

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Diplomski studij: Filozofija – Hrvatski jezik i književnost

Iva Butraković

SCHELEROV PANENTEISTIČKI KONCEPT ČOVJEKA

Diplomski rad

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

Osijek, 2017.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij: Filozofija – Hrvatski jezik i književnost

Iva Butraković

SCHELEROV PANENTEISTIČKI KONCEPT ČOVJEKA

Diplomski rad

humanističke znanosti, filozofija, filozofijska antropologija

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

Osijek, 2017.

S a d r Ź a j

1. Uvod	1
2. Max Scheler u europskom kontekstu	2
2.1. Schelerovo stvaralaštvo	7
3. Pojmovna diferencijacija: <i>panenteizam - panteizam/ teizam/deizam/ateizam</i>	9
4. Schelerova filozofijska antropologija	15
4.1. Tipologija određenja čovjeka	19
4.1.1. Pet ideja samoshvaćanja čovjeka u povijesti	21
4.2. Schelerova filozofija duha	26
4.2.1. Pet psihičkih (ili duševnih) stupnjeva bića	26
4.2.2. Dualizam, asketizam i sublimacija u nauku o duhu	29
4.3. Metafizika čovjeka i panenteistički koncept	34
5. Schelerov nauk o <i>ordo amoris</i> (očitovanje jednog panenteističkog nazora)	39
6. Schelerov čovjek <i>ressentimenta</i> i tumačenje morala	44
7. Zaključak	48
8. Literatura	50

SCHELEROV PANENTEISTIČKI KONCEPT ČOVJEKA

Sažetak: Temeljna referentna točka ovoga rada je filozofijska antropologija Maxa Schelera, koji je svojevremeno bio sinonim za novi perspektivizam čovjeka i ljudskih područja oblasti. Njegova filozofija i antropologijska istraživanja bila su kritički usmjerena na tadašnju dominaciju pozitivističkih, naturalističkih, pragmatističkih te genetsko-evolucionističkih teorija. Scheler je koncipirao jedinstvenu i osebujnu samointerpretaciju čovjeka, nastojeći spojiti noetičko-spiritualističke teorije s naturalističko-genetskim teorijama o čovjeku. Želio je novi koncept čovjeka, ali nije zanemarivao tadašnje rezultate modernih znanosti, kao niti cjelokupnu filozofiju povijesti čovjeka. Također, njegova rana fenomenološka istraživanja oblikovala su i jedan dio njegove antropologijske misli. Scheler je stvarao cijeli svoj život, stoga se njegova filozofijska antropologija svrstava u kasniju fazu, a podrazumijeva prvotnu teističku fazu s teomorfističkim tumačenjem čovjeka (s naglaskom na božanski bitak kao primarnim načelom), te *panenteističku fazu* u kojoj dominira njegov nauk o duhu te njegovoj ulozi u koncipiranju strukture čovječjeg bitka. Terminološki pojašnjeno, *panenteistički koncept čovjeka* podrazumijeva filozofijsko-antropološku, ali i metafizičku trijadu »čovjek-bog(ili *ens a se*)-svijet« koja podrazumijeva nerazdvojnu trinitarnu strukturu navedenih dijelova. U Schelerovim antropologijskim tumačenjima oni čine nužne integrativne dijelove koji su u stalnom i vječnom (samo)prožimanju. Svojevrsan panenteistički nazor očituje se i u drugim područjima Schelerove filozofije, primjerice u njegovom nauku o *ordo amoris* (poretku ljubavi) te davanju primata ljubavi u spoznaji. Bitan je i Schelerov pojam čovjeka *ressentiment* u njegovom tumačenju morala, koji je pak bio pod izvjesnim utjecajem Nietzschea te njegove kritike modernog (građanskog) morala.

Ključne riječi: filozofijska antropologija, Max Scheler, panenteizam, »čovjek-bog-svijet«, duh, nagon, *ordo amoris*, metafizika čovjeka, *ressentiment*

1. Uvod

Temeljni osvrt ovoga rada biti će filozofijska antropologija Maxa Schelera, koja je uvelike pridonijela afirmaciji filozofije uopće, kao i svojevrsnom 'antropologijskom obratu' u tumačenju čovjeka. Na njegovu antropološku misao uvelike je utjecala fenomenologija (istraživanja Husserla), sociologija znanja (čiji je utemeljitelj), vrijednosna etika, teorija spoznaje, rada i socijalnog bitka, filozofija duha te njegova metafizika čovjeka. Ovaj rad će pokazati kojem europskom kontekstu Scheler pripada, te pod kojim socijalnim, gospodarskim, političkim i kulturološkim prilikama je oblikovao svoju filozofsku misao i osebujno stvaralaštvo. Zatim, kojim antropologijskim perspektivama i samotumačenjima čovjeka Scheler upućuje najveće kritike, te koje su posljedice dosega modernih znanosti na interpretaciju položaja čovjekova bitka u svijetu. Biti će istaknuti ključni Schelerovi filozofski spisi te rasprave, kao i jedan biografski tijek njegova života. Pojam *panenteizam* biti će diferencijalno razlučen spram njemu srodnih pojmova, te potom uklopljen u svojevrsnu Schelerovu koncepciju čovjeka. Schelerova filozofijska antropologija podrazumijeva raniju, teističku fazu (s teomorfističkim tumačenjima čovjeka), te nešto kasniju, *panenteističku fazu*, koja posebice zahvaća Schelerovu filozofiju duha te metafiziku čovjeka. Naravno, neizostavno je uključena i filozofija povijesti, različita samoshvaćanja čovjeka, filozofija prirode, religije, teorija spoznaje, te nauk o moralu pod stanovitim utjecajem Nietzschea. Prijeporne točke su pojasniti što podrazumijeva *panenteistički koncept čovjeka*, kamo ga se svrstava, te gdje još se u Schelerovoj filozofiji taj nazor ocrtava. Nadalje, problematski aspekt posebno je usmjeren na Schelerov nauk o duhu, njegov dualizam i oprečnost, te na koji način se koncipira duhovna struktura čovjeka i koji su duševni stupnjevi bića. Metafizika čovjeka kao krajnja faza Schelerove antropologije, upućuje nas na problem *ens a se*, svekolikog bitka i pojma *svečovjeka* (Allmensch) u onom što Scheler naziva »svjetskom dobu izjednačenja«. Naposljetku, bit će i riječi o Schelerovu nauku o *ordo amorisu*, vrijednosnom poretku ljubavi i njegovoj ulozi u spoznavanju i koncipiranju čovjeka (*ens amans*). Referirajući se na Nietzschea, najzadnje će biti pojašnjen pojam čovjeka *ressentimenta* kao onoga koji, prema Scheleru, ima dominirajuću ulogu u većinskim vrstama građanskog, pa i modernog morala.

2. Max Scheler u europskom kontekstu

Kroz čitavu ljudsku povijest postojala je stalna preokupacija filozofsko-misaonog promišljanja čovjeka, njegovog stalnog (samo)interpretiranja i dokučivanja njegovog istinskog bitka, te položaja u svijetu. Od grčke filozofije, Platona i Aristotela, stvorena su „monumentalna djela kao rezultat duboke težnje i radoznalosti u razjašnjavanju čovjekova bitka.“ (Pinčić, 2006: 202) Jedno od ključnih razdoblja za razvoj filozofsko-antropološke misli je upravo klasični njemački idealizam koji donosi nove i zanimljive perspektive shvaćanja čovjeka. Iako je doba njemačkog idealizma bilo veoma produktivno u filozofskoj misli, ipak bi se moglo govoriti i o svojevrsnoj jednostranosti razumijevanja čovjeka. Riječ je o prenaplašenosti primata uma, gdje je kritički um središte sveg ljudskog znanja. Svijet i materijalna stvarnost imali su sekundarni status u objašnjavanju čovjeka i njegove spoznaje. Stoga, njemački idealizam je samo dijelom objasnio narav čovjeka i njegov bitak. Kant sažima glavnu filozofsku problematiku u četiri pitanja: Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se smijem nadati? Što je čovjek? Upravo posljednje pitanje je referentno za kantovsku filozofsko-antropološku misao. Kada je Kant razmatrao čovjeka, što priroda čini od njega te što on sam od sebe može učiniti, činio je to iz drugačije pozicije (fiziologijski/pragmatički obzor). Po pitanju Kantove antropologijske perspektive (koja se nadovezuje i s etičkim aspektom), možemo reći da je ona razdijeljena na transcendentalnu i pragmatičku. Jasno je naglašena razlika između transcendentalnog¹ i empirijskog subjekta. Posljednjim pitanjem *Što je čovjek?* ukazuje na svođenje svih pitanja na pitanje o čovjeku, stavljajući tako ideju čovjeka u horizont neodređenosti. Naime, posljednje Kantovo pitanje se referira na to „da je sve povezano s čovjekom, u njemu tek do kraja otčitljivo, za nas nikad nadilazivi horizont“. (Senković, 2011: 526) U *Kritici čistoga uma* istaknut je um i kao onaj koji nema samo teorijsku određenost, već i praktičku. Praktičko se ostvaruje kroz slobodu djelovanja, a praktički um ne ustanovljuje zakone, nego ih daje. Čovjek kao biće nadareno umnom sposobnošću (*animal rationale*) čini od sebe umno biće (*animal rationale*) koje uspostavlja

¹ Bilj. U transcendentalnoj filozofiji misleći subjekt konstituira se kao *osoba* ako je začetnik samog sustava ideja. Transcendentalna filozofija, s **jedne strane**, podrazumijeva nauku o ukupnosti ideja, koji sadrže sintetičke spoznaje a priori, kako teorijski-spekulativnog tako i moralno-praktičnog uma. S **druge strane**, ona osvještava moć da čovjek bude začetnikom sustava svojih ideja u teorijskom, ali i praktičkom vidu. Čovjek svoje spoznaje promatra kao da su dijelom jednog mogućeg sustava, stoga se može reći da je ljudski um arhitektoničan; o tome u: Željko Senković, "Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler", *Filozofska istraživanja*, 123, God. 31, Sv. 3, Hrvatsko filozofsko društvo, Zg, 2011. (28.9.2009.), str. 524., traži pod: <http://hrcak.srce.hr/75352>

samog sebe i svoj karakter u djelovanju, odgajanju, obrazovanju, kultiviranju – i sve to prema principima slobode. Za Kanta je naravno najviša ljudska sposobnost upravo moralna nastrojenost da se djeluje po principima slobode, te upravo zbog toga „pravi filozof“ mora biti i pravi učitelj u idealu i pouci.

Nadalje, metodološka kvaliteta po pitanju određenih filozofsko-antropoloških postavki proizlazi od Edmunda Husserla i njegove ustanovljene *fenomenologije*. Nadilazeći pozitivističko-naturalističko jednostrano shvaćanje čovjeka, prvi put daje uvid u važnost djelovanja duha u samosvijesti, čovjekovog uvida u svoju različitost spram ostalog živog svijeta. Svojevršno pomirenje idealističkog i materijalističkog vida čovjeka i njegove naravi, pronalazimo kod Henrija Bergsona i otkrivanje posebne sposobnosti čovjeka – *intuicije*. Preko nje dolazimo do temelja pozitivističkih spoznaja.² Bergson je imao utjecaja na Schelera, posebice jer je Scheler vodio kritičke rasprave s Bergsonovim (metafizičkim) radovima. Iako, Bergsonova čista intuicija, kod Schelera se pojavljuje „kao bezinteresni zor, kao vrhunac čovječnosti“ jer čovjek očito može radikalno zanemariti sebe, svoje želje, požude i fantazije. Naime, i kod Schelera i kod Bergsona čovjek se pojavljuje kao biće moguće nesebičnosti, odnosno „samozaborava“. (Hufnagel, 2004: 456) U takvom duhovnom kontekstu Max Scheler ustanovljuje svoju filozofijsku antropologiju te osebujnu filozofsku misao. Govor o bitku čovjeka za Schelera postaje nerazdvojan od tumačenja jedinstva odnosa svijeta, čovjeka i boga, suštinske povezanosti čovjekovog djelovanja i svijeta, te suodnosa s ostalim živim svijetom. (usp. Pinčić, 2006: 202-203) Upravo navedeno postaje ključno za konstituiranje Schelerovog svojevrsnog *panenteizma* i njemu pripadnog nazora na svijet.

Po pitanju filozofijske antropologije, ona se poslije Kanta i Hegela razvijala na empiriskoj i neempiriskoj razini. Na neempiriskoj razini poticaji dolaze od Feuerbacha, Marxa, a Kierkegaard i Nietzsche se mogu smatrati utemeljiteljima filozofije egzistencije. Intenzivan razvoj i 'antropologijski obrat' odvija se u djelima Maxa Schelera, *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928.) te Helmutha Plessnera, *Stupnjevi organskoga i čovjeka* (1928.). Nadalje, neizostavno je spomenuti i Martina Heideggera i njegov *Bitak i vrijeme* (1927.), koji je također doprinijeo diskusijama o temi čovjeka i konstituiranju neempirijske filozofijske antropologije, iako se on sam nastojao distancirati od antropologije. Svojevrsni 'obrat', pa čak i neki radikalni kontekst možemo potvrditi kod Schelera koji je pokušavao kritički razmotriti dominantne teorije čovjeka u zapadnoj tradiciji. Smatrao je da su sva skupljena znanja o čovjeku nekonzistentna,

² Bilj. Henri Bergson 1907.g objavljuje *Stvaralačku evoluciju*, dospijevajući tako na put k filozofiji prirode i k metafizici *intuicije*, koja tendira mistici. Također, Scheler je tražeći svoj filozofski identitet približio se Bergsonovoj intuitivnoj metafizici, te ga smatrao saveznikom za oblikovanje vlastite metafizike.

te istaknuo proturječnosti aktualnih teorija čovjeka. Smatrao je da sve te teorije (po njemu sve ili nedostatne ili jednostrane) su utjecale na čovjekovo postavljanje prema svijetu i njegovo djelovanje. Posebice je bio kritičan spram prirodoznanstvene antropologije s kraja 19. i poč. 20. stoljeća. Nadalje, uključivao je uvide Freuda (i tadašnje psihologije), Nietzschea, sintetizirao fenomenologiju³ (utjecaj Husserla) te utemeljio sociologiju znanja (koja povezuje metafiziku i pojedinačne znanosti). Razradio je zapravo vlastitu koncepciju čovjeka, metafizički i metateologijski orijentiranu, stoga bi se Schelerova antropologija mogla shvatiti i kao „metaantropologija“. (Burger, 2008: 47) Također, razlog zbog kojeg bi se Schelerova filozofijska antropologija svrstala u neempirijsku antropologiju jest taj što je Scheler smatrao da je čovjekov bitak dvojnog karaktera. Dakle, *prirodnom bitku* čovjeka pristupalo bi se naravno temeljom znanstvenih, tj. empirijskih uvida, dok *ne-prirodnom bitku* čovjeka bi se pristupalo unutar filozofskog diskursa, tj. filozofskih koncepcija. Smatrao je da se čovjek kroz prirodne znanosti izopćio iz prirode, nju opredmetivši, stoga se njegova ne-prirodna svojstva odnose na pojam *duha* (fenomenologijski shvaćenom kao čista aktualnost, vršenje internacionalnih akata). Mnogi interpreti su zamjerali Schelerov dualizam, no primjerice Angelika Sander tvrdi da Scheler nije svjesno intendirao nikakav dualizam u njegovoj filozofiji, već da je jednostavno tražio nekakav model da integrira najrazličitija područja. (1996: 156)

Važno je istaknuti da je Max Scheler (1874.–1928.) imao veoma osebujan i stvaralački život. Iako je objektivno bio poznat i cijenjen samo među malom grupom okorjelih metafizičara, nalazio se u posebnom političko-društvenom vremenu, kao i kulturno-filozofskom ozračju. Za njemačku (srednjoeuropsku filozofiju) bio je točka prvog ranga (primjerice, za Hartmanna, Plessnera i Gehlena).⁴ Husserl je u Scheleru vidio svog fenomenološkog pratitelja, iako je kasnije nastupio njegov odmak od Schelerove fenomenologije zbog nedostatnog razumijevanja.⁵ Nadalje, u grozi Prvog svjetskog rata društvena i akademska klima postaje 'zagušljivom'. Slabo se moglo učiniti za djelotvornost

³ Fenomenologija (grč.) je učenje o pojavama ili fenomenima (iskustvenim i duhovnim). Osnivač fenomenološke škole je Edmund Husserl. U fenomenologiji je moguća spoznaja čiste biti (Wesen) i čistog sadržaja (eidos). Za Husserla fenomenologija je *nauka o svijesti*, ali ipak ne psihologija, obzirom da se ona bavi empirijskom svijješću, a fenomenologija *čistom svijješću*. Husserl ju još naziva *Wesenlehre* (učenje o biti). Usp. Branko Bošnjak, *Filozofija – Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zg, 1989., str. 189-190.

⁴ Scheler i Arnold Gehlen dijele slično poimanje čovjeka kao suštinski bespomoćnog, nedostatnog, 'sporog' razvoja spram drugih živih bića, onog kojem treba pomoć u svim aspektima. Slično kao i kod Schelera, kod Gehlena je prisutan pojam *duha*. Zanima ga što čovjek i kao biološko i kao duhovno biće jest, ali i što je ono 'drugo', u opoziciji spram čovjeka.

⁵ Bilj. E. Husserl smatrao je da je Schelerova fenomenologija nije dovoljno egzaktna, pa ju je „prognao iz odaja ortodoksne fenomenologije“ (Hufnagel, 2004: 443), ubrzo nakon već par objavljenih radova. Filozofija za Husserla je trebala biti 'stroga', rigorozna znanost.

Schelerove fenomenologije. Recepcija Schelerove fenomenologije odvijala se difuzno, a njezin smjer bi se mogao nazvati nerazjašnjenim.

Vraćajući se na kontekst tadašnje Njemačke zahvaćene Prvim svjetskim ratom, neki interpreti, poput Gorana Gretića smatraju da postoji 'tamna', prešućena strana Schelerove filozofije. Referira se na njegovo djelo *Genij rata* (rasprostranjeno na nevjerojatnih tisuću stranica teksta) te na Schelerovu filozofiju rata.⁶ U djelu su iznešena kontroverzna stajališta, pomalo nekonzistentne argumentacije. Autor tvrdi da je namjera bila opravdanje njemačkog vođenja Prvog svjetskog rata, te da je Scheler pokušao pokazati da rat ima svoju čast, da je pokretač čovjekove sudbine. Scheler tvrdi da je tadašnji njemački militarizam „militarizam-iz-uvjerenja“ (Gretić, 2007: 16), a ne puki „vulgarno-svrhoviti militarizam“, sa svrhom trivijalnih gospodarskih ili teritorijalnih pogodnosti. Militarizam-iz-uvjerenja je plemeniti i viteški život, antiburžoazijski i antikapitalistički. Rat ima „korijen u ljudskoj prirodi“ (17), te je „dinamički princip povijesti“ (18). Scheler je isticao da se sreća puno više zadobiva putem borbe i žrtve, nego putem sigurnosti i blagostanja, a pacifizam je za njega značio statičnost i stagnaciju. Gretić tvrdi da prema Schelerovu mišljenju (barem u *Geniju rata*) „rat ima višu ćudorednu vrijednost od mira“, te da „život običnoga građanina, buržuja predstavlja kao nešto manje vrijedno“. (2007: 20) Za Schelera su glavne odlike tog građanskog života egoizam, utilitarizam, korupcija i dekadencija. Kontroverza je i u tome što Scheler pacifizmu poriče pravo pozivanja na kršćanstvo jer smatra da kod pacifizma nije riječ o autentičnoj kršćanskoj ljubavi. Upravo zato nije čudno, tvrdi Gretić, što se „u literaturi o Scheleru uglavnom svjesno zamagljuje odnos Schelerovih stajališta o ratu i miru iz doba Prvog svjetskog rata“. (2007: 19) Nadalje, zanimljivo je istaknuti da pojavom totalitarnih sistema 30-ih godina, 20. stoljeća dolazi do propasti fenomenološko-hermeneutičke filozofije u Njemačkoj. Naime, praktična filozofija i politička znanost su nakon Drugog svjetskog rata morale ići drugim putevima, da odgovore izazovima pluralističkog društva. (Pažanin, 1996: 89)⁷ Tek od 1954. Schelerovo se djelo počinje opet predstavljati malom broju čitatelja. Doba postmoderne i literaturne simplifikacije privlače interes na sebe. Promjenila se i razina fenomenologijskih analiza, a Husserlova je fenomenologija isčeznula iz svjetskog filozofskog diskursa. Mode kratkoga

⁶ O ovoj veoma zanimljivoj tematici Schelerovog shvaćanja rata, njegove svrhe u povijesti i stavljanja u filozofski kontekst i diskurs može se pročitati u navedenom članku: Goran Gretić, „Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu“, *Politička misao*, Vol. 44, br. 1, Fakultet političkih znanosti, Zg, 2007., str. 15-30., traži pod: <http://hrcak.srce.hr/20145>

⁷ Bilj. Ante Pažanin spominje da o toj tematici piše Otto Pöggeler u svojoj knjizi *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie* (Freiburg, 1994.) te da je znan „kao vrsni poznavalac suvremene fenomenologije i hermeneutičke filozofije, a i europske kulture.“ (1996: 90)

života i diletantizam ulaze u svijet filozofije. Ne samo Scheler nego i sve pojmovno stroge i misaono duboke filozofije gube svoju publiku.

