mora biti potaknuta zrenjem biti fenomena kako bi moralno djelovala, tu su vrijednosti presudne za moralni izbor jer one omogućavaju razlikovanje stupnja čistoće moralnog čina. Ako je neko djelovanje motivirano formom zakona, ono nadilazi subjekt moralnog čina i ostaje mu strano. Osoba i čin moraju biti povezani u svojoj biti. Prema Kantu, dobro treba biti neovisno o tome je li ikada netko djelovao dobro, pa se znanje dobra i zla ne utemeljuje na osnovi iskustva jer postojanje nekog pravila ne određuje njegovo važenje i u moralnom smislu. Svaki etički stav prema tome mora biti a priori utemeljen.

Osim razlike u poimanju iskustva, sljedeći pojam gdje se spomenuti filozofi razilaze u mišljenjima je svakako ideja apriornosti i aposteriornosti. Apriornost po Kantu dolazi iz razuma, dok je emocionalno aposteriorno, a Scheler smatra da je apriori ono što dolazi iz emocija i moralnost se ne može razumjeti bez emocija. Dok Kant teži za objektivnošću umskih principa, Scheler teži za objektivnošću vrijednosti koja se postiže preko apriornosti. Scheler daje kritiku Kanta zato što smatra da se apriorno ne može izjednačiti sa formalnim. Scheler odlučno ustaje protiv takvog postupka, smatrajući da se apriorno ne može identificirati sa formalnim. Ovo identificiranje predstavlja, po njemu, fundamentalnu zabludu Kantovog učenja; odatle proizlaze mnoge druge greške Kantovog etičkog sistema.²⁶ Kant je u svakom iskustvu vidio kaotičnost i nesređenost određenja, te je bio ponukan izdvojiti a priori sadržaj od svakog iskustva i izjednačiti ga s formalnim. Materijalno pak, ono duboko povezano s iskustvom, sveo je na osjetilno i time a posteriori spoznaju odbacio kao pojmovno i značenjski neosnovanu.

"A priori sadržaj spoznaje se određuje prema zrenju biti fenomena preko iskustva, dok a posteriori sadržaj spoznaje ostaje uvjetovan okolnostima u kojima se javlja predmet spoznaje. Apriornost spoznaje nije sadržana u formalnoj konstrukciji kategorije razuma; a priori spoznaja ne prethodi iskustvu kao uvjet mogućnosti spoznaje nego nadilazi iskustvo kao značenjsko i bivstvovno jedinstvo svih fenomena. Apriornost nije prije iskustva kao njegov *uvjet*, nego *iznad i prije* iskustva kao jedinstvena bit nekog fenomena danog u iskustvu."²⁷

²⁶ Schelerova kritika kantovog formalizma i intelektualizma, Ibn Sina, Naučnoistraživački institut Sarajevo. Dostupno na: <http://www.ibn-sina.net/bs/component/content/article/327-schelerova-kritika-kantovog-formalizma-i-intelektualizma-.html>

²⁷ Alen Tomić, *Ordo amoris Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera*, Nova prisutnost 8, 2010., str. 327. Dostupno na: <http://hrcak.srce.hr/63606?lang=en>

Apriornost uma, dakle, čini stup Kantovog etičkog formalizma, a apriornost emocionalnosti čini temelj Schelerovog etičkog učenja. Naravno, apriornost, po Kantu, dolazi od razuma ili uma, dok je emocionalno u njegovom etičkom formalizmu aposteriorno. Nasuprot tome, Scheler smatra da je apriori ono što dolazi iz emocija, one su apriorne. Njegovo inzistiranje na apriornosti osjećanja čini bitnu novinu i obrat u etičkom mišljenju. Bez emocija, smatra Scheler, moralnost se ne može razumjeti. Osjećanja vrijednosti, tvrdi Scheler, imaju apriornost i objektivnost, apsolutnost i apriornost u odnosu na sve ostalo. Mišljenje, razum, um i formalizam predstavljaju "srce" Kantovog etičkog učenja.

