

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Mario N. Kalik

**Šelerov projekat filozofske antropologije i  
metafizičkog spasa čoveka iz krize  
moderne civilizacije**

doktorska disertacija

Beograd, 2023

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Mario N. Kalik

**Scheler's Project of Philosophical  
Anthropology and Metaphysical Salvation  
of Man from the Crisis of Modern  
Civilization**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2023

**Mentor:**

dr Milanko Govedarica

vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

**Članovi komisije:**

dr Nebojša Grubor

redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Dobrijević

docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Predrag Petrović

vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Pravoslavni bogoslovski fakultet

**Datum odbrane:**

---

## Šelerov projekat filozofske antropologije i metafizičkog spasa čoveka iz krize moderne civilizacije

**Sažetak:** Po Šelerovom mišljenju, temelj krize moderne civilizacije nalazi se u specifičnom poimanju čoveka, odnosno jednoj antropologiji, koja se razvija sa modernim dobom i društvom, i koja dostiže vrhunac u savremenosti. Reč je o shvatanju čoveka kao „homo fabera“, bića čije je glavno određenje da proizvodi oruđa, koncepciji koja takođe ne razlikuje čoveka suštinski od životinje. Ovakvoj antropologiji odgovara dominacija „gospodarujućeg“ i „proizvodnog“ (učinkovitog) znanja u svetu života, koje se odnosi na egzaktnu prirodnu nauku i tehniku, i što intenzivniji naučno-tehničko-tehnološki razvoj. Moderan čovek i njegova civilizacija ne znaju za više, eminentno duhovne vrednosti istinitog, pravednog, lepog, i najvišu vrednost svetog, ili su ove vrednosti u njoj sasvim podređene i skrajnute. Ona se, sledstveno tome, zatvara pred višim oblicima znanja kao što su religija, „prva filozofija“ i/ili metafizika. Ovakav poredak vrednosti moderne civilizacije vezan je, u krajnjem, za njeno poreklo u okrilju buržoazije kao društvene klase kod koje je materijalno privređivanje bazična društvena delatnost.

Budući da je temeljni uzrok krize modernog sveta iskrivljena slika čoveka kao „homo fabera“, rešenje za ovu krizu i spas čoveka iz „varvarstva“ moderne civilizacije može biti jedino u izgradnji novog pogleda na čoveka, tj. nove filozofske antropologije. Šeler razvija svoju filozofsku antropologiju kao nužnu pretpostavku i pripremu za metafiziku (apsoluta), zamišljenu kao „znanje spasenja“ (*Heilswissen*) koje treba da izbavi čoveka iz krize moderne civilizacije. Čovek se spasava posredstvom metafizike, tako što stupa u jedinstvo sa apsolutnim (božanskim) i saučestvuje u njegovom ostvarenju.

Oslanjajući se na problemsko-egzegetski i kritičko-društveni metod istraživanja, u radu je pokazano da se Šelerova filozofija i filozofska antropologija suočavaju sa više temeljnih i posebnih problema. Ona nije suštinski prevazišla dotadašnje preovlađujuće idealističko i/ili teološko poimanje čoveka u istoriji filozofije, jer vidi suštinu čoveka u duhu. Takođe, čitav Šelerov metafizički projekat kao alternativa modernoj civilizaciji i osnova za spas čoveka pokazuje se kao teško ostvariv, pogrešan, pa i promašen. Njegovo vezivanje sudbine i „spasa“ čoveka za božansko, makar u kasnije promenjenoj ulozi čoveka kao ravnopravnog „prijatelja“ božanskog u njegovom ostvarenju, ostaje u okviru teološke koncepcije koja ne može da razume čoveka i smisao njegovog postojanja mimo instance božanskog. Umesto da duh „homo fabera“ i njegov poredak vrednosti i oblika znanja nastavi da dosledno tumači i kritikuje kao ideološki izraz klasnih interesa buržoazije, on apstrahuje duh te klase od njenih društveno-klasnih osnova. I predlaže duhovnu borbu protiv ovog „preokreta vrednosti“, u kojoj metafizika kao „spasonosno“ znanje ima presudnu ulogu. Međutim, ovakva čisto duhovna borba teško može da otkloni uzroke krize onda kada oni leže izvan (i ispod) duha.

Imajući u vidu Šelerove konkretne društveno-ideološke stavove, može se reći da njegova filozofska antropologija i filozofija u celini predstavljaju specifičnu teorijsku ideologiju (idealističko-metafizičku i teološku) koja, posredno ili neposredno, legitimiše jednu posebnu društvenu ideologiju (elitističku, u njenoj konzervativnoj ili liberalnoj varijanti), i time, u krajnjoj instanci, služi interesima određenih društvenih klasa, odnosno staleža (aristokratije, sveštenstva ili liberalne inteligencije i buržoazije).

Na kraju rada navedena je (neo)marksistička kritička analiza Šelerove i uopšte tadašnje metafizike, filozofske antropologije i teoloških motiva u filozofskom mišljenju, data u radovima Lukača i predstavnika Frankfurtske škole Horkhajmera, Adorna, Markuzea i Habermasa. Mislimo da Šeler, s jedne, i (neo)marksisti, s druge strane, reflektuju istu istorijsko-društvenu situaciju i krizu modernog društva i znanja, pa čak imaju i brojne istovetne uvide i formulacije, ali da su objašnjenja krajnjih uzroka ove krize, pa samim tim i za nju adekvatn(ij)a rešenja, uverljivije

pokazana u okviru Kritičke teorije društva kojoj navedeni mislioci pripadaju. Ipak, kod poznog Horkhajmera, i delimično Habermasa, dolazi do izvesnog zbližavanja sa Šelerovom kasnom pozicijom u nekim aspektima, što otvara prostor za dalja istraživanja odnosa Šelerove i misli frankfurtskih filozofa.

**Ključne reči:** moderna civilizacija, kriza, filozofska antropologija, metafizika, teologija, spasenje, „homo faber“, vrednosti, ljubav, dominacija, duh

**Naučna oblast:** Filozofija

**Uža naučna oblast:** Istorija filozofije, filozofska antropologija

## **Scheler's Project of Philosophical Anthropology and Metaphysical Salvation of Man from the Crisis of Modern Civilization**

**Summary:** In Scheler's opinion, the foundation of the crisis of modern civilization is in a specific understanding of man, that is, an anthropology, which develops with the modern age and society, and which reaches its peak in modern times. It is about understanding man as "homo faber", a being whose main purpose is to produce tools, a conception that also does not fundamentally distinguish man from animal. This kind of anthropology corresponds to the superiority of "dominant" and "productive" (effective) knowledge in the lifeworld, which refers to exact natural science and technology, and the most intensive scientific-technical-technological development. Modern man and his civilization do not know about the higher, eminently spiritual values of the true, the just, the beautiful, and the highest value of the holy, or these values are completely subordinated and marginalized in it. Consequently, it closes itself to higher forms of knowledge such as religion, „first philosophy“ and/or metaphysics. This order of values of modern civilization is ultimately related to its origin in the auspices of the bourgeoisie as a social class where material economy is the basic social activity.

Since the fundamental cause of the crisis of the modern world is the distorted image of man as "homo faber", the solution to this crisis and the salvation of man from the "barbarism" of modern civilization can only be in the construction of a new view of man, i.e. new philosophical anthropology. Scheler develops his philosophical anthropology as a necessary presupposition and preparation for metaphysics (of the absolute), conceived as „knowledge of salvation“ (*Heilswissen*) that should rescue man from the crisis of modern civilization. Man is saved through metaphysics, by entering into unity with the absolute (divine) and participating in its realization.

Relying on the problem-exegetical and critical-social research method, the paper shows that Scheler's philosophy and philosophical anthropology face several fundamental and special problems. It did not fundamentally overcome the previously prevailing idealistic and/or theological conception of man in the history of philosophy, because it sees the essence of man in the spirit. Also, Scheler's entire metaphysical project as an alternative to modern civilization and the basis for the salvation of man proves to be difficult to achieve, wrong, and even failed. His tying of the destiny and "salvation" of man to the divine, even in the later changed role of man as an equal "friend" of the divine in its realization, remains within the framework of a theological conception that cannot understand man and the meaning of his existence beyond the instance of the divine. Instead of continuing to consistently interpret and criticize the spirit of "homo faber" and its order of values and forms of knowledge as an ideological expression of the class interests of the bourgeoisie, he abstracts the spirit of that class from its social-class foundations. And he proposes a spiritual struggle against this "reversal of values", in which metaphysics as knowledge of „salvation“ plays a crucial role. However, this kind of purely spiritual struggle can hardly remove the causes of the crisis when they lie outside (and below) the spirit.

Bearing in mind Scheler's concrete socio-ideological views, it can be said that his philosophical anthropology and philosophy as a whole represent a specific theoretical ideology (idealistic-metaphysical and theological) which, indirectly or directly, legitimizes a particular social ideology (elitist, in its conservative or liberal variant), and thus, in the last resort, serves the interests of certain social classes, i.e. estates (aristocracy, clergy or liberal intelligentsia and bourgeoisie).

At the end of the paper, a (neo)Marxist critical analysis of Scheler's metaphysics and philosophical anthropology in general, given in the works of Lukács and Frankfurt School representatives Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas, is given. We think that Scheler, on the one hand, and (neo)Marxists, on the other hand, reflect the same historical-social situation and crisis of modern society and knowledge, and even have numerous identical insights and

formulations, but that the explanations of the ultimate causes of this crisis, so therefore, there are adequate solutions for it, more convincingly demonstrated within the framework of the Critical Theory of Society to which the above thinkers belong. Nevertheless, in the late Horkheimer, and partly in Habermas, there is a certain rapprochement with Scheler's late position in some aspects, which opens up space for further research into the relationship between Scheler's and the thoughts of the Frankfurt philosophers.

**Keywords:** modern civilization, crisis, philosophical anthropology, metaphysics, theology, salvation, "homo faber", values, love, domination, spirit

**Scientific field:** Philosophy

**Scientific subfield:** History of philosophy, philosophical anthropology

## SADRŽAJ

<b>1. UVOD</b> .....	1
<b>1.1. Biografija Maksa Šelera</b> .....	1
<b>1.2. Kriza moderne civilizacije i prosvetiteljskog projekta početkom 20. veka</b> .....	4
<b>1.3. Šelerova filozofija u kontekstu krize - Kritika moderne civilizacije i spasenje čoveka</b> .....	8
<b>1.4. Aktelnost krize moderne civilizacije i Šelerove kritike</b> .....	19
<b>2. ŠELEROVA KONCEPCIJA I PROJEKAT FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE I METAFIZIKE SPASA</b> .....	21
<b>2.1. Filozofska antropologija i kriza</b> .....	21
<b>2.2. Šelerovo razumevanje filozofske antropologije</b> .....	23
<b>2.3. Šelerova filozofska antropologija, metafizika i spasenje čoveka iz krize moderne civilizacije</b> .....	32
<b>2.4. Aktuelnost Šelerove filozofije, i metafizike i religije kao odgovora na krizu moderne civilizacije</b> .....	36
<b>3. ŠELEROVA KRITIKA IDEJE „HOMO FABERA“ I SAZNAJNOG, VREDNOSNOG I DRUŠTVENOG PORETKA MODERNE CIVILIZACIJE</b> .....	39
<b>3.1. Kritika ideje „homo fabera“</b> .....	40
<b>3.2. Učenje o oblicima i hijerarhiji znanja, i kritika gospodarujućeg znanja</b> .....	46
3.2.1. Oblici znanja .....	46
3.2.2. Nauka i tehnika kao oblici znanja gospodarenja (proizvodnje, učinkovitosti) .....	48
3.2.3. Metafizika/filozofija kao znanje obrazovanja i spasenja .....	51
3.2.4. Religija kao znanje spasenja .....	58
3.2.5. Hijerarhija oblika znanja i kritika pozitivističkog učenja o „progresu“ .....	61
3.2.6. Sociologija znanja .....	67
<b>3.3. Učenje o oblicima i hijerarhiji vrednosti, i „preokret vrednosti“ u modernoj civilizaciji</b> .....	73
3.3.1. Pojam vrednosti i kritika Kantove etike .....	73
3.3.2. Vrednosni modaliteti .....	76
3.3.3. Hijerarhija vrednosti .....	77
3.3.4. Uzorne ličnosti .....	80
3.3.5. Preokret vrednosti i resantiman kao izraz moderne buržoasko-kapitalističke civilizacije .....	82
3.3.5.1. Pojam etosa i kritika buržoasko-kapitalističkog etosa .....	82
3.3.5.2. Resantiman moderne civilizacije i preokret vrednosti .....	84
3.3.5.3. Oživljavanje religije i metafizike kao spas od preokreta vrednosti i resantimana .....	89
<b>3.4. Kritika društvenih vrednosti moderne civilizacije - konzervativni i liberalni elitizam</b> ...	92
3.4.1. Ličnost, društvo i personalizam .....	92
3.4.2. Oblici zajednice .....	93
3.4.3. Razvoj Šelerovih društveno-političkih ideja .....	95
3.4.4. Predratni konzervativni elitizam - kritika moderne ideje jednakosti .....	98
3.4.5. Hrišćansko društveno-političko učenje u (posle)ratnom periodu .....	100
3.4.6. Liberalno-sekularni elitizam 20-ih godina .....	109
<b>4. ŠELEROVO SHVATANJE FENOMENOLOGIJE I METAFIZIKA KAO „LJUBAVNO“ ODNOŠENJE PREMA APSOLUTU</b> .....	114
<b>4.1. Fenomenologija kao „nastrojenost“ i njena veza sa metafizikom</b> .....	114
<b>4.2. <i>Ordo amoris</i> i metafizika kao „ljubavno“ odnošenje prema apsolutu</b> .....	123



4.2.1. Ljubav i <i>ordo amoris</i> .....	123
4.2.2. Ljubav i spasenje .....	127
4.2.3. Ljubav i Bog .....	127
4.2.4. Ljubav i metafizika .....	130
4.2.5. Ljubav i dominacija .....	131
4.2.6. Filozofija (metafizika) kao korektiv civilizacijskog principa dominacije .....	136
<b>5. ŠELEROVA FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA I TEOLOGIJA .....</b>	<b>139</b>
<b>5.1. Šelerovo filozofsko-antropološko učenje i duh kao suština čoveka .....</b>	<b>139</b>
5.1.1. Darwinizam i „prirodno-sistemska“ pojam čoveka .....	139
5.1.2. Stupnjevi života .....	141
5.1.3. Duh i „bivstveni“ pojam čoveka .....	144
5.1.4. Duh i nagoni .....	151
5.1.5. Čovek kao „mikrokosmos“ .....	154
5.1.6. Sociologija - idealni i realni faktori .....	156
5.1.7. Svetsko doba „usklađivanja“ i nastanak „svečoveka“ .....	160
<b>5.2. Šelerov razvoj od teizma ka panenteizmu .....</b>	<b>164</b>
5.2.1. Teistička faza .....	164
5.2.1.1. Teistička koncepcija Boga, sveta i čoveka, i kritika panteizma .....	164
5.2.1.2. Teistička antropologija - čovek kao „teomorfizam“ .....	175
5.2.2. Panenteistička faza .....	178
5.2.2.1. Odbacivanje teizma, religije i Crkve .....	179
5.2.2.2. Panenteistička koncepcija Boga i sveta, i uključivanje panteizma .....	180
5.2.2.3. Panenteistička antropologija - čovek kao su-stvaralac boga .....	183
5.2.2.4. Filozofsko-antropološki dokazi boga .....	193
<b>5.3. Teološki karakter Šelerove filozofije i filozofske antropologije .....</b>	<b>195</b>
5.3.1. Bog, religija i Crkva .....	195
5.3.2. Teološka antropologija .....	200
5.3.2.1. Teistička antropologija .....	200
5.3.2.2. Panenteistička antropologija .....	201
5.3.3. Teološki projekat filozofije i filozofske antropologije - Hamerova interpretacija ...	202
5.3.4. Filozofska antropologija, „metantropologija“ i metafizika .....	204
5.3.5. Ideja žrtvovanja .....	206
5.3.6. Religija, moral i filozofija .....	208
<b>6. KRITIKA ŠELEROVE FILOZOFESKE ANTROPOLOGIJE, METAFIZIČKOG PROJEKTA SPASA I DRUŠTVENO-IDEOLOŠKE POZICIJE .....</b>	<b>211</b>
<b>6.1. Kritika Šelerove filozofske antropologije .....</b>	<b>211</b>
6.1.1. Kritika Šelerovog učenja o duhu .....	211
6.1.2. Kritika Šelerove teze o „homo naturalisu“ kao „bolesnoj životinji“ - prirodna jedinstvenost čoveka .....	218
6.1.3. Kritika Šelerovog biološkog shvatanja društva i istorije .....	220
6.1.4. Nerazjašnjen odnos filozofske antropologije, „metantropologije“ i metafizike kod Šelera .....	221
<b>6.2. Kritika Šelerove metafizike, teologije i etike .....</b>	<b>223</b>
6.2.1. Kritika Šelerove metafizike kao „spasonosnog“ znanja .....	224
6.2.2. Kritika Šelerove teologije .....	227
6.2.3. Kritika Šelerove idealističke etike .....	229
6.2.4. Društveno-klasno poreklo i utopistički karakter Šelerove metafizike i filozofije ...	233
<b>6.3. Kritika Šelerove društveno-ideološke pozicije .....</b>	<b>236</b>
<b>6.4. Lukač i Frankfurtska škola - kritika (Šelerove) metafizike i filozofske antropologije ..</b>	<b>241</b>
6.4.1. Lukač .....	241

6.4.2. Frankfurtska škola .....	244
6.4.2.1. Kriza moderne zapadne civilizacije .....	244
6.4.2.2. Horkhajmerov materijalizam i kritika metafizičko-teološke filozofije ....	245
6.4.2.3. Adornova kritika ontološke filozofije .....	250
6.4.2.4. Habermasova kritika metafizike i religije i „postmetafizičko“ mišljenje .....	251
6.4.2.5. Horkhajmerova kritika metafizike i filozofske antropologije .....	253
6.4.2.6. Habermasova koncepcija filozofske antropologije .....	255
6.4.2.7. Kritika metafizičke i konzervativno-reakcionarne alternative kapitalističkom društvu i modernoj civilizaciji .....	256
6.4.2.8. Pesimizam, liberalizam i religija u poznoj Kritičkoj teoriji .....	260
<b>7. ZAKLJUČAK .....</b>	<b>266</b>
<b>LITERATURA .....</b>	<b>275</b>
Biografija autora .....	288
Izjava o autorstvu .....	289
Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada .....	290
Izjava o korišćenju .....	291

# 1. UVOD

## 1.1. Biografija Maksa Šelera

Maks Šeler (Max Ferdinand Scheler) rođen je 22. avgusta 1874. godine u Minhenu. Majka mu je poticala iz ugledne jevrejske porodice, a otac je pri sklapanju braka napustio protestantizam i prihvatio jevrejsku religiju. Pošto mu je otac bio submisivan i umro pre njegovog polaska u gimnaziju, Šeler je rastao u ortodoksnoj jevrejskoj atmosferi koju su gajili njegova stroga i dominantna majka, i bogati ujak u čijoj su kući živeli nakon očeve smrti. Šeler je kasnije govorio o opresivnom karakteru svoje majke koja je nosila sa sobom resantiman gde god se kretala, što će imati uticaja na neke od ideja koje je razvio u svojoj filozofiji. Mlađi brat njegove majke bio je, međutim, modernizovani Jevrej, i pokazao je interesovanje za mladog Maksa. Dobro razumevši njegov buntovnički duh i želju da pobjegne od stroge porodične kulture, on ga je upoznao sa Ničeovim (Nietzsche) spisima. Šeler je u gimnaziji zavoleo prirodne nauke, posebno biologiju, i odlučio je da se sprema za medicinsku karijeru na univerzitetu.

Šelerova univerzitetska karijera bila je rastrzana. Na Univerzitetu u Minhenu 1894. godine počeo je da studira medicinu, ali je do kraja godine odlučio da se prebaci na filozofiju, i pređe u Berlin. U Berlinu je 1895. započeo studije filozofije kod Diltaja (Dilthey) i sociologije kod Zimela (Simmel). Ipak, sem njihovih podsticajnih predavanja, Šeler je teško mogao na velikom univerzitetu da nađe intelektualni život koji bi mu se dopao. Od Hegelove (Hegel) smrti, spekulativna filozofija u Berlinu gotovo da nije postojala. Zato se naredne godine preselio u Jenu, mali univerzitetski grad koji je još uvek živio u odsjaju geteovskog sveta. Šeler je u Jeni završio studije filozofije pod mentorstvom Rudolfa Ojkenja (Rudolf Eucken), i tu proveo narednih deset godina svog života. Godine 1897. doktorirao je sa temom *Prilozi ustanovljavanju odnosa između logičkih i etičkih principa (Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien)*, a 1899. habilitirao sa radom *Transcendentalna i psihološka metoda - temeljno razlaganje uz filozofsku metodiku (Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik)*. Mentor Ojken je snažno uticao na Šelera i orijentisao ga na filozofiju duha i pitanja o čoveku i njegovom položaju u biću. Iste godine Šeler se prvi put oženio i prihvatio rimokatoličku religiju.

Šeler je, međutim, vremenom postao nezadovoljan neokantovskim pristupom svog mentora, zbog čega je povukao iz štampanja rad na logici koji je bio prožet Ojkenovim idejama. U jednom pismu iz 1906. godine, među razlozima za napuštanje neokantovstva, on navodi prihvatanje primata ljubavi u spoznaji i prelaz na hrišćanski teizam. Šeler je smatrao da je prekretnička tačka u njegovom intelektualnom razvoju bio susret sa Huserlom (Husserl) na zabavi koju je priredio Hans Fajhinger (Hans Vaihinger) u Haleu 1901. godine. Ovaj susret ga je impresionirao jer je shvatio da razvija slične ideje koje i Huserl u pogledu intuicije i njene uloge u saznanju. Na Huserlovu preporuku Šeler je 1906. godine postao asistent Teodora Lipsa (Theodor Lipps) na Univerzitetu u Minhenu. U tom periodu je počeo da povezuje fenomenologiju sa rimokatolicizmom. Međutim, 1910. godine došlo je do skandala zbog ženinih optužbi za preljubu u minhenskim novinama, a spominjali su se i neki Šelerovi nevraćeni dugovi. Skandal je bio prevelik da bi Šeler mogao da nastavi da predaje na univerzitetu. Od njega je zatraženo da podnese ostavku i oduzeto mu je pravo da predaje (*venia legendi*) na bilo kom drugom nemačkom univerzitetu. Tako je Šeler otpušten sa mesta profesora etike na Univerzitetu u Minhenu zbog ličnog nemoralna.

Sa prijateljem Ditrhom fon Hildebrandom (Dietrich von Hildebrand) Šeler je 1911. godine došao u Getingen. Njih dvojicu privukli su Huserl i Adolf Rajnah (Adolf Reinach) koji su oko sebe

okupili grupu entuzijastičkih mladih studenata fenomenologije, među kojima su bili Teodor Konrad (Theodor Conrad), Hedvig Konrad-Marcijus (Hedwig Conrad-Martius), Moric Gajger (Moritz Geiger), Žan Hering (Jean Hering), Roman Ingarden (Roman Ingarden), Fric Kaufman (Fritz Kaufmann), Aleksandar Koare (Alexandre Koyré) i Edit Štajn (Edith Stein). Šeler je time pronašao put do centra fenomenološkog pokreta u Nemačkoj, i ubrzo se etablirao u Getingenu kao majstor fenomenologije. Pošto nije imao pravo na univerzitetsko zvanje, svoje ideje o fenomenologiji i teoriji vrednosti počeo je da predstavlja zadivljenom krugu studenata izvan univerzitetskih sala, u Filozofskom društvu Getingena, po kafeima i hotelskim sobama, privlačeći mnoge Huserlove sledbenike. Međutim, zbog razlika u temperamentu i filozofskim stavovima, između Šelera i Huserla došlo je do razlaza. Tenzija je postala tolika da se na kraju semestra Šeler iz Getingena vratio nazad u Minhen.

Tako je 1911. godine u Minhenu Šeler započeo novu karijeru kao predavač, slobodni pisac i kritičar nemačke kulture i društva. Kulturno-kritički članci iz ovog predratnog perioda objavljeni su 1915. u dvotomnoj zbirki *Traktati i eseji (Abhandlungen und Aufsätze)*, čije je drugo izdanje izašlo 1919. pod nazivom *O preokretu vrednosti (Vom Umsturz der Werte)*. Zahvaljujući ovim radovima, Šeler najavljuje svoje prerastanje u nacionalnu figuru s velikim i revnosnim sledbeništvom. Ženi se po drugi put, i sklapa ugovore sa nekoliko časopisa u kojima honorarno piše o raznim filozofskim i društvenim temama. Pored Minhena, Šeler počinje privatno da predaje u Berlinu i Getingenu.

Odnosi sa Huserlom se popravljaju, tako da 1913. godine Šeler postaje suizdavač *Godišnjaka za filozofiju i fenomenološko istraživanje (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*. Pošto se unutar fenomenološkog pokreta orijentisao na etička pitanja, iste godine je u prvom broju *Godišnjaka* objavljen prvi deo njegovog glavnog filozofskog dela *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)* (drugi deo izašao je 1916. godine). Pored etičkih, tačnije u vezi sa njima, Šeler se zanimao i za filozofske aspekte emocionalnog života, tako da iste 1913. godine objavljuje rad *O fenomenologiji i teoriji osećanja simpatije i ljubavi i mržnje (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß)*, čije je prošireno izdanje izašlo deset godina kasnije pod naslovom *Bit i oblici simpatije (Wesen und Formen der Sympathie, 1923)*.

Kada je izbio Prvi svetski rat, Šeler je pokazao veliki entuzijazam, pa se 1915. prijavio u vojsku, ali nije bio primljen zbog astigmatizma i nesnalaženja u praktičnim stvarima. To je nadoknadio svojim ratnim spisima sa kojima je postao renomirana javna ličnost. Za većinu Nemaca, Maks Šeler nije postojao pre nego što su pročitali njegovu nadahnutu filozofsku odbranu i pohvalu ratu u knjizi *Genij rata i nemački rat (Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, 1915)*. Međutim, već tokom naredne godine Šeler se okreće od militarizma i još više priklanja rimokatolicizmu, započinjući saradnju sa novoosnovanim rimokatoličkim časopisom *Hochland*. U predavanjima što ih je držao u Nemačkoj, Švajcarskoj i Austriji, zagovarao je rimokatolički duh, hrišćanski socijalizam i antikapitalizam. U tom periodu Šeler ima i diplomatski angažman; sa posebnim ovlašćenjem Nemačkog ministarstva spoljnjih poslova putuje u Ženevu na tajne pregovore sa zapadnim saveznicima o uslovima za sklapanje separatnog mira, a 1918. nastupa kao član nemačke delegacije u Hagu.

Stekavši širok krug sledbenika među nemačkim rimokatolicima tokom Prvog svetskog rata, na poziv gradonačelnika Kelna Konrada Adenauera (Konrad Adenauer), budućeg kancelara (Savezne Republike) Nemačke nakon Drugog svetskog rata, Šeler postaje 1919. godine jedan od direktora novoosnovanog Instituta za socijalne nauke, i profesor filozofije i sociologije na Univerzitetu u Kelnu. Šelera su tada smatrali rimokatoličkim misliocem fenomenološke orijentacije; filozofski vrhunac ovog perioda predstavlja zbirka tekstova *O večnome u čoveku (Vom*

*Ewigen im Menschen*, 1921). Godine provedene u Kelnu bile su za Šelera posebno značajne. Šeler je upao u novu ljubavnu aferu i raskinuo svoju vezu sa rimokatoličkom zajednicom i Crkvom koja nije htela da odobri njegov razvod i novi brak. Zato se 1924. godine, van crkve, po treći put oženio. Postupno se udaljavajući od rimokatoličanstva, Šeler se okretao sociologiji znanja i filozofskoj antropologiji. Kao značajna studija u ovom periodu pojavljuje se *Problemi sociologije znanja* (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924) koja dve godine kasnije izlazi u knjizi *Forme znanja i društvo* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926).

Do 1927. Maks Šeler je postao međunarodno poznat. Pored Nemačke, držao je javna predavanja u Francuskoj, Austriji, Holandiji i Švajcarskoj. Čak je dobio ponude da predaje u Japanu, Indiji, Kini, Sjedinjenim Državama i Sovjetskom Savezu. Međutim, u to vreme se pogoršala njegova srčana bolest i nije mogao da plovi preko okeana na Orijent ili u Ameriku. Bilo mu je žao što nije mogao da ode, posebno zato što je želeo da vidi Ameriku, o kojoj je mnogo čuo od prijatelja Emila Ludviga (Emil Ludwig). Ludvig ga je uveravao da je on nesumnjivo najpoznatiji nemački filozof u Americi.

Sredinom aprila 1928. godine Šeler se preselio u Frankfurt. Šelera je Frankfurt privukao jer je tamošnji fakultet uključivao neke od najpametnijih mladih ljudi u društvenim naukama, kao i mnoge Šelerove stare prijatelje i poznanike. Kasirer (Cassirer), koji je takođe bio zainteresovan za filozofsku antropologiju, trebalo je da dođe u Frankfurt na proleće, i Šeler se radovao upoređivanju beleški sa njim. Među mlađim kolegama, Šeler je očekivao pomoć u istraživanju sociologije znanja od Manhajma (Mannheim) i Adorna (Adorno). Takođe se radovao razgovoru o sociologiji religije sa Gotfridom Salomonom (Gottfried Salomon), koji je bio pomoćnik Ernsta Trelča (Ernst Troeltsch) u Berlinu. Rihard Vilhelm (Richard Wilhelm) i Rudolf Oto (Rudolf Otto) su sponzorirali Orijentalni institut koji je izuzetno zainteresovao Šelera. Međutim, intenzivno radeći na novim metafizičkim i antropološkim problemima, Šeler je preminuo od infarkta 19. maja 1928. godine. Iako nije dovršio svoju *Metafiziku* i *Filozofsku antropologiju*, koju je najavio za početak 1929. godine, Šeler je pred samu smrt uspeo da pripremi za objavljivanje svoj glavni filozofsko-antropološki spis *Položaj čoveka u kosmosu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) i objavi tekst *Filozofski nazor na svijet* (*Philosophische Weltanschauung*, 1928) u kome je kratko izložio svoje glavne filozofske ideje i ambicije.

## 1.2. Kriza moderne civilizacije i prosvetiteljskog projekta početkom 20. veka

**Filozofski razvoj i učenje Maksa Šelera, kao i mnogih drugih evropskih mislilaca u prvim decenijama 20. veka, presudno je oblikovala duboka društvena i duhovna kriza<sup>1</sup> moderne zapadne civilizacije i građanske kulture<sup>2</sup>.** Naučno-tehnološki i industrijski razvoj počeo je u ovoj epohi da pokazuje rastuće negativne i destruktivne posledice po čovekovo okruženje i njegovu unutrašnju prirodu; Prvi svetski rat je u vrtlog uništenja gurnuo velike evropske nacije, donevši nezabeležene oblike i razmere razaranja, koja su značajnim delom bila omogućena upravo „napretkom“ vojne industrije i tehnologije; širom Evrope izbijale su socijalne pobune ili revolucije, praćene dezintegracijom starih monarhističkih i feudalnih poredaka i carstava. Na unutrašnjem planu odvijala se sve intenzivnija klasna borba između ostataka feudalizma, buržoazije i socijalističkih snaga, a na međunarodnom su rasle napetosti i sukobi između velikih imperijalnih sila i onih koje su težile preraspodeli odnosa moći na svetskom nivou, što je bila uvertira i za Prvi i za Drugi svetski rat. Između dva rata došlo je do uspona fašizma i nacizma, koji su se obrušili na vrednosti i institucije liberalne demokratije, s jedne, i direktno sukobili sa snagama socijalne demokratije i komunizma, s druge strane. Sve ove društvene, nacionalne, ideološke i međunarodne protivrečnosti i konflikti neminovno su se odrazili na duševno i duhovno ustrojstvo evropskog čoveka s početka 20. veka. Nijedna od sila koje je evropska kultura uzdigla kao vrhovni autoritet kroz svoju istoriju, nije uspela da spreči ili bar na vreme zaustavi tragičan razvoj svetsko-istorijskih događaja. Hrišćanska vera, naučni razum, filozofski um, umetničko osećanje, humanistički senzibilitet, pokazali su se nemoćnim pred dubljim i snažnijim porivima i interesima. **Šeler je bio jedan od mislilaca koji je najjače osetio ovu epohalnu krizu i unutrašnju i spoljnu rasepljenost čovekovog bića, i pokušavao je da dopre do njene osnove kako bi ona mogla da se prevaziđe.**

Po mišljenju mnogih savremenih filozofa, kriza moderne civilizacije ima svoje korene u samom početku modernog doba, ili još ranije, sve do Sokrata (Socrates) i Platona (Plato) (Ničeova kritika Sokrata i platonizma, i „zaborav bića“ kod Hajdegera (Heidegger)), ili čak grčkog mita (elementi prosvetiteljstva u mitu o Odiseju prema analizi Horkhajmera (Horkheimer) i Adorna u *Dijalektici prosvetiteljstva* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947)). Ali bez obzira gde postavili rudimente moderne krize, ono što je nesumnjivo je da je u premodernu doba ontološki poredak, u obliku sveta kao kosmosa kod Grka, ili sveta koji je Bog stvorio iz ničega, kao u judeo-hrišćanstvu, utemeljivao čovekovo postojanje, dajući mu osećaj sigurnosti i uverenja u stabilnost i smisaonost bića i svetskog poretka (Kerović, 2002: 48-49)<sup>3</sup>. Međutim, sa nastankom moderne epohe, tj. sa

---

<sup>1</sup> Govoreći o etimološkom i semantičkom razvoju pojma krize, Habermas (Habermas) navodi da se u grčkom jeziku *krisis* vezivao za kritički sud u pravnom sukobu koji primorava na odluku, da bi se u latinskom jeziku ova reč ograničila na medicinsku terminologiju. *Jovanovo jevanđelje* konačno prenosi *krisis* na proces spasenja, odnosno razdvajanja Dobra od Zla. Kritička odluka time dospeva u dimenziju prokletstva i izbavljenja, što je teološka anticipacija filozofije istorije koja se razvija od 18. veka (Habermas, 1980: 247). **Pokazaće se da na tragu ovog poslednjeg značenja krize, u njenoj povezanosti sa spasenjem čoveka, misli i Šeler.**

<sup>2</sup> Knjiga čuvenog istoričara Hobsbauma (Hobsbawm), posvećena „kratkim dvadesetom veku“ (periodu 1914-1991), počinje Prvim svetskim ratom koji je, po njegovom mišljenju, obeležio „slom zapadne civilizacije devetnaestog veka“. Hobsbaum navodi da je ova civilizacija bila kapitalistička po svojoj privredi, liberalna po svom ustavno-pravnom uređenju, buržoaska po liku svoje vladajuće klase, da je likovala zbog svog napretka, nauke, znanja i obrazovanja, materijalnog i moralnog progressa, i bila duboko ubeđena u središnje mesto Evrope u svetskoj istoriji (Hobsbaum, 2002: 12-13). **Šeler je u raznim periodima svog filozofskog rada oštro kritikovao svaki od ovih aspekata moderne (zapadne) civilizacije.**

<sup>3</sup> Prilikom prvog navođenja određene reference stavljamo godinu izdanja, a dalje autora i broj stranice. Ako je reč o autoru kod koga koristimo više izvora, stavljamo i broj prema redu pod kojim se izvor kod datog autora navodi u spisku literature.

prodorom kapitalističke privrede i stvaranjem evropskog državnog ustrojstva nakon propasti Svetog Rimskog Carstva, situacija se korenito promenila. Došlo je do onoga što Habermas naziva „subjektivističkim lomom“ u stavu prema starogrčkoj ontološkoj i judeo-hrišćanskoj religijskoj tradiciji (Vukadinović, 2000: 118). Ovaj raskid doveo je do toga da novovekovni, moderni čovek, koji se razvija od humanizma i renesanse do najnovijeg vremena, kako je primetio Fric Hajneman (Fritz Heinemann), više ne komunicira ni sa kosmosom, ni sa Bogom, već samo sa samim sobom (Kerović, 2011: 23). Upraznjeno mesta apsoluta, nastalo kritikom srednjovekovnog hrišćanstva i pogleda na svet, biva zamenjeno čovekom. S tim „otkrićem čoveka“ na samom početku modernog doba rodila se novovekovna filozofija čoveka koja se može razumeti kao otpor teocentričkom modelu i „veliki pokušaj antropocentričkog razrešenja problema antropologije“ (Krstić, 2010: 63). Videćemo da se Šeler obračunava sa ovom humani(tari)stičkom i a(nti)teističkom tradicijom Moderne, nastojeći da čoveka ponovo dovede u vezu sa kosmosom i Bogom.

Plesner (Plessner) je tvrdio da je u filozofiji osamnaestog veka bio vladajući **pojam uma**, a u devetnaestom veku **pojam napretka** (Kerović, 2006: 117). Zahvaljujući osloboditeljskoj snazi prosvetiteljskog uma, i plodnoj sprezi prirodne nauke i tehnike, evropski čovek je uspeo da se inauguriše i instalise u subjekta vlastite istorije i sudbine, gradeći sebi primeren svet života i kulture (Kerović, 2008: 288). Činilo se da naučno-tehnički napredak istovremeno nosi i moralni i politički napredak civilizacije. Napredak nauke identifikovan je sa refleksijom i razaranjem predrasuda, a tehnički napredak sa oslobođenjem od represivnih prirodnih i društvenih sila (Habermas 2 341). „Mislioci prosvetiteljstva verovali su u uređen univerzum, nalik na mašinu...i u nauku i tehnologiju kao instrumente progresa. Ovaj čvrsto povezan pogled na svet, koji je doneo jedan pristup pun izvesnosti, sigurnosti i optimizma“ (Peri, 2000: 468). Oslobođen svih tradicionalnih autoriteta, svih starih referentnih relacija i ideja, gaseci u sebi svaku pobožnost, doživljaj svetog i osećaj za besmrtnost i više svrhe života, moderni, „prosvećeni“ čovek je u svoju egzistenciju uveo dinamički princip mišljenja i delovanja, težeci konstantnom radu i napretku kao trajnoj formi vlastitog potvrđivanja. „Ideja progresa time je postala vodeća ideja profane evropske istorije i kulture“ (Kerović 3 289). U jednoj odrednici u *Larusovom rečniku (L'auteur du grand dictionnaire universel du 19e siècle)* iz 1875. godine, još uvek je mogao da stoji stav koji odiše prosvetiteljskim optimizmom, verom u nesumnjivi i kontinuirani napredak ljudskog društva i čovečanstva koje zauvek otklanja mogućnost povratka u varvarstvo: „**Čovečanstvo se može usavršiti i ono se neprestano kreće** od manje dobrog ka boljem, od neznanja ka nauci, **od varvarstva ka civilizaciji**...Ideja da čovečanstvo svakim danom postaje sve bolje i bolje i srećnije, naročito je draga našem veku. Vera u zakon progresa jeste prava vera našeg veka“ (Peri 466).

Međutim, **na početku 20. veka, ovo do tada dominantno poverenje u (raz)um, vrednosti evropske civilizacije i budućí progres Evrope bilo je u povlačenju i, štaviše, rasulu. Došlo je do urušavanje vodećih pojmova uma i napretka iz prethodna dva veka.** Sa ekspanzivnim tehniziranjem sveta života koji je dostigao vrh planetarnoga razvitka, posvuda se raspadao dotadašnji red stvari (Pöggeler, 1996: 132). Već krajem 19. veka Burkhart (Burckhardt) u Švajcarskoj, Niče u Nemačkoj, i Dostojevski (Dostoevsky) i Tolstoj (Tolstoy) u Rusiji predviđali su propast zapadne kulture umesto budućeg napretka (Löwith, 1990: 130), što je dostiglo kulminaciju u Špenglerovom (Spengler) delu *Propast Zapada (Der Untergang des Abendlandes)* iz 1918. godine. Niče, po mnogo čemu genijalan i proročki mislilac, predosetio je sumornu sliku evropske budućnosti na osnovu silovitih tendencija njene tadašnjosti: „Dezintegracija obeležava ovo vreme, pa tako i neizvesnost: ništa ne stoji čvrsto na svojim nogama ili na čvrstoj veri po sebi...Sve je na našem putu klizavo i opasno, a led koji nas još uvek drži istanjio se: svi mi osećamo topao, jezovit dah vetra koji otapa; putem kojim ćemo hodati, uskoro niko više neće moći da hoda“ (Peri 469). **Prosvetiteljska slika sveta počela je jednostavno da se raspada u svim oblastima ljudskog života i stvaralaštva, uključujući pogled na razum, nauku i tehnologiju: „Tradicija**

**prosvetiteljstva bila je u haosu...** Poverenje u ljudski razum i dobrotu oslabilo je. Nauka i tehnologija bile su optužene da kuju jedan mehanički, birokratski i materijalistički svet koji guši intuiciju i osećanja i tako umanjuje samo biće“ (Peri 468). Kriza novovekovnog odnosa čoveka prema stvarnosti počela je da se shvata kao kriza uma, a njeni skriveni potencijali sagledavaju kao naličje prisutno već na izvoristu modernog oslobođenja čoveka. Problematičnost je viđena u tome što se moderni čovek povezuje s univerzumom, bogom, bližnjima, stvarima i čitavom stvarnošću samo preko uma, a ne posredstvom totalnosti vlastitog bića (Landgrebe, 1976: 21).

Filozofija, teologija, prirodna i društvena nauka smenjivale su se u prošlosti kao vodeće discipline. Međutim, prava kriza nastupila je krajem 19. veka kada je čovek prestao da veruje u svaku ujedinjujuću disciplinu (Staude, 1967: 205). A u periodu oko Prvog svetskog rata već su, prema Trelču, bili „uzdrmani svi dotadašnji samorazumljivi standardi, a time i sve slike razvoja“. Bio je to period „opšteg istorijskog relativizma“, skepticizma prema istoriji i često dubokog pesimizma. Ovo poslednje je za posledicu imalo „anarhiju vrednosti“ i borbu sistema vrednosti jednog sa drugim (Frisby, 1992: 14). Hobsbaum stoga primećuje paradoks da se jedna epoha čija je jedina zasluga bila da je donela čovečanstvu blagodeti materijalnog progressa zasnovanog na naučno-tehnološkoj racionalnosti, završila u odbacivanju tog progressa od strane velikog dela zapadnog javnog mnjenja i mislilaca (Hobsbaum 16).

Stanje individualne i kolektivne svesti koje je Dirkem (Durkheim) nazvao „anomijom“ (*l'anomie*) snažno je obeležilo ovaj period evropske istorije. Proučavajući spise Šelerovih savremenika, možemo u njima naći osećaj metafizičke anomije. Zahvaljujući razvoju modernog mišljenja i društva, čovek je izgubio svaki osećaj svrhe i usmerenja (Staude 205). Gubitak zajedničkih vrednosti i orijentira u društvenom životu doveo je do preovlađujućih osećanja otuđenosti, besmislenosti, pesimizma, očaja, dekadencije, propadanja, nihilizma. Sva ova osećanja došla su do izražaja u književnosti, umetnosti, filozofiji, historiografiji i celokupnoj intelektualnoj delatnosti toga doba. **Mnoštvo spisa i knjiga koje već u naslovu sadrže reč „kriza“, ili izraze koji upućuju na pad i propadanje, jasno pokazuju kakav je bio dominantan osećaj u duhovima vodećih evropskih mislioca i stvaraoca najrazličitijih idejnih i političkih usmerenja**<sup>4</sup>. Štaviše, došlo se do uverenja da moderna društva kao da žive sa permanentnim osećajem krize (Vukadinović, 2016: 179). Za zapadnu civilizaciju u 20. veku posebno kritično bilo je iskustvo socijalne fragmentacije i izolacije. Ako smisao, uopšteno gledano, počiva na osećanju povezanosti s nečim većim od sebe, većom celinom, osećanju da smo deo nekog višeg konteksta, socijalnog, religioznog, ili nekog trećeg, onda socijalna fragmentacija mora da se vidi kao uporedna

---

<sup>4</sup> Pored Špenglerovog, tu spadaju, između ostalih, sledeća dela: Berđajev (Berdyayev), *Duhovna kriza inteligencije* (*Духовный кризис интеллигенции*, 1910); Valeri (Valéry), *Kriza duha* (*La Crise de l'esprit*, 1919); T.S. Eliot (T. S. Eliot), *Pusta zemlja* (*The Waste Land*, 1922); Artur Libert (Arthur Liebert), *Duhovna kriza današnjice* (*Die geistige Krisis der Gegenwart*, 1923); Čerčil (Churchill), *Svetska kriza* (*The World Crisis*, 1923-1931); Rene Genon (René Guénon), *Kriza modernog sveta* (*La Crise du monde moderne*, 1927); Buharin (Bukharin), *Kriza kapitalističke kulture* (*Crisis of Capitalist Culture*, 1934); Huserl, *Filozofija u krizi evropskog čovečanstva* (predavanje) i *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija* (*Die Philosophie in der Krisis europäischen Menschheit*, 1935); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936); E.H. Kar (E. H. Carr), *Dvadeset godina krize, 1919-1939* (*The Twenty Years' Crisis, 1919-1939*, 1939); Sorokin (Sorokin), *Kriza našeg veka* (*The Crisis of Our Age*, 1941); Ditrh fon Hildebrand (Dietrich von Hildebrand), *Svetska kriza i ljudska ličnost* (*The World Crisis and Human Personality*, 1941); Ortega i Gaset (Ortega y Gasset), *Skica krize i drugi eseji* (*Esquema de las crisis*, 1942). Ne čudi da Hobsbaum naziva period od 1914. do kasnih 40-ih godina 20. veka „dobom katastrofe“. Na početku knjige on navodi misli poznatih stvaralaca o 20. veku: Ajzaja Berlin (Isaiah Berlin) - „Ja ga pamtim samo kao najgrozniji vek u evropskoj istoriji“, Rene Dimon (René Dumont) - „Ja ga vidim samo kao vek masakra i ratova“, Vilijam Golding (William Golding) - „Ne mogu da se otrgnem razmišljanju da je ovo bio najnasilniji vek u ljudskoj istoriji“, Jehudi Menjuhin (Yehudi Menuhin) - „Dvadeseti vek je pobudio najveće nade ikad začete u čovečanstvu, i uništio sve iluzije i ideale“ (Hobsbaum 9).



sa slomom životnog konteksta i **gubitkom smisla, tj. s usponom nihilizma**. Ortega i Gaset primećuje: „Svet nam se može učiniti ispunjenim samo ukoliko poseduje izobilje smisla. Iz tog razloga, ako govorimo o praznjenju sveta, govorimo o gubitku smisla“ (Ortega y Gasset, 1928). Kenet V. Stikers (Kenneth W. Stickers) s tim u vezi navodi da slika koju imamo o čoveku savremenog doba podseća na kubističku - fragmentisanu, iskrivljenu, zbrkanu ili, još strašnije, na figuru s Munkovog (Munch) *Krika (Der Schrei der Natur/Shriek, 1893)*. Kroz književost i umetnost 20. veka, čovek je portretisan kao biće koje iznutra vrišti ali koga izgleda niko ne čuje, svakako nikakav bog, čiju je smrt Niče objavio krajem 19. veka (Stickers, 1980: 2).

**Šelerova koncepcija deo je šireg toka evropske i svetske filozofije toga vremena koji je preispitivao vladajuću sliku sveta izgrađenu isključivo prema kriterijumima pozitivno-naučne racionalnosti.** Tako je Huserl takođe video pozitivizam kao primarnu manifestaciju krize zapadne civilizacije. Podstaknut izuzetnim uspesima zapadne nauke u prethodnim vekovima, čovek 20. veka je težio da proširi njene principe na praktično svako područje ljudske egzistencije, uključujući i duh. Svaki domen ljudskog subjektiviteta, u ime nauke, bivao je naturalizovan, sveden na objektivnu materijalnu prirodu unutar njenih prostorno-vremenskih koordinata, i usaglašen s njenim zakonima, npr. zakonom uzroka i posledice. Huserl je takvu objektivističku, pozitivnu nauku nazvao „naivnom“ jer ne obraća pažnju na činjenicu da „nijedna objektivna nauka ne može opravdati subjektivnost koja postiže (tj. misli) nauku“. U *Krizi evropskih nauka* on se pita može li čovek da živi s takvim jednostranim pogledom na sebe, u kome se celokupan njegov duhovni život poriče kao „nedokaziv“ prema principima naučne objektivnosti<sup>5</sup>. V. Džejms (W. James) je takođe uočio da naučne teorije i konstrukti isključuju iz sebe ljudsku ličnost i subjektivnost. Džejms je tvrdio da insistiranje nauke da ljudska subjektivnost treba konstantno da se prilagođava impersonalizmu njenih objektivnih zakona i principa, stvara „intelektualni imperijalizam“ koji predstavlja „sistematsko poricanje ličnosti kao uslova događaja od strane nauke, rigorozno verovanje da je u svojoj suštinskoj i najdubljoj prirodi ovaj svet strogo bezličan“. Stoga su ovi i mnogi drugi mislioci primetili da, kako moderna nauka napreduje i sve više dominira životom Zapada, moderan čovek biva sve nesposobniji da postavi pitanja koja najdublje gore u ljudskom srcu - **pitanja smisla**. Prirodno-naučna koncepcija ljudskog života nema praktično ništa da kaže o smislu života kojim se bavi. A kada nauka, zanesena svojim uspesima unutar područja fizičke prirode, pokuša da obuhvati sva ostala područja ljudskog postojanja, i zahteva da ima poslednju reč u svim pitanjima, ona nastupa kao cenzor svake diskusije koja dotiče probleme najbliže ljudskom srcu, i postaje barijera za čovekovo samorazumevanje i traganje za smislom (Stickers 4-6). Jaspers (Jaspers) u *Duhovnoj situaciji vremena (Die geistige Situation der Zeit, 1931)* takođe ukazuje na nemoć nauke da odgovori na pitanje šta je čovek i, štaviše, na njen doprinos krizi savremenog čoveka (Kučinari 11). Prema Landgrebeu (Landgrebe), dominantno pitanje savremene filozofije je kako se pod uslovima modernog industrijskog i radnog sveta može sačuvati ljudskost čoveka (Landgrebe 5). Još više i opasnije od toga, čovečanstvo se nalazi pred sve jasnijom pretnjom da se „demonija“ tehnike, nekontrolisani projekat naučno-tehničkog ovladavanja svetom, okrene protiv čoveka i ostvarenja slobode, te da on ne dovede samo do njegovog porobljavanja nego i do (samo)uništenja (Landgrebe 120). Landgrebe stoga upozorava da Zapad ide u susret možda najvećoj krizi od svog postanka, koja se pokazuje kao kriza tehničke slike sveta koja zasenjuje svet u celini, i u kojoj će pasti odluka o liku čoveka budućnosti (Landgrebe 10, 121). Svestan istog problema, Plesner ističe da se „radi zapadnog humaniteta i zarad očuvanja evropske tradicija, moraju čoveku razjasniti granice do kojih se on kao čovek može dovoditi u pitanje“ (Vukadinović, 1998: 104). Ne čudi da, prema njegovom mišljenju, **ključni pojam filozofije dvadesetog veka postaje život**, koji se vidi istovremeno kao ugrožen ali i **spasonosan** spram (raz)uma i napretka koji su kao pojmovi i društveni projekti vladali prethodna dva veka, izokrećući se na kraju u svoju negaciju i suprotnost.

<sup>5</sup> Zdravko Kučinari napominje da se kriza nauke sastoji u gubitku njenog značaja za život usled pozitivističkog ograničavanja i iskrivljenja nauke (Kučinari, 1976: 11).

### 1.3. Šelerova filozofija u kontekstu krize - Kritika moderne civilizacije i spasenje čoveka

#### Prvi svetski rat i Šelerov *Genij rata*

Čitav ovaj istorijsko-društveni proces krize i njegovu intelektualno-psihološku atmosferu s početka 20. veka do kraja je zaoštrila i dovršila, do tada nezabeležena, pa i nezamisliva, tragedija Prvog svetskog rata. Niče je i u tom pogledu bio vizionarski siguran: „Biće ratova kao nikada pre na zemlji“ (Peri 510). Zaista, samo petnaestak godina posle njegove smrti, milioni ljudi širom Evrope, naročito mladi, nadahnuto su hrlili u ratni zagrljaj, žudeći za iskustvom koje će ih osloboditi od „učmalosti“ i „trulosti“ (malo)građanskog života, „pročistiti“ i „oplemeniti“. Mislioci koji su pripadali „**filozofiji života**“ (*Lebensphilosophie*) videli su rat kao traganje za „autentičnošću“ - prilikom da se doživi duhovna egzistencija i ispuni unutrašnje biće koje je ispražnjeno učincima i produktima **buržoaske civilizacije**. Ovi intelektualci su verovali da će rat duhovno regenerisati izveštačeno i propadajuće evropsko društvo, te da će se „**iz rata će se pojaviti viša civilizacija, moralno, estetski i duhovno nanovo rođena**“ (Peri 509). Osećanje vodećih evropskih mislilaca toga doba možda je najbolje preneto rečima Šelerovog učitelja i mentora Rudolfa Ojkena koji je u avgustu 1914. napisao da će „rat dovesti do velikog pročišćenja i izgrađivanja **duše**“. Teorijska osnova za takav entuzijazam počivala je na sumnji u dalje širenje ideja prosvetiteljstva jer su one dovele do rastuće mehanizacije prirode i društvenog postojanja, buržoaskog društva (*Gesellschaft*) i radikalnog osećanja individualizma iznad i protiv veza zajednice (*Gemeinschaft*)<sup>6</sup>, i **duha kapitalizma** koji je pretio da se infiltrira u sve pore ljudskog života. Rat bi, naročito u očima nemačkih mislilaca, poslužio kao neophodan oblik otpora ovoj rastućoj plimi prosvetiteljskih ideja i još jednom pokazao nepogrešivu originalnost nemačkog naroda (Davis, 2012: 130). Ovo militarističko nadahnuće najoštrije je izraženo u Zombartovoj (Sombart) knjižici *Trgovci i junaci (Händler und Helden, 1915)*, čiji naslov i sadržaj jasno ukazuju na sukob između nemačkog herojskog i engleskog trgovačkog duha. U njoj se poručuje da Nemačka ima duhovnu svetsko-istorijsku misiju ne samo da pročisti i oživi sebe, već i da osigura sam opstanak ljudske civilizacije: „Nemačka je poslednji bedem protiv blatnjave poplave komercijalizacije koja preti da zahvati sve ostale ljude, jer niko od njih nije naoružan protiv ove pretnje herojskom pogledu na svet koji obezbeđuje zaštitu i **spasenje**“ (Staude 72).

**Sva ova osećanja i verovanje u spasonosnu prirodu rata ne zaobilaze u tom periodu ni Šelera.** On se otvoreno zalaže i veliča „genij rata“ i „nemački rat“ u istoimenoj knjizi koju posvećuje „drugovima na bojnom polju“. Šelerova knjiga ispunjena je optuživanjem Engleske. Anglofobija je već bila zajednički stav mnogih nemačkih intelektualaca krajem 19. veka (Staude 72). Zato je u svojim ratnim spisima Šeler, na istoj liniji sa Zombartom, pre svega pobijao „engleski duh“, velikim delom motivisan tada uticajnom „filozofijom života“ (Lukač, 1966: 380). Naročito se napada englesko preokretanje moralne hijerarhije između plemenitosti i korisnosti, koje (nemačke) herojske vrednosti vojničkog morala potčinjava (engleskim) utilitarnim vrednostima trgovačkog morala<sup>7</sup> (Šeler, 2011c: 259)<sup>8</sup>. Na kraju Šelerove knjige nalazi se dodatak od pedeset strana posvećen

<sup>6</sup> Reč je o razlici koju uvodi nemački sociolog Tenis (Tönnies) u istoimenom delu (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) iz 1887. godine.

<sup>7</sup> Gotovo svi nemački intelektualci, uključujući čak i one koji su tada ili kasnije bili prepoznatljivi po liberalno-demokratskim uverenjima (M. Veber (M. Weber), Huserl, T. Man (T. Mann) itd.), podržali su ratnu politiku nemačke vlade i veličali nemački nacionalizam. Isto važi za intelektualce s druge strane „barikada“, u Francuskoj, Britaniji, Italiji itd. O tome govori Vittorio Cotesta (Vittorio Cotesta) u svom članku (Cotesta, 2017).

„psihologiji engleskog etosa“ (o važnom pojmu etosa biće više reći u poglavlju 3.3). Po Šeleru, Britanci teže da izjednače „kulturu sa komforom, ratnika sa pljačkašem, misao sa kalkulacijom, razum sa ekonomijom, Božji večni poredak sa interesima Engleske, plemstvo sa bogatstvom, i naravno, zajednicu sa društvom“ (Staude 72). Reč je o utilitarističkoj moralnoj teoriji kapitalističkih društava koja daje teorijski izraz „**subverziji vrednosti**“. Subverzija se sastoji u ograničavanju životnih i duhovnih vrednosti na praktične ili trgovačke kategorije, što se jasno manifestuje u nizu primera iz engleske kulture (Barber, 1993: 41)<sup>9</sup>. Engleska, matica modernog visokog kapitalizma, jednostavno je ove (naj)više vrednosti podredila nižim vrednosti korisnosti i tehnologiji, posebno u svom neograničenom industrijalizmu (Barber 131, 132). Razlika između anglosaksonske *Civilisation* i nemačke *Kultur*, koja je sezala više od jednog veka unazad, ovde je bila jasna (Staude 77). Šeler je otišao toliko daleko da je rekao da je bitka protiv „otadžbine kasnog kapitalizma“ sama po sebi rat protiv kapitalizma uopšte (IV 54). Vitalni značaj rata nije u potpunosti shvaćen sve dok se ne sagleda kao kritika dominantnog etosa kapitalizma, darvinističke evolucije, mehanizacije prirode i individualizma; ove **reduktivne niti vladajuće civilizacije predstavljale su pretnju** ne samo nemačkoj kulturi već i **samom životu** (Davis 133). Zato je rat za Šelera imao oslobađajuću snagu (IV 53). Pobedom u ratu Nemačka bi ponovo mogla da stvara sebe kroz nemehanički i neutilitaristički oblik života (Davis 132-134). I više od toga, pravi cilj nemačke borbe je da oslobodi čitavu ljudsku civilizaciju od davljeničkog stiska kapitalizma i njegovih životnih oblika koje Engleska širi po svetu (Staude 73). Šeler je verovao da će mladi ljudi, suprotstavljeni 1914. na bojnopolju, otkriti u ratu svoje zajedničko evropsko nasleđe i zajedničkog neprijatelja - evropsku buržoaziju. Rat će voditi duhovnoj revoluciji i **rođenju novog tipa čoveka** (Staude 82). Zato ne čudi da je Šeler, kao i mnogi njegovi savremenici, dočekao rat s osećanjem oslobođenja i egzaltacije, kao savršeno pročišćenje od dekadencije. Nadao se da bi rat mogao da probudi potencijale vođstva koji su se nalazili unutar nemačke aristokratije i nemačke omladine (Staude 52, 66).

Za Šelera je rat, u suprotnosti prema atomizmu modernog života, bio povratak „organskim korenima ljudske egzistencije“. Štaviše, **rat** nije samo fizičko nasilje; on je **duboko spiritualna stvar, zapravo stvaralac čitavog ljudskog progressa i čak civilizacije same** (Staude 69). Stoga je, po Šeleru, odlučujući faktor nemačkog militarizma bio spiritualni (Staude 81). **On dovodi rat u vezu sa izgradnjom jednog novog duhovnog života u odnosu na dekadentnu buržoasku civilizaciju**. U skladu s tim, na početku *Genija rata* se jasno kaže: „Iz duha proizlazi rat, i u svojem najdubljem korijenu on je za duh“ (Gretić, 2007: 17). Rat je predstavljen kao deo prirodnog metabolizma društvenog života, koji ima moć da pročisti i isceli, da porodi duh i čak ujedini ljude i nacije (Bershady, 1992: 19). Drugim rečima, rat je nužan u smislu izvora života i, štaviše, uslov opstanka „duhovne kulture“ (Gretić 19). Ali, po hijerarhiji vrednosti postoji jedna vrsta vrednosti koja je viša čak i od kulture i duha. To je **vrednost „svetog“**. U svojoj odbrani rata, Šeler se uzdiže ka svetom, i na ovom nivou otkrivamo pravog „genija rata“ (Davis 134). Ovo okretanje i preuzimanje zadatka pravde i dobra je, za Šelera, smisao čovekovog moralnog življenja. Rat je ono što nas budi iz sna da čujemo „zov“ (*Beruf*) i tako ponovo preuzmemo zadatak moralnog života (IV 12). Rat, dakle, nije ništa manje nego „oluja moralnog sveta“ (IV 70, u: Davis 135). Tako je Šeler želeo svoju filozofiju rata i samo delo *Genij rata* da opravda i konstruiše prema svom učenju o

---

<sup>8</sup> Prilikom prvog navođenja određene reference iz Šelerovih spisa stavljamo godinu izdanja, a dalje skraćenicu spisa i broj stranice. Za reference iz Šelerovih *Sabranih dela (Gesammelte Werke)*, pored skraćenicu spisa navodimo tom *Sabranih dela* u kome se on pojavljuje.

<sup>9</sup> Hijerarhiju vrednosnih modaliteta i tipova vrednih osoba Šeler izlaže u svom glavnom i prvom velikom delu *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti*. Prema ovoj hijerarhiji, najniže su čulne i utilitarne vrednosti, više od njih su vrednosti života i duhovne vrednosti, a na vrhu se nalaze religiozne vrednosti.

hijerarhiji vrijednosti. Rat se mora opravdati hijerarhijski višim vrednostima etike i svetoga (Gretić 19).

Nemci svih klasa i profesija slagali su se s ovim idejama. U proleće 1915. Šelerovo ime bilo je poznato u svakom obrazovanom domaćinstvu u Nemačkoj. Za nekoliko nedelja *Genij rata* je dostigao vrhunac popularnosti koju nijedna druga knjiga o ratu nije mogla da dostigne. Postala je pravi mali klasik, široko čitan i omiljen među ratnom generacijom. Ona nije bila samo naširoko citirana; njeni delovi su bili i antologizovani. Tako je Šeler postao nacionalno čuven. Nemačko ministarstvo spoljnih poslova pozvalo je Šelera da se pridruži njihovom propagandnom odeljenju. On je revnosno prihvatio taj posao. Njegova predavanja oficirima, običnim vojnicima, ratnim zarobljenicima, Nemcima u Austriji, Švajcarskoj i Holandiji, bila su vrlo uticajna u pogledu očuvanja borbenog morala (Bershady 19; Staude 67). U tom smislu, Danilo Pejović navodi Šelerove „povremene padove“ u koje spada i taj da se „u vrijeme Prvog svjetskog rata zagrijao za 'genija rata'“ (Pejović, 1967: 64). Videćemo da je ove ideje Šeler nastavio da razvija u različitim periodima, obliku i stepenu i nakon odustajanja od vizije rata kao sredstva njihovog ostvarenja.

### **Promena Šelerove pozicije tokom rata - okretanje rimokatoličkoj crkvi**

Međutim, kada je rat pokazao svoje pravo lice, mrak se nadvio nad čitavom Evropom, a njene građane zahvatila je **dezorijentacija**. Nakon tragičnog iskustva rata i njegovih razornih posledica, evropski intelektualci bili su zahvaćeni osećanjima sumnje, nezadovoljstva i neizvesnosti. „Prvi svetski rat predstavljao je za evropsko građansko društvo **kataklizmu** takvih razmera kakvu ono do tada nije doživelo. Iz mnogih književnih dela može se videti kako je taj rat obezvredio svojom surovom stvarnošću sve prividne ili stvarne ideale evropskog građanskog društva, i doprineo da se razvije skepsa i neverovanje u kulturu iz koje su oni proizašli“ (Milić, 1986: 160). Zato se posle rata mnogo se govorilo o „**krizi kulture**“. Činilo se da je rat doveo u pitanje celu ideju napretka, i da je kaos ratnih godina ostavio za sobom atmosferu opšteg razočaranja i zabrinutosti u pogledu budućnosti. Utoliko pre što je u vreme rata u Rusiji izbila boljševička revolucija koja je dodatno produbila društveno-istorijsku krizu (Pivčević, 1997: 231, 232). Među zabrinutim intelektualcima bio je i **Šeler za koga je godina 1914. sada značila ne nadu u obnovu i spas duha i civilizacije**, već surovo rušenje devetnaestovekovnog sna o uvećanju ljudske sreće kroz istoriju (Scheler GW VI, 1963: 50). **Sazrela je svest da u krizi nije samo mišljenje, nego novovekovno čovečanstvo uopšte**. Sa daljom krizom tridesetih godina i Drugim svetskim ratom, Ničeovo proricanje evropskog nihilizma više se nije videlo kao deluzija jednog čudaka i osobenjaka, i njegovog poremećenog duha. Ono je postalo nešto drugo i više od pesničke slike i puke akademske problematike, jer se pojavilo kao pitanje o osnovama zapadnog duha i njegovih ideala. Taj proces samoosvešćenja se u poraženoj Nemačkoj desio utoliko pre nego u zemljama koje su pobedonosno izašle iz rata i vratile se prividnoj sigurnosti (Landgrebe 119-120).

Ipak, poput mnogih intelektualaca koji su tokom i nakon rata razmišljali o njegovoj tragediji i budućnosti Evrope, Šeler je delio pesimistički osećaj s izvesnom nadom da bi Evropa mogla naći snage za ponovno rođenje. Definisanje i razumevanje „evropske duše“ i novog pogleda na svet postalo je centralno u svim kulturnim i intelektualnim sredinama; daleko od toga da su bile samo intelektualne prepirke, takve rasprave su, naprotiv, proistekle iz neposredne potrebe da se protera rizik od novog rata i, što je još važnije, iz **poriva da se izbegne potpuno uništenje evropske civilizacije** (Hewitson, D'Auria, 2012: 1-2). Takav stav zauzima i Šeler. Već tokom rata on napušta poziciju nemačkog nacionalizma i militarizma, i spasenje duha i života od moderne buržoaske civilizacije, ali i njenog ratnog vrtloga, počinje da traži u okretanju hrišćanskoj (rimokatoličkoj) crkvi i njenoj poruci univerzalne ljubavi i solidarnosti. U drugoj knjizi o ratu objavljenoj 1916. (*Krieg und Aufbau*), rat postaje destruktivna sila kod koje ne može biti nađena nikakva nada za duhovni preporod. Štaviše, Nemačka mora sa drugim nacijama Evrope da snosi punu odgovornost

za ratom oslobođeno uništenje. Jedina nada za trajnu harmoniju u Evropi bila je da se svaki narod pokaje i poveže sa ostalima u nadnacionalnoj zajednici zasnovanoj na principima hrišćanske solidarnosti. U spisu *Hrišćanska ideja ljubavi i današnji svet* (*Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, 1917) Šeler poziva na obnovu osećaja „solidarnog greha i krivice svih Adamovih sinova“ (Scheler GW V, 1968: 357). Hrišćani moraju da shvate da anarhija rata ne potiče samo od jedne ili druge evropske nacije, već od izvornog kolektivnog greha poslednjih nekoliko vekova čitave evropske istorije. Napetost između zemaljskih zakona političkog i društvenog života, i velike zapovesti hrišćanske ljubavi, prevagnula je u korist zemaljskih sila, i u tome treba tražiti uzroke ratne katastrofe i stradanja. Ova tenzija predstavlja važan deo hrišćanskog učenja koje nju objašnjava „padom“, grehom i **potrebom za spasenjem** (HLj V 359, 360; Scheler GW V, 1968: 120). Zato svetski rat, po Šeleru, otkriva novo poštovanje i moralno dostojanstvo Rimokatoličke crkve, i donosi uvid da **samo „povratak svetoj Crkvi i ideji zajednice čiji je ona čuvar i jedini zastupnik“, mogu još uvek sačuvati Evropu kao „prvotni zavičaj civilizacije“** (HLj V 390-391). Šeler u ovom periodu piše i spis *Pokajanje i ponovno rođenje* (*Reue und Wiedergeburt*, 1917), ističući ideju da je pokajanje „jedini put ka preporodu ne samo za pojedince već takođe i za društvo“ (HLj V 401). I u spisu *O kulturnoj rekonstrukciji Evrope* (*Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, 1918), Šeler tumači ratnu kataklizmu kao rezultat „kolektivne krivice evropskih nacija“, koji su se predali silama „nacionalizma, subjektivizma, relativizma i kapitalizma“, naglašavajući da samo principi zajedničke krivice, zajedničkog pokajanja i zajedničke volje za ponovnom izgradnjom, utemeljeni na osećaju solidarne odgovornosti, mogu dovesti do evropske kulturne rekonstrukcije (Scheler GW V, 1968: 416, 418, 421). Dalje, u delu *Problemi religije. O religioznoj obnovi* (*Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*, 1918/1921), izričito se priznaje „duboko i široko rasprostranjeno otpadništvo Evrope od Hrista“, čiji su „predstavnici napravili neoprostiv pakt sa duhom Antihrista“ (PR V 119); skriveni uzroci kataklizme su ne u hrišćanskoj, već u antihrišćanskoj Evropi koja „pleše sa svojim glupim i smešnim idolima“ (PR V 118, 122). Šeler, međutim, s optimizmom primećuje da je „led u ljudskim dušama počeo da se otapa“, i da „mističko demokratsko osećanje“, zasnovano na uzajamnom izvinjenju i pokajanju, plaćući „Brate!“ Brate!“, preplavljuje mladu generaciju u svim zemljama, i da se tom osećanju ne može odupreti (PR V 122). On je uveren da se „može očekivati da poziv za obnovom religije odjekne svetom s takvom snagom i čvrstinom kakve nije bilo vekovima“ (PR V 103).

### **Šeler kao kritičar savremenih društvenih i kulturnih tendencija**

Pred kraj života, sada sa ponovo izmenjenog, liberalno-sekularnog stanovišta (napušta se ideja Crkve kao spasioca), Šeler piše članak *O ideji večnog mira i pacifizma* (*Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus*, 1927). Ističući da svako doba ima svoj „poziv trenutka“ (*Forderung der Stunde*), što je ideja kojoj se često vraća u svojim spisima, **Šeler kaže da je prvi poziv današnjeg trenutka da spasimo Evropu od drugog rata koji bi bio totalno varvarstvo i (samo)uništenje, tj. „sumrak bogova“ za evropsku kulturu.** On poziva na duboku i blistavu ljubav za zemlju i čovečanstvo, ali ne onakvo kako jeste, već kakvo je predstavljeno u „večnoj slici njegove Bogom dane sudbine“, koja daruje „duhovnoj borbi za čovečanstvo“ i snagu i cilj (Scheler GW XIII, 1990: 121).

Imajući sve ovo u vidu, sasvim jasno postaje da krajnji izvori Šelerovog filozofskog stvaralaštva, kao i ciljevi koje je u tom stvaralaštvu pred sebe postavio, nisu ograničeni samo na teorijsku sferu i „čistu“ filozofiju. Mnogo pre (kasnog) Huserla, Šeler je postao svestan značaja i snage „sveta života“ (*Lebenswelt*), i potrebe da se teorijsko-filozofska razmatranja dovedu s njim u vezu, što je i osnovni razlog Šelerovog ranog napuštanja usko fenomenološkog „kruga“ i njegove „metode“ mišljenja. Za njega je filozofija gotovo od samog početka bila nešto više od puko intelektualne delatnosti koja se kreće i ostaje u svojoj vlastitoj imanentnoj sferi. U tom pogledu mora se istaći uticaj njegovog mentora Ojkena, pod čijim rukovodstvom je Šeler postao prožet

idejom da objasni uzroke savremenog nemorala i agnosticizma. Na taj način on je došao do uverenja da je **primarni zadatak filozofa da deluje kao kritičar društvenih i kulturnih tendencija svog doba** (Staude 2). Ovu vezanost Šelerove misli, ali i čitave ličnosti, za sam (stvarni) život, društvo i istoriju, i u tom pogledu značaj i veličinu njegovog angažmana, istakli su brojni tumači Šelerovog dela (između ostalih, Ortega i Gaset, Hajdeger, Wolfgang Štegmiler (Wolfgang Stegmüller) itd.) Kako je kriza (zapadno)evropskog sveta života postajala sve dublja, Šeler je bivao svesniji primarnog i neodložnog hvatanja u koštac sa bazičnim problemima koje ovaj svet i civilizacija reprodukuju sa sve većom opasnošću po duh, ali i sam opstanak čovečanstva. **Kroz čitavo svoje delo on pokušava da dopre do izvorišta krize moderne civilizacije** koja generišu ratove, revolucije, i sve ostale pojave negativne po društvo i duhovnu individualnost i kulturu. Zato **Šelerova filozofija**, po potpuno svesnom i izričitom mišljenju, **treba da ponudi objašnjenje krajnjih uzroka krize** koja je početkom 20. veka postala sasvim očigledna i strahovita. **I, što je kao cilj najvažnije, rešenje za ovu krizu koje će čoveku i njegovoj (duhovnoj) kulturi obezbediti spas.**

### Šelerova kritika moderne civilizacije i spasenje čoveka

Po Šelerovom čvrstom mišljenju, temelj krize moderne civilizacije nalazi se u svojevrsnoj subverziji vrednosti, odnosno njihovom „preokretu“ (što je i naziv njegovog dela iz 1919. godine, *Vom Umsturz der Werte*). Tim povodom u spisu *Buržuj (Der Bourgeois)*, 1914) Šeler kaže: „Totalitet sila koje su podigle ono što je tipično za ceo naš savremeni sistem života mogao je da počiva samo na dubokoj izopačenosti svih osnovnih intelektualnih energija, na obmanljivoj subverziji svih smislenih poredaka vrednosti“ (Frisby 34). **U osnovi ovog preokreta je specifično poimanje čoveka, dakle, jedna antropologija, koja se razvija sa modernim dobom i društvom, i koja dostiže vrhunac u savremenosti. Reč je o shvatanju čoveka kao „homo fabera“, bića čije je glavno određenje da proizvodi oruđa, i čije su osnovne vrednosti čulni osećaji prijatnog i neprijatnog (zadovoljstva i bola), i korisnosti. Ovde se kao modeli vrednih i uzornih osoba pojavljuju „majstor (umetnik) uživanja“ (*Künstler des Genusses, Lebenskünstler*) i „vodeći duh civilizacije“ (*führende Geist der Zivilisation*). Ovakvoj antropologiji odgovara dominacija „gospodarujućeg“ i „proizvodnog“ (učinkovitog) znanja (*Herrschafts- und Leistungswissen*) u svetu života.** Pošto se Šeler u svojoj sociologiji znanja bavi razumevanjem odnosa između društvene strukture i oblika znanja, **ovakav poredak vrednosti i pogled na svet, čoveka i društvo, vezan je, po njemu, za buržoaziju kao društvenu klasu.** Jer, ona je u svojim redovima kao vodeće slojeve oduvek imala poslovne ljude, koji su u širenju moći nad društvom i prirodom videli svoj primarni društveni interes i cilj, i inteligenciju, koja je u naučnoj i filozofskoj sferi omogućavala, odnosno opravdavala ovakav saznajni i praktični interes. **Egzaktna prirodna nauka i na njoj zasnovana tehnika, i što intenzivniji naučno-tehničko-tehnološki razvoj, predstavljaju vodeće sile u modernom društvu koga presudno oblikuju lik i delatnost čoveka kao „homo fabera“,** što je nagovešteno još sredinom 18. veka u La Metrijevom (La Mettrie) delu *Čovek mašina (L'Homme Machine)*, 1748). Po Šeleru, na ovaj scijentizam buržoazije nadovezuje se pragmatizam proletarijata, tako da ta društvena klasa, suprotno mišljenju socijalista i komunista, ne može da bude alternativa postojećem društvu i njegovoj dominantnoj ideologiji, pošto ostaje unutar bazičnih saznajnih i vrednosnih okvira kapitalizma. Obe klase i njihove ideologije jednako su proizvodi moderne civilizacije i njenog „duha“, pa je njihova suprotnost, u osnovi, samo prividna, a sukob relativan. Davor Ljubimir rezimira ova kritičke topose Šelerove misli: „Još od mladosti kritički pristupajući pozitivističko-pragmatističkoj filozofiji, Šeler od *Formalizma* nadalje napada njihovo reduciranje čovjeka na puko prirodnog čovjeka (homo naturalis), na radnu životinju, zatim njihov etički utilitarizam, spoznajno-teorijsko odbacivanje metafizike i ograničavanje na senzualizam i empirizam, te antiteologično apsolutiziranje mehanicističkog spoznajnog pristupa prirodi u čovjeku i izvan njega, što ih navodi na spoznajno okretanje isključivo ovladivim i obračunljivim predmetima“ (Ljubimir, 1995: 170).

**Moderan čovek i njegova civilizacija stoga ne znaju za više, eminentno duhovne vrednosti istinitog, pravednog, lepog, i najvišu vrednost svetog, ili su ove vrednosti u njoj sasvim podređene i skrajnute. Niti kao više vredne osobe od hedonista i u njoj vodećih duhova (poslovnih ljudi, stručnjaka, političara ili državnika), može da pojmi heroje, genije i svece. Moderna civilizacija se, sledstveno tome, zatvara pred višim oblicima znanja kao što su religija, „prva filozofija“ i metafizika.** U ovom smislu, kada se kod Šelera govori o modernoj civilizaciji, ne radi se samo o običnoj svesti da je u pitanju jedna civilizacija koja postoji pored drugih, ili dolazi posle drugih. Reč je o razumevanju **civilizacije**, naročito izraženom u nemačkom govornom i kulturnom području, kao sfere materijalne, naučne i tehničke proizvodnje, i na njima izraslog privređivanja, politike i društva uopšte (*Zivilisation*), za razliku od **kulture**, kao višeg oblika duhovnog stvaralaštva, u kome moral i običaji, mitologija, religija, umetnost i filozofija nalaze svoje boravište (*Kultur*)<sup>10</sup>. Zato je moderna civilizacija u najvećoj meri „oličava“ civilizaciju kao takvu i njen „duh“, kao istorijski prva civilizacija (u širem smislu te reči) koja je u svom pogledu na svet stavila materijalne vrednosti iznad duhovnih. Ovakav poredak vrednosti moderne civilizacije vezan je, u krajnjem, za njeno poreklo u okrilju **kapitalizma i buržoazije** kao društvene klase kod koje je materijalno privređivanje bazična društvena delatnost (o čemu svedoči etimologija reči - lat. *civis*, u nemačkom *zivil*, *Bürger*). U skladu s tim, Manfred Frings (Manfred S. Frings)<sup>11</sup> u predgovoru jednom zborniku Šelerovih spisa skreće pažnju da se nemačka reč *Zivilisation* prevodila sa „**tehnička civilizacija**“, da bi se ovo značenje odvojilo od *Kultur*, koja u engleskoj upotrebi odgovara pojmu „civilizacije“ (Frings, 1987: VII).