No, pokušajmo sada sagledati Schelerov stav i vizuru onog europsko-kontekstualnog, tj. da se glavne rasprave vode oko neizostavnih pojmova kao što su prosvjetiteljstvo, pozitivizam, darvinizam, evolucijske teorije, pragmatizam, naturalizam itd. Već na početku 20. stoljeća Scheler želi razjasniti naivne **pogreške prosvjetiteljstva** koje sežu sve do europskog pokreta racionalizma. Scheler smatra da su zablude prosvjetiteljstva postale sudbinom za europskog čovjeka. Prirodna vremenitost i povijesnost čovjeka trebaju se strogo odvojiti. Čovjek konstruira dva različita modela povijesti. Za Schelera je **povijest prirode** ekstremni derivat koji se distancira od sebe samoga. Zapravo tu je riječ o Schelerovoj idealističkoj poziciji, odnosno, on tvrdi da ne postoji nikakva istraživa priroda koja bi se mogla svesti na zakonite sklopove. S tim da, ne radi se o tome da čovjek koji je ugrožen besmisлом želi u toj svojoj misaonoj određenosti izvesti iz evolucije. Za Schelera genetski naturalizam nije provediv i on je simptom jednoga lijenog, neposvjećenog uma. Općenito, Scheler odbacuje prosvjetiteljsko-naturalističko degradiranje čovjeka. (Hufnagel, 2004: 446, 448)

Daljnja tvrdnja da je u prosvjetiteljstvu leže korijeni **pozitivizma**, u kojem čovjek izigrava svoje dostojanstvo. Pozitivne znanosti su dominirale kulturnom scenom 19. stoljeća, filozofske znanosti se pokušavaju orijentirati na pozitivne znanosti koje mijenjaju svijet pomoću tehnologije i tehnika. Smatralo se da je filozofija postavljena u dosada nepoznatu krizu identiteta, odnosno „empiristički sustavi tumačenja stupili su u prvi plan“. (Hufnagel, 1994: 662) Na mjesto *filozofije duha* stupaju čiste filozofske znanosti (19. stoljeće je doba povijesne znanosti, psihologije, sociologije itd.) koje su povećavale znanje čovjeka o sebi samome na dosada nepoznat način. Takvo antropološko znanje je bilo provjerljivo, drukčije od spekulativnih znanja, te je iskazivalo očevidnu progresiju. Scheler ne želi lakoumno izdati baštinu prosvjetiteljstva, no želi da se filozofija može postaviti prema pojedinačnim znanostima bez ograničenja. Filozofija nije duhovna znanost, ali se određuje u odnosu spram duhovnih i prirodnih znanosti. (usp. Hufnagel, 2004: 448, 450) Prosvjetiteljskom programu nedostaje pluralističko utemeljenje, mogućnost varijacija. Pribjegavanje ljudima pripadajućoj razumnoj prirodi obilježuje epohalni prijelom, ali znači neprestano ugrožavano otkriće čovjeka (sekularizacija kršćanskog misaonog blaga). Kobre posljedice koje proizlaze iz toga su „latentni kategorijalni dogmatizam“ (Hufnagel, 1994: 664), tj. svojevrsna monopolizacija. Mišljenje se postavlja apsolutno, a alternative se ne vide. Antropološki iskazano, čovjek bi trebao spoznati prolaznost i povijesnu ovisnost svojeg samotumačenja. U toj bi se svijesti očitovala njegova sloboda i duševna suverenost. Nažalost, naturalističke implikacije daju svoj

obol, postaju prevladavajuće u svijesti, određuju duh vremena. Scheler je smatrao da su u samoj utrobi prosvjetiteljstva ležali isključivi oblici mišljenja, poput idealizma i plitkog naturalizma. Također je bio svjestan da se suprotstavlja pozitivističkom duhu vremena. Ustvrdio je da filozofija neće naivno izmišljati ideološke teorije, a upravo pozitivističko i naturalističko degradiranje čovjeka je viđeno kao globalno prijeteći oblik tumačenja čovjeka. Stoga, treba ga pretresti i navesti kao nepravedan antropološki moment. Potrebno je novo povijesno samoodređenje čovjeka koje prevladava naturalizam i druge svjetonazore. Tu počinje i Schelerova obrana i rehabilitiranje metafizike. No, riječ je o svojevrsnoj Schelerovoj **metafizici čovjeka**, pomoću koje se on suprotstavlja pozitivizmu. Važno je naglasiti da je Scheler smatrao da ako filozofija uopće želi imati neku funkciju, mora se vratiti iz 'neba' beskrajnih spekulacija, te da se treba postaviti spoznajnokritički prema prirodnim i filozofskim znanostima. Stoga, Schelerova metafizika se ne nastavlja nadopisivati na nasljeđenu tradiciju metafizike, već ona upravo podvrgava tu spekulativnu tradiciju kritici. (usp. Hufnagel, 1994: 662, 664)

No, vidimo kako je Scheler percipirao modernu Europu. Smatrao je da mnoge kulture propadaju jer su u sebi začahurene, nepodložne ikakvoj refleksiji. Za njega su takve kulture bile patološke (prvenstveno misli na zapadnu i srednjoeuropsku kulturu). Po njemu, moderna Europa stvara bezgranični hedonizam i subjektivizam, jednu globalnu povijest bolesti i samoupropašćivanja čovjeka, regresivni povratak prirodi (koji ne može zaliječiti rane). Iščitava jedan patogeni egocentrizam, tj. subjekta koji si umišlja da je autonoman, te koji sve i svakoga instrumentalizira za ispunjenje samopostavljenih ciljeva. Moderan čovjek je zapravo nesiguran čovjek, koji živi u kapitalizmu kao globalno zahtjevanom modusu racionalnosti. Scheler smatra da je racionalnost dovedena do razine fetišizacije koja je pak otuđila čovjeka.⁸ Takav otuđen i nesiguran čovjek je motiviran agresijom i samoagresijom.⁹ (1994: 678, 680-682) Kapitalistički čovjek je na volju fiksirani slijepac.

2.1. Schelerovo stvaralaštvo

Neupitno je da je Max Scheler doprinijeo afirmaciji filozofije uopće, no najveće zasluge upravo pripadaju njegovoj filozofijskoj antropologiji, sociologiji znanja (čiji je utemeljitelj), etici vrijednosti, teoriji spoznaje, rada i socijalnog bitka, personalističkoj fenomenologiji te filozofiji duha. Njegova posebnost je u tome što iako je onovremeno bio inovativan, izuzetno

⁸ Scheler tvrdi da Aristotelovo određenje čovjeka kao *animal rationale* fungira sve do 20.st. kao samorazumljivi obrazac.

⁹ Prema Scheleru, najveću detronizaciju čovjeka su učinili Darwin, Nietzsche i Freud. 'Zahvaljujući' njima čovjek je izgubio svoj poseban kozmički položaj i dostojanstvo čovjeka je dospjelo u najveću opasnost.

je uvažavao tradiciju. U njega su prisutna brojna filozofska učenja: Platonov nauk o erosu, aristotelovsko-skolastička podjela bitka u *esenciju* i *egzistenciju*, Augustinova i Pascalova shvaćanja o primatu *ljubavi* u spoznaji. Na njega je posebno utjecala Husserlova fenomenologija (mogućnost *zrenja biti stvari*), a u pozno doba izrađuje nacrt **filozofijske antropologije**. Unatoč pozitivističkom duhu epohe i negativnoj nastrojenosti spram metafizike, Scheler upravo inzistira na **povratku metafizici**. Scheler je fenomenologiju shvatio kao otvaranje puta u metafiziku. Iz čega slijedi da **fenomenologijska filozofija** treba spoznajom biti stvari 'otvoriti prozor u apsolut'. Pod pojmom »metafizika« ne misli se na tradicionalne metafizičke discipline: ontologiju, naravnu teologiju, kozmologiju i racionalnu psihologiju, već na znanje o apsolutnom biću (*ens a se*). Svezu takve metafizike i fenomenologije Scheler je uspostavio već u doba svoje teističke orijentacije i nije ju napustio sve do zadnjih radova.

Bitan aspekt cjelokupne Schelerove filozofije je fenomenologija. Kada govorimo o **fenomenologijskoj fazi** kod Schelera, može se reći da se ona 'proteže' i do zadnjih radova. Ta faza se može podjeliti u dva perioda: 1. period kršćanskog teizma; 2. kasni period. Kasni period neki interpreti nazivaju i **panentističkim periodom**. Započinje 30-ih godina i traje do njegove smrti. Počesto je diskutabilno imenovanje zadnjeg perioda panentističkim (što je i Schelerovo vlastito određenje naposljetku), stoga mu se gdje god zapravo daje primjereniji naziv – **filozofijsko-antropologijski period**. Argument za to bi bio da je filozofijska antropologija postala središnjom i fundamentalnom disciplinom. Najčešći opisi Schelerova ukupna stvaralaštva jest da je ono 'osebujno', no često je to zamaskirana fraza koja se odnosi na problem kontinuiteta.

Sažimajući cjelokupni opus Schelerov, za filozofijsku antropologiju bili su ključni spisi/studije/rasprave: *O ideji čovjeka* (1915.) u kojoj objavljuje svoje prve temeljne antropologijske uvide; *Čovjek i povijest* ili *Mensch und Geschichte* (1926.); *Položaj čovjeka u kozmosu* ili *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928.) koji se smatra njegovim kasnim antropologijskim djelom, razumijevan sa stajališta teorije stupnjeva, a orijentiran sistematski-integrativno; *Filozofijski nazor na svijet* (1928.); predavanje *Forme znanja i obrazovanje* (održano 1925.); govor s naslovom *Čovjek u svjetskom dobu izjednačenja* (održan 1927. u Visokoj političkoj školi u Berlinu). Predavanje i govor su posmrtno objavljeni pod zajedničkim naslovom *Filozofijski nazor na svijet* (Verlag Cohen, Bann, 1929.). Ostali spisi od važnosti za antropologiju su već spomenuti *Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika* (1915.), *Ressentiment u izgradnji morala* (1912.), spis potaknut Nietzscheovim analizama morala te aktualnom političkom, društvenom i duhovnom situacijom, zatim *Bit i*

forme simpatije (1923.) te neizostavno spomenuti spis *Ordo amoris* (1915.) u kojem će elaborirati svoj pojam *ljubavi*, te integrirati ga pojmu *duha*.

3. Pojmovna diferencijacija: *panenteizam-panteizam/teizam/deizam/ateizam*

Prije uopće razmatranja značenja i schelerovskog shvaćanja skovanog pojma *panentistički koncept čovjeka*, važno je iznijeti neke opće rječničke definicije pojma *panentizam*, te ostalih '-izama', te ustanoviti postoji li možda i neka sinonimnost ili pak razlikovnost pojmova koji su neizostavni za cjelovito shvaćanje.

Obzirom da interpreti počesto spominju Schelerovu 'teističku fazu', razmotrimo filozofsko-rječničku definiciju *teizma* (grč.) Ono podrazumijeva vjerovanje u boga, koji je sve stvorio i svime upravlja, a sam se nalazi izvan svijeta. (Bošnjak, 1989: 237). S druge strane *monoteizam* (grč. *mónos*-jedan, *theos*-bog) je pak vjerovanje u jednog, ali personalnog boga, također stvoritelja svijeta i koji je izvan njega. (Bošnjak, 1989: 213) U tom kontekstu, možda je primjereno spomenuti i Augustinov termin *christiana philosophia* (lat.) koja se odnosi na kršćansku filozofiju, tj. filozofiju koja ne protivriječi kršćanskom vjerovanju (Bošnjak, 1989: 175) te termin *docta ignorantia* (lat.), oblikovan već kod Augustina, a usidren u učenju Nikole Kuzanskog. *Docta ignorantia* znači tzv. učeno neznanje - neshvatljiva nam je bit božanstva. (1989: 182) Obzirom da je Augustin jedan od referentnih točaka u Schelera, neizostavan je spomen navedenih pojmova.¹⁰

Nadalje, pojam *deizam* (lat. *deus* - bog) označava „religiozno filozofsko shvaćanje da je bog stvorio svijet, a zatim se iz njega povukao, te je svijet prepušten sam sebi“. (Bošnjak, 1989: 177) Potpuna je suprotnost teizmu, ali i ateizmu. Termin *deist* poznat je već u 16. stoljeću. Kant tvrdi deist vjeruje u boga, a teist vjeruje u živog boga. Općenito, deizam je rezultat prosvjetiteljstva i tu se mogu pomiriti sve religije jer u deizmu bog je pojam razuma, a ne objave. Deizam je liberalni način mišljenja uopće, tvrdi Bošnjak. (177) Prisutan je primjerice kod Voltairea, Rousseaua i Lessinga.

Bez sumnje, u svojoj teističkoj fazi, Scheler je 'oštra jezika' spram *ateista*, pa kaže: „Nesposobni da služe Bogu, nesposobni da se osjećaju malima spram njega, ali još manje sposobni da se osjećaju velikim, tako divovski velikim kao što bi to bilo nužno nakon

¹⁰ Govoreći o kršćanskoj filozofiji, pojmovima *teizam/monoteizam*, Augustinu i teološkom aspektu, dodajmo pojam *dogme* (grč.) koja označava apsolutno značenje nekog shvaćanja. Odnosno, u teologiji istina je otkrivena na natprirodan način. Usp. B. Bošnjak, *Filozofija - Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zg, 1989., str. 182-183.

ovakvog poricanja...“¹¹ Iz toga slijedi definicija **ateizma** (grč. *átheos* – bez boga) kao „negiranje postojanja boga ili bogova, shvaćanje da je čovjek sam oblikovao svoje bogove (u različitim pojmovima i predodžbama).“ (Bošnjak, 1989: 172) Problem ateizma obrađivan je već kod grčkog filozofa Ksenofana, Epikur pak objašnjava nastanak vjere u bogove iz straha prema prirodnim zbivanjima, a Epikurove ideje razrađuje rimski pjesnik Lukrecije Kar u svom spjevu *De rerum natura*. Predstavnici ateizma francuskog prosvjetiteljstva 18. stoljeća su Diderot, Holbach, Lamettrie i Helvetius. Tražilo se za općom racionalnom kritikom svakog religioznog shvaćanja. Polemike protiv religije, klera i Crkve pripremale su plodno tlo za francusku revoluciju. U novijoj filozofiji kao kritičar religije značajan je Feuerbach koji kaže da je u religiji sve ono što čovjek nema ovdje na zemlji, pa to očekuje gore na nebu, tj. religija je vjerna slika čovjekovog htijenja. U filozofiji marksizma, kritika religije je početak svake druge kritike. Marx tvrdi da se ne može ostati samo na teoriji, već da treba izvršiti socijalne promjene ukidanjem stanja u kojem je čovjek „poniženo, porobljeno, napušteno i prezreno biće“. Takvim shvaćanjem marksizam prevladava sve ranije oblike ateizma (gdje je kritika religije bila samo u sferi mišljenja, bez društvene djelatnosti). Kao predstavnici tu se mogu svrstati i Fichte¹² te Forbergs.¹³ Obojica su do temelja rušili tradicionalnu dogmatiku, te bili optuženi za ateizam. (usp. Bošnjak, 1989: 172-173)

Razmotrimo sada dva pojma koja se naizgled čine sinonimnima ili pak identičnima, no bez obzira na njihovu srodnost ili relacijsku sličnost, razlike su značajne. Riječ je o pojmovima *panteizam* i *panenteizam*. Najuže i najjednostavnije rečeno – **panteizam** (grč.) je učenje čija je postavka **sve je bog** (identitet boga i svijeta), a **panenteizam** (grč.) učenje da je **sve u bogu**, tj. učenje da se bog ne razlikuje od stvorenja, pa stvarajući svijet, bog stvara samoga sebe. (Bošnjak, 1989: 221) Ili pak da je *panteizam* „religijsko filozofsko učenje u kojem se priroda promatra kao očitovanje božanstva jer je Bog sve što postoji“¹⁴, a *panentizam* „religijsko-filozofsko učenje koje nastoji spojiti panteizam i teizam“, te shvaćanje da „svijet postoji u Bogu, tako da ga Bog svega obuhvaća i prožima“.¹⁵ Razmotrimo malo detaljnije **panteizam** prvo. Uočava se često ta istovjetnost »prirode« i boga, pa primjerice, Bratoljub Klaić također

¹¹ Cit. u: Max Scheler, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011., str. 31.

¹² Fichte je bio optužen za ateizam zbog svog članka *O razlogu našeg vjerovanja u božje upravljanje svijetom* (1789.) On je taj napad smatrao napadom na slobodu mišljenja. Pisao je da je pravi ateizam djelovanje protiv svoje savjesti, te je posumnjao u teološko dokazivanje boga iz postojanja svijeta.

¹³ Friedrich Carl Forbergs napisao je *Razvoj pojma religije* (1799.), te je također bio optužen za ateizam. Forbergs tvrdi da čovjek treba raditi tako kao da boga ima, iako se to uopće ne može dokazati (tzv. religija 'kao da'). Nije dužnost u boga vjerovati, ali treba postupati tako kao da vjeruješ. Iz navedenog slijedi njegovo shvaćanje religije kao dužnosti.

¹⁴ Cit. u: *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, sv. 7 (Nes-Per), EPH i Novi Liber, Zagreb, 2004., str. 259.

¹⁵ Isto, str. 255.

definira *panteizam* (pan + grč. *theos* - bog) kao „religiozno-filozofsko učenje koje poistovjećuje boga s prirodom i prirodu razmatra kao očitovanje božanstva“. (1974: 972) Također tvrdi da su se u 16. i 17. stoljeću pod krinkom panteizma gajile katkada sasvim materijalističke i ateističke ideje (npr. Giordano Bruno, Spinoza). Navodi i da je „danas panteizam jedan od oblika obrane vjere“. (1972) Nadalje, u *Encyclopedia of Science and Religion* navodi se definicija: „...pantheism is defined as the doctrine that God is neither externaly transcendent to the world, as in classical theism, nor immanently present within the world, as in panentheism, but rather is identical with the world.“¹⁶ Odnosno, i u ovoj definiciji je sadržana identifikacija boga i svijeta (ili sve-proizvedene »prirode«). Dakle, navodi se da niti je bog transcendentan svijetu ili 'izvan' njega, kao u teizmu a niti je sve-prisutan ili imanentan svijetu, kao kod panenteizma.¹⁷ Još jedno od tumačenja *panteizma* je da je ono „učenje da svijet i bog nisu različite opstojnosti, nego da je bog ujedno i svijet, pa su sve stvari samo božji modusi i participacije“. (*Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, 1969: 29) Ne postoji nikakvo personalno božanstvo izvan realnosti, nego je bog toj stvarnosti imanentan. Ne postoji od prirode nikakav odijeljen bog. Izvan kozmosa ne postoji nikakva transmudana božja ličnost. Panteizam tendira nijekanju svakog teističkog nazora uopće. Ako se panteistički bog, koji je identificiran s prirodom, shvati u stanovitom smislu kao tendencija koja želi naglasiti oduhovljenost materijalnog svijeta, tada zapravo panteizam nije daleko od ateizma, te je bitno suprotstavljen, u najmanju ruku, svakoj konfesionalnoj religiji. Možemo lli onda reći da je „panteizam 'prikriveni' ateizam, jer je bog izgubio sve one antropomorfne attribute koje, kao personifikacije neostvarenih ljudskih želja, sadržava u sebi svako religiozno otuđenje“? (1969: 29) Panteistička misao javlja se u indijskoj filozofiji, antiskolastički orijentiranoj srednjovjekovnoj mistici, no sistematski je razvijena tek kod Giordano Bruna. Dosljedni panteistički nazor razvija Baruch Spinoza (*deus sive natura*)¹⁸, a u različitim modifikacijama panteizam zastupaju Goethe, Strauss, Lessing, Herder, Schelling¹⁹, Hegel, Schopenhauer, Hartmann itd. (usp. *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, 1969: 29-30) Nadalje, Engels primjerice naziva panteizam stidljivim materijalizmom, a Feuerbach

¹⁶ Vidi u: *Encyclopedia of Science and Religion*, Vol. 2, J-Z, Macmillan Reference USA, Thomson-Gale, cop. 2003., str. 645.

¹⁷ U spomenutoj enciklopediji također je distinkcija: *pantheism* („all is God“) – *panentheism* („all is in God“), str. 641., 643.

¹⁸ Osnovna ideja Spinozine filozofije ili njegova panteističkog nazora je *deus sive natura* (lat.), što znači „bog ili priroda“, a označava da je ono jedina važeća supstancija. Usp. B. Bošnjak, *Filozofija - Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zg, 1989., str. 178.