Međutim, Kant je, po Scheleru, napravio nedopustivu grešku kada je odbacujući etiku dobara i ciljeva odbacio svaku materijalnu etiku. Scheler smatra da se u etičkom formalizmu moralne vrijednosti reduciraju na formu slaganja s moralnim zakonom. On ističe da pojmovi "trebanje" i "dužnosti" predstavljaju jednu od glavnih praznina Kantovog etičkog sistema. Stoga, Scheler nastoji dovesti moralne vrijednosti u relaciju s drugim, izvanmoralnim vrijednostima. Umjesto Kantovog primata "treba" nad "dobrom", Scheler temelji ovaj stav: "treba" je utemeljeno na vrijednostima i ono pretpostavlja vrijednost koju treba realizirati. Drugi normativni pojam koji u Kantovoj etici ima primat u odnosu na pojmove dobra i zla jest pojam "dužnosti". On, kao i pojam "treba", postaje predmet oštre Schelerove kritike, u prvom redu zbog njegovog kritičkog, negativnog i represivnog karaktera. Za razliku od Kanta, koji u moralnoj dužnosti vidi prinudu nad sklonostima, Scheler smatra da dužnosti pripada dvostruka prinuda; prinuda nad sklonostima i prinuda nad samom individualnom voljom. Kant je u moralnoj dužnosti vidio prinudu nad sklonostima. Suprotno tome, Scheler smatra da dužnosti pripada i prinuda nad individualnom voljom. Suštinska razlika između Schelerovog i Kantovog shvaćanja dužnosti je u tome što ona za Schelera znači nešto što je usmjereno na ukidanje "zla", ali ne vidi postizanje "dobra". Nema potrebe da se govori o dužnosti tamo gdje je nešto, neka radnja ili htjenje dobro. (Tomić, 2010. 329. str.)

5.2. Vrijednosna etika i pojam vrijednosti

Scheler se suprotstavlja izjednačenju a priori s formalnim i aposteriori s materijalnim, te želi ukazati na činjenicu da je materijalna etika a priori moguća. Prema njemu Kantova ideja univerzalne etike je upropaštena isključivanjem osjećaja iz domene moralnosti.

Počevši od Husserlove fenomenološke redukcije razvija radikalna poimanja. Glavno je da fenomenološka redukcija nije spoznajni proces, te kritizira Husserlovu pretpostavku prema kojoj vrijednosti postoje kao nešto za sebe bez obzira na objekt. Prema Scheleru postoji razlika, ali također i snažna veza između vrijednosti i onoga što ih utjelovljuje. Nije mu cilj pokazati samo da je materijalno ono a priori nego da su vrijednosti u hijerarhijskom poretku. One mogu imati veze i odnose, svoj red i poredak, svoju hijerarhiju. Šta je moralni zakon za Kanta, to je vrijedonosna hijerarhija kod Schelera. Ovdje viša vrijednost obuhvaća nižu nadilazeći je u svojoj biti. Ta hijerarhija je apsolutna, nepromjenjiva.²⁸ Vrijednosti se, prema Tomiću, provlače kroz cjelokupno Schelerovo djelo te na taj način zauzimaju središnju ulogu pri izgradnji materijalne etike vrijednosti. Zauzimaju zasebno a priori područje pa je moguće o njima govoriti neovisno o različitim njihovim realizacijama. Prvenstveno je bitna karakteristika svih vrijednosti podjela na pozitivne i negativne, s tim da ista vrijednost uvijek ostaje sebi istovjetna. (Tomić, 2010., 335.str.)

Frings objašnjava da u prvom dijelu vrijednosne etike, Scheler zastupa mišljenje da su vrijednosti korelati tri vrste osjećaja; onih u tijelu, životu i osobni osjećaji. Schelerova vrijednosna etika se razlikuje od ostalih velikih djela koje pronalazimo u povijesti etike. Ona ne zahtijeva postojanje moralnog zakona za sve ili univerzalnog imperativa. Formalizam se fokusira na ono što sačinjava bit vrijednosti, a to je moć ljubavi bez koje nije moguća realizacija pozitivnih vrijednosti. Osvrće se na Pascalovu tvrdnju kako ljudsko srce, kao središte ljubavi, ima vlastiti poredak ili logiku koji se razlikuje od racionalne logike. Tu je npr $n+n$ jednako $2n$, dok srce nema takvu mogućnost zbrajanja. Ako učinimo dva dobra djela umjesto jednog, nećemo biti dva puta bolji. Ukratko, u moralnom iskustvu, dvije vrijednosti od dva učinjena djela ostaju na istoj razini i nisu podvrgnute logičkim kalkulacijama.