Stoga Šeler, govoreći o sistemu koji u njegovo doba preovlađuje, ukazuje na „bezgranični aktivitet, koji uzdiže prosti proces rada u apsolutnu vrednost“, „strmoglavu uranjanje u primitivan svet čulnog uživanja“ i „večno privremeni život koji sve životne procene automatski odlaže za budućnost“, a logičko i moralno opravdanje traži u učenju o volji ka „progresu“ (Scheler GW V, 1968: 54)<sup>12</sup>. Svedoci smo, po njegovom mišljenju, „pobune robova u svetu intelekta“, zajedno s blisko povezanim ustancima u drugim oblastima. U takvom jednom svetu „prevrnutih“ vrednosti egocentrični individualizam u oblasti etike pobunio se protiv principa solidarnosti, kriterijumi korisnosti ističu svoju nadmoć nad vrednostima kulture i intelekta, a čak se i ove podižu protiv religioznih vrednosti; u institucijama, prvo je Država ustala protiv Crkve, pa Nacija protiv Države, na kraju ekonomske institucije protiv Nacije i Države; u društvu, klasa je ustala protiv staleža; u

---

<sup>10</sup> Kako kažu Adorno i Horkhajmer, razdvajanje materijalnog i moralnog može se uzeti kao prvobitni oblik pojmovne razdeobe kulture i civilizacije: „kultura“ je uvek nosila obeležje „duhovne kulture“ (Adorno, Horkheimer, 1980: 89). Gelen (Gehlen) dodaje: „Suprotnost između kulturnih i civilizatorskih ('policiranih') učinaka izražena je kod Herdera (Herder), i to s jasnim polemičkim tonom protiv 'samo' ekonomskih, industrijskih ili tehničkih učinaka, a u korist 'viših' obrazovnih vrijednosti, posebno umjetnosti“ (Gehlen, 1986: 48). Mihael Landman (Michael Landmann) se nadovezuje: „Možda ćemo stići korak dalje ako...napravimo razliku između civilizacije i kulture, pa, kao A. Weber (A. Weber), civilizacijom nazovemo ono što je razborito i korisno. Kultura, u užem smislu, međutim jednoj grupi ljudi omogućava izraz duše mitova i simbola“ (Landmann, 1986: 150).

<sup>11</sup> Profesor Manfred Frings sa Univerziteta DePaul smatra se „ocem“ Šelerovih studija na anglosaksonskom području. Završivši filozofiju na Univerzitetu u Kelnu, na kome je i Šeler proveo poslednjih devet godina svog života, Frings se 1958. preselio u SAD. On je autor dve značajne monografije o Šeleru i urednik Šelerovih „Sabranih dela“ (od 1969. godine). Bio je i predsednik međunarodnog Društva Maks Šeler (Max Scheler Gesellschaft), i osnivač Društva Maks Šeler Severne Amerike (Max Scheler Society of North America). Frings je takođe bio jedan od šest učenjaka koje je Martin Hajdeger izabrao za urednike njegovih sabranih dela.

<sup>12</sup> Veber pri kraju *Protestantske etike i duha kapitalizma* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905) navodi sličan zaključak o „duhovnom“ stanju modernog čoveka: „Ljudi od struke bez duha, ljudi od uživanja bez srca; ovo ništavilo uobražava da se popelo na ranije nikada dostignut stepen humaniteta“ (Weber, 1989: 191). Znanje lišeno duha i srca na kome počiva moderna civilizacija, svedeno samo na inteligentno (razumsko) ovladavanje prirodnim procesima zarad najnižih vrednosti uživanja i korisnosti, upravo je ono koje Šeler kritikuje kroz čitavo svoje delo.

istoriji, tehnikalizam i ekonomija istiskuju klasične teorije; u umetnostima, „angažman“ se preferira u odnosu na formu, komercijalizam je napao umetnost, producenti dominiraju stvaralačkom scenom. Primeri svih ovih pojava, umnožavaju se, po Šeleru, na sve strane (Scheler GW V, 1968: 74). Unutrašnja logika predominantno tehničke civilizacije nije ograničena ujedinjujućim nadzorom bilo kog opštepriznatog duhovno-moralnog autoriteta. Vlada, industrija, kultura, istraživanje, stvaralačka aktivnost, bivaju odvojene i „autonomne“, svaka idući svojim putem i razvijajući se u skladu sa zakonima koji „ne znaju za Boga“. Evropa je, kaže Šeler, jednostavno izgubila svoju harmoničnu upućenost na Boga u jednoj Crkvi (HLj V 368, 369). Nakon rata, postajući još dublje svestan rđave i preteće prirode savremenog društva i civilizacije, Šeler ističe da je „gadno stanje masifikacije života...prva nezavisna varijabla svih ratova i revolucija u Evropi“ (Scheler GW VIII, 1980: 142). Pred rastućom nemogućnošću vladanja masama, neslobodom i glupošću, u čije se „sive amorfne sumrake utapa ceo kulturni svet“, kao i nemogućnošću upravljanja osamostaljenim finansijskim kapitalom, čoveka mora da zahvati ozbiljan strah, a „**sumorne teorije dekadencije**“ nužno dobijaju na uverljivosti i snazi (Šeler, 1985: 187; Scheler, 1996a: 196).

Zato ne čudi da se kao odgovor na ovu krizu smisla, vrednosti i egzistencije (Sprengard, 2000: 10) koja je početkom 20. veka sve dublje zahvatala pojedinca i mase, javila intenzivna žudnja za **individualnim ili kolektivnim spasenjem** koje se tražilo u klasnim, crkvenim ili iracionalnim učenjima, školama i pokretima. Pozni Šeler primećuje da „bezidejni pozitivizam pojedinačnih struka“ ima za jasnu suprotnost „sumnjive spasitelje“ koji se razumeju u „sugerisanje masama“. Tako je dijalektika prosvetiteljstva, o kojoj su nešto kasnije govorili Horkhajmer i Adorno, implicitno prisutna već u Šelerovom mišljenju. Nakon tragičnog iskustva Prvog svetskog rata javljaju se stalno novi savezi, kružoci, sekte koje dezorijentisanom čoveku svetsko-istorijskog doba krize nude smisao i utočište u obliku raznih, često suprotstavljenih pogleda na svet, što još više produbljuje krizu duhovnosti<sup>13</sup>. **Šeler decidno zaključuje: „To je sve raspadanje i propast“** (FZiO 189, 190).

Sve u svemu, **čovek 20. veka, za razliku od svih vekova pre njega, zaista ne zna ko je, i koje je njegovo „mesto u poretku kosmosa“.** On je biće koje traži svoj smisao i spasenje iz „**ruševina čiste radne i masovne civilizacije**“. Šeler je govorio upravo o takvom dobu, u kome je ljudski kontekst stvari doživljen kao beznadežno fragmentisan, a traganje za smislom dostizalo očaj. On je, kao i Špengler, Huserl, Hajdeger, Ortega i Gaset, Berđajev, i toliki drugi njegovi savremenici, uporno ukazivao na **krizu moderne civilizacije** (Stickers 2; Scheler GW VIII, 1968: 207). Poput njih, on je „**mislilac kasnograđanskoga svijeta koji je izgubio vjeru u spasonosnu misiju evropske industrijske civilizacije** i osjetio granicu hipertrofirane intelektualističke kulture homo sapiensa“ (Pejović 63). „Njegova kritička refleksija kulminira u spoznaji svoje vlastite vezanosti za evropsku krizu i sudbonosno značenje prvoga svjetskog rata...Evropi prijeti...donkijoterija plitkog pozitivizma, scijentizma i tehnicizma. To su realne prijetnje obnovi Evrope, ali **ona mora naći spas**...Evropa mora 'naći granicu svog hiperaktivizma kako bi našla mjeru svog razmišljanja i mira“ (Pejović 73-74). **Bez obzira na promene faza u filozofskom mišljenju i pogledu na svet, Šelerov krajnji cilj uvek je ostao isti - otkriti na koji način spasiti čoveka (u poslednjoj fazi i boga) iz ove civilizacijske krize**, suprotstavljajući se svim lažnim učenjima o spasenju koja ne rešavaju krizu, već je, naprotiv, produbljuju. Da li je to uzdizanje

---

<sup>13</sup> Šeler u njih ubraja: 1) marksističku klasnu ideologiju proletarijata, koja se uzdiže u „nekakvu nabeđenu...proletersku nauku“; 2) „lažne forme gnostičke neoromantike“ koje filozofiju pretvaraju u „mistiku i suviše jeftinu intuiciju“ (Bergson (Bergson), krug Stefana Georgea (Stefan George), fon Kaler (von Kahler) itd.); 3) crkvene sholastike koje sve jače prodiru u filozofiju i nauku, a čiji je način mišljenja primeren jednom dobu i društvu koji su „mrtvi od pre četiri veka“; 4) „antropozofska“, i antifilozofska i antinaučna učenja okultnih pokreta; 5) „mutne ideologije narodnjačkih masovnih pokreta“, koje „opijene uobraženim rasnim a priori“, ne shvataju svetsku situaciju koja zahteva „novu solidarnost naroda Evrope“ (Šeler ovde jasno upućuje na fašizam i nacizam, zagovarajući potrebu evropskog jedinstva); 6) „uobraženosti egocentričnih, umišljenih svetskih lekara svih vrsta“ (FZiO 190).



herojstva i duha u ratu i reintegriranoj nacionalnoj zajednici, kao u doba uoči i početkom Prvog svetskog rata; afirmisanju individualnih duhovnih ličnosti i njihovog solidarnog povezivanja pod okriljem Crkve, kao u periodu od druge polovine rata do početka 20-ih; ili stvaranju jedne liberalne i sekularne obrazovane elite koja će ujediniti nauku sa (racionalnom) metafizikom, kao u poslednjem periodu - **u svim ovim projektima radilo se uvek o čovekovom spasenju**. Zato se Šeler isticao ne samo kao um koji britko prodire u društvenu i duhovnu realnost sadašnjice, već istovremeno i kao čovek velike vizije, koji poseduje ogromnu intelektualnu snagu koja mu je omogućavala da vidi dalje od preteće krize i pesimizma svoga doba. Za čitavu generaciju mislilaca on je bio „svetionik koji probija tamu nihilizma“ (Stickers 3).

### **Životnost Šelerove filozofije i društveni angažman**

Kao rezime Šelerovih vodećih ideja, karaktera njegovog duha i ličnosti, i prirode angažmana i uticaja koji je vršio na svoje poznavace i savremenike, može poslužiti prikaz Harolda Beršejdi (Harold J. Bershady) iz predgovora jednom zborniku Šelerovih radova. Beršejdi ističe da, koliko god se Šelerova dela činila različitim po predmetu i pristupu, tema prevazilaženja otuđenosti pruža neku vrstu „koherentnog štimunga“ svim njegovim delima koji od njih čini posebnu celinu (Bershady 9). Problem pomirenja sukobljenih tendencija modernog života jednostavno je proganjao Šelera do kraja života (Bershady 25). Zato se on, pored čisto akademskih i filozofskih pitanja, zadržavao na ličnim i društvenim temama koje su uznemiravale Nemce i Evropljane toga doba - izmeštanja, usamljenost, strepnje i sumnje modernog iskustva - i prizivao je kod svoje publike snažan emocionalan odgovor, koji ga je podsticao da oživi svoja shvatanja „s naelektrisanim intenzitetom“. Nevezan prinudama formalnog akademskog držanja, on je „slobodno grmeo“ o temama **obnove čoveka i ljudske solidarnosti**, gde god je imao priliku - u iznajmljenim salama za predavanja, na privatnim okupljanjima, u klubovima, kafeima, i na ulici. Kada se pojavio u fenomenološkom krugu u Getingenu, ostavio je „nezaboravan trag“<sup>14</sup> (Bershady 11). Putovao je širom Nemačke, držeći predavanja velikoj univerzitetskoj publici o obrazovnim, verskim i društvenim temama (Bershady 22). Šeler je, ukratko, sav „blještao i sevao“, i bio „duboko angažovan u životu svoga vremena i u svakom svom delu pokušavao je da ga oceni“ (Bershady 11). Šelerov biograf Džon Staude (John Raphael Staude) zato ističe da je, uprkos ponavljajućim neuspesima, Šeler bio izuzetna i istorijski značajna figura u Nemačkoj 20. veka, jer su njegov život i misao odražavali nemir vremena i društva u kome je živeo (Staude 257-258). Šeler je dokazao da poseduje redak dar predviđanja. Kao vizionar sličan Ničeju, on je već 1924. negativno pisao o usponu nacionalsocijalista, a 1927. godine, šest godina pre dolaska Hitlera (Hitler) na vlast u Nemačkoj, javno je upozorio na fašizam i nacionalsocijalizam. Čini se da je on bio jedini profesor od ranga u Nemačkoj koji je otvoreno govorio o ovoj temi (Frings, 1997: 11).

---

<sup>14</sup> Hildebrand o upoznavanju sa Šelerom kaže: „Nikada neću zaboraviti ogromnu fascinaciju koju sam imao pri našem prvom ličnom susretu 1907. godine...Cela očaravajuća bogatstva njegove misli - koja je uvek bila usredsređena na suštinske stvari - sama se razvijala iako nismo govorili o filozofskim pitanjima u strogom smislu...Otišao sam kući kao opijen, i u mnogim godinama tokom kojih smo bili vezani veoma bliskim prijateljstvom, fascinantna moć njegovog duha ostala je živa u svakoj situaciji. Nikada nije bio dosadan, nikada suvoparan, nikad trivijalan. Prava filozofska budnost prožimala je njegovo biće u svakom trenutku“ (Hildebrand, 2005: 46). Navedimo i primer Edit Štajn, tadašnje Huserlove asistentkinje i buduće svete Tereze Benedikte od Krsta (Saint Teresia Benedicta a Cruce), koja je u Getingenu potpala pod Šelerov uticaj, što je pripremiло njeno kasnije preobraćenje u rimokatolicizam (Štajn je, kao i Šeler, bila jevrejskog porekla). Iako je do tada malo znala o rimokatoličkoj teologiji, i čak sebe smatrala ateistom, osećala je privlačnost od strane pobožnih aspekata rimokatoličke vere od vremena kada je čula Šelerova predavanja. Šeler je inače bio briljantan govornik o etičkim i religioznim temama. Njegov upečatljiv izgled, harizmatična ličnost i dramatični stil predavanja ostavili su na nju snažan utisak; bila je očarana Šelerovom rečitošću u obašnjavanju i odbrani rimokatoličkih duhovnih ideala. U svojoj biografiji je tim povodom zapisala: „Prvi utisak o Šeleru je bio fascinantan. Nikada se u bilo kojoj drugoj osobi nisam susrela tako jasno s fenomenom genija...Ovo je bio moj prvi susret s ovim dosad potpuno nepoznatim svetom...Barijere racionalističkih predrasuda s kojima sam nesvesno odrastala otpale su, i preda mnom se otvorio svet vere“ (Gibbs, 2012: 11, 12, 16, 27).

Vežu koja je savremena filozofija već bila uspostavila sa realnim životom (Korać, 1962: 44), Šeler je još više produbio<sup>15</sup>. On objašnjava da filozofija treba da bude sistematična, ali ne da rezultira sistemom koji počiva na dedukciji iz nekoliko jednostavnih temeljnih iskaza, već onim koji zadobija uvek novu potporu i sadržaj iz prodorne analize raznih domena postojanja. Takav sistem nikada nije zatvoren, već „raste u životu i putem stalnog promišljanja života“. Sistem je ili „dar milosti punini i jedinstvenosti osobe koja filozofira“, ili „veštačka fabrikacija proizvoljnog intelekta“. Šeler izričito naglašava da će zauvek odustati od „sistema“ ove druge vrste (Scheler GW V, 1968: 9). Jednom rečju, sistematičnost mišljenja ne sme da bude nadređena njegovom ličnom i životnom sadržaju. U spisu *Fenomenologija i teorija spoznaje (Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1913-1914)* ova ideja se izražava u eksplicitnom obliku: „Filozofija zasnovana na fenomenologiji mora biti karakterisana pre svega najživljim (*lebendigste*), najintenzivnijim i najneposrednijim doživljajnim kontaktom (*Erlebnisverkehr*) sa samim svetom...Fenomenološki filozof, žedan doživljenog (*Er-leben*) iskustva bića, pre svega će tražiti da pije sa samih izvora u kojima se otkriva sadržaj sveta. Njegov reflektivni pogled leži samo na onom mestu gde se živo iskustvo i njegov predmet, svet, dodiruju“ (Scheler GW X, 1957: 380). Ono što pokreće naše živote i postupke nije intelektualno znanje, već naš ogromni nagon za životom i uvidom u vrednost koji se istovremeno obraća svesti svih naših sposobnosti i naših snaga (IVM XIII 120). Na ovim mestima može se čuti i doživeti jedan Šeler koji se suprotstavlja formalizmu i racionalizmu moderne nauke i filozofije, i koji crpi svoju inspiraciju iz fenomenologije i „filozofije života“.

O takvoj životnosti Šelerove (fenomenološke) filozofije govore i pišu mnogi njegovi savremenici i poznanici, ali i kasniji tumači (Hartmann, 1928: 352, 353, 357; Hildebrand, 47; Bochenski, 1960: 471; Spader, 2002: 180; Štegmiller, 1962: 132, 138; Spiegelberg, 1960: 231; Staude ix, x; Kerović 2 172; Smith, 1974: 93). Svoje svedočenje o tome izneo je i Ernst Robert Kurcijus (Ernst Robert Curtius) u govoru na Šelerovoj sahrani: „Osnovne teze njegove metafizike bile su izvesnosti srca pre nego što su postale istine u njegovom mišljenju. Ono što je demonstrirao kao filozof, živeo je kao čovek“ (Staude 251). Frederik Vandenberghe (Frederick Vandenberghe) daje lep prikaz celine i životnosti Šelerove filozofije: „Maks Šeler je bio produktivna i kreativna, iako kontroverzna ličnost. Više kao religiozni vidovnjak i duhovni tragalac nego osnivač nove religije ili nove nauke, ovaj nestalni genije je ipak uspeo da ostavi svoj pečat na različitim poljima istraživanja svog vremena. Razvio je sopstveni intuitivni brend fenomenologije; predložio materijalnu etiku vrednosti kao sistematsku alternativu Kantovoj formalnoj etici; predstavio niz suptilnih fenomenoloških istraživanja emocija kao što su stid, krivica, pokajanje, resantiman, simpatija, ljubav i mržnja; reflektovao o veri, verovanju i suštini religije; utemeljio sociologiju znanja i pogleda na život kao autonomnu disciplinu; **postavio temelje filozofske antropologije**; i skicirao, pred kraj svog života, panenteističku metafiziku u kojoj Bog progresivno postaje, manifestuje se i ostvaruje u ljudskoj istoriji i kroz nju...oseća se da svi njegovi fenomenološki izleti u teologiju, metafiziku, metanauku, epistemologiju, etiku, fiziku, biologiju, psihologiju, pedagogiju, sociologiju, politiku i antropologiju dolaze iz dubine života i teže duhovnom jedinstvu. Podsećajući nekako na Georga Zimela, kod kojeg je studirao u Berlinu, Šeler nije predložio zatvoreni i totalizujući filozofski sistem koji teži da obuhvati sve što postoji, već više otvoreno razmišljanje o totalitetu života u kome se filozof potpuno predaje i pokušava da uredi kaos sveta u dobro uređen i smislen kosmos. Značenje sveta nije izmišljeno već metafizički indukovano kroz potpuno uranjanje u svet. U meri u kojoj se bez ustezanja zalagao i rizikovao da se izgubi u haosu utisaka, njegova

---

<sup>15</sup> Za to je Šeler imao osnovu i u vlastitom životu. Naime, njegov život je bio kraći od mnogih drugih, ali daleko bogatiji od većine. Kako smo videli u biografiji, u nepunih 54 godine života ženio se tri puta i, zbog svoje ozloglašene nesposobnosti da se odupre pohotnim sklonostima, bio je umešan u mnoštvo seksualnih afera i skandala, i dva puta gubio akademsku poziciju. Prošao je kroz dve religiozne konverzije, i imao karijeru predavača koja je obuhvatila četiri univerziteta, sale širom Evrope i bezbrojne kafee. A tu je i petnaest tomova njegovih spisa (Perrin, 1991: ix; Vandenberghe, 2008: 43).

filozofska karijera, od rane predfenomenološke preko katoličke do panteističke faze, može se posmatrati kao egzistencijalna borba sa samim sobom u kojoj je pokušavao, gotovo herojski, da prevaziđe rascep između vitalnog i apsolutnog, emocija i razuma, života i duha, *Leben* i *Geist*. Čak i ako njegovi pokušaji da prevaziđe antinomije u uravnoteženoj sintezi nisu uspjeli, mora se priznati da je njegov neuspjeh ipak bio briljantan“ (Vandenberghe 20). Frank Veutije (Frank W. Veauthier) primećuje: „Možda baš u ovoj širini i punoći njegovih tema i interesa leži razlog straha mladih filozofskih istraživača pred suočavanjem s ovim velikim djelom. Ali moguće je da iritiraju i duboke (i biografski značajne) mijene koje su se zbivale s njegovim mišljenjem tokom gotovo triju desetljeća“ (Veauthier, 1990: 209).

### **Šelerov profil kao ličnosti i mislioca**

Navedimo samo nekoliko svedočanstava koja potvrđuju impresioniranost Šelerovom genijalnošću i značajnošću kao ličnosti i mislioca. Dva dana nakon Šelerove iznenadne smrti, Hajdeger je na početku predavanja u Marburgu, rekao: „Maks Šeler je umro...Maks Šeler je bio najjača filozofska snaga u modernoj Nemačkoj, ne, u savremenoj Evropi i čak u savremenoj filozofiji uopšte...Ovde se može prepoznati nešto što su, naravno, samo oni malobrojni koji su s njim imali danonoćne razgovore i rasprave, mogli direktno doživeti - opsjednutost filozofijom, kojom on sam nije mogao da vlada...Ova opsjednutost bila je njegova supstanca. Nema nijednog među današnjim ozbiljnim filozofima koji mu nije suštinski dužan, nijednog ko može nadoknaditi živu mogućnost filozofije koja je otišla s njim. Ova nezamenljivost znak je njegove veličanstvenosti...Veličanstvenost Šelerove filozofske egzistencije leži u neumornom suočavanju s onim što vreme samo nejasno stavlja pred nas...Maks Šeler je umro. Mi se klanjamo pred njegovom sudbinom. Još jednom put filozofije zapada u tamu“ (Heidegger, 1978: 62-64). Dodajmo i da je Hajdeger svoju knjigu „Kant i problem metafizike“ (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) posvetio „uspomeni na Maksa Šelera“. Ortega i Gaset nazvao je Šelera „prvim čovekom genijem, Adamom novog Raja“, i „čovekom opijenim suštinom“: „Većito filozofsko nastojanje (razumevanje suština) se u fenomenologiji postizalo na vrlo jednostavan način. Čovjek koji je prvi upotrebio ovaj sistem se sigurno osećao kao da je opijen. Sva njegova okolina dobijala je smisao, sve se pretvaralo u suštinu, sve je bilo određivo, kao sačinjeno rukama besprekornih umetnika, ličilo je na dijamante. Prvi čovjek genije, Adam novog raja...bio je Maks Šeler. Iz tog razloga, on je mislilac *par excellence* našeg vremena. Sada, kada ga više nema, to vreme je završeno - vreme otkrivanja suštine...Kad god bi prošao rukama kroz vazduh, u njima bi se stvorio nakit, kao kod mađioničara...Nikad nije napisao rečenicu gde nije kratko i jasno izneto nešto suštinsko, nešto sačinjeno od blistajućeg spokoja...Smrt Maksa Šelera značila je za Evropu gubitak najvećeg uma koji je do tada imala“ (Ortega y Gasset, 1928; Spiegelberg 228). Jedan od starih Šelerovih učenika rekao je: „To je bila prava magija; u trenutku je mogao da transformiše svoju okolinu i ispuni prostoriju svojim idejama; učinio je prisutnim stvari o kojima je govorio i vidljivim ono što se često naziva 'apstraktnim'. Došlo je ono što je pozvao iz carstva duha, i s vremena na vreme blistala mu je u očima neokrnjena radost što se tako povinovao“ (Staupe x-xi). Jozef Bohenski (Józef Maria Bocheński) ističe da je „obdaren neobičnom ličnošću, Maks Šeler van svake sumnje bio najbriljantiji nemački mislilac svoga doba“ (Bochenski 471). „Oko filozofskog mišljenja Maxa Schelera nezasluženo vlada muk...A pri tome, prema općoj prosudbi, Scheler pripada među najpoticajnije mislioce ovoga stoljeća. Već su ga tek godinu dana nakon smrti 1928. karakterizirali kao značajno *animalni philosophicum*, dapače kao *bestia cupidissima rerum novarum* (Hajneman)“ (Veauthier 209). Staupe, iako delimično kritički nastrojen prema Šelerovom karakteru i stilu, ipak ukazuje da je on imao sposobnost da izrazi intelektualne i političke tendencije svoga vremena u metafizičkim terminima. Ono što mu je nedostajalo u doslednosti, imao je u neposrednosti, i u tome leži njegova privlačnost. Bez obzira o kojim dnevnim događajima je reč, Šeler je mogao da ih opremi metafizičkim smislom (Staupe 256). Po njegovom mišljenju, lista Šelerovih intelektualnih dostignuća je impresivna; doprineo je razvoju etike i teorije vrednosti, socijalne psihologije,

sociologije znanja i filozofske antropologije. Staude navodi da su najznačajniji mislioci koji su bili pod Šelerovim uticajem Kasirer, Alojz Demf (Alois Dempf), Hajdeger, Paul Landsberg (Paul Landsberg), Ortega i Gaset, Manhajm, Alfred fon Martin (Alfred von Martin), Gabrijel Marsel (Gabriel Marcel), Žak Mariten (Jacques Maritain), Plesner, Joahim Vah (Joachim Wach) i Peter Vust (Peter Wust) (Staude 255-256).

Sve ovo pokazuje da je Šeler u periodu između dva svetska rata bio jedan od najcenjenijih filozofa u Nemačkoj, ali i čitavoj Evropi i SAD. Međutim, nakon 1933. godine njegova ličnost i delo gurnuti su u drugi plan (Groothoff, 2003). Frings navodi tri uzroka iznenadnog kolapsa Šelerove kratkotrajne slave: 1) zabrana njegovih dela tokom nacističkog režima u Nemačkoj (1933-1945); 2) preokupiranost njegovih savremenika drugim filozofskim pravcima (Frankfurtska škola, analitička filozofija, marksizam, egzistencijalizam itd.) pre i nakon Drugog svetskog rata. Šeler je takođe ostao u pozadini novijih pravaca kao što su strukturalizam, dekonstrukcija, postmoderno mišljenje itd. sve do otprilike 1990-ih; i 3) zakasneli početak objavljivanja nemačkog izdanja njegovih sabranih dela (1954)<sup>16</sup>. Međutim, tokom poslednje decenije prošlog veka, ipak se pojavilo brzo rastuće međunarodno interesovanje i istraživanje Šelerove filozofije. Frings i ovde nalazi tri razloga: 1) Osnivanje međunarodnog Društva Maks Šeler na Univerzitetu u Kelnu 1993. godine; 2) Kompletiranje nemačkog izdanja sabranih dela 1997. godine, sastavljenog od 15 tomova, i slobodan pristup Šelerovim arhivama; 3) Značajan broj prevoda na mnoge jezike, praćeno brzo rastućom sekundarnom literaturom (Frings, 2002: 183).

Osećaj krize koji je prožimao Šelerovo mišljenje produbio se u drugoj polovini 20. veka: „Svedoci smo sve veće specijalizacije i fragmentacije nauka i rastuće moći i opasnosti tehnologije. Drugi svetski rat je za mnoge naglasio opasnosti zapadnog racionalizma koji je naizgled poludeo i probleme svojstvene potrazi za sve većim tehnološkim dostignućima. U isto vreme, filozofi i istoričari nauke preispituju same temelje nauke. Razvoj postempirijske filozofije nauke, zajedno sa napretkom u fizici, poslužili su da se naglasi teoretska anarhija nauka, koja je sada proširena čak i na fizičke nauke. Događaji u društvenoj i političkoj sferi takođe su doprineli rastućem osećaju krize. Neviđeno divljaštvo dva svetska rata, sukobi u Koreji i Vijetnamu, studentske pobune 1960-ih, kolaps istočne Evrope, uspon kontrakulturnih pokreta (Afroamerikanci, Hispanci, treći svet), pokreti za prava žena i homoseksualaca i pokret za zaštitu životne sredine, svi su doprineli rastućem osećaju krize i kataklizme“ (Weiss, 1998: 8-9). Zato ne čudi da Hobsbaum kaže da se 20. vek završava onako kako je i počeo, „globalnim neredom“ (Hobsbaum 422, 437-438). Ovaj nered dominantan je i danas, nakon prve dve decenije 21. veka; njegove simptome i manifestacije vidimo u svim aspektima sveta života. Dakle, **i dalje živimo u civilizacijskoj krizi koja se ne može razumeti bez povratka u istorijsku i duhovnu prošlost, a posebno na početak 20. veka, kada je ova kriza počela da se ozbiljno reflektuje i tumači, tragajući za njenim korenima i načinima prevazilaženja.**

---

<sup>16</sup> U vreme njegove iznenadne smrti, Šeler je objavio jedanaest knjiga i veliki broj eseja i članaka. Takođe je ostavio veliku količinu neobjavljenih rukopisa, beležaka i slobodnih stranica. Njegova udovica Marija Šeler (Maria Scheler), uz podršku redakcijskog odbora na čijem je čelu bio Hajdeger, preuzela je zadatak da izradi potpuno i jednoobrazno izdanje objavljenih i neobjavljenih spisa, uključujući ukupno trinaest svezaka. Kooperativni rad na ovom projektu okončan je političkim previranjima koja su počela 1933. godine; Marija Šeler je nastavila da radi na njemu sama do svoje smrti krajem 1969. godine. Do tada je objavljeno šest knjiga. Uredništvo je tada preuzeo Frings (Lachterman, 1973: xiv-xv).

## 1.4. Aktelnost krize moderne civilizacije i Šelerove kritike

Tako najbolji poznavalac filozofske antropologije i Šelerove misli na srpskom filozofskom području Radivoje Kerović u svojim knjigama uveliko sledi Šelerove i ideje drugih savremenih mislilaca o krizi moderne civilizacije, kritikujući je, kao i oni, iz metafizičko-religioznog ugla. On smatra da moderni čovek kida iskonske životne veze sa prirodom, svetom i Bogom (Kerović 4 23), ali taj upražnjeni prostor ne ispunjava sobom na adekvatan način (Kerović 1 59). „Prirodnoučna i tehnička racionalnost...kao vladajuća forma racionalnosti našeg vremena...priznaje jedino ideologiju rasta naučnog saznanja i tehnološke moći čovjeka, potiskujući sve oblike iskustva i racionalnosti koji korespondiraju sa idejom humanosti i izlaze joj u susret. Ograničena i jednostrana kakva jeste...ona sistematski i metodično čisti ljudsko iskustvo od svih eventualnih predstava o svetom i božanskom, nadsvjetovnom, o duhovnom bitku i višem određenju čovjeka“ (Kerović 3 327). „Prosvećeni, na nauku i tehniku oslonjeni savremeni čovjek u stvari je nereligiozni čovjek koji 'odbacuje transcendenciju', pomisao o Bogu i vječnom životu, 'prihvata relativnost' svih stvari istrajavajući u svjetovnoj viziji ljudskog bitisanja“ (Kerović 3 78). Kerović je stoga uveren da svet savremene kulture, tehnike i civilizacije, uprkos tome što ga je čovek stvorio, ne pruža puno i konačno zadovoljenje, ne ispunjava i ne osmišljava ljudski život (Kerović 3 80), što dovodi do kriznog karaktera egzistencije savremenog čoveka. On tvrdi da se Ničeova dijagnoza nihilizma tiče upravo kulture i naroda koji su uspostavili naučno-tehnički i industrijski odnos prema svetu, prirodi i čoveku (Kerović 2 97). Besomučna dinamika naučno-tehničke civilizacije, vođene osvajačkim prosvetiteljskim umom, generisala je opštu krizu društva i kulture (Kerović 3 42, 73; Kerović 2 117). Tako je kriza zahvatila sve aspekte čovekovog bivstvovanja i sve dimenzije savremenog života, te je čitava individualna i kolektivna egzistencija čoveka naučno-tehnološke ere postala prožeta osećanjem krize (Kerović 1 51; Kerović 3 67). Ova kriza se „manifestuje se na različite načine, kako posredstvom vladajućeg otuđenja i usamljenosti, depersonalizacije i pomasovljenja, tako i posredstvom bezavičajnosti i raskorijenjenosti, odsustvom sakralne vizije egzistencije i smrću Boga i onoga božanskog u ljudima i tehnikacijom života“ (Kerović 3 69). Kidanjem nekadašnjih veza poštovanja i poverenja sa bićem i Bogom, dolazi do slabljenja i pada istinske religioznosti (Kerović 1 50) i sakralne vizije egzistencije (Kerović 3 78), i iščezavanja metafizičkog doživljaja čoveka o njegovom višem određenju (Kerović 3 42), višim vrednostima i ciljevima, „tako da se na vrhuncu ekonomske, političke, društvene, naučne i tehnološke samosvijesti i moći čovjeka na najfrapantniji način manifestuje dubina njegove moralne bijede, pad duhovnosti i viših ideja o čovjeku i njegovom određenju“ (Kerović 3 232, 42, 78; Kerović 1 50). Odbacujući tako sve spoljašnje kontrolne instance koje su regulisale ili korigovale njegovo postojanje, mišljenje i delovanje, moderni čovek se našao pred opasnošću propadanja u demonsko i nehumano. Kerović zaključuje da živeći na taj način izvan Boga, kosmosa i bića, čovek ne može dugo opstati (Kerović 1 51). On se poziva na Hajneman koji je uzroke kriznog stanja savremenog čoveka video u poremećaju njegove relacije prema kosmosu i Bogu. Stoga je Hajneman kao rešenje za izlazak iz krize predlagao uspostavljanje drugačijeg odnosa prema biću, svetu i Bogu, odnosa poverenja i pouzdanosti sa osećanjem zavičajnosti, ukorenjenosti i zaštićenosti (Kerović 1 60-61). Slične ideje zastupao je i Šeler.

Još jedan ozbiljan proučavalac filozofske antropologije Predrag Krstić navodi da se duboko krizni karakter ljudske egzistencije u savremenom periodu manifestuje i time da ono ne-ljudsko spram čega se sada traži specifičnost čoveka više nisu, kao u ranijim vremenima, životinje ili Bog, nego osamostaljene i otuđene tvorevine vlastite čovekove delatnosti. Neophodnost ove zabrinutosti i zapitanosti nije samo akademske, teorijske prirode; nju diktira potencijalna pretnja radikalnog (samo)uništenja čoveka. Stoga „čovečnost i čovečanstvo valja iznova odmeriti prema, s jedne strane, 'anonimnoj logici kapitala', globalizacijskim procesima, tehno-naučnoj ekspanziji, logici efikasnosti kasnog kapitalizma, posvemašnjoj sistematizaciji i organizaciji, te medijskoj rekreaciji

društva, mitemama razvoja, napretka i produktivizma, akceleraciji dinamike moderniteta uopšte, kontroli, moći, ekonomičnosti i sličnim svrhama, kojima...preti opasnost da...instrumentalizuju čoveka i usmere se protiv njega“. Dodatan problem je određenje čoveka prema prema tehnološki razvijenim mašinama, veštačkim inteligencijama i veštačkim oblicima života kao što su roboti, kiborzi, klonovi i drugi do skora nezamislivi artefijelni entiteti koji bi mogli imati kolonizatorske pretenzije. Krstić upućuje na Liotara (Lyotard) koji se, promišljajući ovaj problem „(ne)ljudskog“, zapitao: „Šta ako se ljudska bića, u humanističkom smislu, prisilno nalaze u procesu postajanja neljudskim? Šta ako neljudsko nastani sve ono što je 'svojevremeno' čovečanstvu?“. Liotar odgovor bio je da nam kao „politika“ preostaje jedino da se odupremo neljudskom. Međutim, da stvar nije jednostavna, pokazuju mišljenja koja, nasuprot Liotaru, slave i prizivaju mutaciju čoveka. Tako feministička autorka Dona Haravej (Donna J. Haraway) ohrabruje pretvaranje ljudi, naročito žena, u kiborge, u „hibride mašina i organizma“. Tamo gde se Liotar frontalno suprotstavlja univerzalnom širenju nehumanog, Haravej poziva na subverziju humanizma, upravo u svetlosti čovekovog konačnog kraja: „U kasnom dvadesetom veku...svi smo mi himere, teoretizovani i fabrikovani hibridi mašine i organizma; ukratko, mi smo kiborzi. Kiborg je naša ontologija; on nam daje našu politiku“ (Krstić 76-79).

Imajući u vidu ovu i dalje aktuelnu zabrinutost savremenih filozofa za sadašnjost, budućnost i sudbinu čoveka, i tendencije koje idu u pravcu teorijskog i praktičkog „antihumanizma“ i „transhumanizma“, može se zaključiti da mišljenje Staudea da je Šeler istorijski značajan jer su njegova misao i karakter izražavali neke od ključnih problema dvadesetog veka, ostaje još uvek na snazi (Staude xii)<sup>17</sup>. **Pošto su sve prethodno navedene pojave i simptomi krize većinom dominantni i u našem dobu, jedan vek nakon Šelerovih analiza, njegovo mišljenje čini se i danas svežim i aktuelnim, a rešenja koja je predlagao za savladavanje krize takođe se, u ovom ili onom obliku, zastupaju u savremenosti, uključujući, kako vidimo, i našu filozofiju.**

---

<sup>17</sup> „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“ (Butraković, 2017: 38).

## 2. ŠELEROVA KONCEPCIJA I PROJEKAT FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE I METAFIZIKE SPASA

### 2.1. Filozofska antropologija i kriza

Nastanak filozofske antropologije kao specifičnog filozofskog projekta vezuje se za različite nivoe krize sa kojima su se evropski ljudi i intelektualci suočili tokom Prvog i između dva svetska rata. Karl-Zibgert Reberg (Karl-Siegbert Rehberg) sugerise da „'Filozofska antropologija' ima vrlo jasan odnos prema političkim prilikama na početku ovog veka...prema epohalnoj krizi, prema akutno osećanom gubitku izvesnosti i poretka koji je uvećan posle poraza u ratu i kolapsu Kajzerove vlade“ (Weiss, 1991: 39). Prema Denisu Vajsu (Dennis Weiss), poreklo filozofske antropologije takođe se može naći u različitim krizama sa kojima su se evropski intelektualci suočavali između ratova: kolapsu nemačkog idealizma i pretnji istorizma i iracionalizma, rastu humanističkih nauka i neuspehu nauka uopšte da obezbede jedinstveni pogled na ljudsku prirodu, društvenim i političkim prevratima tog vremena (Weiss 2 4). „Upravo u kriznim periodima antropološko pitanje postaje najupornije“ (Weiss 1 12).

Po Buberovim (Buber) rečima, filozofska antropologija je moguća jedino u ovakvim periodima „beskućništva“, kada čovek u svome svetu ne nalazi doma i sigurnosti, kada prepoznaje svoje problematično postojanje, što pobuđuje njegovo razmišljanje o vlastitoj egzistencijalnoj situaciji: „Zbogom spokojstvu, obreli smo se u novom antropološkom škripcu; kao nikad ranije, suočeni smo s pitanjem o čovekovom bivstvovanju u svoj njegovoj veličanstvenosti i užasu - i to ne više u filozofskom ruhu, već u ogoljenosti egzistencije“ (Buber, 1997: 16). U tom kritičnom kontekstu svoga porekla, filozofska antropologija mora, po Buberu, formulaciju pitanja čovekovog bića da postavi na „dublji, oštrij, strožiji i okrutniji način nego ikada ranije“ (Buber 2 17).

Kao posledica dramatične svetsko-istorijske krize početkom 20. veka, ljudska priroda, kao i sve ostalo, postala je krajnje nedokučiva i problematična. Savremeno doba, kao nijedno ranije, sistematski je razorilo sliku čoveka, te intelektualci Zapada više nisu imali povezanu i jedinstvenu predstavu o tome šta, tj. ko je uopšte čovek (Kerović 3 34). Čovečanstvo se našlo pred jednim ogromnim rastom pojedinačnog znanja o sebi, ali kao da je pri tome samog čoveka izgubilo iz vida, što je stanje koje je nosilo sve znake krize (Keller, 1986: 294). Naturalističke i vitalističke koncepcije, razvijane pod uticajem darvinizma i „filozofije života“, temeljno su uzdrmale tradicionalno razumevanje čoveka kao umnog bića (klasična grčka misao koja se nastavlja u modernoj racionalističkoj i idealističkoj filozofiji), odnosno Božjeg stvorenja (hrišćanska koncepcija koja se provlači kroz čitavu srednjovekovnu misao, ali i teološki intonirana filozofska učenja u modernom dobu). Nakon Ničeove objave „Bog je mrtav, mi smo ga ubili“, čovek više nije mogao da se bezupitno oslanja na Boga. Ali nakon Darvina (Darwin), Frojda (Freud) i sve jačih strujanja „filozofije života“, čovek nije mogao da se oslanja ni na svoju navodnu prirodnu izuzetnost, racionalnost i autonomiju<sup>18</sup>. Ova učenja uzdrmala su dotadašnju racionalističko-prosvetiteljsku sliku o ljudskoj prirodi. Nova naučna saznanja o živom svetu i čoveku, posebno u oblasti biologije i fizičke antropologije (inspirisana Darwinovom teorijom evolucije) i psihologije (podstaknuta, pre svega, Frojdovim učenjem o nesvesnom), sasvim su poremetili i pomutili prosvetiteljsku predstavu o čoveku kao posebnom, iznad sveg ostalog živog sveta uzdignutom i uzvišenom racionalnom i autonomnom biću, sposobnom da na osnovu vlastite (raz)umnosti vlada i upravlja sobom i društvom u svoju korist i za svoje dobro. Svetski ratovi, revolucije, osamostaljena

<sup>18</sup> „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“ (Butraković 7).

i otuđena naučno-tehnološka i industrijsko-mehanička civilizacija, sa svim pratećim negativnim i destruktivnim društvenim, duševnim i duhovnim posledicama, potvrđivala su ove teorije. Čovek je postao protivrečno, rascepljeno biće, u svetu bez Boga, u kome iracionalne sile nagona, strasti, često ujedinjene s „nižim“ oblicima (naučne) racionalnosti, sve više dominiraju nad „višim“ sferama umnosti i duhovnosti. Jung (Jung), između ostalih, u svojoj poslednjoj knjizi (*Man and His Symbols*, 1964) jasno ukazuje na taj problem: „Moderni čovjek ne shvaća do koje ga je mjere njegov 'racionalizam' (koji je uništio njegovu sposobnost reagiranja na božanske simbole i ideje) prepustio milosti psihičkog podzemlja. On se oslobodio 'predrasuda' (ili tako misli), ali je u tom procesu izgubio svoje duhovne vrednote u doista opasnoj mjeri. Njegova se moralna i duhovna tradicija raspala i on sada, poradi tog rasula, ispašta u zbunjenosti i razdvojenosti širom svijeta“ (Jung, 1987: 94)<sup>19</sup>. **Pa gde je onda čovek mogao da nađe oslonac, utočište i „spas“?**

**U takvom dubokom doživljaju krize i osećanju strepnje početkom 20. veka nastao je projekat filozofske antropologije i obnove metafizike, u kome je Maks Šeler zauzeo izuzetno mesto.** Iako Šeler nije prvi mislilac svoje generacije koji ukazuje na osećaj krize, on je svakako bio jedan od prvih koji ovaj osećaj izričito povezuje sa našom samorefleksijom i filozofskom antropologijom (Weiss 2 7, 8). Vajs smatra da je, bez obzira na opravdanost njegovih uvida, o čemu će na kraju biti reči, vrednost Šelerove filozofske antropologije nesumnjivo u tome što je podvukla vezu ove moralne, političke i filozofske krize sa našom samorefleksijom (Weiss 2 9).

---

<sup>19</sup> Svestan istog problema još u međuratnim godinama, Jung 1933. objavljuje knjigu *Moderni čovek u potrazi za dušom* (*Modern Man in Search of a Soul*, 1933).



## 2.2. Šelerovo razumevanje filozofske antropologije

### Problem čoveka u Šelerovoj filozofiji

Šeler je pri kraju svog života konačno jasno i otvoreno prepoznao antropološko pitanje kao centralno pitanje svoje filozofije i celokupne epohe. U neobjavljenom nacrtu predgovora za *Položaj čoveka*, on precizira početak svog antropološkog interesovanja, postavljajući ga čak u srednjoškolski period između 1892. i 1894. godine (Henckmann 2 19-20). Šeler se dotakao filozofsko-antropoloških motiva u svojim ranim tekstovima (*O ideji čoveka*, *O sramu i osećanju srama* (*Über Scham und Schamgefühl*, 1913) i svoju kasnu eksplicitnu antropologiju u ovom smislu nije shvatio kao raskid sa ranijim glavnim radovima (*Formalizam*, *Bit i oblici simpatije*), već pre kao njihovu obnovu na novim osnovama (Becker, Fischer, Schloßberger, 2010: 17). Zato smatramo da se, uprkos mnogim tumačenjima koja govore o neprestanim promenama ideja i pozicija u Šelerovom filozofskom razvoju, proisteklim iz dešavanja u njegovom ličnom životu (između ostalog, u: Staude ix, x, 253), pa čak i o njegovoj temeljnoj nesposobnosti da izlaže stvari na povezan i dosledan način<sup>20</sup>, unutar ovog razvoja ipak mogu naći linije povezanosti i kontinuiteta (Schneck, 1987: 144; Landgrebe 35). Artur Luter (Arthur R. Luther) je uveren da pažljivo čitanje Šelerovih dela „u celini otkriva impresivnu doslednost vizije, viziju koja nije bez senki, ali viziju koja će, upravo zbog svojih senki, biti prepoznata kao jedna od najprepoznatljivijih vizija dvadesetog veka“ (Luther 1). Šeler jasno upućuje u predgovoru *Položaja čoveka* na radove koje treba pročitati, i kojim redosledom, da bi se „upoznali stupnjevi razvoja mojih nazora o ovom velikom predmetu“ (PČ 7). Jedno od važnih mesta koje nas se neposredno tiče, i koje dokazuje ovaj kontinuitet antropološkog interesovanja kod Šelera, vezan je upravo za „položaj čoveka u kosmosu“. Zaista, od ranog spisa *O ideji čoveka* do poslednjih filozofsko-antropoloških radova, možemo videti da se ova ideja, pa čak i njena neposredna jezička formulacija, ponavljaju. Možda je njeno prvo pojavljivanje u spisu *O sramu i osećanju srama*, u kome se spominje „jedinstveni položaj i mesto čoveka u velikoj stepenastoj građevini bića sveta“, tj. njegov položaj između božanskog i životinjskog (Šeler, 2011d: 291). Ne čudi da upravo na ovom mestu Nikolaj Hartman (Nicolai Hartmann) nalazi sintezu Šelerove filozofije: „Ukoliko se malo dublje zagleda u ovu borbu, nije teško shvatiti jedinstvo u njemu kao jednu veliku liniju. **Zapravo, to je jedan centralni problem koji ga je tokom celog njegovog života vodio svim složenim putevima: problem čoveka.** Psihologija i metafizika, epistemologija i sociologija, etika i ontologija - svi su se ujedinili u jednom objektu, u najdaljem i istovremeno susednom. Plan njegove antropologije je bio da se objasni ova velika konvergencija“ (Hartmann 357). S tim se slažu drugi tumači: „Kroz sve ove studije njegova filozofija je usmerena na dva glavna cilja: **određenje čovekovog mesta u prirodi** i određenje *ens a se* (kao prvobitnog izvora bivstvovanja) u filozofiji i religiji... Postoji jedan predmet na koji se u krajnjem fokusira čitava Šelerova misao: **Čovek**... Sve ovo neverovatno široko i duboko znanje bilo bi osnova za njegovu **Filozofsku antropologiju**“ (Frings, 1965: 1, 2); „Njegovo glavna briga nikada nije bilo fenomenološko istraživanje transcendentnog ega ili ontološkog pitanja Bića; to je pre bilo **Biće Čoveka**, sada i ovde, u njegovim biološkim, socijalnim, etičkim, metafizičkim i

<sup>20</sup> Jedan upečatljiv primer ovakvog tumačenja Šelerovog duha predstavlja drugi i veći deo Hildebrandovog teksta. August Bruner (August Brunner) zauzima isti stav (Brunner, 1960: 9). Ovim psiho(pato)logizujućim objašnjenjima se naročito suprotstavlja Piter Spejder (Peter Spader) u knjizi *Šelerov etički personalizam* (*Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*, 2002), smatrajući da transformacija Šelerovih misli i stanovišta može i mora da se analizira iz imanentne filozofske perspektive. Spejder kao glavni cilj svoje knjige ističe nalaz da postoji logika u razvoju Šelerovog mišljenja, a da je psihološki pristup često korišćen da bi se negirala potreba za pronalaženjem te logike. Previše kritika je videlo promenu Šelerove pozicije ne kao odgovor na filozofske probleme s kojima se rvaio, već pre kao simptom neke njegove neadekvatnosti kao čoveka. Njihov definitivan zaključak bio je da su, u slučaju takvog pojedinca, promene u mišljenju ništa drugo do odrazi unutrašnje nestabilnosti i nedostatka samodiscipline. Ovaj sud postao je, po Spejderu, ne samo način objašnjavanja (ili neobjašnjavanja) promene pozicije, već i način odbacivanja sve složenosti i poteškoća Šelerovog mišljenja i njegovog razvoja (Spader, 176, 177).

religioznim dimenzijama - i, konačno, čoveka kao nosioca ljubavi“ (Frings, Funk, 1973: xiv); „Šelerovo životno delo svedoči o pokušaju da se verno zabeleži sve ono što dolazi u polje ljudskog iskustva. U njegovom trajnom interesu za ono što naziva '**problemom čoveka**', nalazimo ujedinjujuću nit Šelerovog života i misli“ (Perrin ix); „Iako se Šelerove rasute refleksije možda ne uklapaju u sistem, one ipak nalaze svoje jedinstvo u jednom meta-antropološkom pitanju: *Was ist der Mensch? Šta je čovek?*“ (Vandenberghe 20); „Nazivajući svoju filozofiju 'otvorenom', mukotrpno se trudio da pojasni **sliku čoveka** u njegovom totalitetu“ (Schneck 4); „Šeler se od razdoblja *Formalizma* do kraja svog filozofskog života neprestano bavio **čovekom**, nastojeći unutar fenomenološke filozofije i metafizike izgraditi i učvrstiti njegov bitni lik“ (Galović 2 227).

### Šelerova koncepcija i projekat filozofske antropologije

Šeler polazi od činjenice da u njegovo vreme postoje tri nespojiva, međusobno sukobljena razumevanja čoveka: 1) judeo-hrišćanska predaja o Adamu i Evi, stvaranju, raju i padu; 2) grčko-antički pogled na čoveka kao umno biće („animal rationale“); 3) učenje modernih prirodnih nauka i genetičke psihologije da je čovek kasni produkt evolucije životinjskog sveta koji se od podljudske prirode razlikuje samo komplikovanim stupnjem mešanja energija i sposobnosti. Štaviše, mnoštvo novih prirodnih i društvenih nauka o čoveku, prema Šeleru, sve više prikrivaju njegovo biće nego što ga osvetljavaju. Sve u svemu, posedujemo teološku, filozofsku i prirodno-naučnu antropologiju koje ne mare jedna za drugu, i kojima nedostaje svako jedinstvo (Scheler, 1987a: 11-12; Kerović 4 33). Jer, svako od ovih tumačenja afirmiše samo jedan aspekt čoveka, tako da, na kraju, pruža parcijalno i fragmentarno razjašnjenje njegovog bića (Kerović 3 88); ove antropologije prikrivaju stvarnu i celovitu suštinu čoveka zaboravljajući i propuštajući da ga protumače kao integralno biće, tako da mi prosto nemamo jedinstvenu ideju o čoveku kao celovitom biću (Kerović 4 275, 297, 298). Ne postoji pogled na čoveka koji mu pomaže da razume sebe ili svoje mesto u univerzumu: „Tamo gde je čovek u pitanju, postoji zabuna“ (Luther, 1974: 1).

Šeler stoga sasvim jasno, na više mesta, izražava nesigurnu i zabrinutu samosvest savremenog doba i čoveka: „Samoproblematika čovjeka dosegla je u sadašnjosti maksimum u svoj nama poznatoj povijesti...čovjek (je) sam sebi priznao da manje nego ikada posjeduje strogo znanje o tome, šta je on“ (PČ 9); „Ni u koje vrijeme povijesti nije čovjek sam sebi postao tako problematičnim kao u sadašnjosti“ (PČ 12); „Ni u jednom vijeku nisu nazori o bivstvu i podrijetlu čovjeka bili nesigurniji, neodređeniji, raznolikiji nego u našem...U otprilike desetstisućgodišnjoj povijesti mi smo prvi vijek u kome je čovjek sebi potpuno i do kraja postao 'problematičnim', u kome on više ne zna što je“ (Scheler, 1987b: 113-114); „Mi još vrlo nepotpuno znamo kakva je to uopšte stvar ono što nazivamo 'čovek',“ (FZiO 192); „U tragične crte ljudske spoznaje spada to da čovjek, koji je tijekom svoje povijesti usvojio toliko vrsta znanja, još uvijek tako malo zna o tomu što on sam jest, gdje i kako stoji u cjelokupnom-poretku svega, te što mu je podrijetlo i određenje...Nikad nije čovjek imao manje sigurno i nejedinstvenije znanje o svojoj biti, podrijetlu i određenju nego upravo danas“ (XII 5, u: Ljubimir 9). Sa ovom dijagnozom slaže se i Hajdeger, eksplicitno upućujući na Šelera (Heidegger, 1979: 136). Iz tog bazičnog nejedinstva u razumevanju čoveka, koje potresa vladajući duh vremena i sve njegove oblasti znanja, proishode i duboka razilaženja u istorijskim i sociološkim učenjima. Ona imaju sasvim različite ideje o „bivstvu, izgradnji i podrijetlu čovjeka“, budući da „svaka povijesna nauka imade temelj u određenoj vrsti antropologije, svedeno da li je historičaru, sociologu ili filozofu povijesti dotična antropologija jasna i poznata ili nije. No mi nemamo zasada nikakvog jedinstva u našim nazorima o ljudskoj prirodi“ (ČP 118). Upravo je ovo odsustvo jedinstvenog pogleda na sebe ono što je izazvalo zastrašujući osećaj urgentnosti i anksioznosti kod čoveka dvadesetog veka (Luther 2).

Ali, Šelera nije samo dramatičan osećaj krize čitave zapadne civilizacije i kulture, sve više raširen među građanskim intelektualcima, čiji je izraz bilo krajnje problematično odsustvo jasnog i

jedinstvenog (samo)razumevanja čoveka, nagonio na zapitanost pred pitanjem identiteta bića „čovek“. To je činila i čitava filozofska tradicija; filozofskim tumačenjem čoveka, pa i filozofskom antropologijom kao posebnom oblašću, pre samog Šelera, i u njegovo doba, bavili su se i drugi mislioci. Staviše, problematika čoveka prožima filozofiju takoreći od njenog nastanka, a eksplicitnu formulaciju dostiže u Kantovom (Kant) stavu da se sva suštinska filozofska pitanja u krajnjem mogu svesti na pitanje „Šta je čovek?“. Šeler ponavlja i razrađuje ovaj stav na nov način: „U izvesnom smislu, svi centralni problemi filozofije mogu se svesti na pitanje o tome šta je čovek i koji metafizički položaj i mesto čovek zauzima u celini bića, sveta i Boga. Čitav niz starijih mislilaca na svako filozofski postavljeno pitanje počinje da odgovara polazeći, ne bez osnova, od 'položaja čoveka u kosmosu' - to jest započinje orijentišući se prema metafizičkom mestu čoveka i njegove egzistencije“ (IČ 7-8). Potvrdu važnosti i presudnosti ovog pitanja Šeler nalazi i u svom celokupnom filozofskom razvoju, što još više pojačava njegovu krucijalnost i neodložnost raspravljanja i dubljeg razjašnjenja: „Pitanje 'šta je čovjek i kakav je njegov položaj u bitku' zaokupljala su me već od prvog buđenja moje filozofijske svijesti bitnije nego i jedno drugo filozofijsko pitanje...moja je sreća rasla uviđajući da se najveći deo svih problema filozofije koje sam već obradio sve više i više uklapaju u ovo pitanje“ (PČ 7). I ne samo da je njegova filozofija preokupirana ovom temom, već je, kaže Šeler, „čitava savremena filozofija takoreći natopljena sadržinom ovih pitanja“ (IČ 8).

Na kraju, ali po značaju na prvom mestu, neodložnost rešenja ovog temeljnog filozofskog pitanja nametala je svest da se tu ne radi o pukom teorijskom, sholastičkom pitanju, nebitnom za praktično postojanje i funkcionisanje čoveka i njegovog sveta, koji će, bez obzira na to kakav se odgovor na njega dobije, i da li se uopšte dobije, potpuno nesmetano nastaviti da opstaju. Naprotiv, ono što je najviše podsticalo na bavljenje ovim pitanjem bila je sasvim jasna i snažna svest da je u njemu **ulog upravo sam smisao i (dalja) egzistencija čoveka**, njegova sudbina i budućnost u celini - ako te budućnosti uopšte bude. Čovek mora razviti temeljno drugačiji oblik samosvesti, i bitno drugačiji pogled na svet, od postojećeg i vladajućeg, ako misli da materijalno, a naročito duhovno, preživi ovu krizu u koju je sam sebe doveo, i koja mu preti sve do same smrti. Jer, savremeni čovek došao je do tačke u kojoj postoji realna mogućnost da potpuno uništi sebi bez razumevanja u bilo kom smislenom značenju ko je, šta znači biti u svetu sa drugim osobama, ili kakvo mesto i zadatak ima u univerzumu koji nas okružuje (Luther 2). Pitanje o „obnovi Zapada“ sada se postavlja kao temeljno pitanje, a filozofiji je dato za zadatak da, nakon što su duboko uzdrmani stari religiozno-hrišćanski osnovi života, da odgovor na to pitanje i time čoveku povрати oslonac (Landgrebe 120). To znači da **filozofska antropologija ima za cilj da čoveku pokaže put ka smislu i spasenju njegovog bivstvovanja** (Kerović 1 14, 60; Kerović 3 202).

**„Zato sam poduzeo da na najširoj osnovi dadem jedan novi pokušaj filozofijske antropologije“, kaže Šeler (PČ 12).** „U času kada je čovjek sam sebi priznao da manje nego ikada posjeduje strogo znanje o tome, čini se da mu se vratila nova odvažnost da razvije novi oblik svoje samosvijesti i svoga nazora o sebi“ (PČ 9). Cilj ka kojem smjera sav Šelerov filozofsko-antropološki trud možda je najpregnantnije izražen u njegovim beleškama za Kongres antropologa 1926. godine: „Ono što želim je da ponovo učvrstim i učinim nedvosmislenom nesigurnu i promenljivu ljudsku samosvest - ni da joj se dodvoravam, ni da je sadistički ponižavam kao što čine darvinisti, Frojd itd. Hoću da joj dam oblik koji će trajati nekoliko hiljada godina! Poučavajući način na koji čovek može da izdrži samog sebe, bez da sebe megalomanski preceni, bez da sebe greškom unizi. Čovek je mnogo više i mnogo manje nego što zna“ (XII 110, u: Ljubimir 11; Henckmann, 2010: 48). „Potrebna je mijena u biti čovjeka; Šeler to naslućuje i zato poduzima izgradnju filozofske antropologije“ (Pejović 74).

Međutim, iako se pitanje o čoveku i njegovom položaju s obzirom na celinu biću često postavljalo u filozofskoj tradiciji kao temeljno, sadašnji odgovor na njega, po Šeleru, nikako ne može biti tradicionalan, budući da je ta filozofska tradicija ozbiljno uzdrmana, pa i u mnogo čemu osporena, novim naučnim uvidima i bitno novom, kriznom situacijom savremenog čoveka, za koju tradicionalna filozofija i njeno shvatanje čoveka nije bez ikakve odgovornosti. Stoga „ovo bivstveno pitanje (treba da se) pokrene na nov način, bez dosada uobičajenog vezivanja za teologijsku, filozofijsku i prirodnoznanstvenu predaju“ (PČ 9); moramo da se „lagano otresemo“ svih tradicionalnih kategorija koje se javljaju u ovom pitanju, jer „samo ako je čovek voljan da učini potpunu 'tabula rasa' sa svim predajama...moći će se opet doći do održivih uvida“ (ČP 114). Za razliku od većine ljudi koji svoj pogled na svet prosto preuzimaju od religiozne ili neke druge tradicije, u filozofski utemeljenom pogledu na svet moramo posumnjati u sva nasledena mnenja i predstave, i osloniti se na sopstveni um (Scheler, 1967: 199).

Šeler se u filozofskoj literaturi uobičajeno smatra **utemeljivačem filozofske antropologije**. Iste godine kada piše svoj najznačajniji filozofsko-antropološki spis *Položaj čoveka u kosmosu*<sup>21</sup>, pojavljuje se Plesnerovo delo *Stupnjevi organskog i čovek. Uvod u filozofsku antropologiju (Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 1928)*, koje takođe spada u klasična dela filozofske antropologije<sup>22</sup>. Nije slučajno da u isto vreme Hajdeger piše *Bitak i vreme (Sein und Zeit, 1927)*, u kojem se ne govori o „čoveku“ već o „tubitku“ (*Dasein*), što najavljuje Hajdegerovu kritiku čitavog projekta filozofske antropologije<sup>23</sup>. Međutim, ono što Šelerov pristup izdvaja iz dotadašnjih, ali i u njegovo vreme aktuelnih filozofsko-antropoloških dela, jeste **dubina i obuhvatnost koja**, po njegovom mišljenju, **karakteriše filozofsku antropologiju**. Jer, za Šelera filozofska antropologija nije samo jedna od mnogih filozofskih disciplina. Takođe, nije dovoljno naglasiti važnost pitanja o čoveku, i tom pitanju posvetiti neko posebno delo. **Filozofska antropologija je kod Šelera nešto više (ili dublje) od toga, naime, filozofija sama**. Hajdeger ukazuje na ovakvo tumačenje koje (filozofskoj) antropologiji daje odlučujuće mesto u (savremenoj) filozofiji: „Danas, i već odavno, antropologija nije naziv samo za jednu disciplinu, nego označava temeljnu tendenciju današnjeg čovekovog stava prema samom sebi i prema celini bića. Primereno tom temeljnom stavu, nešto je saznato i shvaćeno jedino ako se za to nađe antropološko objašnjenje“ (Heidegger 2 135).

---

<sup>21</sup> Prva verzija glavnog, iako nedovršenog Šelerovog filozofsko-antropološkog dela, predstavljena je na konferenciji „Čovek i zemlja“ („Mensch und Erde“) na zasedanju Škole mudrosti (Schule der Weisheit) u Darmštatu (24-30. april 1927. godine). Naslov Šelerovog izlaganja bio je *Poseban položaj čoveka (Die Sonderstellung des Menschen)*. Njegovo izlaganje trajalo je skoro četiri sata, a publika je na kraju bila očarana (Frings 4 182). Pošto su mnogi bili impresionirani tim predavanjem, izrazili su želju da ono izađe kao posebna studija, čemu Šeler izlazi u susret sledeće godine sa knjigom nešto izmenjenog naziva (PČ 7).

<sup>22</sup> Joahim Fišer (Joachim Fischer) govori o „kelnskoj konstelaciji“ u kojoj se konstituisala filozofska antropologija kao jedan od najvažnijih pravaca savremene filozofije. Po njegovom mišljenju, između Šelera, N. Hartmana i Plesnera se u Kelnu razvila teorijski značajna saradnja, i uspostavila veza filozofske antropologije i nove ontologije. Komunikacija sa i oko Hajdegera u Marburgu, koja se, u retrospektivi, suočila sa prodorom *Bitka i vremena*, takođe je igrala bitnu ulogu (Fischer, 2014b: 89, 94, 120).

<sup>23</sup> Koliko je Šeler bio obuzet filozofijom, i kako je strasno upijao i obrađivao ne samo raniju, već i najnoviju filozofsku produkciju, govori činjenica njegove recepcije *Bitka i vremena*. Odmah po objavljivanju knjige u februaru 1927. godine, Hajdeger je poslao kopiju Šeleru, koji je u septembru te godine o knjizi sastavio fragment od četrdeset stranica. Taj dokument predstavljao je prvu ozbiljnu raspravu o radu velikog mislioca. Poslednji dugačak dijalog dva mislilaca imala su u decembru iste godine, kada su se saglasili da se moraju odvažiti na jedan prelaz u metafiziku. U kasnijem pismu Hajdeger je rekao Fringsu: „Šeler je bio jedan od retkih, ako ne i jedini, koji je u to vreme odmah prepoznao formulaciju pitanja u *Bitku i vremenu*“ (Scheler, 1981: 133; Senković, 2011: 532).

Privilegovanost filozofske antropologije kod Šelera proističe iz posebnog, središnjeg položaja čoveka u kosmosu, preko koga se obezbeđuje pristup svim ostalim bićima i njihovim bitima, od nežive prirode do Boga. Jer, čovek nije, doduše, egzistencijalno, ali jeste esencijalno identičan sa celinom sveta, što znači da je celina sveta u potpunosti sadržana u čoveku kao jednom njegovom delu (FZiO 191). Čovek je u tom smislu „mikrokosmos“, svet u malom, budući da se u njemu kao nagonско-duhovnom biću sastaju i seku svi nivoi postojanja, njihove suštine i zakoni (fizički, hemijski, biološki, psihički, duhovni), pa se zato se na čoveku može studirati i „najviši temelj“ (*oberste Grund*) „makrokosmosa“, odnosno „velikog sveta“ (FNS 207; Galović, 1996: 205). Suština čoveka je da „on sudjeluje u svim strukturama bitka, da on predstavlja njihov složaj i totalitet“ (IX 275, u: Wisser, 2000: 22); čovek je „mikro-on totaliteta svih načina bitka“ (Wisser 30). Reč je o oživljavanju stare ideje koju nalazimo kod Aristotela (Aristotle), Kuzanskog (Cusanus), Bruna (Bruno), Lajbnica (Leibnitz), Getea (Goethe): „Čovek je na neki način sve“ („Homo est quodammodo omnia“) (FZiO 191). „Čovjek je mikrokozmos svih u svemiru bitujućih bitnosti“ (XII 17, 19, u: Wisser 22). Zato Šeler ističe da je Kant bio u pravu kada je učio da sve biće treba prvo staviti u odnos prema biću čoveka. Ono nije neko „biće po sebi“, nego samo jedan „isečak“ iz tog „bića po sebi“, primeren celokupnoj duhovnoj i telesnoj organizaciji čoveka. A onda se, polazeći od „bitne slike čoveka“, koju gradi filozofska antropologija, može izvući zaključak o istinskim atributima „najvišeg temelja svih stvari“ i samom bogu. Zato je biće čoveka ne samo „mikrokosmos“, već i „mikrotheos“, i samim tim, „prvi pristup bogu“ (FNS 206, 207). Otuda se pokazuje da „pitanje o biti i bitnoj izgradnji čoveka poseduje barem heurističko prvenstvo pred svim ostalim pitanjima metafizike i da onaj koji je jasno spoznao svoju bit nije spoznao samo nju nego je u njoj i na njoj spoznao i bit svih stvari“ (XI 54, u: Galović, 1989: 197).

U poslednjem Šelerovom spisu *Filozofski nazor na svijet*, objavljenom svega dve nedelje pre njegove smrti, povlašćenost filozofske antropologije postaje neposredno očigledna. Filozofska antropologija, po Šelerovom mišljenju, stoji između metafizike „prvog reda“, odnosno metafizike graničnih problema nauke (prirodne i društvene), i metafizike „drugog reda“, odnosno metafizike apsoluta, koju Šeler još određuje i kao „metantropologiju“ (*Metanthropologie*). Zato ona zauzima povlašćeno mesto u odnosu na sve ostale filozofske discipline, drugačije rečeno, ne može se u pravom smislu smatrati tek jednom filozofskom disciplinom pored drugih, već nečim što predstavlja temelj svih tih disciplina budući da je **pitanje o čoveku prvorazredno i vodeće filozofsko pitanje koje ujedno predstavlja prethodnicu i pripremu za metafiziku apsolutnoga**. Međutim, iz tumačenja ove metafizike „drugog“ i (naj)višeg reda, vidi se da ona nije samo puki oblik (teorijskog) znanja, već pre svega delovanje, praksa u kojoj čovek „saostvaruje“ boga (*Gottmitverwirklichung durch den Menschen*) u prirodi i istoriji. Da bi naglasio ovu poentu, Šeler kaže da je tu reč o **metafizici „akta“** (*Aktmetaphysik*), a ne „predmeta“, kako se metafizika tumačila u čitavoj filozofskoj tradiciji (makar taj „predmet“ bio bog). Jer, „najviši temelj“ svega predmetnog sam nije sposoban da bude predmetom, nego je „čista izvršiva aktualnost kao atribut bitka koji vječno proizvodi sama sebe“; u njemu čovek može da učestvuje samo „suizvršenjem“ (*Mitvollzug*). Zbog toga „jedini pristup bogu nije teorijsko, tj. promatranje što opredmećuje, nego osobno aktivno zalaganje (*Einsatz*) čovjeka za boga i za bivanje njegova samoozbiljenja“. Čovek je „sustvaralac“, „suosnivač“ i „suizvršilac“ božanskog, biće u čijoj „slobodnoj odluci“ bog može ostvariti i posvetiti svoju bit. Zato čovek u svom čoveštvu nosi „bitak odluke“, višu čast božjeg „saborca“ (FNS 206, 208, 209; FZiO 199, 200). Vidimo da sva ova mesta jasno ukazuju na **suštinski praktički karakter čovekovog odnosa prema bogu**.

Gledano iz ove perspektive, filozofska antropologija ne trpi disciplinarne podele i određenja unutar polja filozofskog znanja, već se ispravno može razumeti jedino kao obuhvatno mišljenje o čoveku i njegovom osobitom položaju u poretku bića, koje tek omogućava pristup svim ostalim oblicima i nivoima bića, od anorganskog sveta do božanskog, samim tim, i odgovarajućim naučnim

i filozofskim oblastima koje se tim bivstvenim područjima bave. Zbog ove ambicioznosti kojom je zamišljena, Šeleru se, po našem mišljenju, i daje privilegovano mesto u zasnivanju filozofske antropologije. **Ona kod njega postaje jedan ozbiljan i dalekosežan filozofski projekat, odnosno projekat same filozofije. Ona nije više (samo) jedna filozofska disciplina koja je i pre Šelera, i u njegovo vreme, imala svoje preteče, osnivače i predstavnike, već povlašćen način filozofiranja kao takvog**<sup>24</sup>. Ona ujedno obezbeđuje temelje naukama o čoveku pod vođstvom jedne jedinstvene filozofske ideje koja im je nedostajala: „**Ako postoji filozofijski zadatak čije rješenje naš vijek naročito hitno traži, to je onda onaj filozofijske antropologije.** Pod tim mislim osnovnu znanost o bivstvu i bivstvenoj izgradnji čovjeka; o njegovom odnosu prema carstvima prirode (anorgansko, biljka i životinja) kao i k osnovu svih stvari (*Grund aller Dinge*); o njegovu metafizičkom bivstvenom podrijetlu kao i o njegovu fizičkom, psihičkom i duhovnom početku u svijetu...Takva antropologija sama bi mogla dati svima znanostima koje se bave predmetom 'čovjek'...osnovni temelj filozofijske prirode i ujedno sigurne ciljeve njihova istraživanja“ (ČP 113, Kerović 4 279, 280)<sup>25</sup>.

Milan Galović, verovatno najbolji poznavalac i autor do sada jedine monografije o Šelerovoj filozofiji na našim prostorima, objašnjava u čemu je, iz perspektive Šelerovog pristupa, posebnost filozofske antropologije, i zašto se ona ne može shvatiti samo kao jedna filozofska disciplina među ostalima. Po njegovom mišljenju, ako se atribut „filozofski“ shvati na pravi način, onda se on, pre svega, mora pripisati Šelerovoj antropologiji. Naime, ova antropologija, iako u sebe ugrađuje mnoga naučna i filozofska učenja i znanja, nije ni „naučna“ antropologija (poput fizičke ili sociokulturne antropologije), ni sinteza naučnih znanja o čoveku, ni neka posebna filozofska

---

<sup>24</sup> U tom kontekstu Fišer podvlači bitnu razliku između filozofske antropologije kao discipline i kao paradigme. On tvrdi da je Šeler u odgovoru na izazov „ideje čoveka“ u Moderni stvorio sopstvenu paradigmu koju je nazvao „Filozofska antropologija“. Jasno se prepoznaje razlika između „filozofske antropologije“ (malim slovom) kao (pod)discipline filozofije, i „Filozofske antropologije“ (velikim slovom) kao paradigme, posebnog teorijskog smera. Na izdignutoj visini Filozofska antropologija se posmatra kao paradigma u poređenju sa drugim filozofskim pravcima 20. veka (fenomenologija, egzistencijalizam, hermeneutička filozofija, kritička teorija, naturalizam, strukturalizam itd.) Ova značajna paradigma Filozofske antropologije izgrađena je u luku između Šelerove *Ideje čoveka (Zur Idee des Menschen)* iz 1914. godine i *Položaja čoveka u kosmosu* iz 1928. godine, usred „kelske konstelacije“ dvadesetih godina (Fischer, 2014a: 1 277, 278; Fischer, 2009: 154, 169).

Hotimir Burger navodi da je Šelerova filozofska antropologija zamišljena kao „nešto drugo ili više nego dio filozofije“. Filozofska antropologija kod njega nije toliko filozofska disciplina koliko filozofska orijentacija. Zbog toga su mnogi autori Šelerovu poziciju i ono što je za njom usledilo nazvali „**antropološkim obratom**“ u savremenoj filozofiji (Burger 1993: 10, 84).

<sup>25</sup> Vajs takođe na svoj način govori o razlici između filozofske antropologije kao discipline i kao paradigme, vezujući je za dva različita, ali retko istaknuta zadatka. Prvi, koji on naziva „integrativnim zadatkom“, izrasta iz razmišljanja o nauci i njihovom trenutnom stanju anarhije. Filozofska antropologija je trebalo da ponudi sintezu različitih prirodnih i humanističkih nauka o ljudskom biću, i obezbeđivanje njihovih temelja ili okvira (Weiss 1 12-13, 34, 36, 37, 40-43, 45, 46). Drugi, „zadatak celovitosti“, počinje razmišljanjem o prirodi celog ljudskog bića sa ciljem njegovog sveobuhvatnog prikaza koji ne vodi dualističkom gledištu. Dok različite nauke odvajaju deo ili aspekt ljudskog bića, filozofska antropologija sa zadatkom celovitosti bavi se celim ljudskim bićem i razjašnjavanjem njegove suštinske strukture. Ovaj zadatak je delimično motivisan spoznajom da samo kroz tako sveobuhvatan antropološki okvir možemo prevazići dualistički pogled na ljudsko biće koji je bio trajno Dekartovo nasleđe i sliku ljudskog bića koja dolazi od raznih nauka, kao bića sastavljenog od različitih, često nepovezanih delova. (Weiss 1 13, 41, 49, 51, 52, 58, 59, 66; Weiss 2 3-4, 10-11). Vajs ističe da Šeler odbacuje integrativni zadatak kao pravu brigu filozofske antropologije; to je pre zadatak celovitosti preovlađuje u njegovoj antropološkoj misli (Weiss 1 87) (ovo će više biti objašnjeno u poglavlju 5.1). Slično tome, Hajnc Viteride (Heinz Witteriede) tvrdi da se rad Šelera, Plesnera i Gelena može posmatrati kao pokušaj da se prevaziđu granice pojedinačnih nauka, da se usredsrede na celokupno ljudsko biće kao celinu i da se sistematski razrade karakteristike i sposobnosti koje razlikuju ljude od drugih živih bića. Na ovoj pozadini, radi se o odgovoru na pitanja o prirodi čoveka i njegovom položaju u svetu kako bi se suprotstavilo krizi samorazumevanja ljudi (Witteriede, 2009: 13f).

disciplina koja bi zamenila tradicionalne oblasti metafizike ili, baveći se „regijom bića čoveka“, predstavljala jednu „regionalnu ontologiju“ pored ostalih, već „centralna filozofska disciplina“, ona u kojoj se „centriraju svi temeljni filozofijski problemi i discipline“<sup>26</sup>. Zato se tek u filozofskoj antropologiji odlučuje šta treba biti filozofija i koji je njen zadatak. Ali „centralan“ položaj filozofske antropologije, moguć je samo zato što je čovek zauzeo takav „poseban“ i centralan položaj u celini bića (kosmosa), da se on više ne određuje polazeći od (najvišeg) bića, ili kao biće među bićima, kako je bilo u tradicionalnoj filozofiji, nego se sve biće, uključujući božje, stavlja u odnos prema „središnjem“ biću čoveka, i polazeći od njega razumeva. Tako je zadatak filozofske antropologije da, polazeći od biti i bitne strukture čovekovog bića, otkrije bit i bitnu strukturu celine bića. Jer, upravo zato što se na biću čoveka mogu naći i izučavati svi „slojevi“ i atributi bića uopšte, i njihove esencijalne veze, moguće je uzeti čoveka za polaznu tačku filozofiranja kao takvog. Naime, dvojako sudelujući u svetskim bićima i biću boga, kao „mikrokosmos“ i „mikrotheos“, čovek omogućava pristup i (makro)kosmosu i njegovom „najvišem temelju“, samom bogu<sup>27</sup>. Prema Galovićevom mišljenju, Šelerova zasluga je što je savremenoj filozofiji ponovo dao metafizičku dimenziju (Galović, 1984: 495, 496, 500, 502; Galović 2 228; Galović 3 204, 205). U tom pravcu Landgrebe ističe da je „povratak metafizici u današnjem mišljenju, koje od Hegelove smrti kruži oko čovjeka te je htjelo da antropologiju učini filozofijskom temeljnom znanošću, time izvršen na egzemplaran način“ (Landgrebe 39).