¹⁹ Schelling je bio optužen da je blizak Spinozinu panteizmu, naturalizmu i ateizmu. Schelling kaže da je za njega bog oboje (*alpha* i *omega*), ali bog kao *alpha* nije što je bog kao *omega* (to dvoje se razlikuje). U početku je bog kao *alpha* nerazvijen, tj. *Deus implicitus*, a kao *omega* on je *Deus explicitus*. Odnosno, bog se razvija od **indiferentnosti** do **osobe** i tek tada postaje subjekt. Isto, str. 178.

teološkim ateizmom i teološkim materijalizmom, tj. negacijom teologije sa samog tla teologije. (Bošnjak, 1989: 221) Ujedno, ime panteizam upotrijebio je prvi puta engleski filozof J. Toland, 1705.g. Većinom se u raznim tumačenjima **panenteizam** (pan + en + grč. *theos* - bog) navodi kao spoj ili sinteza teizma i panteizma, a gdje god i deizma, pa tako se u *Encyclopedia of Science and Religion* navodi: „...panentheism mediates between deism and certain forms of traditional theism on the one hand and pantheism on the other hand, attempting to avoid pitfalls of both.“ (2003: 641) U prijevodu, panentizam je neka vrsta medijatora ili 'pomiritelja' navedenih triju *-izama*, te istovremen pokušaj spasenja od njihove moguće neutemeljenosti. Panenteizam je „religijsko-filozofsko učenje prema kojem je univerzalno božansko načelo prisutno u realnom svijetu, ali ga i transcendiraju“. (*Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, 1969: 26) Isto je navadeno i u *Encyclopedia*: „as a concept of God, panentheism attempts to do justice both to divine transcendence (God is beyond or more than the world) and divine immanence (God is in the world)“. (2003: 641) Nadalje, navodi se i sljedeće:

„(...) panentheism maintains that the world is in God, included in the divine life, but that God's reality is not reducible to nor exhausted by the reality of the individuals or the structures of the universe as a whole.“

„Thus God is all-inclusive or all-encompassing with respect to being.“

„(...) all divine relations are internal relations, that is, relations between God as integrated whole and the creatures as included parts.“ (641)

Dakle, iako panenteizam polazi od postavke sve-je-u-bogu, svijet-u-bogu, te je i on sam integrativni dio tog bogo-svjetskog života, on nije nikad reduciran na zbilju konstitutivnih elemenata, kojih je on sam stvaraoc. On je sve-prisutan, integrativan, ali istovremeno i transcendentan bitak. Božansko načelo je kozmičko, prisutno u svijetu i očituje se u relacijskim odnosima božanskih bića te pojava. Navodi se i sljedeće: „The metaphor or analogy of the world as the body of God is popular among panentheists. As with a fetus in its mother, creation is within God.“ (642)

Analogija da je svijet 'tijelo boga', a mi božanska kreacija koja je poput fetusa u tijelu svoje majke, posebno je zanimljiva panenteistička vizura. Nadalje, spomenuto je i ovo:

„Like deism, panentheism offers a concept of God where natural laws or processes are respected, where God refrains from interventions that overturn nature. The crucial difference is that panentheism posits a God intimately involved, continuously interacting with the world.“

„(...) panentheism's picture of God who is continuously creative in relation to an open universe.“ (642)

Slično kao i u deizmu, panenteisti nude koncept boga koji se uzdržava od intervencija u prirodi, tj. koji se ne miješa u prirodne procese svijeta, iako je sve-prisutan u njima, te u interakciji sa svijetom i bićima u njemu. Čini se da je bogu izuzeta ikakva determiniranost. On je u vječnoj kreaciji spram otvorenosti svijeta i kozmosa. Postavlja se pitanje 'djeluje' li bog možda kaotično? Je li njegovo stvaralaštvo kaos, bez ikakvog uzroka i smisla? I na koji način uopće bog onda sudjeluje u ljudskoj povijesti? Što je onda s božjom providnošću? To su sve ključna filozofsko-teološka pitanja, a mnogi teolozi upravo panenteizam smatraju veoma problematičnim. S druge strane, panenteisti ne vole klasični teizam jer podrazumijeva nepromjenjivost i nedodirljivost božanskog lika.

Kao predstavnici panenteizma znaju se navoditi Plotin, Nikola Kuznanski, R. Eucken, zatim filozofi i teolozi 20. stoljeća koji su dobili 'etiketu' panenteista Wiliam Pepperell Montague, Paul Weiss, Karl Rahner, te John Mac-Quarrie²⁰. Navodi se da je termin *panenteizam* skovao filozof njemačkog idealizma Carl Christian Friedrich Krause (1781.-1832.). Najrazvijenijim 'modelom' panenteizma smatra se onaj od fizičara, eksperimentalnog psihologa i filozofa Gustava Theodora Fechnera (1801.-1887.) Najranije primjere panenteizma pak nalazimo u zapadnjačkom misticizmu i Indiji. Također, spominje se i britanski matematičar, fizičar i filozof Whitehead koji je razvio eksplicitniji model panenteizma. On tvrdi: „God intimately knows all experience, is affected by, sympathizes with, all feelings“, te „God is the fellow sufferer who understands“. (643) Boga tumači kao onog koji je empatičan, koji je čovjekov suputnik, a time i njegov suputnik koji sve iskustveno što čovjek proživljava, osjeća ili trpi, u svom božanskom biću i bivanju do temelja razumijeva i su-pogođen je time.

Kada govorimo o panenteističkoj fazi kod Schelera, prvenstveno mislimo na njegovu kasno-antropologijsku fazu, tj. njegovu filozofijsku antropologiju. Važno je imati na umu da se misli na svojevrsni *Schelerov panenteizam* ili pak način na koji ga je on integrirao u svoju filozofiju. Iako, taj svojevrsan panenteistički nazor kao da se nazire ili 'isijava' u cjelokupnoj Schelerovoj filozofiji i područjima njegova stvaralaštva. Govoreći o terminu *panenteistički koncept čovjeka* misli se na Schelerovo filozofsko-antropologijsko, pa i metafizičko shvaćanje čovjeka kao integrativnog dijela trijade **bog – čovjek – svijet**. Čovjek obuhvaća sve stupnjeve postojanja života. U njemu priroda dolazi do nakoncentriranijeg jedinstva bitka. Čovjek je shvaćen kao „mikrokozmos“. (Burger, 1993: 87) Scheler preuzima dijelove „deističke i metafizičke tradicije koji njegovu antropologiju preobražavaju u pan-en-teizam i

²⁰ Neki nisu uopće razvili konkretan model panenteizma, neki su zapravo promovirali ideje poput suprotne panenteizmu zbog krivog shvaćanja i njegovog razumijevanja, a neki su čak odbijali da ih se zove panenteistima.

svojevrnsnu metafiziku, koja spekulira s božanskim.“ (1993: 90) Govoreći o suodnosu boga i čovjeka „postajanje bogom i postajanje čovjekom, upućeni su jedno na drugo.“ (19) Metafizička trijada boga, čovjeka i svijeta pojavljuje se kao pitanje o logičko-etičkom mišljenju svijeta (**svijet**), kao problem naturalno-spiritualne određenosti čovjeka (**čovjek**) i kao refleksija o jedinstvu čovjeka koji se u prirodnim znanostima shvaća kao predmet među predmetima, a u duhovnim znanostima kao »idealno jedinstvo« (**bog**, jedinstvo najvišeg ranga). (usp. Hufnagel, 2004: 445)

4. Schelerova filozofijska antropologija

Sam Scheler ustvrdio je da je pitanje filozofijske antropologije pitanje od najvećeg filozofskog značaja današnjice. Scheler je učinio svojevrsni 'antropologijski obrat' u suvremenoj filozofiji. Osim što je žestoko osporavao prirodnoznanstvenu teoriju čovjeka, njegova antropologija jedna je od rijetkih koja se s pravom može nazivati filozofijskom. Iako je rasla antropocentrična orijentacija filozofije, malo antropologija se uistinu moglo nazvati filozofijskima – onima u kojima bi se uistinu centralizirali svi temeljni filozofijski problemi i discipline, kao kod Schelera. Suvremena filozofijska antropologija hoće biti centralna filozofska disciplina. Početkom novoga vijeka, filozofiji je ponajprije do toga da iznese cjelinu bitka te se ne polazi od čovjeka kao primarnog problema. Međutim, već tada se javlja nešto: čovjek kao *duh*, te kao misleće biće (Descartesov *res cogitans*). Svi temeljni problemi filozofije, teologijski, kozmologijski, gnoseologijski trebaju se dovesti u svezu s pitanjem: **što jest čovjek?** Zamahom razvoja prirodnih i duhovnih znanosti, težilo se propitati što je otkriveno o podrijetlu čovjeka te kako čovjek živi u određenim horizontima (društvu, povijesti). Iako, prema Scheleru, suvremenozapadnjački fenomen znanosti treba se promatrati s odmakom i kritički. (usp. Hufnagel, 2004: 451) Za Schelera mišljenje znači sve misliti. Mišljenje kao načelo ima svoju povijest.²¹ Scheler „želi međusobno razlučiti filozofiju i znanost, ali tako da se istodobno međusobno odnose“. (Hufnagel, 1994: 663). Govoreći o suodnosu mišljenja i povijesti te tradiranog sadržaja, Scheler smatra da rušenje moći tradicije sve više napreduje u povijesti i oslobađa tlo za nova otkrića. Tvrdi da su „nama tradirani sadržaji uvijek dani kao 'sadašnji'“²², te da mi nismo svjesni da nam se sugerira zapravo jedna prošlost. Nužno je barem propitivanje tradicije ili pak nametnutih 'univerzalija' jer „sav pravi ljudski razvitak počiva rastućem *razgrađivanju* tradicije“.²³ Zato je čovjek biće koje pitajući postavlja svijest o svijetu i samosvijest. Za Schelera, čovjek stalno pita za sebe, on nikad u potpunosti nije definirljiv, on je jedno 'između', prijelaz u struji života. „Čovjek koji bi se

²¹ Scheler svoju filozofijsku antropologiju uklapa u kontekst filozofije povijesti. Takvu težnju ne napušta ni u kasnom djelu. Nadu u veliko sistematiziranje postojeće filozofije povijesti i svojih antropologijskih radova, uništila je rana Schelerova smrt.

²² Cit. u: Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 38.

²³ Isto, str. 37.

mogao definirati, bio bi bez značaja.“ (Scheler, 2011: 27) Nažalost, čovjeku teško pada pojmiti *što* on i *tko* on jest jer su znanosti simplificirale čovjeka, tj. učinili ga proračunljivom stvari, da se može uklopiti u svakodnevne kontekste djelovanja. Ne slute da su izvršili zapravo antropologijsku redukciju čovjeka. Scheler želi razgraditi takvu naivnost. Gotovo u svim spisima Scheler želi pojmiti čovjeka kao biće koje individualno i povijesno nije još ustvrđeno i koje se nikad ne može ustvrditi.²⁴ Prestanak samointerpretacije bio bi kraj čovjeka. Do sada, svi pokušaji određivanja što čovjek jest, po Scheleru su nezadovoljavajući. (usp. Hufnagel 2004: 453, 457).

Svoje prve temeljne antropologijske uvide objavljuje u raspravi *O ideji čovjeka* (1915.) u kojoj Scheler uviđa ambivalentnost prosvjetiteljstva. U prosvjetiteljstvu je iščezao Augustinov nauk o *imago Dei* te se čovjek 'miče s trona'. Početkom 20. stoljeća neokantovske i fenomenologijske protupozicije oblikovale su se u pozitivistički duh vremena koji se mogao osvrnuti na noviju povijest što seže sve do prosvjetiteljstva. Lamettrijevo djelo *Čovjek i stroj* (1748.) i Helvetiusovo djelo *O duhu* (1758.), koje je proglašeno skandalozno i bilo prognano (no, već 1760. izlazi u njemačkome prijevodu), imala su velik utjecaj na oblikovanje njemačke prosvjetiteljske filozofije. Uzbudila su i Rousseaua, koji u četvrtoj knjizi *Emil ili o odgoju* (1762.), s velikom pogođenošću, spori s naturaliziranjem čovjeka koje bi moglo zapečatiti europsku sudbinu. Materijalizam je postao fascinirajuć i temeljni filozofski nauk za čije prevladavanje je filozofima prosvjetiteljstva nedostajalo teorijskih sredstava. Scheler je po svojem porijeklu bio upoznat sa židovskim misaonim tradicijama, u mnogim radovima je podvrgavao europski racionalizam neprijateljski nastrojenoj kritičkoj reviziji (koja je bila pod velikim utjecajem Heideggera), a u *ethosu* prevladavao scijentistički naturalizam oformivši oko 1915. svoju materijalnu etiku vrijednosti, koja udara u srce tada prevladavajućeg materijalizma. Smatrao je da bi njegova etika zajedno s Husserlovom transcendentalnom fenomenologijom mogla utemeljiti jednu novu antropologiju, jedan novi svijet. U filozofijskoj antropologiji vidio je obuhvatni okvir svih njegovih pojedinačnih fenomenologijskih istraživanja. Govoreći o spomenutom *imago Dei*, usporedba čovjeka i Boga postaje zastarjelom, a uvrštava se u najranije razvojne stupnjeve ljudske svijesti i fantazije o svemoći.

²⁴ Prigodno je ovdje spomenuti da je Scheler bio potaknut emancipatorskim potencijalom Bergsonove metafizike, smatrajući da metafizika 'oslobađa'. Za Schelera, treba nam neka nova metafizika, tj. filozofija koja zna s razumijevanjem i ljubavlju izaći ususret čovjeku. Neki su ustvrdili da je na kraju Schelerova antropologija suviše zašla u metafiziku, ali da je dala veliki poticaj filozofiji kojoj je osnovna tema čovjek – neempirijskoj, transcendentalnoj antropologiji (koja u pojam čovjeka uklapa i njegovu moralnu dimenziju). (usp. Burger, 2008: 49) Nadalje, valja spomenuti i Plessnera kojemu je tematiziranje otvorenosti čovjeka jednako bitno kao i Scheleru. Plessner govori o pojmu *ekscentrične pozicionalnosti* prema kojem je čovjek shvaćen kao zasebna životna forma iznad koje nema forme koja bi bila viša. Plessner završava sa skeptičkom poantom o *homo absconditusu*, sakrivenome čovjeku i stavom da čovjek nije do kraja spoznatljiv te je sam sebi sakriven.

S druge strane, usporedba čovjeka i životinje ima svoj uzlet od prosvjetiteljstva i njegovih teologijskih modifikacija i destrukcija. Kako ne bi potonuo u čistu animalnost, čovjek traga za specifičnim razlikama između sebe i životinje. Čovjek je pokušavao sebe pojmiti ili kao životinju ili kao Boga. Čovjek je nešto između Boga i životinje, ali ujedno toliko raznolik da su sve definicije o njemu prekratke. On je intencija i gesta same transcendencije, „biće koje moli i žudi za Bogom“. (Scheler, 2011: 26), ali i „vatra te strast da ide preko sebe“ (Burger, 1993: 85), bez obzira bio cilj Bog ili nekakav 'nadčovjek'. Možda bi nam bila nužna nekakva „metantropologija“ (Senković, 2011: 530) koja bi objasnila poseban položaj čovjeka. Za Schelera tu stupa metafizika koja nas, po njemu, oslobađa od vremenski zadanih perspektiva. Ona nema ničega zajedničkog s dogmatizmima. Schelerov pojam **metafizike** znači „bez zadržke otvoreno filozofiranje“. (Hufnagel, 2004: 444). Svako je radikalno filozofiranje u tom smislu metafizika. Scheler preuzima „dijelove europske deističke i metafizičke tradicije koji njegovu antropologiju preobražavaju u **pan-en-teizam** i svojevrsnu metafiziku koja spekulira s božanskim“. (Burger, 1993: 90) Posebice je to istaknuto u njegovim poznijim spisima. Kasnim antropologijskim djelom smatra se već spomenuti *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928.). Bitno je istaknuti da se Scheler zapravo „koleba između naturalističko-organologijske i bestjelesne noetičke samointerpretacije; on se uvrštava u animalni i vegetativni nexus prirode – u jedno **panenteističko razdoblje mišljenja**“. (Hufnagel, 2004: 453-454) Bez obzira bilo riječi o Schelerovoj teističkoj ili panenteističkoj (kasnijoj) fazi, neizostavan je koncept čovjeka koji je uvijek integrativni dio trijade bog-čovjek-svijet, bića koje je posebna kreacija te u kojemu se uvijek očituje božansko kozmičko načelo.

Za Schelera, **filozofijska antropologija** je „osnovna znanost o *biti* i *bitnoj* izgradnji čovjeka; o njegovom odnosu prema carstvima prirode (anorgansko, biljka i životinja) kao i k osnovu svih stvari; o njegovu metafizičkom bivstvenom podrijetlu kao i o njegovu fizičkom, psihičkom i duhovnom početku u svijetu“. (Scheler, 1996: 101) Hufnagel ističe da su za Schelera tri problematska horizonta: odnos čovjeka i svijeta, pojavljivanje čovjeka u povijesti, te status čovjeka kao jedinstva u različitosti prirodnog i duhovnog jedinstva. (usp. 2004: 447). Prema Scheleru, od bitne slike čovjeka, koju istražuje filozofijska antropologija, treba zaključiti o istinskim atributima najvišeg temelja svih stvari. Svekoliko biće treba biti dovedeno u odnos spram čovjeka kao središnjeg bića. Filozofijska antropologija, shvaćena kao središte filozofije oko koje kruže sve ostale discipline, mora iz biti i bitne strukture čovječjeg bitka iznijeti bitnu strukturu cjeline bitka. Dakle, svekoliki bitak treba misliti u odnosu i ovisnosti spram čovjeka. Ovisnost se misli na način bitne sveze između strukture duha i strukture svijeta. Scheler uvodi pojam **duha** kao nešto utemeljeno izvan prirode i kao

ono što je u samom metafizičkom temelju svega što jest. U duhovnim aktima čovjeka ukrštavaju se bitnosti stvari, čovjek je s cjelinom svijeta bitno identičan. Čovjek ima navlastiti položaj u kozmosu: „samokoncentracija velikog svijeta, 'makrokozmosa', u jednom **duhovnom centru** – 'mikrokozmosu'“²⁵. Taj duhovni centar je čovjek. Scheler, nadalje, ustvrđuje: „Možemo tako reći: budući da je čovjek mikrokozmos, tj., 'svijet u malome', budući da se sve bitne generacije bitka, fizikalni, kemijski, živi, duhovni bitak susreću i križaju u bitku čovjeka, na čovjeku se može studirati najviši temelj 'velikog svijeta', makrokozmosa. I zato je bitak čovjeka kao mikroteos također prvi pristup bogu“²⁶. Schelerova teistička faza podrazumijeva nauk o čovjeku kao 'bogu u malome', za što i sam Scheler priznaje da je zapravo jedna verzija, i to pretežno, novovjekovnog panteizma.²⁷ Govoreći o čovjeku kao mikrokozmosu, Scheler usvaja mišljenje da je čovjek na neki način **sve** (grč. *pan* - sve), tj. *homo est quodammodo omnia*. Aristotel, primjerice, u spisu *O duši* ne kaže da je čovjek na neki način svo biće, nego **duša**. Scheler shvaća da je cijeli svijet potpuno sadržan u čovjeku kao jednom dijelu svijeta. Bitnosti svih stvari 'sijeku' se u čovjeku kao **nagonsko-duhovnom biću**. Ne samo da se na čovjeku može 'studirati' svijet u cjelini te priroda, nego se od čovjeka (njegove bitne slike) može (transcendentalno) zaključiti i attribute božanskog bitka. (usp. Galović, 1989: 195) „Smatrati da su sve pozitivne vrijednosti u ideji boga, a onda ih ne prenijeti na čovjeka, onako kao što to čini plemenita forma *panenteizma*, bez sumnje je svakako najsravniji oblik najnovijeg negativizma i zaslužuje najviše prezira“²⁸. (Scheler, 2011: 31) Za Schelera je filozofijska antropologija temeljna znanost zato jer je čovjek u njoj zauzeo središnje mjesto u cjelini bitka. U čovjeku se sijeku sve bitne regije bitka. **Zadaća filozofijske antropologije** je da „točno pokaže način kako iz osnovne strukture ljudskog bitka...proizlaze svi specifični monopoli, poslovi i djela čovjekova, kao što su: jezik,

²⁵ Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, str. 91. Cit. u: Branka Brujić, *Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera*, u: *Nietzscheovo nasljeđe* (zbornik), Matica hrvatska, Zg, 2002., str. 135.

²⁶ Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, u: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, str. 83. Cit. u: Milan Galović, *Bitak i ljubav: Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zg, 1989., str. 194–195.