Nadalje ustanovljava hijerarhiju vrijednosti, gdje se ukazuje na pet različitih vrsta osjećaja koje možemo imati. Prvo su vrijednosti vezane za ugodu, drugo za korisnost, treće su vrijednosti

²⁸ Virginia Sanchini, *Not Kant vs Scheler, but either Kant or Scheler. From construction to foundation of ethics*, *Phenomenology and Mind*, vol 5, IEO, 2013, str. 142-151. Dostupno na: <http://www.phenomenologyandmind.eu/wp-content/uploads/2013/12/10.SANCHINI.pdf>

vezane za život kao što su zdravlje i snaga, sljedeće su vezane za pravdu i istinu, dok su najviše religiozne vrijednosti. Svaka od spomenutih vrijednosti sadržava i suprotne, negativne vrijednosti. Što su veće vrijednosti, manje se može upravljati njima, trajnije su i ispunjavajuće. Što su vrijednosti niže na ljestvici više se može upravljati njima. Drugi bitan dio Schelerove vrijednosne etike je i priroda osobe, gdje smatra da je biti osobom oblik našeg uma i svijesti. On odbija čisti um, na koji su se fokusirali njemački idealisti jer smatra da nemamo iskustvo čistog uma bez osobe. Smatra da ljudi pojeduju iste radnje s naglaskom na činjenicu da ih svaka osoba radi na unikatni način. Kao što svi mislimo, ali mislimo na drugačije načine. Ako dvije osobe ne rade niti jednu radnju na jednak način iz toga slijedi da ni moralne radnje ne mogu biti izvršene na identičan način, prema tome svi su ljudi moralno različiti. Možemo zaključiti da materijalna vrijednosna etika, za razliku od formalne etike otkriva jedinstven način prema kojem se spoznaju unikatne vrijednosti svake osobe i ujedno nije cilj etike prepričavati što je u društvu prepoznato kao dobro ili loše nego ono što je zapravo dobro ili loše.²⁹

Budući da smo iznijeli Schelerov koncept vrijednosti možemo se nakratko osvrnuti i na ideje koje je na tom području prikazao i filozof Martin Heidegger. Ranije smo ukazali na područja Schelerove filozofije na koja je dao kritike, ali svejedno možemo zaključiti da su se ova dva filozofa uzajamno poštovali, te da je upravo Scheler prvi koji je, po objavljivanju, kritički sagledao Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme*. Heidegger je razradio skeptičniju, ali svakako jednako kompleksnu ideju fenomenologije. Centralni dio Heideggerove fundamentalne ontologije obuhvaća analizu čovjeka kao "dasein". "Dasein" za njega znači biti-tu, biti-u- svijetu, to je fenomenološki pojam kojim označava svako biće koje si može postaviti pitanje o vlastitoj egzistenciji. Mi ovdje pojam biti-u-svijetu možemo razumjeti u svakodnevnom kontekstu, tj. u situacijama u kojima već jesmo. "Dasein" je shvaćen i kao razumijevanje, ali ne samo kao znanje, nego kao nešto što karakterizira već poznatu ljudsku aktivnost. Nadalje, Heidegger je smatrao da su vrijednosti ontički fenomeni, te da se uz njih vežu samo činjenice kako su dane u tom trenutku. Iskusiti neku vrijednost bi značilo naći se u situaciji gdje su vrijednosti date u odnosu jedna prema drugoj i izabrati vrijednosti koje su viša na ljestvici. Prema Hackettu, možemo zaključiti da Schelerova jedinstvena vizija vrijednosti treba primiti veće zasluge od one Heideggerove, jer nudi bolji okvir za doživljene vrijednosti, za razliku od Heideggera koji veći naglasak stavlja na vrijednosti kao činjenice date u određenom trenutku.³⁰