Šelerovi filozofsko-antropološki uvidi, pitanje metafizike, kritika moderne civilizacije, i ideja spasenja čoveka, provlače se kroz mnoga njegova dela, i nisu rezervisana samo za pozne filozofsko-antropološke radove. Smatramo da je ovde u pitanju i nešto više; ne samo da su naznačena pitanja i ideje prisutne kroz celinu Šelerove filozofije, već one predstavljaju njeno krajnje i temeljno polazište i ishodište. Uvereni smo, naime, da se kroz njihovo razumevanje može pojmiti Šelerova misao u svom totalitetu. Zato će se u radu uzeti u obzir i ona Šelerova dela i tekstovi koji se u prvom planu ne tiču filozofske antropologije i/ili teološko-metafizičke problematike, ali u bitnom doprinose boljem i celovitijem tumačenju ovih za nas vodećih pitanja. Ne čudi da se, s obzirom na shvatanje filozofske antropologije kao projekta, ali i suštinsko stremljenje filozofije ka sintezi vlastitih saznanja, Šelerove filozofsko-antropološke ideje ne mogu odvojiti od njegovih razmišljanja iz drugih oblasti i faza filozofskog stvaralaštva. Jer, čovek je ujedno i biće koje razmišlja, oseća, vrednuje, ima nagone, odnos prema apsolutu, živi u društvenoj zajednici itd. Otuda se u Šelerovim „čisto“ filozofsko-antropološkim spisima<sup>28</sup> nalaze bitni elementi

<sup>26</sup> Iva Butraković, kao i Galović, ističe da filozofska antropologija postaje kod Šelera središnja i fundamentalna disciplina: „Iako je rasla antropocentrična orijentacija filozofije, malo antropologija se uistinu moglo nazvati filozofijskima - onima u kojima bi se uistinu centrirali svi temeljni filozofijski problemi i discipline, kao kod Schelera. Suvremena filozofijska antropologija hoće biti centralna filozofska disciplina“. Zbog takvog njenog mesta i značaja, Šelerov poslednji period može se nazvati filozofsko-antropološkim (Butraković 8, 15).

<sup>27</sup> Ljubimir daje lep rezime ključnih momenata geneze i razvoja Šelerove filozofske antropologije: „Polazište Schelerovih izvođenja jest uvid u dosad najveću samoproblematičnost čovjeka u povijesti, u njegovo neznanje vlastite biti, podrijetla i određenja u podmakloj fazi novovjekovne krize bitkovnog sklopa. Želeći čovjekovoj samosvijesti dati čvrst i trajan oblik, on u odmaku od tradicionalnih načina samoshvaćanja čovjeka, kritički ih osvješćujući, pokušava izgraditi novi kozmički poredak, u kojemu će se kao središnji aspekt bitka čovjeka pokazati njegov odnos spram boga kao temelja svijeta, pod vidom duhovnosti. Držeći da jedinu smislenu ideju čovjeka valja tražiti u teomorfizmu, odnosno u slici čovjeka kao mikrokozmosa, Scheler najprvo vidi čovjeka kao kopiju kršćanskog Boga, a kasnije kao suradnika nedovršenog boga, spram kojega je primjeren odnos čovjekovo sebe-deificiranje su-izvršavanjem duhovnih akata“ (Ljubimir 227).

<sup>28</sup> Pored *Položaja čoveka u kosmosu*, među najznačajnije spise ove vrste spadaju *O ideji čoveka* i *Čovjek i povijest* (*Mensch und Geschichte*, 1926). Treba reći da je veliki deo Šelerovih materijala o filozofskoj antropologiji i metafizici ostao neobjavljen za vreme njegovog života, i našao se tek u tomovima sabranih dela koja obuhvataju spise iz zaostavštine (*Schriften aus dem Nachlass*). Šeler je planirao da objavi posebne obuhvatne knjige pod istoimenim

njegovih ranijih filozofskih proučavanja. S obzirom na rastuću svest o temeljnom pitanju čoveka i njegovog metafizičkog položaja u celini bića, Šeler se i posvećuje direktno i obuhvatno filozofsko-antropološkoj problematici u poslednjim godinama svoga života i rada.

### Linije (dis)kontinuiteta u Šelerovom filozofskom razvoju

Ovakvo razumevanje omogućava nam da pokažemo i pratimo linije (dis)kontinuiteta u Šelerovom filozofskom razvoju. Nama se čini da se kroz Šelerova dela može ustanoviti jedan sintetičan uvid u celinu njegove filozofije, uprkos tome što on nije izgradio neki filozofski sistem u klasičnom smislu, niti je to želeo. Neki stari pojmovi i problemi su tokom ovog razvitka nestajali (npr. oni vezani za klasičan fenomenološki, ili još raniji neokantovski pristup), neki novi su se pojavljivali (npr. shvatanje odnosa duha i nagona), a neki su pretpreli transformacije (npr. ideja boga). Ipak, pri svemu tome ostali su neki temeljni, bar u onom bitnom, nepromenjeni uvidi, koji Šelerovoj filozofiji daju jedinstvenost i sklad<sup>29</sup>. Sam Šeler u predgovorima drugom i trećem izdanju *Formalizma* detaljno navodi kako su ideje iz ovog dela razrađivane u kasnijim radovima, ili čak uticale na promenu „fundamentalne metafizičke pozicije“ u drugoj fazi njegovog stvaralaštva (Scheler GW II, 1966: 13, 14, 17, 18). Za našu temu posebno je važno da se filozofske rasprave o antropološkim pitanjima mogu naći već u njegovim najranijim radovima, kao i u napomenama vezanim za religijsko delo njegovog mentora Ojkena. Šeler upućuje da je **razdvajanje „duha“ (Geist) i „života“ (Leben)** podloga njegove habilitacije *Transcendentalna i psihološka metoda*, a zatim i *Etike (Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart, 1914)*, što potvrđuje kontinuitet njegovog mišljenja po ovom važnom pitanju (PČ 99)<sup>30</sup>. Kao i Ojken, Šeler u habilitacijskoj tezi zauzima „noološki“ stav - suština čoveka je određena *nous-om*, „duhom“. Ojkenov i Šelerov „duh“ radikalno se suprotstavlja psihofizičkom životu (Staude 17-18). U predgovoru drugom izdanju habilitacione teze (1922) Šeler ispravno skreće pažnju da je već povlačio osnovu razliku između duha i duše, duha i života, pa čak i „razuma“. On kaže da je dalje razvio ovu „klicu misli“ u svojim kasnijim filozofskim spisima. Ovaj govor o „klicama misli“, po mišljenju Volfharta Henkmana (Wolfhart Henckmann), jasno govori o organskom razvoju njegovih antropoloških pogleda (Henckmann 2 23, 25, 26-27). Patrik Wilvert (Patrick Wilvert) takođe smatra da razlika između duhovnog i psihičkog prožima celokupno Šelerovo mišljenje, i u poznom periodu se jasno radikalizuje u dualizam života i duha (Wilvert, 2009: 43). Sa ove tačke gledišta, Šelerova filozofska antropologija može se smatrati nastavkom diskusije o transcendentnom i psihološkom metodi, pri čemu se oblast psihičkog proširuje na život uopšte (Wilvert 45). Robert Sandmayer (Robert Sandmeyer) se slaže da je Šeler bitnu razliku između života i duha ustanovio još u najranijoj fazi pod uticajem mentora Ojkena, i zadržao je kroz čitavu kasniju filozofiju (Sandmeyer,

---

naslovima (*Metafizika i Filozofska antropologija*), koje bi sabrale i zaokružile njegove glavne filozofske ideje, ali ga je iznenadna smrt u tome sprečila. Ovo nedovršenost njegove filozofske antropologije i metafizike logično stvara dodatne probleme u njihovom tumačenju.

<sup>29</sup> Galović upućuje na jedno Šelerovo pismo iz 1906. godine u kome on „govori o svojim opštim nastojanjima u filozofiji - da pojedinačne probleme podvrgne pitanjima pogleda na svet, težnji za prevladavanjem subjektivnog idealizma, odbijanja da egzaktnim naukama prizna spoznaju istine (imaju samo tehnički utilitarnu vrednost), zastupanja (zajedno sa svojim učiteljem Ojkenom) uske veze religioznih i čudorednih temeljnih istina“ (Galović 2 47). Možemo primetiti da ove ideje Šeler zadržava u kasnijem razvoju svoje filozofije.

<sup>30</sup> Čini se da je uticaj Ojkena na Šelera bio veći nego što je sam Šeler priznavao, ili što su primećivali i isticali poznavaoši Šelerovog dela. Primetne su, naime, mnoge bitne sličnosti u njihovim filozofskim idejama, ali i intelektualnim profilima u celini. Jedan od retkih koji eksplicitnije govori o Ojkenovom uticaju je Beršejdi (Bershady 6). Staude takođe spominje Ojkenove ideje koje su prisutne i kod Šelera (Staude 12-14). Pošto ove ideje predstavljaju ključne elemente i Šelerovog učenja i angažmana, to upućuje na potrebu proučavanja veza između ova dva mislioca, dublje i detaljnije nego što je to prisutno u današnjoj literaturi.



2012)<sup>31</sup>. Ne menja se ni shvatanje vrednosti i njihove hijerarhije, kritički stav prema formalno-mehaničkoj pozitivnoj nauci, i pozitivizmu i pragmatizmu koji uzdižu naučno-tehnološko znanje u najviši oblik znanja. Takođe, ostala je temeljna i nepromenjena ideja ličnosti: „U Schelera je pitanje o bitku persone od početka u središtu“ (Landgrebe 35); „Šeler je načelo prvobitnosti vrednosti ličnosti, uspostavljeno u njegovim etičkim, religioznim i metafizičkim spisima, držao čvrsto od vremena i nemira Prvog svetskog rata do kraja svog dramatičnog i tragičnog života“ (Frings 2 XI). Staude zapažu kontinuitet u Šelerovom interesu za društvena pitanja i socijalnu integrisanost. On smatra da je iza promenljivih Šelerovih opredeljenja i „amorfne mase često kontradiktornog materijala“ ležala ipak jedna trajna briga: zahtev za jedinstvom i zajednicom u pluralističkom društvu (Staude viii, xi, 254). Imajući sve ovo u vidu, a pošto su ključni filozofsko-antropološki spisi nastali pri kraju njegovog života, može se reći da **Šelerova filozofska antropologija predstavlja dovršenje i sintezu njegovih celokupnih filozofskih ideja.**

S tim u vezi, potrebno je istaći da se Šeler smatra ne samo zasnivačem filozofske antropologije, već i sociologije (sa)znanja, kao i značajnim predstavnikom u oblasti etike i aksiologije, s obzirom na njegovu opsežnu kritiku Kantovog učenja izloženu u *Formalizmu*. Ovi Šelerovi radovi u celini njegovog filozofskog opusa nisu ništa manje značajni od onih filozofsko-antropoloških iz poznog perioda. Štaviše, u njima su prisutni Šelerovi fenomenološki uvidi, ideje iz oblasti etike i aksiologije, zatim sociologije i, posebno sociologije znanja, kao i tumačenja iz brojnih drugih oblasti kojima se Šeler bavio u svom bogatom filozofskom radu, a bez kojih se ne može potpuno razumeti njegovo filozofsko-antropološko učenje. S obzirom na relativno kratak životni vek, Šeler se može smatrati jednim od najobrazovanijih i najproduktivnijih mislilaca s kraja 19. i početka 20. veka čiji je opus dostigao čak 15 tomova sabranih dela od više stotina stranica (najveći deo nastao je u periodu 1912-1928, u kome je mislio, pisao i objavljivao praktično bez prestanka). Širina i dubina njegovih filozofskih analiza prosto mora da fascinira, kakav god stav imali prema njegovim zaključcima. Zato se u ovom radu nikako ne mogu izbeći analize i referisanja na neke druge Šelerove spise i ideje, čiji se odjeci i zaključci nalaze u njegovoj filozofskoj antropologiji.

---

<sup>31</sup> Sendmajer tvrdi da ima malo toga što povezuje Šelerove raznorodne studije, ali da razlika između života i duha koju je on rano formulisao, i koja se zadržava u kasnijem radu, može biti heuristički princip u proučavanju celine njegovog dela. Ovakva dualistička metafizika ima svoje korene u Ojkenovoj idealističkoj filozofiji. Šeler razvija svoj pojam duha posebno u konfrontaciji sa Huserlovom fenomenološkom filozofijom. Suprotstavljajući se Huserlovoj koncepciji filozofije kao stroge nauke, on je postulirao radikalno drugačiju ideju filozofije, koja se zasniva na razlici između života i duha. Na osnovu ove razlike, Šeler razvija osobenu teoriju fenomenološke redukcije. Stoga Sendmejer zaključuje da je ovakva koncepcija duha i njegovog odnosa prema životu, bazična pretpostavka u Šelerovim razmatranjima.

## 2.3. Šelerova filozofska antropologija, metafizika i spasenje čoveka iz krize moderne civilizacije

**Budući da je temeljni uzrok krize modernog sveta, kako smo videli, preokret vrednosti u kome (naj)niže vrednosti uzurpiraju mesto (naj)viših, za koji je vezana iskrivljena slika čoveka kao „homo fabera“, rešenje za krizu i spas čoveka iz „varvarstva“ moderne civilizacije može biti jedino u preokretu preokreta vrednosti, koji vraća vrednosti na njihovo pravo mesto u svetu života, i dovodi do izgradnje nove ideje i pogleda na čoveka, dakle, nove filozofske antropologije<sup>32</sup>. Zato Ervin Hufnagel (Erwin Hufnagel) navodi da Šelerova (fenomenološka) aksiologija nastoji „utemeljiti jednu novu antropologiju i, naposljetku, jedan novi svijet (Hufnagel, 2004: 447)“. U svojoj poslednjoj fazi Šeler razvija filozofsku antropologiju kao nužnu pretpostavku za metafiziku, zamišljenu kao „znanje spasa“, odnosno „spasonosno znanje“ (*Heilswissen*) koje treba da izbavi čoveka iz krize moderne civilizacije. Čovek se spasava posredstvom metafizike, tako što stupa u jedinstvo sa apsolutnim (božanskim) i saučestvuje u njegovom ostvarenju. Može se reći da se takvim shvatanjem metafizike Šeler nadovezuje na klasičnu filozofsku tradiciju od Aristotela do Hegela<sup>33</sup>. Kao što je Aristotel svoju „prvu filozofiju“, koja je kasnije od strane njegovih učenika nazvana metafizikom, odredio kao „teologiku“ (znanje o božanskom), a Hegel filozofiju razumevao kao najviši oblik apsolutnog duha u kome apsolut (Bog) dolazi do svesti o samom sebi, tako i Šeler poima metafiziku kao oblast u kojoj se čovek i bog susreću i prožimaju.**

Međutim, Šelerova originalna i autonomna nadogradnja ovog tradicionalnog metafizičko-teološkog stanovišta ogleđa se u **isticanju spasenja kao krajnjeg cilja**, čime njegova metafizika teži da prevaziđe ograničeni teorijsko-saznajni okvir dotadašnjeg filozofskog mišljenja. Zato Šeler u istoimenom spisu i zamera dotadašnjoj nemačkoj filozofiji da se ustručavala od izgradnje jednog pogleda na svet, i vidi zadatak svoje metafizike, i posredno filozofske antropologije, kao njene nužne pretpostavke, upravo u njegovoj izgradnji (FNS 199). To dodatno dokazuje da je **metafizika „spasa“ nešto više od (najvišeg) oblika znanja; ona je ujedno delotvorna sila u čovekovoј ukupnoj životnoj, praktičkoј egzistenciji, projekat koji ga izbavlja iz razarajuće krize modernog doba.**

---

<sup>32</sup> Na Šelerovom tragu je i Hans-Eduard Hengstenberg (Hans-Eduard Hengstenberg) koji tvrdi da se iz začaranog kruga tehnokratije može izaći „samo angažmanom koji se zasniva na pozitivnoj slici čovjeka koja je kadra da se suprotstavi izobličavanju i obesmišljavanju humanog odnosa“ (Hengstenberg, 1986: 180).

<sup>33</sup> Naravno, treba imati u vidu da je ovo samo jedan od načina na koji se metafizika može razumeti, karakterističan za određena strujanja u tzv. kontinentalnoj filozofiji. Metafizikom su se bavili, ili je promišljali, i filozofi one druge, „analitičke“ tradicije, na bitno drugačiji način od prethodno navedenog. Dobar pregled ove dve orijentacije u pogledu razumevanja metafizike daje Adrijan Vilijam Mur (Adrian William Moore) u knjizi *Evolucija moderne metafizike. Osmišljavanje stvari (The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things)*, 2012), koja je izašla kao deo projekta „Razvoj moderne filozofije“, pokrenutog na Univerzitetu Kembridž. Mur određuje predmet svoje knjige kao „meta-metafiziku“, pošto se u njoj, pre svega, bavi načinom na koji su razni filozofi razumeli metafiziku, a ne toliko njihovim specifičnim metafizičkim učenjima. Od predstavnika „analitičke“ struje tu su Frege (Frege), Vitgenštajn (Wittgenstein), Karnap (Carnap), Kvajn (Quine), D. Lewis (D. Lewis) i Damet (Dummett), a zanimljivo da drugu struju Mur naziva „ne-analitičkom“, a ne „kontinentalnom“, jer smatra da je ovaj prvi izraz adekvatniji (recimo, Frege, Vitgenštajn i Karnap dolaze sa „kontinenta“, ali pripadaju „analitičkoj“ orijentaciji). Od „ne-analitičara“ Mur razmatra ideje Ničea, Bergsona (Bergson), Huserla, Hajdegera, Kolingvuda (Collingwood), Deride (Derrida) i Deleza (Deleuze). Mur ističe da se i ova struja mora uvažiti, i da oni koji je a priori odbacuju imaju „ograničen um“. Metafizika je, po njemu, dolaženje do smisla samih stvari, a metafizičari mogu biti na razne načine kreativni i inovativni u ovim oblicima proizvodnje smisla.

Filozofska antropologija, smeštena u predvorje metafizičkog spasonosnog znanja, treba da izloži središnji „položaj čoveka u kosmosu“ i omogući (samo)razumevanje čoveka kao Božjeg „saradnika“ i „saborca“, što priprema put njihovog obostranog spasenja u svetskoj istoriji. Time se na još jedan način potvrđuje Šelerovo shvatanje filozofske antropologije kao projekta; ovog puta nije reč samo o teorijskom projektu jedne filozofije, već celovitom praktičkom projektu pogleda na svet, čoveka i boga koji služi njihovom spasenju. Filozofska antropologija treba da pokaže put na kome čovek može da povрати izgubljeni osećaj sigurnosti u poretku postojanja i pronade krajnji smisao svog bivstvovanja i delanja, što joj daje dubinski praktički i angažovani značaj. Utoliko je ona saznavno-praktički poduhvat usmeren ka (samo)pronalaženju čoveka, tj. ustanovljenju njegovog „posebnog položaja u kosmosu“, ali istovremeno predstavlja projekciju onoga što čovek treba da ima kao svoj vodeći zadatak i misiju. Jedino na taj način čovek može prevazići krizu moderne civilizacije koja pretili njegovom, pre svega, duhovnom opstanku.

Šelerova filozofska antropologija u tom smislu predstavlja refleksiju krajnje problematičnog položaja i identiteta čoveka u poretku postojanja, uzrokovanog dubokom krizom moderne civilizacije, i ondašnjim uticajnim naučnim i filozofskim idejama i teorijama. Njegovo filozofsko-antropološko učenje izvire iz duha tadašnjeg vremena i osećaja krize koji ovaj duh snažno prožima, a ne tek iz puke saznavno-teorijske zainteresovanosti koja ostaje unutar „čisto“ filozofske oblasti i problematike. Ono ima, u krajnjem, praktične pobude i pretenzije s obzirom na svet života u celini - da izgradi jedno novo i zadovoljavajuće shvatanje čoveka koje će pomoći da se prevaziđe kriza moderne civilizacije, i samim tim, čovek spasi od njenih razornih učinaka. U tom smislu, Šelerova filozofska antropologija predstavlja svojevrsan praktički i politički angažman koji će Šeler demonstrirati tokom čitavog svog života, učestvujući aktivno u društveno-političkom životu svoga vremena<sup>34</sup>.

Kod Šelera je reč, dakle, o svojevrsnom „uskrsnuću metafizike“<sup>35</sup> kao odgovoru na tekuću krizu i poremećaj hijerarhije vrednosti i oblika znanja, karakterističnom za ovaj period u razvoju evropske istorije i svesti. Metafizika, odnosno ontologija, predstavlja krajnje polazište i ishodište ne samo Šelerove filozofije, već i mnogih drugih značajnih filozofa toga doba (Hajdeger, N. Hartman, Jaspers itd.). Svi oni, na sličan metafizički/ontološki način, reaguju na rastući i sve jači scijentizam, empirizam, pozitivizam, pragmatizam i naturalizam kao pravce koji izražavaju „duh“ „homo

---

<sup>34</sup> „Podsticaj Šelerovih radova došao je kao spasonosno geslo u sve izraženijoj napetosti epohe...Šelerov zahtev i obećanje da će dati učenje o biću čovjeka u celini, koje bi mu...moglo ponovo posredovati sopstvenu sigurnost bitka, djelovali su kao skupni poziv na novi početak“ (Keller 293-294).

<sup>35</sup> Tako glasi naslov knjige nemačkog rimokatoličkog filozofa Petera Vusta (*Die Auferstehung der Metaphysik*, 1919) koja govori o obnovi metafizike i metafizičkog duha u nemačkoj filozofiji toga doba, nakon višedecenijske vladavine pozitivizma, istorizma i neokantovstva, kao raznih oblika antimetafizičkih koncepcija. Na ovo „uskrsnuće“ osvrće se i Landgrebe u knjizi *Savremena filozofija (Philosophie der Gegenwart)*, 1952) (Landgrebe 12, 13). Pored Vusta, u tom periodu isti projekat slede Karl Štumf (Carl Stumpf) sa knjigom *Preporod filozofije (Die Wiedergeburt der Philosophie)*, 1907), i Ditrih Hajnrih Kerler (Dietrich Heinrich Kerler) sa delom *Uskrsla metafizika (Die auferstandene Metaphysik)*, 1921). Takođe, N. Hartman u knjizi *Ka zasnivanju ontologije (Zur Grundlegung der Ontologie)*, 1935) predviđa „preporod metafizike“ (Habermas, 2002: 292, 293).

**Hartman svedoči o Šelerovom značaju za obnovu metafizike na početku 20. veka:** „Vreme kada je intelektualni svet sazreo, prva četvrtina našeg veka, za nemačku filozofiju je značila epohu velikih promena. Ona se odlikuje prevazilaženje psihologizma, pozitivizma i neokantovskog idealizma, kroz ponovno oživljavanje metafizike...u odnosu na život pravedne filozofije. Ono što se ogleda u Šelerovom naučnom razvojnom putu, daleko od toga da je samo odraz ovog razvoja. Njegovo postajanje je ovde u velikoj meri sila koja pokreće, kod koje je u više od jedne odlučne tačke on bio lider“ (Hartmann 353).

fabera“ u oblasti filozofije<sup>36</sup>. Međutim, iako Šeler u svom poduhvatu da izgradi jednu novu filozofsku antropologiju izričito kaže da treba napustiti sve tradicionalne teološko-metafizičke ideje (u odnosu na njih postaviti se kao *tabula rasa*), neke od njih ipak se provlače, i bivaju i dalje delatne. Tako se u dimenziji metafizike zadržava **stara religiozna ideja spasa (spasenja)**, i čak postaje, kako vidimo, suštinsko određenje i imenovanje metafizike kao oblika znanja. A pošto je spasenje oduvek bilo u vezi sa bogom, u Šelerovoj antropologiji se takođe pojavljuje **božanski princip kao bitan elemenat spasenja**. Kako će se na kraju videti, **taj princip daje presudnu boju Šelerovoj filozofskoj antropologiji, metafizici i filozofiji u celini**.

### **Dve faze u Šelerovom teološkom mišljenju - teizam i pan(en)teizam**

U literaturi se obično navodi da je Šeler prošao kroz **dve faze u razumevanju teološkog problema**, tj. pitanja odnosa čoveka, prirode (sveta, kosmosa) i boga<sup>37</sup>. Prva faza obeležena je Šelerovim deklarisanim i striktnim zastupanjem rimokatolicizma<sup>38</sup>, i u skladu s tim, **teističkom** koncepcijom koja čoveka (i svet) snažno podređuje Bogu, što se naročito može videti u spisu *O ideji čoveka*. Za razliku od takvog pristupa, kasnija faza, obeležena Šelerovim (javnim) raskidanjem sa rimokatolicizmom počevši od 1921. godine, donosi jednu **pan(en)teističku** koncepciju<sup>39</sup>. Bez

<sup>36</sup> „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**“ (Butraković 7).

<sup>37</sup> Postoje razna tumačenja Šelerovog filozofskog razvoja koja se ne razlikuju uvek suštinski, već više terminološki, u smislu načina imenovanja pojedinih faza. Uglavnom se govori o tri faze kroz koje je Šeler prošao u svom ukupnom misaonom radu. Tako Bohenski kaže da Šelerove prve knjige svedoče o uticaju učitelja Ojkena. Sledeća je faza zrelosti (1913-1922). Tokom ovog perioda Šeler je personalista, teista i ubeđeni rimokatolik. Onda se unutar njega desila „duboka promena“, delimično, po Bohenskom, zbog njegove „neumorne prirode i silovite krize u životu“; ne samo da je on izgubio raniju veru, već je čak odbacio svoja teistička načela (Bohenski 471, 472). Štegmiler navodi pretfenomenološki, rimokatolički i panteistički period (Štegmiler 132), Pejović fenomenološki, avgustinovski i antropološko-metafizički (Pejović 65), a Galović u fenomenološku fazu uključuje čitav Šelerov rad do kraja života, s tim što je deli na dva perioda, hrišćanski teizam i filozofsko-antropološki period (Galović 2 11).

Mi smo mišljenja da bi najpreciznije bilo govoriti o četiri perioda: neoidealističkom ili pretfenomenološkom (u vreme Šelerove doktorske disertacije i habilitacije u Jeni, pod uticajem mentora Ojkena), fenomenološkom (obeležena spisima *Formalizam* i *Bit i oblici simpatije*), rimokatoličko-teističkom (spisi o religiji i sociologiji znanja) i antropološko-panenteističkom (poslednji spisi posvećeni filozofskoj antropologiji, filozofiji istorije i metafizici). Treba samo naglasiti da drugi i treći period nisu jasno hronološki odvojeni kao što je slučaj s preostalim, već se jednim delom prepliću. Tako su u Šelerovim fenomenološkim spisima o *ordo amoris* i oblicima i poretku vrednosti primetne rimokatoličko-teističke ideje i tumačenja, pre svega pod uticajem svetog Avgustina (Saint Augustine), svetog Franje Asiškog (Saint Francis of Assisi) i Paskala (Pascal).

<sup>38</sup> Zanimljivo da je Karol Vojtila (Karol Wojtyła), budući papa Jovan Pavle II (Pope John Paul II), habilitirao na temi *Ocena mogućnosti zasnivanja hrišćanske etike na etičkom sistemu Maksa Šelera (Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera, 1953)*, i u kasnijem radu se kritički bavio Šelerovom mišlju, posebno pitanjem ličnosti i akta, kako i glasi naziv njegovog glavnog filozofsko-teološkog dela (*Osoba i czyn, 1969*; prevedeno na engleski kao *The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology, 1979*).

<sup>39</sup> Tom radikalnom zaokretu mnogi Šelerovi biografi i tumači posvećivali su posebnu pažnju, vezujući ga za peripetije njegovog ljubavnog i bračnog života. Crkva, naime, nije odobravalala raskid Šelerovog drugog braka, pa se on po treći put oženio van Crkve. Iz ovih turbulencija Šelerovog privatnog života izvodilo se onda tumačenje promena u samoj njegovoj filozofiji. Na nama je, ipak, da nezavisno od ličnih, psiholoških motiva za promenu stava prema Crkvi i crkvenoj religiji, izložimo i preispitamo intrinzične filozofske argumente kojima Šeler u svojim delima potkrepljuje ovu promenu orijentacije. Što se tiče imenovanja ove druge faze, tumači se razilaze u pitanju da li je reč o panteizmu ili panenteizmu, mada Šeler u tom periodu na jednom mestu otvoreno određuje svoju filozofiju kao „panenteističku“ (XI 263, u: Galović 2 59). Spor je, ukratko, oko toga da li je bog sasvim izjednačen sa svetom (panteizam) ili ga jednim delom ipak prevazilazi (panenteizam).

obzira na dilemu između panteizma ili panenteizma koja postoji u interpretacijama Šelerove filozofije, ono što je sigurno jeste da Šeler odnos čoveka i božanskog shvata bitno drugačije nego u prvoj fazi. Ukratko rečeno, čovek sada nije više tek puki sluga Boga, niti je u isključivoj Božjoj milosti sadržano njegovo spasenje, nego je čovek „sa-borac“ (Mitreiter) i čak „sa-osnivač“ (Mitstifter), „su-stvaralac“ (Mitbildner) božanskog koje ne bi moglo, u krajnjem, da se ostvari bez čoveka i njegovog aktivnog zalaganja za sam *Deitas*<sup>40</sup>. Zaoštreno rečeno, čovek spasava božansko ništa manje nego božansko čoveka. Čovek je, naime, potreban božanskom da bi ono prevazišlo duboki rasep i suprotnost svojih osnovnih atributa, duha i poriva, i tako se ostvarilo, koristeći i usmeravajući energiju i moć poriva u duhovnom pravcu. To je istovetan proces koji se uporedo dešava na planu vlastitog čovekovog (samo)ostvarenja. Tako se u drami sukoba i mogućeg izmirenja duha i poriva odvija celokupna ljudska istorija i samo božansko ostvarenje. **U posvećenosti ovom zadatku saostvarenja božanskog, čovek, po Šeleru, jedino može naći svoj najviši poziv i spas. Stoga čovek ima perspektivu opstanka jedino kao „mikrotheos“, a nikako kao „homo faber“ moderne civilizacije. Zato Šeler u ovom kasnijem periodu ne zastupa više religiozno-teističko poimanje Boga kao čisto duhovne, apsolutne ličnosti, nadmoćnog Tvorca i upravitelja čoveka i sveta, već govori o bogu kao metafizičkom principu koje se ostvaruje samo pomoću i kroz čoveka**<sup>41</sup>. Jedan proučavalac Šelerovog dela nazvao je ovu radikalnu promenu „enigmom koja je skandalizovala toliko mnogo ljudi“ (Spader 10-11). Mi ćemo u tom pogledu kroz rad govoriti o dve faze u razvoju Šelerovog mišljenja, prvoj teističkoj, u kojoj je religija najviši oblik znanja, i drugoj panenteističkoj, iz poslednjih godina života, u kojoj metafizika, udružena sa filozofskom antropologijom, preuzima primat.

---

<sup>40</sup> Opredelili smo se za pisanje velikog početnog slova kod reči *Deitas*, iako Šeler koristi i malo i veliko, budući da ona označava duhovni princip u *ens a se* (bogu) koji je najviše srodan teističkom Bogu. Malim slovima ćemo pisati u slučaju da je tako napisano na mestu koje prenosimo.

<sup>41</sup> Zbog ove bitne razliku u razumevanju Boga koristićemo malo slovo kada je reč o panenteističkoj fazi, mada, kako ćemo videti, to ne znači radikalni raskid sa teističkom koncepcijom, jer Šeler i dalje govori o duhovnom božanstvu (*Gottheit*) kao atributu *ens a se*, i da je problem sa teizmom što počinje, umesto da završava sa Bogom.

## 2.4. Aktualnost Šelerove filozofije, i metafizike i religije kao odgovora na krizu moderne civilizacije

Čini nam se da **ovako koncipirana tema** nije samo stvar prošlosti filozofskog mišljenja i, u najboljem, njegovog potpunijeg poznavanja. Drugim rečima, da nije tek zanimacija za istoričare filozofije i antikvare, već da **ima svoju relevantnost u savremenom filozofskom trenutku, ali i današnjem svetu života u celini**. Pitanje položaja čoveka kao bića, ako ne u kosmosu (mada ni ono nije sasvim irelevantno s obzirom na rastuća ispitivanja vanzemaljskog sveta), onda bar u savremenoj civilizaciji, i dalje perspektive čovečanstva s obzirom na glavnu magistralu kojom se ova civilizacija kreće, nameće se i današnjim misliocima, ali i savremenom čoveku kao takvom. Čini se da su **nesigurnost čovekove egzistencije i neizvesnost ljudske sudbine danas čak i veći nego u Šelerovo vreme. Jer, nesumnjivo je da mi i dalje živimo u epohi izrazite dominacije naučno-tehničko-tehnološke civilizacije**, koja se nakon Šelera, sa pojavom i rapidnim razvojem kibernetike, i na njoj zasnovane informatičko-digitalne revolucije, samo usložnila i ojačala, što smo prikazali u uvodnom poglavlju. U svojim suštinskim karakteristikama i tendencijama (uvećanja moći), ova civilizacija nije se promenila u odnosu na Šelerovo vreme. Takođe, **neosporno je da je „homo faber“ i dalje vladajuća slika i tip čoveka**, jedino što su oruđa i alatke koje pravi i kojima manipuliše postale virtuelnije, sofisticiranije, ali i razornije. Ali, to ne znači da ne postoje konkurišuće ideje čoveka i da je slika čoveka u naukama i saznanju uopšte jedinstvena; u tom pogledu nismo se mnogo odmakli od situacije u kojoj se nalazio Šeler. Na kraju, kao i pre sto godina, ne nazire se završni ishod i smisao vrtoglavog naučno-tehničkog „progres“ i ovladavanja prirodom, kao i vulgarno-materijalističkog i hedonističkog života privilegovanog dela ljudske populacije koji se vodi izokrenutim sistemom vrednosti, i na ovom civilizacijskom putu (kratkoročno) profitira. Još gore, ono što se na horizontu primećuje, za mnoge posmatrače i tumače, kao i za nekadašnje mislioce, **nije unapređenje ljudskog života, već pre njegovo (samo)uništenje**. Nismo li upravo poslednjih meseci svedoci jednog ozbiljnog ratnog sukoba koji preta da preraste u svetski (nuklearni) rat nakon koga je opstanak i izgled čovečanstva sasvim neizvestan?

Da se **ništa nije suštinski promenilo u odnosu na Šelerovo doba, i da smo i dalje zapitani pred bićem i sudbinom čoveka**, svedoči Hefner (Haeffner): „U naše vrijeme nalazimo nove poticaje...da više sebi samima ne budemo jasni...Drugo, etape znanstveno-tehničke revolucije, što su sve brže slijedile jedna za drugom, sve do digitalne, u doista su kratkom vremenskom intervalu rastrojile naslijeđene oblike zajedničkoga života i s njima danog životnog usmjerenja, oslobodivši s druge strane sasvim nove, veoma dalekosežne mogućnosti djelovanja, o etičkoj i humanoj vrijednosti kojih se raspravlja sa sve više aspekata: gdje su granice, što su mogući ciljevi čovjekova formiranja i preoblikovanja njegova unutrašnjeg i izvanjskog svijeta? Odgovori na ova pitanja traže se u nekoj uvjerljivoj 'slici čovjeka'...Tako je nastala nova upitnost. Tim više što je optimizam napretka, dulje vrijeme omogućujući da se sva pitanja što sežu u religijsku sferu čine prevladanima i suvišnima, pretrpio težak udarac u strahoti sve većega jaza između bogatih i siromašnih zemalja i u genocidima i ratovima prošloga stoljeća. Tako čovjek pred ulaskom u treće tisućljeće biva bićem koje jedva da zna što ono zapravo jest, zbog čega je tu i kako treba da živi“ (Haeffner, 2003: 12, 13). U tom kontekstu Vajs ističe da je ono što nam je danas potrebno obnova antropološke misli (Weiss 2 9).

Značajan deo mislilaca i stvaralaca nije, kao ni Šeler nekada, zadovoljan ovakvom dominantnom slikom čoveka i postojećim stanjem savremene civilizacije. **Jedan od moćnih odgovora na sumornu svetsko-istorijsku situaciju i čovekovo duhovno „posrnuće“ i egzistencijalnu ugroženost danas je, kao i kod Šelera, traženje „spasa“ pod okriljem religije (za „običan“ svet), ili teologije, odnosno metafizike (za značajan broj intelektualaca i filozofa).**

**Ponovo se, dakle, rešenje traži u spiritualnom i religioznom okretanju „duhu“, „Bogu“ ili „božanskom“, ili u „obnovi“ metafizike i teologije u ovom ili onom obliku, dakle, na samom Šelerovom tragu<sup>42</sup>.** Nije li, na kraju krajeva, bar u našoj filozofiji, u poslednjih tridesetak godina značajno poraslo interesovanje i bavljenje ako ne Šelerom, onda svakako Hajdegerom i njegovom ontologijom, pri čemu se „optiranje“ za Hajdegera shvata kao nešto više i značajnije od puko teorijskog zanimanja, kao temeljni stav prema čitavoj modernoj (i savremenoj) civilizaciji, pa i društveno i političko „vjeruju“? Stanovišta smo da, u poslednjoj instanci, bez obzira na važne razlike u njihovim filozofskim pristupima, društveni i duhovni horizont iz koga Šeler i Hajdeger zajedno izvire i u kome se kreću, vodi do istih ili sličnih filozofskih, društvenih, političkih, ideoloških stavova spram moderne civilizacije. U radu će se ispitati dometi ovog pristupa u rešavanju nesumnjivo ozbiljnih i gorućih problema savremenog čovečanstva i njegove civilizacije.

Stoga smo uvereni da **istorijski, društveni i duhovni kontekst u kome je nastalo i razvijalo se Šelerovo mišljenje nije ni danas, sto godina kasnije, bitno promenjen, i da zbog toga teme i problemi koje je Šelerova filozofija, a naročito filozofska antropologija, postavljala i razmatrala, nisu izgubili na aktuelnosti.** Ova aktuelnost Šelerovog mišljenja ostaje čak i ako mislimo da se njegovi odgovori na ove probleme, u celini ili delimično, ne mogu prihvatiti. Zato razmišljanje o ovim pitanjima, koje je Šeler svakako jasno i snažno artikulisao, ne može zaobići dublje upoznavanje sa njegovim filozofskim delima i uvidima. Imajući u vidu sve

---

<sup>42</sup> Habermas u tom kontekstu skreće pažnju na jedan krug nemačkih filozofa koji dolaze iz Riterove (Ritter) škole. Oni smatraju da je otuđenom modernom društvu i njegovoj subjektivnoj slobodi potrebna kompenzacija u vidu „zaštitičkih sila“. Pošto Moderna ne može iz same sebe da proizvede „oslonac koji bi stvarao smisao i davao utehu“, neophodna je obnova tradicije u liku „religije za narod“ ili „metafizike za obrazovane“. Habermas ističe da se ovi mislioci za svoja uverenja ne bore samo filozofski, već i politički. Tako je Riterova škola, na tragu desnog hegelijanizma, dala doprinos političkoj kulturi SR Nemačke u neokonzervativnom pravcu, stvarajući povoljnu klimu za „obnovu metafizičkog mišljenja“. U tom pogledu posebno se izdvajaju Špemanovi (Spaemann) naporu da se „direktno vrati metafizici“ (Habermas 4 294, 295). Pored Špemana, Habermas navodi da istoj struji mišljenja pripada Henrich (Henrich) koji je, došavši 1981. godine da predaje filozofiju u Minhenu, „obećao promene“ i najavio „novi početak za filozofiju“ koji je značio „obnovu prava metafizike“ (Habermas 4 291). Na kraju, osvrćući se na neposrednu sadašnjost, Habermas primećuje da su religiozne zajednice i učenja oživeli, potvrđujući se kao „suvremeni i kulturno produktivni oblik duha“. On se pita kako bi filozofija kao „nasljednica europskoga prosvjetiteljstva“ trebalo da reaguje na religiju koja se ne susreće kao oblik prevaziđene prošlosti, već sadašnjosti (Habermas, 2015: 10).

U našoj filozofiji Kerović sledi istu filozofsku orijentaciju ka obnovi metafizike upućujući, između ostalog, na Jonasa (Jonas): „Jonas u jednom antimetafizičkom vremenu, kakvo je naše...prijegava jednom 'metafizičkom' rješenju koje uključuje tri međusobno povezane komponente. Na prvom mjestu to je jedna vrsta ontologije sa filozofijom prirode, zatim na njenim temeljima izgrađena antropologija kao učenje o čovjeku, njegovom mjestu i ulozi u cjelini prirode i bića, te, na kraju, ali ne manje važna, teorija vrijednosti i svrha kao svojevrsna aksiologija“ (Kerović 3 245-246, 253). Ne možemo da ne primetimo da je ova koncepcija vrlo slična Šelerovoj.

Kerović takođe upućuje na filozofsko razumevanje zajednice čoveka s Bogom posredstvom ideje ličnosti (Kerović 3 310). Ali on ne poziva samo na obnovu metafizike i teološki orijentisane filozofije, već i same religije (Kerović 3 100). Kerović iz religioznog ugla kritikuje evropsku racionalističku kulturu i njeno „humanističko obogotvorenje čoveka“ da, proglašavajući „smrt Boga“, i svega božanskog i besmrtnog u čoveku, uzdiže telesnog čoveka, obezdušuje ga i obezbožuje, zatvara u granice konačnosti i smrtnosti, sve skupa, slika na jednostran način (Kerović 3 290, 291). Stoga se evropska kultura, i njena vladajuća krnja slika čovekovog bića, koja dominira i u „svetovnoj“ filozofiji i filozofijskoj antropologiji, može, prema Keroviću, popraviti, oplemeniti i prevazići jedino posredstvom novog okretanja čoveka Bogu (Kerović 3 17, 287). Reč je o obnovi „hrišćanske bogočovječanske kulture“, i integrisanju elemenata i iskustava pravoslavne duhovnosti u misano polje filozofije (Kerović 3 292, 327-328; Kerović 4 36). Tako se Kerović na više mesta u svojim knjigama poziva na biblijsko-hrišćansku antropologiju, religiozne mislioe i teologe pravoslavne provenijencije, na kraju, i na samu Crkvu (Kerović 3 77, 78, 278, 284, 295, 296, 300; Kerović 4 35, 36). Kerović zaključuje da „na ovaj način filozofski um i mišljenje dobijaju svoj najdostojniji sadržaj...a filozofija čini iskorak u nesvetovno i božansko“ (Kerović 3 315). U skladu s tim on kaže da „filozofska antropologija...osvještava prirodu, smisao i značenje tih pojavljivanja i bitijnih veza čovjeka sa svijetom, čovjekom i Bogom“ (Kerović 4 295). Videćemo da su sve ovo motivi i ideje koje snažno obeležavaju i Šelerovu filozofiju.

navedene dimenzije aktuelnosti do sada iznetih pitanja i problema, uvereni smo da je **bavljenje Šelerom filozofski sveže i podsticajno i na početku 21. veka**. O tome svedoče nova izdanja Šelerovih spisa, bogata sekundarna produkcija u svetu, ali i na prostoru bivše Jugoslavije (u Hrvatskoj posebno), kao i konferencije koje se, počev od 1993. godine, na dvogodišnjem nivou održavaju pod okriljem Društva Maks Šeler.



### 3. ŠELEROVA KRITIKA IDEJE „HOMO FABERA“ I SAZNAJNOG, VREDNOSNOG I DRUŠTVENOG PORETKA MODERNE CIVILIZACIJE

Da bi čovek razvio novi oblik svoje samosvesti i izvršio preko potrebnu promenu u vlastitoj biti u cilju spasenja iz krize moderne civilizacije, neophodno je da se obračuna sa nekim tradicionalnim filozofsko-antropološkim kategorijama koje leže u osnovi ove civilizacije i njenog sistema moralnih, društvenih i političkih vrednosti. Jer, etos gospodarenja, veličanja (nad)moći nad prirodom, inaugurisan na početku modernog doba Bekonovom (Bacon) krilaticom „Znanje je moć“ i Dekartovom (Descartes) tezom da jedna nova praktična filozofija treba da nas učini „gospodarima i posednicima prirode“ (Dekart, 1997: 251), nametnuo je saznavnu dominaciju pozitivno-naučnog modela i metoda u pristupu celokupnom biću, uključujući samu čovekovu unutrašnjost. Ovaj model je kroz moderno doba sve jače podsticao naučno-tehnološki napredak, i na kraju doveo do sveukupnog porobljavanja samog čoveka. Putanja **moderne civilizacije** došla je do svog tragičnog vrhunca, pokazujući sasvim neskriveno poražavajuće učinke i potencijale. Šeler je uveren da se na tom vladajućem putu, bolje rečeno, stranputici idolopoklonstva spram nauke, čoveku ne otvara neki viši, napredniji oblik civilizacije, već naprotiv, **perspektiva pada i povratka u varvarstvo**. On o tom **pretećem varvarstvu** govori na više mesta u svojim delima.

Etos, i sa njim povezan patos ovladavanja bićem, vođeni isključivo nižim, senzualnim i utilitarnim vrednostima, a ne višim, duhovnih i religioznim, presudno su oblikovali samosvest modernog čoveka. Šelerova kritika ovog scijentističkog (anti)duha moderne civilizacije oslanja se na dve koncepcije čoveka koje je, pored ostalih, detaljnije izložio u svom spisu *Čovjek i povijest*, a spominju se već u njegovom filozofsko-antropološkom prvencu *O ideji čoveka*. Prva od njih, koja je temeljna za savremeno (samo)razumevanje čoveka jeste naturalistička, pozitivistička, i na kraju, pragmatistička ide(ologi)ja **radnog čoveka**, „**homo fabera**“ (ČP 127). Šeler preuzima pojam „homo faber“ od Bergsona, i koristiti ga sve do kasnog perioda kao oznaku za antropološku perspektivu unutar koje se kreće prosvetiteljstvo i Moderna (Hufnagel 3 456). Ova ideja je vremenom potisnula klasičnu grčku definiciju čoveka kao „umnog bića“ („homo sapiens“) kome se, prema Aristotelovom mišljenju, pripisuje „racionalna duša“ (*anima rationalis*). Aristotelovo određenje čoveka kasnije je preuzelo crkveno učenje (čovek kao „racionalna životinja“, „animal rationale“), i ono je vladalo zapadnim svetom stotinama godina. Šeler, međutim, navodi da se već u grčkoj filozofiji javlja razilaženje između Aristotela i Anaksagore oko toga da li čovek ima ruke zato što poseduje um, ili poseduje um zato što ima ruke, što odgovara savremenom sporu između „racionalizma“ i „pragmatizma“. Pošto je Aristotel postao vrhovni autoritet u daljem razvoju istorije filozofije, ovaj spor je rešen u korist racionalizma, koji ostao dominantan sve do jačanja pragmatizma u savremenom periodu (IČ 12, 13).

### 3.1. Kritika ideje „homo fabera“

#### Ideja „homo fabera“ i kritika moderne civilizacije u „filozofiji života“

U antropološkom pogledu, pragmatizam se oslanja na ideju „homo fabera“. Njome se, pre svega, poriče zasebno metafizičko poreklo i zakonitost ljudskog uma i duha u odnosu na ostatak životinjskog sveta. Prema ovoj ideji, između čoveka i životinje ne postoji razlika u suštini, već samo u stupnju razvitka. Čovek je samo posebna životinjska vrsta u kojoj deluju iste snage i zakoni kao i kod svih drugih živih bića. Zato su više ljudske sposobnosti u obliku „uma“ i „duha“, i njihovi proizvodi (kultura), samo dalji razvitak duševnih sposobnosti koje nalazimo već kod antropoidnih majmuna. Čovek je prvenstveno „nagonsko“, a ne „umno“ biće, a njegovo mišljenje, volja, emocije, u krajnjem su usmereni na zadovoljenje onovnih nagona vrste i individuuma koji postoje u čitavom životinjskom svetu; oni predstavljaju samo „govor znakova nagonskih impulsa“, kako su tvrdili, između ostalih, Hobs (Hobbes) i Niče. Te znakove i njihove veze nazivamo „istinitim“ ili „dobrim“ kada proizvode uspešne i korisne reakcije za život, a „pogrešnim“ i „rđavim“ kada ne proizvode, što izražava samu suštinu pragmatističkog učenja (ČP 128, 129). Pošto rad, prema ovom učenju, predstavlja primarnu ljudsku aktivnost, čovekovi misaoni oblici i zakoni izvode se iz odgovarajućih radnih oblika (PČ 96). Drugim rečima, u englesko-američkom pragmatizmu „sva spoznaja nastaje iz rada i ima samo jedno značenje, da svrhovito vodi rad“ (VIII 452, u: Galović 2 113-114). Šeler, takođe, spominje učenje lekara i antropologa Paula Alsberga (Paul Alsberg), koji govori o tendenciji života, započetoj s čovekom, da se isključe organi iz životne delatnosti i, umesto njih, koriste „oruđa“ i „znakovi“. S tim u vezi je „pomoždavanje“ čoveka, tj. nastajanje jednog bića u kome se mnogo veći deo energije troši na mozak, posebno moždanu koru, nego što je slučaj kod životinja. Svodeći osnovne aspekte ideje „homo fabera“, Šeler zaključuje: „Čovjek je ovde primarno: 1) životinja sa znakovima; 2) životinja s oruđem; 3) biće s mozgom“ (PČ 69, 70; ČP 130, 138).

Druga koncepcija na koju se Šeler oslanja u kritici moderne civilizacije dolazi iz „filozofije života“, posebno učenja Klagesa (Klages) i Teodora Lesinga (Theodor Lessing), koja se nadovezuju na sliku čoveka kao „homo sapiensa“ i „homo fabera“, ali predstavljaju i njihovu radikalnu antitezu. Nasuprot bezgraničnom poverenju u napredak civilizacije i čovečanstva na osnovi sve većeg razvoja ljudske racionalnosti u celini, a posebno tehničke inteligencije u izumevanju novih oruđa za održanje života, ovde se tvrdi da je na delu „**nužna dekadencija čoveka**“, i to baš „zahvaljujući“ hipertrofiranom „umu“ i „duhu“ koji se na kraju okreću protiv samog ljudskog života i nagona održanja. Najveći protivnik ovakve „filozofije života“ je pozitivizam Konta (Comte) i Spensera (Spencer), budući da je, po njenom mišljenju, upravo „**homo faber**“ - **životinja sa znakovima i oruđima - ona „neman koja je opustošila svet**“. U skladu s tim, Šeler citira T. Lesinga koji je za čoveka rekao da je „jedna vrst grabežljivog majmuna koji je zbog svoga takozvanog 'duha' polagano poludio od umišljenosti“ (ČP 137). Prema ovoj koncepciji, upravo ono što čoveka, prema svim tradicionalnim racionalističkim i idealističkim učenjima (Aristotela, Dekarta, Kanta, Hegela itd.), čini „homo sapiensom“ i „sudionikom božjim“, i što sačinjava njegovo spomenuto „pomoždenje“, „bolesni je osnovni smer univerzalnog života samog“, tako da „čovek sam predstavlja bolest“. Čovek u „bolesnom“ uzdizanju svog uma i duha živi kao „dezertar“ života i njegovih osnovnih vrednosti, zakona i „kosmičkog smisla“, on je „**čorskosak života uopšte!**“. Šeler kaže da ova „čudna teorija“ nužno nastaje na sledećim prepostavkama: antagonističkom suprotstavljanju duha i života u metafizičkom smislu, poistovećenju duha sa tehničkom inteligencijom, a života s dušom (o čemu svedoči naslov glavnog Klagesovog dela *Duh kao neprijatelj duše (Der Geist als Widersacher der Seele, 1929)*), i shvatanju životnih vrednosti kao najviših. Duh ovde postaje demon, sam đavo, moć koja razara život i dušu, što je temeljni stav vitalističko-romantičkog „prevrednovanja“ duha, radikalno započeto s Ničeom. **Civilizacija je mehanizam u koji se čovečanstvo zapliće i u njemu davi**, jer prerasta snagu i granice ljudske volje i duha, bivajući sve

svojevoljniji i autonomiji. Kretanje od životne zajednice do društva, od „organskog“ do „mehaničkog“ pogleda na svet, od metafizike simbola do pozitivne nauke - **svi ti pokazatelji civilizacijskog „progres“ sigurno vode smrti njime oblikovanog čoveka**. Prema ovom učenju, inspirisanom ne samo savremenim otkrićima u oblasti biologije i fizičke antropologije, već i nemačkom kasnom romantikom iz 19. veka (pored Klagesa i T. Lesinga, Šeler tu svrstava i Špenglera, Lea Frobenijusa (Leo Frobenius), Edgara Dakija (Edgar Dacqué)), „duh“, svest, volja, Ja tokom istorije sve više nagriza „život“ i „dušu“, u kojima leži najviša vrednost postojanja. Čovek koji mehanički „misli“ proizvodi sve više mehanizama, i postavlja ih između sebe i „devičanske“ prirode, sve do tačke kada njima više ne može da vlada i upravlja, pa ga oni pokopavaju pod sobom. Tako je **civilizacijski put duha**, prema idejama ovih „panromantičara“, za čovekov život i dušu, ali i za samu živu prirodu koju čovek tehnički pokorava i tlači - „**zbijski put smrti**“. Zato se ovde, nasuprot „apolonijskom“ čoveku koji oličava „homo sapiensa“, kao protiv-ideal javlja „dionizijski“ čovek koji eliminiše duh, „velikog demona, uzurpatora i despota života“, kako bi se spojio s kosmičkim „životnim porivom“ (ČP 136-147; FZiO 198; ČuSD 195, 196).

### **Čovekova organska neprilagođenost - čovek kao „bolesna životinja“**

Već u *Formalizmu* Šeler, na osnovu najnovijih istraživanja u toj oblasti, iznosi koncepciju čovekove evolucije koju zadržava i u kasnijim spisima. **Gledano iz čisto biološkog ugla, čovek i njegova civilizacija predstavljaju neku vrstu „greške“ nastale tokom evolucije života**. Jer, sve ono što se tradicionalno smatralo čovekovom superiornošću nad životinjskim svetom (racionalnost, svestan izbor itd.), i što čini temelj i pokretačku snagu ljudske civilizacije, zapravo je puka posledica gubljenja bioloških sredstava za očuvanje i uvećanje života. Ta racionalistički umišljena superiornost čoveka kao prirodne vrste, nestaje kada shvatimo da se potreba za praviljenjem oruđa, u kojoj se iscrpljuje „homo faber“, javlja samo onda kada iščezne vitalna sposobnost izgradnje organa za osiguranje životnog opstanka, o čemu govori već Šopenhauer (Schopenhauer). Šeler navodi i tezu evolucionog biologa Augusta Vajsmanna (August Weismann) o čoveku kao „fiksiranoj“ životinji, koja ukazuje na zaustavljanje i „zamrzavanje“ evolutivnog životnog procesa kod čoveka. A naročito je značajan fizički antropolog i evolucionista Herman Klač (Hermann Klaatsch), od koga Šeler praktično preuzima naslov svog glavnog filozofsko-antropološkog dela (H. Klaatsch, *Položaj čoveka u celini prirode (Die Stellung des Menschen im Naturganzen, 1911)*). Klač je isticao da je neprilagođavanje na strogo specifične uslove životne sredine posebnost čoveka; u tom pogledu, čovek je „istinski diletant života“. Za Plesnera je čovek takođe „invalid“ po prirodi, a Gelen smatra „da bi, sudeći po njegovoj organskoj (ne)opremljenosti za život u iskonskoj prirodi, čovek već odavno morao nestati sa lica Zemlje, a kamoli se pojaviti kao njen gospodar“ (Vukadinović 1 109). S tim se slaže i Alsberg, koji tvrdi da je uzrok „pomoždavanja“ čoveka oskudno organsko prilagođavanje na okolinu; duh je, po njemu, samo kasno nastali surogat za odsustvo životne prilagođenosti. Tamo gde životinje imaju prirodno izrasle organe i mehanizme za održanje svog života, čovek ima nedostatke, uzrokovane zaustavljanjem organskog razvoja, koje mora kompenzovati proizvodnjom oruđa i racionalnim sposobnostima „razboritosti“, „kalkulacije“, „lukavosti“, „predviđanja“ itd. I u ljudskom svetu, ovakve moći, po Šeleru, razvijaju samo biološki inferiorne rase i nacije kojima manjkaju vitalne sposobnosti održanja života i osećanja životne snage. Slično tome, T. Lesing kaže: „Moja osnovna misao je da svijest duha i njegove norme predstavljaju samo neophodno potrebni nadomjestak života koji je po čovjeku obolio, samo sredstvo za spašavanje jedne sumnjive nakon kratke budnosti bez traga nestale vrste, koja je znanošću postala umišljenom vrstom grabežljivih majmuna“ (PČ 99). Dakle, razvoj isključivo instrumentalno-tehničkog „duha“ uzrokovan je biološkim zaostajanjem čoveka u odnosu na ostali životinjski svet, te je izraz ne neke snage i vrline, već temeljne slabosti i nedostatka, štaviše, „bolesti same“. Jer, „stoga što čovjek stoji tako nenaoružan prema svojoj okolini i u cjelosti je mnogo manje specifično prilagođen nego njegovi najbliži životinjski rođaci, i kako se i nije mogao organologijski dalje razvijati, stvorila se u njemu tendenca da svoje organe u borbi za opstanak do

najveće mogućnosti izluči u korist oruđa“ (ČP 138). Zato oruđa ispadaju iz evolucije životnog procesa, i jedino predstavljaju nedostojne veštačke surogate za odsustvo odgovarajućih organa i životnih moći. Ona nisu, kako pogrešno smatraju neke teorije, način daljeg produženja i usavršavanja organa, već naprotiv izraz i posledica njihovog pomanjkanja. U skladu s tim, biće koje mora da pravi veštačka oruđa da bi održalo svoju vrstu ne može se smatrati uzvišenim, već „smešnim“ (F II 289-292; RES 283, 284; IČ 14, 23, 24, 25, 37; ČP 138-140; FZiO 192; ČuSDP 194).

U spisu *O ideji čoveka* Šeler koristi ovo shvatanje čoveka kako bi se obrušio na ideju „homo fabera“. Iz perspektive životne evolucije, čovek bi se mogao nazvati „nasledno bolesnom životinjom“ (IČ 24). **„Životinju koja ima razum i oruđe“ ne možemo smatrati vrhuncem vitalnog razvoja, već „konstitutivno bolesnom životinjom“ u kojoj je život „doveo sebe u ćorsokak“, a „civilizacija“ bi bila samo posledica te „slepe ulice“** (IČ 26). Čovek, shvaćen isključivo sa svoje prirodno-naučne strane kao „homo naturalis“, samo je „mali sporedni put kojim“ je život krenuo u okviru primata; on se „nije se 'razvio' iz životinjskog sveta, već je on bio životinja, životinja jeste, i zauvek će ostati životinja“ (IČ 34). Tu je koncepcija „homo fabera“ sasvim u pravu - ne postoji suštinska razlika između ljudi i životinja u biološkom smislu. Međutim, čovek je „izopačena životinja“ (IČ 40), „životinja koja se razbolela i 'zabludela“ (IČ 35). Jer, kao što su oruđa surogat za nedostatak sposobnosti za dalje formiranje organa, tako je i razum surogat za instinkt koji je postao nepouzdan. Zato razum „nije izvorna vrlina, već samo vrlina koja je posledica izvornog nedostatka: to je vrlina jedne greške!“ (IČ 25). Ova teorija konačno poručuje čoveku kao „homo faberu“: „Ja ću ti reći - ne uvažavajući tvoj naduti ponos! Čovječiću, sve si napravio ni zbog čeg drugog nego zbog svoje fatalne biološke razvojne nemoći“ (ČP 140).

### **Kritika ideje „homo fabera“ moderne civilizacije**

Šelerov spis *Resantiman u izgradnji morala* (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912) jedan je od ključnih za analizu njegovog poimanja moderne civilizacije i idejno-društvene alternative u predratnom periodu. Ovde se iznosi stav da teorije koje tumače oruđa kao superiornija u odnosu na organe i prirodan životni razvoj, predstavljaju oblik **„resantimana“** koji izokreće istinski poredak vrednosti, jer veštačke vrednosti korisnosti postavljaju iznad životnih vrednosti. Ovakav **„preokret“ vrednosti nalazi se u srži moderne mehaničke civilizacije** u kojoj „proges“ u proizvodnji sve korisnijih i efikasnijih oruđa postaje istinski cilj čitave vitalne aktivnosti, a beskonačni razvoj kalkulirajućeg intelekta, kao bazične spoznajne sposobnosti koja upravlja ovim „progresom“, ustoličuje se u „smisao“ života. Šeler ipak ne želi da se njegova kritika ideje „homo fabera“ i na njoj zasnovane moderne civilizacije, shvati kao jednostrana, ekstremna i sasvim nepomirljiva, što je slučaj kod „filozofije života“. Kako će se videti u daljem radu, on odbacuje sve tri spomenute pretpostavke ove filozofije: niti je duh neprijatelj života, niti se on može izjednačiti s tehničkom inteligencijom, niti su životne vrednosti najviše. Jedino tačno u njoj je da su vrednosti života više od vrednosti korisnosti u objektivnom vrednosnom poretku, i da se **oruđa civilizacije okreću protiv života kada izađu iz svojih granica**. Zato Šeler precizira da poenta njegove kritike nije da čovek ne treba da pravi oruđe, niti da je civilizacija sama po sebi promašena, što bi bila „neviđena besmislica“. Ljudska vrsta mora i treba da stvara civilizaciju da bi prirodne sile bile u službi čoveka, jer se time doprinosi oslobađanju „plemenitijih“ sila za viši kulturni i duhovni razvoj. No, „homo faber zadržava određeno pravo, ali ne i prijestolje što ga je povijesno uzurpirao“ (Hufnagel 3 459). **Civilizacija treba da ostane unutar svojih granica; oruđa treba da služe životu i njegovom širenju, a ne život oruđima**. Kritika je, dakle, upućena ne samom pozitivnom vrednovanju oruđa, već stanovištu da je njihova vrednost jednaka vrednosti organa, što u krajnjem ishodu dovodi do preokretanja odnosa sredstava i cilja između oruđa i života. Oruđa se sve više osamostaljuju u odnosu na život da bi konačno njime potpuno zagospodarila, i počela da ugrožavaju i razgrađuju samo organsko i ljudsko postojanje (RES 285, 286). U tom smislu Šelerova kritika

može se shvatiti kao sinteza ispravnih momenata pozitivističko-pragmatističke koncepcije „homo fabera“ i onih iz „filozofije života“. Ovakvim tumačenjima Šeler stoji sasvim blizu Adornovih i Horkhajmerovih stavova iz *Dijalektike prosvetiteljstva*, ali i drugim autorima i tekstovima koji pripadaju Frankfurtskoj školi, odnosno Kritičkoj teoriji društva<sup>43</sup>. Ovde se najavljuje ekološka kritika modernog društva i civilizacije koja se intenzivno razvija počev od druge polovine 20. veka, a danas dostiže svoj vrhunac.

Međutim, iako su se nalazi evolucionih naučnika na koje se Šeler poziva pokazali plodnim u kritici teze o ljudskom intelektu i oruđima kao usavršavanju životne moći, oni kriju jednu pretpostavku koja se mora jasno izneti na videlo. Jer, šta je to što dovodi do isključenja organa tokom evolutivnog procesa? Prema ovoj tezi, to sigurno ne mogu biti um ili duh, koji tek treba da nastanu kao posledica organskog deficita. Ista primedba, videćemo, pogađa Frojdovu teoriju sublimacije. I drugo, da li ovo isključenje organa, i njihovo zamenjivanje oruđima, ima za krajnju svrhu samo održavanje individue i ljudske vrste u životu, kako bi trebalo da bude prema ideji „homo fabera“ koja čoveka primarno razume kao nagonско biće, a njegova oruđa i znakove kao instrumente za zadovoljenje nagonских impulsa? (PČ 72, 73). Zato Šeler već u *Formalizmu* ističe da dve glavne ljudske sposobnosti koje vode do **civilizacije** (stvaranje različitih znakova za međusobno sporazumevanje i stvaranje veštačkih oruđa), kao i sveukupni proizvodi civilizacije s njenim „progresom“, ne mogu da uzdignu čoveka iznad biološkog (F II 289). Ovde se nagoveštava **ideja duha** kao suštinskog aspekta čovekovog bića, bitno različitog od mehaničke i tehničke inteligencije na kojoj počiva civilizacija, putem kojeg se čovek uzdiže iznad i izvan života, otkrivajući višu sferu bića i vrednosti.

Šeler ponavlja da je pravljenje oruđa, kao i sve što pripada civilizaciji ili za život vezanoj intelektualnoj delatnosti, može zadobiti svoj krajnji smisao i vrednost samo kao put ka kulturi i njoj primerenoj slobodnoj duhovnoj delatnosti (IČ 23). U prilog ovog stava on navodi mišljenje Bergsona koji je u svojoj *Stvaralačkoj evoluciji (L'Évolution créatrice, 1907)* rekao da je čovek više „homo faber“ nego što je „homo sapiens“. Međutim, i Bergson smatra da iza „uma“ i logike postoji čista duhovna svest koja, kada se oslobodi služenja pukom opstanku, omogućava čoveku da zahvati sam svet putem „intuicije“, i time razvika u pravcu „natčoveka“. Stoga je i za Bergsona čovek kao „radna životinja“, „životinja sa oruđem“, „životinja koja koristi znakove“ - što sve izražava duh vremena u kojem su stvari određene svojom korisnošću i „učinkom“ (Leistung) - samo čovek „drugog reda“ (IČ 13).

Prema Šelerovom mišljenju, ideja čoveka kao „homo fabera“ nalazi logičan izraz i u marksističkoj tezi o „radu“ kao korenu čovekovog nastanka u živom svetu, ali i izvoristu sveg obrazovanja i kulture (Marksov (Marx) stav iz *Manifesta Komunističke partije (Manifest der Kommunistischen Partei, 1848)*) (SOC VIII 116). Ovakvo stanovište marksističke antropologije otkriva naslov poznatog Engelsovog (Engels) spisa *Uloga rada pri pretvaranju majmuna u čoveka (The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man, 1876)*, kao i Marksova misao da se „ljudi sami počinju razlikovati od životinja onda kad počnu da proizvoditi sredstva za život“ (Marx, Engels, 1989: 365). Čovek ovde nije „animal rationale“ već pre „homo faber“ - on nema ruke i palac za hvatanje zato što je racionalan, već je pre postao racionalan zato što ima ruke i zato što je naučio kako da proširi ove organe kao oruđa i na kraju bez njih učini što je više moguće u proizvodnji (SOC VIII 116; Landgrebe 123). Sledeći Zombartovo delo *Proleterski socijalizam (Der proletarische Sozialismus, 1924)*, Šeler navodi niz mislilaca (Engels, Bakunjin (Bakunin), Labriola (Labriola), Prudon (Proudhon), Dicgen (Dietzgen)) koji zastupaju „tehnološki pragmatizam rada“ i

---

<sup>43</sup> Stavljamo veliko slovo jer se izraz odnosi na konkretan pravac, odnosno paradigmu u savremenoj filozofiji i socijalnoj teoriji.

proletersku „veru u nauku“, što ukazuje na jednu specifičnu „ideologiju“ ljudske spoznaje budući da je ona povezana s pozicijom i interesima jedne društvene klase (SOC VIII 168-170).

### **Kritika pozitivizma i pragmatizma kao izraza ideje „homo fabera“ i fetišizma rada**

Šeler u pragmatizmu vidi projekciju mehaničkog modela na prirodu u svrhu ovladavanja njome; čovekovo opažanje i spoznavanje ovde je vođeno radno-tehničkim impulsom, a jedini smisao i vrednost znanja vidi se u mogućoj promeni sveta zarad ciljeva ljudske volje. Rad se uzima kao koren svih pozitivnih nauka, a radno znanje postaje model znanja uopšte: „Oslobođenje rada je pokretačka snaga koja stoji iza progressa pozitivne nauke“ (SOC VIII 165). Zato ne čudi da su pozitivizam i pragmatizam, kao jednostrane filozofske konceptualizacije pogleda na svet „homo fabera“ i novozapadne kulture znanja, učinili ovu nauku rada i proizvodnja jedinim mogućim znanjem uopšte, a njegovo značenje i vrednost videli samo u mogućoj promeni sveta putem naše volje, i njegovoj korisnosti za materijalno i svetovno postojanje (SiR VIII 207, 211; FZiO 209).

Pragmatizam stoga predstavlja ideologiju buržoaskog društva, i to ne samo preduzetnika, već, kako smo videli, i najamnih radnika: obe klase zamenile su polje rada sa svetom samim (Ljubimir 169, 174). Prema ideologiji „homo fabera“, „svet je prostorno i vremenski u beskonačnosti proširen radni milje čoveka (mehanistička slika sveta)“ (Galović 2 114). U poznijim spisima, posebno u *Spoznaja i rad (Erkenntnis und Arbeit)*, 1926), Šelerova kritika novovekovnog etosa usmerena je na specifičan način proizvodnje materijalnih dobara pod nazivom „**industrijalizam**“, čija je osnova u „unutarnjem sjedinjenju znanosti i tehničko-strojnog oblika proizvodnje dobara“ (Brujić, 1985: 100). Stvaranje, građenje, produktivnost uopšte, njegove su ključne kategorije, a svet koji gradi - **svet robe, tehnike i civilizacije** (Kerović 4 23).

Tako je patos koji savremeni čovek povezuje s imenom „**rada**“ vremenom bivao sve intenzivniji, i sve se više udaljavao od duhovnih tradicija antike i hrišćanstva. On se izdigao iznad posebnih društvenih klasa, njihovih podela i sukoba, pretvarajući se u **jedinstveni etos i pogled na svet čitavog modernog doba i civilizacije, prema kome se definiše suština spoznaje i čovekovog bića, ali i samog sveta**. Veliki uspeh pragmatizma u epistemologiji i savremenoj filozofiji predstavlja, po Šeleru, dokaz tog procesa (SiR VIII 193; Ljubimir 169).

Prema Hufnagelu, Bergsonov intuicionizam i Ojkenova etika pomoći će Šeleru u distanciranju od temeljnih pragmatističkih pogleda i ideologije „homo fabera“ (Hufnagel 3 457, 459). Za Šelera upućenost mišljenja na rad, upotrebu oruđa i stvaranje znakova nisu nikakve čovekove „urođene“ i „nepromenljive“ karakteristike, kako sugerišu prosvetiteljstvo i pragmatizam. Oslanjajući se na Ničeovu kritiku resantimana prosvetiteljskog etosa rada i postignuća, Šeler u njima vidi istorijski nastale antropološke stavove koji izražavaju „građansko-ropsko primitiviranje čovjeka“: „Identitet vezan za postignuće znači za Schelera kvalitativni gubitak na ljudskosti. Povijest moderne svijesti indicira propast“ (Hufnagel 3 458). „Novi vijek obezvređuje najviše vrijednosti: on je ustanak robova koji visoko vrednuju praktično-tehnička znanja. Nasuprot aristokratsko-feudalnom poretku vrijednosti u kome su rad i životne nužnosti bile malo cijenjene, građansko mišljenje, osobito pozitivne znanosti, uzdižu nekoč preziran, robovski rad na pijedestal: preinaku svijeta na mjesto motrenja kozmosa. Za Schelera to je prevrat svakog poretka vrijednosti, *désordre* duha i srca“ (Ljubimir 174). Šelerom u tom smislu kaže: „Za našu epohu, u kojoj su rad i uspeh najvažniji, dovoljno je govoriti o 'stručnosti'. Štaviše, vrline našeg vremena su tako odlučno ružne, tako odvojene od ljudi, i toliko su vezane za pravila tog samostalnog živog čudovišta koga zovemo 'posao' ili 'preduzeće'“ (Scheler GW III, 1972: 15).

Da bi došlo obrata u držanju čoveka, i novog pojma čoveka koji će se uzdići iznad „homo fabera“, mora se napustiti merenje ljudskog bića prema radnom učinku. Čoveku se može vratiti

njegovo dostojanstvo samo ako se prevlada fetišiziranje rada i učinka koje vlada današnjim svetom (Landgrebe 132).

## 3.2. Učenje o oblicima i hijerarhiji znanja, i kritika gospodarujućeg znanja

### 3.2.1. Oblici znanja

U delu *Problemi sociologije znanja* Šeler se poziva na kognitivne teoretičare koji su kao temelj svih viših i artifičnih oblika znanja označili „prirodni pogled na svet“. Međutim, on odmah ističe da se mora odbaciti tradicionalna koncepcija koja je postulirala nekakav apsolutno konstantan prirodan pogled na svet koji pripada ljudskom biću kao takvom, jer tako nešto uopšte ne postoji. Zato se umesto toga mora uvesti koncepcija „relativnog“ prirodnog pogleda na svet, pošto „objekti i sadržaji mogu biti potpuno različiti za različite grupe i za iste grupe tokom raznih razvojnih faza“. Ovi pogledi predstavljaju „organski rast koji se razvija samo tokom dužih vremenskih perioda...Oni pripadaju dnu 'duše grupe' koja funkcioniše automatski - a svakako ne 'umu' grupe“. Za „um“ grupe vezani su „učeniji“ pogledi na svet. Šeler navodi sedam tipova takvog znanja, ređajući ih od najnižeg do najvišeg prema stepenu artifičnosti: 1) mit i legenda, koji su neizdiferencirani, prethodni oblici svakog religijskog, metafizičkog, prirodnog i istorijskog znanja; 2) znanje implicitno u svakodnevnom prirodnom jeziku (slično onom što se uobičajeno zove „zdrav razum“); 3) religijsko znanje; 4) mistično znanje; 5) filozofsko-metafizičko znanje; 6) znanje pozitivnih nauka; i 7) tehnološko znanje (Šeler, 2015: 153-156). Vidimo, dakle, da Šeler proširuje oblast znanja na domene koji su bili isključeni u modernoj racionalističkoj svesti i filozofiji, što ima značajnu ulogu i posledice u njegovoj filozofskoj koncepciji.

U svojim delima Šeler se detaljno bavi naučno-tehnološkim, filozofsko-metafizičkim i religioznim znanjem, dok ostale oblike spominje samo povremeno i usput. Ova tri oblika znanja nemaju identičan status tokom čitavog razvoja Šelerovog mišljenja, i ta razlika svedoči o dubljoj promeni Šelerove filozofske koncepcije, ali i lične duševne i duhovne orijentacije. Naime, **sve do** perioda zaključno sa *Sociologijom znanja* Šeler govori o naučnom, filozofskom (metafizičkom) i religioznom znanju, da bi u spisima iz poslednjih godina života gotovo sasvim otpalo spominjanje religioznog znanja, pa se govori samo o nauci, „prvoj filozofiji“ (*philosophia prima*) i metafizici. Ova promena stava prema religioznom znanju može se povezati sa Šelerovim poznim odbacivanjem (rimokatoličke) Crkve i njene teističke koncepcije. U svakom slučaju, Šelerova podela i hijerarhija oblika znanja zasniva se na suštinskim razlikama u interesima, motivima, spoznajućim aktima, tipovima ličnosti, društvenim grupama, za koje se oni vezuju. Što se tiče interesa i cilja znanja, nijedno znanje nije samom sebi cilj; Šeler izričito navodi da „znanje radi samog znanja“ niti je ikada postojalo, niti može i treba da postoji (FZiO 208; SiR VIII 206). „Znanje za znanje“ je „glupost“, kao i „umetnost za umetnost“ esteta (Iarpurlartizam). Znanje uvek služi cilju nekog postajanja, ima, dakle, svrhu izvan sebe, i odnosi se na postajanje bića spoznavajućeg ili spoznatog, budući da je ono samo, kako će se kasnije videti, odnos između dva bića (SiR VIII 204). Iz perspektive poznih spisa se, stoga, govori o **1) gospodarujućem (Herrschafts-) ili proizvodnom, učinkovitom znanju (Leistungswissen), 2) bitnom (Wesens-) ili obrazovnom (obrazujućem) znanju (Bildungswissen), i 3) metafizičkom ili spasonosnom znanju (Heils-), odnosno izbavljajućem znanju (Erlösungswissen)**. Ovaj treći oblik znanja se u ranijem periodu odnosio na religiju, ili i metafiziku i religiju bez razlike<sup>44</sup>, dok se u poznoj fazi vezuje samo za metafiziku, i u tome se sastoji fundamentalni preobražaj Šelerove koncepcije.

**1) Znanje gospodarenja (dominacije) ili delotvornog proizvodjenja predstavlja znanje „homo fabera“, i nalazi svoj najviši izraz u pozitivnim naukama čiji je cilj povećanje moći i**

---

<sup>44</sup> Tako Šeler u *Smislu patnje (Vom Sinn des Leidens, 1916)* kao „osećanja spasa“ (*Heilsgefühle*) navodi „čisto duhovna, metafizičko-religiozna osećanja“ (SP VI 39).



**praktično ovladavanje svetom (prvo prirodom, a onda i društvom), kako bi se on transformisao za ljudske svrhe.** Kako smo videli, pozitivizam i pragmatizam su jednostrano razmatrali samo ovaj oblik znanja, poistovećujući ga čak sa znanjem uopšte, tj. isključujući sve druge oblike iz sfere spoznaje, i gurajući ih u „mit“, „poeziju“, „metafiziku“ kao čisto iracionalne i „subjektivne“ tvorevine. Ovo znanje namerno zanemaruje sve što u svetu pripada sferi „suština“, i priznaje samo odnose fenomena kako bi se, posredstvom spoznaje tih odnosa, upravljala (*lenken*) i kontrolisala (*beherrschen*) priroda; 2) **Obrazovno znanje ima za cilj postajanje i puni razvitak ličnosti; ono se odnosi na njeno „kultivisanje“, o čemu svedoči dvostruko značenje nemačke reči *Bildung* (ne samo obrazovanje u smislu pukog sticanja znanja, već pre svega, kao izgradnja kulturne i duhovne ličnosti)**<sup>45</sup>. Ovaj cilj postiže se samo uviđanjem suština koje se kriju „iza“ fenomena dostupnih naučnom znanju, i koje se odnose na sve sfere sveta, a ne samo njegov materijalni aspekt, što je upravo zadatak „prve filozofije“, kako je definisana počev od Aristotela. To je znanje o „načinima bitka i bitnoj strukturi svega toga što jest“ (bitno znanje tj. znanje biti), koje je oštro suprotstavljeno gospodarujućem znanju. Znanje je to istinitog, pravednog i lepog koji čine viši nivo kulturnih, duhovnih vrednosti; 3) **Na kraju, spasonosno znanje cilja na postajanje samog sveta i njegovog „vrhovnog temelja“** koji, po Šelerovom mišljenju u poznom periodu, tek u ljudskom znanju i delovanju dolazi do sopstvenog celovitog postojanja i određenja (FZiO 208; FNS 201, 203; SiR VIII 204-206). Znanje spasenja može biti samo znanje egzistencije i vrednosti onog apsolutno realnog u svim bićima (FZiO 211). **Ovo znanje (radi) božanstva, bića po sebi (*ens a se*), sada pripada metafizici, koja je naglašeno individualnog karaktera, dok se ranije vezivalo za religiju, i spasenje koje ona donosi primarno kolektivu, a ne samo pojedincu.**

Sasvim je slično sa motivima, odnosno emocionalnim korenima i pokretačkim impulsima znanja. Pozitivna nauka prvobitno izrasta iz iskustava aktivnosti i rada u svetu. Njena bazična emocija je težnja za moći i dominacijom nad prirodom, ljudima i društvenim procesima. Metafizika (u prvoj), odnosno „prva filozofija“ (u drugoj Šelerovoj fazi), počiva na motivu uvek obnovljenog „čudenja“ vezanog za objekat koji ima karakter idealnog tipa, suštine: Zašto, kako i zbog čega nešto „uopšte“ postoji, a ne ne postoji? (zašto smrt? zašto bol? zašto ljubav? zašto čovek? itd.) Na kraju, religija se zasniva na neodoljivom porivu ličnosti i grupe za **izbavljenjem, spasenjem** njihovog duhovnog jezgra u „svemogućoj“ i „svetoj“ stvarnosti koja je sama po sebi lična i upravlja svetom (FoP 158-160; Scheler GW VI, 1963a: 31; SOC VIII 65-67). **U svom poslednjem periodu rada i života, na osnovu promenjenog shvatanja boga i odnosa između čoveka i boga, Šeler vezuje „spas“ za metafiziku.** Kod njega se tada javila ideja metafizike kao „spontanog puta spasenja“ (SOC VIII 87). Taj će zadatak metafizika nadalje zadržati u svim spisima kasnog perioda (Galović 2 234).