²⁷ Važno je istaknuti da u ranijoj, teističkoj fazi Scheler koristi termin *panteizam* i smatra svoj nauk bližim panteističkom konceptu, po uzoru na neke novovjekovne predstavnike. Kasnije, zalazeći sve više i u metafiziku, opredjeljuje se za *panenteistički* nazor, želeći tako pomiriti panteizam i teizam. Također, većina interpretira svrstava Schelerove antropologijske postavke ipak primarno u jedan panenteistički 'zor', pa čak i one koje bi spadale u raniju fazu. Osobno se opredjeljujem isto za svojevrzni panenteistički (svjeto)nazor za kojeg smatram da se može iščitati i u početnim Schelerovim antropologijskim uvidima.

savjest, oruđe, oružje, ideje o pravu i nepravu, država, upravljanje, prikazivačke funkcije umjetnosti, mit, vjera, znanost, povijesnost i društvenost“.²⁸

4.1. Tipologija određenja čovjeka

Postoje mnoga dodatna pitanja o čovjeku kao biću povijesti i njegovog biologijskog razvitka. Sve definicije čovjeka čine nam se čudnovate. U svom ranom spisu *O ideji čovjeka*²⁹ tvrdi da su razne religije i filozofemi više nastojali reći „kako i od čega je čovjek nastao, nego što on jest“. (Scheler, 1996: 41) Od Grka gdje je čovjek bio *homo sapiens*, razumno biće, do kršćana za koje je bio *animal rationalis*, Bergsona i njegove odredbe *homo fabera*, pa do pozitivista koji su smatrali jezik i oruđe bitno određujućim. Scheler se pita što uopće danas znači razumjeti riječ? Riječi su znakovi, kao što je glasanje u krdu određeno 'znakovlje' (za životinje). U čovjeka su riječi sastavljene od konvencije, što nam omogućava sporazumijevanje. Pogrešno je shvaćati da je posebna razlika od životinje čovjekov artikuliran glas. Glasovno utjelovljenje ne pripada samoj biti riječi, te riječ nije asocijativna veza glasovnog kompleksa. Za Schelera, **riječ** je prafenomen, pretpostavka smisla te osnovno spoznajno sredstvo svake moguće povijesti. Scheler navodi da je Humboldt rekao da je čovjek samo po jeziku čovjek, ali da bi uopće 'pronašao' jezik, već je morao biti čovjek. „Postojanje riječi, i njihovo posjedovanje, pretpostavka je svakog pitanja o takozvanom nastanku **jezika i pisma**“.³⁰ Nadalje, govoreći o **oruđu**, tvrdi da, primjerice, majmuni mogu bacati oruđa da bi se branili od nečega, ali upotreba stvari kao sredstva za svrhu nije bit oruđa. Iako korištenje oruđa za čovjeka jest početni put u kulturu, ipak ono nije pozitivno usavršavanje života, nego „izraz i posljedica životnih nedostataka“.³¹ Sposobnost pravljenja oruđa nastaje tek „kad se iscrpla životna sposobnost razvitka“.³² Životinja koja nedostatak zubi ili kandži nadomješta lukavošću, ne smije se smatrati višom od ostalih životinja. Spominjući **instinkt**, navodi da ga čine „apsolutno »dobra rješenja«, savršeno prilagođena tipičnim životnim situacijama“, te sadrže ono „što je potrebno za prvi sljedeći smisljeni korak“. (Scheler, 2011: 25) S druge

²⁸ Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo, 1987., str. 102. Cit. u: Ante Pažanin, „Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja*, 60, God. 16, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zg, 1996., str. 90.

²⁹ Vidi u: Max Scheler, *O ideji čovjeka*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zg, 1996., str. 39-62.

³⁰ Cit. u: Max Scheler, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011., str. 21.

³¹ Isto, str. 23.

³² Isto

strane, **razum** „slučajeve podvodi pod opća pravila i u svojim proračunima pokušava da istrči ispred života“ (25). Razum je „surogat za instinkt koji je postao nepouzdan i ne javlja se svaki put kad ga očekujemo“ (25). Isto tako, tvrdi Scheler, svakome treba biti jasno kada bi duh i razum shvaćali samo kao „korisno oružje u 'borbi za opstanak'“, nužno bi to bilo „najgore, najniže i najbijednije oružje od svih mogućih“ (24). Ovdje je Scheler pesimističan u poimanju čovjeka, pa kaže: „razumnu i oruđnu životinju“ (Scheler, 1996: 52) ne bi smjelo nazivati krunom vitalnog razvoja, nego bolesnom životinjom koja je zalutala u slijepu ulicu, a ona se naziva civilizacija. Civilizacija je mjesto i mehanizam pojavljivanja kulture. Čovjeku njegova tehnika i oruđa omogućuju slobodno vrijeme – vrijeme za pomišljanje o Bogu. „Čovjek je u tom posve novom smislu intencija i gesta same transcendencije, biće koje se moli i traži Boga“, i to u onoj mjeri „u kojoj mu njegov razum i njegova oruđa i strojevi daju sve više dokolice za kontemplaciju Boga i ljubav prema Bogu“. (Scheler, 1996: 52) No, kao što je već spomenuto, čovjek 'osjeća' svoju nedefinirljivost, te zato 'pruža ruke' prema nečemu višem od sebe – on osjeća da je nekakav prijelaz i granica. Ovdje se očituje Schelerova **teistička faza**. Kritizira one koji kažu da je Bog antropomorfizam.³³ „Najgluplje što su smislili je mišljenje da je ideja Boga »antropomorfizam«. To je potpuno pogrešno – štoviše jedina smisljena ideja »čovjeka« je potpuni *teomorfizam*³⁴: ideja jednog X-a koji je konačna i živa *slika* Boga, lik božji...“ (Scheler, 2011: 28) Nije Bog tvorevina ljudska, već je čovjek preslik Boga ili očitovanje božanskih atributa. Iako čovjek ljubi Boga, on je ipak nešto više od onih koji ga ljube. Kad bi Bog bio antropomorfizam, onda bi to značilo da je čovjek jedina mjera svih stvari. Čovjek je stvar koja nadilazi sebe, „**bogotražitelj**“ (Scheler, 1996: 56). „Onaj tko počne da nadilazi samog sebe i da za Bogom žudi – taj je »čovjek«“. (Scheler, 2011: 32) Nadalje, u dijelu gdje govori o *homo naturalis*, navodi da postoji skupina sentimentalnih romantičara, prema kojima se čovjek razvio iz životinjskog svijeta, te skupina reakcionarnih demokrata, koji taj navod opovrgavaju. Prema Scheleru, prirodoslovlje pokazuje samo jedno – da je *homo naturalis* životinja, kralježnjak i primat. On zapravo ismijava naturalističku poziciju te tvrdi da prema njihovom shvaćanju čovjeka se „nipošto nije razvio iz životinjskog svijeta, nego je bio životinja, jest životinja i vječno će ostati životinja“. (Scheler, 1996: 57) Po Scheleru, naturalisti mogu zaboraviti na to da pripisu ikakvo dostojanstvo ovakvom shvaćanju

³³ Antropomorfizam je pridavanje ljudskih karakteristika natprirodnim fenomenima (npr. božanstvima). Opširnije, shvaćanje ili postupak kojim se ljudskim osobinama ili djelovanju analogno tumači izvanljudsko područje prirode i božanstva ili pak – ljudsko nastojanje da se bog (božanstvo) prikaže oznakama i ograničenjima koja su vlastita čovjeku.

³⁴ Teomorfizam je razumijevanje ili shvaćanje čovjeka u odnosu spram višeg bića, u 'svjetlu boga' ili kao očitovanje božanskih karakteristika te njegove ingenioze kreacije.

čovjeka. S druge strane, kritički se odnosi i na one koji negiraju životinjsku prirodu čovjeka te svode čovjeka, njegov opstanak i bit samo na Boga. Naime, oholo je isto tako sebe stavljati toliko visoko iznad životinje i negirati bilo kakvu animalnu zadanost. Scheler pesimistično ustvrđuje – najbolje bi bilo da čovjek o sebi zaključi da je naprosto zalutala i oboljela životinja. Ipak, zbog manjkavosti ljudske fiziologije i problema s prilagodbom okolišu, čovjek je razvio samovoljnu pokretljivu prilagodbu, primjenio razum kao 'alat', stvorio izbor, govor, oruđe itd. No, Scheler još uvijek ne zna gdje da ga smjesti. Nema ničega novog o *homo naturalisu*, a nema ni nekog prirodnog jedinstva čovjeka. Novost bi mogla možda početi s idejom Boga ili duhovnim činovima. (usp. Scheler, 1996: 57-62) „U čovjeku nema ni gibanja ni zakona koji se ne bi nalazio ili i u prirodi *pod* njim ili i *nad* njim u kraljevstvu Božjem, na nebu. I on ima svoju egzistenciju samo kao prijelaz iz jednog od tih svjetova u drugi, kao most i kretanje među njima“. (Scheler, 1996: 61) Dakle, možemo uočiti Schelerovo hrvanje s tim gdje smjestiti čovjeka. Očitovanje nekakve rezignacije u Schelera, samo je trenutna manifestacija njegove nesigurnosti, tj. stalnog traženja ravnoteže između onog naturalističkog (organologijskog) te onog spiritualnog. Važno je istaknuti – Scheler ne želi zanemariti dosege moderne znanosti, ali ne želi čovjeka svesti niti na puku izračunljivo-egzaktnu stvar. U spisu *O ideji čovjeka* možemo uočiti i postepeni odmak od teističke orijentacije, upravo zbog shvaćanja čovjeka kao graničnog prijelaza, pomalo daleko i od Boga i od životinje.

4.1.1. Pet ideja samoshvaćanja čovjeka u povijesti

Živimo u dobu u kojem je čovjek sebi postao problematičan i neodređen. Barem tako tvrdi Scheler u svom kasnijem spisu *Čovjek i povijest* (1926.).³⁵ Osnovni smjer bogatih razvoja čovjeka jest smjer uzdizanja samosvijesti. Također, povijest čovjeka je neminovno povezana s poviješću svih živih organizama. Poviješću samosvijesti čovjeka o sebi mora prethoditi povijest mita, religije, teologije te filozofskih teorija o njemu. Scheler misli, bilo bi zanimljivo ustvrditi jesu li sve povijesne mijene proces kojim čovjek sve dublje i istinitije shvaća svoje objektivno mjesto i položaj u cjelini bitka, ili je to pak znak sve većeg oboljenja čovječanstva. (usp. Scheler, 1996: 101-104) Navodi da postoji pet temeljnih ideja ili tipova samoshvaćanja čovjeka u povijesti. Uzajamno su nespojivi jer ne postoji jedinstvena koncepcija čovjeka.

Prva ideja je **židovsko-kršćanska ideja** čovjeka, vezana za crkvene krugove te religiozno vjerovanje *Starog zavjeta*. Podrazumijeva ideju o stvaranju čovjeka, rajskom

³⁵ Vidi u: Max Scheler, *Čovjek i povijest*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 101-126.

životu, izbavljenju itd. Sa sobom donosi i određeno tumačenje duhovnosti, slobode, besmrtnosti i dr. (usp. Galović, 1989: 199) Scheler tvrdi da je po toj ideji Bog osobno stvorio čovjeka, te da čovjek potječe od jednog para ljudi. Zaključuje da je takva religiozna antropologija beznačajna za filozofiju i znanost,³⁶ na razini je mita te kao takva značajna, nametljiva, pa i primamljiva za obične ljude. (usp. Scheler, 1996: 105-106)

Druga ideja je izum Grka i riječ je o *ideji homo sapiensa*, nastaloj u grčkoj filozofiji, djelomice u srednjem vijeku, dok je karakter samorazumljivosti dosegla u klasičnom njemačkom idealizmu. Čovjek je shvaćen kao umno biće, po svojoj umnoj biti supstancijalno različito od svih ostalih tjelesnih živih bića. Um ili duh ima zasebni, od tijela odvojeni bitak, dok je samo duša povezana s tijelom. Od duhovnih akata primat ima **um** (ne volja ili ljubav), koji ima i moć za ozbiljenje svojih ideja («samomoć ideje»). (usp. Galović, 1989: 199) Čovjek postaje čovjekom jer posjeduje um, *logos*, *ratio*, *phronesis* (razboritost), duh itd. (usp. Burger, 1993: 86) Scheler tvrdi da ideja *homo sapiensa* dolazi od Anaksagore, Platona i Aristotela.³⁷ Ta ideja dijeli čovjeka od životinje. Ljudska se samosvijest prvi puta tu uzdiže iznad ostale prirode. To se postiže umom jer samo s njime čovjek ima sposobnost spoznati ono ispod sebe i ono iznad sebe. Čovjek može prirodu oblikovati (*poiein*), te živi kao *nous poietikos* koji izgrađuje svijet. Taj um je funkcija onog božanskog. Riječ je o ideji stvarajućeg uma, koji ovaj svijet uvijek iznova proizvodi. Čovjek u sebi ima agens, a taj agens je ontologijski – agens kao *logos* i kao ljudski um jest bez nagona i osjetilnosti. Scheler ustvrđuje da je ideja *homo sapiensa* postala opasnom kada je poprimila karakter samorazumljivosti u Europi. Jedini mjerodavni kritičari ove ideje i poretka su, po Scheleru, Dilthey i Nietzsche. (usp. Scheler, 1996: 106-110)

Treća ideja je ona koja nastaje unutar pozitivističkih, pragmatističkih i naturalističkih nauka o čovjeku. Radi se o *ideji homo fabera*, koju Scheler još naziva i »ideologijom čovjeka«. Pristaše te ideje poriču specifičnu moć ljudskog uma, za njih ne postoji prevelika razlika između čovjeka i životinje, a čovjeka je samo posebna životinjska vrsta. Zato im Scheler i zamjera, te upućuje kritike što odbacuju čovjeka kao *homo sapiensa*, tj. ne priznaju da um ili duh imaju ikakvo odvojeno metafizičko porijeklo i autonomnu zakonitost. Ljudska

³⁶ Obzirom da zalazimo u kasniju Schelerovu fazu s prethodno naslovljenim spisom, uočavamo odmak (možda i averziju) od teističke koncepcije čovjeka.

³⁷ Za Anaksagoru, um (*nous*), određen potpuno nedualistički kao pokretalo, s teleologijskim implikacijama, te organizam - treba dovesti u međusobni odnos. Riječ je o odnosu mišljenja i tijela. Kod Aristotela prisutno je shvaćanje čovjeka kao *animal rationalisa* koje može prekoračiti prirodni kontekst. (usp. Hufnagel, 2004: 454) Prema Aristotelu, čovjek je umna duša (nauk o duši razvijen je unutar njegove filozofije prirode), a um ulazi u dušu izvana (*thyraten*). Za Platona, riječ je o duhu koji dolazi iz »svijeta ideja«. Za spomenuto srednjovjekovlje, Bog je čovjeku udahnuo duh jer je on i njegovo djelo.

sposobnost je samo inteligencija koja se javlja već kod životinja, posebice majmuna. Čovjek shvaćen kao *homo faber* je biće koje proizvodi **oruđa** kao 'produžetke ruku' (oruđima produžuje svoja osjetila). (usp. Galović, 1989: 199-200) Pragmatisti smatraju da se prijelaz između čovjeka i životinje može pokazati na oruđu i jeziku. Još u spisu *O ideji čovjeka* govori o jazu između izraza, za npr. bol, radost i strah, te riječi i jezika. Izraz upućuje na doživljaj, riječ upućuje na neki predmet u svijetu, a jezik kao sistem znakova upućuje na neki sadržaj. Riječ tijekom povijesnog razvoja može mijenjati »značenje«, a da ipak ne izgubi svoj identitet. Riječ je pretpostavka jezika (*na početku bijaše riječ*), ona je »prafenomen«. Tako barem tumači Scheler. No, pozitivisti i pragmatisti smatraju da je čovjek primarno nagonsko biće, pa su, primjerice, htijenja, misli ili ljubav samo vrsta govornih znakova nagonskih impulsa čovjeka. Spoznaja je samo niz slika koje se umeću između podražaja i reakcije organizma. Čovjek je primarno životinja sa znakovima, s oruđem, te biće s mozgom, koji najveći dio energije troši upravo na mozak. Scheler navodi da su zastupnici opisane ideje: Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, Darwin, Lamarck, Hobbes, Feuerbach, Schopenhauer te Nietzsche.

Valja napomenuti da je Scheler uvažavao određenu smislenost koncepta *homo fabera* (Bergsonov pojam), te ga iskoristio kao antropološku perspektivnost s odnosom na povijest. Uistinu, čovjek bi se mogao interpretirati kao biće koje upotrebljava oruđa, kao **biće rada**, ili pak 'oruđnu životinju'. Čak i Kant iznosi formulaciju: „Čovjek je jedina životinja koja mora raditi“. ³⁸ Scheler smatra sa bit oruđa ne čini puka upotreba stvari kao sredstva za svrhu. Oruđe nadilazi sve trenutne upotrebe. Također, nije proizvodnje oruđa razvilo razum, već je razum prethodno nastao. Oruđe jest posljedica vitalnog nedostatka čovjeka, ali proizvodnja oruđa nije radi pukog održanja, već radi prilagođavanja okoline sebi. Kod Platona se javlja prepričavani protagorovski mit o čovjeku kao manjkavom biću, kojem Prometej poklanja tehniku i svijest o pravu kao pomoći u preživljavanju. Po Schelerovu uvjerenju, taj mit djeluje sve do pragmatičkih teorija. Schelera je u njegovo vrijeme zaokupljao problem rada u gospodarskom, svakodnevnom i znanstvenom životu, te nužnost njegova stavljanja u teleološki kontekst. Logika je viđena kao 'radna znanost', a socijalna filozofija i filozofija obrazovanja vežu se uz radnički pokret 19. stoljeća. Scheler smatra promašenim boriti se protiv pragmatizma i životne forme *vita activa* pomoću ikakvog idealizma. To bi bilo bespomoćno i naivno. Tumačenje čovjeka preko rada oblikovalo se s konstitucijom

³⁸ Immanuel Kant, *Pädagogik*, Bd. 9: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Akademie-Text Ausgabe, Berlin, 1968., str. 437 – 500. Cit. u: Erwin Hufnagel, „Temeljni motivi Schelerove metafizike: k ideji čovjeka“, *Filozofska istraživanja*, 93, God. 24, Hrvatsko filozofsko društvo, Zg, 2004., str. 457.

građanskog društva. Erazmovi spisi svjedoče o ovoj socijalnoj mijeni i pansofijski spisi Jana Amosa Komenskog iz 17. stoljeća. Već u renesansi navješćuje se ideal postignuća. U postignuću se izražava nova samosvijest čovjeka, emancipiranog od prisiljavajući sistema. **Rad i postignuće** bili su politički pojmovi, tim se 'hranilo' prosvjetiteljstvo, a onda su ti pojmovi mutirali u antropološke konstante i određen svjetonazor. Upućenost mišljenja na rad i upotrebu oruđa, za Schelera, nisu nikakva glavna karakteristika čovjeka, već proizvoljni stavci iza kojih se krije „građansko-ropsko primitiviranje čovjeka“. (Hufnagel, 2004: 458) Ni najpropalije duše ne mogu sebi preko rada i postignuća priskrbiti iluziju o svojoj vrijednosti i bez straha zaboraviti na egzistenciju. Identitet vezan za postignuće znači za Schelera kvalitativni gubitak na ljudskosti. Naposljetku, Scheler je ustanovio da je formulacija *homo faber* bila primjerena za 'novo-staro' viđenje svijeta, čak i čarobna riječ za tada tehnički i voluntaristički nastrojeno doba. (usp. Hufnagel, 2004: 455-459) Iako je *homo faber* jedan dobro određen aspekt čovjeka, dobro određeno pravo, ipak toj odredbi ne pripada prijestolje i ne može biti zadnja antropologijska, niti filozofijska riječ.

U odjeljku o trećoj ideji čovjeka, Scheler još spominje tri pranagonske moći: nagon za rasplodivanjem, nagon za rast i moć, te nagon za prehranu u najširem smislu. U skladu s navedenim proizlaze i tri naturalističke teorije povijesti: 1. ekonomsko shvaćanje povijesti (Marx), povijest kao klasna borba i borba za mjesto hrane (nagon za hranom); 2. shvaćanje povijesti kao krvnog miješanja i čišćenja, promjene sistema rasplodivanja i rađanja (Gumpłowicz³⁹), gdje je nagon rasplodivanja shvaćen kao *primum movens* povijesti; 3. shvaćanje povijesti kao težnje za političkom moći (Hobbes, Nietzsche), borbe država i staleža te prevladavajućeg nagona za moći. Ipak, zajedničko predstavnicima ovih teorija povijesti jest vjera u jedinstvo ljudske povijesti, smislenu evoluciju, progresivno kretanje povijesti k cilju, napretku te vjera u vrijednosni porast čovjeka. (usp. Scheler, 1996: 110-116)

Četvrta ideja, tvrdi Scheler, nije do sada ozbiljno shvaćena i priznata. U opoziciji je spram ideje o Adamu, *homo sapiensu* ili pak *homo faberu*. Mogla bi se nazvati **biologističkom** ili **naturalističkom idejom**. (Galović, 1989: 203). Čovjek je ovdje shvaćen kao biologijski najslabije i najnemoćnije biće. Čovjek je stvor koji je na osnovu svojih golih surogata (jezik, oruđe itd.) odbjegao prava za razvoj određenih životnih svojstava i djelatnosti, te u bolesnom uzdizanju svoje samosvijesti živi kao dezertar života uopće, a posebno njegovih vrijednosti, zakona i smisla. Theodor Lessing je pristaša ove teorije, u kojoj je čovjek jedna vrsta

³⁹ Ludwig Gumpłowicz, jedan od osnivača europske sociologije, zainteresiran za probleme etničkih skupina, vidio je suverene države kao službe elitama. U svojoj knjizi *Borba rasa* (1883.) predvidio je Prvi svjetski rat. Svrstavalo ga se u socijalnog darvinista.

grabežljivog majmuna koji je zbog svog tzv. 'duha' postepeno poludio od umišljenosti. Čovjek je sebi prilagodio oruđa kojima se bori protiv okoline, a ta oruđa čine izobrazbu i usavršavanje osjetila suvišnima. Prema ovoj ideji, čovjek nije samo slijepa ulica razvoja, nego **slijepa ulica života, bolest života**. Jezika, oruđa, države i čitava civilizacija je samo zaobilazni put za teško održanje života i ljudske vrste. Sav ljudski napredak nastao je zbog ljudske biološke slabosti i nemoći. Sve što vidim 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. Valja spomenuti i Ludwiga Klagesa koji iznosi stavove o duhu kao suprotniku života, te neprijateljskoj, demonskoj i razarajućoj moći. (usp. Scheler, 1996: 116-123)

Peta ideja jest shvaćanje koje se naziva „*postulatornim ateizmom ozbiljnosti i odgovornosti*“ (Galović, 1989: 204) Riječ je o prvenstveno Nietzscheovom *ateizmu odgovornosti*. Ova ideja kaže da bi mogao postojati neki temelj svijeta (npr. bog), ali da o njemu ne možemo znati ništa. Bog ne bi smio i ne bi trebao egzistirati radi odgovornosti i slobode, te smisla ljudskog opstanka. Naziva se *ateizmom odgovornosti* jer ljudi, nepostojanjem boga,⁴⁰ na sebe preuzimaju svu odgovornost smisla i postojanja. Nikolaj Hartmann, također kao predstavnik, kaže da samo u svijetu bez boga čovjek može postojati kao osoba, dok u svijetu u kojem je sve stvoreno od boga, čovjek je uništen. Treći navedeni predstavnik, Heinrich Kerler, tvrdi da on ne mari za boga, ako on zna što je dobro i što je ispravno činiti. Bitno je naglasiti da 'smrt boga' nije rasterećenje od odgovornosti, već upravo najkrajnje izdizanje odgovornosti i suverenosti čovjeka. Naime, bog smije biti 'mrtav', samo ako nadčovjek živi. Čovječanstvo, povijest i narodi, samo su zaobilazni putevi da čovjek dođe do, u sebi samom, mirne vlastite vrijednosti. Poštovanje, ljubav i obožavanje, ljudi trebaju prenijeti s boga na osobe jer su ljudi ti koji stvaraju povijest. (usp. Scheler, 1996: 123-126)

Schelerov koncept ili ideja čovjeka nije prisutna u nijednom od prikaza pet ideja samoshvaćanja čovjeka. Ideja čovjeka kao bića rada ili oruđa, pa slijepa ulice prirode i života, mogu imati dijelić ispravnosti, ali one ne otkrivaju cjelovitu strukturu čovjeka, već samo jedan aspekt, reducirajući tako sve na neku praktičko-tehničku inteligenciju. Scheler će kasnije ustvrditi – čovjek je puno više od toga, on je jedno duhovno biće, sabrano u osobni centar duhovnih akata. Možda se Schelerovoj odredbi najviše približava ideja *homo sapiensa* (ili *homo rationalisa*). Čovjek za Schelera izvorno ima um, ali to nije njegova temeljna moć.