²⁹ Manfred S. Frings, *Max Scheler: Early Pioneer of Twentieth-Century Philosophy*, Modern Age, Vol. 40, 1998., str. 271-280. Dostupno na: http://www.mmsi.org/ma/40_03/frings.pdf

³⁰ J. Edward Hackett, Scheler, Heidegger, and the Hermeneutics of Value, *Journal of Applied Hermeneutics*, 2013. Dostupno na: <http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2014/02/12.-J.-Edward-HACKETT.pdf>

Za kraj se možemo osvrnuti i na svojevrsnu Heideggerovu kritiku filozofske antropologije. Ishodište nekih koncepata suvremene filozofske antropologije jest svojevrsna metafizika, tako da po njegovu mišljenju postoji identičnost između metafizike i postavljanja pitanja o biti čovjeka, što bi zapravo značilo da je utemeljenje metafizike isto što i antropologija. Tu pronalazimo suprotstavljenost duha i života koju smo obradili ranije u ovom radu te prirode i kulture čime bismo se na neki način mogli složiti s Heideggerom da se suvremena filozofija nije uspjela osloboditi svog naslijeđa.

6. Filozofska antropologija Maxa Schelera u pedagoško didaktičkom kontekstu

U ovom poglavlju ćemo dati primjer izvedbe zadane teme *Filozofska antropologija Maxa Schelera* kao nastavne jedinice u srednjoj školi. Za početak treba utvrditi cilj nastavne jedinice koji bi bio pojasniti i usvojiti novu filozofsku disciplinu antropologiju s osvrtnom na učenje filozofa Maxa Schelera, te osnovne pojmove vezane za njegov nauk. Nadalje treba naglasiti odgojne, obrazovne i funkcionalne zadatke. Odgojni zadaci na ovu temu su osvjestiti važnost filozofske discipline antropologije i poticati zanimanje za čovjeka, te razvijati učenikovu sposobnost kritičkog promišljanja kroz rad, aktivno sudjelovanje u nastavi i postavljanje pitanja. Obrazovni zadaci su prikazati i usvojiti temeljne pojmove vezane za novu filozofsku disciplinu i ovladati temeljnim pojmovima vezanim za učenje filozofa Maxa Schelera. Na posljetku, funkcionalni zadaci su razvijati sposobnost zaključivanja, usmenog izražavanja, povezivanja pojmova s činjenicama iz svakodnevnog života, razvijanje kritičkog mišljenja te sposobnosti razlučivanja bitnog od nebitnog, te korisnog i potrebnog. Nastavne metode ove jedinice su razgovaranje, slušanje i diskusija, a nastavni oblici frontalni rad i individualni.

Kao uvodni dio sata profesor se može osvrnuti na sat kada se obrađivala nastavna jedinica filozofska antropologija te postaviti učenicima različita pitanja. Može započeti sat igrom asocijacija, na ploču napisati "čovjek" te tražiti od učenika da zapišu ideje koje vežu za taj pojam. Kao pomoć može postavljati podpitanja, te tako potaknuti učenike na razmišljanje. Neka od pitanja mogu biti npr. *Po čemu je čovjek čovjek? Koje je njegovo određenje kao ljudskog bića? Je li čovjek tjelesno ili duhovno biće? Koji je smisao njegovog djelovanja? Je li sloboda bit čovjeka? Kojim osobinama se čovjek razlikuje od životinja?* Neki od odgovora mogu biti "djelovanje", "savijest", "svijest", "inteligencija", "sloboda", "volja", "moral", "razum" itd. Nadalje pita učenike koja je disciplina koja se bavi čovjekom, učenici zaključuju da je to ranije spomenuta disciplina antropologija, čiji je osnivač Max Scheler o kojem će se danas biti riječ.