U *Sociologiji znanja* Šeler napominje da ovi oblici znanja treba da se razlikuju od onih koje ljudi zajednički imaju zahvaljujući pripadanju izvesnom staležu, profesiji, klasi ili partiji, tj. od mešovitih obrazaca kolektivnih interesa i „predrasuda“. Specifičnost ovog „**pseudoznanja**“ je da pripadnici grupe ostaju nesvesni kolektivnog korena interesa iza ovog „znanja“, i okolnosti da oni samo kao grupa imaju ovo zajedničko znanje. Ako ovi sistemi predrasuda, nakon što postanu automatski i nesvesni, pokušaju sa svesnom namerom da sebe opravdaju, pod okriljem religioznog, metafizičkog ili pozitivno-naučnog mišljenja, onda dobijamo nove mešovite oblike nazvane „**ideologije**“ (SOC VIII 32). Šeler će, u pogledu odnosa određenih klasa prema shvatanju znanja, prepoznati scijentizam (naučni racionalizam i intelektualizam) kao buržoasku ideologiju, a filozofski pragmatizam kao proleterku (SOC VIII 170).

---

<sup>45</sup> O tome svedoči i engleski prevod spisa *Forme znanja i obrazovanje* (*Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925), u kome se posebno govori o ovim oblicima znanja, kao *Forms of Knowledge and Culture*.

### 3.2.2. Nauka i tehnika kao oblici znanja gospodarenja (proizvodnje, učinkovitosti)

Šeler ističe da je od navedena tri interesa znanja **moderna istorija zapadne civilizacije, sa „homo faberom“ kao vodećim tipom čoveka, sistematski i na sve jednostraniji način, negovala gotovo samo gospodarujuće znanje proizvođenja usmereno na moguću praktičnu promenu sveta u okviru podele rada specijalizovanih nauka, dok su se obrazujuće znanje i znanje spasenja sve više povlačili u pozadinu.** Međutim, čak i u okviru ovako suženog znanja vladanja i rada, pažnja je posvećivana samo jednoj njegovoj mogućoj polovini - onoj koja se odnosi na tehničko ovladavanje i upravljanje spoljašnjom prirodom, društvom i istorijom, dok su vitalne i psihičke tehnike kontrole unutrašnje prirode, poznate i dominirajuće na Istoku, sve do skora bile sasvim zanemarene (FZiO 208-209).

Pozitivna nauka rada i proizvođenja efikasnih i korisnih učinaka, za razliku od filozofije, ne počinje čuđenjem zašto postoji uopšte nešto (biće), a ne ništa, već time kako se određeno konkretno bivstvujuće može ponoviti, samim tim predvideti, i na kraju, izazvati i proizvesti (jer samo to što se zakonomerno ponavlja, može se predvideti, a samo zato što se može predvideti, može se njime ovladati) (FZiO 209-210). Na ovo upućuju Bekonova krilatica „Znanje je moć“, Vikoova (Vico) misao da „Mi u prirodi znamo samo ono što takođe možemo proizvesti“, i Kontovo geslo „Znati da bi se predvidelo, predvideti da bi se moglo“ („Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir“). Ova vodeća načela modernih mislilaca uzdižu samosvest moderne nauke i pogled na svet modernog „homo fabera“ na nivo filozofskog principa.

**Ide(ologi)ja „homo fabera“ i čitava moderna civilizacija podstiču i promovišu gospodarujuće i delotovorno znanje,** u čemu se otkriva unutrašnja veza znanja i interesa, odnosno primata interesa u odnosu na znanje, što je bitan uvid za čije je razvijanje Šeler naročito zaslužan. **Ovo znanje „služi našoj mogućoj tehničkoj moći nad prirodom, društvom i povijesti. Znanje je to pozitivnih posebnih znanosti što nose cjelokupnu zapadnu civilizaciju...**Svi temeljni oblici bitka naše prirodne i pozitivno-znanstvene slike svijeta nipošto nisu - kako je to još Kant vjerovao - samo uvjetovani uređenjem našega uma, nego osim toga i našim živim nagonom za gospodstvom nad prirodom (*Herrschaftstrieb*)“ (FNS 201, 202-203). Ničeova vitalistička „volja za moć“ nalazi ovde svoju potvrdu. Ovaj temeljno biološki nagon, koji ni najmanje nije racionalan i „mentalnan“, istovremeno je pokretački izvor i pozitivne nauke i tehnologije, koje su na taj način, posredstvom ovog nagona, tesno povezane i ujedinjene (SOC VIII 66, 67). Tako ova ideja moći na početku modernog doba počinje da naučno nadahnjuje period izuma i otkrića, i takođe bira objekte spoznaje i određuje iznova njihove ciljeve u skladu sa mehaničkim objašnjenjem prirode. U deizmu 17. i 18. veka veka čak i sam Bog postaje samo beskonačni „svetski inženjer“ (SiR VIII 197). Međutim, dok za Ničea volja za moć ima karakter apsolutnog bića koje je na delu u svekolikoj prošlosti i budućnosti, Šeler pokazuje da je ona vezana samo za konstelaciju savremenog naučno-tehničko-radnog sveta (Brujić, 2002: 133).

U tome leži ograničenje naučnog „intelekt“a. On je vezan za služenje antropocentričkim potrebama i ciljevima ljudskog života; koncepcija „homo fabera“ ovde je u pravu. Objekt ovog intelekta nije svet (*Welt*) u svom totalitetu; njega ne interesuje šta svet jeste, već čovekova okolina (*Umwelt*) (ma koliko ona daleko dosezala), i u njoj suma entiteta koji su ontički relativni, i kao takvi, otvaraju mogućnost za kontrolu i praktičnu modifikaciju posredstvom racionalne volje (OSF V 91, 92). Jer, samo ako je svet uporediv sa savršenim mehanizmom, ova opšta okolina je podložna kontroli posredstvom mehaničkih akata živog stvorenja, kroz oruđa, mašine - ukratko, tehnologiju (PR V 115). **Ljudski „razum“ je zaista samo organ civilizacije za gospodarenje i uređivanje onoga što se mehanički može kontrolisati u spoljašnjim i unutrašnjim svetovima** (PR V 347).

Suštinska ograničenost i nedovoljnost ovog gospodarujućeg znanja („uma dominacije“, kako bi rekao Markuze (Marcuse), odnosno „instrumentalnog uma“, kako bi rekao Horkhajmer), otkriva se Šeleru na sledeći način: „**Taj pojam duha je već tako zamišljen da upravo ništa ne obuhvaća nego posredno mišljenje tehničke inteligencije. Ovaj duh ne može shvatiti nikakvo ontički postojeće i važeće idejno, odnosno vrednosno područje...Ovaj duh ne može čovjeku otvoriti niti kao logos novo carstvo bitka, niti kao čista ljubav carstvo vrednosti: on stvara sve kompliciranija sredstva i mehanizme za nagone**“ (ČP 147). Šeler dodaje: „Vidimo da u ovoj neobičnoj slici nema više ničeg živog i vitalnog. Taj svet je skup logičara koji stoje u ogromnom pogonu - beskrvni, bez emocija, lišeni ljubavi i mržnje“ (RES 277). Drugim rečima, „znanost kao ideologija nije kruna mišljenja, već kraj koji nosi njegovu neljudskost“ (Hufnagel, 2000: 59).

### **Kritika pozitivne nauke i apsolutizacije formalno-mehaničkog modela prirode**

Ovakvo razumevanje nauke, njenog formalno-mehaničkog modela i ukupnog pogleda na svet, vođenog tim modelom, Šeler zastupa već u *Formalizmu*, i ne menja ga do kraja života. U tome je još jedna bitna linija kontinuiteta njegovog mišljenja. U ovom najvećem i utemeljujećem delu svoje filozofije, on kaže da izvodi „univerzalno važeću“, formalno-mehaničku kauzalnost prirode iz volje čoveka za kontrolom, koja izvire iz rastućeg buržoaskog društva i njegove ideje čoveka („homo faber“) (F II 22). Može se, naime, pokazati da sama pretpostavka formalno-mehaničke zakonitosti u prirodi, na kojoj počiva pozitivna nauka, zahteva jednu vrstu norme: normu koja daje naredbu za kontrolu prirode. I mehanistički pogled na prirodu i asocijativna psihologija, kao njegov „duplikat“ u oblasti razumevanja našeg unutrašnjeg života, iz svih mogućih objektivnih i apriornih entiteta i odnosa biraju samo one objekte i zavisnosti koje mogu imati značaj za kontrolu prirode kroz volju otelovljenog bića. Ako, pak, ova norma kontrole nad prirodom služi mehaničkim zakonima kao njihov temelj, onda je sa istorijske tačke gledišta upravo nova volja modernog doba i njegove civilizacije da se kontroliše priroda, ta koja je odgovorna za dominantan značaj dodeljen mehaničko-fizičkim i mehaničko-psihičkim teorijama (F II 225, 226). Šeler time odbacuje racionalističko stanovište da „postulati“ potpune kontrole prirode potiču iz čisto apriorne konstitucije našeg uma (F II 23). Formalno-mehanička shema sama po sebi nije rezultat „čistih“ teorija, kako su smatrali stari logicizam i intelektualizam. Ona je proizvod čiste logike i matematike, ali i čistog vrednovanja moći u izboru vidljivih podataka u prirodi (SOC VIII 128). Drugim rečima, da nije bilo ove volje za moći, formalno-mehanička strana sveta nikada ne bi bila izdvojena iz celine sveta, i proglašena njegovom „prirodom“ (to je smisao sociološkog principa selekcije znanja o kome će kasnije biti reči). Jer, ono što naučni pojmovi, kategorije i oznake izdvajaju iz značenja stvari za svoje svrhe samo je minimalan deo celine - deo u kome stvari pokazuju stepen svoje međusobne zamenljivosti u cilju tehničkih premeštanja i izmena (PR V 269). Logika, matematika i intuicija nikada ne bi same po sebi dovele do materijalnog ili formalno-mehaničkog objašnjenja prirode i duše. Zato su **volja za gospodarenjem i vrednovanje kontrole „prelogički“ koreni pozitivne nauke i njenih tehnika** (SOC VIII 139). U okviru ovog drugog faktora moći leži nezaobilazan sociološki uslov za pozitivno-naučni princip izbora prirodnih fenomena (SOC VIII 128). Tako dolazimo i do shvatanja porekla samog (naučnog) „razuma“. On ima svoje poreklo, s jedne strane, u čistom duhu, a s druge, u suštinskoj i prvobitnoj tendenciji života da se, koristeći svoju moć, proširi i ovlada svojom okolinom (FTS X 430).

Nauka, imanentno vlastitim ciljevima i ustrojstvu, nužno mora odustati od svih mogućih pitanja koja se odnose na samu suštinu ispitivanih objekata, kao i od nivoa apsolutnog realiteta. Njen predmet je svet kontingentnih objekata i njihovih „zakona“ koji određuju samo „pozicionu“ vrednost objekta (svedenog u savremenom periodu na „fenomen“), unutar nekog relativnog referentnog sistema. Nijedno pitanje koje nije moguće rešiti posmatranjem i merenjem, i uz dodatnu pomoć matematičke aparature, nije pitanje pozitivne nauke; štaviše, ono za nju nema nikakav „smisao“ (FZiO 210; SiR VIII 209). Takođe, pošto je po Šeleru, čitav ovakav praktični stav prema

svetu uslovljen vitalno, onom životno izvirućom voljom „homo fabera“ za gospodarenjem i uređivanjem vlastite okoline, svet nauke je egzistencijalno relativan u odnosu na život (FTS X 428, 429). On prelazi granice čoveka, njegove specifične čulne i motoričke organizacije, ali principijelno ne može prekoračiti granice živog bića uopšte. U oba ova pogleda, naučni entiteti su ontički relativni; postojanje same njihove formalno-mehaničke strukture potpuno je relativno u odnosu na senzorno-motorički sistem živih bića (Scheler GW IX, 1976: 241). Zato su oni samo manifestacije delova sveta podložnih kontroli kroz moguće akcije ovih bića (Scheler GW X, 1957a: 303). Jer, život kao takav nastoji da osvoji sve veću moć i vladanje nad svim što se može pretvoriti u deo njegovog okruženja (FTS X 426-427). „Dubokosežni skriveni koren formalno-mehaničkog posmatranja sveta je...samo biologijski relativan i u granicama tog relativiteta. On nije apriori za čoveka uopšte, posebno ne za ukupnost bitnih oznaka koje čoveka tek čine 'čovekom' ('animal rationale'), već taj apriori postoji samo za čoveka kao 'homo fabera', za praktički inteligentnu životinju“ (SiR VIII 258, u: Galović 2 129).

Na osnovu ovih uvida Šeler govori o epistemološkoj „krivici“ modernog društva, koja je primarno etička, jer izvire iz etosa ovog društva, sistema njegovih vrednosnih preferencija i selekcija. Ona se ne odnosi na samu primenu formalno-mehaničke sheme u okviru njenog legitimnog domena, koja se pokazala nesumnjivo plodnom tokom mnogih vekova (SOC VIII 128). U tom pogledu ona je zaista istinita i važeća. Prema tome, ako pragmatizam dodeljuje praktičnu svrhu kontrole pozitivnim egzaktnim naukama, to svakako nije pogrešno. Šeler stoga ocenjuje veoma pogrešnim pristup da se odbaci pragmatistička filozofija kao takva, da se previdi njeno (iako vrlo relativno) jezgro istine, posebno za pozitivnu nauku. Međutim, mehanistički pogled na svet ima dobro zasnovano pravo na postojanje i relativnu vrednost sve dok se ne pretvara da predstavlja suštinu stvari (Barber 29). Pogrešno je ako - umesto da se u ovom principu moguće tehničke svrhe sagleda jedino načelo selekcije mogućih predmeta znanja - poznavanje samih objekata i njihovih suština, i na kraju ideja znanja i „istine“ uopšte, počinju da se razumevaju kao „pragmatičke“ (SiR VIII 206, 211). **„Problem je što pozitivne nauke žele da nastupe kao jedina forma znanja, i time prirodu redukuju na formalno-mehaničke procese, a čoveka na biće volje za moći i radno biće“** (Galović 2 105). Krivica se, dakle, sastoji u ignorisanju granica važenja ove sheme, njenog prihvatanja kao apsolutne, i uzdizanja formalno-mehaničkog modela selekcije na rang metafizičke „realnosti“, i spoznaje navodno celokupnog, a ne samo onog mehaničkog, delimičnog bića prirode (SOC VIII 128, Galović 2 170). Šeler kaže: „Naravno da ne dovodimo u pitanje vrednost mehanicističkog viđenja prirode kao takvog - mi samo odbacujemo njen lažni epistemološki dignitet koji mu se pripisuje onda kada se shvata metafizički, odnosno kada se svodi na apriorij 'čistog' uma“ (RES 286). Zato ovaj model, koji je za nauku, tehniku i industriju nužan i koristan, treba ograničiti na agresivni i veštački način ophođenja fizičara, hemičara i drugih prirodnih naučnika (Šeler, 2013: 118). U tom pogledu Šeler nastoji da pruži otpor formalizaciji duha, i postvarenju i instrumentalizaciji čoveka i prirode, koji je već bio započet sa Bergsonom i „filozofijom života“ (Kerović 2 173, 454-455, 458).

Stoga naučno znanje, po Šeleru, neopravdano prelazi granice sopstvenog područja podizanjem svojih rezultata na metafizički nivo (SOC VIII 78). Dok zapravo, pre važi obrnuto - bezuslovno, pozitivno vrednovanje i selekcija slike sveta novovekovne nauke, kroz koju je svet kontrolisan i usmeravan, pretpostavlja čitav niz postavki koje po sebi proističu iz specifičnog razvoja zapadne metafizike i religije (SOC VIII 160). Jer, čovek može postaviti svrhe za kontrolu univerzuma jedino kada u univerzumu nema nikakvog teleološkog poretka. On može oblikovati univerzum prema svojoj volji jedino ako u njemu nema nikakvih objektivnih ontičkih „formi“. On može da kontroliše univerzum jedino ako ovaj ne sadrži nikakve stalne kvalitete, već samo kvantitete i merljiva „kretanja“. Čovek stiće moći nad univerzumom samo ako su trenutni događaji jednoznačno determinisani prethodnim. A sve ove postavke u modernom dobu razvile su

njutnovska fizika i kartezijska metafizika, obračunavajući se sa antičkim i srednjovekovnim aristotelovsko-sholastičkim svetom „svrha“, „formi“, „suština“ i „kvaliteta“ (SOC VIII 166-167).

### **Kritika ideje „naučne filozofije“ - filozofija kao „služavka nauke“**

S tim nelegitimnim prekoračenjem vlastitih granica pozitivne nauke, ide degradiranje sve istinske filozofije i metafizike, čiji su ciljevi, metodi i epistemološki principi sasvim različiti, pa i suprotni od naučnih. Slepo se potčinjavajući nauci, odnosno shvatajući sebe samo kao „naučnu filozofiju“, tj. izgrađujući se isključivo po modelu pozitivne nauke, ili kao znanje koje treba da se bavi samo „pretpostavkama“ nauke, filozofija se redukuje na teoriju naučne spoznaje, njene logike i metodologije (SOC VIII 129). Na kraju se došlo dotle da „epistemologija“ uzima u obzir samo jednu vrstu znanja, ono pozitivne nauke (SiR VIII 200). Šeler navodi da je najveći deo epistemologije našeg vremena puka teorija nauke, pa ipak prisvaja za sebe pravo da definiše i iscrpi celinu spoznajnog duha odgovarajući na pitanje „Kako je nauka moguća“ (PR V 345).

Tako je nekadašnja „kraljica nauka“ (*regina scientiarum*) (kod Aristotela i starogrčke filozofije) i „slobodna služavka vere“ (kod svetog Tome Akvinskog (Saint Thomas Aquinas) i srednjovekovnih filozofa) postala neprijatelj i uzurpator vere<sup>46</sup>, pretvarajući se u „služavku nauke“ (*ancilla scientiarum*), kojoj se dodeljuju zadaci bilo da „ujedini“ sukobljene rezultate pojedinačnih nauka u homogen pogled na svet (pozitivizam) ili, kao neka vrsta naučne „policije“, da zasnuje njihove premise i metode s većom egzaktnošću nego što one same mogu postići („kritička“ ili „naučna“ filozofija). Nauka, međutim, ne predstavlja jedinu mogućnost za znanje. Počev od svoje disertacije, napisane 1897. godine, i nastavljajući sa razvojem svoje sociologije znanja, Šeler je tvrdio da je pogrešno gledati na filozofiju kao na puku sluškinju nauka (Weiss 1 65). Šeler u svojoj kritičkoj oštrini ide toliko daleko da takvu filozofiju poredi sa „**prostitutkom**“ (*Hure*) koja sve više pojeftinjuje u prometu od jedne do druge nauke, služeći čas geometriji, čas mehanici, čas psihologiji itd. Po Šeleru, međutim, kao što filozofija ne sme da bude služavka nekog crkvenog verovanja (stav iz poslednje faze), ona jednako ne sme biti ni služavka nauke. On smatra da ovakav unutrašnji razvitak moderne filozofije, i njen novi odnos prema veri i nauci, predstavlja „najdublje ukorenjenu, najdalekosežniju i najdosledniju perversiju istinskog odnosa koju je evropski mentalitet ikad dostigao“. Štaviše, to je samo jedan primer daleko sveobuhvatnijeg fenomena - „**unutrašnjeg preokreta čitavog poretka vrednosti, poremećaja duha i srca koji oblikuje dušu buržoasko-kapitalističkog doba**“ („*inneren Umsturzes aller Wertordnung, jenes Désordre des Geistes und Herzens, welcher die Seele des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters ausmacht*“) (OSF V 73, 74; FNS 199).

**Zato spasenje od ovakvog kriznog stanja ne može da zaobide promišljanje o pravoj prirodi metafizike i njenoj novoj izgradnji, nakon više stotina godina dominacije pozitivne nauke i njenim duhom prožete filozofije (SOC VIII 79, 133, 159, 165; SiR VIII 200, 206).**

### **3.2.3. Metafizika/filozofija kao znanje obrazovanja i spasenja**

Šeler se razmatranjem filozofskog znanja posebno bavi u spisu *O suštini filozofije i moralnom uslovu filozofskog saznanja (Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, 1917)*. On smatra da je najvažnija linija podele u istoriji evropske filozofije ona koja je, počev od Dekarta, zamenila ontologiju gnoseologijom (epistemologijom), odnosno problem bića problemom (naučnog) saznanja. Zato su antičke i srednjovekovne filozofije dominantno ontološke, dok je moderna filozofija, s nekoliko izuzetaka,

---

<sup>46</sup> Ovaj afirmativan stav prema veri i njenoj nadređenosti filozofiji, kako smo rekli, Šeler napušta u kasnijem periodu.

primarno gnoseološka (epistemološka). Pošto ta podela suštinski zavisi od toga šta se proglašava prvobitnim evidentnim uvidom, onim neospornim i najmanje hipotetičkim, svako ispitivanje prirode filozofije mora početi problemom „poretka fundamentalnih evidencija“. 1) Šeler smatra da je prvi i najneposredniji uvid onaj koji je već pretpostavljen u svakom epistemološkom pristupu, ma koliko se, u dekartovskom smislu, sumnjalo u nešto (u biće nečega, istinu nekog iskaza itd.). To je uvid da Nešto uopšte jeste, odnosno postoji ili, još direktnije, da Ništa nije, odnosno ne postoji. Naime, koliko god saznavno-kritički osporavali istinitost određenih sadržaja svesti, ili se pitali za „uslove saznanja“ predmeta, mi ne možemo osporiti samu svest i to da je ona uvek svest o „o nečemu“ (intencionalnost svesti). Stoga je intuitivni uvid da Nešto (biće) jeste, a Ništa (nebiće) nije, objekt prvog i najdirektnijeg evidentnog uvida i objekt najintenzivnijeg, krajnjeg „čuđenja“ kojim započinje filozofija, kako je još Aristotel jasno primetio. Na ovaj način Šeler rehabilituje i daje prednost ontološkom pristupu u filozofiji, nakon viševekovne dominacije filozofije subjektivnosti i njene saznavno-kritičke orijentacije u raznim oblicima od Dekarta do Huserla. To je ujedno i obnavljanje drevne Parmenidove izreke „isto je misliti i biti“ (nebiće ne postoji niti se može misliti), kojom je i započet naglašeno ontološki put grčke i kasnije srednjovekovne filozofije. 2) Drugi evidentni uvid je da postoji apsolutno biće, odnosno da svako relativno biće zahteva poreklo u takvom apsolutu. Svakome ko poriče ovaj iskaz može se pokazati da sam njegov pokušaj poricanja i svi njegovi argumenti pretpostavljaju da mu je apsolutno biće dato, i od njega priznato. Zaista, kaže Šeler, relativista je uvek, i bez izuzetka, „apsolutista relativnog“. 3) Na kraju, treći evidentni uvid je da svako moguće biće mora nužno da poseduje suštinu (*Wesensein*) ili šastvo (*Wassein, Essentia*), i egzistenciju (*Dasein, Existentia*) (OSF V 92-96; FZiO 209; IR IX 187-188).

**Za filozofiju su odlučujući kriterijumi, prvo, onog apriornog i esencijalnog („opažanje (zrenje) suštine“, *Wesensschau*), i, drugo, apsolutno bivstvenog nivoa predmeta znanja. Pri tome je za bitno, odnosno obrazujuće znanje kao buđenje duhovnih snaga ličnosti, odlučujući prvi kriterijum, a za spasonosno znanje kao završno metafizičko znanje, drugi** (FZiO 210-211). Imajući u vidu poslednje dve karakteristike, može se reći da usmerenost spoznaje ka apsolutnoj sferi ili ka odnosu sveg relativnog bića prema apsolutu (ono što će se specifičnije nazvati metafizikom u poznom periodu), i usredsređenost spoznaje na apriorno esencijalnu sferu („prva filozofija“), kao različitu od one kontingentno egzistencijalne, konstitušu osnovnu prirodu filozofskog znanja. Po tome ono stoji u striktnoj suprotnosti prema naukama, koje se nužno bave samo raznovrsnim oblicima ontički relativnog bića, zakonima prostorno-vremenske podudarnosti fenomena i njihovim numerički merljivim veličinama (OSF V 98; SiR VIII 208). Stoga pozitivna nauka nikada ne može utvrditi neku pravu bit samu, štaviše, njeni učinci zavise upravo od toga da ona sa strogim predumišljajem isključuje sva bitna pitanja, tj. pitanja biti (npr. šta je život), iz svog područja (FNS 205). Sažimajući navedena tri evidentna uvida u jedno, „interes metafizike je čuđenje o prirodi sveta koji opstaje u sebi i prirodi osnove koja ga uslovljava“ (PR V 134).

U spisu *Filozofski nazor na svijet* Šeler navodi više osobina „prve filozofije“ kao bitnog znanja. Umesto gospodarujućeg stava prema svetu, ovde je na delu isključivanje svakog nagonskog odnosa, koje je u osnovi ovog stava, i koje je uslov za sav utisak realnosti i slučajnu takvost (*Sosein*) stvari (teza koju Šeler zastupa i obrazlaže u poznoj fazi). **U (prvoj) filozofiji reč je o „ljubavnom“ odnošenju koje traži prafenomene i ideje sveta, umesto svesnog zapuštanja sfere suština koje obeležava gospodarujući stav pozitivne nauke.** Dalje, spoznaje biti i bitnih odnosa važe izvan i „s one strane“ veoma malog područja realnog sveta koji nam je pristupačan posredstvom čulnog iskustva. Te spoznaje važe i za biće kakvo je samo po sebi i u samom sebi. One stoga imaju „transcendentni“ domet, i tako bivaju „odskočnom daskom“ za svaku metafiziku. Na kraju, bitne spoznaje, po Šeleru, imaju dvostruku primenu. Za svako područje istraživanja pozitivnih nauka, one omeđuju njegove najviše pretpostavke, i čine njegovu „bitnu aksiomatiku“. **A za metafiziku kao spasonosno znanje, ove spoznaje su „prozori u apsolutno“,** kako je Hegel

jednom lepo izrekao. Za poznog Šelera „prva filozofija“, u tom pogledu, nije već i sama metafizika. Tek povezivanje rezultata pozitivnih nauka s bitnim spoznajama „prve filozofije“, i njih obeju sa vrednosnim disciplinama (aksiologija, estetika, etika, kulturna filozofija), vodi u metafiziku - prvo u **metafiziku „graničnih problema“ pozitivnih nauka, tj. metafiziku „prvog reda“ (šta je „život“, šta je „materija“ itd.), a zatim u metafiziku „apsolutnoga“, odnosno metafiziku „drugog reda“.** Između ova dva nivoa metafizike postavljena je **filozofska antropologija; metafizika apsolutnoga je, dakle, iznad filozofske antropologije (Šeler je zato označava i kao „metantropologiju“)** (FNS 203-206).

Imajući ovo u vidu, može se reći da i filozofija i religija stavljaju izvan snage sve tehničke ciljeve. Jer one ciljaju na „istinsko“ znanje, na ono što je istina kao celina, a ne na mali deo onoga što je istinito, deo koji je svrsishodan sa stanovišta vitalnih vrednosti, kako je to slučaj u pozitivnoj nauci. One tragaju za (bitnim i apsolutnim) znanjem o svetu i Bogu (UiV X 265). Ovaj pravac volje za znanjem mora, dakle, da se uzdrži od ovladavanja i kontrole stvari, baš kao što nauka unapred priprema i odabira procese ovladavanja, ali se striktno uzdržava od svake suštine stvari. Zato ispravno shvaćena filozofija počinje tek svesnim isključivanjem svakog mogućeg požudnog i praktičnog stava, u kojem nam je data samo slučajna realnost predmeta, i takođe svesnim isključivanjem tehničkog principa selekcije predmeta znanja koji je rođen iz apsolutnog vrednovanja moći u gospodarenju prirodom (SiR VIII 208, FZiO 210, SOC VIII 129). U tom pogledu je njena tehnika spoznaje sasvim suprotna stavu pozitivno-naučnog znanja, koji zahteva svesno umetanje tehničkih ciljeva i eliminaciju svih pitanja suštine u korist spoznaje zakona prostorno-vremenskih koincidencija pojava (SOC VIII 139). Filozofija se takođe može označiti i kao pokušaj zadobijanja znanja čiji predmeti nisu više egzistencijalno relativni u odnosu na život i njegove moguće vrednosti (FZiO 210; SiR VIII 209). Ona je poduhvat uma koji prodire u nadživotnu, apsolutnu realnost, za koju je čovek, sa svim svojim suštinskim moćima, uvek lično odgovoran (stav koji Šeler naročito ističe u drugoj fazi) (SOC VIII 87). Njen predmet u „prvoj filozofiji“ je apriorna esencijalna struktura sveta, a u metafizici uvek obnavljano pitanje šta je to što svako (relativno i uslovljeno) biće uopšte dovodi u egzistenciju (FZiO 209). Filozofija traži „širok i neograničen“ pogled na suštine i suštinsku strukturu sveta, dok je nauka ograničena na okolni „svet“ (FTS X 411). Filozofija tako obezbeđuje niz suštinskih istina, među kojima su i najviše pretpostavke pozitivne nauke (iako to nije njen primarni izvor i cilj, kao u „naučnoj filozofiji“, jer do ovih pretpostavki dolazi sledeći vlastitu zakonitost) (FNS 205; PR V 327).

Metafizika je glavna poluga za svu intelektualnu i duhovnu kultivaciju ličnosti. Ovo je u suprotnosti sa primenama rezultata drugih oblasti znanja čija primarna briga nije „kultivacija“ (u pravom i dobrom smislu reči *Bildung*), već samo „učinak“ (*Leistung*), čime stoje u službi beskonačnom naučnom progresu (SOC VIII 87-88). U spisu *Forme znanja i obrazovanje*, nastalom na osnovu izlaganja na Visokoj školi osnovanoj u Lesingovu čast, Šeler detaljnije govori o suštini obrazovanja i obrazujućeg znanja. Ovako shvaćeno obrazovanje obuhvata ne samo ljudske opažajne i racionalne funkcije, već i obrazovanje volje, karaktera, čudi, onoga što se jednom rečju uobičajeno naziva „srce“. Zato, za razliku od nauke, koja se oslanja samo na delimične i specifične funkcije ljudskog uma, priroda filozofije je da u njoj celovit čovek stupa u delovanje. Čak i u najsitnijem filozofskom problemu ceo čovek filozofira<sup>47</sup>. Stoga je zadatak filozofije da u najdubljem sopstvu ličnosti suštinski reintegriše raspadnute oblike i sadržaje znanja koji se u naukama, umetnostima i religiji drže kao odvojeni i posebni. Osnova tog zahteva nije ni psihološka, ni čisto epistemološka, nego primarno ontološka; to je smisao pojma *Bildung*, obrazovanja i kultivisanja ličnosti koji

---

<sup>47</sup> Unamuno (Unamuno) ima ovo u vidu kada kaže: „Filozofija je ljudski proizvod svakog filozofa, i svaki filozof je čovjek od krvi i mesa koji ce obraća drugim ljudima od krvi i mesa. Pa bilo da radi ono što želi, on ne filozofije samo razumom, već voljom, osjećanjem, krvlju i srži, cijelom dušom i tijelom. Čovjek filozofije“ (Kerović 3 316).

metafiziku, odnosno „prvu filozofiju“, definiše kao „obrazujuće“ znanje (OSF V 84, 85). Istinski obrazovan je onaj ko je u sebi osvojio jednu ličnu strukturu celovitog i suštinskog opažanja, mišljenja i vrednovanja sveta i bilo kojih slučajnih predmeta u njemu (FZiO 211; SiR VIII 209). Zato obrazovanje s ljubavnim žarom i težnjom ka mudrosti (*philo-sophia*) traži učešće i povezanost s onim što je suštinsko, a ne samo slučajna egzistencija i takvost stvari. Ovo postajanje velikog sveta, „makrokosmosa“, ali i sa-ostvarivanje ideje božanstva u jednom individualnom, ličnom duhovnom središtu, „mikrokosmosu“ - ova ideja humanizovanja i istovremeno samodeifikovanja - srž je sveg istinskog obrazovanja, i krajnje filozofsko opravdanje njegovog smisla i vrednosti (FZiO 191, 196, 199). „U njegovom životnom procesu u svetu, sa svetom... - i u krajnjoj liniji sa intencijom pravog akta deifikacije... događa se, zbiva se postanak obrazovanja“ (FZiO 201).

Zato je nemoguće da pojedinačna obrazovana ličnost, i čak čitava kultura, treba da postoje bez intervencije istinske filozofije, tj. metafizike. Jer, metafizička pobuda zahteva zadovoljenje jednako nužno kao i vera. Ako se pokuša uklanjanje njene pomoći, neizbežna i zastrašujuća posledica je da pojedinačne nauke razvijaju metafizičke pretenzije, što rezultira lošim, razjedinjenim, anarhističkim metafizikama. Šeler kao savremene primere ovakvih pseudo-metafizika navodi neokantovski „scijentizam“, energetizam, senzualni monizam, „panpsihizam“, istorijski materijalizam, filološki paganizam, biologizam itd. itd., koji, po njemu, tačno odgovaraju različitim oblicima obožavanja idola u društvenoj sferi kao što su mamonizam, državni fetišizam, nacionalizam i slično. Stoga je sociološka slika društva u kome nedostaje metafizika kao socijalna, kulturna i obrazovna funkcija nepovezana, razuzdana anarhija specijalizacija lišena, čak i na „univerzitetu“, svake univerzalnosti duha (PR V 294). Posebno je u Nemačkoj to značilo da svaka ličnost mora da bude ne samo obučena u uskoj tehničkoj specijalnosti, već i obrazovana u opštoj intelektualnoj i duhovnoj kulturi (Bershady 21). U skladu s tim, Šelerov govor na Lesingovoj visokoj školi izlaže teoriju obrazovanog i kultivisanog čoveka, osmišljenu da se suprotstavi tendencijama nemačkog obrazovanja ka **specijalizaciji**, koje mu se činilo da ide u pravcu stručne obuke (Staude 217). Njegov nacrt teorije obrazovanja naglašava da obrazovna nastava ne bi trebalo da se odnosi na činjenje, tj. da se opšte, moralno i političko obrazovanje ne svodi u korist stručnog „obrazovanja“ (Groothoff, 2003). Jer obrazovanje nije „izobražavanje za nešto“, „za“ neki poziv, struku, delo ili učinak bilo koje vrste (FZiO 200). Tako nešto stvara samo „istraživača“, koji može da predvidi izvesne procese i njima ovlada prema određenim zakonima ili, u najboljem, „učenjaka“ koji poznaje mnoštvo kontingentnih stvari (još je Heraklit (Heraclitus) rekao da „mnogoznalaštvo ne uči mudrosti“) (FZiO 211; SiR VIII 209). Zato univerzitet može da uspe u svom zadatku samo ako da prvenstvo posvećenim i svestrano obrazovanim učiteljima, pre nego specijalistima i istraživačima. Krajnji cilj liberalnog obrazovanja nije da podučava pojedince kako da predviđaju i kontrolišu događaje, već kako da spoznaju sebe, i sagledaju sebe kao deo objektivnog poretka koji nikada ne mogu da kontrolišu, već samo da razumeju (Staude 111, 112). Sve činjenice, činjenje i istraživanje treba da postoji radi obrazovanja, valjanog formiranja samog čoveka koje nema bilo kakvih spoljašnjih ciljeva: „U funkciji ovakvog unutrašnjeg, kvalitativnog i humanističkog obrazovanja treba da stoje sve druge vrste obrazovanja i obrazujućeg znanja“ (FZiO 200; Kerović 3 128).

U jednom od svojih poslednjih spisa, Šeler preciznije izlaže u čemu je „**spasonosnost**“ **metafizike**, oslanjajući se na prethodno zadobijene uvide o prirodi filozofije i obrazovanja. Naime, **samo ako metafizika istinski prožima čoveka u uvek novom „ideiranju“, svodenju na suštinu pojedinačnih slučajnih iskustava, postaje ona samooslobodenje, samoizbavljenje od teskobe, pritiska pukog „opstanka“ i slučajnosti sudbine.** Dakle, ono što je bila za Platona, Aristotela, Spinozu (Spinoza), Kanta i ostale velike metafizičare - **slobodno disanje čoveka kome pretilo da se uguši u svojoj „okolini“.** **Savremeni Zapad** u kome Šeler živi, i o njemu kritički piše i govori u brojnim nastupima, **gotovo sasvim je izgubio ovu vrhovnu ideju metafizike, potpuno se gušeći, s**



jedne strane, u sirovoj dogmatskoj veri crkve (Šelerov stav iz kasnijeg perioda), a s druge u pozitivnoj, stručnoj i operativnoj nauci. Međutim, izolovati čoveka od apsoluta, bilo putem crkve ili nauke, i tako mu onemogućiti direktan živi kontakt s temeljem svih stvari, strašno je sužavanje čoveka, oduzimanje vazduha njegovom unutrašnjem životu. Puka stručna nauka i tehnika razdvajaju ljude. Štaviše, **manjina neobrazovanih stručnjaka nakalemljena na neformiranu masu radnika, bila bi, po Šeleru, mračno i pustošeće „civilizirano varvarstvo“** (ČuSD 210).

### **Oživljavanje metafizike kao odgovor na varvarstvo moderne civilizacije i put spasenja**

Upravo se protiv ovakvog varvarstva moderne, pozitivno-naučne i industrijsko-mehaničke civilizacije, Šeler beskompromisno borio, stalno se vraćajući na ideju metafizike i duhovne kulture kao korektiv i izbavljenje. Treba obnoviti metafiziku kao odgovor na krizu moderne epohe i iskrivljenu čovekovu samosvest (radi se o svojevrsnom „uskrsnuću metafizike“, kako ističe Landgrebe), **da bi se čovek vratio istinskom obliku znanja i, na kraju uopšte spasao!** Šeler na jednom mestu, koje podseća na Platonov mit o pećini, slikovito opisuje ovaj **spasonosni izlazak (evropskog) čoveka iz „zatvora“ moderne civilizacije, i oslobađanje od njenog sazajnog „mraka“**: „To bi bilo kao prvi korak u cvetni vrt čoveka koji je godinama bio u mračnom zatvoru. Zatvor je naše ljudsko okruženje ograničeno na intelekt koji je okrenut samo onom mehaničkom i bilo čemu što se može mehanizovati. Vrt je Božji raznobojan svet koga samo s razdaljine vidimo da je pred nama otvoren i da nas jarko pozdravlja. A zatvorenik je današnji i jučerašnji evropski čovek koji se gega pod teretom uzdišući i plačući i koji je, sa očima prikovanim za zemlju i opterećen svojim telom, zaboravio svoga Boga i svoj svet“ (III 339, u: Spiegelberg, 1960: 240). I kao što se kod Platona ovo sazajno (teorijsko), i na njegovom temelju egzistencijalno (praktično) oslobađanje čoveka, odvija posredstvom posmatranja ideja, koje predstavljaju samu suštinu (bit) stvari, tako se i kod Šelera pojavljuju **два oblika znanja koja, prvo, omogućavaju uvid u bit stvari („prva filozofija“), a zatim i odnos prema apsolutnom (metafizika), čime se prevazilazi izrazito suženi okvir „gospodarujućeg“ znanja, odgovornog za krizu moderne civilizacije i njeno skretanje ka varvarstvu.**

Šeler je verovao da se „neprijatno stanje“ intelektualne kulture u doba visokog kapitalizma može polako prevladati, s jedne strane, u procesima relativizacije mehanističke metafizike i težnjom za „istinski“ čistim znanjem o prirodi (novom filozofijom prirode, i novim, ljubavnim odnosom prema prirodi), i, s druge strane, usponom istinske filozofije i metafizike. Na kraju života bio je ubeđen da „budućnost ima novo uspravno uzdizanje istinski filozofskog i metafizičkog duha“ (SiR VIII 381, 382). U svom poslednjem spisu Šeler pokazuje optimizam u pogledu **obnavljanja metafizike**, tj. okončanja dominacije pozitivno-naučnog i antimetafizičkog pogleda na svet u savremenoj zapadnoj filozofiji. Metafizika nikako ne može biti preživela faza ljudskog duha, kako je mislio Kont. On navodi da su razlozi kojima su mislioci pozitivizma, neokantovstva i istorizma proglašavali svaku vrstu metafizike nemogućom, „u potpunosti i bez ostatka opovrgnuti“. Ipak, nije reč samo o tome da se odbije napad na metafiziku; **potrebno je bilo izgraditi novu metafiziku**, imunu na ove napade. Šeler smatra da je radikalna kritika i odbacivanje metafizike u njegovo vreme zaustavljeno, ali i da je izvršena njena „nova pozitivna izgradnja“ (FNS 200). **Da bi se „donkihoterija plitkog pozitivizma, scijentizma i tehnicizma“ okončala, da bi se čovek spasao iz „slepe ulice“ moderne civilizacije i njene „dekadencije“, a naročito od njenog pozitivno-naučnog „duha“ i svega onoga što je on iznedrio u društvenoj stvarnosti i saznanju, „potrebna je korenita izmena strukture znanja u evropskoj kulturi; ova treba da se sastoji u ponovnom oživljavanju metafizičke misli koju su poslednjih vekova sve više potiskivale pozitivne nauke“** (Milić, 1986: 184-185). **Ovaj stav prožima i završetak Sociologije znanja.** Šeler veruje da će se u Evropi budućnosti osloboditi više duhovne energije za dugo zanemarene naučne, filozofske i metafizičke zadatke, i to bez usporavanja stope ekonomskog i tehnološkog razvoja. Prema njegovoj prognozi, ne sama pozitivna nauka i tehnologija, već pozitivizam, scijentizam i tehnicizam povući

će se širom Evrope, i verovatno u značajnoj meri u čitavom svetu, u korist tendencije ka teoriji ili filozofiji. Uvideće se da su ove rđave filozofije na duže staze velika opasnost za samu nauku i tehnologiju, jer nauku utapaju u tehnologiju, a tehnologiju u industriju. Evropa, po njemu, treba da nađe granicu svojoj hiperaktivnosti kako bi dostigla stepen kontemplacije i smirenosti putem ponovnog otkrivanja metafizike. Ona će prvo morati da misli na minimum zajedničkih metafizičkih ubeđenja koja će omogućiti plodnu saradnju nauka, i sprečiti njihovu pozitivističku, romantičku ili proletersku degeneraciju, a tek onda da razmatra industrijsku procenu njihovih rezultata (SOC VIII 187, 188). Time će se hijerarhija znanja ponovo dovesti u pravi red i ravnotežu.

### **Metafizika i azijske kulture kao korektiv zapadne civilizacije**

Važno je napomenuti da se Šeler u obnovi metafizike nije pozivao samo na određene mislioe i ideje iz prošlosti zapadne filozofije i duhovne kulture, već i na **metafizička učenja i prakse Istoka, posebno budizma**, o čemu govori njegovo isticanje kontemplativne prirode metafizike. Ogromna pacifistička azijska carstva tradicionalno su obezbeđivala plodno tlo za razvoj religioznog i metafizičkog znanja. Ovaj prostor daje ljudskom razumevanju sliku večnosti, proizvodi osećanje trajanja, i čini živim dispozicije za ideaciju suština svih slučajnih bića. U njemu se duh i duša mnogo manje iscrpljuju u kontingentnim, „ovde i sada“ procesima i odnosima stvari, i mnogo lakše dovode do velikih, suštinskih i nepromenljivih pitanja postojanja i života - „Šta je“ život, smrt, patnja? itd. (SOC VIII 184) Zato ne čudi da u spisu *O smislu patnje* Šeler kaže da smatra Budu (Buddha) „jednim od najdubljih duhova čovečanstva“ (SP VI 60). **Glavni Budin cilj je da potpuno integriše učenje o znanju sa učenjem o spasenju (ovde veza sa „spasonosnim“ znanjem metafizike postaje direktna)** (SP VI 62). Dok zapadnjačka ideja herojstva stavlja sredstva eliminisanja patnje u spoljnu, tehničku aktivnost usmerenu ka materijalnoj prirodi i organizaciji zajednice, indijsko-budistička ideja herojstva ih stavlja u unutrašnju aktivnost duše i organizma, usmerenu ka nagonima, „žeđi“ koja prouzrokuje patnju zbog nemogućnosti zadovoljenja. Po Budi, cilj spasenja je postizanje ravnodušnosti prema ovoj „žeđi“ (SP VI 57); ova ravnodušnost se subjektivno javlja kao „zamrlost“ (nirvana) (SP VI 63). To je neodvojivo od obrazovanja čoveka, kako su ga tradicionalno zamišljali najviši slojevi Indije i Kine. Za razliku od modernih vladajućih klasa na Zapadu, one na Istoku ne smatraju da je cilj obrazovanja u upravljanju i učinku. Azijske kulture nisu prihvatile novovekovni zapadni voluntarizam. Tako azijskom idealu znanja pripada **vitalna i psihička tehnika samoizbavljenja** (objektivizacija svih želja i htenja, strasti i afekata pred čisto kontemplativnim umom), a evropskom idealu neorganska tehnika kontrole prirode (POZ VI 33; Hufnagel 3 458). Šeler smatra da je najznačajnija razlika između zapadnih i istočnih kultura u tome što su **u svim azijskim kulturama „mudrac“ i metafizički duh samosaznanja i samoizbavljenja pobedili religiju i nauku**. Iz tog razloga, u verovanjima naroda Kine, Indije i Japana, nalazimo dominaciju ideala mudraca, suprotno zapadnim idealima heroja i svetaca (SOC VIII 81).

Šeler smatra da evroamerička civilizacija u budućnosti mora da razvije psihičke tehnike unutrašnjeg života, dobro znane velikim azijskim kulturama kao tehnički korelati njihovih dominantno metafizičkih, nenaučnih kultura znanja. U spisu *O kulturnoj rekonstrukciji Evrope* on kaže da je prekomerno aktivnom, užurbanom Evropljaninu potrebno isceljenje odmorom u dubinama, osećaju večnosti, počinku i dostojanstvu azijskog duha (REK V 429). On smatra ovo pitanje „odlučujućim za budućnost **zapadnog tehnicizma**“. Jer, u briljantnoj pobedi njegovih zadivljujućih tehnoloških dostignuća, zapadni čovek je tokom poslednjih vekova, kao nijedno stvorenje u poznatoj ljudskoj istoriji, skoro sasvim zanemario i zaboravio kako da kontroliše svoj sopstveni unutrašnji život, tako da se danas zapadni ljudi kao celina pojavljuju mnogo manje podložnim samoupravljanju nego u ranijim vremenima (SOC VIII 136). **Zapadna pozitivna nauka i tehnicizam spoljašnje prirode prete da čoveka upletu u mehanizam stvari koji teži gospodarenju nad prirodom i društvom, i otima se kontroli u toj meri da ovaj proces može da**

**završi samo padom zapadnog sveta** (SOC VIII 140). Stoga, **za ograničeno područje zapadne kulture „postoji opasnost da propadne kroz mehanizaciju“** ako ovladavanje prirodom, koje je Zapad do sada tako jednostrano izgradio, ne ustupi mesto novom umeću samosavladvanja (ČuSD 196). Jer, po Šeleru, mi, zapadni ljudi, do sada nikada nismo ozbiljno postavili pitanje da li je naš celokupni zapadni proces civilizacije - upravljen tako jednostrano i preaktivno prema spolja - možda neadekvatan pokušaj ako ga ne prati suprotno umeće unutrašnjeg zadobijanja moći nad našim psihofizičkim životom, umeće poniranja, unutrašnje pribranosti, trpljenja, kontemplacije suština itd. Ne bi li moglo biti, kaže Šeler, da čovek koji je usmeren samo na spoljašnju moć nad ljudima i stvarima, bez protivteže u tehnici moći nad samim sobom, na kraju dođe do cilja sasvim suprotnog od onog kojem je težio: **da potone u sve veće robovanje prirodnom mehanizmu** (ČuSD 207). Šeler ovde uočava isti problem koji su sebi postavili Adorno i Horkhajmer u *Dijalektici prosvetiteljstva*, i ostali mislioci Kritičke teorije društva.

Zato mi moramo da naučimo oba bazična oblika znanja i njima odgovarajuća tehnička principa da bismo povratili smislenu ravnotežu ljudskosti (SOC VIII 140). Najplemenitiji i najobedavajuci plod duhovne razmene između evroameričkih naroda i azijskih kultura bio bi da neizbežna evropeizacija azijskih naroda, u pogledu pozitivne nauke i tehnoloških i industrijskih metoda, bude dopunjena i nadoknađena sistematskim preuzimanjem azijskih psihičkih tehnika od strane evroameričkih naroda (SOC VIII 136). Ako bi zapadni i azijski čovek mogli da izvrše akte koji pripadaju njihovim suprotstavljenim stavovima svesti, da nauče i praktikuju „tuđi“ stav onog drugog, onda bi sve sazajne mogućnosti, koje dremaju u ljudskom duhu, bile iscrpljene - jednako i metafizički i pozitivno-naučni stavovi (SOC VIII 139). Šeler je ubeđen da će u Evropi i Severnoj Americi, nakon naučne i tehnološke epohe modernog doba, verovatno uslediti snažna epoha metafizičkih i psihičkih tehnika, dok će u Aziji epoha nauke i tehnologije zameniti vrlo jednostranu metafizičku epohu ovih kultura (SOC VIII 140). Na osnovu rastućeg zanimanja za azijske kulture, koje su u njegovo vreme postajale popularne, **Šeler procenjuje da se na Zapadu uvodi nova „metafizička epoha“, počevši od psihičkih tehnika koje su u korelaciji s metafizikom** (SOC VIII 146). Šelerova *Sociologija znanja* u tom pogledu nastoji da „**otvori novi put za metafiziku**“, odnosno „ponovo otkrije istinsku prirodu metafizike“ posredstvom „univerzalne i solidarne saradnje svih doba i naroda“ u razumevanju „metafizičkog i apsolutnog sveta vrednosti“ (SOC VIII 154).

Samo saživljavanje sa vitalnim i duhovnim tлом drugih pogleda na svet obećava lagano izravnjavanje osobenih skučenosti i partikularnosti kojima smo svi obuhvaćeni kao „konjske oči njihovim naočnjacima“ (SIM 45). Stoga, ako su veliki kulturni krugovi u svojoj dosadašnjoj istoriji uvek jednostrano razvijali jednu od tri vrste znanja - Indija izbavljajuće znanje, Kina i Grčka obrazujuće znanje, a Zapad od početka 12. veka znanje rada pozitivnih posebnih nauka - sada je u svetu „kucnuo čas“ kada se mora utirati put „**poravnanja**“ (*Ausgleich*)<sup>48</sup> ovih jednostranih pravaca duha. U znaku ovog pomirenja razlika i usklađivanja biće, po Šeleru, budućnost čovekove kulture (FZiO 211; REK V 433). Šeler karakteriše budućnost čovečanstva kao rastuću integraciju racionalnih i emocionalnih sfera u čoveku, i da će se na ovoj osnovi evropski „racionalni čovek“ i Azija sve više usklađivati. Istorijski razvoj nije stvar suverenosti samo civilizovanog Evropljanina, već uključuje sve moći čoveka kao celine (Frings 1 39). Ovo podešavanje bi jednog dana dozvolilo konvergenciju i sintezu izvorno odvojenih kulturnih jedinica ka „kosmopolitizmu“ i postepeno integrišućem „čovečanstvu“ (SOC VIII 145). Samo na ovom poslednjem stupnju mogući „**svečovek**“ (*Allmensch*) može da se rodi (SOC VIII 146). Vojin Milić dodaje da „**ideja o kosmopolitskoj sintezi različitih kultura**, a prvenstveno evropske i azijske, ima u Šelerovoj

<sup>48</sup> Izraz „poravnanje“ koristi se u hrvatskom prevodu Šelerovog spisa *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927). Međutim, u radu ćemo koristiti izraz „usklađivanje“ jer smatramo da adekvatnije pokazuje Šelerovu ideju. Ovde ne može biti nikakve reči o nivelaciji i uniformizaciji u kojoj iščezavaju sve razlike, na šta „poravnanje“ upućuje, već samo o dopunjavanju i usklađivanju ovih razlika ili čak suprotnosti.

filozofiji i sociologiji ne samo teorijsku, već i praktično-političku ulogu, pošto se na njoj zasniva njegovo shvatanje mogućnosti da **evropsko društvo prebrodi duboku krizu u kojoj se nalazi**“ (Milić 184).

### 3.2.4. Religija kao znanje spasenja

Na kraju *Formalizma* Šeler tvrdi da filozofija može i treba da otkrije suštinu religioznog iskustva i njegovih objekata, ali da ona iz sopstvenih izvora nema pristup postavljanju same realnosti religijskog objekta ili pozitivnom sadržaju koji je u njemu faktički doživljen (F II 538). To je zato jer duhovni osnov sveta (*geistiger Weltgrund*), kakav god da je, zaslužuje da se nazove „Bogom“ samo u meri u kojoj je „ličan“. Ovo je pitanje na koje filozofija sama ne može jasno da odgovori, jer ono, po Šeleru, može biti rešeno samo kroz mogući odgovor koji sam osnov sveta daje našoj duši u religioznom aktu (F II 16). Zato se Šeler posebno bavi filozofijom religije, tačnije fenomenologijom religioznog iskustva u svom velikom radu *Problemi religije. O religioznoj obnovi* koji je objavljen u delu *O večnome u čoveku*. **Sam naslov dela upućuje na dominantno religioznu konotaciju njegovog sadržaja, i ono predstavlja vrhunac Šelerove teističke (i rimokatoličke) faze.** Neposredno nakon ovog dela, u kome koncepcija ličnog duhovnog Boga kao Tvorca sveta i čoveka dolazi do najvišeg izražaja, Šeler se počeo intenzivno baviti sociologijom znanja, što je bio uvod u promenu njegove filozofske i teološke koncepcije.

#### **Religija i filozofija/metafizika - Bog kao ličnost i „otkrovenje“**

Šeler na početku kritikuje one pristupe koji su pokušali da stope metafiziku s religijom, ili jednu podrede drugoj; on ističe njihove suštinske razlike, i potrebu i nužnost nezavisnog postojanja i autonomije. Poreklo religije u ljudskom duhu je fundamentalno, i suštinski je različito od porekla filozofije i metafizike. Religiozni Bog i metafizički osnov sveta mogu biti identični u realnosti (kao *ens a se*), ali se kao intencionalni objekti ljudskog duha razlikuju po suštini. Naime, Bog religiozne svesti „jeste“ i živi isključivo u religioznom aktu, ne u metafizičkom mišljenju o realnostima koje su strane religiji (PR V 130). Prvi intencionalni objekt religioznog akta nije ono apsolutno realno i njegova suština, već najviše dobro (*summum bonum*). **Religija je, iznad svega, put spasenja (već smo istakli da se spasonosno znanje u prvoj fazi nalazi u religiji, a ne u metafizici)**<sup>49</sup> (PR V 134). Zato cilj religije nije racionalno znanje osnova sveta, kao u metafizici, već **konačno spasenje svih stvari i čoveka kroz živu zajednicu s Bogom, tj. oboženje (*apotheosis*)** (PR V 130). Reč je o neprekidnom **vitalnom porivu primarno cele grupe, a tek sekundarno pojedinačne ličnosti za spasenjem**, koji dovodi do njenog odnosa sa „svemogućom“ i „svetom“ stvarnošću, vrednovanom kao najviše dobro i temelj sveg postojanja. To je trajan emotivni koren svih želja za religioznim znanjem (FoP 158; POZ VI 30). U ovom pogledu, pitanje spasenja ostaje sekundarno za metafizičara, a znanje apsolutne realnosti sekundarno za religioznog čoveka (PR V 135). Dalje, religiozni subjekt nije „usamljeni mislilac“ poput filozofskog genija (metafizičara), jer od početka

<sup>49</sup> Jedno od retkih mesta iz Šelerove pozne faze gde se **religija spominje kao izraz poriva za spasenjem**, i o njoj govori na način kao u *Večnome u čoveku*, nalazi se pri kraju *Položaja čoveka*: „Nakon toga otkrića kontingentnosti svijeta i čudnog slučaja svoje bivstvene jezgre, koja je postala svijetu ekscentrična, bilo je čovjeku moguće još dvojako držanje. Jednom se mogao tome čuditi i svoj spoznajni duh staviti u gibanje da apsolutno shvati i da se uklopi u njega - to je porijeklo metafizike bilo koje vrste. Istom vrlo kasno se ona pojavljuje i samo kod malo naroda. No, **čovjek je mogao iz nesavladivog poriva za spasenjem** - ne samo svoga pojedinačnog bitka nego prije svega svoje čitave skupine...tu sferu bitka napučiti proizvoljnim likovima, da bi se u njihovu moć kultom i obredom sklonio, da bi nešto zaštite i pomoći dobio 'iza sebe', budući je izgledalo da će on u osnovnom aktu svoga otuđenja od prirode i opredmećivanja prirode...pasti u čisto Ništa. Prevladavanje toga nihilizma u obliku takvih zaštićivanja, oslonaca jest ono što nazivamo 'religijom'...takva misaona i predodžbena oblikovanja o onoj novootkrivenoj sferi koja čovjeku pozajmljuju snagu da se afirmira u svijetu - takvu je pomoć pridonio čovječanstvu primarno mit, kasnije religija, koja se iz njega izvila - morala povijesno prethoditi svima, osobito...spoznajama metafizičke vrste“ (PČ 105, 106).

on uključuje uzajaman kolektivitet grupe, i u krajnjem čitavo čovečanstvo, jednako kao i individuu koja žudi za spasenjem. Bog religije je bog svetaca i naroda, ne bog znanja „obrazovanih“ (PR V 130).

Nezavisnost religije od metafizike najviše se ogleda u tome da je metafizici principijelno nedostupna aktuelna ličnost *ens a se*. Ova važna teza u vezi je sa Šelerovim učenjem o ličnosti koje se u razvijenom obliku izlaže u *Formalizmu*. Ličnost može sebe da skriva, to je bitan deo njene izvorne samostalnosti i slobode. Mi o njoj možemo nešto saznati samo ako sama odluči da nam se otkrije, i u meri u kojoj to čini. Ako je Bog ličan, onda suštini Boga pripada da njegov jedinstveni lični „deo“ nikada ne može biti doveden do našeg znanja samo pomoću naših spontanijih saznanjnih akata. Naprotiv, kao kod svake ličnosti, da bi takvo znanje uopšte nastalo, ono mora da potiče iz same ličnosti Boga s njegovim slobodnim i suverenim odnosom prema nama, s nekim aktom u kojem nam se on obelodanjuje i daje, otkrivajući sebe kao ličnost. Religiozni naziv za ovakvu vrstu komunikacije je „otkrovenje“, „objava“ (*Offenbarung*) (PR V 330-331, PR V 146). Stoga je u suštini ličnog Boga da je znanje o njegovom postojanju moguće jedino milošću temeljnog čina samootkrovenja (PR V 333). Po Šeleru teističke faze, samo sile više od uma - Božje otkrovenje i milost - osvetljavaju nam unutrašnju prirodu Boga i donose nam od njega svetlost i snagu koju nijedan um ne može videti. Sadržaj otkrovenja leži izvan dosega uma. Moramo ga primiti u slobodnom činu vere (PR V 115-116). Jer, religiozan akt - u ovome se razlikujući od svih ostalih vrsta saznanog akta, uključujući čak i metafizički - zahteva odgovor, akt uzajamnosti na strani samog objekta ka kojem je intencija usmerena. Čovek mora da primi istinu koju „intendira“, spasenje i sreću za kojima „traga“, i da ih primi putem samog bića koje traži (PR V 248). Kao osnovni princip religiozne spoznaje onda važi: „Sve znanje Boga je znanje *kroz* Boga“ („Alles Wissen über Gott ist Wissen *durch* Gott“) (PR V 143, 245, 278).

Šeler tvrdi da, kao što su u svim oblastima znanja biće i predmet već unapred dati čoveku, ranije od njihovog saznanja, tako i bića „božanske“ suštine - Bog ili bogovi - takođe direktno pripadaju prvobitnom podatku ljudske svesti. U i kroz sve druge stvari koje su mu date kao postojeće, čovek je pomoću prirodnih religioznih činova naučio da vidi, oseti ili zamišlja da mu se otkriva („objavljuje“) Božji entitet (PR V 159). Stoga je, prema Šeleru, sfera fenomena koji se otkrivaju duhu u religioznom aktu, tj. sfera božanskog i realnosti koju ono sadrži, primaran podatak koji se ne može izvesti ni iz čega drugog (PR V 252). Tako specifično religiozne „potrebe“ mogu da izniknu samo iz datih religioznih objekata i znanja takvih objekata, i ne mogu biti objašnjenje za same ove objekte. Religiozni objekti moraju već biti dati u religioznim aktima, ako treba da dovedu do osećanja potreba, želja ili žudnji religiozne vrste (PR V 257). Šeler naglašava da samo realno biće koje ima suštinski karakter božanstva može biti uzrok čovekove religiozne sklonosti - objekt religioznog akta istovremeno je uzrok njegove egzistencije (PR V 255). Na ovaj način sami religiozni akti vode izvesnosti postojanja Boga i carstva Božjeg. Ako ničim drugim, Božje postojanje bilo bi dokazano nemogućnošću izvođenja čovekovih religioznih sklonosti ni iz čega drugog osim Boga, koji kroz njih preduzima prirodan put činjenja sebe spoznatljivim čoveku (PR V 258).

Šeler, štaviše, smatra da koncept „otkrovenja“ ima važenje i van religiozne sfere, u „sistemu objektivizma“, jer se objektivne istine i vrednosti, koje jedan pojedinac ili grupa uviđaju zahvaljujući razvijenom daru saznavanja i osećanja, mogu preneti drugoj grupi koja nema organ za njihovo direktno spoznavanje. Ta grupa onda mora samo da „veruje“ u ono što drugi „vide“. Šeler tvrdi da je „otkrovenje“ u ovom smislu „fundamentalni koncept epistemologije i svake istinske

ljudske kulture“, koji se pojavljuje svuda gde je u spoznaji kompetencija odlučujući kriterijum, a ne „univerzalna ljudska sposobnost“ (RES 257)<sup>50</sup>.

### **Primat religije u spoznaji**

U ovom periodu misaonog razvoja, Šeler zastupa stanovište da je religija ranija, izvornija od metafizike u smislu aktuelnog poretka po kojem ova dva tipa znanja potiču iz ljudskog duha (videli smo da, počev od *Sociologije znanja*, on religiju, metafiziku i nauku počinje da shvata kao nastale jednako izvornim diferenciranjem od mita). **Ljudsko biće, naime, uvek poseduje neku vrstu vere ili pretpostavke koja se tiče njegovog i svetskog blagostanja ili načina spasenja**, pre nego što ikada usvoji metafizički okvir duha. Ono nužno ima ovu pretpostavku, hteo to ili ne, bio nje reflektivno svestan ili ne. Jer po poretku porekla, religiozni akti prethode aktima filozofske spoznaje (PR V 148-149), baš zato što su oni najdublje ukorenjeni, jednostavni, lični i osnovni akti ljudskog duha, dok je božanstvo koje čini njihov intencionalan objekt temelj svih drugih bića (PR V 275). **Religiozni akt ne samo da se pojavljuje „kod svih ljudi“ već pripada samoj konstituciji čoveka**, i uistinu svakoj konačnoj svesti (PR V 241-242), jer je religiozna sfera *ab origine* korelat konačne svesti kao i sfere spoljašnjeg sveta, „Ja“ ili „Mi“ (PR V 252). Štaviše, sfera božanskog kao apsolutnog i svetog prethodi neposrednoj realnosti u smislu da sve što u ovoj drugoj znamo ili očekujemo biva prosuđivano, vrednovano i shvatano na pozadini istorijski promenljivog sadržaja ove prvobitne sfere (SiR VIII 374). Ovo je onda, strogo govoreći, ontološki fundamentalan doživljaj realnosti. Kao takva, sfera apsoluta je iznad ostale tri sfere realnosti: zajedništva sa drugima (Ti-Ja i Mi-doživljaj), spoljašnje i unutrašnje realnosti i telesnog okruženja, i spoljašnjih neživih tela (Frings I 34). Stoga, pošto je religiozni akt „suštinsko zaveštanje čovekove duhovne duše“, ne može biti upitno da li ga ovaj ili onaj čovek izvršava; svaki čovek izvršava akt vere. Pitanje samo može biti da li on nalazi i predočuje adekvatni objekt vere, ili tu sferu popunjava nekim objektom iz sfere konačnih i kontingentnih dobara. Po Šeleru, možemo birati samo da li će „naša“ apsolutna sfera biti nastanjena Bogom ili **idolom**, ali ne i samu ovu sferu (PR V 261, 263). Zato, ako neko poriče Boga, mora mu se pokazati, pre nego što je Božja egzistencija opravdana, da na osnovu samih dokaza njegove životne istorije, on u svakom datom momentu poseduje nešto što uistinu tretira „kao da je Bog“. On mora biti doveden do pune svesti o ovom objektu, da putem gubljenja iluzije, vidi da je to idol (PR V 295).

Ova primarnost religije u odnosu na metafiziku, ali i sva ostala znanja i oblasti kulture, potvrđena je i u istoriji; istorijska je činjenica da se svaka metafizika koja je ikada postojala drži unutar područja fundametalnih religioznih kategorija (PR V 149). Šeler je već u ranim spisima tumačio religiju kod Ojkena kao jedinstvenu moć koja utiče na sve vrednosne funkcije ljudskog uma (I 340) (Henckmann 2 23). Tako su sve ideje i predstave o profanoj i konačnoj realnosti uvek i svuda bile obrazovane pod determinišućim uticajem postojećih religioznih ideja (PR V 171). Štaviše, sve primarne promene pogleda na svet, filozofskih trendova, načina života i rada, etičkih, političkih, ekonomskih sistema, ukorenjene su u prethodnim religioznim promenama (ovde vidimo još jednu razliku u odnosu na kasniji stav - religija izvorno oblikuje pogled na svet, a ne obrnuto) (PR V 275). Stoga, po Šeleru, ne samo da je dopustivo, nego se čak mora zahtevati da religiozna istina i spoznaja treba da „prosvetle“ metafizičku spoznaju i da joj pruže krajnje religiozno tumačenje za koje ona sama nije sposobna (PR V 296). U periodima kada je viša kultura dezintegrisana, čovek uvek gleda u religioznu svest kako bi pod njenim vođstvom pronašao novu kulturu; tada **religija mora svima da se predstavi kao „put spasenja“** (PR V 318).

---

<sup>50</sup> Vandenberge u ovom kontekstu ukazuje da je Šelerova teorija intelektualne intuicije zapravo teorija „otkrovenja“ koja je preterano religijski određena (Vandenberghe 19), o čemu će više biti reči u poglavlju 4.1.

### Kritika religije i crkve, i povratak metafizici

Šeler kasnije napušta ovu poziciju, i za njega metafizika, a ne religija, postaje spasonosno znanje i put spasenja. On počinje da optužuje ne samo modernu zapadnu nauku, već i zapadno-hrišćansku religiju i crkvu za potiskivanje istinskog metafizičkog znanja. Šeler, štaviše, tvrdi da su ove dve sile, počev od modernog doba, zajednički delovale u tom pravcu i cilju. Dominacija „objavljene“ religije kod Jevreja i zapadnih hrišćana u odnosu na metafiziku samosaznanja i spontanog samoizbavljenja azijskih i antičkih religija, koje su bile bez crkava i dogmi (SOC VIII 71), primarni je proces koji je na Zapadu potkopao nezavisno metafizičko znanje i misao, i to daleko dublje i snažnije nego čak i jednostrana teorija i praksa čisto pozitivističko-pragmatičke nauke rada i učinka (SOC VIII 11-12). Stoga je možda najznačajnija specifičnost u obrazovanju zapadnog znanja činjenica da su sile objavljene religije, egzaktne nauke i tehnologije, skoro uvek pobeđivale u njihovoj zajedničkoj borbi protiv spontanog metafizičkog duha. Njihova zajednička pobeda ukorenjena je, po Šeleru, u praktičnom, „**rimskom duhu dominacije**“. To je pobeda nad kontemplativnim i čisto teoretskim duhom koji ima svoje sopstvene načine istraživanja. Šeler smatra da ovo objašnjava zašto je spontana metafizička misao na Zapadu imala malo socijalnog i istorijskog uticaja (SOC VIII 81, 72).

Tokom poslednjih vekova sama „ideja“ metafizike, kako smo videli, izgubljena je u obezvređivanju metafizičkog znanja. Ovaj gubitak nije nastao samo zbog jednostranog razvoja pozitivne nauke i njenog neprekidnog zamenjivanja metafizike, kako tvrdi pozitivizam, već mnogo više zbog vladajućih crkava (SOC VIII 155). Zato pozni Šeler ističe da želi da opravda legitimitet metafizike protiv usko ograničavajućih i istovremeno tvrdih postavki crkava otkrovenja (SOC VIII 11).

### **3.2.5. Hijerarhija oblika znanja i kritika pozitivističkog učenja o „progresu“**

Šeler je uvek voleo **hijerarhije** (sfera i slojeva bića, znanja, vrednosti, osećanja, uzornih ličnosti, društvenih oblika itd.), i kroz čitavo svoje delo ih je isticao. To je ostala konstanta u njegovom filozofskom razvoju, koja svoje poreklo ima u početnoj **rimokatoličkoj orijentaciji i pogledu na svet** kojim je, tokom većeg dela života, bio inspirisan<sup>51</sup>. Jedna od glavnih specifičnosti sholastičke, i srednjovekovne misli uopšte, bilo je upravo traženje i uzdizanje hijerarhije u svim oblastima postojanja, počev od „najnižeg“ bića i vrednosti do „najvišeg“, a za ovaj poredak se verovalo da je potpuno objektivni, apsolutan i večan. Zato se Šeler pita postoji li neki „objektivni redosled“ između vrhovnih saznavnih ciljeva kojima znanje služi (FZiO 208).

U *Problemima religije*, spisu koji obeležava Šelerovu teističku fazu, ovaj redosled se izlaže na sledeći način. Potrebe ljudskog života oslobađaju aktivnost intelekta (razuma), dajući njegovim pitanjima cilj i pravac. Međutim, svet je nešto više od mehanizma koga otkriva intelekt, „komplikovane igre bilijara“, kako kaže Šeler. Rad intelekta oslobađa višu sferu uma, koji se razvezuje od službe vitalnoj potrebi, te nastoji da predstavi sliku sveta ne tako da se stvarima može ovladati, već da mogu biti adekvatno spoznate. Um nam može pokazati da svi mogući mehanizmi koje naučni intelekt otkriva, uključujući i čitav svetski mehanizam, služe aktivnostima koje ostvaruju večne ideje, vrednosti i ciljeve. Dosežući sa „pogledom u večnost“ svoje istinske granice, um oslobađa pogled za mogućnost otkrovenja i zapoveda našem srcu da ga traži. **Kao u srednjem veku, religija je ovde vrhovni oblik znanja, viši od filozofije (za teističkog Šelera filozofija je**

---

<sup>51</sup> Hildebrand tim povodom kaže: „Katoličko intelektualno nasleđe, utoliko što se proteže na prirodna pitanja, a iznad svega na katolički poredak vrednosti, katolički etos, katolički pogled na svet, bili su oslonac njegove misli i života“ (Hildebrand, 2005: 55).

**„u njenom najvišem dostojanstvu, slobodna služavka religije“). Po Šeleru, ono niže mora „slobodno“ da se podredi višem - slobodno, jer postupa prema striktnoj pozitivnoj percepciji svojih sopstvenih granica - i samo u „slobodnom služenju“ višem, može ono da sačuva svu slobodu u vlastitoj sferi. S druge strane, kada god niže nastoji da iskorači van ove sfere, da vlada višim umesto da mu služi, ono postaje rob nečega što je još niže (PR V 115, 116). Tako intelekt, izlazeći iz svojih okvira, i nastojeći da čitavu sferu višeg obrazovanja i kulture shvati i modeluje prema sopstvenim principima i pravilima, neminovno postaje sluga slepih instinkata i društvenih interesa spram kojih je nemoćan. Um (filozofija/metafizika) je tu da prosvetli razum (nauku), kao što je vera (religija) tu da prosvetli i posveti um (filozofiju/metafiziku).**

U poznom spisu *Forme znanja i obrazovanje*, Šeler ističe da je **hijerarhijski poredak znanja** „vrlo jasan i očigledan na prvi pogled“. Međutim, on je **sada različit u odnosu na teističku fazu, jer je u međuvremenu došlo do promene u njegovoj filozofskoj (metafizičkoj) i religioznoj poziciji**. Na dnu hijerarhije je, kao i ranije, gospodarujuće (i delotvorno) znanje, ali je **sada na vrhu metafizika**. Od znanja gospodarenja (nauka), koje služi praktičnoj promeni „sveta“, pravac cilja prvo ide ka obrazujućem znanju („prva filozofija“), koje služi da duhovnu osobu u nama proširujemo i razvijamo u jedan „mikrokosmos“, time što pokušavamo da učestvujemo u totalitetu sveta prema njegovim esencijalnim strukturalnim crtama. Jer, sve znanje rada za moguće ciljeve čoveka kao vitalnog bića u krajnjoj liniji mora da služi obrazujućem znanju, postajanju i preoblikovanju duhovnog centra čovekove ličnosti. **A zatim smer ide dalje ka znanju spasenja (metafizika) u kojem jezgro naše ličnosti teži da učestvuje u vrhovnom biću i temelju svih stvari** (FZiO 208). Dakle, čak i obrazovno znanje nije ništa krajnje; ono služi samosaznanju izvorne stvarnosti u čoveku, postajanju „makrokosmosa“ u biću „mikrokosmosa“ ljudske ličnosti (SiR VIII 206). **Zato pozitivno-naučno i stručno znanje, ali i znanje obrazovanja, moraju da se podrede metafizičkom znanju spasa (ČuSD 209), tj. bivanju božanskog bića, i da mu služe. Jer, kako kaže Šeler, „sve znanje je u krajnoj liniji od božanstva - i za božanstvo“ („Alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit - und für die Gottheit“ (FZiO 212; SiR VIII 211). Vidimo da se ovde zaključak koji se u teističkoj fazi odnosio na religiozno znanje prenosi na znanje uopšte, što je važno mesto za tumačenje (teološkog) karaktera Šelerove filozofije u celini. Šeler dodaje da redosled ova tri oblika znanja i njihovih ciljeva „tačno odgovara“ objektivnom redosledu modaliteta vrednosti (vitalne vrednosti, duhovne vrednosti, vrednosti svetog), koji je razvio u *Formalizmu* (FZiO 208) (o čemu će biti reči u sledećem poglavlju).**

### **Harmoničan razvoj oblika znanja i odnos prema nauci**

Po Šeleru, tamo gde jedan oblik znanja potiskuje druga dva, gde pretenduje na samovlašće, ne podređujući se višem obliku u objektivnoj hijerarhiji znanja, tu za jedinstvo i harmoniju čitave duhovne i kulturne egzistencije čoveka uvek nastaje ogromna šteta (FZiO 211; SiR VIII 210). On ponavlja da se religija, metafizika i pozitivna nauka razlikuju jedna od druge po suštini, ali da sve tri istinska „osnovna svojstva ljudskog uma“. U takvoj konstrukciji ne bi trebalo biti jednostrane obuke u pravcu bilo kog od ovih oblika znanja, već samo „harmoničnog odgoja“ u svima njima (POZ VI 35). Majkl Barber (Michael D. Barber) u tom smislu ističe da je ključni element u Šelerovoj misli da različiti stavovi imaju neospornu vrednost sve dok se ograničavaju na svoje legitimne domene (Barber 30). Tako su nekritička apologija i idolatrija ortodoksne nauka rada i proizvođenja koja nosi čitavu svetsku civilizaciju, ali i reakcija na ovakvo stanje stvari putem nekritičkog negiranja i odbacivanja nauke i tehnologije u celini, jednako štetne. Prva je put „površnog i pogrešnog pozitivizma i pragmatizma“, a druga „lažne, duhovno nemoćne romantike“ koja svoj savremeni vrhunac dostiže u „filozofiji života“. Nauka i tehnologija imaju nepobitnu vrednost unutar granica svog legitimnog područja (aspekt prirode podložan „pozitivnom“ istraživanju i tehničkom ovladavanju). Šeler smatra da tu „moćnu baklju orijentacije sveta“, koju je najpre zapalila grčka pitagorejska prirodna nauka, i koja je u daljem razvoju evropske nauke i



civilizacije postala „plamen koji osvetljava ceo svet“, neće nikad ugasiti paganska, hrišćanska, indijska ili kakva druga istočnjačka romantika (FZiO 211; SiR VIII 210-211). Iz tog razloga on izražava neslaganje sa svim metafizičkim i romantičkim gnosticizmom koji se, u principu, okreću protiv pozitivne nauke i njene korelativne tehnike - u „reakcionarnoj negaciji“ njihove vrednosti, koja izvire iz „infantilnog resantimana sitne buržoazije“ (SOC VIII 140). Nauka će uvek, i sa punim opravdanjem, sačuvati svoj prerogativ za rešavanje sopstvenih problema koji proističu iz njenih vlastitih osnova i jedinstva njene metode (UiV X 304). Hufnagel stoga ističe: „Za razliku od mnogih suvremenika i pokreta koji se javljaju na početku 20. stoljeća - Scheler nikad nije bio odan romanticističkim sklonostima...on je teoretičar ambivalentnosti znanstvenog popredmećenja. U prednosti njegove znanstveno-kritičke postavke spada to da on izbjegava čisto dualističke argumentacije“ (Hufnagel 2 59).