⁴⁰ Kontekstualno, imenica *bog* ovdje se piše malim slovom, obzirom na tematiziranje ateizma (te izlazak iz teističkih okvira).

Zaključiti će: čovjek nije primarno *homo sapiens/rationalis*, nego *ens amans*, dajući tako primat ljubavi u spoznaji.

4.2. Schelerova filozofija duha

Već u spisu *Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika* (1915.) Scheler je govorio o pojmu **duha**, no u kasnijem periodu, tj. filozofijsko-antropološkom periodu, duh u cijelosti dolazi u prvi plan razmatranja. Oduhovljenje svijeta, animizam i panenteizam, kojeg Hufnagel naziva antropomorfnim pandanom naturalizma (usp. 1994: 678), Scheler povezuje u svojoj teoriji prevlasti »unutrašnjeg«. Oživljavanje duha jest cilj konačnog bitka i zbivanja, a u duhovnim aktima čovjeka ukrštavaju se bitnosti svih stvari. Čovjek se odnosi spram sebe sama, spram svijeta, spram pratemelja bića. Jedino je biće koje se u životu odnosi spram svoje biti, on posjeduje „unutarnji bitak u kojem sam sebe zamjećuje, tj. nije samo predmet za izvanjskog promatrača“. (Burger, 1993: 87) Za Schelera, sposobnost razdvajanja biti (esencije) i tubitka (egzistencije) temeljna je oznaka čovječjeg duha, koja fundira sve druge oznake. To nije tek neka viša moć, nego sve što čovjek jest i može biti omogućeno je tom sposobnošću. Čovjek je biće koje stalno prebiva u toj razlici. Da nema sposobnost takvog razdvajanja, ne bi bilo filozofije, etike, umjetnosti itd. Može se reći da je filozofičnost temeljna crta čovjeka, tj. da čovjeku bitno pripada filozofija. U susretanju biti čovjeka i biti svijeta, čovjek upravo i biva mikrokozmosom. Naime, čovjeku pripada i oznaka **otvorenosti prema svijetu**, te on kao **duhovno biće** nije nužno vezano za nagone i okolni svijet, nego je 'slobodno od okolnog svijeta' (umweltfrei) i 'otvoreno svijetu' (weltoffen). Čovjek može odjednom i otkriti da nije dio svijeta, tj. da ima i metafizičko porijeklo, te da i sfera **apsolutnog bitka** također pripada biti čovjeka, kao i njegova samosvijest i svijest o svijetu. Ideju ili čuvstvo o apsolutnom bitku ipak ima svaki čovjek. Zbog toga si i čovjek postavlja pitanje: zašto jest uopće svijet, zašto i kako jesam ja uopće? (usp. Galović, 1989: 205-206) Nažalost, Schelerova filozofija duha mnogo puta je kuđena kao „zaostali metafizicizam“. (Hufnagel, 1994: 665)

4.2.1. Pet psihičkih (ili duševnih) stupnjeva bića

U spisu *Položaj čovjeka u kozmosu* (1928.)⁴¹ Scheler postavlja pitanje čovjekovog položaja u bitku, navodeći ponovno: „Tako mi posjedujemo prirodoznanstvenu, filozofsku i teološku antropologiju koje jedna za drugu ne mare – ali neku jedinstvenu ideju čovjeka ne posjedujemo“. (Scheler, 1996: 129) Mi posjedujemo unutarnji bitak i bitkovno zajedništvo s fenomenom života. Čovjek obuhvaća sve stupnjeve postojanja i života, a u njemu priroda dolazi do najkoncentriranijeg jedinstva sveg bitka. Scheler je navodio da su Grci životu suprotstavljeni princip nazivali umom (mišljenja ideja), ali da on pod duhom misli ono X koje pored mišljenja obuhvaća i 'zor' *prafenomena* i određenu klasu *emocionalnih i volitivnih akata*, kao dobrotu, ljubav, kajanje, strahopoštovanje, blaženstvo, čuđenje itd. Dakle, duh nije reduciran na mišljenje, već sabire u sebi i mišljenje, zrenje, htijenje itd.⁴² Nadalje, Scheler navodi da razlikujemo *pet psihičkih (ili duševnih) stupnjeva* bića. Najdonji stupanj psihičkog čini **čuvstveni poriv**, koji je besvjestan i neosjetan. Scheler tvrdi da ga već možemo pripisati biljci jer ona nema ni osjet, ni svijest. Obzirom da je osjet povratna poruka organa nekom središtu sistema, biljka ga zasigurno nema. Navodi da postoji nešto što nazivamo *nagonskim životom*, a kod biljke je to nagon ili poriv za rastom i razmnožavanjem. Čuvstveni poriv je *ekstatičan*, okrenut 'prema van' jer kod biljke nema nikakvih povratnih poruka (koje će biti prisutne kod životinja), tj. kod biljke nema okretanja života u sebe sama. Ne posjeduju prafenomen izraza koji bi im omogućavao funkcije očitovanja i međusobnog saobraćanja (kao kod životinja). Biljke nemaju centraliziran život. (usp. Scheler, 1996: 131-135) Drugi psihički stupanj bića jest **instinkt**. Scheler ovaj pojam povezuje s pojmom *ponašanja*: „instinkt u svojim glavnim crtama prirodan je i nasljedan, i to kao sama specificirana moć ponašanja“. (Scheler, 2005: 26) Ponašanje je uvijek predmet vanjskog promatranja, ali ujedno i izraz unutarnjih stanja, te je dvojako. Instinktivno ponašanje je primjereno određenom smislu, te se mora odvijati prema nepromjenjivom ritmu. Životinja se prema instinktu ponaša kao da predviđa neko buduće stanje ili radnju, iako ju npr. nikad nije radila. To ponašanje smjera samo na tipično ponavljane situacije koje su značajne za život vrste, ne pojednica. „Ono što životinja može predočivati i osjećati jest *a priori ovladano* i određeno odnosom njezinih urođenih instinkta prema strukturi okoline“.⁴³ Također, navodi da se instinkt ne može naučiti ili izdresirati. Naime, „instinkt je u »čistim linijama« posve nepromjenjiv“ (Scheler, 2005:

⁴¹ Vidi u: Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996., str. 127-190.

⁴² Sažmimo, duh, kao životu oprečni princip, obuhvaća: 1. otkriveni um (mišljenje); 2. način zrenja prafenomena ili bitnih sadržaja; 3. emocionalne i volitivne akte (dobrota, ljubav..), a kao centar tih akata Scheler uvodi pojam *osobe*. (usp. Burger, 1993: 87)

⁴³ Cit. u: Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 27.

29), te „navikavanje i vježba, njega ne mogu promijeniti“. (29) Instinkt je za Schelera, bez sumnje, primitivniji oblik bitka. Instinkti životinje se odnose spram okoline, što se npr. očituje u tipiziranom uređenju dijelova okoline za obitavanje životinja (sklonište, gnijezdo). Iako nam se to može činiti kao začetak inteligencije, nije riječ ni o kakvim »urođenim predodžbama«. Također, instinkt je vrsan (vezan za vrstu), a inteligencija individualna. (usp. Scheler, 1996: 135-140) Vrste kojima su instinkti razvijeniji pokazuju nedostatak razuma, a one kojima je razum razvijeniji pokazuju nedostatak instinkta. Scheler kaže za čovjek da posjeduje „jako zakržljale instinkte“, te da je zapravo riječ o „atavističkim ostatcima“. (Scheler 2005: 31) Nadalje, treći duševni ili psihički stupanj bića je **asocijativno pamćenje**. Nedostaje biljkama, ali ga pripisujemo svakom živom biću čije se ponašanje, na temelju ranijeg istovrsnog ponašanja, polako, stalno i smisleno mijenja. Kroz vrijeme to ponašanje postaje sve smislenije, zavisno o broju pokušaja. Neki pokreti (koji su imali prije samo svrhu zadovoljenja nagona), nastoje se češće ponavljati dok se ne fiksiraju. Tada govorimo o vježbi (odnosi se na kvantitet), stjecanju navika ili samodresuri (odnosi se na kvalitet), te izvanjskoj dresuri (odnosi se na utjecaj čovjeka). Scheler, kao osnovu asocijativnog pamćenja, spominje *uvjetni refleks* koji označava asocijativnu zakonomjernost. Neki doživljeni kompleks predodžbi nastoji sebe ponovno uspostavljati i upotpunjavati, ako se stalno iznova doživljava. Ovaj princip slabo je razvijen kod nižih životinja, a jače u viših životinja i čovjeka. Kod čovjeka se taj princip razvijao u ponavljanju i ponašanju radnji drugih, te primjenjivanju tih radnji i na druge članove. Naposljetku, to se pretvorilo u *reprodukciju pamćenja*, čiji je krajnji rezultat naša povijest i tradicija. Tradicija nam je omogućila i napredak.⁴⁴ Naše sjećanje na individualno i identifikacija s mnoštvom, svojstvena je samo čovjeku. Razvitak asocijativnog pamćenja znači slabljenje instinkta te prelazak u *centraliziranje*, tj. izdvajanje individuumu iz cjeline i vrste. Na taj način individuum se počinje snalaziti i u novonastalim situacijama. (usp. Scheler, 1996: 140-144) Kao četvrti stupanj psihičkog života bića, Scheler navodi **inteligenciju**, te uz to i peti stupanj, **izbor**. Inteligencija se očituje u sposobnosti izbora i davanju prednosti nečemu. Inteligentno ponašanje je ono koje ne treba stalne pokusne pokušaje. Riječ je o smislenom ponašanju naspram novih i netipičnih situacija, neovisno o prethodno učinjenim pokušajima. Inteligencija je praktična, usmjerena na neku radnju te rješavanje nekog zadatka. „Inteligenciju možemo definirati kao iznenada iskrsnuli uvid u suvislo činjenično i vrijednosno stanje unutar okoline“. (Scheler, 2005: 41) Navodi još da je „...staro učenje da životinje nemaju ništa drugo doli pamćenje i instinkt, a da je inteligencija,

⁴⁴ Podsjetimo se, Scheler se kritički odnosi spram statičnosti tradicije i vjeruje da se tradirani sadržaji s vremenom mijenjaju, pa čak i odbacuju, u svrhu oslobađanja prostora za nove interpretacije svijeta i čovjeka.

već i kao primitivno zaključivanje (bez znakova) čovjekov monopol“. (43) Međutim, tvrdi, već kod viših primata, poput majmuna, mogu se primjetiti prave inteligentne radnje. Primjerice, pokusno savladavanje zapreka da bi životinja došla do ploda. Isto tako, pokušava se čovjeka ograničiti samo na inteligenciju i izbor. Za Schelera, to je pogrešno, a bit čovjeka je daleko iznad toga.

4.2.2. Dualizam, asketizam i sublimacija u nauku o duhu

Postoji jedan novi princip, koji leži izvan svega onoga što nazivamo životom, on nije novi stupanj života, a niti činjenica koja se svodi na prirodnu evoluciju života. On je svemu i svakom životu suprotstavljeni princip. Taj novi princip Scheler, jednom riječju, naziva – DUH, a središte akata u kojem se duh pojavljuje **osobom**. Na vrhu određenja pojma **duha** stoji: „...stanovita egzistencijalna odriješivost od organskoga, njegova sloboda, odvojivost – ili ipak odvojivost njegova središta opstanka – od stege, od pritiska, od zavisnosti od organskog, od »života« i od svega što životu pripada – dakle i od njegove vlastite nagonke »inteligencije«. (Scheler, 1996: 150) Duhovno biće, dakle, nije vezano okolinom ni nagonom, ono je otvoreno svijetu, tj. ono *ima* svijet. Jedino takvo biće može sve uzdići do stanja predmeta i pojmiti sam takobitak, bez ograničenja na predmete. Stoga „duh je *predmetnost* (pred-sebe-metnutost)“. (Scheler, 1996: 151) Međutim, to treba biti shvaćeno tako da duh svoj bitak ima samo u izvršenju svojih akata (a središte akata je *osoba*). Razlikovanje duha i predmeta odvija se na način da predmet stoji duhu 'nasuprot', a duh je „uvijek u izvršenju, u intencionalnoj usmjerenosti na predmet, o kojem je (opet) posve neovisan“. (Veauthier, 1990: 216) Duhovno biće je biće *obrata*. Postoji odnos zbiljnosti izvan njega i unutar njega. Primjerice, životinja se odnosi jedino spram svoje vanjske okoline, sve što shvaća samo je u granicama njene okoline. S druge strane, čovjek „je sposoban za jedan duhovni interes što se upravlja na drugačije ciljeve nego što su to »prirodni« i time dobiva jednu »egzistencijalnu odriješenost« od putanje opstojanja“. ⁴⁵ Nadalje, Scheler govori o *slobodnom kočenju i otkočenju nagonskih impulsa*, koje potom uvjetuje promjenu predmetnosti neke stvari. I to jedino čovjek može. Čovjek sebe može oslobađati od nagona, što uvjetuje i njegovu svojevrsnu oslobođenost od svijeta, ali i istovremenu otvorenost. Čovjek je egzistencijalno nevezan, odriješen, te samo on može dohvaćati predmet kao predmet. Uz pomoć duha čovjek se uzdiže k otvorenosti svijetu, te može sebe bezgranično

⁴⁵ Cit. u: Angelika Sander, „Askeza i potvrđivanje svijeta: o problemu dualizma u antropologiji i metafizici Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja*, 60, God. 16, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zg, 1996., str. 151.

držati otvorenim prema svijetu. Životinja nema nikakvih predmeta, ona živi i urasta u okolinu, ali okolina nije njezin predmet. Nema duha ni sposobnosti kočenja nagona. (usp. Scheler, 1996: 151-152)

Nadalje, Scheler spominje pojmove kao što su *samosvijest*, *sabiranje* i *sposobnost za predmete*. Primjerice, biljke nemaju svijest, dok životinje imaju, ali čovjek ima samosvijest. Čovjek je sposoban za duhovni akt koji podrazumijeva sabiranje sebe (i okoline), iz čega slijedi čovjekova svijest o samome sebi ili samosvijest (životinja nema samosvijest). Zbog toga čovjek može opredmetiti⁴⁶ što god želi. Samo čovjek (ukoliko je *osoba*) može se uzdići i izviti *nad sebe*, te s onu stranu prostorno-vremenskog svijeta, učiniti sve i sebe sama predmetom svoje spoznaje.⁴⁷ Duh je shvaćen kao čista aktualnost, koji svoj bitak ima u slobodnom vršenju akata. Središte ili centar duha je **osoba**, te ono nije ništa čvrsto, nije predmetni bitak, nego sklop akata koji stalno sam sebe izvršava, u sebi samome se stalno ispunja. Da bi dodatno pojasnio duh, Scheler uvodi pojam **ideiranja**: „ideirati znači neovisno o veličini i broju promatranja koja vršimo i neovisno o induktivnim zaključivanjima kako ih izvodi inteligencija, su-poimati *esencijalne* načinjenosti i oblike ustroja svijeta na uvijek *jednom* primjeru dotične regije bitstva“.⁴⁸ Ideiranje je „čin koji se posvema razlikuje od sve tehničke inteligencije, od svega posredna, konkluzivna mišljenja“. (Scheler, 2005: 61) Kroz djelatnost ideiranja stječemo uvide koji vrijede „izvan i onkraj granica naših osjetilnih iskustava; oni ne vrijede samo za ovaj zbiljski tu-jestvujući svijet, nego za sve moguće svjetove. Školskim ih jezikom nazivamo »a priori«“. (2005: 63) Postupak ideiranja pojašnjava na primjeru boli u ruci: „ja tu bol mogu pojmiti i kao primjer za činjenično stanje da je ovaj svijet uopće okaljan boli, zlom i patnjom“. (61) Čovjek ne pita koji je uzrok boli, nego kako je uopće bol moguća. Apriorne spoznaje Scheler naziva i *aksiomima* te našim „prozorom u ono apsolutno“. (63)

Svjesno ili nesvjesno, čovjek „primjenjuje tehniku koja se može označiti kao (pokusno) dokidanje zbiljnog karaktera stvari, svijeta“. (64) Biti čovjek znači zbilji „uzvratiti snažnim 'ne'!“ (64) Mi možemo onezbiljiti svijet i nas same. Naime, „ono što nam daje tu-bitak (=zbiljskost) jest doživljaj *otpora* dostupne sfere svijeta – a taj otpor postoji samo za naš stremeći, za naš nagonski život, za naš središnji životni poriv“. (65) „Doživljeni dojam otpora pripada najnižem, najprimitivnijem stupnju duševnog života“, odnosno „**porivu**, našem

⁴⁶ Predmetni bitak tek je najformalnija kategorija bitka, no u mogućnosti opredmećivanja temelji se i znanost.

⁴⁷ Navedeno je Plessner nazvao *ekscentričnošću* i kod njega je taj pojam ključan. Scheler je u par navrata koristio istu riječ, no nije ju elaborirao. 'Kantovski' rečeno: čovjek, ovako izbačen izvan prirodnog prostora i vremena, postaje tvorac svog prostora i vremena.