Za središnji dio sata profesor piše na ploču Max Scheler i njegova dva najpoznatija djela "Položaj čovjeka u kozmosu" i "Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti". Nadalje, piše glavne pojmove Schelerove filozofije o kojima će biti riječ na današnjem satu; "antropološki obrat", "ideja duha", "čovjekova otvorenost prema svijetu" i "materijalna etika vrijednosti".

Plan ploče:

ČOVJEK: → djelovanje

→ savijest

→ svijest

→ inteligencija

→ sloboda

Max Scheler (1874-1928)

“Položaj čovjeka u kozmosu”

“Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika”

- antropološki obrat
- ideja duha
- otvorenost prema svijetu
- materijalna etika vrijednosti

Kako bi približio prvi pojam učenicima, profesor zamoli učenika da pročita citat iz udžbenika.

"Ni u jednom vijeku nisu nazori o biti i podrijetlu čovjeka bili nesigurniji, neodređeniji, raznolikiji nego u našem. U desettisućgodišnjoj povijesti mi smo prvi vijek u kojem je čovjek sebi potpuno i do kraja problematičan, u kojem on više ne zna što jest, no ujedno zna da ništa ne zna."³¹ Schelerov antropološki obrat daje odlučujući poticaj oblikovanju filozofske antropologije. On stavlja pitanje o čovjeku u središte filozofske problematike te ono postaje glavna odrednica njegova filozofskog promatranja. Na tragu fenomenologije nastoji prevladati proturječja različitih teorija čovjeka i razviti vlastito poimanje. Upravo je čovjekova bit i njegovo postojanje u novom vremenu sve neodređenije i problematičnije, tako da treba krenuti od osnovnih odrednica čovjeka. Ako kažemo da se čovjek razlikuje od drugih bića samo svojom inteligencijom, samo donekle razjašnjavamo pitanje čovjekove posebnosti. Scheler tu ide korak dalje od dotadašnjih teorija i kaže da je čovjek duh. Ideja duha je sljedeća, mogli bismo reći

³¹ Boris Kalin, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 2003., str.219.

najvažnija, sastavnica Schelerove filozofske antropologije. Profesor proziva učenika da pročita citat iz udžbenika.

"Mi ćemo radije upotrijebiti obuhvatniju riječ za taj X, riječ koja dakako suobuhvaća pojam 'um', ali pored 'mišljenja ideja' suobuhvaća i stanovitu vrstu 'zora', zora prafenomena ili bitnih sadržaja, nadalje određenu klasu volitivnih i emocionalnih akata, kao dobrotu, ljubav, kajanja, strahopoštovanje, duhovno udivljenje, blaženstvo i zdvajanje, slobodnu odluku - riječ 'duh'."³²

Scheler uvodi pojam duha kao svemu životu oprečni princip, kao ono što čovjeka čini čovjekom i po čemu se on razlikuje od životinje i ostalih oblika prirodnog života. On obuhvaća um, kao određeni način zrenja prafenomena ili bitnih sadržaja te klasu emocionalnih i volitivnih akata. Iz takvog ustrojstva čovjeka proizlaze njegove osnovne odredbe: egzistencijalna nevezanost, sloboda i odriješenost. Čovjek se može suprotstaviti biološkim porivima i nagonima, odmaknuti se zavisnosti od okoline, te je na taj način samom sebi kao biću i svijetu nadmoćno biće. Nadalje budući da nije vezan za svoju okolinu on je svijetu otvoreno biće. Profesor postavlja pitanja učenicima *Na koji je način čovjek otvoren prema svijetu? U čemu je bit njegove otvorenosti? Što razlikuje čovjeka od životinje?* te ih na takav način potiče na kratku diskusiju, gdje učenici mogu zaključiti da je čovjekova bitna osobina sloboda, kojom mu je omogućena otvorenost prema svijetu i svojevrsna nevezanost za okolinu. Profesor zaključuje da čovjek ima svijet i mogućnost da svoju okolinu uzvisi do razine predmeta. Kao zadnji pojam kojega je potrebno obraditi profesor ukazuje na četvrti pojam napisan na ploči, a to je materijano vrijednosna etika. Budući da su Kantove ideje obrađene ranije, učenici bi trebali biti upoznati s njegovim djelom, pa profesor može postaviti pitanja za ponavljanje gradiva, te ujedno dati svojevrsni uvod u sljedeći pojam. *U čemu se sastoji Kantova etika? Da li je ona formalna ili materijalna? Koje su njezine glavne odrednice? Kako glasi kategorički imperativ?* mogu biti neka od postavljenih pitanja nakon čega profesor ukazuje na Schelerovu materijalnu etiku vrijednosti, koja je zapravo kritika Kantova formalizma. Svoju materijalnu etiku je utemeljio na ideji emocionalnih vrijednosti, koje su materijalne i u sebi apriorne. Vrijednosti su objektivne biti, apriorne i neovisne o spoznavatelju. Za kraj profesor može dati učencima zadatak da napišu glavne odrednice Kantove i Schelerove etike te da pročitaju napisano na satu.