Šeler, dakle, ne odbacuje nauku kao takvu, budući da priznaje da je ona najvažniji doprinos zapadnog čoveka istoriji civilizacije. Ali, on se suprotstavlja idolatriji nauke koja uzima naučno znanje za vrhovni oblik ljudskog mišljenja (Staude 167). Njegova sociologija znanja ukazuje na tendenciju pozitivne nauke ka „apsolutizmu“, i ka degradaciji nauke u tehnicizam. Međutim, samo kada nauka ne izgubi iz vida filozofiju i metafiziku, tj. kada nije ograničena principom moguće kontrole, može ona na duže da sačuva sebe od pada u tehnicizam (SOC VIII 137). Takođe, dok nauka sama po sebi to nije, „naučna filozofija je po svojoj prirodi reakcionarni fenomen“ (UiV X 304). To se dešava kada nauka hoće sebe da pretvori u filozofiju (metafiziku), odnosno ovu drugu da rastvori u sebi. Zato je takođe jednostrano kada se, kao u pozitivizmu i pragmatizmu, obrazovno znanje i znanje spasenja, njihova vrednost i neophodnost, uopšte ne vide. Stoga, ništa manje od reakcionarne negacije nauke, važi i to da **plamenovi nauke nikada neće, koliko god napredovali, našoj duhovnoj ličnosti dati ono „svetlo i vođu kroz život“, koji se mogu naći samo u obrazujućem, i još više, spasonosnom znanju. Šeler naročito upozorava da bi civilizacija, koja je vođena isključivo pozitivnom naukom i nagonском voljom za gospodarenjem prirodom, pri idealnom završetku tog procesa, mogla čoveka kao duhovno biće ostaviti „apsolutno praznim“**. Štaviše, ona bi mogla potpuno potonuti u takvo varvarstvo, spram koga bi svi takozvani „primitivni narodi“ bili „Heleni“! **Prema Šelerovom mišljenju, „naučno sistematski zasnovani varvarizam bio bi čak najstrašniji od svih zamislivih varvarizama“** (FZiO 212; SiR VIII 211). **Da bi se izbegao ovako zlokoban razvoj događaja, čisto obrazujuće i spasonosno znanje moraju biti ponovo zadobijeni, gotovo iznova izvučeni iz „ruševina civilizacije jedino rada i proizvođenja“** (FZiO 209; SiR VIII 207).

### **Kritika modernog buržoaskog racionalizma**

Stoga je Šeler duboko uveren da su u premodernom dobu „buržoaski racionalizam i etos još uvek bili čvrsto ugrađeni u opšti religijski način gledanja na svet, još uvek duboko hranjen silama univerzalne kršćanske tradicije“. „Ali danas - koliko je potpuno drugačije!“ Štaviše, tip čoveka koji je odgovarao staroj svesti, njenim idealima, institucijama, načinima života, više nije uzlazan, nego se „polako spušta do groba“. Došli smo do toga da uzmemo zdravo za gotovo, kao skoro automatske navike, stvari koje su se, još u godinama obrazovanja Evrope, činile nečim novim, još neispitanim - sve one racionalističke oblike i vrednosti pravilnog zaključivanja, dokazivanja, posrednog mišljenja, računanja. I pošto se svet može kontrolisati i pokretati samo ako je mehanizam, „korisna radna hipoteza“ čoveka tehničara i proizvođača („homo faber“) postaje model saznanja uopšte, bez oklevanja se pretvarajući u metafiziku, tj. u (prethodno datu) „istinsku“ sliku sveta i pogled na svet. S druge strane, ono što je pre ovog modernog procesa uzimano zdravo za gotovo, sve je udaljenije od nas: religiozno, odnosno „apsolutno posmatranje egzistencije i vrednosti“, osetljivo prisustvo „objektivnog poretka stvari sa jasnim poretkom vrednosti“ (PR V 275-276; REK V 447).

Zato je čitav način novovekovnog evropskog mišljenja, celokupna filozofija buržoaskog doba od Dekarta do Kanta, sa svim svojim oblicima idealizma i subjektivizma, prava suprotnost onom umu i duhu koji je potreban da „osvetli put budućnosti“. Prema Bogu i svetu, koji je zamišljen samo kao stvar koju čovek treba da oblikuje, obradi, kontroliše, ova filozofija „žmirka skeptičkim očima“. Šeler, na tragu sve uticajnijeg fenomenološkog pokreta i „filozofije života“, veruje da „nova evropska filozofija“ već počinje da se okreće od svetske otuđenosti „otrcanog“ subjektivnog racionalizma, koji se okoštao u formule, ka „živom opažajnom i empirijskom kontaktu sa stvarima kakve jesu“ (REK V 447).

U izloženim elementima kritike modernog doba i filozofije krije se suština Šelerovog učenja i pogleda na svet koja se, u onom najbitnijem, nije menjala tokom čitavog njegovog filozofskog razvoja, već se samo na razne načine potvrđivala u novim domenima istraživanja.

### **Kritika pozitivističkog učenja o „progresu“**

Na Šelerovoj meti naročito je pozitivističko učenje o „progresu“. Šeler priznaje da je teorijsko znanje čoveka još uvek naš najbolji primer stalnog progressa. Ali ovaj progres je, po Šeleru, ograničen samo na pozitivno-naučnu vrstu znanja koja je tehnički izvodljiva, jer izdvaja za našu sliku sveta jedino one tačke i delove koji su podložni ljudskoj kontroli, sumirajući ih u apstraktne simbole i zakone. Sve ovo znanje stoga je znanje objekata koji su egzistencijalno relativni prema „vitalnim“ vrednostima - jer na njima počiva volja za gospodarenjem svetom - i ljudskoj organizaciji. A prvo pravilo u istorijskom razvoju znanja je da što su u datoj oblasti objekti manje relativni spram različitih nivoa ljudske organizacije, manje je dokaza da u tom polju ima konstantnog i internacionalnog progressa (PR V 238-239). Odnosno, što su objekti spoznaje bliži apsolutnoj realnosti, tj. viši u hijerarhiji vrednosti i na skali savršenstva, te što su, samim tim, naši umovi pasivnije receptivni (pre nego „diktatorski“) u zadobijanju tog znanja - tu ima manje kapaciteta za kontinuirani progres znanja. Tako npr. duhovne vrednosti kulture pokazuju manji progres, unapređujući se sasvim drugačijim zakonima nego civilizatorske vrednosti (PR V 336). Tačnije, najviša kulturna dobra „rastu“, a nemaju „progres“. To znači da se nova dela stvaraju i dodaju onim starijim, ali bez ikakvog gubitka specifične vrednosti ranijih i starijih dela (*philosophia quaedam perennis*). Stoga ni umetnost ni filozofija, kako je mislio Ranke (Ranke), ne znaju za progres (UiV X 304-305). Šeler ističe da metafizika, tražeći istinu o samom biću stvari, i stremeći da sebe oslobodi od simboličkog aparata mišljenja, ne pokazuje nikakve znake konstantnog progressa. Ovde se čini da jedino prodiranje u različite metafizičke pokušaje svih vremena, obećava dalji napredak. Konačno, religiozni osećaj, sposobnost duše za živ i emocionalan kontakt s božanstvom, pokazuje tokom istorije više smanjenje nego rast (PR V 239). Pošto se kretanje znanja ubrzava sa povećanjem stepena njegove artifičijelnosti, pozitivne religije se kreću mnogo sporije nego metafizički sistemi, a njihova pak vrednost opstaje tokom dužih vremenskih perioda u odnosu na pozitivne nauke čiji se rezultati menjaju gotovo iz sata u sat (FoP 156).

Pozitivistima, poručuje Šeler, čak ni ne pada na um moguća hipoteza da subjektivna saznatljivost stvari može imati pravac, kako čovečanstvo stari, od apsolutnog nivoa ka sve relativnijim nivoima egzistencije. Pokretani i determinisani sasvim **osobnim evropskim, i čak samo zapadnoevropskim okvirom mišljenja**, sasvim previđajući svaku saznavnu funkciju koja može ležati izvan „razuma“, u emocionalnom jezgru čoveka, pozitivisti se nisu pitali nije li pozitivan evolutivni trend koji pokazuje jedan deo ljudskih saznavnih moći povezan sa suprotnom tendencijom ka opadanju ili recesiji drugog dela, na takav način da su progres i opadanje aspekti jedne iste promene u celini ljudskog duha (PR V 349). Naime, **povećanje specijalizacije i dominacija čisto tehničkog „razuma“ neminovno vodi, po Šeleru, opadanju duhovnih sposobnosti za religioznu spoznaju transcendentnih sila** (PR V 353). „**Razvoj nikada nije goli napredak, već uvijek takođe i opadanje (Dekadenz)**“ (SIM 44). Stoga se više se ne može ostati

na prosvetiteljskoj i pozitivističkoj viziji „razvoja“ i „pogresa“. Život i čovek tokom istorije nisu samo stekli bitne sposobnosti, nego su neke od njih i izgubili. Unapređenje intelektualne sposobnosti implicira opadanje emocionalne moći, tj. sposobnost identifikacije. Tako se u korist **hipertrofije „razuma“ kod civilizovanih** skoro sasvim izgubila sposobnost saživljavanja sa prirodom koju je posedovao primitivni čovek. Osim toga, civilizovani čovek je u oblasti religije i transcendentnog izgubio poziciju posmatrača, pa mora „čuvati“ i „verovati“ u ono što je mlađe čovečanstvo pronašlo i gledalo u originalu. Lišen osećaja natprirodnog u religiji, datog kroz emocionalnu identifikaciju, on je prinuđen da ga zameni „verom“ (SIM 43-44; Frings 1 39).

Pošto je pozitivizam, započinjući sa senzualističkim pojmovima, ograničio sferu saznatljivog na oblasti koje pružaju stabilan saznavni napredak, on je u samoj religioznoj žudnji i traganju za krajnjim, apsolutnim znanjem osnova sveta, video atavizam s obzirom na „modernog“ čoveka „pozitivnog“ doba. Fundamentalna greška pozitivizma ne leži u pretpostavci da je „religiozan osećaj“, organ religiozne spoznaje (i jednako osećaj za metafizičko čuđenje), pretrpeo izvestan pad tokom istorije, naročito u zapadnoj Evropi. Unutar striktno određenih granica, ta pretpostavka je tačna. Ne, njegova najteža greška je, prema Šeleru, što je iz puke činjenice da je sposobnost za znanje i uspostavljanje kontakta s apsolutnim opala, izvukao sasvim neopravdan zaključak da ono što je ranije čovečanstvo otkrilo putem ove tada aktivnije sposobnosti za spontani doživljaj transcendentnog, ne može imati nikakvo objektivno važenje, istinu i vrednost. Stoga, čak i ako je pozitivizam ispravno otkrio nazadak (kod evropskog čoveka) organa religiozne spoznaje, iz toga se još uvek nema pravo zaključiti da je religiozno znanje ništavno. Šeler naglašava da pre treba zaključiti suprotno - da je starije, kasnije čovečanstvo, zbog sve većeg duhovnog prilagođavanja na samo relativan, ili više relativan, nivo postojanja (koji je rezultat usavršavanja intelektualne volje za kontrolisanjem i uređivanjem sveta), i sledstveno tome, progresivnog opadanja organa religiozne spoznaje, transcendentnu realnost „sačuvalo“ u „veri“, dok ju je mlađe čovečanstvo neposredno videlo i doživljavalo (PR V 347, 348). Šeler zaključuje: „U svim oblastima **znanja koja nisu nužna za spasenje**, ma koliko ona bila značajna i korisna za duhovnu kulturu ljudi, sve vrste gospodarenja nad prirodom i društvom, blagostanje - njihovo unapređivanje i stepen savršenstva vođeni su pravilom progresa i razvoja, i njihov napredak zavisi od manjina učenjaka i naučnika...Ali **znanje koje je nužno za ljude kao same ljude, i štaviše za spasenje**, znanje koje može biti takvo samo zato jer se ne tiče objekata čija se egzistencija na neki način i u nekom stepenu odnosi na ljudsku organizaciju, kulturu i društvenu praksu, već se tiče apsolutne realnosti i vrhovnog cilja čoveka, samog smisla i razloga njegove suštine i postojanja - takvo znanje a priori ne može biti podvrgnuto ovim uslovima. Ono je ili dostupno svima ili nikome. S obzirom na njegov objekt i značenje, može se takođe a priori očekivati da ono bude najranije znanje u istoriji, i da je zadatak narednih generacija prosto da ga sačuvaju pre nego izgrade. I dalje se može očekivati, kako bi se pokazala njegova potpuna razlika u odnosu na sve druge vrste znanja, da će ga primiti pre glupi nego mudri, pre prosti i neuki nego učeni. Pre nego na tronu ili u akademskoj fotelji, može se očekivati da ono bude rođeno u magarećoj štali – ili nečemu sličnog nivoa“. „O veličanstvenog li rođenja Boga u štali!“, uzvikuje egzaltirano Šeler (PR V 335; Clarke, 1934: 588-589).

Ontološka i aksiološka hijerarhija znanja ne znači da jedan od ovih oblika ikada može i treba da „zameni“ ili „zastupa“ onaj drugi (FZiO 211; SiR VIII 210). To je bila predrasuda pozitivističke filozofije istorije znanja, koju je Kont izrazio u svom „zakonu tri faze“ (*Dreistadiengesetz*), pogrešno smatrajući da je religija samo „nerazvijeni“ i „pripremni“ oblik metafizike, a metafizika pozitivne nauke, i da sa novom fazom u istorijskom razvoju sasvim prestaje da važi vrednost prethodne, koja onda „s pravom“ počinje da odumire. Međutim, faze razvoja znanja nisu puki „predložci“ za narednu fazu, već imaju vlastitu i suštinsku vrednost; one odgovaraju „trajnoj konstituciji ljudskog duha“, a ne sukcesivnim etapama univerzalnog istorijskog kretanja ka „progresu“ (PR V 294, 354). Stoga, religiozno, metafizičko i pozitivno znanje nisu istorijske faze

razvoja znanja koje se smenjuju jedna za drugom, već konstantne i međusobno nezamenljive nastrojenosti i oblici duha koji mu pripadaju kao suštinska svojstva. Nijedno od njih ne može „zameniti“ ili „smeniti“, niti „zastupati“ bilo koje drugo. Zadatak razumevanja sveta iz ličnih uzroka (religija), činjenja razumljivim intuitivnom umu suštinskih i večnih odnosa ideja realizovanih u svetu slučajne realnosti (metafizika), i uređivanja i klasifikacije fenomena u njihovom matematičkom simbolizmu (nauka), zadaci su jednake originalnosti i prava, koji su takođe jednako izvorni u njihovom razlikovanju od nediferencirane mitske misli. Zato je bilo neminovno da Kont pogrešno shvati suštinu religije (POZ VI 30; FoP 160). Naime, pozitivizam nije obratio ni najmanju pažnju na činjenicu da religiozno iskustvo i njegov objekt obrazuju „zatvorenu i autonomnu celinu“, te da je religija od početka centrirana na jedan objekt koji je „zatvorena knjiga“ za konstituciju pozitivne nauke. Jer, ona se usredsređuje na objekat koji nepromenljiva kategorija svetosti uokviruje u njegovom aspektu vrednosti, a kategorija apsolutnog i beskonačnog bića u njegovom egzistencijalnom aspektu. Takvom objektu odgovaraju sasvim određena držanja emocionalne senzibilnosti i saznavnih sposobnosti koja su neodgovarajuća za sve konačne stvari (PR V 349, 350). Isto važi za objekt metafizike koji takođe transcendiraju nauku.

### **Kritika ideje „progres“ kao izraza zapadne buržoasko-kapitalističke civilizacije**

Šeler vrlo izričito i oštro iznosi kritiku pozitivističkog pristupa. Ovaj pristup može biti važeći samo unutar jedne posebne istorijske strukture kao što je **kasna zapadna kulturna situacija koja je obeležena dominacijom pozitivne nauke i tehnologije**. „Progres“ u ovom „kosmosu civilizacije“ (kako ga je Alfred Veber (Alfred Weber) nazvao) isključivo je, prema Šeleru, vezan za količinu rastućeg, slučajnog iskustva čovečanstva, za veličinu dostignuća koja su pri ruci, a ne za individualni „kulturni poziv“, ne za unutrašnje-kvalitativno, duhovno i kulturno određenje konkretnih subjekata (SOC VIII 38). Samo pozitivna nauka, tehnika, državni i upravni oblici, pravna pravila, jednom rečju, **civilizacijske** tvorevine, pokazuju, u suprotnosti prema duhovnoj kulturi i duševnom životu, kontinuirani „progres“ i pravolinijsku uzlaznu „kumulaciju“ koja postaje sve „internacionalnija“ (ČuSD 200-201). Tako je pozitivističko iskrivljeno viđenje, kao i u slučaju pragmatizma, posledica pogrešne generalizacije koja prošlu i buduću evoluciju čitavog čovečanstva izvodi isključivo iz izvesnih trendova **zapadnoevropskog kapitalističkog doba**: pozitivno-induktivne nauke, industrijalizma, i njegovih prostorno i vremenski ograničenih vrednosnih merila, pri tome žigošući religiju i metafiziku kao „preživele faze ljudskog duha“ (ČP 135). Stoga, pozitivistička teorija svetske istorije nije ništa drugo do „**istorijska samprojekcija zapadnoevropske buržoazije**“, kod koje „duh kapitalizma“ automatski determiniše ideale saznanja i moralnosti; to je takođe „klasna filozofija“ ekonomskog preduzetništva, oslonjena isključivo na ekspanziju moći, kojoj ona podređuje sve ostale vrednosti. Ova teorija je, kaže Šeler, rođena s industrijskom buržoazijom, i umreće zajedno s njenim svrgavanjem s vlasti u nacijama i državama. Ono što je samo epizoda i - u okviru svetske istorije - trenutno odvratanje jedino evropskog duha od njegove religiozne sudbine, naime njegova isključiva koncentracija na „znanje radi predviđanja“, koje zahteva tehničko podešavanje i upravljanje svetom, pozitivizam smatra univerzalnom ljudskom tendencijom koja će se produžiti u neodređenu budućnost (PR V 353). U tom pogledu, Kontov osnovni pravac razvoja ljudskog znanja pojavljuje se samo kao delimičan, a u nekim aspektima i retrogradan, smer **zapadnoevropske misli**, kao mala krivulja unutar dalekosežnog kretanja znanja (SOC VIII 10). On ostale oblike znanja vrednuje kao „odumiruće“ na osnovu sasvim specifičnih nivoa razvoja unutar jedne usko ograničene kulture, kao što je **zapadnoevropska**. Šeler ističe da specifična pozitivistička ideja koja procenjuje razvoj sveg ljudskog znanja na osnovu malog segmenta razvoja **modernog Zapada**, „mora konačno biti zaustavljena“ (SOC VIII 30, 146).

Stoga je sasvim nužno da **Kontov, ali i Spenserov pozitivizam** - koji nije prava filozofija, smatra Šeler, već samo **tipična ideologija novijeg zapadnog industrijalizma** - primećuje samo

treći koren ljudske žeđi za znanjem, ne videći njegovo očito biološko poreklo u nagonu ovladavanja prirodom, i da pogrešno razume suštinu religije i metafizike, kao i njihovu istoriju (FoP 160). Ono što je u stvari period **religiozne i metafizičke dekadencije** u istoriji male grupe čovečanstva u poslednja tri veka, negativan pandan njenom napretku u pozitivnoj nauci - tj. „**dekadencija buržoasko-kapitalističke ere**“ - uzeto je za „normalan“ proces „odumiranja“ religijskog i metafizičkog duha uopšte, i postavljeno kao „zakon“ celokupnog razvoja čovečanstva (POZ VI 32-33)<sup>52</sup>. Ovu primarno **evropsku predrasudu** dele, po Šeleru, i Hegel, Marks i većina zapadnih teorija istorije; sve one smatraju da zakoni i smer istorijskog razvoja **zapadne Evrope**, npr. razvoj ekonomije ka kapitalističkoj fazi sa pratećom naukom i tehnologijom, treba da se primeni na razvoj čitavog čovečanstva (SOC VIII 144). Pozitivizam je usled toga takođe bio nesposoban da sagleda osnovnu činjenicu razvoja znanja u univerzalnoj istoriji, naime, da postoji različita distribucija tri oblika znanja među velikim kulturama čovečanstva, da npr. indijsku i istočnoazijsku kulturu karakteriše dominacija metafizičkog znanja nad religioznim i pozitivno-naučnim (POZ VI 33).

Imajući u vidu ove kritičke stavove, Šeler se može smatrati ne samo jednim od ranih kritičara scijentizma, tehnicizma, kapitalizma, industrijalizma itd., već i onoga što se kasnije nazvalo „**evrocentrizmom**“. **Prosečno obrazovan Evropljanin**, kaže Šeler, još uvek je sklon da uzima svoju kulturu kao navodno važeću za sve ljude i svu istoriju, drugim rečima, da za univerzalno ljudsko smatra ono što je zapravo samo nejasan i jedva samosvestan **evropeizam**. Zato je jedan od primarnih intelektualnih uslova za rekonstrukciju, ili bolje rečeno, novu izgradnju evropske kulture, da se u znanje integriše sistematično učenje o civilizacijama predstavljenim prema njihovom kulturnom duhu i unutrašnjoj podeli genija čovečanstva. Ovo učenje treba da se raširi tako da Evropljanin može da razvije istinsku svest o sebi (REK V 422; SOC VIII 26).

### 3.2.6. Sociologija znanja

**Rano uviđanje veze između nagona jedne društvene klase u usponu (buržoazije) za gospodarenjem prirodom, i uspona naučno-tehnološkog znanja u modernom dobu, dovelo je Šelera do sociologije znanja, čijim se utemeljivačem kao posebne sociološke discipline može s punim pravom smatrati.** Višegodišnje istraživanje u ovoj važnoj oblasti (1921-1926) koje je, kako će se videti, uticalo i na promenu njegovog metafizičkog i religioznog stanovišta, započeto je upravo s izloženom kritikom pozitivističke filozofije istorije znanja i njenog „zakona tri faze“ (*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, 1921). Međutim, uprkos ovoj kritici, Šeler ističe da pozitivistička teorija, ukazujući na istorijsku evoluciju znanja, nije napravila grešku „okoštavanja“ uma pretpostavljanjem „večno“ važećeg i nepromenljivog subjektivnog *a priori*, tj. kategorijalnog aparata duha i znanja, kao što je Kant učinio. Stoga njena teorija saznanja ima najneposredniju vezu sa sociologijom i istorijskim razvojem, pa je, u tom pogledu, poželjnija od kantovske epistemologije (PR V 347).

Po Šeleru, nema epistemologije koja ne bi morala da uključi i evolucionu teoriju i sociološko učenje o strukturama ljudskog duha (PR V 346). **Socijalna priroda sveg našeg znanja i svih oblika mišljenja je „nesporna“** (FoP 151). Doba prosvetiteljstva videlo je na jednostran način samo znanje kao uslov za društvo, i zato je bilo važno shvatanje 19. i 20. veka koje je uočilo da postoji i obrnuta veza, naime, društveni uslov za znanje (SOC VIII 52). Šeler kaže da se u krajnjoj analizi slaže se s Marksovom tvrdnjom da su čitava moguća ljudska svest, znanje i granice

---

<sup>52</sup> Na jednom mestu Šeler potpuno izokreće pozitivističko samorazumevanje koje vrednosti i dostignuća nauke i tehnologije predstavlja kao trijumf „novog“, „mladog“ i „naprednog“ doba: „Pozitivizam, koji je, sa svojim slabim stepenom fantazije, zalepljen za zemlju, simptom je prezrelih, starih civilizacija istorije“ (Scheler GW XI, 1979: 44). Ovo je dosta slično Špenglerovoj ideji iz *Propasti Zapada*.

razumevanja i iskustva usmerene prema „biću“ čoveka, mada, naravno, ne prihvata da je reč samo o njegovom ekonomskom ili „materijalnom“ biću, kako je Marks mislio (jezgrovito izraženo u poznatoj sentenci „ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obrnuto, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“) (SOC VIII 18). Međutim, iako na ovaj način ističe sociološku uslovljenost znanja, Šeler naglašava da nisu sami sadržaji znanja i, još manje, njihovo objektivno vrednovanje uslovljeni na ovaj način, već je to samo njihova selekcija na osnovu preovlađujućih društvenih perspektiva interesa (FoP 151-152). Njegova sociološka metoda, kako kaže, nikada ne objašnjava značenjski sadržaj duhovne kulture i njenu vrednost, već jedino istorijsku i društvenu selekciju ovog ili onog značenja iz jednako mogućih duhovnih značenjskih sadržaja (SOC VIII 113). U pogledu samog duhovnog sadržaja i vrednosti, Šeler je do kraja ostao beskompromisni idealista koji pretpostavlja „čisto“ carstvo značenja („*reine*“ *Bedeutungsreich*), sasvim nezavisno od istorijskih i društvenih promena i intervencija (SOC VIII 58)<sup>53</sup>. Tako je, prihvatajući marksističku sociološku analizu intelektualnih sistema, Šeler pokušao da integriše ovaj suštinski relativistički pristup u metafizički okvir u kome će utvrđena prava tradicionalne metafizike i religije biti garantovana (Stauder 108).

### **Naučno-tehnička civilizacija, mehanistički pogled na svet i buržoaska klasa**

Kada je reč o društvenoj strani znanja, Šeler je naročito značajan zbog svojih originalnih filozofsko-socioloških uvida koji otkrivaju unutrašnje veze (naučnog, filozofskog/metafizičkog, religioznog) znanja i (praktičnog, društvenog) interesa, odnosno primata interesa u odnosu na znanje. Na osnovu tih uvida može se doći do društvenog korena ide(ologi)je „homo fabera“, i objašnjenja zašto čitava moderna civilizacija podstiče i promovise gospodarujuće i proizvodno znanje kao primarno. Šeler navodi da je prelazak sa antičko-srednjovekovne „organološke“ na modernu mehaničko-tehničku misao sociološka činjenica, neodvojiva od zamene ručnog oruđa mašinom, početne transformacije zajednice u društvo, proizvodnje za slobodno tržište (robna ekonomija), nestanka vitalističkog principa solidarnosti u korist isključivo individualne odgovornosti, i uspona principa konkurencije u etosu i žudnjama zapadnog društva. Ideal sasvim stran Aristotelu i srednjem veku, to da u suštinski beskonačnom procesu metodskog „istraživanja“, znanje prirode treba da se gomila i skladišti kako bi se po volji koristilo, i da „pozitivna“ nauka treba da što potpunije bude odsečena od teologije i filozofije - ove stvari nisu bile moguće bez istovremenog sloma srednjovekovne ekonomije potražnje i uspona novog duha principijelno neograničenog poslovnog sticanja (ograničenog samo uzajamnom konkurencijom) (SOC VIII 34, 35). U skladu sa svojom sveću o strukturnim analogijama, Šeler povezuje nauku i epistemologiju sa širim kulturnim obrascima kao što je kapitalizam, nalazeći vezu između kapitalističke ekonomije i mehanističkog pogleda na svet koji slede isti zakon lišavanja stvari njihovih instrinzičnih vrednosti, i princip razmenjivosti radi uvećanja prometne vrednosti: „U oba slučaja, veštački oblici novčane ekonomije i mehanistički pogled na svet samo su tendencije koje se postepeno apsolutizuju. Ove tendencije već prožimaju prirodna ponašanja čovečanstva i umanjuju faktičku punoću kvaliteta sveta za našu svest“ (Barber 37).

Suprotno metafizici koja proističe iz rada učenih ljudi viših klasa koji imaju slobodnog vremena da kontempliraju suštine i posvete se sopstvenom „obrazovanju“, pozitivna nauka je drugačijeg društvenog porekla. Kod nje postoje dve društvene grupe koje su se morale sve više međusobno prožimati da bi se došlo do sistematskog i kooperativnog naučnog istraživanja. Prvu čine „čisti“ naučnici koji sebe nisu suštinski razlikovali od filozofa, a čiji je interes bio da se bave

---

<sup>53</sup> Npr. da svet sam po sebi nije imao formalno-mehaničku stranu, volja za gospodarenjem prirodom nikada ne bi mogla da izdvoji ovu stranu iz iskustva sveta. To je ona logička, čisto predmetna, objektivna strana nauke u kojoj važe njoj inherentni zakoni saznanja i vrednovanja. Zato je, po Šeleru, relativizam i istoricizam nauke u Špenglerovom smislu pogrešan (SiR VIII 198). Ovo utoliko pre važi za metafiziku, etiku, estetiku i druge više oblike znanja i vrednovanja, čiji objekti imaju „transistorijsku“ egzistenciju.

prirodom na izrazito teorijski način (npr. Kopernik (Copernicus), Galilej (Galilei), Njutn (Newton); naslov glavnog Njutnovog dela glasi *Matematički principi prirodne filozofije (Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica, 1687)*). Druga grupa je klasa ljudi koji su „akumulirali iskustvo u radu i zanatima“, i imaju intenzivan interes za slikama i mislima o prirodi koje omogućavaju predviđanje prirodnih procesa i gospodarenje nad njima. Stoga je nauka, kaže Šeler, „očigledno dete iz braka čiste filozofije i tehničkog iskustva rada odgovarajućih klasa“. U tom pogledu, bazični sociološki izvori pozitivne nauke (bilo prirodne bilo društvene), i s njom povezanog pogleda na svet, uvek su „ekonomske zajednice rada i trgovine“ (SOC VIII 92, 170).

Po Šeleru, isključivo jedna od ovih grupa ne može objasniti postojanje pozitivne nauke, jer je samo pod uticajem slobodne kontemplacije mogla nauka da proširi svoje čisto logičke i matematičke metode na celinu sveta. Ali, s druge strane, bez uticaja ove druge grupe, nauka nikada ne bi našla svoju suštinsku i blisku vezu s tehnologijom, merenjem i eksperimentom. Iznad svega, nauka ne bi mogla da ograniči svoj interes u bilo kom području prirode na merljive i kvantifikujuće aspekte sveta, i na zakone koji upravljaju prostorno-vremenskom povezanošću pojava u zavisnosti od mogućih kretanja. Stoga, formalno-mehanički princip objašnjenja prirode bez sumnje potiče od ljudi koji „pomeraju materijalne stvari s jednog mesta na drugo“, i koji u ovom radu imaju stalan uspeh (SOC VIII 92). Šeler zato ponavlja da je pogrešno videti poreklo nauke samo iz tehnološko-pragmatičke perspektive (Bolcman (Boltzmann), Mah (Mach), Džejms, F .C. S. Šiler (F. C. S. Schiller), Labriola itd.), ili iz čistog intelektualnog gledanja. Ona uvek pretpostavlja oboje, a ne samo jedno od njih (SOC VIII 92-93). Ova neograničena tendencija gradske buržoazije ka sistematskom, a ne samo povremenom, gospodarenju nad prirodom, i beskrajna akumulacija i kapitalizacija znanja kontrole prirode prenose se dalje na dušu i društvo, koji takođe bivaju zamišljeni kao podložni gospodarenju i upravljanju. „Duša“, na primer, može biti upravljana i usmeravana kroz politiku, obrazovanje, obuku i organizacije (SOC VIII 112). Šeler zaključuje da se uzdizanje mehaničke nauke prirode u metafizičku doktrinu nužno vodi „ubijanju duha i uništenju svake slobode“. Blokirajući sve druge vrste znanja o prirodi i mogućeg znanja o svetu, ona se razotkriva kao „ideologija“ **ambicioznog buržoaskog društva**. U njoj je ovo novo društvo pobrkalo svoju oblast **rada** sa samim svetom i njegovom ontikom, i tako zamaglilo granice između rada i znanja (SiR VIII 380)

Tako **mehanistička metafizika** nije više samo teorija - nauka, filozofija, ukratko obrazovani pogled na svet, kao što je bila u 17. i 18. veku - nego se **prvo pretvorila u ideologiju jedne društvene klase** („homo capitalisticus“), a zatim, **putem laganog utapanja u mase u poznoj fazi evropsko-američkog društva, i u „opšti“ i „relativno prirodni pogled na svet“ čitavog doba u kojem je ova klasa postala vladajuća** (što potvrđuje Marksov uvid da su „vladajuće ideje jednog doba uvek ideje vladajuće klase“). Kao takva, ova slika sveta se doživljava kao nešto „samorazumljivo“, što uopšte nema potrebe da bude istraživano (SIM 96-97, 139). Gledano iz društveno-klasne perspektive, filozofski pragmatizam, sa svojim „duboko pogrešnim“ pretvaranjem svakog znanja u instrument rada, samo je kontra-ideologija nove klase proletarijata protiv scijentizma kao buržoaske ideologije mehaničke nauke prirode, shvaćene realistički i čisto intelektualno. Ali **obe ove klase su, po Šeleru, „potpuno nekreativne kao klase za sve obrazovno znanje i znanje spasenja“** (SiR VIII 380-381).

U skladu s ovom analizom, oblici proizvodnih tehnika i ljudskog rada, s jedne, i pozitivno-naučnog mišljenja, s druge strane, ne mogu da se uzmu kao uzrok jedan drugog, ili da budu njegova (ne)zavisna varijabla (SOC VIII 93). Tehničke potrebe nisu uslovile novu nauku (kako je Špengler jednostavno tvrdio), niti je nova nauka uslovila tehnički progres i kapitalizam (Kont). One pre imaju svoju osnovu unutar **novog tipa buržoaskog ljudstva**. Drugim rečima, tehnologija i nauka se međusobno „podešavaju“ jer su obe paralelne posledice jednog istog „psihoenenergetskog“ procesa

(SOC VIII 124-125). Nezavisna varijabla koja, po Šeleru, determiniše oba ova oblika i njihovo jedinstvo, **jestе dominantna „nagonska struktura vođa društva“, u bliskoj vezi s onim što on naziva „etosom“, tj. preovlađujućim važećim pravilima vrednosnog preferiranja, kojima su ove vođe, i posredstvom njih, njihove grupe, usmereni.** Ta volja za gospodarenjem i upravljanjem ovim ili onim područjem egzistencije, kodeterminiše metode mišljenja i intuicije, kao i ciljeve naučne misli (SOC VIII 93; Frisby 61). Stoga se teorijski (naučni, metafizički) pogled na svet i praktična (politička, ekonomska i društvena) stvarnost ne podudaraju zato što jedno uzrokuje drugo, kako pogrešno misle idealizam i materijalizam (npr. Marksov „ekonomizam“), već zato što su jednako izvorni u strukturnom jedinstvu nagona i etosa. Po Stickersu, najvažnija implikacija Šelerove sociologije znanja je uvid da - ako je suština neke društvene grupe njen etos, i taj etos prethodi i determiniše sve druge sociološke faktore znanja - onda će ono „šta“ čini znanje za tu grupu, tj. šta grupa smatra da je vredno znanja, biti diktirano etosom te grupe. Ukratko rečeno, vrednost prethodi znanju i determiniše ga (Stickers 26). To znači da je svaka istorijska faza nauke uvek već uslovljena pogledom na svet, odnosno etosom, u izboru svojih ciljeva i metoda. Drugim rečima, nauka nikada ne menja pogled na svet, već pogled na svet menja nauku (F II 306).

Nova nagonska struktura, i njoj prateći novi oblik etosa, koji je uvek u odnosu sa menjanjem smera nagona, ima rasnu osnovu; ona potiče iz krvi i krvnih mikstura elite. Dakle, promene u ovoj bazičnoj sferi su čak ispod čisto društvenog nivoa, jer su one biološki uslovljene, i odnose se na „krvne klase“ (SOC VIII 107, 108). Prema tome, **jedna „iskvarena i pogrešna metafizika“, kakva je ona novovekovna mehanistička, koja je prerasla u „relativni pogled na svet“ čitavog buržoasko-kapitalističkog doba, posledica je vladavine jednog biološkog tipa čoveka, koji se može razumeti samo „rasno-genetički“, te na isti, rasno-genetički (ne ekonomski, kako misli socijalizam, niti samo politički) način prevladati** (SIM 140). „Jedino miješanjem krvi i realnim uzajamnim prorastanjem čitavog životnog procesa naroda mogu se izmijeniti relativno prirodni svjetonazori - nikad dakle jedino čisto duhovnim sredstvima (pamćenje, odgoj, duhovne misije itd.) ne mogu oni primarno biti preinačeni“ (VI 17). Dakle, jedino promenom nagonske usmerenosti društvene grupe i njene „grupne duše“ može se izmeniti odnos spram ideja i vrednosti (Ljubimir 89). Zato bismo ovakav Šelerov pristup mogli preciznije nazvati socio-biološkim, ili čak samo biološkim, a ne sociološkim u pravom smislu te reči (ovo će detaljnije biti razmotreno u potpoglavljima 5.1.6. i 6.1.3.).

### **Moderna buržoazija, protestantska reformacija i potiskivanje srednjovekovnog metafizičko-kontemplativnog duha**

**Voluntarističke filozofije modernog Zapada**, od Dunska Skota (Duns Scotus), Okama (Ockham), Lutera (Luther), Kalvina (Calvin) i Dekarta, do Kanta i Fihtea (Fichte), predstavljaju nove, sociološki uslovljene oblike iskustva koji pripadaju novim klasama društvenih vođa, odnosno „vođećim duhovima civilizacije“ (naučni istraživači, tehničari, državnici i privredni preduzetnici). One formulišu ideju i apsolutnu vrednost gospodarenja koja pripada novom tipu čoveka, **„faustovskom“ čoveku**<sup>54</sup>, koji proširuje svoju moć nad prirodom *ad infinitum*, ne znajući za logičke ideje i njihove veze, niti objektivni poredak vrednosti i svrha koji prethode i ograničavaju njegovu suverenu volju (SOC VIII 122-123; Galović 2 177). Reč je o **uspinjućoj klasi buržoaskih preduzetnika**, koja stoji u suprotnosti sa silama feudalnog sveta, plemstvom i kontemplativnim zajednicama monaha i sveštenika, i postepeno zamenjuje ove srednjovekovne vladajuće klase na vrhu društvene piramide (SOC VIII 100). Šeler se poziva na radove Zimela, Tenisa, Zombarta, Diltaja, Bergsona, u kojima se ukazuje na povezanost dominacije kvantitativnog, mehanističkog pogleda na prirodu i dušu koji tela lišava kvaliteta, s usponom industrije i tehnologije čiji predstavnici na vrhu društva ne žele da meditiraju iznova i iznova o velikom čudu prirode (kao

<sup>54</sup> Šeler ovde ima u vidu Špenglerov izraz iz *Propasti Zapada*. Prema Špenglerovoj periodizaciji, 1000. godina je početak „faustovskog doba“. Šeler pak smatra da „faustovska“ buržoazija počinje da se razvija od 12. i 13. veka.



bramani, vodeća kasta indijskog društva) ili da o njoj kontempliraju u čuđenju i proniknu u njenu suštinu racionalnim mišljenjem (kao što su to činili grčki mislioci kao slobodni građani, ili srednjovekovni teolozi), već žele da kontrolišu prirodu i usmeravaju je u ljudske svrhe (POZ VI 27). Oblik i pravac nagona moći koji je pripadao klasi feudalnih gospodara, suštinski se odnosio na dominaciju nad ljudskim bićima, naravno i nad teritorijama i stvarima, ali samo da bi se zadobila dominacija nad čovekom. Nasuprot tome, novi oblik i pravac nagona moći kapitalističkog „homo fabera“ ide, u krajnjem, ka produktivnoj transformaciji stvari, njihovom pretvaranju u korisna dobra, i posredno, ka dominaciji nad ljudima, ali samo da bi se ostvario taj cilj (SOC VIII 124). Fundamentalna emancipacija ekonomskog života od bilo kakvog duhovnog, religiozno-moralnog autoriteta i sveg svešteničkog vođstva, postala je jedan od prvih preduslova za nastanak novog kapitalističkog duha (Scheler GW III, 1972b: 373). Ono što je, prema Šeleru, dovelo do kolapsa zapadne institucionalne metafizike, kao dela biomorfne slike sveta, i intelektualnog zbacivanja kontemplativne i intelektualne klase s vlasti, nisu neke njene teorijske greške, njena navodna religiozno-etička ili epistemološka inferiornost, već „neproduktivnost“ metafizika svrha, formi i kvaliteta (proglašeni za *qualitates occultae*), u vezi sa ekonomskom neproduktivnošću kontemplativnih klasa metafizičara. Kada je Bekon rekao da su sve „svrhe“ i metafizike „formi i kvaliteta“ neproduktivne i „posvećene Bogu kao kaluđerice“, on je samo nesvesno izrazio pogled na svet nove društvene klase u usponu (SOC VIII 166, 167; SiR VIII 380).

Pošto „delujući posredstvom ekonomskog duha, tipična religiozna perspektiva, posebno ideja zajednice koju ona sadrži, nepobitno utiče na obrazac ekonomskog života“ (HLj V 393), Šeler prihvata veberovsku liniju argumenta da je **protestantska reformacija igrala ključnu ulogu u zapadnom razvoju kapitalizma** (Barber 37, 38). Ono što je dovelo do reformacije bio je pre svega duh mlade buržoazije koja je bila željna rada, i koja se okrenula protiv aristokratsko-kontemplativnog načina života (BiRS III 374). Ovaj (unutar)svetski nagon za radom stajao je iza protestanskih reformatora koji su u svojim religiozno-dogmatskim formulacijama dozvolili isključivanje svakog „neproduktivnog“ rada, tj. rada posvećenog samo službi Bogu, a time i svih mehanizama obožavanja u Crkvi. Šeler u ovom kontekstu citira Diltaja koji je naglasio da je „monah ili sveštenik Katoličke crkve želeo da radi Božji posao i da u sebi podražava Hrista, ali odvajajući se od normalnog poslovanja sveta“. Nasuprot tome, „Luterov tipični nemački odnos prema radu odbacuje rad koji nema opipljivih učinaka. Luter smatra da Bogom dani prostor za energiju svojstvenu veri leži u samoj svetovnoj aktivnosti, u profesionalnom životu“ (BiRS III 370). Uzroci ovog procesa, dakle, izrazito su politički. **Nije nauka sama po sebi, kako je Kont mislio, potisnula institucionalne metafizike formi i suština. U velikoj meri je to učinila (bio)politika nove vladajuće klase** (SOC VIII 167).

### **„Klasni idoli“ i kritika marksističke teorije ideologije**

Pošto je ova (bio)politika vladajuće kapitalističke klase na kraju dovela do posvemašnje krize moderne civilizacije, koja eskalira na početku 20. veka, Šeler je u sociologiji znanja video oruđe za borbu protiv „klasnih idola“ buržoazije i proletarijata. Ovi idoli pojavljuju se u obliku scijentizma i pragmatizma, ili suprotnosti „buržoaske nauke“ i „proleterske nauke“ kod marksističkih ideologa, koju Šeler naziva „glupošću“, jer nauka, za razliku od ideologije, po njemu, nikada ne može biti u funkciji neke klase, i naučni stav počinje upravo tamo gde se ne prate tendencije mišljenja uslovljene klasama (SOC VIII 175). On stoga poriče marksističku pretpostavku da je celokupno znanje ideološko, tj. klasno determinisano: „Ako zaista nema nikakve instance u ljudskom mišljenju koja omogućava da se transcendiraju klasne ideologije i interesne perspektive, onda bi svo moguće istinito znanje bilo iluzija, i samo funkcija klasne borbe, kako ekonomsko tumačenje istorije tvrdi“ (SOC VIII 171, Staude 185). Druga teza kojoj se Šeler suprotstavlja, a takođe proističe iz marksističke koncepcije ideologije, jeste pretpostavka da klasna pripadnost nužno determiniše svest svakog pojedinca koji pripada toj klasi. Po Šeleru, međutim, ideološki

obraci ne determinišu jednoznačno ni naše sudove ni našu volju (SOC VIII 175); oni samo izražavaju zakone koji važe za veliki broj slučajeva, a ne za svaki slučaj. Kada se klasno determinisane sklonosti mišljenja dovedu do svesti, ljudi mogu da se oslobodi od njih, omogućavajući sebi objektivno opažanje društvene stvarnosti uprkos njihovoj izvornoj klasnoj predrasudi. Zato svaka individua može „u principu“ da prevaziđe klasne predrasude i zakone njihovog obrazovanja, bez obzira kojoj klasi pripadala. Ona ih može staviti van delovanja, tako što ih sve više spoznaje u njihovoj zakonitosti kroz sociološko učenje o idolima. Šeler smatra da je primarna praktična i obrazovna vrednost sociologije klasnog znanja u razotkrivanju ideologija, koje će svakome objektivizovati i pojasniti automatski samopostavljene idole u njegovoj klasi (SOC VIII 172-173; Frisby 57; Staude 189). Tako je Šeler, odobravajući parcijalnu istinu marksizma, potvrdio svoje verovanje u transcendentni karakter istine. To omogućava sociologija znanja time što spoznaje sociološko poreklo ovih predrasuda i objašnjava ga. Sa prosvetiteljskim filozofima Šeler deli uverenje da razum i obrazovanje mogu da pobede ideologiju i proizvedu „istinito“ znanje (Staude 189).

### **Sociologija znanja, društvena integracija i spasenje**

Može se zaključiti da je sociologija znanja, gledano u celini, izraz novog svetskog doba „usklađivanja“: ona pruža nove mogućnosti ljudskog znanja i nove nivoe ljudske samosvesti, kao i širok okvir u kome se različiti oblici ljudskog znanja mogu spojiti u globalnom razumevanju. Ali, kao što svojim uvidima pomaže procesu usklađivanja različitih kultura na svetskom nivou, ona pomaže i obezbeđenju jedinstva unutar samih društava. Razobličavajući klasne idole i ideologije, ona pomaže prevazilaženju klasnih suprotnosti, i tako obavlja integrativnu društvenu funkciju u doba kada klasni sukobi dostižu svoj maksimum i ozbiljno prete razaranju društva. To je još jedan način da **sociologija znanja doprinese spasenju preko potrebnom modernom čoveku i društvu koje potresa kriza na svim nivoima postojanja**. Posebno u Nemačkoj ona nije bila zamišljena samo kao akademska disciplina koja se bavi specifičnim teorijskim pitanjima, već i kao **odgovor na različite krize u nemačkom intelektualnom životu i društvu, sadržavajući praktične, a ponekad i otvoreno političke ciljeve**. U tom pogledu i Šeler i Manhajm su videli značajnu pedagošku ulogu ili za „učenje o pogledima na svet“ (*Weltanschauungslehre*) ili za sociologiju znanja (Frisby 2, 19, 24). Zato *Problemi sociologije znanja*, prema Stickersu, predstavljaju značajan segment Šelerovog celoživotnog napora da prodre izvan socijalne fragmentacije i nihilizma našeg doba, „herkulovski zadatak koji je on neumorno i odvažno sprovodio“ (Stickers 30).

### 3.3. Učenje o oblicima i hijerarhiji vrednosti, i „preokret vrednosti“ u modernoj civilizaciji

#### 3.3.1. Pojam vrednosti i kritika Kantove etike

Šeler u *Formalizmu* preuzima Kantovu kritiku etika dobara i svrha, podržavajući njegovu težnju da etiku učini apriornom, oslobođenom svih empirijskih, čulnih i psihičkih određenja i determinacija. Vrednosni kvaliteti su nešto nezavisno od stvari, i ne menjaju sa s njihovim promenama. Treba ih shvatiti kao „**idealni objekte**“, slično kvalitetima boja i zvukova (Šeler često poredi vrednosti s bojama) (F II 43). Kao što, na primer, plava boja ne postaje crvena kada neka plava sfera postane crvena, tako se na same vrednosti ne utiče kada njihovi nosioci promene vrednost. Recimo, vrednost prijateljstva nije dotaknuta ako moj prijatelj ispadne lažni prijatelj i izda me. Vrednosti su takođe „**istinski objekti**“, i razlikuju se od svih psihičkih stanja osećanja (F II 41). U skladu s ovim, Šeler se pita postoji li materijalna etika<sup>55</sup>, odnosno materijalne etičke intuicije koje su apriorne, u smislu da su takvi iskazi očigledni, i ne mogu se dokazati ni opovrgnuti posmatranjem ili indukcijom.

Ovde počinje razilaženje s Kantom. Pošto Kant, po Šeleru, ne poznaje „fenomenološko“ iskustvo, u kojem postoji intuitivno opažanje određenih objekata, on ne vidi oblast „**činjenica**“ (*Tatsachen*) na koje apriorna etika, kao i svaka druga apriorna spoznaja, mora da se oslanja. Zato njegova etika neminovno dobija čisto konstruktivni, racionalističko-formalistički karakter, koji je u nesaglasnosti sa našim moralno-vrednosnim iskustvom i izgradnjom valjane etike (Scheler, 1996b: 223). Kant, prema Šeleru, izokreće pravi odnos između dužnosti („treba“) i vrednosti („dobro“). Naime, krajnji temelj moralne svesti i ponašanja nije dužnost, već vrednost: „Svaka 'nužnost trebanja' svodi se na uvid u apriorne sveze među vrijednostima... Samo tako i može postati 'dužnost' da ono što je dobro, zato što je dobro (u idealnom smislu), 'treba' biti nužno“ (FA 252). Stoga sve trebanje mora biti zasnovano u vrednostima, a ne obrnuto (F II 100). Iz tog razloga Šeler odbacuje Kantovu doktrinu da se sve moralno ponašanje zasniva na dužnosti (Schutz, 1975: 169, 170), odnosno njegov formalizam koji zagovara primat „treba“ nad „dobrim“ (Babić, 1986: 79). U skladu s tim, Stiven Frederik Šnek (Stephen Frederick Schneck) ističe da Šeler zahteva realnu, na vrednostima zasnovanu sigurnost, zamenjujući razum opažanjem vrednosti, a kategorički imperativ njihovim ontološkim poretkom (Schneck 137).

Šeler vidi Kantovu etiku kao „kolos od čelika i bronz“ koji opstruira put filozofije prema konkretnoj i evidentnoj teoriji moralnih vrednosti, ka njihovom poretku rangova i normama koje su na njima zasnovane. Stoga nam Kantovo delo sprečava svaki uvid u mesto moralnih vrednosti u čovekovom životu. Šeler je decidan i oštar: „Toliko dugo dok Kantova zastrašujuće sublimna formula, sa svojom prazninom, ostaje važeća kao jedini evidentan rezultat celokupne filozofske etike, lišeni smo jasne vizije punoće moralnog sveta i njegovih kvaliteta“ (F II 30). Imajući ovo u vidu, Jovan Babić u svojoj kritičkoj analizi Šelerovog suočavanja sa Kantom navodi da to nije imanentna kritika Kantovog učenja, već više ponuda jedne druge teorije koja, po Šeleru, više odgovara ljudskom etičkom i vrednosnom iskustvu: „Kantova etika je rigoristična i formalistična.

---

<sup>55</sup> „Materijalno“ (*material*) kod Šelera znači ono što se odnosi na vrednosti shvaćene kao činjenice, sadržaj, predmet, objekt, ne materijalno u kantovskom smislu „materijala“ za formalnu delatnost razuma, a još manje u smislu materije kao suprotnosti duha ili ideje. Šeler upravo odbacuje ova dva značenja „materijalnog“ u svojoj etici, suprotstavljajući se jednako formalizmu i materijalizmu. Zato su engleski prevodioci, da bi izbegli ovu potencijalnu krupnu grešku u razumevanju, prevodili „materijalno“ kao „ne-formalno“, time još eksplicitnije ističući antikantovski karakter Šelerove etike u domenu shvatanja vrednosti (Frings, Funk xv). I Paul God (Paul Good) napominje da izraz „materijalno“ Šeler koristi u smislu sadržaja, činjenično opisnog (Good, 1998: 31). Radi se o fenomenološkim činjenicama posebne vrste, o čemu će biti reč u poglavlju 4.1.

Rigorizam i formalizam unose u Kantovo učenje atmosferu hladnoće i bešćutnosti, neosetljivosti. Kant je, prema ovakvom shvatanju, očito propustio da u svoje učenje unese potrebnu dozu topline i ljudskih osećanja, kao što su, na primer, ljubav, ili simpatija... Zato je potrebno izgraditi jedno takvo etičko učenje koje će bolje i preciznije obuhvatiti i opisati bogatstvo sveta vrednosti“ (Babić 43-44). Šeler smatra „da je u stanju da izgradi jednu sadržinsku etiku u kojoj će volja na aprioran način moći biti upravljena i na sadržaj a ne samo na formu moralnog zakona“ (Babić 79).

Šeler ističe da mi u našem moralnom životu imamo posla s intencionalnim aktima koji su usmereni na određenu vrednost, i koji prethode svim aktima opažanja i mišljenja. Pravac interesovanja i vrednosti, i njegova „preferencijalna pravila“ - pravila nadređivanja (*Vorziehen*) i podređivanja (*Nachsetzen*) vrednosti - prethode svim mogućim percepcijama i intuiciji sveta, uključujući i svako razmišljanje o činjenicama (SiR VIII 198). Prema tome, svako opažanje i mišljenje uvek je već unapred vrednosno intendirano, tj. njihovi objekti se pojavljuju kao interesantni ili neinteresantni, ispunjujući ili neispunjujući za određene, unapred date i prisutne vrednosti (Stickers 15). Zato opažanje i intelektualna spoznaja „šastva“ nečega uvek pretpostavlja vrednosno doživljavanje objekta (SOC VIII 109-110), odnosno shvatanje vrednosti zasniva sva ostala shvatanja predmeta (SIM 71). Takođe, naši voljni akti determinisani su načinima vrednovanja, i u krajnjoj analizi, strukturom preferiranja i nepreferiranja vrednosti, a ne obrnuto (UiV X 263; Šeler, 2011b: 84). Čovekov svet vrednosnih suština se „kao ostrvo izdiže iz mora bića“, omeđujući i određujući šta će za njega biti spoznatljivo biće (OA 96). Kako kaže God, za Šelera je savršeno jasno da sve sa sobom nosi izvesnu dozu privlačnosti ili odbijanja. Na ovom vrednosnom nivou odigrava se prvi odnos između čoveka i sveta (Good, 1975: 7).

### „Emocionalni apriorizam“

Šeler definiše svoju „materijalnu“ etiku kao „emocionalni apriorizam“, suprotstavljajući se na taj način Kantovom racionalističkom apriorizmu (u predgovoru drugom izdanju *Formalizma* naziva svoju poziciju i „emocionalnim intuicionizmom“ i „materijalnim apriorizmom“) (FA 241; F II 15). Naime, najveća Kantova zabluda i najkrupnija greška, ne samo u praktičkoj, već i teorijskoj filozofiji, bila je izjednačenje „materijalnog“ s „čulnim sadržajem“, a apriornog s „misaonom formom“. Za Šelera, ovo racionalističko učenje, koje je dominiralo kroz istoriju filozofije, blokiralo je izgradnju valjane etike i teorije saznanja (FA 230; F II 81-82). Kant je svako osećanje, pa čak i ljubav i mržnju koji su temeljni emocionalni akti, odnosno, sve ono što se ne može pripisati racionalističkom „umu“, odgurnuo u „čulnu“ sferu i time isključio iz etike. Stoga samo definitivno uklanjanje ove stare, još od Platona prisutne, predrasude i obmane da je čovekov duh iscrpljen kroz „um“, s jedne, i „čulnost“, s druge strane, omogućava izgradnju apriorne materijalne etike. Taj temeljno pogrešno dualizam, koji previđa ili iskrivljeno tumači čitava područja duhovnih akata, mora, po Šeleru, „iščeznuti s praga filozofije“ (FA 240). Apriorizam ne sme da se svede na „mitologiju proizvođačkih delatnosti razuma“ koja kao ono „dato“, materijal za vlastitu obradu, uvek pretpostavlja „neuređeni kaos“ čulnih podataka (FA 242)<sup>56</sup>.

Šeler je već u svojoj doktorskoj disertaciji izneo tezu da su logika i etika koordinisane, ali i striktno autonomne discipline. Nijedna od njih ne može biti svedena na drugu. Šeler insistira da vrednosti ne mogu biti zahvaćene intelektom, već jednom neracionalnom sposobnošću „**osećanja**“

---

<sup>56</sup> „Scheler je nastojao pokazati kako je riječ o svojevrsnoj predrasudi pri izjednačavanju moralnosti s isključivo racionalnim komponentama ljudske osobnosti. Čovjek kao ćudoredno biće je cjelovita osobnost u koje racionalnost ne predstavlja privilegirani dio, nego je tek sastavni dio kompleksnosti ljudskog duha. Stoljetno zamaglivanje i krivo razumijevanje emocionalnih aspekata ljudske osobnosti dovelo je do stava o emocijama kao nesavršenim, poročnim i moralno nezbiljskim te mračnim dubinama čovjekove prirode. Prevlast razuma kao jedinog relevantnog sudca pri određivanju odnosa dobra i zla uvelike je suzila dinamizam moralnog promišljanja, pa nije slučajna ishod takva stava poprimio svoje krunske oblike u filozofiji I. Kanta“ (Tomić, 2010: 330-331).

**vrednosti“ (*Wertgefühl*) koje je „ukorenjeno u ljudskom srcu“ (Staude 15). Zato je jedan od temeljnih uvida iz tog doba, koji će ostati trajna osnova njegovog mišljenja, spoznajna dimenzija osećanja pomoću kojih se, po Šeleru, dohvataju vrednosti i njihova hijerarhija. Taj uvid postao je odlučujući za njegovo novo razumevanje i utemeljenje etike (Burger, 1996: 231). Šeler stalno ističe da naš emocionalni duhovni život takođe ima vlastiti apriorni sadržaj i zakonitosti koje se ne mogu svesti na racionalno mišljenje, i koje etika mora pokazati nezavisno od logike (FA 239, 241). „Postoji...jedna evidencija srca...osećanja i vrednovanja; jedna...strogo apriorna strukturna forma akata čudi, koja ne nastaje bitno drugačije nego i forme razuma“ (FZiO 205). „I ovdje i tamo postoji zor čina i njihovih materija, njihovih utemeljenja i njihovih sveza. I ovdje kao i tamo postoji 'evidentnost' i najstroža egzaktnost fenomenologijske tvrdnje“ (FA 241). Zato pored „čiste“, racionalne logike, postoji „čista“ nauka o vrednosti (aksiologija) koja nije ništa manje „kognitivna“ od prve iako se ne vodi njenim zakonima (FA 240).**

Tako je za Šelera stvarno mesto apriornog vrednosnog i etičkog područja ne u (raz)umu i njegovim formalnim zakonima, već u „osjećajnom, živom odnosu sa svijetom“, tj. u osećanju, preferiranju, i u krajnjem, poretku ljubavi i mržnje, čiji intencionalni akti čine da „zablistaju vrednosti i njihovi redovi“. Duh ograničen samo na čulno opažanje i racionalno mišljenje bio bi, po njemu, „apsolutno slep za vrednosti“ (FA 244). Zato postoji tip iskustva čiji su objekti potpuno nepristupačni razumu; razum je za njih slep kao što su uši i sluh slepi za boje (F II 261)<sup>57</sup>. U njemu postaju dostupne izvorne moralne činjenice koje su predmet materijalne intuicije, prema kojoj je Šeler definisao svoju etiku (F II 176). U emocionalnoj i vrednosnoj svesti ljudskog bića, dakle, nije reč o nestabilnim, stalno pokretnim i promenljivim „subjektivnim“ sadržajima naših čula i duše (psihe), kako je mislila dotadašnja filozofija, već o duhovnim osećanjima koja izvorno intendiraju „objektivno“ postojeće vrednosti, i njihove čvrste i uređene odnose (F II 262, 263; OA 103, 104). Tako stav iz doktorata: „Vrednosti imaju karakter objektivnosti: one su nezavisne od svih individualnih verovanja i želja. U ovom pogledu vrednosti mogu da se smatraju ništa manje objektivnim od fizičkih objekata“ (Staude 16), ostaje važeći i u daljem razvoju Šelerovog mišljenja. Vrednosti su objektivne datosti, „prafenomeni koji se ne mogu dalje objasniti“, „fenomeni koji se jasno osećaju“, „nesvodivi osnovni fenomeni“ (Babić 64). Ta fenomenološka vrsta iskustva vodi nas do vrednosti kao „pravih objektivnih predmeta“ i „većnog poretka“ među njima (F II 261), tj. do „etičkog apsolutizma“ koji „uči da postoje očigledni večiti zakoni preferencija, i odgovarajuća večita hijerarhija vrednosti“ (RES 175). Poredak i zakoni sadržani u vrednosnom iskustvu „egzaktni“ su i „evidentni“ kao i oni logike i matematike, i tek na njihovoj osnovi je istinsko zasnivanje moralnih odluka i zakona za takve odluke moguće i nužno (F II 261). U vezi s ovim, Staude navodi da je Šelera njegova rimokatolička obuka ubedila da postoje etičke norme koje večno važe i obavezuju svakog čoveka koji ih je svestan (Staude 2).

Imajući sve ove ideje u vidu, Verner Stark (Werner Stark), kao i neki drugi istraživači Šelerovog dela, napominje da se Šelerova filozofija mora shvatiti kao nastavak Brentanovog

---

<sup>57</sup> U tom kontekstu Šeler ističe: „Mi, međutim, zapravo čitavom punoćom svoga duha živimo u stvarima, u svetu, i sve iskušavamo i činovima koji su nelogičke vrste...Iskustvo koje se otvara samo u moralnim borbama sa otporima koje pružaju svet i naša priroda, iskustvo koje nam se razotkriva u vršenju religijskih činova, činova vere, molitve, poštovanja, ljubavi, iskustvo koje usvajamo kroz svest o umetničkim tvorevinama i posredstvom estetskog uživanja, to iskustvo nam neposredno daje sadržaj i sadržinske sklopove koji uopšte ne postoje za čisto misaono stanovište...Filozofija koja na taj način pogrešno procenjuje i apriori negira zahtev...koji postavljaju i svi nelogički činovi, ili koja pak taj zahtev...smešta samo u one opažajne činove koji pribavljaju materijal mišljenju na području teorije i nauke, takva filozofija sama sebe osuđuje na slepilo spram čitavog carstva predmetnih sklopova kojima se ne može pristupiti na način koji je suštinski vezan uz duhovne činove po meri razuma - takva filozofija je poput čoveka koji zatvara zdrave oči i želi da oseti boje samo ušima i nosom!“ (OA 110)

(Brentano) uspešnog pionirskog rada (Stark, 1954: xiii)<sup>58</sup>. Ljubimir smatra da **primat emocionalnog akta nad kognitivnim kao aksiom odzvanja kroz sve faze Šelerovog dela i ujedno predstavlja lajtmotiv njegove filozofije** (Ljubimir 184).

### 3.3.2. Vrednosni modaliteti

Šeler tvrdi da se sve vrednosti pojavljuju u obliku nekoliko osnovnih **vrednosnih modaliteta** (*Wertmodalitäten*) (F II 122-126; UiV X 268). Ovi vrednosni modaliteti čine materijalni a priori u odgovarajućoj intuiciji vrednosti i intuiciji preferiranja, tako da upravo činjenica njihovog postojanja predstavlja „najjače pobijanje Kantovog formalizma“. Svakom modalitetu odgovaraju određene osećajne funkcije i osećajna stanja. Modaliteti se razlikuju i prema stepenu „relativnosti“ u odnosu na konstituciju i organizaciju određenih nosilaca vrednosti.

1) Prvi modalitet čine vrednosti koje se prostiru od **prijatnog** (*Angenehm*) do **neprijatnog** (*Unangenehm*). Njima odgovaraju funkcije čulnih osećaja i senzitivna osećajna stanja poput zadovoljstva ili bola. Ovaj modalitet je relativan u odnosu na bića obdarena čulnošću, što znači da samo za takva bića postoje vrednosti prijatnog i neprijatnog, odnosno njihove osećajne funkcije i stanja (mrtve stvari ne mogu da osećaju zadovoljstvo i bol).

2) Vrednosti života, odnosno **vitalne vrednosti** (*vitalen Werte*), koje su povezane sa vitalnim osećanjima, oštro se razlikuju od prvog modaliteta. One obuhvataju kvalitete „plemenitog“ (*Edel*) ili „prostog“ (*Gemein*) u smislu životne snage/slabosti i izvrsnosti/neobdarenosti, pa Šeler kao primere navodi „plemenit konj“, „plemenito drvo“, „plemenita rasa“, „plemstvo“ itd. Suprotnost plemenitog i prostog je, dakle, biološka ili rasna; plemenitost se tiče posedovanja najsnažnijih vrednosti razvoja u grupi, kao i najsavršenijih vrednosti nasledne krvi. Ovima odgovarajuće posledične, „konsekutivne“ vrednosti pripadaju sferi označenoj kao „dobro“ (*Wohl*) i „blagostanje“ (*Wohlfahrt*), koje može biti povezano s pojedincem ili s životnom zajednicom (*bonum commune*). Ovo „zajedničko dobro“, međutim, nije „najveća sreća najvećeg broja“ (Bentam (Bentham)) koja se, po Šeleru, odnosi na vrednosti korisnosti<sup>59</sup> i prijatnosti koje pripadaju „društvu“, a ne „životnoj zajednici“ (o ovoj razlici u sledećem poglavlju) (UiV X 312). To znači da je „dobro“ kao vitalna vrednost superiorno u odnosu na puku korisnost ili prijatnost. Osećajna stanja ovog modaliteta uključuju sve oblike osećanja života (npr. njegovog „uzdizanja“ i „opadanja“, osećanja zdravlja i bolesti, starenja i nadolazeće smrti, „slabosti“, „snage“ itd.) Šeler ističe da se vrednosti života, odnosno vitalne vrednosti, ne mogu svesti na vrednosti prijatnog i korisnog, niti na više, duhovne vrednosti. Prethodne etičke teorije su činile veliku grešku u ignorisanju autonomije domena života i njegovih vrednosti.

---

<sup>58</sup> Brentano je takođe smatrao Kantovu etiku promašenom, ali i da filozofska etika ipak mora imati apsolutni karakter. Njen temelj našao je u doživljaju koji je analogan teorijskom doživljaju evidencije, ali je sam emocionalnog porekla, nazivajući ga „tačno okarakterisanom ljubavlju i mržnjom“ (Korać 65). Tada imamo „fenomene ljubavi i mržnje“ koji su nametnuti i sudu i predstavi, i koje karakteriše sasvim drugačija vrsta prihvatanja i odbacivanja od one suda. Na tom mestu sam Šeler navodi Brentana kao svog prethodnika, jer je akt ljubavi i mržnje shvatio kao izvorniji od suda. Brentano dalje osvetljava svoj koncept afektivno-konativnog prihvatanja-odbacivanja afirmacijom neanalizibilnog karaktera „preferencije“. Ona se sastoji u jedinstvenom stavu da volimo ili želimo jednu stvar iznad ili radije od druge (SIM 158; Findlay, 1970: 19, 20).

<sup>59</sup> U prvom delu *Formalizma* iz 1913. Šeler navodi četiri vrednosna modaliteta, da bi u drugom delu iz 1916. izdvojio **vrednost korisnosti** (*Nützlich*) kao poseban modalitet. U spisu *Uzori i vode* (*Vorbilder und Führer*, 1914), **ovoj sferi pripisuje vrednosti civilizacije**, a sferi prijatnog vrednosti luksuza (UiV X 268).

3) Sledi područje **duhovnih vrednosti** (*geistigen Werte*) koje se razlikuje od područja vitalnih vrednosti kao izvorno modalno jedinstvo. Funkcije i akti u kojima su one date i shvaćene su funkcije duhovnog preferiranja, ljubavi i mržnje. Duhovne vrednosti imaju svojevrsnu odvojenost i nezavisnost od sfera živog tela i okoline, što je dato u čistoj fenomenološki evidenciji, kao i njihovom sopstvenom zakonitošću, koja se ne može redukovati na bilo kakvu biološku zakonitost. Vrednosno-teorijsko (aksiološko) istraživanje dokazuje autonomiju duhovnog u čoveku ništa manje nego logika, teorija saznanja, ontologija, i nezavisno od ovih disciplina (FZiO 194-195). Visina i jedinstvenost duhovnih vrednost otkriva se, po Šeleru, u „jasnoj evidenciji“ da **vitalne vrednosti treba za njih da budu „žrtvovane“**. **Glavni tipovi duhovnih vrednosti su: vrednosti lepog (Schön) i ružnog (Häßlich); 2) vrednosti pravednog (Rechte) i nepravdnog (Unrechte)**<sup>60</sup>; i **3) vrednosti „čiste spoznaje istine“ (Werte der „reinen Wahrheitserkenntnis“)**, čije se ostvarenje traži u filozofiji, za razliku od pozitivne nauke, koja se rukovodi ciljem kontrole prirodnih pojava. Stoga su vrednosti nauke konsektivne u odnosu na duhovne vrednosti. Isto važi za tzv. kulturne vrednosti koje pripadaju određenim dobrima u ovoj sferi (umetničke riznice, naučne institucije, pozitivno zakonodavstvo itd.)

4) Na kraju, najviši modalitet čine **vrednosti svetog (Heilig) i profanog (Unheilig)**. One imaju jedan vrlo određen uslov datosti: pojavljuju se samo u objektima koji su u intenciji dati kao „apsolutni“. Time se ne misli na specifičnu ili odredljivu klasu objekata, već na svaki objekt koji nam je intencionalno dat kao „apsolutan“. Stoga je ovaj modalitet sasvim nezavisan od svega onoga što različiti ljudi u raznim vremenima smatraju „svetim“ (od ideja fetišizma do najčistijih poimanja Boga). Šeler dodaje da se **vrednost svetog odnosi se na dužnosti spram Boga i čovekovo spasenje, bilo da je reč o pojedinačnom ili kolektivnom spasenju** (PR V 321).

### 3.3.3. Hijerarhija vrednosti

Šeler se dalje pita postoji li među ovim modalitetima neki **hijerarhijski poredak** „višeg“ i „nižeg“ u vrednosnom smislu, i odgovara potvrdno. Reč je o „**poretku rangova**“ **vrednosti (Wertrangordnung)**, kao i razlici između „pozitivnih“ i „negativnih“ vrednosti (F II 104-117). Od etike upravo očekujemo da nam obezbedi eksplicitno određenje „više“ i „niže“ vrednosti kako bismo mogli da se orijentujemo i vodimo u moralnom delanju (F II 117). Tako je Šelerova namera u teoriji vrednosti da uspostavi njihov nepromenljiv i univerzalan poredak, zaštićen od toka egzistencijalnih uslova, kome suštinski promenljivi ljudi mogu da se obrate za moralno i političko vođenje (Schneck 136). On je bio potpuno svestan da je otkrivanje modaliteta vrednosti i njihovog ranga bilo presudno ne samo za njegovu etičku teoriju, već i za čitavo njegovo filozofsko mišljenje (Schutz 168-169).

Šeler smatra da vrednosti grade poredak nedvosmisleno uređen kao viši i niži, i poput Brentana, veruje u nesvodivi čin preferencije koji je odgovarajući medij kroz koji se ova razlika utiskuje u nas (Findlay 63). Naime, činjenica da je jedna vrednost viša od druge shvata se, po Šeleru, u posebnom aktu vrednosne spoznaje - **aktu preferiranja** - koji nema nikakve veze sa „biranjem“, tj. aktom volje; naprotiv, ovaj akt se javlja u odsustvu svake volje, biranja ili htenja (F II 105). Takođe, ovaj poredak vrednosti nikada ne može biti dedukovan, odnosno izveden nekim logičkim putem. Umesto toga, postoji apriorna, intuitivna „evidencija preferencije“ viših nivoa vrednosti (F II 107). Stoga je rangovni poredak vrednosti sam po sebi apsolutno nepromenljiv, dok

---

<sup>60</sup> Šeler jasno kaže da pod ovim ne misli na legalno, odnosno ono što je u (pukoj) saglasnosti sa nekim pozitivnim zakonodavstvom, ili političko, upućujući na neophodnost moralnoga zasnivanja svakog legalnog političkog poretka (Macann, 1996: 104; Babić 61).

su jedino konkretna „pravila preferiranja“, u načelu, promenljiva kroz istoriju, zavisno od vladajućeg etosa koji ih konstituše (F II 106). U skladu s tim, Šeler rezimira svoje razumevanje etike na sledeći način: „Istinska moralnost...se temelji na večnoj hijerarhiji vrednosti i odgovarajućim pravilima podređivanja i nadređivanja, pravilima koja su u potpunosti objektivna i 'očigledna' jednako kao i matematičke istine. Postoji *ordre de cœur*, to jest *logique de cœur* (da se izrazimo Paskalovim rečima), koji moralni genije postepeno otkriva u istoriji. Taj poredak je večan - samo je njegovo razumevanje i ostvarivanje 'istorijsko'“ (RES 167).

Šeler navodi pet bazičnih evidencija koje determinišu visinu vrednosnog modaliteta u rangovnom poretku. Vrednosti su više: 1) što su „trajnije“; 2) što manje učestvuju u „širenju“ i „deljenju“; 3) što su manje „fundirane“ na drugim vrednostima; 4) što je „zadovoljstvo“ koje je povezano s njihovim osećanjem „dublje“; i 5) što je njihovo osećanje „manje relativno“ prema postavljanju specifičnog nosioca osećanja i preferiranja (F II 107).

1) Više vrednosti su fenomenološki nužno date kao „**trajuće**“. Zato su najniže vrednosti u isto vreme suštinski one „najprolaznije“, a najviše „večne“ (F II 108-110); 2) Po Šeleru je, takođe, neupitna činjenica da su vrednosti više što **manje moraju biti podeljene** između ljudi. Tako je učešće u materijalnim dobrima moguće samo podelom ovih dobara. Ipak, prema Šeleru, ništa ne ujedinjuje bića neposrednije i intimnije od zajedničkog divljenja i obožavanja „svetog“, koje po svojoj prirodi isključuje materijalne nosioce. To se prvenstveno odnosi na „apsolutnu“ i „beskrajno svetu“ ličnost - „božanstvo“. Jer, bez obzira koliko su ljudi podeljeni onim što se u istoriji smatralo „svetim“ (religiozni ratovi, denominacijski sukobi itd.), u suštini intencije ka svetom leži da ujedinjuje i udružuje (F II 110, 111); 3) Vrednost B „**fundira**“ vrednost A ako je vrednost A data samo pod uslovom datosti vrednosti B, i to na osnovu suštinske zakonite nužnosti. U tom slučaju fundirajuća B predstavlja višu vrednost. Tako je vrednost onoga što je korisno zasnovana u vrednosti onoga što je prijatno (RES 262). Jer „korisno“ je vrednost nečega što se neposrednom intuicijom otkriva kao sredstvo nečemu što je prijatno, što je npr. slučaj sa svim „oruđima“ („tehničke vrednosti“ kao konsektivne, posledične, u odnosu na prijatnost). S druge strane, vrednost prijatnosti suštinskom nužnošću zasnovana je na vitalnoj vrednosti, npr. vrednosti zdravlja. Na isti način, vitalne vrednosti zasnovane su na duhovnim, bez obzira koliko bile nezavisne od njih. Naime, život poseduje svoje specifične vrednosti samo u meri u kojoj je on nosilac vrednosti koje zauzimaju određene visine na apsolutno objektivnoj skali vrednosti. Ali takav poredak vrednosti razumljiv je samo kroz duhovne akte koji nisu vitalno uslovljeni. Zato život ima vrednost samo u meri u kojoj postoje duhovne vrednosti i duhovni akti kroz koje su vitalne vrednosti shvaćene. Ako bi duhovne vrednosti bile relativne spram samog života, sam život ne bi imao nikakvu vrednost. Ipak, sve moguće vrednosti, zaključuje Šeler ovaj princip, fundirane su u vrednosti beskonačnog ličnog duha i njemu korelativnom svetu vrednosti - svetosti (F II 112, 113); 4) „**Dubina zadovoljstva**“ odnosi se na poseban doživljaj osećajnog „ispunjenja“ pri iskustvu neke vrednosti. Više vrednosti u tom smislu doživljavamo kao „dublje“ (F II 113, 114); 5) Vrednosti prijatnog i neprijatnog su relativne u odnosu na egzistencijalno postojanje „čulno osećajnog bića“, kao što su vrednosti „plemenitog i prostog“ relativne u odnosu na „živa bića“ uopšte. U strogoj suprotnosti spram ovoga, apsolutne vrednosti su one koje postoje u „čistom“ osećanju, tj. tipu osećanja koje je nezavisno od prirode čulnosti i života kao takvog. Ovo je **suštinska, izvorna karakteristika više vrednosti - da je manje „relativna“ u odnosu na niže - a najviše vrednosti da je „apsolutna“**. Sve ostale suštinske veze između vrednosti zasnovane su na ovom kriterijumu apsolutnosti (F II 115-117).

### Svetost i spasenje kao vrhovna vrednost i dobro

Na osnovu ovako izloženog poretka vrednosti, Šeler ističe da u odnosu na najvišu vrednost (svetost ličnosti), i na najviše dobro (spasenje individualne ličnosti), vrednosti koje



ljudi smatraju „opštevažećim“ predstavljaju samo „minimum“ vrednosti. Njihovo pravilno spoznavanje i poštovanje je potpuno evidentno tek ako uključuje spasenje individualne ličnosti, i tom cilju je podređeno (FEN 255). Reč je o svrsi koja leži iza i iznad ciljeva materijalnog blagostanja i kultivacije pojedinca i kolektiva: duhovno, natprirodno spasenje celine i individualnih ličnosti (HLj V 382). Stoga vrednosti spasenja (*Heilswerte*) ne mogu biti izvedene iz kategorije duhovnih kulturnih ili vitalnih vrednosti. Naprotiv, gde god je religija na delu, ona proizvodi svoj vlastiti kontekst vrednosti, normi, ideala života koji su moralno obavezujući, i kao viši sloj prekrivaju sve norme i vrednosti koje religija sankcioniše. **Kada čovek jednom postane svestan religioznih vrednosti, one potiskuju sve ostale vrste vrednosti u sferu relativnog:** samo u njihovom odsustvu može neka druga vrednost da se pojavi kao „najviša“ (PR V 321). U suprotnom, prema Šeleru, dolazi do „metafizičke pometnje“ u kojoj se predmet relativne vrednosti voli kao da ima apsolutnu vrednost. Tada se čovek lično i duhovno toliko identifikuje s ovim relativnim predmetom da prema njemu gradi odnos verovanja i božanskog poštovanja. On ga faktički obogotvoruje, tj. od njega pravi **idola**. Takođe, do metafizičke pometnje koja je izraz preokreta vrednosti dolazi i kada se predmet više vrednosti podređuje predmetu niže vrednosti (OA 112-113).