⁴⁸ Cit. u: Max Scheler, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005., str. 62.

nagonskom središtu koje grabi u svim smjerovima“. (65) Mi doživljavamo otpor svijeta, a svekolika je zbilja za nas sve „pritisak koji koči i sapinje, a čisti strah je njezin korelat“. (67) Kada odlučimo reći 'ne' zbilji, suzdržavamo se od egzistencijalnog suda, na pokusni način ukidamo sami moment realiteta ili zbilje. Potiskujemo i stavljamo izvan snage naš životni poriv, sputavamo ga. Nadalje, ovdje Scheler uvodi pojam **asketskog čina**, pa izriče: „asketski čin od-zbiljenja može postojati samo u ukinuću, stavljanju izvan snage životnog poriva u odnosu spram kojeg se svijet pojavljuje prije svega kao otpor“. (67) Dalje tvrdi: „taj čin od-zbiljenja može pak izvršiti samo onaj bitak koji zovemo »duh«. Čovjek može, snagom svojeg duha, odnositi se prema svojem životu načelno asketski – zatumljujući i potiskujući vlastite nagonske impulse „uskraćujući im hranu putem opažajnih slika i predodžbi“. (67) Za čovjeka kaže da je „onaj koji *može kazati ne*, on je **asket života**, vječni prosvjednik protiv svake puke zbilje“. (68) Pod voljnim činom možemo zamisliti voljni projekt, postavljen od strane duha, koji vodi navedeno potiskivanje nagona. Volja je shvaćena kao ona vođena idejama i vrijednostima. Ta volja nagonskim impulsima uskraćuje predodžbe koje su nužne za nagonsku radnju. Volja primjerene predodžbe stavlja 'pred oči' nagonima kao mamac i na taj način koordinira nagonske impulse da izvode voljni projekt. Nije riječ baš o direktnom potiskivanju nagona, u smislu njihove puke negacije, već o njihovom upravljanju, preusmjeravanju (Lenkung) i vođenju (Leitung). Duh koči i otkočuje nagonske impulse, no ne ukida nagonsku energiju. Također, Scheler odbacuje tzv. pozitivnu teoriju, prema kojoj duh ima zasebnu autonomiju i vlastitu moć za ozbiljenje svojih ideja, ali i tzv. negativnu teoriju, prema kojoj duh tek negacijom nagona nastaje kao duh. On će govoriti o prevođenju nagonske energije u duh, a taj proces nazvat će, inspiriran Freudom, **sublimacijom**. Prema Freudu, sublimacija je isporuka energije za djelatnost duha, dobivene potiskivanjem nagonskog u čovjeku (libido). (usp. Galović, 1989: 213-214) Prije nego što dodatno pojasnimo sublimaciju u Schelera, razmotrimo potencijalno problematičan koncept *asketizma*, tj. shvaćanje čovjeka kao asketa života. Govoreći 'ne' životu, može li posljedica biti negativan stav spram života, doživljaj praznine, ništenja? Pojam života kod Schelera stoji za „aspekt organskog ili sveživota“ (Sander, 1996: 150) Ako se želi reći 'ne' životu, može se to interpretirati i kao poricanje života, obezvrijeđivanje i izuzimanje dostojanstva životu. Ne ispada li tako da je duh neprijatelj života, a njegovo ovlaštenje je samo na račun života? Zasiurno možemo uočiti **dualizam** ili pak **oprečnost** u Schelerovom nauku o duhu. Naime, može se čak govoriti i o Schelerovoj „labavoj uporabi jezika“ (Sander, 1996: 156) jer Scheler se katkad izražava nejasno. Jednom kaže da duh ne treba razumjeti kao najvišu točku života, a drugi put ga naziva svakom životu suprotstavljeni princip. Svojevrсна neprirodnost duha ne

sastoji se u njegovoj 'onostranosti', već u suprotstavljanju pragmatičnoj tendenciji života. I što to uopće niječe volju za životom, te što potiskuje nagone? Postoje mnoge nedostatnosti i nedorečenosti u Schelerovu nauku o duhu. Možemo tako reći da potisnuti nagoni ili energija u jednom trenutku mogu postati neurozom. Ako je prema Scheleru čovjek loše prilagođena vrsta, nedefinirana, zaostala...kako se on može uopće spasiti u principu svoje čovječnosti? Ili pak duha? Zašto je duh, paradoksalno, istovremeno shvaćen i kao moćan i kao nemoćan, ili pak jedini čimbenik mogućeg spasenja ljudske vrste? Duhu je dana tolika nadmoć, a opet po prirodno-kauzalnoj logici, mi bi trebali biti izumrla vrsta. Mnogi interpreti uočavaju ovdje problematiku u Schelera. Bi li moglo biti moguće da su ljudi „kao duhovna bića samo neutjecajne rubne figure svjetske povijesti“? (Janssen, 1996: 116) Jesmo li mi takva bića koja se stavljaju u poziciju onih koji, doduše, znaju bit svijeta, ali čiji odnos je spram svijeta postao problematičnim? Natpovijesnost omogućuje duhovnom biću pridržan fenomen povijesti. Krivo bi bilo filozofiju duha suprotstaviti priznanju povijesnog svijeta. Istina je da je Scheler „radikalizirao upitnost čovjeka, konfrontirajući teorije o njemu“, ali je i „uočio *eksteritorijalnost* čovjeka, koja postaje temeljnim motivom sveg kasnijeg antropološkog mišljenja“. (Burger, 1993: 92)

Vratimo se na problematiku asketizma života. Zapravo kazivanje 'ne' okolnome svijetu jest ljubav i potvrđivanje svijeta. Askeza i dionizijska ekstaza specifični su fenomeni onog ljudskog, crte unutar kojih se otvara prostor igre koja se zove »čovjek«, a odvija se kroz taj dualizam i polaritet duha i života, duha i poriva. Naglasak je na osebujnosti polariteta, ne jednostranosti. (usp. Sander, 1996: 154-155) „Duh i život su jedan na drugog upućeni i osnovna je zabluda dovesti ih u neprijateljstvo ili stanje sukoba“. (Pažanin, 1996: 88) Scheler u toj „vječitoj ritmici između ideje-realnosti, duha-poriva - u *uravnoteženju* njihove neprestane napetosti – vidi pravi život i pravo *određenje čovjeka*“. (Scheler, 2005: 68)

U dodatnom objašnjenju sublimacije, Scheler tvrdi da je ono potrebno za ozbiljenje samog duha. Na osnovi tog 'ne' nagonima i životu, čovjek „može svome duhu, koji se u njemu nalazi, sve više dobavljati energiju koja drijema u potisnutim nagonima. To znači: čovjek svoju **nagonsku energiju** može **sublimirati** u duhovnu djelatnost“. (69) Naravno da se pojavljuje problematsko pitanje nastaje li onda duh putem te askeze, sublimiranja ili on od negdje drugdje prima energiju? Stvara li se samo dispozicija za nastanak duhovnih djelatnosti ili pak duh nastaje baš putem sublimacije? Upravo ovo je točka, u Schelerovoj filozofiji duha, koja ostaje nejasna i nedovoljno pojašnjena, ali samim time i otvorena za stalne interpretacije. Scheler tvrdi da je on uvjerenja da bitak duha nije zapravo uvjetovan onim 'ne' zbilji, onim isključivanjem nagonskih središta, nego da je uvjetovana samo njegova opskrba energijom i

njegova sposobnost manifestacije. No, duh je „u svojem »čistom« obliku izvorno naprosto bez svake »moći«, »snage«, »djelatnosti«. (69) Da bi dosegnuo i najmanji stupanj snage i djelatnosti, mora pridoći i askeza, potiskivanje nagona i sublimiranje. Iako duh ima i vlastitu bit i zakon, nema energiju. Upravljanjem, sputavanjem, kočenjem i otkočivanjem nagonskih impulsa postiže se energiziranje (još) nemoćnog duha. Cilj je da se dosegne dovoljno snage i moći, da se ostvari **oživljenje duha**, tj. *sublimacija života u duh*. Svaki viši oblik bitka relativno je nemoćan u odnosu spram nižeg oblika bitka, te se viši uvijek ozbiljuje snagama nižeg. Zato je čisti duh (kao najviši, izvorni, iskonski oblik) lišen sve moći, ali on sublimiranjem može dosegnuti moć. Galović tvrdi, za Schelera je čovjek *nagonsko biće* s praktičko-tehničkom inteligencijom i nagonskom podlogom djelovanja, a s druge strane *duhovno biće* s ljubavlju kao primarnom duhovnom nastrojenošću. (usp. 1989: 213) Nadalje, volitivni akti, tj. volja ili htijenje čiste su duhovne sposobnosti, a volja je ta koja usmjerava nagonsku energiju u pravcu duhovnih svrha, vrijednosnih projekata volje. Duh nema moć, ali može preusmjeravanjem nagona realizirati svoje projekte. (usp. 1989: 214-215) Čovjek je opredmećujući duh, nadprostoran i nadvremenit.

Branka Brujić sažima ljudske duhovne funkcije u tri temeljna određenja: 1. odredivost stvari putem njihova sadržaja (nasuprot odredivosti putem nagona, potreba itd.); 2. ljubav spram svijeta (odnos prema svijetu slobodan od pohote), koja nadilazi nagonski odnos sa stvarima; 3. sposobnost razlikovanja esencije (bitnosti, što-bitka) od egzistencije (tubitka), te sposobnosti da se na *bitnom* izvrši uvide, koji važe kao *a priori uvidi* za sve slučajne, a istovjetne stvari. Što znači *a priori* karakter bitnosti ili ontološki status bitnosti? Scheler ističe da je **ideja** nema ni prije stvari (*ante res*), ni u stvari (*in re*), niti poslije stvari (*post res*), nego ih ima samo istodobno sa stvarima (*cum rebus*). „Budući da priroda radi poput genija, koji bez predloška proizvodi valjan uzorak, a ne poput obrtnika koji neki oblik bezgranično reproducira – nema ideja prije stvari“. ⁴⁹ Obrazovane ideje su naši nacrti, nabačaji, a nabačaj se potvrđuje tek u iskustvu. On ne sadrži u sebi baš svu različitost, ali se u nabačajima vidi dinamični karakter duhovnih akata. Govoreći o obrazovanju ili znanju bitnosti, čovjeku je i pripadno usvajanje stalno novog znanja. Znanje prema Scheleru ne znači puka nadležnost svijesti, nego odnos bitka koji počiva na transcendenciji vlastitog unutarnjeg bitka, tj. ekstazi poriva (*exstasis*) kao velikog prirodnog gibanja simpatije, tendencije koja nema drugog imena doli *ljubav* (predavanje putem ljubavi). Nema nikakvih ideja prije stvari, nikakvog plana

⁴⁹ Max Scheler, *Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis*, GW, Bd. 11, str. 119. Cit. u: Branka Brujić, *Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera*, u: *Nietzscheovo nasljeđe* (zbornik) Matica hrvatska, Zg, 2002., str. 135.

svijeta neovisno o nastajanju svijeta, neovisno o povijesti, koja jest svijet. (usp. Brujić, 2002: 134-137) „To samokoncentriranje velikog svijeta, »makrokozmosa«, u jednom individualno osobnom duhovnom središtu, »mikrokozmosu«, ili to postajanje *svijetom* neke ljudske osobe u *ljubavi* i spoznaji – to su samo dva izraza za razmatranje istoga najdubljeg procesa oblikovanja što se zove obrazovanje“.⁵⁰

4.3. Metafizika čovjeka i panenteistički koncept

Za samog Schelera, jedino njegova metafizika i rangiranje čovjekovih načela može spasiti čovjeka i čovječanstvo. Prema Scheleru, povijest metafizike čini se očajnom, na propast osuđeno samotumačenje čovjeka koji je ispaio iz prirode, ali koji se neprestano uvjerava u svoju prirodu, svoju kategorijalnu ograničenost – ono što zovemo *conditio humana*. Čovjek opstoji pod stalnim pritiskom da se određuje i mijenja svoj identitet. Pokušaj da se sroči antagonizam duha-života, duh-poriva, kod Schelera je očitovanje želje za preoblikovanjem kategorijalnih sustava. Jer nijedan kategorijalni koncept ne smije monopolizirati obrasce tumačenja svijeta. Povijest metafizike postaje tek sa svršetkom čovjeka kao povijesnog bića. Čovjek u svom duhovnom obzorju, kao duhovno biće, može sebe učiniti predmetom, ali i napustiti svaki kategorijalni sustav. Scheler želi svojim analizama nadvisiti sva filozofska mišljenja što nekritički isključuju transcendentalizam. Kao što je već spomenuto, *panenteistički koncept čovjeka* podrazumijeva metafizičku trijadu čovjeka, svijeta i boga (apsolutnog bitka) koja se interpretira integrativno-funkcionalno. Imamo „diferenciranje na antropologiju [čovjek], na znanost i filozofiju prirode [svijet] te na filozofiju zadnjeg razloga ili fundamentalnog jedinstva mišljenja i svijeta [bog, *ens a se*]“ (Hufnagel, 2004: 445) Pod metafizikom Scheler je zamišljao novu filozofiju mišljenja koja se distancira od višestrukih znanstvenih interpretacija čovjeka i svijeta. Za Schelera, znanost se mora moći kritizirati, stoga metafizika ne može biti ni znanstveno, ni svjetonazorski fiksirana (iako su mnogi predbacivali Scheleru povremeno zalaganje za katoličanstvo). (usp. 2004: 445) Metafizikom se naprosto naziva analiza najvišeg ranga. Scheler vjeruje u nju i smatra je neizostavnom za promjenu čovjeka, svijeta i povijesti.

Iako Schelerova metafizika kritizira tradicionalne metafizičke sisteme, transcendentno-teocentrična samointerpretacija služila je čovjekovu stabiliziranju jer je s 'pitanjem' (antropologija se temelji u metafizici propitivanja) čovjek izgubio sigurnost. On je htio biti kao Bog, a ipak je imao iskustvo egzistencijalne krhkosti i prolaznosti. Ujedno je bio blizak i

⁵⁰ Cit. u: Max Scheler, *Oblici znanja i obrazovanje*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zg, 1996., str. 69.

dalek Bogu. Problem čovjeka i njegovo rješenje moglo se odviti samo u odnosu na »Boga« kao najviše jedinstvo mišljenja. Scheler je zapravo imao strah da njegova metafizika ne zapadne u univerzalističke rangove ili pak misticizam. Smatrao je da treba reći 'da' bezinteresnom filozofijskom stavu i čovjekovo dostojanstvo postaviti u tu bezinteresnost. Filozofija ne smije biti opterećena partikularističkim interesima. (usp. 2004: 456) Scheler sam kaže: „moja je metafizika - metafizika čovječanstva koja poznaje i priznaje granice svoje duhovne osposobljenosti“.⁵¹ Zadnjih godina, pred smrt, Scheler je posebno bio zaokupljen pitanjima koja pripadaju kasnoj antropologijskoj fazi i metafizici. Čovječanstvo je postalo staro. U kasnoj fazi, „u svojim metafizičkim solucijama Scheler odbija teizam kršćanske ili bilo koje druge provenijencije“. (Brujić, 2002: 138) „Svako prihvaćanje bića koje prije čovjeka i neovisno o njemu raspolaže budućnošću, svako prihvaćanje providnosti ili snage koja postavlja objektivne svrhe i ideje jest krađa odgovornosti“.⁵²

U teocentričnom i teomorfističkom periodu (unatoč zapletenosti u kršćansku teologiju), Scheler već govori o metafizičkoj neomeđivosti čovjeka, nazivajući ga jednim 'pojavljivanjem' Boga u struji života, gdje je čovjek shvaćen kao put života i put Boga. Čovjek treba uočiti povezanost svijeta, svih živih bića i svih duhova u vječnome duhu. Već tu očitujemo jedan *panenteistički sklop* (ako ga shvatimo integrativno). Čovjek „kao biće u malome (*mikro-on*) biva **mikrokozmosom** (kozmomorfizam čovjeka i antropomorfizam svijeta) i **mikroteosom**“ (Galović, 1989: 228) Čovjek sudjeluje u svijetu, tj. u bitku svjetskih bića i u bitku Boga (božanskog duha). U panentističkom konceptu oba se sudjelovanja poistovjećuju, a sudjelovanje se ozbiljuje kao znanje. Čovjek, spoznavajući duh, sudjeluje u biti drugih bića. Ono što čovjek zna, postaje dijelom njega. Kako bitnosti nisu neko 'slobodno lebdeće carstvo', već su sabrane u božanskom duhu, onda i **čovječji duh** u spoznaji postaje **dio božanskog duha**. Scheler je navodio da postoje tri vrste znanja: 1. *gospodstveno znanje* (ovladanje, preoblikovanje svijeta i prirode za ljudske svrhe); 2. *obrazovno znanje* (znanje o strukturi svega što jest, te ljubavno odnošenje spram prafenomena, ideja); 3. *spasonosno (metafizičko) znanje* (znanje spontanog izbavljenja kroz sveljubav Boga ili božanskog bitka).⁵³ Između ove tri vrste znanja postoji određeni poredak. Gospodstveno znanje je najniže, podređeno je obrazovnom znanju, a ono je pak podređeno spasonosnom znanju. (usp.

⁵¹ Max Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, GW, Bd. 11, str. 267. Cit. u: Branka Brujić, *Volja za moć...*, str. 134.

⁵² Max Scheler, *Metaphysische Sonderstellung des Menschen*, GW, Bd. 22, str. 211. Cit. u: Branka Brujić, *Volja za moć...*, str. 138.

⁵³ Vidi o tome u: Max Scheler, *Filozofski nazor na svijet, u: Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zg, 1996., str. 221-229.

Galović, 1989: 229) Da znanosti ne bi pale u tehnicizam, iza njih treba stajati metafizika. Govoreći o **obrazovnom znanju**, nije riječ o znanju o nekom predmetu niti pukom stjecanju informacija. Navedeni vid obrazovanja znači da se čovjek formira do svoje biti, da *homo* postane *humanus*. Stoga, prema Scheleru ideja obrazovanja je shvaćena kao **humaniziranje čovjeka**. Obrazovanje je s ljubavlju sudjelovanje u svemu što je svjetski bitno, to znači biti mikrokozmosom. U jednom individualnom *duhovnom centru*, **mikrokozmosu**, imamo samokoncentraciju velikog svijeta, **makrokozmosa**. U ovome se očituje sve-prožimajući panenteizam, njegovi ocrti. Za čovjeka svijet je nešto značajno jer čovjek je 'jezgra' i najviša koncentracija svijeta. Obrazovno znanje znači spoznaju bitne strukture svijeta, isključenje nagona i uključenje »kretanja ljubavi«. Nadalje obrazovno znanje mora biti podređeno božanskom bitku ili **spasonosnom (metafizičkom) znanju** (Heilswissen). Jer svo znanje je u krajnjoj liniji, za Schelera, od božanstva i za božanstvo. Ljubav duhovne osobe mora odgovarati sveljubavi Boga, ona mora nositi nagone, ka Bogu. Ideja spasenja ili izbavljenja u tom periodu je razvijana pod svjetlom religije. Religija je bila utemeljena u ljubavi spram Boga i u iziskivanju konačnog spasa čovjeka samog i svih stvari. Religija je shvaćena kao izbaviteljski put i povezanje s Bogom kao najvišim dobrom. Krajnja točka bi bila posebno znanje, tj. **znanje-bivanje**, točka koincidencije bivanja svijeta, čovjeka (osobe) i boga. Odatle nam se otvara pogled na cjelinu bitka. Scheler svoju metafiziku naziva „personalističkim emanatističkim **pan-en-teizmom**“.⁵⁴ „Terminom panenteizam želi reći da nije tako da »sve jest bog« nego da »sve jest u bogu« (imanencija)“. (Galović, 1989: 235) Time se njegov panenteizam razlikuje od teističke ideologije (transcendencije boga u odnosu na svijet), a onda i od drugih formi panteizma (npr. Spinozin akozmistički panteizam). Za panenteistički koncept, ključna su Schelerova filozofijsko-antropološka (pa i socijalnopovijesna) istraživanja te metafizičke konstrukcije. Nauk o dualizmu duha i nagona (poriva), o nemoći duha, nisu teologijske dedukcije, već preinake metafizičkih stavova. (usp. Galović, 1989: 232-235)

Temeljni moment panenteističkog bivanja je nadegzistencijalno i „nadvremenito samopostavljanje božanske supstancije (*ens a se*)“.⁵⁴ (Galović, 1989: 236). O tom samopostavljajućem bitku mi ne možemo ništa znati, on ne može biti mišljen i zren (»metafizički agnosticizam«). Bezvremenu predpovijest božanstva (prije ovog svijeta) mi ne poznamo. Razlog da *ens a se* iz svog predpovijesnog bitka stupi u stanje u kojem započinje povijest svijeta može biti samo *prenapetost* i *prapatnja*, nastali u prabitku božanstva. Atributi čija beskonačnost slijedi iz vječnog samo-postavljanja, nama su apsolutno nepoznatljivi.

⁵⁴ Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, GW, Bd. 11, str. 263. Cit. u: Milan Galović, *Bitak i ljubav: Max Scheler...*, str. 235.

Nema objave života božanstva. Zasigurno, bog bi mogao ustrajati u vječnoj napetosti *nemoćnog duha* i *svemoćnog poriva*. Tada ne bi nastao svijet, ali niti on sam. Vječni duh bio bi zagledan u beskonačno napeti poriv, a da nikad ne očekuje da ga 'prosvijetli', a onda ne bi bilo ni svijeta. Navedena napetost sastoji se u suprotstavljanju dvaju atributa, kao dvije suprotstavljene strane u momentu **samopostavljanja prasupstancije**: na jednoj strani (»bog u bogu«), kao samopotvrđivanje u ljubavi spram sebe te kao samomišljenje, samozrenje, samohtijenje, a na drugoj strani, tamni praporiv (»priroda u bogu«), kao žeđ, čežnja boga za vlastitim realitetom. Apsolutno slobodno samopostavljanje može biti **samootkočenje**, tj. aktuiranje ljubavi, logosa, volje i poriva, te **početak** procesa **svijeta**. Ako se traži razlog bivanja svijeta, on prema Scheleru ne može biti »slava Boga« (kršćanska teologija), nego božanska ljubav spram njega samog. Duh (koji izvorno nema moći), u formi čiste volje, otkočuje poriv. Time priroda u bogu (*natura naturans*) stupa u svjetsko bivanje, a ujedno je i to samorealizacija božanske supstancije. Tako biva i svijet kao *natura naturata*. Anorganski i organski bitak zajedno čine **tijelo** »sveživota« **svijeta**, a u trenutku potpune prožetosti božanskim duhom postaju **tijelo boga** (realizirani bog). Iako je demonski poriv 'slijep' za duhovne vrijednosti i ideje, pri nastupanju **sveživota**⁵⁵ upravljen je na vitalne vrijednosti. Djelo je najdublje jezgre poriva – *erosa*, koji producira vrijednosti plemenitoga i prirodno lijepog.⁵⁶ Jedna od sposobnosti poriva je i tehnička inteligencija, a njen je princip maksimum učinka s najmanje sredstava (vrijednost korisnoga). Ovim stupnjevitim uzdizanjem demonskog poriva, od anorganskoga, preko organskoga do psihičkog bitka, odvija se put svijeta nazad božanskom bitku. Cilj je prožimanje **duha** i **sveživota** u *ens a se* (kao prasupstanciju) koje nije niti božansko niti demonsko. To je proces omoćenja duha. U momentu potpunog prožimanja nestaje *prenapetost* u bogu između duha i života, te bog tada, izbavljen, *miruje* u sebi kao jedinstvo duha i života. U prožimanju duha i poriva nastaje **božja osoba, bog** (ne kao supstancija *ens a se*, koja je nadosoba, nego kao duh), utjelovljujući se (svijet kao tijelo boga), sebe **personalizira**. Prema Scheleru, ušli smo u *sredinu vremena* kad nastupa premoć **božanskog duha** nad moći poriva. Svijet odsada ide svome kraju, tj. potpunoj pobjedi duha nad porivom, te produhovljenju i obogotvorenju. (usp. Galović, 1989: 236-238)

Scheler je prešao put od teizma i teomorfističkog određenja čovjeka kao 'slike Boga', do panenteističkog shvaćanja boga i čovjeka. U najkasnijoj fazi, za Schelera, čovjek nije niti

⁵⁵ »Sveživot« je stupanj poriva shvaćen kao relativno 'viši stupanj'. Odnosi se na centre i polja sila koji leže u anorganskom svijetu i njihovim odnosima.