³² Boris Kalin, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 2003., str. 371.

7. Zaključak

Što na kraju možemo zaključiti o Schelerovu shvaćanju čovjeka i njegovoj antropologiji?

Kao što smo ranije spomenuli treba naglasiti da se Scheler posvetio antropologiji u vremenu kada su znanosti poput biologije, psihologije i povijesti o čovjeku toliko doprinjele ideji samog čovjeka da je bilo vrlo teško prikazati nešto novo. Unatoč tome, možemo zaključiti da je Schelerov doprinos antropologiji poseban, originalan te da je unio svojevrsan dašak svježine u filozofiju dvadesetog stoljeća.

Iako mu npr. Heidegger zamjera da je njegova ideja čovjeka i filozofske antropologije neodređena i neobjašnjena, jer mora sadržavati sve discipline koje se odnose na čovjeka i što nije uspio izjednačiti ideju duha i života, Scheler je ipak uspio pokazati veliku kritičnost i posebnost u svom filozofskom razmišljanju i zaslužen se smatra osnivačem filozofske antropologije. Ukazuje na razlikovanje ideje čovjeka spram biljaka i životinja, daje veliko značenje pojmu duha i pojmu čovjekove otvorenosti prema svijetu, tj. njegove egzistencijalne nevezanosti. Nadalje bitan dio Schelerova djela je i njegova ideja čovjeka kao mikrokozmosa. Nemoguće bi bilo zanemariti i njegovu kritiku Kantova formalizma, gdje je pokazao izvrsnu sposobnost povezivanja teorija, analiziranja i inovativnosti u svom radu. Osniva materijalnu etiku vrijednost i daje nove uvide u shvaćanje onog moralnog u nama, za njega vrijednosti nisu formalne datosti, one ne postoje negdje odvojene od svijeta, nego samo kod nositelja vrijednosti. Smatra da je najveća važnost filozofskog propitkivanja u osjećaju ljubavi. U svom djelu *Formalizam u etici i materijano vrijednosna etika*, u poglavlju *Ordo amoris* poseban dio posvećuje ideji ljubavi. Kao zadnje poglavlje obradili smo temu *Filozofska antropologija Maxa Schelera* kao nastavnu jedinicu te ukazali na bitne pojmove Schelerova filozofskog nauka koji se mogu obraditi na satu filozofije.

Za kraj možemo samo nadodati da je pitanje o čovjeku jedno od bitnijih, zanimljivijih, ali ujedno i težih pitanja koje si možemo postaviti, te da zapravo ljudsku povijest možemo promatrati i kao pokušaj traženja odgovora na to pitanje. Od Platona do Kanta, još uvijek se pokušava razriješiti ova tajna. *Tko sam ja?* Možemo reći da je Scheler dao iscrpnu definiciju samog pojma i ukazao na mnoge specifičnosti čovjeka, te da se zaslužen naziva osnivačem ove discipline, ali ujedno možemo zaključiti da je to pitanje koje će se uvijek postavljati i da nikad neće izgubiti na svježini i provokativnosti. Na posljetku možemo se složiti s Martinom Heideggerom koji ga je nakon smrti, okarakterizirao kao najveću filozofsku snagu u modernoj njemačkoj ili čak bolje, u suvremenoj Europi i filozofiji.