Šeler u *Problemima religije* dodaje da je **ostvarenje specifične vrednosti svetog, ličnog spasenja i blaženstva kao njegovog korelata ono što je u ličnosti „najbolje“** (PR V 301). Savršena moralna volja bez upućivanja na Boga je objektivno nemoguća. Idealno zamišljena, to je volja ličnosti koja u obliku vlastite vrednosti otelovljuje evidentno najvišu među vrednostima - svetost (PR V 303). Stoga je Bog poslednji izvor celokupnog bića i poretka vrednosti: „Kao i sunčeva zraka u prolaznom talasu, večne vrednosti koje su postale stvarne i jedno u Božjoj večnoj savršenosti, s vremena na vreme se nesavršeno odražavaju u iskrivljenom ogledalu ljudskog napora“ (PR V 313; Galović 3 200). Šeler zaključuje da je vrednosni poredak sveta „veliki putokaz ka Bogu“. Jer, ako se kontinuitet dobara sprovodi do svog „rigoroznog“ zaključka - prelazeći iz manjeg u savršenije dobro u svakoj kategoriji, i od niže kategorije ka višoj, gde dobra spasenja predstavljaju najvišu vrstu vrednosti - „kraj konačno mora biti Bog, kao apsolutno sveti i stoga 'najviše' dobro“ (PR V 326).

U skladu s tim, najradikalniji oblik obnove etosa javlja se u kretanju ljubavi koje se odnosi na „više“ vrednosti. To se prvo dešava unutar granica najvišeg modaliteta vrednosti (vrednosti svetog tj. religioznih vrednosti), a zatim unutar drugih modaliteta. Tako se novo carstvo vrednosti isprva otvara moralno-religioznom geniju (F II 309). Prema tome, svi svetski etosi imaju svoju osnovu u etosu religioznih pogleda na Boga, na domen objekata koji se uzimaju kao sveti. U skladu s ovim uvidima, religiozne promene, po Šeleru, predstavljaju jezgro promene etosa, koje zatim utiču na promene u ostalim oblicima znanja i vrednovanja u društvu, i njihove međusobne odnose (F II 538).

### **Rezime Šelerove materijalne etike vrednosti**

Da sumiramo osnovne teze Šelerove materijalne vrednosne etike. Vrednosti su materijalni entiteti u ranije izloženom fenomenološkom smislu, tj. duhovni sadržaji koji su dati osećanjem ili intuicijom, razlikuju se po materiji i rangirani su (Good 2 31). Dakle, postoje autentični i istinski vrednosni kvaliteti koji čine poseban domen objektivnosti, imaju evidentne i autonomne odnose i korelacije, i mogu biti viši ili niži. U tom smislu, među vrednostima postoji poredak rangova, a same vrednosti i taj poredak potpuno su nezavisni od sveta dobara u kojem se pojavljuju, od kretanja i promena ovih dobara u istoriji, te su apriorni u odnosu na iskustvo sveta dobara (F II 37-38, 39, 44, 45). Kant je s punim pravom odbacio svaku etiku koja bi svoje rezultate želela da izgradi na induktivnom iskustvu, bilo ono istorijsko, psihološko ili biološko. Jer, svako iskustvo o dobru i zlu pretpostavlja bitnu spoznaju šta je dobro i zlo (FA 221). A za Šelera je vrednost „dobro“ - u

apsolutnom smislu - ona vrednost koja se pojavljuje na „poledini“ akta ostvarivanja najviše vrednosti, a u standardnom smislu, vrednost vezana za akt koji ostvaruje pozitivnu vrednost unutar višeg nivoa vrednosti; vrednost akta kojim se ostvaruje negativna vrednost može se označiti kao „zlo“. Time je dokazana mogućnost materijalne etike koja može da odredi, na osnovu uređenih rangova vrednosti, koje vrste realizacija vrednosti su dobre, a koje zle, što treba da bude cilj svake etike (F II 47, 48).

U skladu s ovakvim aksiološkim zaključcima, Šeler u predgovoru drugom izdanju *Formalizma* ističe da iza njegove etike stoji „duh rigidnog etičkog apsolutizma i objektivizma“ (F II 14-15). Moralni relativizam se izbegava uzdizanjem „metafizičkog“ i „apsolutnog castva ideja i vrednosti“ (*absoluten Ideen- und Wertreich*), sa njegovim „suštinskim i konstantnim zakonima stepenovanja i nadređivanja“. Osnovne vrednosti su konstantne kroz istoriju; one i njihov poredak su „polarna zvezda čovečanstva“ (*Polarstern des Menschen*). Jer promene koje se dešavaju u istorijskim dobrima ne tiču se samih vrednosti, već samo stvari koje predstavljaju ta dobra. Vrednosni poredak kaže Šeler, odgovara „suštinskoj ideji čoveka“ i „ideji večno objektivnog Logosa“. Prodreti u „bezvremeno nastajanje“ ovog Logosa u smislu suštinske i nužne istorije duha nije povlastica jedne nacije, jednog kulturnog kruga, jednog ili čak svih kulturnih doba, već jedino svih njih zajedno, uključujući ona u budućnosti, u univerzalnoj solidarnoj saradnji između nezamenljivih i jedinstvenih subjekata kulture (SOC VIII 26-27, 154-155; OA 102, 110-111; UiV X 269).

### 3.3.4. Uzorne ličnosti

Međutim, iako je „večni“ hijerarhijski poredak vrednosti temelj ispravno shvaćene etike, on ne može, po Šeleru, neposredno da nas podstakne na moralno delanje. Potreban je posrednik između idealnog carstva vrednosti i našeg konkretnog moralnog iskustva i orijentisanja. Šeler smatra da to ne može biti puko podređivanje volje bezličnom i praznom moralnom zakonu (kantovski formalizam), već samo slobodno „sleđenje“ dobre osobe: „Ništa na zemlji ne omogućava ličnosti da tako izvorno, neposredno i nužno postane dobra, kao evidentna i adekvatna intuicija dobre osobe u njenoj dobroti. Ovaj odnos je apsolutno superioran spram svakog drugog odnosa u pogledu mogućeg postajanja dobrim“ (F II 560). Princip uzornosti je i primarno sredstvo za sve konkretne promene u istorijskom moralu (etosu) (F II 561); spomenute promene etosa, iako u krajnjem biološki zasnovane, ne odvijaju se mimo čitavog ljudskog iskustva, već uvek posredstvom vodećih tipova ličnosti u kojima nagon i rasni karakter društvene grupe dolazi do najvišeg izraza. Za Šelera je istorija etosa centar čitave istorije; ali, istorija uzora je centar istorije etosa. Zato vrednosni sistemi, i od njih zavisne norme i sistemi zakona, moraju uvek da se svedu na preovlađujuće lične uzore (UiV X 268).

Šeler uzore naziva i „čistim tipovima ličnosti“ (*reine Persontypen*). Za svaki vrednosni modalitet postoji odgovarajući uzor, tj. model ili ideal ličnosti u kome je data vrednost najpotpunije ostvarena. Tako 1) modalitetu prijatnog odgovara kao uzorna ličnost - „majstor umetnosti uživanja“ (*Künstler des Genusses, Lebenskünstler*), 2) modalitetu korisnog - „vodeći duh civilizacije“ (*führende Geist der Zivilisation*), 3) modalitetu vitalnog - „heroj“ (*Held*), 4) modalitetu duhovnog - „genije“ (*Genius*), a 5) modalitetu svetog - „svetac“ (*Heilige*) (F II 126, F II 494; UiV X 268). Pošto je vezan za najniži vrednosni modalitet, za majstora uživanja Šeler kaže da je „unuče, a ne prethodnik“, i smatra ga izrazom „dekadencije“ (UiV X 318). On postaje jedan od najviših uzora u savremenoj civilizaciji koja potiskuje više rangove vrednosti u korist vrednosti prijatnog i čulnog uživanja. Vodeći duh civilizacije vođen je ljubavlju prema čovečanstvu i ljudskom društvu, a njegovi glavni tipovi nalaze se u egzaktnim naukama, tehnici, ekonomiji,

dakle, u onim oblastima ljudskog života usmerenim na proizvodnju korisnih oruđa i dobara koja služe ljudskom opstanku. Šeler ponavlja da nije sporno da u ovim domenima treba da postoji „progres“. U njima je prisutna opravdana dominacija volje čije je romantičko ograničavanje od najvećeg zla, jer se njime zaustavlja sve ono što zaista može napredovati (više vrednosti ne mogu napredovati na ovaj voljni način). Što se tiče heroja, on suprotno geniju, koji samo zamišlja svoje ideje, ubrizgava ideje u konkretan svet. Heroj je čovek davanja, a ne uzimanja. On je milostiv i darežljiv, i spreman da se žrtvuje za prijatelje i zajednicu. Po Šeleru, glavni tipovi heroja su državnik, komandant i kolonizator (UiV X 314-316). Genije dolazi do izražaja u duhovnoj kulturi vođenoj vrednostima istinitog, pravednog i lepog. **U skladu s hijerarhijom vrednosti, najviši uzor je svetac, koga Šeler naziva i „genijem velikog i punog srca“. On donosi spasenje, a svako u svom srcu traži utočište, traži svoje i spasenje sveta.** Istorijska efikasnost religioznog genija srca je najveća koja postoji, dok je istorijska efikasnost duhovnog genija veća od one heroja, i tako dalje, kako se spuštamo niže na lestvici vrednosti (IVM XIII 86; UiV X 283)<sup>61</sup>.

### **Religija, moral i etos**

Pošto je za Šelera vrednost ličnosti najviša vrednost među vrednostima (viša od vrednosti stvari, konkretnih akata, dela, osećajnih stanja, funkcija, reakcija itd.), njegova etika smešta najviši i krajnji moralni smisao sveta u moguće postojanje ličnosti najviše pozitivne vrednosti (svetac). Ova ličnost onda postaje norma za moralno biće i delanje (F II 558). To znači da „glorifikacija“ ličnosti, i na kraju Boga kao ličnosti svih ličnosti, predstavlja za Šelera vrhovni smisao sveg moralnog poretka (F II 495). Šeler poetski kaže da nam unutar dubina naše duše najviši uzori otkrivaju stepenice koje nas uzdižu ka najvišem cilju: da postanemo, kako je Platon jednom rekao, nalik Bogu, odnosno savršeni poput Boga Oca, kako kaže jevanđelje (UiV X 269). U ovom smislu čisti tipovi vrednih ličnosti mogu se nazvati „perspektivama“, strukturisanim po rangovima, jednostavnog i nepodeljenog božanstva (slično etosima kao perspektivama apsolutne etike) (F II 575).

Stoga u središtu novog ideala kojim treba da se vodi kulturna rekonstrukcija Evrope stoji čovek kao religiozna ličnost, pripadnik sveobuhvatnog carstva Božjeg. Sledeći po redu je kreativni duh, u kontekstu njegove konkretne nacionalne egzistencije: on ima pravo na slobodu izražavanja i kulturnih ideala. Tek sada dolazi građanin, slobodno učestvujući u određenju svoje sudbine i ponašanja u državi, probuđen iz svoje trome zaronjenosti u biznis, iz njegovog mentaliteta „subjekta“ i funkcionalizma. Građanin ima prednost u odnosu na ekonomskog subjekta, proizvođača-potrošača. Tako „homo economicus“ kao „homo faber“ dolazi na poslednje mesto (REK V 446).

Prema esencijalnoj zakonitosti, prvobitna izmena pozitivnog sadržaja onoga što je intendirano kao „božansko“ omogućava izmenu faktičkih tipova ostalih, nižih uzora (F II 574). Za ovo, po Šeleru, postoje tri razloga: a) među duhovnim činiocima istorije, religija je izvornija od umetnosti, filozofije, nauke (religija je jedan od dva konstitutivna elementa etosa); b) religija je uvek već prisutna kada viši nivoi kulture i civilizacije počinju da se razvijaju; c) moć religije je, među duhovnim moćima, najtrajnija i najjača moć (UiV X 277). Šeler smatra da je egzistencija velikih religioznih ljudi, više nego bilo koji drugi fenomen, „milost“ istorije, najmanje od svih proizvod istorije (PR V 237). Jer, duhovna ličnost u suštini je „nadvremenita“ (UiV X 297). Duhovna ličnost iz tog „nadistorijskog“ carstva utiče na istoriju - periodi i podele u svetskoj istoriji zasnovane na su na pojavi i obimu delovanja izvornih svetih ličnosti. Izvorni, sveti uzor, kao osnivač religije vrši maksimalnu moć (i u pogledu širine i u pogledu trajanja) nad svim duhovima.

---

<sup>61</sup> Šelerovo hijerarhijsko vrednovanje uzora vidi se i u mnogo većem broju stranica koje on, u spisu *Uzori i vođe*, posvećuje svecu i geniju naspram tri niža tipa uzornih ličnosti, koji zauzimaju sve manji prostor kako opadaju na vrednosnoj skali.

Njegova priroda snažno utiče i boji sve pravne sisteme i vrednosti duha, njihove stilove, oblike, sadržaj i nosioce. Stoga svi ostali tipovi uzornih ličnosti direktno ili indirektno zavise od preovlađujućih religioznih uzora, tj. religiozne vođe i uzori obuhvataju i nadahnjuju sve ostale uzore i vođe. Jer, svetost obuhvata sve oblike ljudske veličine, uključujući one genija, heroja ili dobrotvora telesnog blagostanja i zdravlja, tako da bilo koji drugi preovlađujući uzor živi od uzornog sveca (UiV X 277, 287).

Na kraju *Formalizma* Šeler pokazuje zašto se njegova etika nužno nastavlja u pravcu filozofije religije, koja je u razvijenijem obliku izložena dve godine kasnije. Na osnovu prethodno iznetih analiza to postaje sasvim očigledno. Pošto je ideja Boga izvorno određujuća za sve uzore i njihove protivtipove, „prirodan“ nastavak ovih istraživanja zahteva teoriju Boga i istraživanje tipova akata u kojima suština Boga dolazi do izražaja (teorija religije). A pošto takva analiza naročito zahteva bavljenje izvornim svecem i njegovim svecima-sledbenicima, kao tipovima vrednih ličnosti, njihova teorija ne može u potpunosti da se izloži bez proširenja etičkog rada na teoriju Boga i filozofiju religije (F II 579).

### **3.3.5. Preokret vrednosti i resantiman kao izraz moderne buržoasko-kapitalističke civilizacije**

#### **3.3.5.1. Pojam etosa i kritika buržoasko-kapitalističkog etosa**

##### **Pojam etosa**

Videli smo da Šeler već u *Formalizmu* i *Resantimanu* uvodi pojam **etosa** (istorijskog, društvenog morala) u svoju filozofiju, i kasnije ga samo razvija i dopunjuje. Etos se odnosi na „sistem pravila za podređivanje i nadređivanje samih vrednosti“ (RES 175), odnosno na „varijacije u osećanju ('spoznavanju') samih vrednosti, kao i strukturi preferiranja vrednosti, i ljubavi i mržnje“. U nešto kasnijem spisu *Ordo amoris* (*Ordo Amoris*, 1914-1916), Šeler koncizno objašnjava pojam etosa: „Kada ispitujem unutrašnju suštinu jedne individue, jednog istorijskog razdoblja, porodice, naroda ili bilo kog drugog društveno-istorijskog entiteta, najdublje ću je spoznati i razumeti onda kada upoznam razgranati sistem njihovih faktičkih vrednosnih procena i preferencija. Ovaj sistem nazivam etosom tog subjekta. Jezgro tog etosa je poredak ljubavi i mržnje, struktura ovih strasti koje vladaju i nadvladavaju sve ostalo. Taj sistem uvek saodređuje pogled na svet, kao i dela i postupke subjekta“ (OA 81-82). U „intelektualnoj“ sferi etosu odgovara „pogled na svet“, koji svaki čovek i svaki narod poseduje, bez obzira da li ga reflektivno „zna“ ili ne, a u religioznoj sferi, struktura žive vere (F II 303). Pošto selekcije i strukturisanja, koje izviru iz etosa, upravljaju čitavom kulturnom jedinicom i osobom, Šeler ističe da je „unutrašnja istorija samog etosa - centralna istorija u čitavoj istoriji“ (F II 309). Dakle, svaki etos vođen je živim sistemom za i protiv određenih vrednosti, sistemom „pre-ljubavi“, a svaki od ovih sistema vrednosti nošen je vladajućim i uzornim slojem u društvu (SiR VIII 198). Štaviše, sama društvena struktura određena je naslednim karakterom i strukturom doživljaja vrednosti koje karakteriše dominantni ljudski tip (RES 152). Šeler dodaje da ništa ne može bolje ilustrovati ove zakone nego društveno-istorijsko poreklo modernog pogleda na svet (SiR VIII 198).

##### **Kritika buržoasko-kapitalističkog etosa**

U skladu s tim, Šeler kaže: „Kao što je svuda u prirodi i istoriji duh taj koji oblikuje telo, tako je svaki ekonomski sistem od početka zavisao od faktora koji možemo nazvati 'ekonomskim duhom' ili 'ekonomskim etosom' vladajućih krugova“ (HLj V 393). Prema tome, „**kapitalizam, pre**

**svega, nije ekonomski sistem raspodele imovine, već čitav sistem života i kulture.** Ovaj sistem je nastao iz ciljeva i vrednosnih preferencija specifičnog biopsihičkog tipa ljudskog bića, zapravo buržoaskog tipa“ (III 382, u: Frisby 35; Brujić 1 95). „Za Šelera kapitalizam ne predstavlja samo ekonomski sistem privatnog vlasništva i preduzetništva, već način života koji aktualizuje jedan duh koji, poput virusa, svojim karakterom prožima čitav društveno-kulturni poredak“ (Schneck 93). I prema Barberu, „**Šeler opisuje kapitalizam...ne, pre svega, kao ekonomski sistem, već pre kao istorijski pogon i sistem vrednosti zapadnoevropskog čovečanstva**“ (Barber 39).

Pravila preferiranja konkretnih istorijskih etosa menjaju; u tom procesu ona mogu da **naruše objektivni i večni hijerarhijski poredak vrednosti**, štaviše, da dovedu do njegovog **potpunog izokretanja** u životu neke društvene grupe i dobu u kojem ona postaje vladajuća. Upravo tu činjenicu Šeler otkriva u **razvoju moderne civilizacije koja je prožeta buržoasko-kapitalističkim etosom i pogledom na svet**. Njegova intencija je jasno **kulturno-kritička spram ovog etosa i pogleda na svet, i ima za cilj ih ukloni ne samo iz (akademske) sfere filozofije, već i u samoj društvenoj stvarnosti posredstvom delovanja na javno mnjenje**. Šeler se uključuje u prividno samo spoznajno-teorijsku raspravu, jer je proširuje u jednu univerzalnu etičku, estetičku i religioznu aksiologiju koja deluje daleko izvan granica filozofske struke (Hufnagel 3 447). Tako izdavač Šelerove zbirke tekstova iz predratnog perioda *Abhandlungen und Aufsätze* (1915) najavljuje njeno pojavljivanje oglasom u kome nalazimo sledeće reči: „Eseji su zasnovani na naučnim istraživanjima, ali izraženi jezikom razumljivim svim obrazovanim ljudima...Središnja namera autora je da usidri i veže za anarhično stanje našeg sadašnjeg poretka stvari i naših pokvarenih života večne vrednosti skrivene u prvim pupoljcima hrišćanstva i da još jednom otkrije ove vrednosti čak i našim crkvama, koje se danas pogađaju sa duhom kapitalizma“ (Kelly, 2005: 39). A godinu dana nakon dela *Problemi religije*, u kojem je potvrdio postojanje istinskog rangovnog poretka vrednosti, ustanovljenog već u *Formalizmu*, sa **vrednošću svetog na njegovom vrhu**, i dve godine pre završnog dela teističke faze *O večnome u čoveku*, Šeler objavljuje novo izdanje ovih ogleada pod naslovom *O preokretu vrednosti*. Dakle, Šeleru je u ovoj fazi sasvim jasno da se **srž krize moderne civilizacije nalazi u poremećenom etosu koji vrši prevrat vrednosti, i da religija i teistički orijentisana filozofija (metafizika) treba da bude odgovor na krizu koji će modernom čoveku donesti spas**. U skladu s tim pristupom, Šeler u predgovoru prvoj verziji ove zbirke napominje da principi fenomenološke filozofije koji otkrivaju pozitivan rangovni poredak vrednosti čine pretpostavku „kritike našeg vremena i njegovog etosa“, koja je u zbirci izložena (III 8). A u predgovoru drugog izdanja on ističe da reč „preokretanje“ iz naslova knjige treba da ukaže ne na revoluciju u domenu konkretnih istorijskih događaja i dela, već u oblasti „tihog procesa pogleda na svet i etosa buržoasko-kapitalističkog doba“. Naime, aktuelni svetski događaji sa gigantskim nasilnim eksplozijama (ratovi, revolucije, ekonomske i političke krize itd.) za Šelera su posledica, a ne uzrok, „nagomilanog puzavog otrova duše“. Jer, istorijski oblici vrednovanja (etosi), i njihovo unutrašnje kretanje, ponavlja Šeler, uvek i svuda imaju tendenciju da budu „istinska duša svake spoljne istorije događaja i kretanja“. Zato je u zbirci reč o „**kulturnoj i moralnoj kritici**“ koja treba da bude „**plodonosna za dobijanje koherentne filozofije istorije buržoaskog doba i normativne ideologije o načinu njegove sahrane**“, odnosno o načinu slobodnog uspostavljanja pozitivnog poretka života kojim se eliminiše preokret vrednosti. Na taj način treba da se izvrši „**rekonstrukcija večnog poretka ljudskog srca preokrenutog buržoasko-kapitalističkim duhom**“ (III 8, 9). Tako članci u zbirci jasno ukazuju kog čoveka Šeler ima u vidu: buržuja koji se ostvaruje u kapitalizmu (Pöggeler 134). Pad kapitalizma dolazi sa padom superiornosti ovog tipa ljudskog bića (Frisby 35).

**Kod Šelera je, dakle, u refleksiji o krizi modernog doba i razračunavanju sa njegovim filozofskim izvorima, bilo na delu nešto više od puke reforme filozofije** (Landgrebe 10). Stoga se i pitanje o vrednostima, i izgradnja jedne materijalne etike vrednosti, po kojoj je ostao poznat,

„nabacuje u svezi egzistentnog problema 'krize Zapada'“ (Landgrebe 121), a ne tek filozofsko-teorijskog spora sa (neo)kantovskim formalizmom. **Šelerova želja je bila da „zasnuje jedan pogled na svet koji je sadržajno pregnantan i prevazilazi formalizam novokantovaca, da zasnuje čvrstu hijerarhiju vrednosti koja bi bila podesna da u konsolidovanju građanskog društva Nemačke igra važnu ulogu“** (Lukač 379; Korać 25), drugim rečima, **da nakon preokreta vrednosti u modernom dobu, vrati vrednosti na njihovo pravo mesto. Prema tome, radilo se, u krajnjem, o samom svetu života i društvu, nemačkom i zapadnom u celini, koji je trebalo da nađe izlaz iz svoje duboke krize na temelju novog (samo)razumevanja čoveka i poretka vrednosti.**

### 3.3.5.2. Resantiman moderne civilizacije i preokret vrednosti

U ključnom spisu navedene zbirke, *Resantiman u izgradnji morala*, Šeler ukazuje na fenomen **resantimana** kao odgovornog za proces dominacije moderne mehaničke, mašinske, industrijske civilizacije nad čovekom, njegovim društvom i životom. Pozivajući se na Ničeove analize ovog fenomena koji vodi „falsifikovanju“ i „razbijanju tablica vrednosti“, Šeler tvrdi da je resantiman „rezultat temeljnog preokreta vrednosti“ (RES 286), „rušenje večnog poretka vrednosti u čovekovoju svesti“ (RES 167). Reč je o socijalno-psihičkom mehanizmu mržnje potčinjenih klasa prema hijerarhijski višim rangovima vrednosti koja izvire iz osećanja društvene nemoći spram vladajućih klasa koje oličavaju ove vrednosti. Pošto niže klase, zbog inferiornog društvenog položaja, ne mogu da neposredno uzvrate višim u realnoj društvenoj i političkoj borbi, one svoju mržnju potiskuju i preusmeravaju na sistem vrednosti viših klasa, degradirajući ih kao negativne, a vrednosti svoje klase uzdižući kao pozitivne. Umesto ranije faze u razvoju ovog mehanizma koja se sastoji u još uvek očuvanom osećanju pozitivnih vrednosti, pa se, zbog vlastite lišenosti tih vrednosti, mržnja usmerava samo na ljude i stvari koje ih poseduju, u završnoj fazi resantimana dolazi do pervertiranja vrednosnog osećanja kao takvog. Sada se same više i pozitivne vrednosti kleveću i preokreću, te se niže vrednosti objektivnog poretka proglašavaju za više, a više za niže (RES 171, 172). Tako **u dekadentnoj modernoj civilizaciji vrednosti prijatnog i osobe koje umeju da uživaju dolaze na vrh hijerarhije vrednosti, odnosno vrednih osoba. U tome Šeler vidi glavnu manifestaciju „resantimanskog robovskog ustanka u modernom moralu“** (RES 258-259). Pošto ovakva Šelerova kritika dolazi iz perspektive rimokatolicizma i njegovog sistema vrednosti, Trelč je nazvao Šelera „katoličkim Ničecom“ (Korać 22).

Šeler razmatra dva nivoa preokreta hijerarhije vrednosti u resantimanskom etosu moderne civilizacije. **Prvo se izvrće odnos korisnog i prijatnog.** Videli smo da se u poretku vrednosti korisnost smatra relativnom i posledičnom (konsekutivnom) vrednošću u odnosu na prijatno, tj. njena vrednost se sastoji samo u ulozi sredstva za obezbeđenje prijatnosti. Međutim, u modernom moralu dolazi upravo do preokretanja i potčinjavanja cilja sredstvu, pa „korisni“ rad počinje da se preferira u odnosu na prijatnost i uživanje. S tim je povezan i specifičan moderan tip asketizma, sadržan u neograničenom porivu za radom, koji je, ponavlja Šeler, izrastao na tlu „mračnog kalvinizma, neprijateljski raspoloženog prema zadovoljstvu“. Društveno-moralni ideal ovog etosa postaje minimum uživanja s maksimalnom količinom „korisnih“ stvari. On dovodi do toga da se stvari koje omogućavaju zadovoljstvo sve užurbanije proizvode, sa sve više energije i ozbiljnosti, dok se uživanje u ovim mukotrpnim proizvedenim stvarima s ništa manjom silinom odbacuje kao loše. To na kraju obesmišljava i uništava samu korisnost takvih stvari, jer se više ne vidi čemu one uopšte koriste. Ovo pervertirano stanje stvari daje modernoj civilizaciji, kaže Šeler, „komičan groteskni lik“ (RES 263-265).

Međutim, „**najdublja perverzija hijerarhije vrednosti koja se javila s razvojem modernog morala jeste potčinjavanje vitalnih vrednosti vrednostima koristi**“. To je posledica pobeđe industrijskog i trgovačkog duha buržoazije nad vojnim i teološko-metafizičkim duhom koji odlikuje stare vladajuće feudalne klase plemstva i sveštenstva. Vrednosti ovog resantimana pobedonosno su se raširile kada su u zapadnom svetu trgovci i industrijalci počeli da dominiraju, i diktiraju sudove i težnje u intelektualnoj i duhovnoj oblasti. Buržoaski etos korisnosti postaje kriterijum „moralnosti“ kao takve (RES 266). Uspostavlja se vladavina „**etosa industrijalizma**“ koji preferira vrednosti korisnosti u odnosu na vitalne vrednosti (RES 274), odnosno viši rang ovih drugih biva podređen maksimumu radnih i upotrebnih vrednosti, proizvođenju maksimalne koristi u dobrima i civilizacijskog napretka (SIM 119). Proces mehanizacije prirode (u nauci) i komodifikacije prirode (u kapitalizmu) su svaki posledica dominacije mehaničkog intelekta nad životom i gubitka osećaja za vitalno (White, 2005: 26). Zato se, po Šeleru, **preokret vrednosti najbolje vidi u tome što se vrednosti trgovca i industrijalca, koje ovom tipu čoveka („homo faber“) omogućavaju da uspe u profesionalnom i poslovnom životu, shvataju kao „opštevažće“, i čak najviše, moralne vrednosti**. Domišljatost, lukavost, prilagodljivost, proračunatost, upornost u radu i preduzetništvu, ekonomičnost i tačnost u sklapanju i poštovanju ugovora - sve se to pretvara u glavne „vrline“, koje se stavljaju ispred i iznad hrabrosti, požrtvovanja, dubokoumosti, vitalnosti, želje za osvajanjem, ravnodušnosti prema materijalnim dobrima, patriotizma, odanosti porodici, plemenu i suverenu, skromnosti itd., što su bile vrline starih, feudalnih klasa (RES 267).

Prema ispravnom poretku vrednosti, proizvodnja „korisnih“ oruđa i predmeta prestaje da bude pozitivna vrednost ako se osamostali u odnosu na vitalnu aktivnost, drugim rečima, kada postane sama sebi cilj i, štaviše, počne da ugrožava sam život pojedinaca i društvenih kolektiviteta. Kao u slučaju (ne)prijatnosti, ne vidi se u čemu je „korisnost“ ovog procesa (pogotovo ako se neposredno pokazuje kao štetan). Stoga ceo takav sistem postaje izraz „**opadajućeg života**“, jer ga život, koji treba da bude njegov izvor i cilj, više ne kontroliše (RES 261). A upravo to je na delu **sa razvojem moderne civilizacije i njenim „progresom“ - priroda, koja je svedena na mehanizam kako bi se njome upravljalo, i objekti, postali su čovekovi gospodari, a mašina je počela da dominira životom**. Objekti su postali sve življi i inteligentniji, dok čovek sve više postaje zupčanik u mehanizmu koji je sam proizveo (RES 286; PR V 239). Tako je „čovečanstvo naučilo kako da gospodari svime ispod sebe - biljakama i životinjama, sunčevom svetlošću i svim vrstama energije - ali jednom stvari nije: samim sobom“ (PR V 105). Šeler stoga primećuje da se i u teorijskoj i u praktičkoj civilizaciji čovečanstvo zaplelo u sve komplikovaniji odnos sa prirodom i sobom, i još dublje, u univerzum sredstava, koje sve manje može da kontroliše i usmerava ih za duhovne ciljeve; štaviše, ovaj odnos se izokreće, pa sredstva sve dublje kontrolišu samo čovečanstvo i njegov život (PR V 239). Prema Šelerovom mišljenju, „pobuna stvari“ protiv ljudskih bića je krajnji koren revolucionarnog duha u tadašnjoj Evropi, kome pripada i (prvi) svetski rat. Sve ostale revolucije su izvedene revolucije (SOC VIII 140). Ideja otuđenja i gubljenja autonomije čoveka u odnosu na njegove vlastite proizvode ovde je data na eksplicitan način. Ljudski život žrtvuje se korisnosti - kontroli, birokratskoj efikasnosti, produktivnosti, „ceni progressa“ itd. (Stickers 21)<sup>62</sup>. Šeler navodi **negativne posledice jednostrano razvijene industrijalizacije**: rad žena i dece, raspad porodice, rast velikih gradova i nezdravi uslovi gradskog života, trovanje vezano za tehničke procese, specijalizacija aktivnosti u službi mašina, brak i produženje vrste sve više zavise od novca i posedovanja umesto od vitalnih kvaliteta, razbijanje jedinstva nacija itd. (RES 287)<sup>63</sup> **Civilizacija**

<sup>62</sup> Ovaj dehumanizujući trend potvrđuje i savremena poslovna praksa sa svojim diskursom, u kome se ljudi svode na „resurse“ kojima upravljaju „menadžeri ljudskih resursa“.

<sup>63</sup> Staude opisuje kako je Šeleru mogao izgledati prelazak iz Minhena u Berlin u studentskim danima: „Iako ne znamo Šelerovu reakciju na univerzitet, lako možemo zamisliti njegovo gađenje i užas dok se budio u nevoljama moderne

stoga predstavlja „mehanizam u koji se čovečanstvo postepeno zapliće i koji će ga postepeno udaviti...koji prerasta snagu i granice ljudske volje i duha, i koji biva neprestano svojevotjniji i autonomniji“ (ČP 142). Šeler kaže da „verovatno ne postoji tačka oko koje su oštromni i dobromisleći savremenici više saglasni“ (RES 286).

U radovima nakon *Resantimana* Šeler proširuje temu preokreta vrednosti na dva viša vrednosna ranga. Tako u spisu *O ideji večnog mira i pacifizma*, on kritikuje koncepciju liberalizma i „liberalnog pacifizma“ koja, po njemu, počiva na jednostranom utilitarističkom i pozitivističkom sistemu vrednosti, nastalom u vreme Bekona i Spensera. Ovaj sistem ne samo da greši u proceni „herojskih“ ljudi i vrednosti plemenitih vrlina (vitalnih vrednosti) kada sve ih svodi na puke utilitarne vrednosti za društvo. On, štaviše, **ne prepoznaje autonomnu vrednost čiste religije i metafizike („sveto“), niti prepoznaje višu duhovnu kulturu (IVM XIII 106).** Tako je **utilitaristički liberalizam još jedan izraz preokreta vrednosti u etosu moderne civilizacije.**

### Kritika „homo capitalisticusa“

Stoga se novovekovni čovek u duhu i vrednostima kapitalizma pokazuje kao „siromašni, monomanični div, koji je morao rovati tamno, besmisleno u zemlju, odričući se svega sto blagodati nebeskog i zemaljskog svjetla obasjavaju“ (III 361, u: Brujić 1 96). Jer, u kapitalističkom mentalnom sklopu, svetske stvari i entiteti doživljavaju se isključivo pod aspektima profitabilnosti, kapitalizacije i korisnosti koja prožima našu tehnološku civilizaciju (Frings 3 171). Dominacija tog duha vodi u bezgraničnu konkurenciju i razumevanje „napretka“ u kome je temeljna vrednost nadmašiti objekt poređenja - svejedno radi li se o čoveku, fazi života ili istoriji (Brujić, 2010: 38). U takvom mentalnom sklopu čak su i sama ljudska bića automatski procenjena prema njihovom kvantitetu akumuliranih uspeha postignutih na takmičarskom društvenom bojnom polju. Ukratko, zapadni čovek je „homo capitalisticus“ (IV 632). Njegov svet je univerzum koji se pojavljuje kao tržnica i pozorište u kojem on može da kapitalizuje. Zato je osećaj modernog društva onaj nezasite želje za vrednostima korisnih stvari, za beskonačnom akumulacijom i sticanjem dobara, efikasnošću i uspehom, zadobijenih na račun viših vrednosnih rangova osobe: ukratko, prostitucija viših vrednosti (Frings 3 172). Imajući sve to u vidu, Šeler tvrdi: „Ono što je u kapitalizmu zapravo antihumano...uopšte nije, kako Marks veruje, sistematski nepravedna raspodela kapitalnog profita među preduzetnicima i radnicima...već negovanje kapitala na račun čoveka i smislenog života čoveka uopšte“ (IV 640, u: Lang, 2013: 64).

### Patnja u modernoj civilizaciji

U spisima *O smislu patnje* i *Problemi religije* Šeler ističe da kroz rastuću diferencijaciju života u procesu civilizacije čovek mora da podnosi ne samo kvantitativno više patnje i bola, već i rastuće kvalitativno mnoštvo **patnje**. Reč je o svakoj dubljoj patnji koja se javlja samo među „civilizovanima“ zbog odgovornosti za sebe i vlastito ponašanje, zbog izolacije, usamljenosti i nesigurnosti, otuđenja od zajednice, tradicije i prirode, brige i anksioznosti zbog života. Ne može se sporiti da su sve ovo zaista simptomi krize moderne civilizacije, koje su filozofi, sociolozi, psiholozi, teolozi itd. uočili početkom 20. veka, i koji opstaju sve do danas. Nećemo ih naći u arhaičnim ili tradicionalnim zajednicama koje su postojale pre ili još uvek postoje mimo galopirajućeg civilizacijskog toka. **Navodeći opšte karakteristike onoga što se smatra zapadnom „civilizacijom“ - osećaj aktivnosti i radne energije, veličina tehničkih i kulturnih dostignuća, obim i složenost organizacije države kroz masivan rast ljudske populacije, ugladenost osećaja**

---

industrijske civilizacije. Minhen, gde je Šeler odrastao, bio je živahan kulturni centar, ali se odupirao industrijalizaciji. U stvari, sve do Prvog svetskog rata zadržao je bliske veze sa okolinom. Berlin je, s druge strane, bio žestoko industrijski...Ako je Šeler išao u pozorište da vidi drame Ibzena (Ibsen) i Hauptmana (Hauptmann), video je razotkrivanje i osudu korumpiranog buržoaskog života. Bez obzira na razloge, do kraja godine Šeler je postao duboko zabrinut zbog bolesti modernog društva“ (Staude 9, 10).



**i običaja, podela rada u ekonomiji i specijalizacija znanja - Šeler zaključuje da sve to sigurno ne vodi uvećanju sreće civilizovanih naroda. Uprkos „progresu“, unutar zapadne istorije patnja napreduje brže nego sreća (SP VI 48-50).** Civilizacija proizvodi više čulnih potreba nego što može da obezbedi sredstava za njihovo zadovoljenje, i više bolesti nego što može da ih izleči kroz napredak medicine i higijene (F II 292). Ruso (Rousseau) i Kant, smatra Šeler, bili su ovde sasvim u pravu. Čak i oni neosporni izvori zadovoljstva i uživanja koji su stvoreni na Zapadu tiču se samo površnijih osećanja. Dublja osećanja koja dotiču čovekovu suštinu, kao što su mirna savest ili radost ljubavi, samo malo se menjaju tokom vremena (SP VI 50). Stoga je smanjenje, a još više nivelisanje ljudske sreće tokom istorije, sasvim nepobitno (PR V 238).

Šeler smatra da veliki revolucionarni preokreti, koji svuda dovode do propadanja i pada „plemenite manjine“, takođe izjednačavaju uslove sreće. „Demokratski“ vekovi koji dolaze ne mogu ponovo proizvesti umetnost i formalne manire plemstva kakvi su bili poznati u aristokratskim vremenima i monarhističkim oblicima vlasti. Zato je svako kvantitativno povećanje zadovoljstva masa praćeno večnim i nepovratnim svođenjem osećanja sreće i tuge na mediokritetstvo. Šelerovo konzervativno stanovište ovde je neposredno vidljivo. On, međutim, ističe da Taljeranovo (Talleyrand) zapažanje da „oni koji žive nakon 1789. ne znaju za radosti života“ nije prosto gledište jednog čoveka, predrasuda pojedinca iz više klase, ili nešto što važi samo za iznenadne promene koje je donela Francuska revolucija. Ne može li, naime, se ista stvar reći, s daleko više rezona, za godinu 1914.? Taj događaj je, kaže Šeler, surovo urušio devetnaestovekovni san o uvećanju ljudske sreće kroz istoriju (PR V 238; SP VI 50). Sistematizacija i primena tehničkih i organizacionih sredstava u svim zanimanjima predstavlja čitav „univerzalni i formalni pravac civilizacije“ (SOC VIII 132), a ta sredstva, razvijena da proizvedu sreću, tako duboko su se, međutim, upetljala u aktivnosti i duhove ljudskih bića da je svrha zbog koje su ove aktivnosti preduzete potpuno ispuštena iz vida. Šeler nedvosmisleno tvrdi da čovek u osnovi više pati od osamostaljivanja, nesreća i nekontrolisane prirode tehnologije nego od zala koje je tehnologija trebalo da izleči (SP VI 50). Šelerovu kritiku, međutim, ne treba tumačiti kao isključivu osudu tehnologije kao takve. Već smo videli da ona za njega ne predstavlja potpunu nevrednost, odnosno negativnu vrednost. Naprotiv, unutar validnog poretka vrednosti, tehnologija i vrednosti korisnosti imaju svoje važno mesto, i u svom domenu nesumnjivo treba da teže progresu. Ali, kada ove vrednosti počnu da dominiraju nad vrednostima života, duha i svetog, hijerarhija vrednosti postaje ozbiljno izopačena (Stickers 22).

### **Vrednosti, civilizacija i kritika ideje „progresu“**

**Na Šelerovoj meti ponovo je učenje o „progresu“.** Filozofija devetnaestog veka usadila nam je, kaže on, ubeđenje da istorija čoveka pokazuje stalan progres i konstantan rast svih vrsta duhovnih i materijalnih dobara koje ljudska delatnost proizvodi. Međutim, takva slika značajno se menja ako dublje postavimo pitanje šta znači „napredovati“, i primenom kojih temeljnih vrednosti treba da odlučimo da li je nešto u istoriji „napredovalo“ ili ne. Tada uočavamo da je **jedina stvar koja je u stalnom progresu aparat za naučno-tehnološku proizvodnju prijatnih i korisnih predmeta - „internacionalni kosmos civilizacije“ koji nazivamo ljudskim društvom** (PR V 236-237). Pozitivizam, pak, potpuno pogrešno podređuje oblike kulturnog rasta i opadanja ovom internacionalnom „zakonu progresu“ koji navodno prevazilazi sve kulture i njihova doba. Jer, taj zakon, ponavlja Šeler, važi samo za egzaktne nauke i njihove rezultate, kao i za utilitarne vrednosti tehnologije, dok se duhovna kultura razvija po drugim principima (IVM XIII 106). Mi sigurno imamo rastuće zalihe viših kulturnih i duhovnih dobara, ali to ne znači da njihova vrednost neprestano raste, i da podležu uniformizaciji<sup>64</sup>. Još manje sposobnost za proizvodnju takvih dobara

<sup>64</sup> Špengler ne razdvaja oštro civilizaciju i kulturu, tvrdeći da se razvoj kulture okončava civilizacijom. Međutim, **civilizacija označava onaj stadijum kulturnog razvoja u kome počinje da dominira racionalni, tehnički i apstraktni odnos prema životu i stvarnosti, gde dolazi do vladavine inteligentnih, ali duševno, duhovno i**

raste. Samo u retkim i „meteorskim“ periodima, kaže Šeler, javlja se kreativna epoha i genije koji u njoj stvaraju. Štaviše, kada je reč o religiji, veliki religiozni ljudi, u čijem se pojavljivanju nalazi cela istorija religije, pripadaju tipovima ljudi koji najmanje mogu biti proizvedeni obrazovanjem, politikom i organizacijom. Oni se jedva mogu tražiti. Njihovo postojanje je više nego bilo koji drugi fenomen „milosti“ istorije, i najmanje od svih fenomena, proizvod istorije (PR V 237). Zato, **ako postoji neki red, to svakako nije poredak stalnog porasta vrednosti. Rast vrednosti u nižim oblastima se kompenzuje smanjenjem vrednosti u višim** (ili je takav trend). Šeler stoga poručuje da samo ako istoriji pripišemo sledeći smisao: poznije, starije i pametnije čovečanstvo mora da sačuva vrednosti koje je ranije, mlađe, duhovno življe čovečanstvo videlo i osetilo - samo tada mi nećemo zaboraviti celinu smisla istorije (PR V 239-240).

Ovakvo prevrednovanje „prograsa“, temeljnog mita prosvetiteljstva i moderne (evropske) civilizacije uopšte, pokazuje jednu bitno drugačiju i nepovoljniju sliku sveta. Ako se ova dijagnoza savremenosti poveže sa vitalističkim učenjem, koje pojave iz ljudskog sveta tumači po analogiji sa pojavama iz živog sveta, onda navedena tendencija čovečanstva kao vrste nije ništa drugo nego ono što bismo u individualnom organizmu nazvali **starenjem i propadanjem**. Jer postepeno preplavlivanje živog organizma pravilnošću procesa svojstvenih mrtvim materijalima i silama, jedan je od osnovnih fenomena starenja i izumiranja. Vitalni zakon starosti i smrti još uvek važi za čovečanstvo kao celinu, kao i za pojedinca (PR V 239).

### **Buržoaski „robovski ustanak“ u moralu i moderna civilizacija kao dekadencija**

U predratnom periodu, kada je i pisan *Resantiman*, Šeler je verovao da je feudalna aristokratija i biološki i duhovno superiornija od sitnoburžoaskog običnog čoveka (Staude 38). On zaključuje da **sve pojave vezane za preokret vrednosti upućuju na resantiman, „pobedu vrednosnih sudova onih koji su vitalno inferiorni, onih najnižih, parijskog ljudskog roda“** (RES 286), **misleći time na buržoaziju, a zatim i proletarijat koji**, preko učenja njegovih teoretičara-ideologa, kako smo videli, **preuzima isti buržoaski duh rada, proizvodnje, korisnosti i sticanja**. Nasuprot ovim klasama koje pobeđuju u modernom društvu, stajale su nekada klase koje su oličavale više rangove vrednosti, počev od životnih vrednosti „plemenitosti“ (u smislu kvaliteta rasnog sastava i porekla), snage, junaštva itd. (vrline plemstva), do duhovnih i vrednosti svetog (teolozi i sveštenstvo). U tom smislu, **čitav mehanistički pogled na svet modernog buržoasko-industrijskog etosa, u meri u kojoj pretenduje da bude metafizička istina, samo je „ogroman intelektualni simbol pobune robova u moralu“**. On je neminovni izraz i posledica jednog doba u kome je „vladavina života nad materijom oslabila, a duh (i naročito volja) izgubio veliki deo vlasti nad automatizmom života“ (RES 286). Šeler dodaje da nije slučajno da se Francuska revolucija, kao najveće ostvarenje resantimana u modernoj eri, događa upravo u vreme kada potpuno dominira mehanistički pogled na svet (RES 287). U tom pogledu, **vlada „strašna besmislenost...mlada dekadencija zapadne istorije od kraja epohe humanosti“** (SIM 120).

Sažimajući sve rečeno, **duh moderne civilizacije za Šelera ne predstavlja napredak, kako su mislili prosvetitelji i njihovi sledbenici, već „slepu ulicu“, „propadanje, silaznu putanju u evoluciji čovečanstva**. On je vladavina slabih nad jakim, promućurnih nad

---

metafizički siromašnih ljudi (Kerović 2 131). Špengler smatra da zapadna kultura proživljava upravo poslednji, civilizacijski stadijum koji karakteriše tehnikacija stvarnosti i praznjenje duševnog života čoveka (Kerović 2 133). U tom pogledu Edo Pivčević govori o uticaju Špenglera na Šelera i Hajdegera: „Činilo se da je **tehnička civilizacija sa svojom idolatrijom stroja izazivala raspad kulturnih vrijednosti**. Godine 1918. je Oswald Spengler objavio prvi svezak svojega znamenitog djela *Propast Zapada*, u kojemu je prorekao slom zapadne kulture i koje su poslijeratnih godina čitali mnogi intelektualci. Utjecaj te knjige pridonio je tome da su se sve češće **suprotstavljale kultura i tehnika**, te da se ova druga promatrala kao potencijalna prijetnja kulturnim vrijednostima. U Schelerovu i Heideggerovu razlikovanju duha i tehničke (ili, kako je oni ponekad zovu, znanstvene) inteligencije, te u njihovu zastupanju strane duha nalazimo razgovijetan odjek takvog stava“ (Pivčević 232).

plemenitima, vladavina pukog kvantiteta nad kvalitetom. **On je fenomen dekadencije...** Puka sredstva se razvijaju, a ciljevi se zaboravljaju, i to nije ništa drugo do **dekadencija!**“ (RES 288-289). Jednom rečju, **moderna civilizacija, gledano u celini, predstavlja za Šelera dekadenciju čoveka, nikako njegov napredak. Njom dominira ideologija jednog tipa čoveka („homo faber“) koji se, prema Šeleru, nalazi na „biološkoj i duhovnoj nizbrdici, i koji je sebe već osvjedočio na pogrešan i iskvaren način“.** U prilog tome Šeler navodi da je kongres za rasnu biologiju, održan 1922. godine u Njujorku, „većinski došao do ubjeđenja da se evropski čovjek nezadrživo kreće vrlo strmom rasnom nizbrdicom“ (SIM 140).

### **3.3.5.3. Oživljavanje religije i metafizike kao spas od preokreta vrednosti i resantimana**

Šeler se ovoj dekadenciji moderne civilizacije suprotstavlja rehabilitacijom i reafirmacijom **apsolutnog i večnog poretka vrednosti** koji je izložio u *Formalizmu*, i zastupao do kraja svog filozofskog stvaralaštva i života. Zato se može reći da **hijerarhija vrednosti predstavlja temelj Šelerove kritike duha, etosa i društva modernog doba, i izvorište alternative koja čoveku treba da donese spasenje iz ruševina ove civilizacije. Reč je o preokretu preokreta vrednosti (negaciji negacije) kako bi se one ponovo dovele u ispravan odnos.**

**Prvo treba početi sa vraćanjem vrednosti korisnosti i života u njihov pravi hijerarhijski odnos. Vitalne vrednosti treba da budu podređene i žrtvovane višim, duhovnim i religioznim vrednostima, ali nikako prijatnosti ili upotrebnim vrednostima korisnosti, npr. nauci povezanoj s principom tehnoloških ciljeva.** Jer, samo ovladavanje prirodom i nauka koja stoji u službi ovog ovladavanja, postaju besmisleni ako njihova primena u tehnici i industriji nije upravljena nazad na čoveka kao živo biće, i u tome ne vidi svoj krajnji cilj (SIM 119, 120). Polazeći od takvog ispravnog pristupa, dalji industrijski progres ne shvata se više kao bezuslovno dobro, već je taj razvoj dobar samo pod uslovom da ne nanosi trajnu štetu vitalnim vrednostima. Zato, prema Šeleru, treba raditi na očuvanju zdravlja rase kao celine i različitih grupa unutar ljudskog roda, u skladu s njihovom vitalnom vrednošću i sposobnošću, i brinuti o porodici i naciji, čak i ako se time usporava industrijski napredak i širenje civilizacije. Takođe, poljoprivredu treba štititi i pomagati, čak i ako industrijski progres donosi veći ekonomski profit, jer je ona vrednija delatnost od trgovine i industrije, u najmanju ruku zbog zdravijeg način života. Isto važi i za očuvanje biljnog i životinjskog sveta, šuma i prirodnih predela koje industrija može da uništi (RES 287, 288). **Ovde vidimo Šelera kao preteču ekologizma, ali i konzervativnog kritičara društvene i nacionalne dezintegracije koje donosi moderno buržoasko-industrijsko doba.**

Kako se uzdižemo na lestvici hijerarhije vrednosti, kaže Šeler, počinjemo da uviđamo da „pobožna duša uvek odaje tihu zahvalnost za prostor, svetlo i vazduh, i za postojanje njenih sopstvenih ruku, udova i daha“. On spominje franjevačku izreku „Omnia habemus, nil possidentes“ („Sve imam, ništa ne posedujem“) koja, po njemu, izražava pravac ka oslobađanju osećanja vrednosti od subjektivnih ograničenja iskrivljenog savremenog etosa okrenutog jurnjavi za materijalnim dobrima i telesnim uživanjima (F II 275). Ovaj etos treba da bude zamenjen svojevrsnom skromnošću i asketizmom spram najnižih vrednosti, i oživljenim i rastućim spiritualizmom spram najviših. Šeler smatra da tu postoji jedna intrinzična zakonitost - što manje preduzimamo aktivnu brigu za našu duhovnu ličnost, utoliko više su nam vrednosti date samo kao znaci dobara koja zadovoljavaju naše telesne potrebe. Drugim rečima, što više živimo „u našim stomacima“, podseća Šeler na jednu apostolsku poruku, svet postaje siromašniji u vrednostima (F II 273). Stoga savremeni čovek treba da zauzme jedan sasvim drugačiji pravac spram vrednosti, u kome će njegov duh nadići maglovite perspektive interesa svoga doba. Tada dolazi do oslobađanja

od simboličkih vrednosti stvari i dobara koje se u postojećem društvu uzdižu na nivo idola, i do uređivanja naša delovanja prema „čisto osećanom carstvu vrednosti“. Štaviše, u tom pravcu, pošto bi princip solidarnosti postepeno nadmašio individualistički princip konkurencije i zavisti, dobra postaju sve cenjenija što su manje sposobna da budu posedovana, i što su više nedeljiva u svojoj suštini. A među dobrima koja se mogu posedovati, najcenjenija će postati ona što su najvrednija u smislu njihovog vitalnog značaja, npr. vazduh, voda, zemlja. U ovom pravcu same vrednosti kao i vrednost osobe koja nadmašuje svoju vlastitu vrednost dale bi se same po sebi (F II 274). Tako bi se izbegao resantiman koji razjeda moderno društvo i dušu modernih ljudi, neprestano sukobljenih oko podela najnižih dobara i njihovih simboličkih vrednosti. Ovaj proces bi bio, po Šeleru praćen sve većom svesnošću da nam jedino prevazilaženje doživljajne strukture „prirodnog“ čoveka i njegove jednostrane strukture u našem dobu, može da omogući pristup objektivnim vrednostima, da razbije zidove između nas i njih, tako da „svetlo dana“, jedan „dnevni pogled“, može dopreti do očiju naših duša, rasterujući mrak u kojem smo stajali zaslepljeni idolima i zalučeni idolopokonstvom (F II 275).

### **Volja, (naj)više vrednosti i spasenje**

Šeler kritikuje Spensera i njegove utilitarističke sledbenike da nisu shvatili da su moguća ostvarivost vrednosti i vrednost osećanja sreće obrnuto proporcionalni njihovoj dostupnosti kroz volju i delovanje (F II 339). Na ovom mestu on otkriva „zakon koji nam je dat u suštini ljudske prirode kakvu poznajemo“. Prema ovom zakonu, sposobnost čoveka za voljnu i planiranu proizvodnju dobara je veća kada je vrednosni modalitet tih dobara niži, a kada je njihov vrednosni modalitet viši, čovek mora u većoj meri čekati „milost“, nadajući se da će mu biti dodeljena bez njegove aktivnosti. Iz toga sledi i već navedeni princip usporavanja napretka, koji prati porast vrednosti i njihovih dobara (PR V 237). Viši, odnosno dublji nivoi sreće, dostižu se tamo gde ih ne možemo proizvesti sopstvenim htenjem, izborom, voljnom aktivnošću, bilo individualnom, bilo kolektivnom. Tako je vrednost osobe kao najviša vrednost apsolutno isključena iz neposredne ostvarivosti putem volje (F II 498). Posebnost duhovnih osećanja upravo je u tome da su to „apsolutna“ osećanja koja nisu u odnosu sa vrednosnim kompleksima spoljašnjim ličnosti, ili njihovim motivacionim moćima. Takva su sva autentična metafizička i religiozna osećanja u kojima smo dati „mi sami kao sami“ (F II 344, 345). Nužan uslov ostvarenja vrednosti spasenja i samousavršavanja osobe je njihovo neintendiranje u volji (F II 498-499). Npr. religiozna osećanja blaženstva i očaja su osećanja koja prožimaju biće same ličnosti, koja su izvan njene volje. Zato su ta osećanja jedina koja se ne mogu zamisliti kao osećanja koja bi mogla biti proizvedena ili čak zaslužena našim ponašanjem (F II 345). Stoga je, prema Šeleru, „izvorno nužno“ da se „reformama“ društvenih i pravnih sistema, i društveno-političkim akcijama uopšte, može uticati samo na radosti najniže vrednosti, dok radosti (i patnje) sve više i više izbegavaju takve uticaje, što su dublje u svojim slojevima (F II 339).

Šeleru se čini da su vodeći etičari od Sokrata do Tolstoja uvek iznova zahtevali, u suprotnosti s takvim društveno-političkim aktivizmom, zajedništvo ličnosti sa samom sobom. Oni su pozivali na spuštanje prema dubljim slojevima bića i života ličnosti, i **pronašli su moralno spasenje samo u „unutrašnjoj regeneraciji ličnosti“, a ne u bilo kakvoj promeni pukih spoljašnjih „sistema“** (F II 340). Šeler zaključuje da se nijedna od najviših vrednosti ne može „hteti“. Mogu se hteti samo one niže. Može se hteti „zemaljski raj“, ali ne nebesko carstvo. Ali, da bi se hteo zemaljski raj, mora se, po njemu, posedovati nebesko carstvo (UiV X 315). Sve to pokazuje da krajnji smisao svetskog bića nije imanentni razvoj njegovih vlastitih snaga u smislu konstantnog poboljšanja vrednosti. Ako on nije uzdignut „**izbavljenjem**“, ako mu se više snage slobodno ne prepuste, i učine ga uvek novim, onda on pada u „ništa“. Zato **izbegavanje stalne opasnosti od smrti - i mogućnost ponovnog rođenja zavisi od spasenja** (PR V 240). Landgrebe

smatra da ovo pokazuje kako **prevladavanje nihilizma i totalnog radnog sveta tehnike može doći samo iz domena religioznog, ukazujući da i Hajdeger govori o „svetom“** (Landgrebe 133).

### 3.4. Kritika društvenih vrednosti moderne civilizacije - konzervativni i liberalni elitizam

#### 3.4.1. Ličnost, društvo i personalizam

U razmatranju oblika zajednice, Šeler polazi od zaključka svoje etike izložene u *Formalizmu*, prema kome **vrednost duhovne ličnosti predstavlja najvišu vrednost** (F II 495, 499, 514). Zato Šelerova fenomenološka sociologija mora da se posmatra u svetlu njegovog fokusa na vrednosti i filozofiju ličnosti (Stickers 14). U *Formalizmu* duhovni individualizam toliko je naglašen da postavlja ličnost iznad zajednice i istorije. Svaki čovek je za Šelera jedinstveno biće, pa je i njegova vrednost jedinstvena, pri čemu individualizacija bića i vrednosti ličnosti raste sa čistotom njene duhovnosti (F II 501). Ona se nikada ne iscrpljuje u raznim vrstama društvenog pripadništva (porodice, službe, poziva, građanstva, klase itd.), već se uzdiže nad celinom ovih pripadništva, znajući za sebe kao ono sâmo (intimna ličnost) (F II 548). Apsolutno intimna ličnost zauzima mesto „apsolutne samosti“ u okviru ukupnog područja konačnih ličnosti (F II 549)<sup>65</sup>. Takođe, ni istorijsko iskustvo ne određuje niti ograničava postojanje moralnih ličnosti i njihovih kvaliteta (F II 506).

Dakle, ličnost je data kao intimna i kao socijalno-ekonomska (građanin i privatno pravo), ali drugo mora biti podređeno prvom (F II 501). U ovom smislu ličnost je „u svim aspektima iznad države“ i „iznad zakona“ (F II 503); njeno krajnje spasenje potpuno je nezavisno od njenog odnosa prema državi (F II 502). Šeler stoga ističe da novi kulturni ideal primenjen na vaspitanje omladine mora na prvom mestu da vrati čoveka u centar zemaljskog života, i čovekovu duhovnu, individualnu ličnost sa njenom saodgovornom integracijom u zajednicu. To znači da **čovek treba sa središnje pozicije da protera puke stvari, tehnike, specijalnosti, robe ili bilo koji čudovišni apsolut - kao što je Država koja navodno sadrži sopstveno spasenje. Ličnost je ta kojoj sve puke „organizacije“ moraju da služe** (REK V 445).

Zato je krajnje merilo za zajednicu i istoriju jedna ideja koja je „iznad njih“, i koja pokazuje u kojoj meri one obezbeđuju uslove za „ontološku vrednost maksimuma najvrednijih ličnosti“ (i individualnih i kolektivnih), za mogućnost da one dođu do izražaja i slobodno deluju (F II 495, 496). „Idealna norma“ je stvoriti takve uslove života da dobri ljudi (a ne rđavi i zli) mogu postati veliki (F II 508). Zajednica ima svoj krajnji temelj u ideji ličnosti; vrednosti ličnosti, a ne vrednosti zajednice, najviše su vrednosti (F II 514). Etika se stoga mora držati **etičkog i aksiološkog personalizma** (ne čudi da podnaslov drugog izdanja *Formalizma* nosi naziv *Novi pokušaj zasnivanja etičkog personalizma*). Za ovako shvaćen personalizam sva istorija ima cilj u biću i aktivnosti ličnosti (F II 496). Šeler kaže da personalistička filozofija, metafizika i etika, odražava „kraljevsko mesto i pravo našeg ličnog oblika egzistencije“ u životu grupa i svake vrste ljudskog društva, time se suprotstavljajući „svakom obliku kolektivizma“ (UiV X 263, 264).

Međutim, ovaj personalizam ne znači apsolutnu negaciju svih onih društvenih sfera u kojima su dominantne kolektivne, vanlične, pa i bezlične i mehanizovane snage. Kako je već rečeno, nauka, tehnologija, ekonomija, i ostale oblasti u kojima vladaju ove snage, nesumnjivo treba da se razvijaju i napreduju unutar svojih granica. Sve pozitivne vrednosti koje mogu biti ostvarene izvan-ličnim i izvan-duhovnim snagama treba da budu ostvarene. Ili, kraće rečeno, „sve što se može

---

<sup>65</sup> Džon Krozbi (John Crosby) podvlači Šelerovo apsolutizovanje (intimne) ličnosti: „Sebe mogu doživeti kao intimnu ličnost samo tako što se izbacim iz svih takvih uloga, koje čine društvenu ličnost u meni. Samo doživljavajući sebe kao intimnu osobu, duboko doživljam svoju ličnu individualnost“ (Crosby 26).

mehanizovati treba da bude mehanizovano“ (F II 496). Šeler u tom pogledu tvrdi da se istinski etički personalizizam i idealizam razlikuje od njegovih „reakcionarnih i romantičkih kopija“, koje bi da veštački očuvaju i fiksiraju princip ličnosti na račun isključenja mogućeg mehanizma, tj. da uzdignu ličnu duhovnu aktivnost na račun solidarnosti interesa i kolektivne organizacije i mehanizma. Štaviše, to ne samo da nije poželjno, nego nije ni moguće. Jer, rastuća solidarnost interesa kroz podelu i organizaciju rada, i mehanizacija u aktualizovanju nižih vrednosti (prijatno i korisno), ne uništavaju jedinstvenost i samovrednost ličnih oblika duha, kako pretpostavlja lažni romantički personalizizam, već ih upravo uzdižu na „sve čistije visine“. Ovi procesi, naime, oslobađaju dublje nivoe duha od zadataka koji po prirodi mogu biti ostvareni ne-ličnim i ne-duhovnim moćima, i tako omogućavaju duhu da se slobodno posveti vlastitoj sferi. Zato pristupi koji u savremeno doba jačaju preko „filozofije života“ ne služe da oslobode ono lično u čoveku već, naprotiv, služe održavanju servilnosti ličnosti (F II 496, 497).

### 3.4.2. Oblici zajednice

Polazeći od vrhovne vrednosti ličnosti, Šeler u *Formalizmu* počinje da razvija teoriju o „suštinskim društvenim jedinicama“ (*sozialen Wesenseinheiten*), kao „bazični problem filozofske sociologije i pretpostavku bilo koje društvene etike“. Ovi temeljni oblici ljudskog zajedništva i njihove međusobne veze predstavljaju idealne tipove koji, kao takvi, nikada nisu čisto i potpuno ostvareni u društveno-istorijskom životu, ali služe njegovom boljem razumevanju (F II 515).

Šeler nalazi **četiri idealno-tipska oblika zajednice** (F II 515-523; UiV X 265, 266).

1) Prvi je konstituisan u takozvanoj psihičkoj zarazi i imitiranju drugih, lišenom volje i razumevanja, pomoću zakona asocijacije. Ovde još nema ni „Ja“ ni „Mi“ kao doživljenih identiteta. Takva jedinica se kod ljudi zove „masa“ (*Masse*), a kod životinja „krdo (stado)“ (*Herde*). Šeler kaže da „čovek postaje životinjskiji, što je više član mase“, i da će „utoliko više biti čovek ukoliko se više duhovno individualizuje“ (SIM 48).

2) U drugom obliku koga Šeler naziva „životna zajednica“ (*Lebensgemeinschaft*) (klanovi, plemena, porodice, narodi, rase) pojavljuje se razumevanje zajedničkog života, ali kao potpuno neposredno, bez podele između vlastitog iskustva i iskustva drugih (F II 516). Životna zajednica je nadindividualna jedinica života i tela koja poseduje nemehaničko jedinstvo i zakonitost. Krv, tradicija, običaji, zajednička iskustva sa čitavom zajednicom, lišena individualne volje, njeni su temelji (UiV X 265). U njoj se javlja posebna forma solidarnosti koja se može nazvati „reprezentativnom solidarnošću“ (kod Dirckema „organska solidarnost“). Ova solidarnost podrazumeva odgovornost čitave zajednice za pojedinca, i obrnuto, saodgovornost pojedinaca za čitavu zajednicu („svi za jednog, jedan za sve“), zbog čega je pojedinac u principu „reprezentabilan“ od strane drugih pojedinaca koji pripadaju istoj zajednici (F II 516). U životnoj zajednici ne postoji individualna volja koja se može nazvati svrhovitom, koja je sposobna da izabere, koja je jedinstvena i moralno odgovorna, što su sve svojstva ličnosti (F II 517). Zato ovde postoji doživljeno „Mi“, ali ne i doživljeno „Ja“ kao različito i odvojeno od „Mi“.

3) Sledeći oblik je „društvo“ (*Gesellschaft*) u specifičnom značenju tog izraza (Šeler ovde prati Tenisovo razlikovanje zajednice i društva). Nasuprot prirodnoj jedinici životne zajednice, društvo je veštačka jedinica pojedinaca koji nemaju doživljaj izvornog zajedničkog života jednih s drugima (F II 517). Zato svaka vrsta zajedničke volje i delovanja u društvu mora biti utemeljena „ugovorom“, što postaje osnovni element celokupnog privatnog prava. Sa etičke i pravne tačke gledišta, ovde nema više izvorne saodgovornosti kao u životnoj zajednici. Svaka odgovornost za

druge zasnovana je na jednostranoj odgovornosti za sebe. Zbog toga nema ni istinske solidarnosti, već samo sličnosti i razlike individualnih interesa, i klasa koje iz takvih interesa proizlaze. U tom pogledu u društvu postoji „Ja“, ali „Mi“ je doživljeno samo posredstvom privremenih veza između više „Ja“, a ne kao nešto izvan i iznad tih „Ja“. Dok je bazičan stav u životnoj zajednici bezgranično poverenje jednih u druge, u društvu je to primarno nepoverenje svih u sve (F II 518), i gledanje drugog kao „tuđina“ (FoP 146) (Hobsovo „čovjek je čoveku vuk“ i „rat svih protiv svih“). **Razumevanju i dostignućima društvenog čoveka, pod dominacijom tehničkih ciljeva, odgovara nauka kao oblik saznanja i mehanistički pogled na svet**, kao što pripadniku životne zajednice odgovara organološki pojam sveta: svet shvaćen kao organizam (UIV X 266). Stoga je **ličnost u društvu primarno vezana za vrednosne modalitete prijatnog i korisnog (društvo je nosilac civilizacije)**, koji su po svojoj prirodi razjedinjujući, a ne ujedinjujući, pa su i razlike među pojedincima primarno zasnovane na razlikama u ostvarenja vrednosti prijatnog i korisnog (F II 518)<sup>66</sup>. Na jednom mestu Šeler ukratko iznosi osnovne karakteristike društva: „Svet razlika! To znači: svi očigledni oblici zajedničkog života ljudi (država, crkva, brak, nacija) ne samo da se razvijaju kroz aktivnost ljudskih subjekata, već proizilaze iz ljudskih dela i mogu se kroz njih rastvarati i menjati. Ovi oblici života takođe počivaju na ugovorima ili prirodnim formacijama moći i autoriteta. To je nominalizam i konvencionalnost savremenog sveta. Ovo je, u isto vreme, iskonsko mehanističko verovanje ovog sveta u prirodu i istoriju. U ovom svetu nema ostvarene objektivne vrednosti, forme ili idejnog carstva, nema objektivnog Logosa kome svi mehanistički procesi (prirodni i društveni procesi, duša i životni procesi) treba da služe. Dakle, ne postoji Logos u istoriji ili u društvu ljudskih bića koja su najviša i najpotpunija među svetskim suštinama...Duh moderne demokratije jasno govori u savremenoj teoriji prirodnih prava pojedinca, u kojoj se država, brak i porodica zasnivaju na slobodnom ugovoru (ugovoru o jedinstvu ili subordinaciji). Takođe, ovom teorijom je razbijen princip originalne solidarnosti i na njeno mesto je došla doktrina koju postavlja isključivu samoodgovornost ljudskih bića (protestantizam i njegova ideja slobode savesti)“ (Barber 46, 47).

Imajući ovo u vidu, Barber navodi da je, prema Šeleru, „komunalna (*gemeinschaftliche*) životna orijentacija srednjeg veka bila rastvorena nominalističkim duhovnim stavom koji preovladava u singularizmu, individualizmu, liberalizmu, formalnoj demokratiji, teoriji ugovora, konvencionalizmu ili društvenom atomizmu modernog doba. Uspon pretežno *gesellschaftlichen* društvenog uređenja rastvara *Gemeinschaft* u elementarne, bezvredne čestice. Uspon *Gesellschaft* paralelno je sa razbijanjem supstanci i oblika na atome u mehanističkoj epistemologiji i kapitalističkom dezintegracijom stabilnog srednjovekovnog poretka u bezbroj neumornih konkurenata“ (Barber 45, 46).

**Galović rezimira kritički Šelerov stav prema društvu: „Društvo ne može biti medij ozbiljenja viših vrijednosnih modaliteta, duhovnih (npr. vrijednosti lijepoga, filozofijske spoznaje) i vrijednosti svetoga. Ono je 'sociologijsko mjesto' jedino pozitivnih znanosti, tj. znanja ovladavanja (X 212). Koliko je do idealnih tipova osoba, u društvu mogu naći mjesto samo osobe koje Scheler nazivlje 'vodećim duhovima civilizacije': znanstveni istraživač, tehničar, državnik i privredni vođa. Društvo ne može biti sociologijsko mjesto heroja, genija i svetaca“ (Galović 2 155).**

Međutim, za razliku od *Resantimana*, gde je vrlo negativno ocenio prelazak sa životne zajednice na društvo, Šeler u *Formalizmu* ipak ima povoljniji stav prema društvu. Jer, tek se u društvu pojavljuje individualna ličnost, i ono predstavlja jedinicu zrelih i samosvesnih pojedinaca

---

<sup>66</sup> Pozivajući se na suprotstavljanje kulture i civilizacije koje, prema Aleksandru Rustovu (Alexander Rüstow), u osnovi ima „predodžbu o nadintegraciji zbog straha od atomiziranosti“, Adorno i Horkhajmer tvrde da je ta shema posebno delatna u Šelerovoj filozofiji i sociologiji (Adorno, Horkheimer 94).



(F II 518). Rađa se slobodan čovek, svojevolejno individualno kretanje kuda se želi - individualno vršenje razmene, pravljenje ugovora, obrazovanje društva s drugima putem slobodnih svrha itd. (UiV X 266) Zbog toga on kritikuje romantizam koji je životna zajednicu postavljao kao najviši društveni oblik; društvo se ovde ne vidi kao jednako trajna suštinska forma ljudskog jedinstva u kome su reprezentovane određene vrednosti (vrednosti prijatnog i korisnog), već samo kao razgradnja životne zajednice tj. kao njena puka istorijska faza. Gledajući u društvu isključivo negativnu vrednost, romantizam nije shvatio da društvo predstavlja suštinsku osnovu i neizbežan uslov za moguću duhovnu zajednicu ličnosti u kolektivnoj ličnosti (i samim tim, pojavljivanje vrednosti svetog i spasenja) (F II 528). Iz ovog razloga društvo, prema Šeleru, predstavlja ne samo negativnu, već i pozitivnu vrednost, i ne možemo očekivati jednostavan povratak iz društvenog u etos životne zajednice (F II 530). Svestan ove vrednosti, koja će za njega naročito biti značajna 20-ih godina, Šeler ističe: „Istovremeno ne valja poricati, kao što se danas često dešava, individualizam onih koji misle 'liberalno'. Nego taj individualizam treba produhoviti i prožeti religiozno-etičkim sadržajem“ (Barber 47).

4) Šeler na kraju navodi „**duhovnu kolektivnu ličnost**“ (*geistige Gesamtperson*) (crkva, kulturni krug, nacija), kao jedinstvo nezavisnih, duhovnih i pojedinačnih individualnih ličnosti „u“ nezavisnoj, duhovnoj i pojedinačnoj kolektivnoj ličnosti. Kod kolektivne ličnosti svaka individua je samoodgovorna, ali i saodgovorna za kolektivnu ličnost i za svaku drugu individuu „u“ njoj, kao što je kolektivna ličnost odgovorna za svakog svog pripadnika (F II 522). Šeler smatra da su životna zajednica i društvo podređeni kolektivnoj ličnosti, i namenjeni da joj služe i da učine da se pojavi. Njihove suštinske karakteristike zajedno su u njoj date i sačuvane: nezavisna, individualna ličnost kao u društvu; solidarnost i realno kolektivno jedinstvo kao u zajednici (F II 527). Zato ovde imamo i „Ja“ i „Mi“ kao jednako izvorne, ali i doživljene u njihovoj povezanosti i jedinstvu. **Ovom najvišem tipu zajedništva kao oblici znanja prvenstveno odgovaraju metafizika i visoko razvijena religija** (UiV X 266).

### 3.4.3. Razvoj Šelerovih društveno-političkih ideja

Na koricama Staudeove knjige o Šeleru mogu se pročitati reči izdavača da je u pitanju nemački intelektualac čija je politička i društvena filozofija odražavala nemačke nemire između dva svetska rata. Profesor Staude oživljava kontroverznog čoveka čija je strastvena ideja bila da ispravi nedostatak vođstva i ideala u njegovom vremenu. Šelerova privrženost različitim filozofijama imala je za cilj da zaceli ideološke, društvene i kulturne podele Nemačkog carstva i nestabilne republike koja ga je nasledila (prednje korice). Ističući da je za Šelera glavni problem moderne Nemačke bio odsustvo zajedničkog osećaja vrednosti i svrhe među njenim građanima, Staude ukazuje da se on na visoko intuitivan način posvetio jednom od glavnih problema našeg doba: nedostatku vođstva i osećaja za zajednicu koji proizlazi iz brzih društvenih promena (Staude 258). Stoga je pre, tokom, i posle rata Šeler propovedao filozofiju solidarnosti kroz koju mogu biti prevaziđene političke i ideološke podele u Nemačkoj. Sadržaj njegove filozofije se menjao kako se pomerao od nacionalizma ka rimokatolicizmu, i zatim ka panteizmu, ali u svim slučajevima funkcija ovih religiozno-metafizičkih sistema ostajala je konstantna. U svakom od njih Šeler je video oblik socijalnog cementa (Staude 240). Njegova potraga za zajednicom navela ga je da ispita društvenu strukturu moderne Nemačke s obzirom na ono što je nazvao „moći izgradnje zajednice“. Tako je u različitim periodima svoje karijere, Šeler mislio da društvenu koheziju u pluralističkom društvu mogu obezbediti vojska, crkva, omladinski pokret, pa čak i proletarijat (Staude 254). Njegovi spisi i govori našli su široku publiku među različitim grupama u nemačkom društvu jer je artikulisao njihovu zajedničku čežnju za jedinstvom i zajednicom (Staude xii). S tim se slaže Džon Vajt (John R. White): „Šeler je uvek bio duboko zabrinut za prirodu vođstva, posebno u svetlu teških vremena

sa kojima su se Nemačka i Evropa suočavale tokom većeg dela njegove karijere. Dakle, ovo pitanje uzornih ličnosti za njega nije bilo čisto akademsko zanimanje, već ono koje je nosilo njegove težnje i strahove za doba u kome je živeo“ (White 18).

Staudeov prikaz evolucije Šelerovih društveno-političkih i filozofsko-socioloških stavova sadrži sledeće tačke: 1. Predratna kritika pozitivizma i buržoaske civilizacije; 2. Slavljenje nemačkog militarizma u ratnim spisima; 3. Rimokatoličke političke i socijalne ideje; 4. Podrška Vajmarskoj Republici, i ukazivanje na opasnosti od ekstremističkih pokreta; 5. Sociologija znanja kao protiotrov za razjedinjenost pogleda na svet u Vajmarskoj Nemačkoj; 6. Filozofska antropologija; 7. Zagovornik liberalizma i buržoaske kulture. Govoreći o Šelerovom istorijskom značaju, Staude karakteriše velikog mislioca kao ogledalo mnogih intelektualnih i političkih tendencija u Nemačkoj ranog dvadesetog veka. Šelerova predratna kritika pozitivizma i buržoaske civilizacije približila ga je taboru konzervativnih revolucionara koji su osuđivali materijalizam i socijalni atomizam modernog društva i žudeli da ponovo stvore zamišljenu grupnu solidarnost srednjeg veka. Šelerov jedinstveni doprinos konzervativnoj revoluciji bio je da ujedini ničeanske vitalističke i aristokratske ideje sa rimokatoličkim korporativnim idejama hijerarhije i grupne solidarnosti. Šelerovi ratni spisi prikivali su nemački nagon za svetskom moći u metafizičkim terminima, veličajući militarizam kao primarni atribut nemačkog duha. U drugom delu rata, i u posleratnom periodu, Šeler nastupa kao glasnogovornik rimokatoličkih političkih i društvenih ideja. Dvadesetih godina postao je pristalica Republike, i upozoravao nemački narod na opasnosti ekstremističkih pokreta koji su počeli da je ugrožavaju. Suočen sa pretnjom proletarizacije kulture posle revolucije, Šeler je istupio u odbranu liberalizma i buržoaske kulture koju je osuđivao pre rata (Staude 256, 257).