⁵⁶ Scheler je mijenjao svoje shvaćanje *erosa*, ali krajnje mu je pridao demonski karakter. On je život sam *in puro*, te njegova najdublja demonska bit.

podčovjek (Untermensch), »odrođena životinja«, slučajna činjenica evolucije, inteligentna životinja koja pravi oruđa, niti *nadžčovjek* (Übermensch) u doba »smrti boga«, koji potvrđuje volju za moći u njenom najvišem stupnju (Nietzsche), nego *svečovjek* (Allmensch), čovjek najveće napetosti između duha i nagona, onaj koji je najviše dosegnuo u svijet ideja. Mogli bismo reći da se ovdje radi o onom pravom **panenteističkom konceptu čovjeka**, najkasnije faze. O tome govori u spisu (ali zapravo govoru, posmrtno objavljenom) *Čovjek u svjetskom dobu izjednačenja (poravnanja)*.⁵⁷ Spominje elite koje moraju sazrijeti i početi stvarati zajedničku ideju o novom vodećem tipu čovjeka. U ovom dobu poravnanja događa se mijena čovjeka, nagona, duše i tijela (Nietzsche je to imenovao nadčovjekom). Za Schelera, slika čovjeka budućnosti ide k idealu preoblake duha i volje – taj ideal je **svečovjek**, no on je još daleko od nas. Zadaća nadolazećeg doba poravnanja jest izjednačenje (poravnanje) duhovnih, individualnih i nacionalnih razlika (kroz obrazovanje), rasnih napetosti (kroz 'miješanje krvi'), kultura, muškog i ženskog principa, kapitalizma i socijalizma, te udjela u političkoj moći. To poravnanje će se nužno dogoditi. Zadaća duha i volje je da *upravlja* i *vodi* to poravnanje, kako bi došlo do poravnanja snaga, a time i povećanja vrijednosti. U svjetskom dobu poravnanja trebala bi se ukinuti metafizička i antropološkijska razdvojenost, te suprotstavljenost života i duha. Trebala bi se pojaviti nova povijesna elita **sveljudi** i političkih vođa koji bi vodili taj obrat u svjetskom životu. Tada bi se ukinulo i jednostrano razumijevanje čovjeka, boga, prirode itd. No, Scheler navodi i nešto vrlo zanimljivo. Prije harmoničnog doba izjednačenja, nastupit će jedan period novog barbarstva, kada će duh biti nisko vrednovan, gdje će vladati i prijezir znanstvenog, ali i svega duhovnog. Vladat će pomama za mladošću, ljepotom i tijelom. Očitovat će se jedna opća infantilizacija društva (za Schelera je infantilnost znak starosti jer ljudi u starosti postaju infantilni). Pojavit će se revolt čovjeka protiv pretjerane intelektualnosti, dionizijski princip protiv apolonskog, te revolt protiv askeze.⁵⁸ Scheler tvrdi, ovaj proces će biti sasvim prirodan i nužno će se dogoditi. Tek tada će doći do ravnoteže i poravnanja, te prvog koraka ka svečovjeku. Čovjek će ponovno shvatiti solidarnost svih živih bića u sveživotu, svih duhova u vječnom duhu, a izlaz naći u *spasonosnom znanju*, **metafizičkom znanju**, onom koje oplemenjuje i usrećuje čovjeka. Najviše ujedinjenje i pomirenje 'svih slojeva' dogodit će se samo na tlu metafizike. Čovjek, i kao duhovno i kao

⁵⁷ Vidi u: Max Scheler, *Čovjek u svjetsko doba poravnanja*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zg, 1996., str. 191-217.

⁵⁸ Scheler gotovo da 'proročanski' govori o našem dobu, društvenoj degeneraciji, dominaciji masovnih medija i uzdizanju onih najnižih poriva, općoj površnosti, degradaciji ljudskog života i čovječjeg lika, te intelektualnom i duhovnom propadanju u ovom 'uskom' globalizirajućem svijetu.

nagonsko biće, ukorijenjeno u božjem pratemelju, biti će sjedinjen u ideji svjetskog temelja. (usp. Scheler, 1996: 192-216)

5. Schelerov nauk o *ordo amoris* (očitovanje jednog panenteističkog nazora)

Čovjek je biće bitno ukorijenjeno u pratemelj stvari. Čovjek treba erotski pokrenuti svoju duhovnu jezgru, otvoriti srce i transcendirati sebe do sudjelovanja u tom pratemelju svega. Za Schelera, čovjek „prije nego što je *ens cogitans* ili *ens volens*, čovjek je *ens amans*“.⁵⁹ Dakle, čovjek nije ono što može spoznati i što može htjeti, već je prvenstveno ono **što može ljubiti**. Snaga njegove ljubavi omeđuje i snagu njegova duha, te mogući kontakt s kozmosom. Zasluga Schelera je što je u epohi racionalističkog i voluntarističkog osmišljavanja čovjeka, istražio i dubinu njegove emocionalnosti, te puku afektivnost uzdigao u duhovnu sferu. Erotska nastojenost čovjeka suprotnik je nagona za moć, tako da postoji stalna borba između *erosa* i nagona za moći, tj. stalni spor između ljubavi i moći. Naime, *eros* je antagonist tjeskobe (na kojoj počiva glad za moć), te antagonist smrti.⁶⁰ Doživljaj otpora svijeta rađa tjeskobu (Angst), tjeskoba pak brigu (Sorge), a obje uvjetuju rađanje nagona za moći, nadmoći, te ovladavanjem sveg otpora. Iz toga pak slijedi težnja za tehničkom obradom svijeta, te pretvaranje čovjeka u radnu životinju, zatočenog u svijetu rada. Sve to navedeno u suprotnosti je s *ljubavlju*. Nažalost, rezultat toga svega je obezvrjeđenje i obezduhovljenje svijeta. „Moderna civilizacija počiva stoga mnogo više na svjetskoj mržnji, nego na svjetskoj ljubavi. Samo svijet koji sebe osjeća 'bezumnim i bezvrijednim', 'dolinom suza', može pobuditi krajnji poriv za ovladavanjem, koji postoji u obrazovanju moderne civilizacije“.⁶¹ Međutim, znanostima, čak i onim mehaničko-tehničkim, prethodi specifična *ljubavna nastojenost* čovjeka. Sve novo što znanost zahvaća, u nekakvom je zanosu ljubavi. Znanstveni stručnjaci uvijek su neki ipak 'ljubitelji' svog područja. Naime, ljubav prethodi praktičnom odnosu spram stvari. To znači da čovjek prije svoje mehanističke nastojenosti, prije nego što nastupi kao npr. *homo faber*, on je ipak primarno *ens amans*. No, s druge strane, može se dogoditi da u čovjekovom „ljubećem otkrivanju vrijednosti“ (Galović, 1989: 222) dođe do sljepila ili samoobmane s obzirom na poredak vrijednosti, te prevlada vrijednost

⁵⁹ Max Scheler, *Ordo amoris*, GW, Bd. 10, str. 356., Cit. u: Milan Galović, *Bitak i ljubav: Max Scheler...*, str. 219.

⁶⁰ Max Scheler, *Zusätze aus den Nachgelassenen Manuskripten*, GW, Bd. 9, str. 271., Usp. isto, str. 220.

⁶¹ Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, GW, Bd. 8, str. 241. Cit. u: isto, str. 221.

moći, ovladavanja, korisnosti. Scheler će to shvaćati kao razaranje ili **poremećaj poretka ljubavi** (*ordo amoris*). Prava forma poretka trebala bi značiti da je „ljubav tendencija ili akt koji svaku stvar pokušava voditi u smjeru njoj svojstvenog savršenstva“.⁶² Ali i u tom vodstvu mogu se pojaviti smetnje. Primjer poremećenog poretka može biti i *zaljubljenost* (*Vergaffung*), tj. fiksiranje uz neku vrijednost. No, ipak je na djelu ljubav, makar i slijepa. Čak je i u *mržnji* na djelu ljubav jer tko ne može ljubiti, ne može ni mrziti. Scheler tvrdi da je mržnja samo posljedica nesređene ljubavi. I ljubav i mržnja znače neku zainteresiranost, a zainteresiranost je izvorno pozitivna. Mržnja je naprosto razočaranje po pitanju nekog vrijednosnog događaja ili nedogađaja. Zanimljivo je što Scheler čak kaže: „mržnja je dakle uvijek i posvuda ustanak našeg srca i duševnosti protiv povrede poretka ljubavi“. (Scheler, 1996: 30) Između ljubavi i mržnje stoje *afekti* te *strasti*: „afekt je akutan i bitno pasivan - strast je trajna potencija i po svojoj prirodi je aktivna i agresivna“. (Scheler, 1996: 33) Afekt je osjećajno stanje osjetilne provenijencije, a strast je čovjekovo teženje ili odupiranje nekoj vrijednosnoj kategoriji.

Ukoliko čovjek nije unutar poretka ljubavi ograničen, ako nije zaljubljen u ovo ili ono, onda je njegovo srce otvoreno cijelom **poretku ljubavi** (poredak »logike srca«), koji se otkriva u kretanju ljubavi od nižih prema višim vrijednostima. Svaki ljubljeni predmet dopijeva u horizont mogućih najviših vrijednosti. Samo ljubav koja ima 'otvorene oči' za više vrijednosti, može otkriti plemenitost života, te istupiti iz tehničkog odnosa spram prirode i svijeta. U spisu *O biti filozofije* Scheler predlaže moralno uzvinuće ili uzlet do bitka svijeta samog, a koje se sastoji od sljedećih moralnih akata: 1. *ljubav* cijele duhovne osobe spram apsolutne vrijednosti i bitka boga (taj je uzlet transcendiranje i *samodeifikacija*, tj. dovinuće nalikovanju bogu); 2. unižavanje vlastitog prirodnog Ja i samoovladavanje nagonskih impulsa. Ljubav je onaj emocionalni akt koji omogućuje transcendiranje vlastitog bitka do sudjelovanja i okreta spram božanskog bitka (vrijednosti *svetoga*). U kasnijem periodu drugačije će vidjeti taj uzlet čovjeka kao duhovnog bića. Mi doživljavamo otpor svijeta spram naših nagona. Zato isključujemo realitet svijeta (asketizam), rješavamo se nagona za ovladavanjem i tek tad uključujemo *slobodnu volju* spram onog bitnog i vrijednosnog. Akt isključivanja može provesti samo čista duhovna volja, aktom kočenja. Akt ljubavi ima tri bitne funkcije: *otkrivanje poretka vrijednosti, odnos spram onog bitnog* i *omogućavanje samotranscendiranja*. Da bi čovjek spoznao ono bitno, nužno je da izađe iz i nad sebe, raskine granice svog takobitka i uzdigne se do biti stvari. Takvo na-davanje jest *ljubav*, slobodna od

⁶² Cit. u: Max Scheler, *Ordo amoris (značenje poretka ljubavi)*, u: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zg, 1996., str. 14.

nagona, koja može voditi duh do onog bitnog stvari. Ljubav ima još jednu iznimno bitnu funkciju – ljubav ima *primat u spoznaji*. Prije spoznavanja nastupa vrednovanje, stoga nema ravnodušne spoznaje. Ne možemo imati tendenciju ka spoznaji nečega ako to nekako već ne štuje. Upravo ono uz što srce prijanja, tu je 'jezgra' biti stvari. Zato i kažemo da je ljubav kretanje koje dovodi do horizonta sve viših vrijednosti, te otvara duhovne oči. (usp. Galović, 1989: 220-225) Ljubav je „dinamično bivanje, rast, naviranje stvari u pravcu praslike, koja je o njima postavljena od boga“.⁶³ Iščitavanje nekakvog **panenteističkog nazora** očituje se u shvaćanju *ordo amoris* kao „jezgre svjetskog poretka kao božjeg poretka, a u tome svjetskom poretku stoji i čovjek“. (Scheler, 1996: 15) Dakle, neizostavno je uočljiv taj integrativni princip, kao i emanacijski. Ono božansko je shvaćeno kao „vršak stepenaste i piramidalne izgradbe carstva ljubljenja dostojnosti – izvor i cilj cjeline istodobno“. (Scheler, 1996: 19) Ljubav, čak i kad je uspavana ili zaslijepljena, ona je uvijek na svom putu ljubavi spram boga. Ima i izbaviteljsku ulogu – izbavljenje stvari iz njihova ograničenoga bitka, izbavljenje samog čovjeka u aktu samotranscendiranja i naposljetku, izbavljenje i boga iz njegova svjetskog bivanja.

Nadalje, Scheler je smatrao da reduciranje ljubavi samo na međuljudske odnose ili puko čuvstvo, pripada najnižoj sferi bitka. Iako, stoljetno je „krivo razumijevanje emocionalnih aspekata ljudske osobnosti dovelo do stava o emocijama kao nesavršenim, poročnim i mračnim dubinama čovjekove prirode“. (Tomić, 2010: 331) Prema Scheleru, moderni čovjek ima sužene horizonte i ljubav često reducira na ono nebitno. Ljubav iziskuje određeno srastanje i lomljenje granica egoiteta. Strukturu ljubavnog odnosa (akta) čini *ljubeće* (subjekt), *ljubljeno* (predmet) i samu *ljubav* koja uspostavlja odnos. Čudo ljubavi je da ona nikada ne poništava ono ljubeće, nego čuva njegovu bit i otvara mogućnost za njegovo razvijanje. Ljubav može biti *jednostrana* ili *uzajamna*. Uzajamna je npr. prijateljstvo (*filia*), što je Aristotel razradio u *Nikomahovoj etici*. Prijateljstvo je htijenje istoga dobra prijatelju kao i samome sebi. Prijateljski se mogu ljubiti samo bića istog ranga bitka (npr. prema Aristotelu, nije moguće prijateljstvo između čovjeka i boga). Prema kršćanskoj teologiji, nešto složenija ljubav ipak postoji između čovjeka i Boga. Primjer za jednostrani odnos ljubavi je grčko shvaćanje ljubavi kao erotičkog odnosa nižeg bitka spram višeg (kod Platona, u *Simpoziju*). Govoreći o *subjektu ljubavi*, može se postaviti pitanje je li ono nekakvo nedostatno biće, ako ima potrebu za odnosom spram drugog bića? Ili je pak savršeno biće samim time što mu se otkriva poredak ljubavi i ono što je vrijedno ljubavi? Što se tiče

⁶³ Max Scheler, *Ordo amoris*, GW, Bd. 10, str. 355. Cit. u: Milan Galović, *Bitak i ljubav: Max Scheler...*, str. 225.

predmeta ljubavi, ljubav nikad ne opredmećuje jer opredmećivanjem se ukida ljubavni odnos. (usp. Galović, 1989: 70-71) Iako, neka vrsta kontakta mora biti između ljubećeg i ljubljenog. Schelerova specifičnost je ta da vidi „ljubav kao fundamentalni apriorizam u duhovnoj strukturi čovjeka“. (Galović, 1989: 78) Naime, nije riječ o ljubavi spram egzistirajućeg čovjeka, same čovječnosti, već *onog vrijednosnog* u biću. U ljubavi spram nekog čovjeka, ne mogu predmetom ljubavi biti njegove fizičke ili duhovne osobitosti (ne može se ljubiti nečiju inteligenciju, volju, snagu itd.), nego vrijednosti kojih je neki čovjek *nosilac* (npr. plemenitost, svetost). Dakle, čovjek ne ljubi vrijednosti, nego ono vrijednosno. U odnosu spram stvari, ljubav je puka reakcija na prisutnost vrijednosti (stoga je aposteriorna). Ljubav je usmjerena i na prirodna bića kao nosioce vrijednosti. Ukoliko ljubimo neku životinju, npr. konja, ljubavna intencija nije upravljena na puku snagu ili brzinu, već na vitalnu plemenitost ili ljepotu koje su oni nosioci unutar svoje vrste. Akt ljubavi igra otkrivalačku ulogu u zahvaćanju vrijednosti čime se osvjetljavaju nove i više, potpuno nepoznate vrijednosti. U ljubavi se otkrivaju sve moguće vrijednosti, a nosioci vrijednosti nisu samo ljudi. Predmetom ljubavi može biti sve na ovome svijetu što je nekako u sebi nosilac vrijednosti. Obzirom da je Scheler poredak ljubavi ili *ordo amoris* nazvao »logikom čovječjeg srca«, navodi: „...ono što zovemo 'ćud' (Gemüth) ili na slikovit način 'srcem' čovjeka, nije kaos slijepih čuvstvenih stanja koja se prema bilo kojim kauzalnim pravilima povezuju“, već je ono „raščlanjena protuslika kozmosa svih mogućih stvari dostojnih ljubavi – ono je stoga mikrokozmos svijeta vrijednosti“.⁶⁴

Za kraj, navedimo tri tipa shvaćanja ljubavi koje Scheler razlikuje. Prva je **indijsko-grčka ideja ljubavi**, gdje je ljubav nazvana *eros*, podrazumijeva prijelaz od manjeg znanja k većemu, te tendenciju osjetilnih stvari da dobiju udjela na ideji, bitnome. Dosezanjem savršenstva, erotska ljubav prestaje (to znači da u savršenom biću ljubav nije moguća). *Eros* je sasvim u funkciji spoznaje (Scheler navodi kontemplaciju). Druga je **kršćanska ideja ljubavi** (*agape, caritas*), gdje poticaj kretanju ljubavi nije u individui, nego u Bogu i izbaviteljskoj volji Boga. Događa se i obrat u kretanju ljubavi - od lijepog ružnome, od sretnoga nesretnome, od zdravoga bolesnome itd. Nestalo je, tvrdi Scheler, antičkoga 'straha' da će takav čovjek sebe izgubiti, tj. postati neplemenit u druženju s neplemenitima. Zapravo, javlja se ljubav spram onih manje savršenih. Bog postaje početak i cilj ljubavi. Svaka prava ljubav mora biti poistovjećena s ljubavlju Boga (prisutno kod Aurelija Augustina i Blaisea Pascala). Biće se tek u ljubavnom pristupu istinski objavljuje. Trećom se naziva **moderna**

⁶⁴ Max Scheler, *Ordo amoris*, GW, Bd. 10, str. 356. Cit. u: isto, str. 81.

(naturalistička) ideja ljubavi. To je ljubav čovjeka *ressentimenta*, shvaćena kao puko čuvstvo (Gefühl), duševno uzbuđenje, simpatija, sažaljenje itd. Odvija se 'humaniziranje' ljubavi, tj. reduciranje na samo ono čovječje. Time je ukinuto moguće kretanje ljubavi prema božanskome, kao i prema prirodnim bićima. S modernom ljubavi spram čovjeka došla je *specifična mržnja spram svijeta*. Svijet i priroda se shvaćaju samo kao ono što treba ovladati radi ljudskih svrha. Sve se pervertira u korisno, tj. sve vrijednosti života podređuju se vrijednostima korisnoga. (usp. Galović, 1989: 71-73)

6. Schelerov čovjek *ressentimenta* i tumačenje morala

Scheler 1912. g. piše raspravu *Ressentiment u izgradnji morala* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*), potaknut Nietzscheovim analizama morala, ali i aktualnom političkom, društvenom i duhovnom situacijom. Pojam *ressentimenta* (izg. resantiman) podrazumijeva fenomen duže prisutan u analizama društvenog i političkog života, ali se razumijeva dosta neodređeno. Riječ je preuzeta iz francuske kulture i teško je prevodiva. Scheler je želio pokazati do koje mjere čitav niz osjećaja, koji je on nazvao *ressentiment*, sudjeluje u ljudskim moralnim odlukama i postupanju. Ressentiment se najčešće artikulira u razdobljima koja karakteriziraju velike i radikalne promjene u socijalnom i političkom životu. Za Schelera *ressentiment* se nalazi u temeljima cjelokupnog **građanskog morala**. Studiju o *ressentimentu* je pisao pred početak Prvog svjetskog rata, u razdoblju koje je za Njemačku bilo, u duhovnom i političkom smislu prijelomno. Ljudi i pripadnici određenih socijalnih slojeva nastoje na specifičan način preboljeti ili namiriti gubitak. U njima je na djelu *ressentiment*, tvrdi Scheler. On duboko određuje njihovo stajalište spram života, a ponajprije njihovu moralnost.⁶⁵ Obzirom da je za Schelera čovjek *ens amans*, prije negoli je *ens cogitans*, čovjekova osjećajnost prethodi njegovoj racionalnosti, a kod *ressentimenta* osjećaji imaju prvorazrednu ulogu. To pogađa ljudski odnos spram vrijednosti, te odnos spram zbilje. Pri analizi *ressentimenta*, Scheler je inspiriran Nietzscheom jer je on pokušao razotkriti osnove moralnosti modernog čovjeka. Posebice je doveo u pitanje vladajući građanski moral, a i unutar kršćanstva razotkrio je „puno toga lažnog i krhkog“.⁶⁶ Glavnim Nietzscheovim postignućem, Scheler smatra upravo njegovu kritiku morala.