Literatura:

Bajsić, Vjekoslav: *Pojam duha u filozofiji*

URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=52802&lang=en

Burger, Hotimir: *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.

Dhar, Benulal: *The Central Themes of Material Ethics: Values, Experience and Person*, Agenda Verlag, Münster, 2011.

URL: <https://epages2.euroweb.net/WebRoot/Store/Shops/44061753/4E40/EB71/08C0/16ED/367A/D472/521A/6CAE/Dhar.pdf>

Frings, Manfred, *Max Scheler: Early Pioneer of Twentieth-Century Philosophy*, Modern Age, vol.40, 1998. URL: http://www.mmisi.org/ma/40_03/frings.pdf

Hackett, J. Edward: *Scheler, Heidegger, and the Hermeneutics of Value*, Journal of Applied Hermeneutics, 2013.

URL: <http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2014/02/12.-J.-Edward-HACKETT.pdf>

Hoppál, Bulcsú: *The Phenomenon of World-openness and God-openness*, University of Pécs, Hungary, 2013.

URL: http://filozofia.btk.pte.hu/files/tiny_mce/File/Doktori%20Iskola/Dolgozatok/Hoppal_B_D.pdf

Kalin, Boris: *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 2003.

Krstić, Predrag: *Antropološko i (a)povesno mišljenje*, Filozofija i društvo, 2007.

URL: <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2007/0353-57380732009K.pdf>

Naslijeđe suvremene filozofske antropologije, Ibn Sina, Naučnoistraživački institut Sarajevo.

URL: <http://ibn-sina.net/bs/component/content/article/163-naslijee-suvremene-filozofske-antropologije.html>

Migon, P. Mieczyslaw: *Connection of Microcosm with Macrocosm in Max Scheler's Philosophy: Man, Logos and Ethos* u Anna-Teresa Tymieniecka: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, Springer, 2006.

Pinčić, Dalibor: *Antropološka misao u filozofiji Maxa schelera*, Obnovljeni život, 2006.

URL: http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=6294&lang=en

doc. dr. sc. Radić, Stjepan: *Skripta iz povijesti suvremene filozofije*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Katedra za filozofiju, 2010./2011.

URL: http://www.djkbf.unios.hr/sites/default/files/download/skripte/FIL-Pov_fil_IV.pdf

Sanchini, Virginia: *Not Kant vs. Scheler, but either Kant or Scheler. From construction to foundation of ethics*, Phenomenology and Mind, vol.5, IEO, 2013.

URL: <http://www.phenomenologyandmind.eu/wpcontent/uploads/2013/12/10.SANCHINI.pdf>

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

Scheler, Max: *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo, 1987.

Scheler, Max: *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005.

Schelerova kritika kantovog formalizma i intelektualizma, Ibn Sina, Naučnoistraživački institut Sarajevo.

URL: <http://www.ibn-sina.net/bs/component/content/article/327-schelerova-kritika-kantovog-formalizma-i-intelektualizma-.html>

Šestak, Ivan: *Shvaćanje čovjeka u povijesti filozofije (I.dio). Od starogrčke do renesansne slike čovjeka*, izvorni znanstveni članak, 2003.

URL http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=2124

Tomić, Alen: *Ordo amoris. Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera*, Nova prisutnost 8, 2010.

URL: <http://hrcak.srce.hr/search/?q=%2C+Ordo+amoris+Osoba+i+vrijednost+u+filozofiji+Maxa+Schelera>

Validžić, Mirko: *Schelerova koncepcija duha*, Crkva u svijetu Vol.3, No.4, 1968.

URL <http://hrcak.srce.hr/92632?lang=en>

Weiss, Dennis: *Scheler and Philosophical Anthropology*, York College of Pennsylvania

URL: http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler_and_Philosophical_Anthropology.pdf

Zahavi, Dan: *Max Scheler, History of Continental Philosophy III*, Acumen Press, Edinburgh, 2010. URL:http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Scheler.pdf_copy