Detaljnije analizirajući Šelerove ideološke transformacije, Staude navodi da se iz svedočanstava T. Lesinga može zaključiti da je Šeler tokom studentskih dana imao konzervativne i religiozne političke poglede. Dok je Lesing bio radikalni demokrata, Šeler se suprotstavljao svakom obliku narodne suverenosti, smatrajući je ne samo suprotnom večnim božjim zakonima, nego i naivno sentimentalnom i buržoaskom. Tako je Lesing bio naklonjen demokratskoj vladi u Bavarskoj, a Šeler potpuno posvećen tradiciji prestola i oltara. On je insistirao na tome da moralne reforme moraju prethoditi svim institucionalnim reformama. Staude zapaža da je Šeler još kao mlad student na politiku i društvo gledao sa moralnog i religioznog stanovišta, a da je sa tog stanovišta nastavio da im prilazi i kada je potpuno sazreo (Staude 8). On ističe da se u njegovim ranim spisima može videti idealizacija srednjovekovnog feudalnog društva i neprijateljstvo prema modernom industrijskom društvu (Staude 31). Šeler ovde romantički idealizuje feudalnu prošlost, smatrajući nauku, parlamentarne institucije i druge pokušaje da se društveni i prirodni poredak učini predvidivim, izuzetno nasrtljivim (Staude 56). Kao kasnije Gelen, Šeler je bio motivisan osećajem nostalgije za prošlim društvenim poretkom koji je bio integrisaniji i kohezivniji od modernog, i zbog toga veoma kritičan prema snažnom soju individualizma i kapitalizma koje je video kao uzrok moralnog i društvenog propadanja u modernom dobu. Za Šelera, buržoaski duh individualizma koji su veličali moderni liberali uništio je osećaj moralne i društvene solidarnosti koji je karakterisao feudalno društvo, a sam kapitalizam nije uspeo da generiše takve nove moći izgradnje zajednice kao što su zajedničke vrednosti i osećaj identiteta, ili učešće i prihvatanje kapitalističkog društvenog poretka od strane svih njegovih članova (Staude 31; Weiss 1 38-39). Jedino rešenje bilo je okrenuti točak istorije nazad i restaurisati aristokratiju u društvu (Staude 52). Staude zaključuje da u ovom pogledu postoji sličnost Šelerove kritike modernosti sa idejama konzervativnih revolucionara (Paul de Lagard (Paul de Lagarde, Julius Langben (Julius Langbehn), Špengler, Meler van den Bruk (Moeller van den Bruck)). Sličnost je proizlazila iz njihovog traganja za zajednicom i zajedničkog uverenja da ljudi treba da dožive bliskiju solidarnost nego što im je obezbeđivalo moderno industrijsko društvo. Kao i oni, Šeler je smatrao moderni svet dekadentnim i neinspirativnim, punim

dvoličnosti i sebičnosti, i da mu je zato potrebna obnova; evropska omladina bila je moguća obnoviteljska snaga. Međutim, fundamentalna razlika bila je u tome što Šeler nije prihvatio njihov rasni nacionalizam, kult krvi i tla, kosmički panteizam, i slavljenje htonskog vitalizma. On nikada nije smatrao da moć obnove leži u nemačkom *Volku* ili rasi kao takvoj (Staude 56).

Pre Prvog svetskog rata Šeler je tražio vođstvo i inspirativne ideale u feudalnoj aristokratiji i nemačkom omladinskom pokretu. Tokom rata idealizovao je disciplinu i kooperativnost pruske vojske kao uzor nemačkom društvu (Staude viii). Kada je postao razočaran nemačkim militarizmom, Šeler se okrenuo onome što je nazvao „moći izgradnje zajednice“ Rimokatoličke crkve. Verovao je da se rešenje ideoloških sukoba može naći jedino u religioznoj sferi, u okretanju ljudskog srca istini rimokatoličke vere. Ako bi svi Nemci mogli da se dovedu do toga da dele istu veru, bratska ljubav i uzajamno razumevanje zamenili bi razdor nastao ideološki sukobom i klasnom borbom. Šelerovo jače okretanju rimokatoličanstvu zgodno se poklopilo sa usponom nemačkog rimokatolicizma u Rajhstagu pod Matijasom Erbergerom (Matthias Erzberger) i Georgom fon Hertlingom (Georg von Hertling), koji je postao prvi rimokatolički kancelar Nemačke 1917. Posle rata, Šeler je nakratko flirtovao sa socijalistima, ali kada su se njihove šanse smanjile, ponovo se koncentrisao na rimokatolike, sve dok ga događaji u njegovom bračnom životu nisu naveli da raskine sa Crkvom (Staude viii, 137). Šeler je u periodu 1919-1922, kao i pre rata, u skoro svakom nastupu i tekstu posebno govorio o nemačkoj omladini kao jedinjoj nadi za budućnost u kojoj će kapitalizam biti prevaziđen. Njeni pripadnici „nisu ograničeni na određene društvene klase ili partije, već svojim novim duhom prodiru u sve klase“. Šeler je upozoravao omladinu da ne podstiče razgradnju nemačkog društva u sukobljene klase. Umesto toga, mladi treba da izučavaju veliku objedinjujuću organizaciju srednjovekovnog društva u kojem preovladava hrišćanska ideja solidarnosti. Stoga je on u omladinskom pokretu video „početak novog doba“ i novi ljudski tip, izvor nove vitalnosti za „bolesnu, letargičnu, poraženu nemačku naciju“. Njegovi članovi mogu da obezbede vođstvo za novu Nemačku (SOC VIII 179; Staude 118; Frisby 35). Međutim, između 1921. i 1924. njegove društvene i političke ideje pretrpele su ozbiljnu promenu. Do 1924. Šeler je izgubio veru u moći izgradnje zajednice od strane rimokatoličke religije (Staude 137). Dok je do tada nastojao da iskoristi leaderske kapacitete i moć izgradnje zajednice u već postojećim društvenim grupama, u svojim poslednjim godinama, razočaran neprestanim partijskim rivalstvom u Vajmarskoj Nemačkoj, Šeler je polagao nadu jedino u pojavu novog tipa čoveka iz haosa (Staude ix). Preorijentacija Šelerovog gledišta se najjasnije može videti u njegovoj potrazi za zajedničkim osnovom diskursa među sukobljenim religijama i političkim ideologijama u Vajmarskoj Republici (Staude 137). Šeler je očekivao saradnju između različitih klasa i religija u Republici, verujući da samo celina svih tačaka gledišta može potpuno izraziti totalnu viziju nemačkog naroda (Staude 108).

Dok se u predratnom periodu Šeler pridružio horu konzervativnih revolucionara koji su optuživali moderni svet i želeli da se vrate romantičarski zamišljenoj narodnoj zajednici, tokom dvadesetih on se okrenuo protiv ovih anti-racionalističkih tendencija i povezao se sa tradicijama prosvetiteljstva. U drugom izdanju knjige o simpatiji (1923) on priznaje da je u svojoj predratnoj kritici buržoaskog društva otišao predaleko u odbacivanju racionalizma. Nakon ponovnog razmatranja, shvatio je vrednost razboritosti i umerenosti. Jer, u posleratnom svetu, kada su mračne ideologije i masovni pokreti zapretili samim osnovama zapadne kulture, vodeće svetlo uma ne sme biti poniženo ili ugašeno. Kao Majneke (Meinecke) i Man, Šeler je postao „republikanac uma“ (*Vernunftrepublikaner*) i zagovornik racionalizma i umerenosti, videvši da njegove sopstvene greške ponavlja sledeća generacija. Pišući o nemačkom omladinskom pokretu, koga je toliko hvalio pre i neposredno nakon rata, Šeler je postao zabrinut zbog „opasne tendencije pokreta da ohrabruje anti-racionalizam i bezupitnu poslušnost svojim vođama“. Suočivši se sa neredom i iracionalizmom moderne masovne demokratije, Šeler se uplašio. Jedino demokratija vođena kulturnom elitom može

filozofiji i nauci obezbediti poslednje utočište. U odgovoru na anti-intelektualne tendencije u Vajmarskoj Nemačkoj, Šeler je postao zagovornik liberalnih vrednosti koje je ranije osuđivao kao buržoaske. Opasnost po istinsku kulturu više nije dolazila od materijalizma i utilitarizma sitne buržoazije, već od radikalne desnice i levice. Stoga je Šeler, sredinom dvadesetih, ogorčeno kritikovao marksizam i fašizam. Takođe, raskinuvši sa tradicionalnim hrišćanstvom, prezirao je rimokatoličku teologiju za koju je rekao da pripada „zajednici“ srednjeg veka, i za koju nema mesta u modernoj demokratiji. Predavanje i tekst *Forme znanja i obrazovanje* simbolizuju ovaj oštar preokret u njegovoj intelektualnoj karijeri. Od tada pa do smrti, Šeler je, kaže Staude, govorio kao „apostol uma“ (Staude 149-152).

Beršejdji takođe primećuje da, počev od dvadesetih godina, nakon razočaranja u nacionalizam i militarizam tokom drugog dela rata, a zatim i Crkvu kao vrhovnu „kolektivnu ličnost“ posle rata, Šeler više ne zagovara ideal staleške zajednice, bilo u njenom tradicionalnom, feudalnom značenju (pozicija *Resantimana*), bilo kao hrišćanske korporacije (pozicija od druge polovine rata do početka 20-ih). Njegova gledišta počela su da se menjaju, postajući sve više sekularna, liberalna i individualistička. Počeo je da kritikuje Crkvu, izjavljujući da je njeno telo dogmatsko, suženo, i previše zastarelo da bi služilo kao ispravan model za reorganizaciju Zapada (Bershady 28). S obzirom na to, Šnek, slično Staudeu, navodi da su se Šelerove političke preferencije vremenom menjale od aristokratskog korporativizma, preko rimokatoličkog centralizma, do (levog) liberalizma (Schneck 144).

#### 3.4.4. Predratni konzervativni elitizam - kritika moderne ideje jednakosti

Već u *Formalizmu*, u kojem je izneo ideju solidarnosti i saodgovornosti, Šeler ipak kaže da su ličnosti različite i nejednake ne samo u svom biću, već i u svojoj vrednosti, kao članovi „po sebi nejednakog carstva slobodnih duhovnih osoba, oblasti koja je i sama po sebi nejednaka u vrednosti“ (F II 503). Zato ne smemo pretpostaviti nikakvu tzv. jednakost duša pred Bogom, kako neki tumače hrišćansko učenje. Međutim, s druge strane važi i to da ljudi treba da budu sve više jednaki, i smatrani onoliko jednakim u vrednosti koliko dobra i zadaci kod kojih su oni subjekti posedovanja, odnosno obaveza, postaju vrednosno niži i relativniji. Drugim rečima, kao ekonomski i politički subjekti (nosioci građanskih prava i dužnosti), ljudi mogu i moraju biti jednaki, baš zbog toga da njihove razlike ne ostanu skrivene s obzirom na apsolutne ili manje relativne vrednosti, i viša dobra i zadatke. Šeler sažima ova dva aspekta istovremene (duhovne i moralne) nejednakosti i (ekonomske i političke) jednakosti ljudi u sledeći princip: aristokratija „na nebu“ ne isključuje demokratiju „na zemlji“ (F II 500). Zapravo, ova prva zahteva drugu, na osnovu već iznete kritike romantizma i „filozofije života“ koji su reakcionarno želeli da potpuno eliminišu vrednost nižih rangova kako bi uzdigli one više. Šeler je u svojoj kritici takvih pristupa pokazao da tako nešto ne samo da nije poželjno, nego nije ni moguće (zapada se u protivrečnost). Jer, ako je zadovoljenje instinktivnih potreba uslov, doduše ne bića, ali svakako pojavljivanja duhovnih ličnosti, onda jedino ustanovljenje maksimalno jednakih uslova, u pogledu ekonomske raspodele dobara koja se odnose na vrednosti korisnosti i života, može dovesti do vidljivosti unutrašnje razlike nosioca viših vrednosti, i pribavlja im osnovu za njihovo samoizražavanje (F II 508).

**U *Resantimanu*, međutim, Šeler netrpeljivo napada modernu ideju društvene i moralne jednakosti.** On na početku ispravno uočava socijalni zakon, prema kome se osvetoljubivost, koja je u srži osećanja resantimana, najviše pojavljuje u društvima gde postoji velika razlika između formalno priznatih (pravnih i političkih) prava, i faktičke moći pojedinaca. S druge strane, resantiman je manje izražen u društvima u kojima demokratija nije samo politička, već teži da bude i socijalna, da vodi do jednakosti u pogledu imovine (socijalističko društvo), ili u

društvima sa oštro podeljenim klasama koje se prihvataju kao deo „prirodnog“ ili „božanskog“ poretka (robovlasničko i feudalno društvo). Zato je resantiman najjači u modernom buržoasko-kapitalističkom društvu konkurencije, u kome formalna jednakost ide zajedno sa ogromnom razlikom u faktičkoj moći, imovini i obrazovanju (RES 139). Ovde postoji neprestano poređenje jednog čoveka s drugim i odmeravanja razlika između klasa; vrednosne razlike „prve“ su date kao vrednosti, i kompetitivni sistem je čak uzdignut u „metafiziku“ vrednosti (F II 273, 274). Tako je moćan nabož resantimana akumuliran već na osnovu same društvene strukture (RES 139). Ne čudi onda da je srž buržoaskog morala koji, po Šeleru, od 13. veka postepeno istiskuje hrišćanski moral, i čiji je najviši izdanak Francuska revolucija, ukorenjena u resantimanu (RES 177). U skladu s ovim resantimanskim buržoaskim etosom, ideje o zadacima koje neko ima u životu i njihovim vrednostima u društvu „slobodne konkurencije“, utemeljene su na želji svih da nadmaše sve ostale u pogledu bića i imovine (RES 146). Tako se kapitalizmu pripisuje duh koji u celosti upravlja čovekom iz resantimana (Pegeler 134). **Šeler time samo potvrđuje Zombartov zaključak iz dela *Buržuj (Der Bourgeois, 1913)* da je „resantiman uvek bio i ostao najjače uporište buržoaskog morala“** (RES 244). U tom kontekstu, Staude navodi da buržoaski mentalitet čiji su psihološki koreni u resantimanu počiva na sledećim vrednostima i principima: 1. univerzalna ljubav prema čovečanstvu, 2. radna teorija vrednosti, 3. individualizam, 4. utilitarizam (Staude 40).

Šeler se u *Resantimanu* posebno obrušava na „moralno pravilo modernog sveta“, prema kome su moralno vredna samo ona svojstva i radnje koje pojedinac stiče i vrši zahvaljujući sopstvenoj snazi i radu (RES 243). Međutim, to je suprotno pravom razumevanju vrednosti, jer čoveka koji „po prirodi“ ima superiorne sposobnosti i kvalitete treba pretpostaviti čoveku koji mora mnogo da radi da bi te kvalitete stekao. Kako je on sve to stekao, kaže Šeler, „sasvim je drugo pitanje“. A kada „siromašnija i niža priroda“ ne može da podnese ovu početnu distancu u odnosu na „superiorniju prirodu“, i pati zbog ovog poređenja, pokreće se mehanizam resantimana, koji negira moralnost superiornih vrednosti, grupa i pojedinaca. Tada sva ljudska bića postaju „jednaka“ u pogledu moralnih vrednosti i talenata, pri čemu se kao osnovno merilo uzima moralni nivo onoga ko je „po prirodi“ na najnižem nivou moralnosti (RES 245). Tako novi moralni princip podiže samopouzdanje marginalizovanih elemenata stare zajednice, onih koji su bez „igde ičega“ u moralnoj sferi, koji su, kaže Šeler, moralni „proleter“ i „parije“. Ono što ovakav „proleter“ ne može da podnese, nadređeni značaj „dobre prirode“, sada je temeljno obezvređeno, a znoj i suze koje prate „rad“ na postizanju moralnih vrednosti sada sijaju kao najviše vrednosti. Ovo prevrednovanje istinskih vrednosti utoljuje skrivenu žeđ za osvetom koju ljudi, osuđeni da idu težim putem, osećaju prema onome ko je obdaren „boljom prirodom“ (RES 246). Iza njihovog resantimana se „krije želja da se unize superiorne osobe, one koje su predstavnici više vrednosti, i da se spuste na nivo niže“ (RES 252). **Na osnovu izloženog mehanizma resantimana, buržoazija počinje u modernom dobu da nameće svoje vrednosti kao paradigmu moralnosti, i da definiše opštu sliku čoveka („homo faber“) i njegovog društvenog života** (RES 279).

Šeler zatim kritikuje teorije vlasništva i vrednosti engleskih mislilaca (Loka (Locke), Smita (Smith), Rikarda (Ricardo)), koje se zasnivaju na ovakvom buržoaskom preokretu vrednosti. Svi ovi teoretičari smatraju da se i pravo vlasništva izvodi samo iz rada na predmetima, što logično vodi najradikalnijoj kritici postojećih sistema vlasništva, koja su zasnovana na zaposedanju, ratu, poklonima, nasleđivanju itd. Ovde je reč o resantimanu „radničke klase“<sup>67</sup> prema grupama koje svoje vlasništvo nisu stekle pomoću rada, zbog čega se njihovo vlasništvo proglašava za „iluziju“, ili samo za posledicu primene sile, koja se onda „s pravom“ može zbaciti. „Ko ne vidi da je ova moderna 'teorija' potekla iz zavisti radničke klase prema grupama koje svoje vlasništvo nisu stekle

<sup>67</sup> Šeler u periodu *Resantimana* pod „radničkom klasom“ podrazumeva prvenstveno buržoaziju, a ne proletarijat. Kako ćemo videti, proletarijat se, po njegovom mišljenju, razvija upravo iz buržoazije i preuzima njen bazični utilitarni etos. Stoga je on, u odnosu na nju, istorijski sekundaran i izvedeni fenomen.

putem rada?“, pita se Šeler (RES 247). Šeler zato ističe, suprotstavljajući se zadiranju u tradicionalna prava vlasništva i sličnim pretenzijama „radničke klase“, da „ona grupa unutar jednog naroda koja proizvodi veliku količinu korisnih potrošačkih dobara ne treba da zbog toga bude privilegovana kad se radi o raspodeli dobara i časti“ (RES 288). To znači da ni vlasništvo ne treba da bude jednako raspodeljeno svim ljudima u skladu s „pravdom“. Njegova distribucija treba da bude vođena kriterijumom da različiti ljudi imaju različita prava na proizvedene vrednosti, zbog razlika u njihovoj „životnoj vrednosti“. Naime, stvar koja pruža zadovoljstvo „životno vrednom biću“ poželjnija je od one koja pruža zadovoljstvo „životno manje vrednom biću“. Zato bi svaka tendencija ka jednakoj distribuciji vrednosti zadovoljstva bila loša jer bi nepravedno štetila onima koji imaju „veću životnu vrednost“, i stoga štetila životu kao takvom (RES 260, 261). Nakon odbacivanja socioekonomske, Šeler na sličan način odbacuje i političku jednakost. Dok u modernoj demokratiji princip većine dominira u politici i državi, on podseća da se u „zajednicama“ volja celine pokazuje u volji onih koji su „najplemenitiji“ po rođenju i tradiciji (RES 281).

Drugi princip modernog morala, koji je posledica uvažavanja isključivo onoga što je pojedinac svojim radom ostvario, jeste pretpostavka jednakosti ljudi u pogledu njihovih duhovnih i moralnih potencijala. Prema ovoj pretpostavci, navodno ne postoje razlike u vrednosti među ljudima nezavisno od njihove moralne aktivnosti. Oštro osporavajući takvu koncepciju, Šeler podseća da su i antika i hrišćanstvo priznavali izvornu nejednakost među ljudima: prva preko grčko-rimskog učenja o „prirodnoj instituciji“ ropstva, a hrišćanstvo preko učenja o moralnom značenju „milosti“ i razlikama u „prirodnoj moralnoj nadarenosti“ (RES 251). Oboma je strana ideja „jednakosti umskih potencijala“, kao što je samom hrišćanstvu strana ideja da svako ljudsko biće ima „duhovnu, umsku, besmrtnu dušu“ s jednakim potencijalima i pretenzijama na spasenje (RES 232, 233).

Sve u svemu, Šeler zaključuje da je **moderna ideja jednakosti „očigledno učinak resantimana“** (RES 251). Iza nje se krije želja onih najmanje vrednih da unize i obezglave superiorne ličnosti koje u njima izazivaju ljutnju i razdražljivost (RES 253). Postulate jednakosti mogli su formulisati samo oni koji osećaju da su sami bezvredni, i koji žele da druge spuste na njihov nivo (RES 281). Kao da na svim ovim mestima odzvanjaju Ničeove reči iz *Zaratustre*: „Meni pravdoljublje kaže: 'Ljudi nisu jednaki'. I oni to neće ni biti!“ (RES 244). Ovde postaje jasno i neposredno vidljivo **Šelerovo optiranje za stari feudalni poredak nasuprot modernoj demokratiji (liberalnoj ili socijalističkoj), tj. njegova konzervativna ideološka pozicija**. Frings napominje da je suviše reći da ovde govori Šeler aristokrata, koji se snažno zalaže za obrazovanje elite, otkrivajući sebe kao zakletog antisocijalistu (Frings 1 65-66).

### 3.4.5. Hrišćansko društveno-političko učenje u (posle)ratnom periodu

#### **Hrišćanska religija i (rimokatolička) crkva kao idealna zajednica solidarne ljubavi i spasenja**

U svom rimokatoličkom periodu, koji započinje s *Formalizmom* kao glavnim delom, i završava s *Večnim u čoveku* kao vrhuncem tumačenja i opravdanja religije, Šeler posebnu pažnju posvećuje Crkvi, videvši u njoj najviši oblik kolektivne ličnosti, i time ideal ljudske zajednice. On je inače bio privučen rimokatolicizmom već u ranoj mladosti pod uticajem lokalnog kapelana koji ga je upoznao sa koncepcijom ljubavi i bratstva koja je verovatno izgledala kao savršena antiteza njegovom mrskom porodičnom okruženju. Od uticaja je bio i duh zajednice koji je video u rimokatoličkim verskim svečanostima. Tako se glavna privlačnost rimokatolicizma za mladog Šelera sastojala u osećaj ljubavi, zajednice i bratstva koje je on pobuđivao u njegovom srcu (Staude

4). Upravo ove vrednosti i ideale Šeler je nastojao da, u periodu krajem i neposredno nakon Prvog svetskog rata, filozofski utemelji, ali i praktično promovise putem svog javnog angažmana<sup>68</sup>.

Hrišćanska ideja zajednice predstavlja „potpuna novinu“ u istoriji, jer je u njenoj osnovi ideja o „solidarnosti spasenja“ svih individualnih duhovnih ličnosti u *corpus christianum* (Crkva) (F II 522). Ova solidarnost zasniva se na hrišćanskoj ideji ljubavi i, kao takva, najekstremnija je suprotnost „društvu“ i njegovom etosu koja se može zamisliti. **U Crkvi mi nalazimo solidarnost, kolektivnu ličnost, i kolektivno spasenje.** Društvo, pak, negira moralnu solidarnost i temelji se na podozrenju između ljudi; u njemu nalazimo samo ugovor i konvenciju, sumu individua, interese mnogih koji se slučajno podudaraju ili ukrštaju (F II 543-544). Zato ne čudi da u ovoj fazi **Šeler modernom etosu buržoaskog društva i njegovim vrednostima, suprostavlja crkvenu zajednicu solidarne ljubavi i spasenja:** „Postoji suštinska nužnost objektivne, sveobuhvatne institucije spasenja sa vrhovnim, nepogrešivim autoritetom, za očuvanje blagoslova spasenja i njegovo prenošenje na ljude“ (PR V 339).

Sve bitne kriterijume koje postavlja hijerarhija vrednosti u najvećoj meri zadovoljavaju religija i Crkva, pa u njima valja tražiti krajnji smisao ljudske moralne i društvene delatnosti. U spisu *Hrišćanska ideja ljubavi i današnji svet*, napisanom u vreme vrhunca Prvog svetskog rata, Šeler kaže da je, bez zajedničke upućenosti na Boga, čovečanstvo izgubilo „najvišu garanciju svog jedinstva“. On podseća na sv. Avgustina koji je u tome video „teomorfnu ideja čoveka“. U odsustvu te ideje, ostaje „samo ideja sukobljenih grupa koje slede svoje interese ili instinkte, bilo rase, nacije, države ili klase - slika fluktuirajućeg konflikta svake vrste, u kojem je samo jedna stvar od odlučujuće važnosti: brutalan ishod borbe“ (HLj V 370). Stoga su, prema ispravno shvaćenoj hijerarhiji vrednosti i svrha, država i nacija superiorni nad ekonomijom, odnosno pukim blagostanjem fizičke individue, ali u odnosu na duhovnu individuu one prestaju da budu cilj po sebi. Taj cilj je „beskonačna ličnost Boga“, kome jedino pripada „apsolutna, безусловna poslušnost“ kada nam se obraća kroz savest i Crkvu. Sve ostale pokornosti su, međutim, relativne i uslovne (REK V 445). „Ostavi svog oca i majku, i prati me“, ovde je savet, a Šeler dodaje i ostavi svoj dom, narod, otadžbinu, državu, naciju i kulturni krug ako je to nužno za kolektivno spasenje sveta konačnih ličnosti (F II 535). Šeler stoga smatra da nijedna zemaljska zajednica nikada neće biti dovoljna da zadovolji zahteve našeg uma i srca, koliko god bio stepen savršenstva koji ona može dostići u istoriji. Beskrajna težnja i umski zahtev za sve bogatijom, univerzalnijom i višom zajednicom nalaze svoj mogući završetak i savršeno zadovoljenje samo u „ideji zajednice ljubavi i duha sa beskonačnom duhovnom ličnošću koja je istovremeno izvor, osnivač i vrhovni Gospodar svih mogućih duhovnih zajednica i svih aktuelnih zajednica na zemlji“ (HLj V 373).

Šelerov zaključak o oblicima zajednice, koji strogo prati hijerarhiju vrednosti, jeste da su kolektivna i individualna ličnost odgovorne za ličnost svih ličnosti, za Boga (F II 522). On tvrdi da „prirodna svetlost“ duha kaže da su sve zajednice (na zemlji kao i na nebu) direktno ili indirektno zasnovane u Bogu, da u njemu imaju svoj izvor, najvišeg Zakonodavca, Sudiju, Gospodara i Vladaoca (HLj V 374). Sama ideja ljudske zajednice, po njemu, „postulira ideju carstva Božjeg za svoj uslov i zaleđinu - i tako samu ideju Boga“ (PR V 261). Stoga je samo u Bogu temelj jedinstva čovečanstva: „Čovečanstvo kao celina je samo jedno čovečanstvo ako su sve njegove sastavne ličnosti, posredstvom njihove veze s Bogom, takođe istinski i moralno vezane jedna za drugu“ (PR V 107-108). Tek kada postanemo svesni ove „božanske zaleđine vrhovne i krajnje zajednice svih duhovnih bića“, ove „zajednice s ličnim Bogom“, možemo ispravno da predočimo ostale zajednice

---

<sup>68</sup> Šelerova posleratna karijera na Univerzitetu u Kelnu bila je logična posledica takvog angažmana. Rimokatolički roditelji u Kelnu dugo su osećali potrebu za univerzitetom u Rajni da bi zaštitili veru svoje dece. Novi univerzitet uspostavljen je velikim delom zahvaljujući naporima rimokatoličkog gradonačelnika Konrada Adenauera, i finansiran iz lokalnih izvora kako bi sačuvao nezavisnost od antikatoličkog ministarstva kulture iz Berlina (Staude 101).

u koje smo uključeni (HLj V 374). Jer sekularne forme zajednice - koliko god da doprinose čulnoj prijatnosti, oslobađaju od bola i stvaraju zadovoljstvo - imaju neku vrednost samo ako nalaze svoje životne korene u „carstvu Božjem“, i povratno upućuju na njega (RES 205-206). Stoga sve suštinske zajednice individualnih ličnosti nisu zasnovane u nekoj „umskoj zakonitosti“ ili u apstraktnoj ideji uma, kako su smatrali prosvetitelji i filozofi klasičnog nemačkog idealizma, već jedino u mogućoj zajednici ovih ličnosti i ličnosti svih ličnosti, tj. u zajednici s Bogom. Sve ostale zajednice moralnog i pravnog karaktera imaju ovu zajednicu za svoj temelj (F II 396). Šeler ovo naziva „sociološkim“ dokazom Boga, koji izrasta isključivo iz ideje zajednice ličnih, duhovnih bića (HLj V 374).

### **Solidarnost i hrišćanska ljubav**

Šeler je želeo da duhovna individua bude uzdignuta na najviši nivo, ali i da istovremeno potpuno prepozna svoju odgovornost prema bližnjima (Bershady 21). U skladu s ovim, **rimokatolički, teistički Šeler stalno podseća na princip solidarnosti ljubavi i spasenja u crkvenom jedinstvu individualnih duhovnih ličnosti među sobom i s Bogom.** U predgovoru drugom izdanju *Formalizma*, on izričito kaže: „Svaki lažni takozvani individualizam...isključen je u mojoj etici zahvaljujući teoriji izvorne saodgovornosti svake ličnosti za moralno spasenje carstva svih ličnosti (princip solidarnosti). Ono što je moralno vredno nije 'izolovana' ličnost, već osoba izvorno i sa znanjem udružena s Bogom, usmerena ljubavlju ka svetu, i s osećajem povezana sa celinom duhovnog sveta i čovečanstva“ (F II 15). Zato oni koji se zajedno osećaju privučenim da znaju Boga, moraju voleti jedan drugog. Svako navodno „znanje Boga“ otkriveno na neki drugi način, bez upućivanja na predočenu solidarnost, odgovornost svakoga za spasenje svih, i svih za svakoga, može biti sve - samo ne istinsko znanje Boga (PR V 342). Šeler napominje da mu je namera bila da ovaj princip primeni na procenu čitavog evropskog modernog vremena, posebno problema kapitalizma, u okviru jedne studije o **solidarizmu kao „osnovi socijalne filozofije i filozofije istorije“** (F II 14). Iako se ova studija nikada nije pojavila u posebnom obliku, imamo dovoljno mesta u Šelerovim spisima koji obrazlažu ideju i značaj ovog načela.

Nasuprot buržoaskom etosu, princip solidarnosti u dobru i zlu, krivici i zaslugi, koga Šeler još naziva i „principom moralnog reciprociteta“ (HLj V 375), podrazumeva da pored i nezavisno od lične krivice i zasluge samog pojedinca, postoje i zajednička krivica i zasluga. Saodgovornost i zajednička odgovornost date su jednako izvorno kao i samoodgovornost, jer se nalaze u suštini moralne zajednice ličnosti, prema kojoj je svaki pojedinac iskonski odgovoran ne samo za svoje vlastite akte nego i za akte svih drugih (Šeler, 1975: 259, 260; F II 526; HLj V 375; RES 248, 249). Zato Šeler ističe da je „princip solidarnosti za nas večna komponenta i temeljna stvar u kosmosu konačnih moralnih osoba“ i da „kroz važenje ovog principa ukupan moralni svet postaje jedna zaokružena celina“ (F II 523). U tom pogledu, kaže Šeler, jedna od naših suštinskih misija u nadolazećem vremenu je da, u „skoro sasvim otuđenom svetu“, postavimo, opravdamo i raširimo ovo „uzvišeno učenje“ u duhovima ljudi (HLj V 377). U kasnijem periodu Šeler je želeo da princip solidarnosti afirmiše posredstvom uvida iz sociologije znanja. Verovao je da će ova nova disciplina pomoći ljudima da se oslobode svojih lokalnih, nacionalnih ili istorijskih predrasuda, i da udruže perspektive svih nacija u bolje prilagođenu zajednicu ličnosti koja će se raširiti svetom (Bershady 33).

Polazeći od principa solidarnosti ljubavi i spasenja, koje svoju početnu tačku ima u božanskoj ljubavi, Šeler u spisu *Ljubav i spoznaja (Liebe und Erkenntnis, 1915)* naglašava da ljubav prema Bogu mora uvek da uključuje ljubav prema čovečanstvu, čak prema svim stvorenjima, u Bogu - *amare mundum in Deo* („ljubav prema svetu u Bogu“), navodeći da je Avgustinova formula za nerazdvojno jedinstvo ovog akta *amor Dei et invicem in Deo* („ljubav prema Bogu i svemu u Bogu“) (Scheler GW VI, 1963c: 90). U skladu s tim, Šeler ističe da u centru moralnog načina života



koji nazivamo hrišćanskim stoji moćna zapovest: „Trebalo da voliš Boga i svog bližnjeg kao samog sebe“ (HLj V 358). Takođe, pošto je ljubav prema čovečanstvu kao individuumu - ljubav prema jednom predmetu koji je u svojoj vrednosnoj punoći dat samo Bogu, istinska ljubav prema čovečanstvu utemeljena je u „ljubavi u Bogu“ (SIM 200). Sve u svemu, nužna je ona ljubav koja još ne pravi nikakvu vrednosnu razliku između ljudi, niti nekoga favorizuje. Ta ljubav je nemoguća tamo gde su ljudi, kao mogući objekti ljubavi i mržnje, podeljeni na „prijatelje“ i „neprijatelje“, rođene kao slobodne i rođene kao robove, kako je bilo u antičkom, i uopšte prehrišćanskom i vanhrišćanskom svetu (SIM 114, 115).

### **Kritika antihrišćanskog etosa i „humanitarizma“**

Šeler, međutim, u doba kulminacije Prvog svetskog rata sa žaljenjem konstatuje da **hrišćanski etos nije više vodeći duh Evrope** (HLj V 362). Hrišćanske norme i sami ideali više ne inspirišu i ne vode „objektivni duh“ koji je pretrpeo poraz u svojim delima, oblicima, manirima i običajima (HLj V 363). **On navodi više duhovnih sila koje su udruženim delovanjem porazile hrišćanski etos, i svrgnule ga s mesta evropskog vođstva:** 1) **Humanitarizam**, koji je zamenio hrišćansku zapovest ljubavi; 2) **Doktrinarni individualizam i socijalizam**, koji jednako krše hrišćansku ideju moralne solidarnosti autonomnih ličnosti; 3) „**Apsolutna**“ i „**suverena**“ **Država** sa neograničenom voljom za moći, koja je slomila feudalizam; 4) **Moderan politički nacionalizam**, i njegov prateći ekskluzivan kulturni nacionalizam koji je u suprotnosti s hrišćanskom idejom da nacionalne kulture treba da budu dopunjući članovi jedne sveobuhvatne svetske kulture; 5) **Ideja „autonomije“ kulture** koja istiskuje ideje i merila hrišćanske kulturne zajednice, prema kojima umetnost, filozofija i nauka treba da se integrišu u građevinu krajnje, vrhovne i sveuključujuće ljudske zajednice: vidljivo i nevidljivo Telo Hrista, Crkvu i njen duh; 6) **Zamena organskih zajednica**, udruženih u živoj solidarnosti, **društvima** zasnovanim isključivo na proizvoljnim pravnim ugovorima, sa odgovarajućom prevlašću ljudske pripadnosti klasi i grupisanjima po svojini; 7) **Buržoasko-kapitalistički etos** neograničene proizvodnje i akumulacije kapitala, i slobodne konkurencije koje u potpunosti radi za sebe, sa državnim politikom kao jedinim ograničavajućim faktorom. Ovo je zamenilo hrišćanski ekonomski etos, prema kojem sve proizvodne grupe treba da budu solidarno organizovane sa ciljem zadovoljenja potreba zajednice (HLj V 364). **Imajući u vidu navedene tačke, koje sve odreda kritikuju moderne tokove u raznim sferama ljudskog života, jasno je da Šeler u ovom periodu pledira za društveni i vrednosni poredak iz doba srednjeg veka, odnosno feudalizma.**

Šeler, dakle, kao prvu silu koja je doprinela razgradnji hrišćanskog etosa, navodi „**humanitarizam**“. Zato ne čudi da on u brojnim spisima iz ovog perioda ponavlja kritiku humanizma i humanitarističke ideje. Ova ideja predstavlja pobunu protiv prvog principa hrišćanske zapovesti ljubavi: „Prvo voli Boga iznad svih stvari“, i njegove neposredne posledice, „Voli svog bližnjeg u Bogu, i uvek u odnosu na najviše dobro“. Reč je o pobuni koja se dešavala u sukcesivnim periodima renesanse, dobu „humanizma“, i posebno snažno tokom Prosvetiteljstva; svi ovi veliki pokreti izgradili su etos koji, po Šeleru, izoluje čoveka od Boga i, štaviše, okreće čoveka protiv Boga (HLj V 365). Ono što je primarno predočeno u humani(tari)stičkoj ljubavi prema čoveku (i samo čoveku) nisu više njegov nevidljivi duh, duša i spasenje, solidarno uključeni u spasenje sve Božje dece, s čovekovim telesnim blaženstvom koje zauzima sporedno mesto u njegovom savršenstvu i sreći. Ne, ono na prvom mestu čoveku predočava spoljašnji fenomen, njegovo čulno blagostanje, u rastućoj izolaciji od objektivne hijerarhije realnih i duhovnih dobara, koja se stepenasto uzdiže ka najvišem dobru (HLj V 365).

Naravno, i po hrišćanskom gledištu, kaže Šeler, mi treba da tragamo za ekonomskim i socijalnim unapređenjem društva. Ali, to treba da se čini prvenstveno radi dostojanstva čovekove duhovne ličnosti; kruna i jezgro tog dostojanstva je najslobodnija i najčistija spremnost na ljubav

prema čovekovoj individualnoj duhovnoj ličnosti (HLj V 365-366). Humanitarizam, pak, ovaj hrišćanski etos duhovne ljubavi zamenjuje materijalnim blagostanjem na zemlji (HLj V 366), i ljubavljju ne prema božanskoj suštini čoveka, već prema pojedincu samo kao pripadniku ljudske vrste (RES 214; SIM 115). Stoga je ovaj novi oblik čovekoljublja „polemička i bezbožnička kategorija“ (RES 215), toliko željna da se suprotstavi ljubavi prema Bogu, da često dobija resantimanski oblik potisnute mržnje prema Bogu, svesne pobune protiv njega i njegovog poretka - protiv svega u ljudskim vrednostima, delima, institucijama što se uzdiže nad onim prirodnim osobinama ljudi koje su puko zajedničke i opšte, i stoga supstrat najnižih vrednosti (prijatnog i korisnog). Ovim procesom se rastvaraju najviše vrednosti, sve dok na kraju ne ostane čisto čulno uživanje mase, odnosno Bentamova „najveća sreća najvećeg broja ljudi“. Zato moderna „ljubav prema čovečanstvu“ predstavlja moćan revolucionarni zanos koji, iznad svega, do uniformnosti nivelise sve objektivne vrednosne razlike između ljudi. Kao takav on je posebno aktivan kod Rusoa, i u njegovo ime su Robespjer (Robespierre) i Mara (Marat) jurišali tokom Francuske revolucije (HLj V 366; SIM 199).

Šeler u *Resantimanu* tvrdi da hrišćanska terminologija zapravo ni ne zna za termin „ljubav prema čovečanstvu“. Njen osnovni pojam je „ljubav prema bližnjem“. Hrišćanska ljubav je prvenstveno usmerena na ličnost i duhovno vredne akte, a na „čoveka“ samo u meri u kojoj je on „ličnost“ i ostvaruje ove akte, tj. u meri u kojoj ostvaruje poredak „carstva Božjeg“ (RES 216). Zato je logično da humanistička ljubav nije usmerena na spasenje duše onoga ko voli, niti na davanje doprinosa spasenju drugih, već na unapređenje „opšteg blagostanja“ (RES 219). Šeler podseća da se u srednjem veku nije smatralo da postoji protivrečnost između hrišćanskog principa ljubavi i feudalne aristokratske hijerarhije sekularnog i crkvenog društva (koja podrazumeva i kmetstvo) (RES 220); tada se nije smatralo da je ljubav u suprotnosti sa smrtnom kaznom, mučenjem i čitavim okrutnim kaznenim zakonom, niti čak sa inkvizicijom i samokažnjavanjem. Štaviše, presude inkvizicije donosile su se „u ime ljubavi“ prema samom jeretiku čija je duša trebalo, pošto je njegovo telo spaljeno, da se posebno preporuči božjoj milosti. Stoga je, kaže Šeler, ova intencionalnost ljubavi bila potpuno iskrena, te su se sve ove pojave sasvim dobro mogle pomiriti s principom hrišćanske ljubavi. A onda se, u ime „univerzalne ljubavi prema čovečanstvu“, protiv svega toga povelala borba (RES 221). Humanistička ljubav je od početka egalitistička sila koja zahteva svrgavanje feudalne i aristokratske hijerarhije, svih formi kmetstva i lične neslobode, i ukidanje „iskvarenih“ i „beskorisnih“ monaških redova; ona jača sve do trenutka Francuske revolucije, kada se zahteva politička, a zatim i socioekonomska jednakost svih ljudi. U njeno ime se zahteva ublažavanje krivičnog zakonika, ukidanje mučenja i smrtne kazne.

Ničeova kritika resantimana, po Šeleru, ne pogađa samu ideju hrišćanske ljubavi čije jezgro nije zasnovano na resantimanu. Ali, ova kritika svakako važi za modernu „ljubav prema čoveku“ koja je, kako kaže Šeler, u svojoj srži fenomen „sociopsihološke degeneracije“. Niče je u toj ideji s pravom video izraz opadajućeg života i prikrivenog nihilizma (RES 230). Ova „ljubav“ počiva na resantimanu, protestu, porivu za suprotstavljanjem (mržnji, zavisti, osveti) prema vladajućim manjinama za koje se zna da poseduju pozitivne vrednosti (RES 224-225). Zato je bilo neizbežno da se humanistička ljubav primarno usmeri na „najniže, životinjske aspekte ljudske prirode“, jer se upravo u njima nalaze kvalitete koji su zajednički „svim“ ljudima. Ko bi mogao da u tome ne vidi potajnu strastvenu mržnju prema pozitivnim višim vrednostima, pita se Šeler (RES 226). Ovo je zaista „falsifikovanje tablica vrednosti“, pošto se time neizmerna vrednost duhovne ljubavi, i s njom povezano blaženstvo, kao osećanja najviših vrednosti, podređuju najnižem vrednosnom osećanju čulnog zadovoljstva. Oni koji su geniji srca i najsvetije pojave u istoriji, oni kojima carstvo Božje prvo postaje vidljivo, nisu više uzori koji se izdižu iznad ostalih, i prema kojima „čovečanstvo“ treba da se orijentiše (RES 230). Oni se sada pojavljuju samo kao puke sluge mnoštva i služe tome

da uvećaju njegovo zadovoljstvo. Upravo to je, za Šelera, istinski i doslovno „**robovski ustanak**“ u **moralu** (RES 231).

### **Staleži, klase i hrišćanska ideja zajednice**

Iz navedenog se jasno vidi da je Šeler pre i tokom Prvog svetskog rata stajao na konzervativnoj poziciji tradicionalne staleške hijerarhije iz doba feudalizma, oštro kritikujući moderne demokratske i revolucionarne ideje i kretanja, bilo ona liberalno-buržoaska, bilo socijalističko-radnička. U drugom delu ovog perioda, nakon razočaranja u karakter i tok rata, on jače ističe hrišćanske vrednosti i ulogu Crkve u društvenom životu, ali ideal i dalje ostaje zajednica staleža nalik onoj iz srednjeg veka.

Šeler u *Resantimanu* s nezadovoljstvom i pesimizmom gleda na istorijski proces u kome tradicionalna zajednica biva zamenjena modernim društvom. U njemu nestaju „poslednji ostaci staleške hijerarhije“, kao što su „izbor najboljih i aristokratija“, što je, po njemu, odraz principa važećih u čitavom živom svetu. Umesto njih, sada dominira atomizirano društvo koje oslobađa sile potrebne samo za bolje vođenje poslova. Nužna posledica takvog procesa je da, umesto staleža, čije jedinstvo određuje „plemenita krv i tradicija“, počinje da vlada „klasa“ kao društvena grupa ujedinjena imovinom, modom i „kulturom“ (RES 271). Tradicionalnoj „zajednici“ suprotstavlja se moderno „društvo“ koje, međutim, „nije opšti pojam koji označava sve 'zajednice' koje su ujedinjene krvlju, tradicijom i istorijom. Naprotiv, to je samo zaostatak, smeće ostalo nakon raspada zajednica“. A kada „ugovor“ i na njemu zasnovani odnosi, koji konstituišu društvo, prestanu da postoje, ishod biva potpuno dezorganizovana masa, ujedinjena isključivo trenutnim čulnim nadražajima i uzajamnom „zarazom“ (RES 279). U *Problemima religije* se, slično tome, tvrdi da poznata istorija pokazuje prelazak iz zajednice u društvo, tj. „iz unutrašnje, organske veze u spoljašnju, mehaničku mrežu“, i u krajnjem u smeru mase, koja se karakteriše stalnim nivelisanjem kvaliteta, i koja je sve jače preokupirana potčinjavanjem duhovnih moći organizovanom zadovoljenju najnižih potreba (PR V 237). Ovakvo tumačenje ponavlja se i u spisu *Uzori i vođe*, gde se kaže da „suštinski oblik društva nastaje iz kolapsa i nivelisanja životnih zajednica (npr. klase nastaju iz dezintegracije kasta, staleža i zanimanja)“ (UiV X 266).

U spisu *Hrišćanska ideja ljubavi i današnji svet* Šeler, međutim, izražava optimizam u pogledu nove izgradnje staleške zajednice, na čijem vrhu stoji duhovno jedinstvo ljudi posredovano religijom i Crkvom. Približavajući se sada idejama hrišćanskog socijalizma, on ističe da se ponovo nalazimo na početku „pozitivnog doba verovanja“, suprotno modernom dobu posvećenom oslobođenju isključivo zemaljskih sila koje su se osamostalile u odnosu na ljudsku volju i duh, i počele, na kvazisudbinski i mehanički način, da determinišu život ljudi. Stoga će buduće doba biti zaokupljeno „zajednicom“, sa ponovo zadobijenom duhovnom nadmoći nad zemaljskim silama, te će, prema tome, biti doba „istinske organizacije“ (HLj V 377-378). Šeler u prilog ove prognoze napominje da takvo „univerzalno verovanje“ dele Kont, de Mestr (de Maistre), Sen-Simon (Saint-Simon), Furije (Fourier), iznad svih, socijalisti svih vrsta i nijansi (hrišćanski i nehrišćanski), i da, u celini, ova ideja predstavlja „program umnih ljudi širom sveta“ (HLj V 378). On poručuje da sada počinjemo da vidimo interes transformisan u etos, a puki ekonomski uzrok ili klasne veze preobražene u staleške veze, stalešku svest i savest. Pred ljudima je istorijski i društveni zadatak da se ovi tokovi ujedine u „jedinstvenu moralnu silu“ u kojoj će niži tok, sasvim u skladu s „večnom“ hijerarhijom vrednosti, otkriti svoje moralno dostojanstvo pod svetlošću višeg, onog koji teče „iz Božjeg izvora i istorije Crkve“ (HLj V 379). Na ovom mestu Šelerova religiozna emfaza dostiže vrhunac: „Svako je gospodar, svako je sluga, a svi zajedno su slobodne, solidarne sluge vrhovnog Gospodara iznad svake zajednice - Boga“ (HLj V 381). Hrišćanska ideja korporacije proglašava se za „najviši ideal i model svake ljudske korporacije“ (HLj V 382).

Šeler je uveren da hrišćanska ideja zajednice ima motivišući kapacitet da ekonomski organizuje političko telo u sistem staleža i profesionalnih zajednica različitih vrsta (HLj V 395). Za Šelera je ideja staleža i posebnog poretka staleža, koji je u skladu s vrednostima i funkcijama kojima se svaki od njih bavi, potpuno neodvojiva od hrišćanske ideje zajednice (HLj V 399). Vođen ovom idejom, pojedinac postaje svestan prirodnog i moralnog pripadništva čitavom nizu zajednica (stalež, profesionalna grupa, rasa, nacija itd.), čija je izvorna tačka „ukupan smisao koji je Bog dodelio svetskom poretku kome je vrhovni Gospodar“ (HLj V 395-396). Zato čovek, po Šeleru, treba da izvršava svoj zadatak, koliko god bio težak, „voljno i radosno“, sa religioznim osećajem i svešću da njegov rad ima karakter „službe i savesnog služenja“; on treba da u ovom duhu obavlja svoju industrijsku funkciju, na bilo kojoj poziciji za koju ga je Bog pozvao (HLj V 396). Ovakav pristup u potpunosti odgovara srednjovekovnom pogledu na društveni poredak i mesto i ulogu pojedinca u njemu.

Šeler ističe da je stalež nešto stabilno (status a ne ugovor), nešto gde je čovek samodovoljan, ali ne bira slobodno kao profesiju, pošto sebe prosto nalazi tu „smeštenog“. Stoga je „duh staleža“ suprotstavljen klasnom duhu. On se karakteriše, pre svega, ljubavlju prema samom radu, stvorenom proizvodu i njegovom kvalitetu (HLj V 399). Suprotno tome, ogoljeni klasni duh počinje i završava čisto kvantitativnom novčanom vrednošću. Klasa je, kaže Šeler, Mamon. U staležu postoji granica mukotrpnom sticanju, dok u klasi nema granica naporima sticanja, osim u goloj višoj sili tokom takmičarske borbe svih protiv svih. U staležima nema neprestanog poređenja sebe i svoje pozicije sa pripadnicima drugih staleža, dok je to slučaj tamo gde postoje samo klase, i gde su svi staleži dezintegrirani. Ovde stalno poređenje među ljudima automatski proizvodi monstruožnu zavist i mržnju, jer pozitivan motiv aktivnosti nije sama supstanca rada, već je to biti ili imati „više nego moj sused“. Povrh svega, stalež ima „časť“ i „savesť“, a klasa samo kolektivni interes (HLj V 400). Ukratko, dok staleško društvo promovise duh ljubavi i ponosa u radu, klasno društvo izaziva duh kompeticije i alijenacije (Staude 34). Sve ove razlike pokazuju drastičnu udaljenost duha staleža od klasnog duha, i omogućavaju jedno integrisanje, stabilnije i srećnije društvo nego što je klasno.

### **Hrišćanski socijalizam**

Šeler je u predratnom periodu smatrao da je potrebno razdvojiti „pravi pojam hrišćanske ljubavi“ od svih vrsta „socijalizma“, „socijalne svesti“, „altruizma“ i ostalih „drugorazrednih modernih stvari“ sa kojima se hrišćanstvo povezivalo u nekim savremenim socijalnim učenjima, naročito u „hrišćanskom socijalizmu“ i „hrišćanskoj demokratiji“, i koji su se postavljali kao alternativa buržoasko-kapitalističkom etosu i politici. Po Šeleru, hrišćanska ljubav prema bližnjem izvorno nije bila zamišljena kao politički ili društveni princip; ona je, naprotiv, primarno usmerena na čovekovo idealno duhovno sopstvo, na čoveka kao pripadnika carstva Božjeg. Šeler smatra da je Isusu „potpuno strana ideja“ da bi njegova zapovest ljubavi mogla da posluži kao osnova novog političkog poretka ili nove ekonomske raspodele vlasništva. On „mirno prihvata“ carsku vlast, društvenu razliku između gospodara i roba, te kod njega ne postoji nikakva tendencija ka ostvarivanju društvene ili političke „utopije“ (RES 208, 214). U tom pogledu, „hrišćanstvo ne sadrži ni trunku modernih socijalističkih i demokratskih tendencija i vrednosnih sudova“ (RES 210). Takođe, hrišćanski „komunizam“, kao „samo slučajan i usputni fenomen“, sastojao se u dobrovoljnim poklonima, nasuprot „veštačkoj i prinudnoj eksproprijaciji“ koju sprovodi socijalistička država vođena ciljem obezbeđivanja „opšteg blagostanja“ (RES 211). Ukratko rečeno, „nijedan hrišćanin koji je uistinu bio nadahnut duhom jevanđelja nikada nije pozvao na komunizam, zarad 'pravednosti' u raspodeli vlasništva“ (RES 212). Šeler zaključuje da je „mešanje hrišćanske ljubavi sa socijalnim i ekonomskim interesima za veliko žaljenje“ (RES 238, 239).

Međutim, u drugom delu rata i posleratnom periodu Šeler je došao do ubeđenja da će hrišćanski inspirisana staleška korporacija kao društveni model posebno biti značajna za

integrisanje radničke klase u zajednicu. Zato se kao društveni cilj iznosi „transformisanje radničke klase u stalež“ (HLj V 399). Nakon pobe Oktobarske revolucije u Rusiji i širenja revolucionarnog talasa prema Zapadu, koji nije mimoišao ni Nemačku, Šeler ispravno uviđa da je „revolucionarni preokret na kontinentu“ posledica urušavanja buržoasko-kapitalističkog duha, sa svim njegovim produktima, kao što su čisto čulni individualizam, politički nacionalizam, centralistička kapitalistička država, imperijalizam. On u ovim pojavama vidi zajedničkog neprijatelja „četvrtog staleža“ (proletarijata) i hrišćanske Crkve, što daje osnovu za njihovu saradnju, i izgradnju „hrišćanskog“ i „profetskog socijalizma“. Zato se kao najznačajnije za kulturnu rekonstrukciju posleratne Evrope postavlja pitanje odnosa između Crkve i socijalne demokratije (REK V 439). One, po Šeleru, moraju udruženo da deluju da bi istinska rekonstrukcija uopšte bila moguća, da bi se savladala „oligarhijska plutokratija sa njenim liberalizmom i racionalizmom u čitavom duhovnom životu“ (REK V 438). Šeler je verovao da bi rimokatolici mogli sarađivati sa revizionističkim socijalistima u razvoju hrišćanskog socijalnog programa za posleratno doba. Kada jednom prevaziđu predrasude izazvane buržoaskim ethosom, nemački aristokrati, srednja klasa, radnici i seljaci prepoznaće zajedničku solidarnost, i zameniće klasne antagonizme radošću učestvovanja kao braća u staleškom društvu (VI 261, u: Staude 104).

Šeler je svestan značajnih razlika između pogleda na svet ovih sila. Jedno od važnih razilaženja je odnos prema privatnoj svojini, koju bi marksistička „utopija“ želela da ukine ili svede na minimum, dok hrišćanska filozofija smatra da bi to značilo poricanje individualne, duhovne ličnosti, i slobodnog vršenja njene savesti (REK V 440); za nju je „bezuslovno poštovanje privatnog vlasništva - talisman slobode jedinstvenog psihofizičkog ljudskog bića“ (REK V 443). Međutim, bez obzira na ove razlike, Šeler veruje da će se napetost između ovih sila sve više umanjivati (REK V 440). Crkva, po njemu, mora da zadrži vernost radničkih masa, da ih pridobije za „beskonačnu religioznu i duhovnu misiju“ (REK V 438). A da bi se to postiglo, prvi zahtev neminovno mora biti socijalni poredak u kome svaki čovek, samim tim i radnik, ima slobodno vreme i unutrašnju slobodu da bude svestan svoje duše. Šeler sada stoji na poziciji da upravo socijalna demokratija, sa svojim „velikim i pravednim zahtevima“ - osmočasovnim radnim danom, ukidanjem neodgovorne eksploatacije rada, i štetne nacionalističko-imperijalističke svetske konkurencije - treba da obezbedi radnicima slobodno vreme koje im je potrebno da razmišljaju o svojoj duhovnoj egzistenciji. Jednom kada osete da imaju dušu, radnici će moći da se zadrže na svojoj duhovnoj sudbini (REK V 441)<sup>69</sup>.

### **Kritika marksističkog socijalizma**

Šeler smatra da će se učešćem socijalne demokratije u vlasti ukloniti najveća prepreka koja je religiozne žudnje četvrtog staleža odvrćala od njihovog „prirodnog toka Bogu i Hristu“. Ta prepreka je surogat najvišeg dobra, idol koji je zanosio proletarijat - marksistička vera u idealnu državu budućnosti i samu mogućnost zemaljskog Raja (REK V 442). Ovaj idol stoji u duhovima ljudi upravo tamo gde bi Bog trebalo da stoji (HLj V 398). Marksizam je, u tom pogledu, samo „racionalizovani oblik drevnog judaističkog mesijanizma i sekularizovani oblik nade u Božje carstvo“ (SOC VIII 173). Kritiku „utopističkog“ i revolucionarnog marksizma Šeler je zadržao do kraja života. U jednom od poslednjih spisa on kaže da je „večni mir koji će biti podignut krvlju svetske revolucije verovatno najsumnjivija forma koju je ideja mira ikada preuzela“, jer smo ovde „zabrinuti ne samo zbog krvoprolića, već i zbog uništenja čitave istorije zapadne kulture“ (IVM

---

<sup>69</sup> Staude smatra da je u visoko industrijalizovanom i kapitalističkom Berlinu Šeler mogao prvi put upoznati tegoban položaj radničke klase i nezainteresovanost i udaljenost crkve od nje koji su se morali ispraviti: „Dok je šetao ulicama siromašnijih delova grada, verovatno je prvi put video prljave i bedne uslove života radničke klase kakvih jedva da je bilo u ruralnoj Bavarskoj. Ovde nijedna dobrotvorna crkva nije intervenisala da ublaži patnju. Činilo se da se moderno društvo u sirovom stanju otrglo od svojih hrišćanskih korena. Činilo se da bogati industrijalac nemilosrdno eksploatiše bespomoćnog radnika“ (Staude 10).

XIII 117). On je bio užasnut da bi socijalisti koji su došli na vlast mogli uspostaviti „diktaturu proleterijata“ legalizovanu nekim prividnim ustavom. Ovo može voditi samo tiraniji nekulturnih masa (Staude 98). Zato idolatrijska „duhovna praznina“ koju marksizam ostavlja za sobom mora da bude ispunjena istinski religioznim tipovima dobra (REK V 443). U vreme katastrofe Prvog svetskog rata i rastućeg revolucionarnog zanosa, Šeler ističe da nije (marksistički) utopizam, već pokajanje „najrevolucionarnija sila u moralnom svetu“ (POK V 50).

Stoga je zadatak hrišćanske Crkve da „raširi ruke ljubavi i saosećanja“ da bi prihvatila „izgubljenog sina četvrtog staleža“ (REK V 443). Šelerova ideološka pretenzija na ovom mestu postaje sasvim očigledna - nijedan hrišćanski mislilac ne bi trebalo da zanemari priliku u obrazovanju „nove ideologije četvrtog staleža“ (REK V 443). A prema mišljenju hrišćanske Crkve, ono što je suštinsko za ispravno oblikovanje života zajednice nije izbor bilo kakvog društveno-političkog sistema, npr. između liberalne ekonomije i državne ekonomije ili planskog kolektivism, već „potpuno drugačiji“, duhovni izbor - između duha solidarnosti, saradnje i ljubavlju vođene pravičnosti, i duha stalnog takmičenja, rada protiv suparnika i ogoljenog klasnog sukoba, bilo da se on podstiče odozgo ili odozdo. Jer, kaže Šeler, državni socijalizam može u svom duhu da bude prožet kapitalizmom kao i suštinski slobodna ekonomija osećajem solidarnosti (REK V 444). Zato je u tekstu „Profetski ili marksistički socijalizam?“ (*Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?*, 1919) hrišćanski solidarizam srednji put između ekstremnog individualizma i kolektivism socijalizma. Odgovornost hrišćana je da prožmu socijalizam duhom solidarnosti i hrišćanskom idejom zajednice, i tako transformišu socijalizam u solidarizam (VI 265, u: Staude 105). Prepoznajući zahtev trenutka, hrišćanin mora da pokuša da ispuni socijalizam duhom hrišćanske ljubavi i okrene ga u službu Hristu. Socijalizam mora postati hrišćanski pre nego što postane boljševički (VI 268, u: Staude 106).

Šelerova kritika marksizma ne zadržava se na ovom aspektu. On navodi da su proleterski „klasno reaktivni idoli formirani preobražajem liberalnih idola srednje klase i buržoazije“, jer je, istorijski gledano, „četvrti stalež izrastao iz iste liberalne srednje klase“ (REK V 443). Pošto je za Šelera, kako smo videli, kapitalizam prvenstveno „mentalitet“, a ne ekonomsko-politički poredak, on je nezavisan i postavljen iznad podela i borbi društvenih klasa (Frings 4 180). Šeler stoga ističe da se marksistička kritika buržoaskog društva nije dovoljno radikalna jer se odnosi samo na neke ekonomske i političke manifestacije ovog društva, a ne na sam (obmanjujući) vrednosni etos koji mu leži u osnovi kao njegovo jezgro. Štaviše, marksizam pada prekratko u pogledu radikalnosti svog cilja i zato što, budući da je materijalistički, sasvim nekritički preuzima čitav utilitaristički etos kapitalizma izražen u principima profitabilnosti, kapitalizacije i korisnosti; on, kao i kapitalizam, redukuje sve oblike ljudskog udruživanja na utilitarne, ekonomske funkcije. Zbog toga antagonizam između ove dve klase i sistema nije fundamentalan, već se tiče jedino pitanja kako utilitarne vrednosti mogu najbolje da se ostvare (Stickers 22-23, 27). Ukratko, marksistički socijalizam jednostavno ne može da donese nove društvene i vrednosne ciljeve jer je, kao i kapitalizam, vezan za materijalistički buržoaski etos. On je samo reakcija na nešto pre nego nezavisna kreativna snaga (VI 274, 275, u: Staude 118). Državni socijalizam i njegova nada u maksimizaciju blagostanja je sama po sebi jedna od „najgrubljih posledica dominacije kapitalističkog duha“ (Frisby 35). Tako radnički zahtevi za povećanjem nadnica otkrivaju isti onaj mentalitet koji je na nivou krupnog biznisa vidljiv u nezasitom porivu za sticanjem i akumulacijom bogatstva. Drugim rečima, za Šelera je marksistički socijalizam, odnosno „buržoaski marksizam“, u suštini isto što i kapitalizam - u njemu je radnik „mali“ kapitalista“, kao što u buržoaskom liberalizmu „veliki“ kapitalista ne zna za kraj u sticanju profita (Frings 4 180)<sup>70</sup>. Marksistički socijalizam i buržoaski kapitalizam prosto su

---

<sup>70</sup> Frings pojašnjava da se Šelerova upotreba izraza „proleterijat“ odnosi na niže klasne redove koji rade za profit i posedovanje, i koji su mini-kapitalisti predstavljeni sindikatima koji upravljaju njihovim materijalnim interesima (Frings 3 211).

dve strane istog novčića: eksploatacije prirode i čoveka u ime bogatstva (Staude 106). Socijalistički lideri su prepoznali da je kultura povezana sa klasnom strukturom, ali nisu iz toga uspeali da zaključe da je njihova sopstvena kultura nepotpuna i jednostrana kao i buržoaska kultura koju su hteli da ukinu (Staude 108).

Zato se Šeleru pojam solidarnosti i personalističke demokratije čini kao protivlek za kapitalizam, marksizam i masovno društvo. Ovaj stav pokazuje se i u spisu *Hrišćanski socijalizam kao antikapitalizam (Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus, 1919)*, koji afirmiše „hrišćanski“ i „profetski“ (ili „personalistički“) socijalizam, u suprotnosti i prema kapitalizmu i prema marksizmu („ekspresivni socijalizam“ nasuprot „represivnom socijalizmu“ Marksa i drugih). Personalistički socijalizam razume individualne osobe kao one koje se zanimaju za druge ne zbog zajedničkih materijalnih potreba, ili preklapajućih ličnih interesa, već zbog sposobnosti da vole jedne druge (Schneck 93-94). Ovo pokazuje potpunu promenu perspektive u odnosu na *Resantiman* - dok se tamo hrišćanska ljubav eksplicitno odbacuje kao sociopolitički princip, i blagonaklono gleda bar na „časnu“ klasnu borbu, sada upravo ova ljubav postaje glavni temelj nove društvene organizacije, a izostaje svako spominjanje klasne borbe u nekom afirmativnom smislu.

### 3.4.6. Liberalno-sekularni elitizam 20-ih godina

#### Elita i masa

Uprkos navedenim ideološkim konverzijama, Šeler je, ipak, zadržao ideju društvene hijerarhije, primenjujući je ovog puta na poopštenu podelu između elite i mase kao takvih. On je od početka do kraja ostao nepoverljiv i prezriv, a često i neprijateljski nastrojen prema masama. Od ranog stava da „čovek biva sve više životinjskiji što više postaje pripadnik mase“ (SIM 48), do početne rečenice njegovog poslednjeg spisa da „mnoštvo nikada neće biti filozof“ (Platon) (FNS 199), postoji jasan kontinuitet. Šeler ističe da je zakon po kome je svaka grupa sastavljena iz dva dela - manjeg dela vođstva i većeg dela sledbenika - jedan od najopštijih socioloških zakona (UiV X 260)<sup>71</sup>. On se ovde poziva na austrijskog sociologa i pravnika Fridriha fon Vizera (Friedrich von Wieser), koji je formulisao „zakon malog broja“ (UiV X 261; F II 563); važenje ovog zakona potvrđuju i francuski i italijanski sociolozi koji govore o „kruženju elita“ kao sadržaju istorije (Le Bon (Le Bon), Moska (Mosca), Pareto (Pareto) itd.) (UiV X 266)<sup>72</sup> Zakon malog broja, pojašnjava Šeler, nema nikakve veze sa razlikama u vrednovanju i pogledu na svet. Zato je on očuvan i unutar republike ili monarhije, radikalno demokratske ili izrazito aristokratske stranke (UiV X 261). To znači i da elita i demokratija nisu u nepomirljivoj suprotnosti. Takođe, pogrešna su sva učenja koja princip formiranja i razvoja ljudskih grupa postavljaju u neku drugu sferu (bezlična „ideja“, racionalna volja ili znanje, sekvence odnosa proizvodnje, mešanje krvi naroda itd.). Ono što determiniše glavni pravac postojanja, oblika i razvoja grupa isključivo su „vladajuće manjine ličnih uzora i vođa“ (UiV X 264). Ovaj stav Šeler ponavlja i u *Sociologiji znanja*; pozitivni, realizujući faktor čisto kulturnog sadržaja uvek je slobodan čin i slobodna volja „malog broja“ ličnosti, prvenstveno vođa, uzora, pionira, koje zauzvrat, putem zakona psihičke zaraze, namerne ili

---

<sup>71</sup> „Primarni zakon društva, rekao je Šeler, bio je da je nekolicina predodređena da vodi, a da većina uvek mora da sledi i pokorava se“ (Staude viii); „Najviše vrednosti kulture i politike nikada nisu bile namenjene masama. One su stvorene od i za političku i kulturnu elitu“ (Staude 34).

<sup>72</sup> „Šelerova opšta teorija vođstva zasnovana je na njegovoj elitističkoj koncepciji društva koja se snažno oslanjala na teorije neo-makijavelista, Mihelsa (Michels), Moske i Pareta“ (Staude 122).

nenamerne imitacije (kopiranja), sledi „veliki broj“, većina (Šeler podseća na zakon malog broja pionira i velikog broja imitatora koji je prvi izložio francuski sociolog Gabriel Tarde (Gabriel Tarde) (SOC VIII 21; Milić 167; Ljubimir 154). Dakle, Šeler je nameravao da očuva elite na vrhu društva, posmatrajući ih kao glavne kreatore kulturnih inovacija (Frisby 63). Nije pitanje da li treba da imamo elitu ili ne (ona je nužna), već samo kakva ona treba da bude.

Šeler je tako verovao da male elite neizbežno kontrolišu i vode sva društva, i da je njegova društvena funkcija kao filozofa da obrazuje elitu novih vođa za posleratnu Nemačku (Staude 129). Iako je krajnja svrha istorije „oboženje čoveka“, neposredni cilj, kao sredstvo kojim ova dalekosežna svrha može biti dostignuta, jeste stvaranje elite vođa koja će voditi i nadahnuti mase (Staude 136). Polazeći od stava da su „velike istorijske ličnosti uvek prezirale mase pre nego da su im laskale“, Šeler npr. o Valteru Ratenauu (Walther Rathenau), u kome je video pravog predstavnika nove nemačke elite i uzornog vođu, kaže: „On je oduvek shvatao da su neki ljudi predodređeni od Boga da vode, a ostali da slede“ (Staude 126, 128). Stoga se može reći da se njegova pozicija samo pomerila od konzervativno-hrišćanskog ka liberalno-sekularnom elitizmu. U skladu s tim Staude ističe: „**Kroz svoj život Šeler je bio elitista**“ (Staude viii, ix). Dvadesetih godina Šeler zauzima stav da elita koja treba da vodi društvo u novom kriznom dobu, kakvo je obeležavalo Vajmarsku Republiku, više nije niti može biti zbačena tradicionalna elita nemačkog plemstva i monarhije<sup>73</sup>, niti crkvenog sveštenstva koje je reakcionarno prema sekularnom obrazovanju i demokratiji. Čeznuti za starim feudalnim poretom je gubljenje vremena u praznom sanjarenju (Staude 106). U bitno promenjenim društveno-istorijskim okolnostima, društveno i političko vođstvo može činiti samo prosvetljena i obrazovana liberalna elita sazrela u uslovima parlamentarne demokratije.

Šeler se, međutim, nije zadržavao samo na filozofskim i teorijskim razmatranjima problema elite. Njegova misao, kao i u svim drugim oblastima proučavanja, imala je praktične društvene interese i namere. Zato Šeler na obrazovanje valjanog, prosvetljenog i odgovornog vođstva, ne poziva samo u svojim filozofskim ili sociološkim knjigama i tekstovima, već i u brojnim javnim predavanjima i obraćanjima kojima je dvadesetih godina želeo da dopre do pripadnika nemačke privredne, političke, vojne i akademske elite (Bershady 28)<sup>74</sup>. On je odmah pokazao naklonost prema sekularnom izgledu nove vladajuće koalicije uspostavljene u Vajmaru 1918. godine i, štaviše, sprijateljio se s nekoliko članova vlade, u želji da njihovim umerenim socijalističkim i liberalnim gledištima pruži elemente duhovnog razumevanja (Bershady 21, 22). Naročito je postao blizak sa Ratenauom, tadašnjim ministrom spoljnih poslova. Ratenau je bio emancipovani intelektualac i dendi jevrejskog porekla, milionerski industrijalac koji je postao socijaldemokrata i

---

<sup>73</sup> „Jedno je sigurno: ona neće biti puka elita po krvi i tradiciji...Ljudske sposobnosti i kvalitete koje zahtijevaju zadaće našeg svjetskog trenutka jedva da pripadaju onima koje se po zakonima psihičkog nasljeđivanja u posebnoj mjeri mogu naslijediti po krvi“ (ČuSD 192).

<sup>74</sup> Lesingova visoka škola u Berlinu (*Die Formen des Wissens und die Bildung*, 17. januar 1925), Škola mudrosti Hermana Kejzerlinga u Darmštatu (*Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos*, april 1927), Ministarstvo odbrane u Berlinu (*Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus*, januar 1927, i *Politik und Moral*, 1927), Nemačka visoka škola za politiku u Berlinu (*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, 5. novembar 1927) (Staude 203-204).

Zanimljivo je svedočanstvo o Šelerovom predavanju o miru i pacifizmu koje nam prenosi Staude. Šeler je trebalo da govori pred skupštinom oficira u Ministarstvu Rajhsvera u januaru 1927. Predavanje je bilo unapred najavljeno, a sala u kojoj je Šeler govorio bila je potpuno popunjena. Šeler je u pismu opisujući svoj ogroman uspeh u vojsci izvestio da deset generala, uključujući načelnika Generalštaba generala Hajea (Heye), sedi u prvom redu. Predstavljajući Šelera, ministar odbrane Oto Gesler (Otto Gessler) je rekao da za reformu vojske u sadašnjosti, kao i u vreme oslobodilačkih ratova, filozofija i vojno rukovodstvo moraju da rade zajedno i da je Šeler jedini nemački filozof koji je već dokazao da je čovek za ovaj zadatak. Šeler je tada došao do govornice, blistavih očiju. Govorio je dva i po sata bez prekida, osim povremenih pljeskanja iz publike (Staude 224-225)



promoter „republike uma“. Druga ličnost s kojom je Šeler u ovom periodu sarađivao na ostvarenju zajedničkih intelektualnih i političkih uverenja bio je grof Herman fon Keizerling (Graf Hermann von Keyserling), filozof poreklom iz stare aristokratske baltičke porodice. Poput Ojkena i Šelera, Keizerling se prvenstveno bavio pitanjem duhovnog preporoda modernog čoveka. Osnovao je Školu mudrosti čija je misija bila da doprinese intelektualnoj reorijentaciji Nemačke. Prijateljstvo i saradnja s Ratenauom i Keizerlingom, kao pripadnicima visoke buržoazije i aristokratije, i intelektualcima široke kulture, najbolje ilustruje u kom pravcu je Šeler video obrazovanje nemačke elite. Potrebno je bilo da to bude elita koja će objediniti znanje i moć, principe koji su bili tako suprotstavljeni u prošlosti nemačkog života i duha. Ove dve ličnosti predstavljale su izuzetne primere jedinstva tih principa.

### **Kritika masovne demokratije fašizma, nacizma i komunizma - jedinstvo nauke i metafizike kao spas**

Međutim, tragična sudbina Ratenau, koji je ubijen u atentatu od strane pripadnike jedne ekstremno desničarske grupe, i zatvaranje Keizerlingove škole po dolasku nacista na vlast, nagoveštavale su, za ovu perspektivu, obespokojavajuću i sumornu budućnost. Politički pad ogleda se u tome da su glavne savremene političke struje, „boljševizam, fašizam, pokret koji vodi novi diktator Španije, južnonemački narodni pokret, sve odreda antidemokratske i antiparlamentarne“ (Schneck 91). Šeler sve više počinje da uviđa da glavna pretnja stiže od masovnih pokreta ekstremne desnice (nacizam) i levice (komunizam), koje se jednako obrušavaju na ekonomski i politički sistem Vajmarske Republike. Fašističke i komunističke grupe koje promovišu masovnu demokratiju, sastavljene od „slabih“ ljudi kojima dominira nagon za potčinjavanjem, ne traže istinu i pravdu, već gospodara koji će im zapovedati (SOC VIII 183). Šeler u predavanju na Lesingovoj visokoj školi (1925) kritikuje fašizam u Italiji koji je već preuzeo vlast, a **za nacistički pokret kaže da se vodi težnjom za potčinjavanjem, „spasom i izbavljenjem duše u okviru jednog dopadljivog sistema“** (FZiO 188). Ovde imamo gospodara koji mora da kaže šta čovek da misli i radi; neprestana „dreka za 'vođom'“ postoji i van nacističkog pokreta (FZiO 189). Zato se u političkom području može istovremeno čuti poziv na „ukidanje zastarelih parlamentarizama“ u korist „diktature“, bilo zdesna ili sleva. Liberalni scijentizam i parlamentarni demokratizam su skoro zaustavljeni i zamenjeni izrazima očajja, koji poziva na „odluku“, diktaturu i autoritet (SOC VIII 182).

Sve to ukazuje na „strahovito omasovljenje života, postepeno preobražavanje jedne liberalne umne demokratije u sumornu demokratiju masa“. Kao dodatni pokazatelj ovog omasovljenja demokratije Šeler navodi proširenje prava glasa na žene i „nedorasle“ (FZiO 189). On smatra da „tragični stav važi za zemaljsku kuglu“, jer je na delu „rastrzano vreme masa koje je jedva više moguće voditi“ (FZiO 187). „Gadno stanje masifikacije života“ za Šelera je „prva nezavisna varijabla svih ratova i revolucija u Evropi“, tendencije koja u svom razvoju mora voditi „užasnim i neumornim klasnim borbama i najzad uništenju sve duhovne kulture“ (SOC VIII 142). Pozivajući se na Adolfa fon Harnaka (Adolf von Harnack), a upućujući kritiku Crkvi, Šeler dodaje da je ideološka indiferentnost masa najjača osnova za najstarije i najrigidnije konzervativne moći koje su najsnažniji čuvari prošlih stvari (SOC VIII 83). Zato postaje nemoguće ignorisati činjenicu da je čovečanstvo dostiglo doba kada samo „fundamentalno preokretanje“ njegovog aktuelnog etosa, i to „mereno večnom hijerarhijom vrednosti“, obećava uspešan razvoj i napredak (SOC VIII 142). Ovakva zabrinjavajuća situacija neodložno zahteva „pravo obrazovanje vodećih elita“ koje, kako kaže Šeler, ni u jedno doba njemu poznate istorije nije bilo neophodnije, ali i nikad teže! (FZiO 187). Utoliko Šeler spas od prevlasti dekadentnih društvenih i političkih procesa vidi u novoj duhovnoj eliti i njenim vođama (Ljubimir 204).

Liberalno-sekularni elitista Šeler sada postaje branilac nauke i racionalnosti, što govori o bitnoj promeni u akcentu njegove kritike kada je reč o razvoju znanja i društva. Imajući ovo u vidu, Staude kritički zapaža da se Šeler sada pojavljuje kao „republikanac uma“ koji je otkrio opasnosti romantičnog antiracionalizma tek nakon što je proveo veći deo svog života fabrikujući ideologije koje su bile dijametralno suprotne i potkopavale liberalizam koji je na kraju prigrlio (Staude viii, 258). Šeler ističe da (masovna) demokratija „odozdo“, suprotno (parlamentarnoj) demokratiji „odozgo“ (kakva je npr. engleska), „značajno snižava najviši nivo nauke i filozofije“; to je cena proširenja demokratske baze, i prateće uniformizacije znanja i kulture (SOC VIII 177). Proširena demokratija - koja je jednom bila saveznik slobodnog proučavanja i filozofije u borbi protiv crkvene suprematije - sada se pretvara u jednu od najvećih opasnosti za duhovnu slobodu (SOC VIII 84). U obliku „nemisleće emocionalne demokratije velikih masa“ ona postaje najveći neprijatelj racionalne pozitivne nauke i viših oblika znanja uopšte (SOC VIII 178). Međutim, „klasni mitovi“ ekstremne desnice i levice (Šeler na strani ekstremne levice navodi „eshatološke mitove“ nemačkih seljaka, revolucionarnog sindikalizma, ruskog bojševizma i posebne „misije“ Rusije da „oslobodi“ svet) ipak predstavljaju izraz „snažne metafizičke potrebe“. To su oni „**klasni idoli**“ koje treba razbiti, i neuklonjivu čovekovu potrebu za **apsolutom zadovoljiti pravim oblicima znanja i vrednovanja**. Zato Šeler kaže da **ovakav razvoj može biti prevaziđen samo „relativno metafizičkim dobom“ u kojem će metodična, racionalnija metafizika biti udružena s pozitivnom naukom**. Samo to može obnoviti verovanje u „moć ljudskog uma“; u suprotnom, građevina nauke biće potpuno uništena (SOC VIII 178, 179, 183; Lukač 389). Time se **istinsko obrazovanje koje će obuhvatiti i visoku nauku i metafiziku postavlja kao bezuslovan zadatak u formiranju prave elite, sposobne da odbrani i spasi društvo od ekstremnih populističkih strujanja**.