Razmotrimo ponajprije na koji način je Nietzsche utjecao na misao Maxa Schelera te njegovom konstituiranju morala. Kao **prvo**, moral ili *ethos* su u Schelera temelj, tj. horizont za čovjekovo odnošenje u svijetu koje se izvodi iz faktičkog vrednovanja temeljnih vrsta vrednota. Istovjetno je Nietzscheovom poimanju morala koji pod njim razumijeva sistem vrednovanja vrednota, koji se poklapa s uvjetima života nekog bića. **Drugo**, Scheler preuzima Nietzscheovu misao o konstitutivnoj ulozi *ressentimenta* u izgradnji morala. „Čovjek

⁶⁵ O tome u: Hotimir Burger, *Resantiman i ljudska moralnost u M. Schelera*, u: *Ljudska moralnost: studije o antropologiji i etici*, Naklada Breza, Zagreb, 2008., str. 173- 187.

⁶⁶ Cit. u: Branka Brujić, *Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera*, u: *Nietzscheovo nasljeđe* (zbornik), Matica hrvatska, Zagreb, 2002., str. 118.

ressentimenta nije častan, ni naivan, niti sa sobom iskren i izravan. Njegova duša škilji, njegov duh voli skriveno pribježište, prikrite puteve, stražnja vrata⁶⁷. Za Nietzschea, takav čovjek nije kadar istinski sagledati vanjske okolnosti, u njemu je potisnuta mržnja i zavist, on je 'tip slaba čovjeka'. Plemeniti tip čovjeka, jaki čovjek, ne može biti čovjek *ressentimenta*. Po Nietzscheu, jakost se uvijek očituje – u htijenju pobjeđivanja, postajanjem gospodarem, otporima, trijumfima. **Treće**, postoje razlike u raspravljanju *ressentimenta* između Schelera i Nietzschea. Za Nietzschea, moderni moral skrojen je po mjeri čovjeka (»moral stada«), te time bitno nastavak kršćanskog morala. Po pitanju Francuske revolucije, u socijalističkom pokretu tzv. 'čovjeka slobodnog društva', Nietzsche vidi: „degeneraciju i umanjenje čovjeka u potpuno stado“, te „pretvaranje čovjeka u patuljastu životinju jednakih prava i zahtjeva“⁶⁸. Prema Scheleru pak, podređenost života čovjeka proizvodnji korisnih materijalnih dobara jest ta bitna odrednica morala građanskog društva, te *ressentimenta*. **Četvrto**, Nietzsche smatra da moral kao takav niječe život, tu se krije jedan osiromašen život, valja ka kraju i veliki umor. Nadilaženje nihilizma ne može slijediti ni iz nekog novog morala. „Moral je štitio priproste od nihilizma time što je svakome pridodao beskrajnu vrijednost, metafizičku vrijednost, uvrstio ga u jedan poredak, koji se ne slaže sa svjetskom moći i poretkom ranga“⁶⁹. Putokaz s onu stranu nihilizma pruža *volja za moć*, budući da nema ništa u životu što ima vrijednost osim stupnja moći. Trebamo prihvatiti da je sam život *volja za moć*. Ovdje je i razlaz Schelerova mišljenja s Nietzscheovim, pa čak i opreka spram njega. Naime, Scheler ne prihvaća *volju za moć* kao krajnju istinu svekolikog bivanja, iako u kasnijoj fazi smješta ju u strukturu suvremenog tehničko-radnog svijeta. (usp. Brujić, 2002: 118-120)

Scheler je smatrao da je *ressentiment* u osnovi većine morala, ali nikada ne i u osnovi istinske moralnosti (koja je usmjerena spram istinskih vrijednosti). *Ordo amoris* pokazuje već taj istinski poredak vrijednosti obzirom na ljubav, a kod *ressentimenta* je riječ o narušavanju, pa i *izopačenju poretka ljubavi*. Govoreći o *ressentimentu*, Scheler pojašnjava psihičke mehanizme na kojima se zasniva to narušavanje. Primjerice, **mržnja** je jedan moment, tj. ishodište. Dvije su dimenzije *ressentimenta*: **1.** *ressentiment* podrazumijeva ponovno proživljavanje emocionalne reakcije naspram nekog drugog (ta emocija uranja u središte osobnosti); **2.** *ressentiment* se naseljava izvan djelatnog centra osobe, ali opet snažno na njega

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I/10, KSA, Bd. 5, str. 272. Cit. u Branka Brujić, *Volja za moć...*, str. 119.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 5/203, KSA, str. 127. Cit. u: isto, str. 120.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886. – Herbst 1887.*, 5(71), KSA, Bd. 12, str. 215. Cit. u: isto.

djeluje, tako da je osoba ipak poprište aktiviranja i djelovanja ressentimenta. Navedeno ponavljano doživljavanje emocije nije baš puko kognitivno sjećanje na neki događaj. Riječ *ressentiment* sadrži negativni karakter, znači *pokret neprijateljstva*, a najbliža riječ je **srdžba** (»tamno kroz dušu putujuća ljutnja«). Ressentiment je jedno „duševno samotrovanje“, te „emocionalni labirint u kojem veliku ulogu igra povredivost ljudskih pojedinaca“. (Burger, 2008: 176) Ta sputavanja i stavovi aktiviraju se pomoću aktivnosti duše, kao što su osjećaj i impuls osvete, mržnje, zavisti, kivnosti, zlobe itd. Najvažnije ishodište ressentimenta je **osveta**. Podrazumijeva uzvratnu reakciju. Tom impulsu mora prethoditi povrijeđenost od nekog drugog. Impuls osvete ne splašnjava, čak i ako od druge strane nastupi obrana. Osveta nastaje tako da je netko dugotrajno sputan. Prvo zadržava to u sebi, zajedno s ljutnjom i bijesom. Odlaze svoju reakciju za drugo vrijeme i prikladniju situaciju, zbog toga što se osjeća privremeno nemoćan za reakciju. Dakle, osveta je osjećaj koji se gradi na doživljaju **nemoći**, te uvijek se javlja kod onog tko je u nekoj točki 'slab'. Nakon odlaganja, nastupa taj osvetnički impuls, koji je za Schelera pravo ishodište tvorbe ressentimenta. Nadalje, osveta i **zavist** nužno trebaju objekt na koji se odnose. Zatim, spominje **kivnost**, koja nije vezana za određene objekte, te za nju prisutnost negativnih momenata predstavlja ugodu. Ipak, produktivna je za ressentiment. Još dublje uronjenija u osobu je **zloba** koja označava impuls remećenja i unižavanja. Važno je naglasiti da su sve to tek stadiji postanka ressentimenta. Da bi on zapravo nastao potrebna je posebna snaga koja ide uz taj osjećaj nemoći. Događa se da se ti afekti 'progutaju', iz straha i bojazni od onoga na koga se odnose. „Ressentiment pripada stoga svagda onima koji 'služe' i koji su 'svladani', onima koji se uzalud opiru autoritetu“. (Burger, 2008: 178) Općenito, povredivost je važan simptom osvetničkog karaktera. Također, ressentiment se temelji u „vrijednosnoj usporedbi sebe s nekim drugim“ (178), a plemenit čovjek se razlikuje od 'običnoga' ili 'priprostoga' pojedinca. Nastupa *iskrivljenje* i *krivotvorenje vrijednosti*, iluzorno snižavanje vrijednosti i sljepoća za njih. Visoke i pozitivne vrijednosti se prekrivaju iskrivljenim vrijednostima. Na taj način čovjek ressentimenta se namiruje. Počinje život u prividnom svijetu. Pozitivne vrijednosti preobražavaju se u negativne vrijednosti. Čovjek ressentimenta sve obrće u smjeru negiranja. Primjerice, istinski vrijedni ljudi više nisu vrijedni zavisti i mržnje, nego postaju vrijedni sažaljenja, sućuti itd. Događa se nešto što će Scheler nazvati **organskom neiskrenošću**. Sve što je u čovjekovom interesu, on sebi modificira. Onaj tko je bio prije neiskren, sada više faktički nije lažov, možda je čak i častan. Riječ je o svjesnom iskrivljenju, te se sve podešava iluzijskoj vrijednosti. Pravila, vrijednosti i prednosti se „pervertiraju i tako se pojavljuje kao 'dobro' ono što se prije pojavljivalo kao 'zlo'“. (Burger, 2008: 183) Ressentiment je sudjelovao u izgradnji

modernog građanskog morala⁷⁰, posebice ako gledamo u europsku povijest. Ressentiment je modificirao i neke kršćanske vrijednosti, iako jezgra kršćanskih vrijednosti nije ponikla na tlu ressentimenta. Scheler je čak uvjerenja da je građanski moral, od 13. stoljeća nadalje, počeo rastvarati kršćanski moral, a u Francuskoj revoluciji imao je najviša dostignuća. Tada je ressentiment postao snažno sudjelujuća moć. Ressentiment je trajni psihički stav, trajna nastrojenost k iskrivljavanju vrijednosti. Oblikuje se u cijelim ljudskim grupama, u pojedina, socijalnim strukturama društva, no uvijek je u pitanju osjećaj nemoći. Postoje *tipovi ressentimenta*, a vezani su za određene situacije koje se ponavljaju i gdje čovjek može zapasti u ressentiment. Primjerice, odnos različitih generacija, odnos žene i muškarca, odnos članova obitelji i bračne zajednice itd. Kao *tipovi čovjeka ressentimenta* navode se prijestupnik, vojnik, svećenik, malograđanin, obrtnici (ali ne i proleter), otpadnici, romantici, općenito gubitnici nekog društva itd. (usp. Burger, 2008: 175-183) Pravo ćudoređe se nikada neće temeljiti na ressentimentu, već na istinskom i vječnom poretku vrijednosti, koji je ingeniozan i poput aksioma.

Čini se da u postojećem globalističkom društvu postoji najplodnije tlo za nastanak ressentimenta. Sve se čini 'nadohvat ruke', stvaraju se razne perspektive emancipacije i da se ono ponuđeno dosegne. No, globalističko društvo još uvijek podrazumijeva manjinski postotak onih koji uistinu uživaju sve beneficije modernog doba. Zapravo je na djelu stalna povrijeđenost one većinske individue, a nesigurnost i nemoć je veća nego ikada. Time ressentiment je ipak ključni sastojak suvremenog čovjeka, koji potom svoje utočište pronalazi u raznim ideologijama, marginalnim skupinama, političkim organizacijama ili subkulturama.

⁷⁰ U spisu *Formalizam u etici i materijalna vrijednosna etika*, Scheler utemeljuje apsolutnu etiku, tvrdeći kasnije da su različiti morali samo varijacije primarnog vrednovanja. Postoji sistem preferiranja među samim vrijednostima iza neke određene epohe i danog morala. Svaka tvorba vladajućih ili novih morala pod utjecajem je primarnog vrednovanja. To bi značilo da i u različitim vrstama morala (npr. narodnim moralima) uvijek su prisutne one istinske vrijednosti, makar se one samo 'isijavale' ili bile privremeno 'zamagljene'.

7. Zaključak

Cjelokupna Schelerova filozofijska antropologija zasniva se na težnji afirmacije čovjeka i njegovog duhovnog lika, te mjestu uklapanja njega kao integrativnog dijela ovoga svijeta, prirode, kozmosa uopće... Još na osnovu svojih fenomenoloških istraživanja, Scheler shvaća da je čovjek po svom najdubljem određenju duhovno biće, biće koje žudi za sjedinjenjem s onim božanskim ili pak apsolutnim. Čovjek uočava da je on jedan mikrokozmos, fundamentalni dio jednog sve-temelja. Da bi čovjek razvio svoje duhovne dispozicije i otvorio se svijetu, on za Schelera naposljetku treba biti vođen ljubavlju, jednim *ordo amorisom*, poretkom i logikom srca. Tek tad on uistinu biva čovjekom, koji je na neki način sada sve, svekoliki bitak. Od fenomenologije, naših zrenja prafenomena, nauka o duhu i njegovom snabdijevajućom energijom, metafizike čovjeka i nauka o jednom *ens a se* (apsolutnom biću), panenteističkoj viziji čovjeka kao integrativnog dijela i onog kozmičkog, i onog božanskog – dobivamo jedan nacrt velike osebnosti i vizionarske sadržajnosti Schelerova filozofiranja. Za Schelera, čovjek može u jednom trenutku biti i *homo naturalis*, i *homo faber*, i *homo rationalis*, i biće *ressentimenta*, jer čovjek sam je jedan perspektivizam, vječno nedokučiva zagonetka, stalno otvorena novim reinterpretacijama. I to je za Schelera ključno: on želi izbjeći sužene univerzalističke rangove, želi dati čovjeku posebnu slobodu – mogućnost nemogućnosti konačnog definiranja čovjeka! Iako, ono najbliže jednom stremljenju Schelera jest odredba čovjeka kao *ens amansa*, bića koje voli, te ljubi i svoj odnos spram svijeta bitno određuje vođen jednom nadsingularnom ljubavlju iskonskog pratemelja svega. Čovjekovo bivanje nikada ne zastaje na samo jednom putu, već je u stalnoj težnji spram najviših mogućnosti. Da bi sebe čovjek uzdigao do viših temelja i 'napustio sebe', Scheler ga je prozvao nužnim asketom života, onim koji može reći 'ne' zbilji, zakočiti svoje nagonске impulse, napustiti svoj prirodni egocentrizam i pretočiti svoju nagonску energiju u duhovni centar akata, s *osobom* kao svojim središtem. U teističkoj fazi Scheler je tvrdio da od uzdizanja čovjeka neodvojiva je »ideja boga«. Tek u svjetlu boga otvara se čovjeku njegova teomorfna bit. Upravo ta ideja boga uzdignula je čovjeka od jednog pukog bića pripadnog prirodnom i životinjskom svijetu, do jednog povijesnog bića te naposljetku duhovnog bića. Bez te ideje čovjek ne bi 'posjedovao' povijest, bio bi biće bez povijesti ili samo tzv. radna životinja. Zbog toga je i Scheler nastojao pokazati određena samotumačenja čovjeka, vezana za neku epohalnost. Vidno je iskazivao određene nedostatke, pa i besmislenost ponekih koncepcija čovjeka (posebice naturalističkih, pozitivističkih itd.). Iako, njegova filozofijska

antropologija tražila je priključenje na znanstvena istraživanja o čovjeku, te refleksiju rezultata tih istraživanja. Dakle, Scheler nije želio biti isključiv ni po čemu, te se otvoreno zalagao za ideju »otvorenosti svijetu« čovjeka i njegovoj povijesnosti. Scheler je u svom stvaralaštvu prešao put od teizma i teomorfističkog određenja čovjeka kao 'slike boga', pa sve do *panenteističkog koncepta čovjeka*, te metafizike koja svoj vrhunac ima u odredbi čovjeka kao »svečovjeka« (Allmensch). To je čovjek najveće napetosti duha i nagona, na rubu same povijesti i svjetskog doba izjednačenja. Mogli bismo ga nazvati i aktualnim čovjekom modernog doba. Naime, to je pitanje metafizike koja je u određenom smislu ostala neodređenom. Koliko god Schelerova filozofijska antropologija zahvaćala i metafizičke dimenzije bitka, procesa života, prirode, znanosti, tehnike i društva – ona ostaje u nekoj mjeri insuficijentna. Mnogi interpreti smatraju da je Scheler ponekad bio teorijsko-filozofski nekonzistentan u argumentiranju, misaonom slijedu itd. Mnoge njegove teorije sastavljene su iz mnoštva izvora i različitih područja: filozofije religije, povijesti, sociologije, ekonomije itd. Neki dio toga izložen je retorički i samovoljno: „može se reći kako je sam tip i način Schelerova filozofiranja bio, u krajnjoj liniji, onaj navlastiti i osebujan, ali opasan izvor njegova vlastitog samozavaravanja, ali isto tako i brojnih tumača i ljubitelja njegova mišljenja“. (Gretić, 2007: 29) Ili pak, da je Scheler bio „na putu k jednom modernom pogledu na svijet, ali ga je njegovo misaono-povijesno podrijetlo ometalo“. (Jannsen, 1996: 118), no i da bi njegova panenteistička koncepcija čovjeka mogla predstavljati „olaka svjetonazorska tumačenja i fantomska rješenja“. (Senković, 2011: 531)

Glavni kamen spoticanja za sve interprete Schelerove filozofijske antropologije su dualizam nagona/poriva i duha, te teorija o nemoći duha. Posebice je teorija o nemoći duha stvarala poteškoće i na antropologijskom i na metafizičkom planu. Nerješivi problemi su se javili po pitanju snabdijevanja energije za duhovne djelatnosti, te konačnog oduhovljenja svijeta. Duh je stavljen u poziciju potpune nemoći i energetske mrtvila bez njegovog suprotnika – nagona. Taj dio Schelerove filozofije duha ostaje nedostatan pojašnjen i nedorečen. Ipak, fundamentalno obilježje cjelokupne Schelerove filozofijske antropologije bila je ta težnja za cjelovitošću, obuhvaćanjem cjeline bitka i njezina temelja, svih formi života i znanja koje su se očitovale u povijesti, te naposljetku - čovjeka. Jer njegova čežnja za sjedinjenjem s onim pratemeljem svega „nadmoćno bubnja da probudi svako postojanje, svaki duh, da probudi iz svakog 'pukog svijeta', tek tada *homo bestia naturalis* postaje uistinu *homo*, što uvijek znači samo: biće koje se umorilo da bude samo čovjek“. (Scheler, 2011: 33)

8. Literatura

KNJIGE:

- 1) Bošnjak, Branko, *Filozofija – Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik*, Naprijed, Zagreb, 1989.
- 2) Brujić, Branka, *Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera*, u: *Nietzscheovo nasljeđe* (zbornik), Matica hrvatska, Zagreb, 2002.
- 3) Burger, Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993.
- 4) Burger, Hotimir, *Ljudska moralnost: studije o antropologiji i etici*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.
- 5) *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, sv. 5 (P-Sjo), Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb, 1969.
- 6) *Encyclopedia of Science and Religion*, Vol. 2, J-Z, Macmillan Reference USA, Thomson-Gale, cop. 2003.
- 7) Galović, Milan, *Bitak i ljubav: Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989.
- 8) *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, sv. 7 (N-P), EPH i Novi Liber, Zagreb, 2004.
- 9) Klaić, Bratoljub, *Veliki rječnik stranih riječi*, Zora, Zagreb, 1974.
- 10) Scheler, Max, *Čovjekov položaj u kozmosu*, Fabula nova, Zagreb, 2005.
- 11) Scheler, Max, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011.
- 12) Scheler, Max, *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996.

ČASOPISI (članci):

- 1) Gretić, Goran, „Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu“, u: *Politička misao*, Vol. 44, br. 1, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2007. (8. siječnja 2007.), str. 15 - 30., <http://hrcak.srce.hr/20145>
- 2) Hufnagel, Erwin, „Scheler i europsko mišljenje“, u: *Filozofska istraživanja*, 55, God. 14, Sv. 4, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1994. , str. 661 – 685.

- 3) Hufnagel, Erwin, „Temeljni motivi Schelerove metafizike: k ideji čovjeka“, u: *Filozofska istraživanja*, 93, God. 24, Sv. 2, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2004. , str. 443 – 459.
- 4) Janssen, Paula, „Ćućenje/spoznavanje – vrijednosti/bitak: o različitim mogućnostima određenja osebnosti znanja“, u: *Filozofska istraživanja*, 60, God. 16, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996., str. 116 – 128.
- 5) Pažanin, Ante, „Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera“, u: *Filozofska istraživanja*, 60, God. 16, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996., str. 87 – 92.
- 6) Pinčić, Dalibor, „Antropološka misao u filozofiji Maxa Schelera“, u: *Obnovljeni život*, Vol. 61, No. 2, Filozofsko teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2006. (veljača, 2006.), str. 201 – 212., <http://hrcak.srce.hr/3819>
- 7) Sander, Angelika, „Askeza i potvrđivanje svijeta: o problemu dualizma u antropologiji i metafizici Maxa Schelera“ , u: *Filozofska istraživanja*, 60, God. 16, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996. , str. 141 – 156.
- 8) Senković, Željko, „Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler“, u: *Filozofska istraživanja*, 123, God. 31, Sv. 3, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011. (28. rujna 2009.), str. 523 – 535., <http://hrcak.srce.hr/75352>
- 9) Tomić, Alen, „Ordo amoris: osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera“, u: *Nova prisutnost*, Vol. 8, No. 3, Kršćanski akademski krug (KRAK), Zagreb, 2010. (15. prosinca 2010.), str. 317 – 342., <http://hrcak.srce.hr/63606>
- 10) Veauthier, Frank W., „O socijalnom aprioriju odgovornosti u fenomenologiji Maxa Schelera“, u: *Filozofska istraživanja*, 34, God. 10, Sv. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990., str. 209 – 225.