U izlaganju pred Nemačkom visokom školom za politiku (1927) Šeler ponavlja ovaj stav, ističući da ta institucija treba da pomogne stvaranju nove nemačke obrazovne elite. U „dubokoj i opasnoj krizi“ u kojoj se našla parlamentarna demokratija, ova elita treba da naciji pruži jedinstvo obrazovanja i moći<sup>75</sup>, suprotstavljajući se diktaturama sleva i zdesna. Od izgradnje takve elite zavisi ne samo sudbina nemačkog obrazovanja i dostojanstva, već i same nemačke države (ČuSD 191-192; Bošnjak 819). Da bi se ublažili i otklonili klasni sukobi, ova elita mora, uz poznavanje i pomoć sociologije znanja, da radi na ujednačavanju klasa i njihovih oblika mišljenja i etosa, jednako razobličavajući i odbacujući „klasne mitove“ (ideologije) i buržoaske i proleterske klase (ČuSD 213; Staude 137, 138, 164, 257). Jedino intelektualna elita, koja je iznad različitih interesnih grupa i svesna značaja nemačke kulturne tradicije, može ponuditi odgovarajuće rešenje za tekuće probleme (Staude 118). Tako bi se rastući i napredujući kapitalizam postepeno vratio na klasu čisto znajućih ljudi koji su raskinuli sa autoritativnim klasnim doktrinama, sa buržoaskom i proleterskom metafizikom, tj. sa apsolutnom mehanistikom i filozofskim pragmatizmom: „Budućnost razvoja ljudskog znanja leži u ovoj eliti i samo u njenim rukama. I nauka i filozofija postepeno će se ponovo izvući iz nedostojnog služenja interesima puke tehničke vladavine nad prirodom i čovekom, i ništa manje interesima revolucionarne eksplozije ove vladavine kroz rastući resantiman nižih klasa“ (SiR VIII 382). Iz toga će se izroditi novi tip čoveka potreban za nastupajuće svetsko doba usklađivanja. Njegovo društveno poreklo nije bilo važno, jer će naučiti da ga transcendiraju pomoću sociologije znanja. Oslobođen kratkovidosti izazvane njegovom bivšom partijskom perspektivom, Šelerov novi čovek bi bio u stanju da objektivno shvati stvarnost i da oblikuje neuke mase prema svojim ciljevima, pružajući im vođstvo i osećaj zajednice iz svoje superiorne mudrosti (Staude ix). Antiklerikalni Šeler iz ovog poslednjeg perioda poručuje da niko ne treba da uobražava da ogromnu masu proletarijata ikada može ponovo „pridobiti za bilo kakvu crkvenost“. Umesto toga, **najviše**

---

<sup>75</sup> Šeler je iste godine, na poziv nemačkog Ministarstva odbrane, održao izlaganje *Politika i moral*, baveći se dubokim rascepom između „moći“ i „duha“ koji je, po njemu, prožimao nemački narod. Ovaj rascap smatrao je glavnom tragičnom preprekom ka demokratskom obliku vlasti u Nemačkoj (Smith 85).

**metafizičko i religiozno, a stoga i političko-socijalno ujedinenje i pomirenje klasa moguće je „samo na tlu metafizike, samopromatranja, svetonazora i zrenja boga“ (ČuSD 214). Pomeranje od religije ka metafizici kao spasonosnom znanju, ovde postaje sasvim eksplicitno i očigledno.**

## 4. ŠELEROVO SHVATANJE FENOMENOLOGIJE I METAFIZIKA KAO „LJUBAVNO“ ODOŠENJE PREMA APSOLUTU

### 4.1. Fenomenologija kao „nastrojenost“ i njena veza sa metafizikom

#### Šeler i Huserl

U predgovoru *Formalizmu* Šeler iskazuje dug Huserlu za „metodološku svest o jedinstvu i osećaju za fenomenološki stav“, kao i drugim kourednicima *Godišnjaka za filozofiju i fenomenološko istraživanje (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*, sa kojima je tada sarađivao u izdavanju časopisa Huserlove škole. U *Godišnjaku* je, u dva dela, i objavljen *Formalizam* (prvi deo 1913., drugi 1916. godine). Međutim, Šeler odmah navodi i činjenicu da se kourednici *Godišnjaka* „veoma razlikuju u pogledima na svet i filozofska pitanja“, i da stoga oseća obavezu da „potvrdi svoje autorstvo i preuzme punu odgovornost“ za način na koji razume i primenjuje fenomenološki stav (F II 11). Dakle, Šeleru je od samog početka jasno da se njegova fenomenologija značajno razlikuje od glavnog toka Huserlove škole, i da te razlike proističu iz opštijih razilaženja u pogledima na svet i filozofskim koncepcijama. On se vrlo rano odvojio od osnovne struje pokreta koja je u fenomenologiji videla samo teorijsko-saznajnu metodu ispitivanja biti (suština), koja se može primenjivati na raznolika ontološko-ontička područja, a u (fenomenološkoj) filozofiji samo (strogu) nauku. Ispostavilo se da „povratak samim stvarima“ u huserlovskoj verziji nije značio celinu realnosti, objektivnog i subjektivnog sveta. Zato Šeler želi da fenomenologija bude nešto više od pukog teorijskog saznanja suština, a filozofija nešto više i drugo od nauke. Fenomenologija, po njemu, treba da bude jedan bazičan egzistencijalni stav prema biću i njegovoj suštini, prvenstveno praktičko držanje koje nadilazi subjekt-objekt relaciju jedne puko sazajne metode (čak i ako za objekte uzmemo „suštine“).

Beršejdi lepo izlaže bitne razlike između Huserlove i Šelerove ličnosti i misli. Huserlov ideal, u pogledu kojeg se nikad nije pokolebao, bio je potpuno racionalan, njegov pristup analitički a stil neprekidna, asketska posvećenost akademskim zadacima. Bio je to izraz ličnosti jednog mislioca čije je primarno obrazovanje bilo matematičko i logičko. Za Šelerovu prirodu i filozofski duh, koji je prvobitno bio zainteresovan za medicinu i biologiju, i koji je težio živom i sveobuhvatnom pogledu na stvarnost, takav put bio je suviše sterilan, rigorozan i ograničavajući (Bershady 9). Huserlovoj fenomenologiji nedostajao je ovaj aspekt celovite predanosti svetu, kod njega se svest povlači u sopstvene sfere, u čemu Šeler vidi ostatak bez ljubavi i gotovo štetan odnos prema svetu, karakterističan za Dekarta i Kanta (Frings 1 21). Šelerova fenomenologija ljubavi trebalo je da pruži emocionalni odgovor na Huserlovo preterano kognitivističku i, na kraju, solipsističku filozofiju svesti (Vandenbergh 18).

Zato je Šelerova preformiranost pod Ojkenovim uticajem, i zatim nadogradnja koja je, preko Ničea, Diltaja i Bergsona, došla iz „filozofije života“, nužno dovela do razilaženja njegovog i Huserlovog filozofskog pravca (o čemu svedoči esej *Ogledi o filozofiji života. Niče-Diltaj-Begson, Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, 1913). U Bergsonu, koga je u to vreme počeo da čita i da preporučuje prevođenje njegovih dela na nemački, uz kasnije proučavanje indijske filozofije, Šeler je otkrio širinu vizije i osećajnosti, težnju da se život razume u njegovoj potpunosti, koja je njemu bila daleko srodnija od Huserlovog krutog racionalističkog pristupa. Umesto da spoznaje stvarnost svojim punim bićem, svojim srcem i duhom, jednako kao i čulima i razumom, moderni čovek je odbacio sve dimenzije iskustva koje se ne potčinjavaju racionalnoj analizi. Ali, samo sagledavanjem čitavog spektra naših intuicija mi ćemo se intelektualno i duhovno uzdići, i svet će za sve nas postati „vrt“. Tako su bogatstvo i suptilnost

Šelerove misli otkrivali brojne i široke regione ljudskog iskustva koje Huserl, do tada preokupiran isključivo racionalnim strukturama, jedva da je dotakao. Šeler je inicijalno izgradio sopstveno gledište i vrstu fenomenologije, izvedeno iz učenja Huserla, Ojkena, Diltaja i Bergsona. Skrenuo je pogled na fenomenološke aspekte individualnih i društvenih odnosa, simpatije, ljubavi, mržnje, stida, poniznosti, strahopoštovanja, vrednovanja i mnogih drugih socijalnih, emocionalnih, religioznih i etičkih pojava. Na taj način Šeler je proširio područje fenomenološkog istraživanja daleko van granica racionalnog znanja (Bershady 9, 11; Staude 17).

Herbert Špiegelberg (Herbert Spiegelberg) stoga ističe da se Šelerovo fundamentalno traganje u filozofiji u osnovi razlikuje od potrage za rigoroznom naukom koja je karakterisala Huserlov prvobitni poduhvat. Šeler nije imao ambiciju da osnuje novu nauku poput fenomenologije. Za njega je takva nauka u najboljem slučaju bila sredstvo, novi pristup koji će mu pomoći da pronađe nove odgovore na višegodišnja egzistencijalna i duhovna pitanja, kao i na akutne krize. Kao i Beršejdi, on smatra da dosta razlika između Huserlovog i Šelerovog pristupa zasigurno proističe iz njihovih različitih ličnosti i temperamenata. U Šeleru je bilo malo od naučnika Huserlovog tipa koji sledi redovnu rutinu, i drži se daleko od pitanja svog vremena koliko su okolnosti dozvoljavale (Spiegelberg 231). Zato se može reći da je Šeler bio „granični fenomenolog“. Previše neozbiljan i nedisciplinovan za ukus strogog osnivača fenomenologije, Huserl ga je smatrao svojim „antipodom“ (Vandenbergh 22).

**Fenomenologija za Šelera nikada nije bila samosvrhovit posao, kao što je to bila za Huserla (Perrin 57). Šeler je jednostavno zamišljao fenomenologiju kao „značajno oruđe koje može dovesti do reforme našeg pogleda na svet“ (Spiegelberg 240). Fenomenologija treba kod njega da postane nešto što omogućava izgradnju (novog) pogleda na svet, preko potrebnog savremenom čoveku, a ne samo znanje biti, odnosno bitno znanje, kako je razumevana u filozofskoj tradiciji. To je stoga jer je ovde ulog nešto više i značajnije od rešenja spora u puko teorijskoj sferi: „Šelerova namjera je bila da posredovanjem fenomenologije i njome otkrivenih mogućnosti filozofije pokuša još jednom sabrati i afirmirati ono najživotnije u filozofiji uopće, kako bi ovom dobu redukcija i ispražnjenja života dao nuždan mu bitno životni impuls“ (Galović 2 9). Međutim, pošto „fenomenologijska metoda nije mogla iz sebe razviti svjetonazornu pozadinu - Šeler joj je tu svjetonazornu pozadinu prinio izvana - katolicizam“ (Galović 2 48)<sup>76</sup>. Ovo će biti jasnije kada budemo analizirali Šelerove poglede na odnos čoveka i apsoluta (boga).**

### **Fenomenologija i nauka**

Razilaženje između Huserla i Šelera najbolje se vidi u odnosu prema pojmu i ulozi nauke u filozofskom mišljenju. Iako je pozni Huserl kritikovao pozitivne nauke zbog njihovog doprinosa

---

<sup>76</sup> Frizbi (Frisby) navodi da je Manhajm bio jedini savremeni kritičar koji je ukazivao na Šelerovu upotrebu šematske fenomenologije da bi opravdao rimokatoličanstvo i „katoličke koncepte 'bezvremenosti', 'večnosti', novim argumentima“ (Frisby 65).

Vandenberge u ovom kontekstu ukazuje da je Šelerova fenomenologija i teorija (intelektualne) intuicije zapravo teorija „otkrovenja“ koja je preterano religijski određena (Vandenbergh 19). „Fenomenološko iskustvo' u kome se fenomen otkriva u svoj svojoj slavi meditativnom i kontemplirajućem fenomenologu je, u krajnjoj liniji, religiozno iskustvo (Levinas (Levinas) će izvući isti zaključak: 'Apsolutno iskustvo nije otkrivanje, već otkrovenje'). Težak stil fenomenološke proze teško može prikriti da je naš katolički filozof sklopio 'sveti savez' između fenomenologije i teologije“ (Vandenbergh 33, 46); „Najzad, mogli bismo da se zapitamo da li je Šelerova fenomenologija zaista 'bez pretpostavki'. Nije li ona prožeta posebnom tradicijom mišljenja? Nije li on prokrijumčario neki doktrinarni sadržaj u svoju proceduru intelektualne intuicije? Da je to tako i da njegova fenomenologija nije tako čista i neokaljana kako on tvrdi, već da predstavlja neku vrstu hrišćanske fenomenologije (*contradictio in terminis*, što se mene tiče) koja je u velikoj meri dužna svetom Avgustinu i Paskalu, to je ono što sada želim da pokažem predstavljajući intuiciju suština kao 'otkrovenje“ (Vandenbergh 29).

krizi evropskog uma i „sveta života“, njegov ideal, jasno vidljiv u naslovu ranijeg spisa *Filozofija kao stroga nauka (Philosophie als strenge Wissenschaft, 1910)*, zadržao se do kraja života. Transcendentalna fenomenologija, na čijem projektu je mukotrpno radio, trebalo je da dosegne onu vrstu i stupanj izvesnosti kakav imaju čisto racionalna logika i matematika. Međutim, za Šelera, koji je rano postao svestan „logike“ i „matematike“ srca, i kritičan prema (kantovskom) racionalizmu i formalizmu, ovakav cilj bio je nezadovoljavajući. Već u disertaciji on iznosi da je zadatak filozofije da oslobodi sebe veza sa naučnim metodom i ponovo otkrije primarnu ulogu intuicije i emocije u rastu filozofskog uvida (Staude 17). Stoga filozofija ima i mora da ima svoju autonomiju, čak i u odnosu na najstrožije zamišljenu nauku, i mora da dođe, tj. pođe od izvornih intuicija koje nemaju iza sebe nikakvih pretpostavki, uključujući kriterijume istinitosti preuzete iz „strove nauke“. Sama racionalna logika i matematika počivaju na tim intuitivnim evidencijama koje istinska fenomenološka filozofija treba da pokaže, a ne obrnuto. U *Ogledima o filozofiji života* Šeler opisuje svoj novi pojam filozofije koju naziva fenomenologijom kao „pokret dubokog poverenja u neuzdrimivost onoga što je prosto dato, hrabrost prepuštanja intuiciji i ljubavnom kretanju ka svetu u njegovom kapacitetu da bude intuitivno zahvaćen...Čovek koji filozofira s ovim novim stavom nema anksioznost karakterističnu za modernu kalkulaciju i želju za verifikovanjem stvari“ (III 325, u: Staude 21).

Šelerova fenomenologija je tako predstavljala odbacivanje naučnog racionalizma kao vrhovnog pristupa spoznaji i biću (Weiss 1 65). Hufnagel ističe: „Husserlov san o filozofiji kao strogoj znanosti Scheler smara nepovratno odsanjanim. Samo na temelju metodološke različitosti filozofija je kadra odrediti granice i mogućnosti znanstvenih kategorijalnih sustava, te izvršiti **kritiku znanosti i kulture**“ (Hufnagel, 1994: 662). Šeler u mnogim radovima fenomenološkog perioda podvrgava evropski racionalizam „neprijateljski nastrojenoj kritičkoj reviziji“ (Hufnagel 3 446). Njegova fenomenologija želi razotkriti i sprečiti za budućnost fundamentalizaciju i fetišizaciju nauke. Naučno mišljenje nema legitimitet da svoje društveno-istorijski uslovljene odluke apsolutizuje za sva vremena (Hufnagel 2 36).

U tom pogledu Vilhelm Keler (Wilhelm Keller) ukazuje na vezu između fenomenologije i nastanka filozofske antropologije, što je za našu glavnu temu posebno važno. Svesno napuštanje totalitarnog naturalističkog objektivizma i metodološkog pozitivizma predstavljalo je značajnu podršku za jačanje svesti da se o istinskom čovekovom biću mora govoriti na drugačiji i izvorniji način nego u opredmećenoj nauci. Za Kelera nije slučajno da su tri pionira filozofske antropologije (Šeler, Plesner, Hajdeger) pripadali „fenomenološkom pokretu“, ili su s njim bili u tesnoj vezi (Keller 295).

Zato Šeler ističe da bi „pretpostaviti valjanost nauke ili bilo koje od njenih tvrdnji...bilo pretvaranje filozofije u *ancilla scientiae*, a to je ista greška zbog koje se ispravno prigovara skolastičkoj sklonosti“ (FTS X 381). Ni u teorijskoj, a kamoli praktičkoj filozofiji, ne smemo poći od „nauke“, da bismo preko nje odredili ono što je a priori (i suštinu spoznaje i istine uopšte), već je prvo pitanje „šta je dato“ u nesvodivom intuitivnom opažanju. Stoga a priori ne može biti tretirano kao puka „pretpostavka nauke“, nego ga treba „pokazati“ u njegovim fenomenološkim temeljima (FA 223). Šeler smatra da, pošto Huserl nije samo zahtevao da filozofija treba da bude „stroga“, već joj je dodelio naziv „nauke“, on se obavezao da koristi taj naziv u dva različita značenja - jedan za filozofiju kao evidentno znanje suština, i drugi za pozitivne formalne nauke idealnih objekata, kao i sve induktivne empirijske nauke. Ali, budući mi već posedujemo „dokazano i časno ime filozofije“ za prvu upotrebu, nema razloga da bespotrebno koristimo jedan naziv za dve stvari. Realnost filozofije, kaže Šeler, nije ništa drugo do prosto filozofija: ona čak poseduje sopstvenu ideju „strogosti“, svoje discipline, i stoga ni na koji način nije u obavezi da bude vođena nekim spoljašnjim idealnim pojmom naučne discipline koji se naziva „egzaktnošću“ (OSF V 75). Takođe,

to da fenomenologija (filozofija) ne treba da bude služavka nauke znači da ona ne samo da ne polazi od (ideje) nauke, i ne rukovodi se njenim idealom i metodologijom, već i ne služi kao puko sredstvo da izradi neki apsolutno-naučni temelj pozitivnim naukama, kako je u dotadašnjoj (huserlovskoj) fenomenologiji bilo zamišljano (Galović 2 35).

### **Fenomenološko iskustvo i intuicija**

Zato se nakon Huserla Šeler okrenuo Bergsonu koji je razvio kritiku pozitivizma i analognu teoriju intuicije u svojim spisima *Ogled o neposrednim činjenicama svesti (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889)* i *Materija i memorija (Matière et mémoire, 1896)*. Život, u svojoj punoj pulsirajućoj raznovrsnosti, nikada ne može biti sasvim zahvaćen konačnim ljudski intelektom: „Iz toga sledi da apsolut može biti dosegnut jedino intuicijom, dok sve ostalo ima posla sa analizom. Intuicijom ovde nazivamo simpatiju putem koje se prenosimo u unutrašnjost objekta da bismo se susreli s onim što je u njemu jedinstveno i sledstveno tome, neizrazivo“ (Staude 20)<sup>77</sup>.

Šelerova fenomenologija ne predstavlja samo odbijanje naučnog racionalizma i scijentizma; njena namera je da se suprotstavi opštoj tendenciji modernog čoveka da filtrira svoje iskustvo kroz apstraktne pojmovne strukture. U tom smislu ona zahteva „kontinuiranu de-simbolizaciju sveta“, primoravajući čoveka da se vrati neposrednosti iskustva koje prethodi njegovoj simbolizaciji i konceptualizaciji. Fenomenologija je poseban stav, način opažanja u kome posmatrač može direktno da uđe u neposredan, intuitivan odnos sa stvarima (Staude 22).

Da bi se razumela istinska priroda filozofskog mišljenja, Šeler razjašnjava karakter „fenomenološkog opažaja“ (*phänomenologische Anschauung*), odnosno „fenomenološkog iskustva“ (*phänemonologische Erfahrung*), u kome nam je dato „zrenje suština“ (*Wesensschau*). (FA 224). Ovo iskustvo se jasno razdvaja od prirodnog ili naučnog iskustva po tome što jedino ono neposredno daje suštinske činjenice „same“, bez posredovanja simbola i znakova bilo koje vrste, tj. ovi u njemu nalaze svoje krajnje ispunjenje. Jedino nam ono npr. daje crveno „sâmo“, i tako od svakog X čini opaženu činjenicu. Fenomenološko iskustvo je u tom smislu „principijelno asimbolično“ (FA 226). Ono podrazumeva desimbolizaciju, što znači da svi simboli nauke, civilizacije itd. moraju postati imanentni kroz iskustvo i time gube svoj karakter simbola (Maaßen, 2007: 32). **Fenomenološka filozofija se u ovom smislu može odrediti kao ona koja „čistim očima gleda na suštinske temelje sveg postojanja, nad kojima je prekomerno složena civilizacija iscrtala simbol preko simbola“ (V 8).**

Takvo asimbolično i imanentno iskustvo daje samo ono što je u određenom činu iskušavanja opaženo (FA 226). Stoga je u odnosu na njega, svako nefenomenološko iskustvo simbolično, i transcendentno spram svog opaženog sadržaja. Dok se u ovom drugom još uvek pomišlja nešto što nije neposredno dato u opažanju, kod fenomenološkog iskustva nema odvajanja između mišljenog i datog; u njemu se ne misli ništa, što ne bi bilo dato, i nije dato ništa sem mišljenog. Upravo u tom podudaranju mišljenog i datog, odnosno misli i intuicije, otkriva se „fenomen“. Svuda gde jedno od ovog dvoga prevazilazi drugo, tu još ne postoji fenomenološko iskustvo (FA 226, 227; IR IX 186, 200). Ovo je za Šelera krajnji i odlučujući kriterijum saznanja koji imamo; u takvom iskustvu data nam je suština objekta, a ne njegova puka „slika“, „kopija“ ili „simbol“ (V 17). Huserlov zahtev „nazad k samim stvarima“, kao krajni cilj fenomenološkog projekta, nalazi u ovakvoj Šelerovoj koncepciji svoje istinsko zadovoljenje.

---

<sup>77</sup> O uticaju Bergsona na Šelera piše i Butraković: „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“ (Butraković 3).

Šeler smatra da se na ovaj način shvaćena fenomenološka filozofija traži sadržaj „živog“ iskustva koje se „poklapa“ sa svim tvrdnjama i formulama, čak i onima čiste logike, npr. principom identiteta (FTS X 381; FA 227). Dok u svakom nefenomenološkom iskustvu ove intuitivne činjenice i njihove veze funkcionišu kao „forme“ i „zakoni“ iskustva a priori (što znači da u njemu nisu nikada neposredno opažene, iako se iskustvo događa u skladu s njima), u fenomenološkom iskustvu te „forme“ i „zakoni“, a posebno „metodi“ iskustva, postaju „materijom“ i „predmetom“ intuitivnog opažanja (FA 228; FTS X 415). Može se dodati da je raskid sa kantovskim konstruktivizmom, kako je Šeler nazvao pristup svog mentora Ojkena, bio upravo u pogledu uloge intuicije u znanju (Staude 19).

Zato u spisu *Fenomenologija i teorija spoznaje* Šeler navodi da fenomenologija nije ni ime nove nauke, niti zamena za reč „filozofija“, već naziv za „nastroyenost“ (*Einstellung*), stav duhovnog gledanja u kojem se može opaziti (*er-schauen*) ili doživeti (*er-leben*) nešto što inače ostaje skriveno, naime, područje činjenica određene vrste. On ističe da namerno kaže „nastroyenost“, a ne „metoda“, jer „metoda je procedura mišljenja o činjenicama usmerena ka nekom cilju, npr. indukcija ili dedukcija. U fenomenologiji, pak, stvar je, prvo, u novim činjenicama samim, pre nego što su one fiksirane logikom, i drugo, u proceduri gledanja“ (FTS X 380).

### **A priori**

Sada nam, po Šeleru, postaje jasna i prava priroda onoga što je „a priori“. A priori nije vezano za iskaze, kao npr. „oblike suđenja“ iz kojih Kant razvija svoje „kategorije“ kao „funkcionalne zakone“ mišljenja, nego ono sasvim pripada datom u sferi činjenica (FA 225). Drugim rečima, a priori je intuitivni sadržaj, materija, a ne forma koja je „prethodno“ konstruisana mišljenjem, kao kod Kanta. Prostornost, stvarnost, eficijentnost, kretanje, promena, itd., ne dodaju se, ništa više nego što se izdvajaju, datom putem tzv. „razuma“ kao oblici njegove sintetizirajuće i relacijske aktivnosti. Umesto toga, sve su to materijalni fenomeni posebne vrste; svaki je predmet pažljivog i mukotrpnog fenomenološkog iskustva i istraživanja (Šeler u tom smislu dovtljivo kaže da „znanje apriornog ni na koji način nije apriorno znanje“, PR V 197). Nijedno razmišljanje i opažanje ih ne može „napraviti“ ili „strukturisati“; svi se susreću kao podaci intuicije (FTS X 416). Oni su „dati“, a ne „proizvedeni“ „razumom“; prozreni, a ne „načinjeni“ (FA 244). Na ovaj način Šeler još jednom potvrđuje svoju kritiku kantovskog formalizma i konstruktivizma, ovog puta u oblasti teorijske filozofije.

U *Položaju čoveka* Šeler vezuje spoznaju apriornog za specifični duhovni akt „ideiranja“, navodeći kao njegov „veličanstveni primer“ slučaj Budinog preobraćenja. Nakon što je u očevoj palati dugo godina bio izolovan od sveta i njegovih negativnih pojava, Buda je, po izlasku iz palate, naišao na jednog siromaha, jednog bolesnika i jednog mrtvaca, i samo na osnovu te tri, „sada i ovde“ kontingentne činjenice, spoznao patnju i konačnost kao suštinska svojstva sveta (PČ 59). Ideiranje, dakle, znači zahvatiti suštinske oblike izgradnje sveta na po jednom primeru određenih područja bića, nezavisno od broja učinjenih posmatranja i induktivnih zaključaka. Šeler ovde podseća na Lajbnicovu misao da za čoveka nije bitno da ima znanje, već da ima a priori suštine ili da ih je sposoban steći (PČ 60, 61).

### **Fenomenologija i metafizika**

Stoga fenomenološka filozofija tvrdi da daje „čistu, bespretpostavnu i apsolutnu spoznaju“ (FTS X 419). Na taj način ona se poistovećuje sa „prvom filozofijom“. Videli smo da je za „prvu filozofiju“ karakteristična spoznaja apriornih suština, odnosno apriorna spoznaja suština. Šeler smatra da ona na taj način ispunjava dve funkcije: prva je da za sve pozitivne nauke daje najviše aksiome, a za višu spoznaju, metafiziku, čiji je konačni cilj spoznaja apsolutno postojećeg bića,



apriorna znanja predstavljaju „prozore u apsolutno“ (PČ 61). A priori je time dobio novi značaj i neizmerno proširio polje primene. Pošavši od njega, metafizika je bivala ponovo otvorenom (Brunner 7). Šeler ovaj stav potvrđuje i u spisu *Metafizika i umetnost (Metaphysik und Kunst, 1923)*, u kome kaže da posredno mišljenje metafizičara donosi na kraju nešto što leži izvan posrednog mišljenja, i što postaje razumljivo samo u „neposrednom mišljenju ideje“ (MiU XI 36).

Zato Šeler već u svojim ranim radovima dovodi fenomenologiju u vezu sa metafizikom, smatrajući da se ona ne sme smatrati svrhom po sebi, nego da može uspešno funkcionisati samo kada pruža osnove za metafiziku. Poziv fenomenologije za „povratak stvarima“ tumači se kao povratak samim bitnostima koje su, uprkos promenama u njenom (samo)razumevanju, oduvek bile stvar „prve filozofije“, odnosno tradicionalno shvaćene metafizike. Tako je pokret „oživljavanja metafizike“ našao svoju ujedinjuću temu u prihvatanju „pozitivne“, materijalne (ne-formalne) metafizike, zasnovane na neposrednom doživljaju realnosti (Schneck 37). U studiji *Savremena nemačka filozofija (Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1922)* Šeler piše da su svi pripadnici ovog pokreta „epistemološki realisti“, i da pokret nastoji da izgradi „metafiziku koja počiva na osnovama iskustvene nauke“ (VII 313, u: Schneck 38). To znači da sve znanje, čak i znanje univerzalija, mora imati svoj poslednji ili radikalni izvor u samodatosti stvari u realnosti; ono mora početi sa pozitivnim iskustvom: „Nema spoznaje bez prethodnog poznavanja; nema poznavanja bez prethodnog postojanja i samodatosti stvari koja se poznaje“. Šnek tvrdi da je primarna veza između Šelerove metafizike i njegove teorije spoznaje data u ovom citatu (Schneck 39).

Galović posebno ističe ovu vezu: „Unatoč pozitivističkom duhu epohe i njegovoj negativnoj nastrojenosti spram metafizike, Šeler upravo inzistira na povratku metafizici...Šeler je početka fenomenologiju shvatio upravo kao otvaranje puta u metafiziku...Svezu takve metafizike i fenomenologije uspostavio je Šeler već u doba svoje teističke orijentacije i nije je napustio sve do zadnjih radova, bez obzira na promjene metafizičkih stajališta koje su uslijedile u zadnjem razdoblju“ (Galović 2 10). „Šeler zastupa stajalište da fenomenologija, dajući 'apsolutne činjenice' prije i s onu stranu prirodnoga i znanstvenoga iskustva, 'strogo pada zajedno sa metafizikom“ (Galović 2 18). „Vidljivo je da je Šelerov interes s obzirom na fenomenologiju bio da mu ona omogući povratak metafizici. Fenomenologija je tako kod njega (za razliku od Husserla) postala instrumentom metafizike“ (Galović 2 85-86). Dok je Husserlu uplitanje hrišćansko-teoloških i metafizičkih sadržaja u fenomenologiji jednostavno bilo strano (Galović 2 18), Šeler nije mislio da filozofija mora izbegavati ovakve „dogmatske“ pretpostavke (Galović 2 69).

### Spoznaja

Šeler smatra da je moderna filozofija uzimala samo jednu vrstu znanja u obzir, najčešće naučno, i onda to znanje pretvarala u paradigmu i definiciju svakog znanja. Međutim, znanje mora biti određeno kao takvo, nezavisno od njegovih posebnih vrsta, koje su brojne i različite, i ne mogu se svesti samo na naučno znanje, pogotovo ne kao na uzorni oblik znanja. Videli smo da Šeler u *Sociologiji znanja* kao oblike znanja navodi i mit, legendu, religiju, mistiku, koje je moderna racionalistička kultura isključila iz domena saznanja, svrstavajući ih u „iracionalno verovanje“. Štaviše, po Šeleru, znanje ne može da se svede čak ni na svest uopšte, jer postoji pre-svesno „ekstatičko“ znanje, koje možemo naći kod životinja, primitivnih plemena, dece itd.

Moderna filozofija je, ipak, najviše pogrešila kada je uvela strogo razdvajanje subjekta i objekta kao izvornu ontološku i gnoseološku situaciju. Fenomenološko otkriće intencionalnosti svesti ukinulo je ovo razdvajanje. Svaka svest je uvek svest o nečemu, drugim rečima, svesni subjekt uvek već ima neki objekt, a objekt je uvek objekt za neku svest, njen korelat. Zato se za fenomenologiju ni ne postavlja početno pitanje svake moderne gnoseologije, naime, kako je znanje

moguće, tj. kako iz naše svesti „izlazimo“ ka predmetima. Sâmo ovo pitanje je za nju besmisleno, jer je ono u korenu pogrešno, budući da pretpostavlja strogo razdvajanje svesti i predmeta (FZiO 207).

Kritika pogrešnih pretpostavki i granica moderne filozofije subjektivnosti, koje je karakteristično ne samo za Šelerovu, već i najveći deo savremene filozofije u celini, dovodi do **zaokreta ka primatu ontološkog i rehabilitaciji metafizike**. Zato ne čudi da Šeler ističe da znanje mora biti određeno čisto ontološkim pojmovima, pri čemu njegova tumačenja naglašeno koriste sholastičke termine, što na dodatni način potvrđuje otklon od moderne filozofije. Šeler određuje znanje kao odnos između bića (*Seinsverhältnis*) koji pretpostavlja odnos celine i dela. To je odnos učestvovanja (*Teilhabe*) nekog bića u takvosti (kontingentnoj ili suštinskoj prirodi) nekog drugog bića, ali tako da u njoj nije izazvana nikakva promena. Ono „znano“ postaje time „deo“ onoga ko „zna“. „Duh“ (*mens*) je onda ono X ili celina akata u biću „koje zna“, pomoću kojih je takvo učestvovanje moguće, tj. pomoću kojih takvost (*Sosein*) predmeta postaje *ens intentionale*, za razliku od egzistencije (*ens reale, Dasein*) koja nužno ostaje izvan odnosa prema znanju (FZiO 206; SiR VIII 203; IR IX 188).

### **Realnost**

Šeler kritikuje idealizam zbog učenja da je ne samo suština, već i egzistencija svari „u duhu“. On smatra da se egzistencija, realitet stvari ni na koji način ne može pojmiti aktima mišljenja ili opažanja, već samo kao „otpor“ (*Widerstand*) nagonskom i vitalnom centru u nama („čuvstveni poriv“), i svemu onome što iz tog centra izrasta (volji, pažnji itd.) (V 17; PČ 63; FZiO 206, 207; FNS 202; IR IX 209, 214; Scheler, 1976: 262, 263) Intelektualni i perceptivni akti mogu dati samo takvost stvari, nikako njihovu egzistenciju (PČ 63); jedno čisto spoznajno biće, po Šeleru, ne bi imalo realnosti ni svest o realnosti (FNS 202; PR V 188, 215).

Šeler se poziva na naučne nalaze prema kojima su najjednostavniji opažaji i percepcije uslovljeni porivima i životnom učinkovitošću (FoP 159). To potvrđuje detaljna teorija nivoa datosti u percepciji koja nas uči da je moment realnosti u doživljaju otpora zaista prethodno dat, a ne nakon ili zajedno sa datim sadržajem i takvošću objekata percepcije, sećanja itd., što znači da je prethodna datost doživljaja otpora uslov, a ne posledica percepcije, kao što su i naši nagonski impulsi uslov svih predstava (SOC VIII 138; ČP 131). „Mi spoznajemo, po redu datosti, bivanje realnim nečega neodređenog pre njegove takvosti“, kaže Šeler (SiR VIII 372). Jer, sve što opažamo mora, pre nego što ga opažamo, na neki način „adresirati“ i zainteresovati naše vitalne nagone (IR IX 239). Dakle, i ovde se potvrđuje veza između saznanja (opažanja) i interesa. Stoga izvorni doživljaj realnosti, kao doživljaj „otpora sveta“ prethodi celokupnoj svesti, svakom mogućem opažaju i predstavi (PČ 64). Moderna racionalno-empirijska filozofija, sasvim usredsređena i ograničena na mišljenje i opažanje, nije mogla da dopre do te dublje i prethodeće sfere realnosti, date „čuvstvenom porivu“ i volji, već je realnost stvari izvodila iz intelektualnih zaključaka ili čulnih opažaja. Šeler nalazi izvore ovakvog nagonско-volitativnog učenja o realnosti kod Šelinga (Schelling), Šopenhauera, Buterveka (Bouterwek) i Diltaja (IR IX 209-211).

### **Fenomenološka redukcija**

Otkrivanje nagonskog korena realnosti nužno dovodi do kritike Huserlovog razumevanja fenomenološke redukcije. Ova redukcija podrazumeva odvajanje suštine od egzistencije stvari, da bi se došlo do čiste spoznaje suštine (IR IX 206). Međutim, Huserl je ovde napravio krupnu grešku jer nije ispravno razumeo prirodu realnosti. Za njega se ona svodila na momenat racionalne svesti, tj. na osobinu egzistencijalnog suda, pa je redukcija podrazumevala „stavljanje u zagrade“ ovog suda. Međutim, ako se faktor realnosti nalazi „ispod“ i pre ove dimenzije, onda se više ne radi o teorijsko-saznajnom potiskivanju egzistencijalnog suda, već o praktički-voljnom isključenju akata

koji pružaju ovaj faktor i čine osnovu za egzistencijalni sud, a koji nisu, kako smo videli, izvorno racionalni. Samo da potisnemo egzistencijalni sud, kaže Šeler, „dečja je igra“.

Međutim, sasvim je druga stvar ako se faktor realnosti neutrališe stavljanjem van pogona onih nagonskih i vitalnih funkcija koje ga postavljaju. Previše jednostavna Huserlova „logička“ metoda ovde nije dovoljna. Jer, da bi se ovo postiglo zahtevaju se posebne psihovitalne, praktične tehnike. Više se ne bavimo samo metodom, misaonom procedurom, kao kod Huserla; reč je o *techne*, procesu unutrašnjeg delovanja kroz koje se određene funkcije, koje se neprestano provode u prirodnom stavu, zapravo gase (IR IX 207, 208). Naš duhovni akt-centar mora da se odvoji od psihofizičke vezanosti, pa je stoga reč o nekom procesu bića, evoluciji i promeni na strani ljudskog subjekta. Iz tog razloga duhovna saznavna tehnika ovog ličnog premeštanja mora da prethodi čisto logičkim apstraktnim procedurama (OSF V 86). S tim u vezi je i Šelerovo novo učenje o intencionalnosti u poznom periodu. Naime, da bi intencionalni akt ideiranja uopšte bio moguć, duh mora kočiti životni nagon (poriv) koji je usmeren isključivo na empirijsko postojanje stvari i njihovo trošenje i ovladavanje, što onemogućava doseganje uvida u njihovu suštinu. Tako teorijski (saznavni) momenat nužno pretpostavlja praktički (voljni) u njihovom suštinskom jedinstvu. Tek ovim putem nestaje faktor same realnosti, a ne samo sud o njoj. Šeler u *Položaju čoveka* povezuje svoje shvatanje fenomenološke redukcije sa filozofsko-antropološkim učenjem. Životinja živi potpuno u stvarnosti, u njenom konkretnom „sada“ i „ovde“, i odnosi se samo prema kontingentnoj takvosti stvari koja je dostupna ograničenom čulnom opažanju. Nasuprot tome, biti čovek znači ovoj vrsti stvarnosti „dobaciti snažno 'ne'“ (PČ 62). To je akt ideiranja kao osnovni akt ljudskog duha koji nam omogućava „zrenje suština“, a koji se sada pojavljuje kao asketska operacija derealizovanja realnosti stavljanjem van snage životnog poriva spram koga se svet pojavljuje kao otpor (PČ 64, 65).

Ono što pruža otpor našim životnim nagonima i volji može se, međutim, shvatiti i kao izvor patnje. Drugim rečima, patnja proizlazi iz razilaženja naših nagonskih težnji i realnosti, iz primarne uskraćenosti njihovog zadovoljenja u sudaru sa realnošću. Sva realnost je, kaže Šeler, „za svako živo biće najprije pritisak koji ometa i sužava, a 'čisti' strah (bez ikakvog objekta) je njen korelat“. Ukidanje tog snažnog utiska realnosti znači onda uklanjanje „straha od zemaljskog“ koji je, po rečima Fridriha Šilera, „nestao“ samo „u onim regionima gdje obitavaju čisti oblici“ (PČ 64-65).

Da bi savladao patnju i strah, konstitutivne za njegovo postojanje, čovek mora da se koristi raznim **tehnikama**. Po Šeleru, postoje dve velike tradicije u svetskoj istoriji koje služe tom cilju. **Prva tehnika se ogleda u zapadnjačkom herojskom stavu:** vitalni poriv, koji se izražava ili u sirovoj snazi ili u racionalnosti, teži da se uzdigne i savlada otpor sveta. U oblasti znanja taj stav se izražava u racionalističkom nastojanju zapadne nauke da konceptualno osvoji i kontroliše realnost, da je dovede pod vladavinu apstrakcije, logičkih principa i zakona, i da je tehnologizuje. Tim putem se može u nekim slučajevima uspešno de-realizovati svet i prevazići njegova patnja, ali se zatvaraju i isušuju sve esencije i značenja iz njega. Zato ta tehnika ostavlja zjapeću prazninu za ljudski duh koju samo ne-naučni način razmišljanja može ispuniti. **Druga tehnika, uglavnom u istočnim misticizmima, npr. budizmu i taoizmu, ali i u zapadnim spiritualističkim strujama hrišćanstva,** psihička je tehnika koja ne cilja na savladavanje spoljašnje realnosti, već na neutralisanje njenog izvora u našem biću. Ona teži da isključi, blokira vitalni poriv (i volju), i time posredno poništi svetski otpor koji je koren čulnog opažanja i nagona za ovladavanjem i apsolutnim vrednovanjem gospodarenja nad kontingentnim bićem. Videli smo da je u tome sama srž Šelerovog shvatanja fenomenološke redukcije. Krajnji ishodi ovih tehnika su bitno različiti. **Prva ne dozvoljava suštinama sveta da se pokažu, jer nastoji samo da kontroliše svet kroz mrežu koncepata i simbola, ne stičući uvid u njegove suštine. Druga, uključivanjem od nagona slobodne ljubavi prema onom bitnom i vrednosnom u stvarima, omogućava suštinama da se**

**ispolje, a svetu da ontološki i suštinski bude. Ova tehnika ne traži znanje radi gospodarenja nad stvarima, već omogućavajući uvid u suštine, donosi mudrost** (Stickers 11, 12; Galović 2 224; Frings 3 237).

Metafizika je stoga blisko povezana i čak suštinski sjedinjena s psihičkom tehnikom, budući da ova služi i epistemološkim ciljevima. Šeler ističe da je problem tehničke proizvodnje unutrašnjih dispozicija duha i osećanja za filozofsku spoznaju suština, bio poznat svim velikim metafizičarima, od Bude, Platona i sv. Avgustina, do Bergsonovog „mučnog napora“ da uvidi „trajanje“ (*la durée*) i Huserlove fenomenološke redukcije. U svim tim pokušajima, uvek je u pitanju bila jedna stvar: doći do čiste kontemplacije istinskih ideja i primordijalnih fenomena, i proizvesti, u njihovoj podudarnosti, suštinu slobodnu od egzistencije, tako što će se blokirati oni akti i nagoni koji donose momente realiteta objekata (SOC VIII 138).

## 4.2. *Ordo amoris* i metafizika kao „ljubavno“ odnošenje prema apsolutu

### 4.2.1. Ljubav i *ordo amoris*

U poglavlju posvećenom Šelerovoj materijalnoj etici i razumevanju vrednosti videli smo da se on izričito i odlučno suprotstavlja predrasudi tradicionalne filozofije, ukorenjenoj još u antici, koja sferu duhovnog deli na „um“ i „čulnost“. Prema ovoj predrasudi, sve što ne pripada racionalnoj oblasti (raz)uma, što je u duhu „alogičko“ (intuicija, osećanje, stremljenje, ljubav, mržnja itd.) proteruje se u čulnost, koja se shvata čisto empirijski, i povezuje sa psihofizičkom organizacijom čoveka. Time se i apriorno nužno vezuje samo za racionalno, a aposteriorno za čulno, što unapred isključuje mogućnost da mogu postojati „čisti“ intuitivni, emocionalni, voljni akti, i njihovi predmeti, analogni čistim aktima mišljenjima i njihovim objektima, koji bi bili nezavisni od čovekovog fizičkog ili psihičkog ustrojstva, njegove evolucije i zakonitosti (F II 259). Odavno je bilo zaboravljeno da, pored kauzalnih zakona i psihofizičkih zavisnosti emocionalnog života od telesnih dešavanja, postoje i autonomni, visoko emocionalni akti i funkcije, različiti od običnih osećajnih stanja, čiju je intencionalnu i vrednosno-saznajnu prirodu ponovo otkrio tek Loce (Lotze) (SIM 10). Posledica takvog pogrešnog uverenja bila je da se etika kroz istoriju filozofije konstituisala ili kao apsolutna, apriorna i racionalna, ili kao relativna, empirijska i emocionalna. Da etika može i mora biti i apsolutna i emocionalna, retko je bilo razmatrano.

Od malobrojnih mislilaca koji su se suprotstavili ovoj predrasudi, Šeler kroz svoja dela posebno izdvaja sv. Avgustina i Paskala. Njegova obnovljena etika trebalo bi da privuče najbolje energije prošlosti, posebno one avgustinskog hrišćanstva sa naglaskom na hrišćanskoj ljubavi i osećaju večnog poretka (Spiegelberg 232). A pozivajući se na Paskala, Šeler tvrdi da postoji jedan apriorni „poredak srca“ (*ordre du cœur, ordo amoris*), „logika srca“ (*logique du cœur*), i čak „matematika srca“ (*mathématique du cœur*) (FA 239, F II 260; OA 104; RES 167). To znači da postoji večna i apsolutna zakonitost osećanja, ljubavi, mržnje, koja je apsolutna kao i ona čiste logike, ali koja je nesvodiva na zakonitost intelekta (F II 260). *Ordo amoris* je „strogo objektivna“, „valjana“ i „istinita“ poredak ljubavi i mržnje, od čoveka nezavisno, uređeno „carstvo“ onoga što je u svim stvarima dostojno ljubavi. To je nešto što mi samo osećamo i spoznajemo, a što ne možemo „postaviti“, stvoriti, napraviti (OA 81, 82)<sup>78</sup>. Stoga se Paskalova misao „Srce ima svoje razloge“ („Le cœur a ses raisons“), koju Šeler često navodi u izlaganju svoje „emocionalne“ etike kao „uvid od najdubljeg značaja“, tumači s naglaskom na reč „svoje“. Ona hoće da kaže da „srce“ u svom vlastitom području ima nešto što je snažan „analogon“ logike, i što ne pozajmljuje ništa od logike razuma. Srce ima stvarne i neposredne uvide u činjenice o kojima razum ne zna ništa niti može znati, za koje je on slep, kao što je slepac slep za boje, ili onaj ko je gluv, gluv za zvuk. Ali, to ne umanjuje činjenicu da je taj *ordo amoris* tako „snažan, objektivna, apsolutna i obavezujući, kao što su to i stavovi i izvođenja deduktivne logike“. Štaviše, taj svet, „prostran, silan, bogat, harmoničan, zaslepljujuće jasan, kao što je to i svet matematičke astronomije“ - iako dostupan nadarenosti manjeg broja ljudi i od manje upotrebne vrednosti od sveta astronomskih tela - od svih mogućih činjeničnih sfera je „najobjektivnija, najtemeljnija koja postoji“. Ona, po Šeleru, od čoveka zavisi manje nego istinitost stava da su dva i dva četiri, i nastavila bi dalje da postoji u svemiru čak i kada bi homo sapiens postao prevaziđena vrsta! (OA 103-106).

Nažalost, čitava ta kultura srca za modernog čoveka postala je strana, epohalno zaboravljena, subjektivirana. Pozivanje na ove duhovne snage za fetišiste nauke važi kao „nenaučno“, nedovoljno „objektivno“ (Ljubimir 175). Zato Šeler govori o krivici ljudi i vremena u kome žive, koja se sastoji od „opšte aljkavosti u stvarima ljubavi i mržnje, od nedostatka ozbiljnosti

<sup>78</sup> Za Paskala, osoba koja je savršeno shvatila i živela ovaj *ordo amoris* bio je Isus Hrist (F II 260).

u sagledavanju svih dubina stvari i života, čiji kontrast čini smešno preterana prilježnost, i komična predanost poslovanju sa stvarima kojima možemo vladati zahvaljujući ljudskoj pronicljivosti za tehničko“ (OA 105). Šeler je bio jedan od retkih ljudi koji su posedovali ne samo intelektualnu briljantnost, već i ekstremnu osetljivost za istančane emocije (Staude x).

Akt ljubavi je odgovarajuće sredstvo za širenje i prodiranje u svet vrednosti i sve bavljenje vrednostima (UiV X 307). Pošto su vrednosti oni objekti na koje su usmereni apriorni emocionalni akti, ljubav i mržnja predstavljaju, po Šeleru, akte u kojima je vrednosno područje pristupačno osećanju nekog bića prvobitno dato, prošireno ili suženo (F II 266). Stoga akt ljubavi igra „otkrivalačku“ i „kreativnu“ ulogu u našem vrednosnom shvatanju, i jedini je akt koji to čini. Ovaj akt je specifično intencionalno duhovno kretanje u kojem isijavaju uvek nove i više vrednosti, do tada sasvim nepoznate datom biću (F II 267), tj. u kome se, polazeći od jedne date vrednosti predmeta, ispoljava i ostvaruje njegova uzvišena vrednost (SIM 163). Ljubav je tendencija koja svaku stvar vodi u pravcu njoj svojstvene vrednosne savršenosti (OA 94). Takvu dinamičku i stvaralačku prirodu ljubavi prvi je otkrio Platon. Tako ljubav prema jednoj empirijski datoj ličnosti njoj istovremeno dodeljuje jednu „idealnu“ vrednosnu sliku koja je shvaćena kao njeno „istinsko“ i „stvarno“ biće (SIM 164). Mržnja je, nasuprot tome, „uništavajuća“ u strogom smislu reči zato što faktički uništava visoke vrednosti, budući da ih, otupljujući i osljepljujući sazajne naklonosti i osećanja, čini nepristupačnim (SIM 165). Ljubav je, prema tome, kretanje u kome svaki konkretni individualni predmet, uključujući naše sopstveno i drugo ljudsko biće, dospeva do najviše moguće vrednosti, odnosno, u kojem doseže svoju izvornu vrednost i savršenstvo, dok je mržnja kretanje koje je tome suprotstavljeno (SIM 172; OA 94, 95)<sup>79</sup>.

Za Šelera je ljubav izvorni koren sveg „duha“ u Bogu, kao i u čoveku (PR V 219). Lični, osnovni pravac ljubavi i mržnje, upravlja svakom dušom u svakom njenom trenutku: ovo je njen bazični moralni stav (*Gesinnung*). Sve što lična duša može hteti ili znati, njen celokupan mogući svet, ontički je determinisan ovim pravcem (UiV X 264). Ljubav i mržnja imaju primat ne samo nad svim oblicima volje, već i nad svim oblicima „predstave“ i suđenja (OSF V 83, OA 116). Šeler kaže: „Znam da od ovih pokreta mog srca zavise i predmeti koje spoznajem opažajima i mislima, kao i sve ono što hoću, što odabiram, činim, pravim i postiže“ (OA 81). Stoga je sama ljubav ono što zasniva jedinstvo volje i intelekta, koji bi bez ljubavi bili dualistički odvojeni (PR V 219). Otuda bi sve etike dostigle svoje krajnje dovršenje u otkriću zakona ljubavi i mržnje, kao primarnih akata koji prethode i utemeljuju akte preferiranja i zapostavljanja vrednosti, ali i sve ostale duhovne akte uopšte (F II 267).

---

<sup>79</sup> Milanko Govedarica posebno ističe ovaj smisao ljubavi među ljudima zahvaljujući kome ljudska bića mogu da se usavršavaju. Ljubav, dakle, nema samo estetski i emocionalni, već i etički, aksiološki i ontološki karakter jer uključuje vrednovanje koje je usmereno na usavršavanje voljenog bića (Govedarica, 2020: 111). „S jedne strane, nečija inicijalna i безусловna ljubav prema nama jeste potencijalni generator naše pozitivne energije ka svetlu...i izvor tom zainteresovanosti podstaknutog samoizgrađivanja i ličnog uzrastanja. S druge strane, smisao naše izvorne ljubavi prema drugoj ličnosti takođe se ne sastoji u sticanju bilo kakve sebične koristi, nego u pružanju podsticaja drugom ljudskom biću da se razvija, da bude bolje nego što trenutno jeste, odnosno da ostvari svoje najbolje mogućnosti i da dostigne sebi svojstvenu savršenost“ (Govedarica 65). „Iz prethodnog sledi to da su aksiološke konotacije ljubavi, pogotovo ljubavi hrišćanskog tipa, u tesnoj vezi sa njenim ontološkim smislom, sa kreativnošću ili produktivnošću, sa stvaranjem nove i bolje realnosti...Ako kao primer uzmemo nesebičnu ljubav jedne ličnosti prema drugoj, onda možemo konstatovati da se njen smisao sastoji u svojevrsnom blagosiljanju voljene osobe, u njenom podsticanju i potpomaganju da ostvari svoje najbolje mogućnosti, da dostigne sebi svojstvenu savršenost. U tom pogledu, međulična ljubav može imati ontološki karakter i biti veoma delotvorna ukoliko voljena ličnost na slobodan i pravi način odgovori na podsticaje koje joj pruža osoba koja je voli“ (Govedarica 109). Govedarica na tragu Šelera zaključuje da je smisao ljubavi u „oštrovidom gledanju srcem“ druge ličnosti, koje joj pomaže da dostigne „bogomdano naznačenje“ (Govedarica 110). Takvo „nadindividualno i nesebično značenje ljubavi“ proističe iz hrišćanske tradicije, odnosno iz „delatnog saobražavanja sa likom Bogočoveka Isusa Hrista“ (Govedarica 197). I prema Berđajevu, „na svom vrhuncu ljubav je uvek viđenje lica voljenog u Bogu“ (Govedarica 111).

**Za Šelera je izvornost i prvenstvo ljubavi u čovekovoj ontološkoj konstituciji odlučujuća stvar: „Čovek je *ens amans* pre nego što je *ens cogitans* ili *ens volens*“ (OA 96). Frings je ovde izričit: „Ova Šelerova tvrdnja je srž njegove filozofije čoveka. Ako ovo nije shvaćeno, Šelerova filozofija u celini nije shvaćena“ (Frings 1 41). Jer, punoća, izdiferenciranost i snaga čovekove ljubavi određuju granice punoće i snage njegovog duha, kao i raspon njegovog dodira sa kosmosom (OA 96). U skladu s tim, razmatrajući odnos mišljenja, osećanja i volje kao tri suštinske dimenzije čovekovog duhovnog života, Šeler zaključuje, protivno racionalističkim i voluntarističkim pristupima, da specifični emocionalni akti kroz koje shvatamo vrednosti konstituišu ujedinjujući činilac koji je zajednički za naše praktičko ponašanje i teorijsko mišljenje i znanje. A pošto su unutar ove grupe emocionalnih akata, ljubav i mržnja najosnovniji, najobuhvatniji i temeljni za sve ostale vrste akata (interes, osećanje nečega, preferiranje itd.), oni takođe konstituišu zajednički koren našeg praktičkog i teorijskog ponašanja (OSF V 83). Zato je *ordo amoris* aprioran u odnosu na saznanje i delovanje: „apriorizam ljubavi i mržnje poslednji temelj svakoga drugoga apriorizma, a time i zajednički temelj kako apriornog spoznavanja bića, tako i apriornog htenja sadržaja“. U ovom **emocionalnom apriorizmu**, i njegovom primatu, a ne u primatu bilo „teorijskog“, bilo „praktičnog“ uma, nalaze naš teorijski i praktički život svoje krajnje fenomenološko povezivanje i jedinstvo, što je misao koju je, prema Šeleru, naznačio već Brentano (FA 240). Ovom značajnom idejom Šeler prevazilazi čitav horizont dotadašnje filozofije zasnovane isključivo na (raz)umu ili, u novijem periodu, na volji (Šopenhauer, Niče itd.) „Emocionalni apriorizam“ pretpostavka je i estetičkog, etičkog i religioznog saznanja vrednosti, dakle, pristupa onim (naj)višim vrednosnim modalitetima.**

Šelerov rani članak o „filozofiji života“ jasno pokazuje odlučujući uticaj Bergsona, koji je zaslužan za uvođenje novog, intuitivnijeg i prijemčivijeg stava ljubavnog „predavanja“ samim stvarima u filozofiji (Vandenbergh 45). Pošto je fenomen ljubavi od početka zaokupljao Šelera, Galović zaključuje da bi se „**njegova filozofija u cijelosti, u svim svojim fazama, mogla imenovati filozofijom ljubavi**“ (Galović 3 193). Za Goda „princip ljubavi“ je bazična karakteristika Šelerove filozofije, kao što se Ernst Bloh povezuje sa „principom nade“ ili Hans Jonas sa „principom odgovornosti“ (Good 2 22).

### **Ljubav, interesi i spoznaja**

U tom pogledu Šeler kritikuje Kantovu i Šopenhauerovu koncepciju „bezinteresnog gledanja“ kao prave prirode najvišeg sazajnog akta. Ako se „interesi“ razumeju kao ograničeni na vrednosti prijatnog i korisnog, zaista je ispravno reći da genije nema takvo ograničenje. Međutim, ako se oni shvate u smislu aktivnog i pozitivnog kretanja prema stvarima, i kao prodiranje u njihov sadržaj, intuicija genija u najvišem je stepenu vođena interesima. Stoga postoji pozitivan akt duhovne ljubavi prema svetlu iz koje spomenuta intuicija nužno sledi. U radosti ljubavi svet je obuhvaćen s takvim ushićenjem, predanošću, žudnjom i zanosom kao što mogu biti usne voljene osobe, poetski se izražava Šeler. Ljubav sveca prema Bogu, i ljubav genija prema svetlu, postaju kreativni za njihovu spoznaju božanstva, odnosno sveta. Puki nedostatak interesa vodio bi monotonom i sve više osiromašujućem pogledu na svet, i na kraju, nestanku čitavog njegovog sadržaja. Šeler zaključuje da je nepoznavanje pozitivne ljubavi prema svetlu vodilo Kanta izjednačenju svih oblika ljubavi s „čulnim interesima“, ostavljajući da samo um, sa njegovim formalnim uređenjem pojava, bude nečulan (UiV X 306, 307).

„Zainteresovanost“, koja postoji u ljubavi ili mržnji, i koja u krajnjoj liniji vodi i uređuje čak i elementarne akte pažnje koji su slepi za vrednost, pokazuje se kao fundamentalan uslov za spoznaju, bez obzira da li je reč o predstavljanju ili mišljenju. A pošto je ta zainteresovanost izvorno više zainteresovanost ljubavi nego mržnje, može se govoriti o primatu ljubavi u odnosu na saznanje (OA 116). Prema tome, interes uvek saodređuje predstavu objekata, te osećanje zadovoljstva i

nezadovoljstva, podstaknuto objektom, zavisi od kvaliteta ovog interesa, od toga da li je u njegovoj osnovi ljubav ili mržnja (OA 119-120). Svako produblјivanje i širenje našeg pogleda na svet povezano je s prethodnim produblјivanjem i širenjem naših sfera interesa i ljubavi (LjS VI 96)<sup>80</sup>.

Najveći geniji u prošlosti isticali su ovu „najdublјu i najprisniju vezu“ ljubavi i spoznaje. Tako je Gete zapisao: „Čovek ne zna ništa sem onoga što voli, i što je dublje i potpunije to znanje, jača i življa mora biti njegova ljubav - u stvari, strast“. Leonardo (Leonardo) navodi da je „svaka velika ljubav ćerka velikog znanja“. Obojica se na taj način suprotstavljaju uobičajenom, i specifično modernom buržoaskom sudu, da nas ljubav čini „slepim“, i da sva istinska spoznaja sveta mora počivati na uzdržavanju od emocija i istovremenom ignorisanju vrednosnih razlika saznatih objekata (LjS VI 77). Međutim, ljubavno osećanje ovde nije nezavisno; ono nije izvorni, pozitivan duhovni akt koji utiče na um, već jedino doživljaj rasta samog znanja. Ljubav se javlja kao posledica, a ne izvor znanja. Stoga ovako shvaćena ljubav ni na koji način ne igra ulogu koju ima hrišćanska ljubav prema Bogu i blišnjem. Jer, za hrišćanina ljubav ima jednako, i čak značajnije, mesto od znanja. Sv. Avgustin, za Šelera najveći hrišćanski mislilac, izričito je učinio ljubav izvornom božanskom moći, kao i ljudskog duha. U očiglednoj suprotnosti prema Aristotelovom učenju o *nous-u*, sv. Avgustin kaže da ljubav „čini svetim više nego um“ (LjS VI 79). Tvrdnja o prioritetu ljubavi nad znanjem pripada suštini hrišćanske svesti, i nalazi se u osnovi Crkve i sve hrišćanske etike (u kojoj se, za razliku od grčke etike, ljubavni čin uvek vrednuje više od čina čistog znanja, tj. etičke vrline više od „dijanoetičkih“) (LjS VI 91). Ukratko, ljubav, a ne znanje i spoznaja, fundamentalni je akt hrišćanskog čoveka (Frings 1 128). Ovakav stav i tumačenje možemo naći i kod Tolstoja: „Ljubav je život. Sve što razumem i znam, razumem jedino zato što volim“.

Kod sv. Avgustina, i u avgustinskoj tradiciji koju slede Malbranš (Malbranche) i Paskal, akt ljubavi dobija primat ne samo nad znanjem, već i nad voljom i stremljenjem. Ljubav je istovremeno primat zauzimanja interesa, i primat tog akta nad drugim aktima, kao što su opažanje, predstavljanje, pamćenje i mišljenje. Prema ovom učenju, ljubav prvo pokreće znanje, a onda, posredstvom znanja, ljubav može da pokrene stremljenje i volju (LjS VI 94). Primat ljubavi nad svim drugim ljudskim aktima takođe postaje jedno od Šelerovih filozofskih načela (Frings 1 128): „Ljubav je ta koja budi na znanje i htenje - ona je majka i samog duha i uma“ (OA 95). Tako su zauzimanje interesa „za nešto“ i ljubav „prema nečemu“ najizvorniji akti koji zasnivaju sve ostale akte, u kojima naš duh zahvata „mogući“ objekt. To potvrđuju sledeći uvidi: 1. Bez zauzimanja interesa „za nešto“, ne može biti nikakvog „osećaja“ i „predstavljanja“ ovog nečega; 2. Naše predstave i opažaji prate smer našeg interesa i naše ljubavi i mržnje; 3. Na kraju, rast intuicije ili značenja u kojem objekt stoji pred našom svešću zavisi od porasta našeg interesa za taj objekt, i u osnovi od naše ljubavi (ili mržnje) prema njemu (LjS VI 96). Stoga nijedno biće ne može biti znano bilo kojoj svesti sem ako nije objekt akata vođenih interesom, koji moraju doći prvi u sledu opažanja, i time predočen kao objekt određenog vrednosnog kvaliteta (PR V 306-307).

Šeler ističe da koren učestvovanja u takvosti drugog bića koje, kako smo videli, predstavlja suštinu znanja, može biti samo učešće koje prevazilazi sebe i svoje sopstveno biće, a koje mi zovemo „ljubav“ u najformalnijem smislu. Zato u ovakvom pristupu pitanje moderne filozofije i epistemologije, da li i kako dolazimo do stvari iz naše tzv. svesti, ne postoji kao smisleno. Jer, bez sklonosti onoga koji zna, da izađe iz sebe i da učestvuje u drugom biću, uopšte ne postoji znanje. Šeler izričito kaže da ne vidi nikakvo drugo ime za ovu tendenciju od ljubavi, predanosti, tj.

---

<sup>80</sup> „Šeler smatra da se naša ljubavna zainteresovanost za nekoga ili za nešto, kao i nečija ljubavna zainteresovanost za nas, nalazi na početku svega, jer iz nje proishodi sve ostalo u našim životima: to šta ćemo opažati oko sebe, šta ćemo saznati, koga i kako ćemo upoznavati, čemu ćemo težiti, čemu se nadati i, na kraju, kakvu ćemo sudbinu imati“ (Govedarica 65).



razotkrivanja granica sopstvenog bića i postojanja kroz ljubav (SiR VIII 204; FZiO 206, 207). Tako se zaključuje da je ljubav izvorni akt kojim neko biće sebe napušta da bi u drugom biću, kao u *ens intentionale*, učestvovalo. Odnos (dva) bića koji nazivamo „spoznavanjem“ uvek pretpostavlja ovaj izvorni akt napuštanja i transcendiranja sebe, svojih stanja i sadržaja svesti, kako bi se uspostavio kontakt sa svetom (OA 95).

#### 4.2.2. Ljubav i spasenje

Pošto je ljubav kretanje koje teži ostvarenju uvek više vrednosti u nekom biću, a najviša vrednost vezana je za ono sveto i spasenje individualne ličnosti, onda je, prema Šeleru, najviše, i jedino ispravno shvaćeno samoljublje, onaj akt putem kojeg ličnost dolazi do intuicije i osećanja svog spasenja (FEN 254). Šeler smatra da ljubav prema drugima nikako nije utemeljena na samoljublju (a kamoli, kao kod Kanta, na samopoštovanju), nego je sa njim jednako izvorna i jednako vredna, a obe ove vrste ljubavi su u krajnjem utemeljene na Božjoj ljubavi, koja je istovremeno zajednička ljubav svih konačnih ličnosti „sa“ ljubavlju Boga kao ličnosti nad ličnostima. Dakle, Božja ljubav je ona ljubav u kojoj „samoposvećivanje“ i „ljubav prema bližnjem“, nalaze svoje potpuno i krajnje nerazdvojno jedinstvo (FEN 261).

Dok je za Indijca i Grka spasenje isključivo samospasenje individue kroz akt spoznaje, za hrišćanina je svako otkrivanje znanja, nužno za spasenje, zasnovano na ljubavi onoga ko šalje poruku onome ko je prima. Zato **proces spasenja za hrišćanina počinje ranijim aktom ljubavi i milosti nadljudske sile** (LjS VI 80). Tako je **indijsko-grčka predstava samospasenja kroz znanje zamenjena idejom spasenja kroz božansku ljubav** (LjS VI 89). **Prema Šelerovom mišljenju iz teističkog perioda, čovekova duhovna ličnost nalazi spasenje u svetlu religiozne vere, u tome da u ljubavnoj kontemplaciji posvećuje sebe suštinama stvari, zadobijajući u toj posvećenosti deo Božje svetlosti. Ona počinje da spoznaje sebe u procesu spasenja od ograničenosti i partikularnosti njenog psihofizičkog organizma, kada počinje da uviđa svoju ljubav prema apsolutnoj realnosti kao odgovor na Božju sveljubav i objavu. Ali, istovremeno, ona shvata da aktivno saučestvuje u spasenju samih stvari koje spoznaje, tako što ih sve više uzdiže ka njihovom večnom smislu i određenju, njihovom odredištu ka Bogu** (PR V 299-300). U poslušnoj integraciji svega zemaljskog delovanja u jedan veliki proces spasenja odvija se kultura. Tada ljudska kultura ponovo dobija značenje da pomaže svim stvarima, usmeravajući ih ka njihovom naročitom smislu i cilju koji im je postavljen u idejama koje Bog ima o njima; i sve ovo može biti postignuto samo u solidarnoj saradnji ljudskih saznavajnih napora i ljubavnih nastojanja - saradnji svih individua, zajednica, doba. Samo u zajedničkom radu na spasenju svih stvari, vodeći ih ka Bogu i njima dodeljenim ciljevima, ljudska ličnost može, uz pomoć milosti, napredovati ka sopstvenom odredištu, koje će biti onakvo kakvo Bog hoće (REK V 447; Hammer, 1972: 109). U skladu s tim, Galović rezimira da **ljubav ima trostruku izbaviteljsku ulogu: ona, prvo, omogućuje izbavljenje stvari iz njihovog ograničenoga i konačnog bića, zatim izbavljenje čoveka putem samotranscendiranja, i na kraju, izbavljenje samog boga iz njegovog svetskog bivanja** (Galović 2 226), što ćemo videti u poglavlju 5.2.

#### 4.2.3. Ljubav i Bog

Po Šeleru, postoji krajnji element intuitivne prirode u svim religioznim idejama, a to je vrednost beskrajno svetog. Vrednost svetog stoga nije puki predikat prethodno date ideje o Bogu, već inicijalno jezgro oko kojeg se sekundarno formiraju sve konceptualizacije i slikovne predstave

Božje stvarnosti (F II 298-299). Otuda najviša forma ljubavi mora biti ona prema predmetima, odnosno ličnostima, koji u sebi nose vrednost „svetog“ (SIM 179); postoji vrhovna vrsta ljubavi, ljubav prema Bogu, koju mi već osećamo i posedujemo pre nego što imamo jasnu intelektualnu zamisao vrhovnog bića (HLj V 374). To je u skladu sa zakonom utemeljenja akata koji ne vredi samo za sferu božanskog, već odgovara ranije iznetoj tvrdnji da su nam vrednosti stvari date pre i nezavisno od njihovih slikovnih prikaza.

Dok je božanstvo za Grke samo objekt ljubavi, za hrišćane je Bog pre svega njen subjekt, biće koje voli (LjS VI 83). U prvobitnom hrišćanskom smislu, Bog je stvorio svet iz „ljubavi“. Stoga se stvaralačka moć ljubavi ne može izneti oštrije nego kroz učenje da je Božji stvaralački čin volje utemeljen u prethodnom činu ljubavi (LjS VI 92). Sama ideja Boga Tvorca implicira ljubav - a ne znanje - kao jezgro božanskog duha. Prva stvar izvedena iz Božje ljubavi je njegova objektivna dobrota. Definicija Boga kao *summum bonum* (beskrajno, pozitivno, sveto, apsolutno dobro) podudara se i sjedinjuje sa Bogom kao beskrajnom aktivnošću ljubavi. Samo zbog toga mistična, kontemplativna ljubav prema Bogu kao najvišem dobru mora nužno dovesti do učešća u Božjem beskrajnom delovanju ljubavi prema sebi i njegovim stvorenjima, tako da je ponašanje nas ljudi prema našim bližnjima analogno onom Božjem prema nama. Obrnuto, ljubav „u“ Bogu, što je aktivno uvođenje jezgra duhovne ličnosti u srž božanske ličnosti, i ljubav prema svemu s Božjom ljubavlju, mora se vratiti Bogu kao najvišem „objektu“ ljubavi i tako se mistično, kontemplativno usavršava u *amare Deum in Deo* (PR V 219, 220). Otuda, gledano u celini, ljubav prema svetu i Bogu je zaista i od Boga, i „ljubav u Bogu“, što su sholastičari nazvali *amare Deum et mundum in Deo* (RV III 21).

Šeler kaže da nam je jednako jasno u srcu i umu da njihove intencije mogu biti sasvim ispunjene i zadovoljene samo ovim vrhovnim i krajnjim sjedinjenjem ljubavi i uma u Bogu (HLj V 374). Samo kada je ljubav prema svetu viđena kroz Boga i njegovu sliku sveta, kroz Božje ideje i vrednosti, može postojati motivacija da se svet uzdiže i idealizuje u pravcu božanskih ideja i vrednosti, kako se dešava u istinskoj kulturi i civilizaciji (UiV X 311). Šeler stoga ističe da „najviše što čovek može jeste da stvari voli onako kako ih Bog voli“ (OA 82). Čovekova ljubav je samo naročita podvrsta ljubavi, samo delimična funkcija ove univerzalne, i u svemu delatne sile Božje ljubavi<sup>81</sup>. Takva ljubav je uvek dinamičko postajanje, rast stvari u pravcu njihove praslike koja postoji u Bogu. Stoga je svaka faza ovog unutrašnjeg rasta vrednosti koje stvara ljubav, uvek samo „jedna stanica na putu sveta ka Bogu“, kao udaljenom i isposredovanom cilju putovanja. Drugim rečima, „svaka ljubav je nesavršena...na svom putu gotovo usnula ljubav prema Bogu“ (OA 94-95). Sva moguća ljubav prema svetu zasnovana je u ljubavi prema Bogu, i sva promenljiva usmerenja ljubavi prema svetu u nezavisno menjanim usmerenjima ljubavi prema Bogu (F II 538).

Prema Šeleru, moramo nužno svakoj pukoj konačnoj egzistenciji pripisati činilac ljubavi bez koje nje ne bi bilo, ili ona ne bi bila ono što jeste. To je univerzalna, Božjom ljubavlju potvrđena suština i egzistencija konačnog objekta; samo pomoću ove potvrde objekt postoji, tj. „sačuvan je od beskonačnog mora ništavila i nepostojanja“ (PR V 307). Zato je sve ono što je dostojno ljubavi stvoreno i prožeto činom božanske sveljubavi. Čovekova ljubav ne može da stvori *ordo amoris*, već samo da se (ne) potčini njegovom objektivnom poretku rangova<sup>82</sup>. Jedino na taj način može se naša

---

<sup>81</sup> „Razlog zašto se ovde ljubavi pripisuje prvorazredni značaj tiče se stava da naša ljubavna osećanja mogu da budu deo božje ljubavi prema svetu koji je stvorio, kao i uverenja da čovek upravo putem takvih osećanja ima mogućnost da otkriva bogomdani poredak vrednosti“ (Govedarica 63).

<sup>82</sup> „Reč je o tome da je *ordo amoris* srž vrednosnog poretka sveta kao božjeg poretka, unutar koga ljudska ličnost zauzima poziciju slobodnog, ali ne i svemoćnog bića, zato što je njena uloga u univerzalnom poretku ljubavi limitirana statusom voljnog ili nevoljnog sluga božjeg. U tom smislu...Šeler smatra da nije u čovekovoju moći da stvara ili da

ljubav oceniti kao ispravna ili pogrešna, prema tome da li su čovekove sklonosti i ljubavni akti usklađeni s ovim poretkom, ili mu se suprotstavljaju. Ako čovek u svojoj faktičkoj ljubavi ili u poretku izgradnje svojih ljubavnih akata, u preferiranju i zapostavljanju vrednosti, pokušava da sruši objektivni poredak *ordo amoris*, onda on istovremeno pokušava da namerno sruši i sam Božji poredak sveta. U tom rušenju nužno će stradati i njegov svet kao predmet mogućeg saznanja i volje (OA 97). Govedarica u tom pogledu zaključuje da „ljubavničko stvaralaštvo...podrazumeva ontološko služenje božjoj volji, odnosno podvig realizovanja vrednosnih svrha koje su, na bogomdani način, imanentne voljenim ličnostima čak i onda kada one same nisu svesne svojih pravih naznačenja“ (Govedarica 111).

### **Kritika panteističkih i monističkih koncepcija ljubavi**

Šeler kritikuje panteističke i monističke koncepciju ljubavi. On kaže da se poseban oblik duboke metafizičke greške indijske misli koja počiva na panteizmu javlja kod Platona, naime, da ljubav nije ništa više do intuitivno znanje jedinstva bića, probijanje pojavne razdvojenosti, individualnosti, mnoštvenosti, kretanje delova jednih drugima koji su izvorno „jedno i celina“ (LjS VI 86). Panteizam pretpostavlja da je ljubav prema svetu takođe ljubav „prema“ Bogu (jer je za njega Bog = svet), dok *amare Deum in Deo* još nije viđeno kao najviše područje ljubavi. Polazište za takav „intelektualni panteizam“ je eliminacija funkcionalnog primata ljubavi nad znanjem. Tako Spinozina *amor Dei intellectualis* nije spontani čin ljubavne intencije koja je uslov potpuno adekvatne i evidentne esencijalne spoznaje, već predstavlja samo kraj sazajnog procesa. Jedino ispravna ideja da je ljubav prema Bogu uslov, a ne posledica bilo kakvog znanja o Bogu, na ovaj način je iskrivljena u svoju suprotnost. Od Spinoze do Šopenhauera, Hegela i E. fon Hartmana (E. von Hartmann), panteistička teorija ljubavi učila je da je A-ova ljubav prema B sama po sebi samo oblik nejasnog znanja, svedočenje jedinstva svetskog osnova i ne-postojanja kao zasebnih i autonomnih ličnosti onih koji vole (drugim rečima, ličnosti imaju samo modalnu ili funkcionalnu egzistenciju spram Boga). Ova pogrešna premisa panteizma je, po Šeleru, i metafizičko polazište svakog lažnog sociološkog komunizma.

Međutim, svaka istinska ljubav potvrđuje svoj objekt u pogledu realizacije vrednosne suštine koja je svojstvena objektu; subjekt voli uprkos egzistencijalnom odvajanju objekta od njega, uprkos njegovoj drugosti, čak i kada je potpuno svestan odvojenosti i drugosti. Ako „volim“ Boga samo zato što sam modus ili funkcija Boga, i druga stvorenja samo zato što su i ona takva - budući da se supstancijalno ne razlikuju od mene - moja aktivnost se ne može smatrati ljubavlju u pravom smislu. To ne bi bilo ništa više od sitnog egoizma, i samo deo velikog kosmičkog egoizma boga angažovanog u besplodnoj ljubavi prema sebi. I to je za Šelera zapravo Spinoza: naša ljubav prema Bogu je, prema Spinozinom mišljenju, samo deo ljubavi kojom Bog voli sebe (PR V 223, 224). Sav panteizam, od Spinoze do Hegela i Šopenhauera prihvata ovaj suštinski pogrešan stav. Ljubav individue koja se samo pojavljuje mora po sebi biti samo pojava, samo naizgled ljubav (LjS VI 86). Sav gorući žar ljubavi prema Bogu ovde se gasi na samom početku tako što njegovo mesto zauzima puko pretpostavljeno saznanje da je neko već deo ili funkcija Boga. U panteizmu je ljubav lišena svoje moralne aktivnosti i svog smisla kao sjedinjenja dvoje. Jer ono postaje puko saznanje da u stvarnosti ne postoji istinsko mnoštvo nezavisnih, pojedinačnih duhova - postaje puko uklanjanje „iluzije“ dualnosti. Navodno postoji samo jedan beskonačni egoista koji, kada stvorenja misle ne da uživaju, već da vole, i da ne vole Boga nego jedni druge, u stvarnosti uživa u sebi kroz stvorenja. Mnogočlano carstvo ljubavi, sa svojim odvojenim i autonomnim žarištima, ovde se zgušnjava u amorfnu sliku nediferencirane mase. Tvrdnja da je „ljubav delova jednih prema drugima samoljublje celine“ leži, prema Šeleru, u osnovi svih panteističkih teorija ljubavi (PR V 192). Zato je panteistička ljubav prema svetu, ili bolje, pomama za svetom, potpuno neselektivna i

---

menja večni poredak ljubavne dostojnosti, kao ni svoje nezamenljivo i specifično lično naznačenje u njemu, već samo da ga (ne) upoznaje i da se sa njim (ne) usklađuje“ (Govedarica 66).

principijelno neprijateljska prema bilo kom pozitivnom obliku postojanja. Ona nije samo neprijateljska spram ljubavi prema Bogu, već i spram ljubavi prema svim individualnim stvarima i oblicima koji se ovde javljaju samo kao puki talasi i žubori jednog jedinstvenog svetskog bića (UiV X 311).

Pravilno razumevanje prirode ličnosti, saosećanja i ljubavi, izloženo u *Biti i oblicima simpatije*, opovrgava panteističko gledište. Ličnosti za Šelera nisu puki „delovi“ ili „modusi“ jedne i jedinstvene (duhovne) supstancije, već samostalno postojeće individue koje se nalaze u međusobno uzajamnom odnosu, ontički su određene jednim zajedničkim životom i teleološki upućene jedna na drugu. Ova teleološka veza zahteva jedan iznad svih konačnih ličnosti uzvišeni um koji uslovljava njihovo postojanje, i misli njihov u sebi individualizovani karakter. Zato čisto saosećanje, u kome se egzistencijalno i duhovno različite ličnosti emocionalno odnose jedna prema drugoj, zahteva jednog i istog stvaraoca njihovih osećanja. Nasuprot saživljavanju i zaraznom osećanju kao nižim formama psihičkog života, koje postoje i u životinjskom svetu, saosećanje upućuje „ne na panteističko-monističku već na teističku (eventualno) panenteističku metafiziku svjetskog osnova“ (SIM 80). Šeler tvrdi da panteističko-monistička metafizika, sem saosećanja, razara i fenomen ljubavi: „Duboki smisao' ljubavi baš i nije da drugoga uzmem i sa njim se ophodim kao da je on identičan sa sopstvenim Ja. Ljubav upravo nije puko kvantitativno 'proširenje egoizma' i nije odnos nekih dijelova jedne cjeline, što kao 'cjelina' stremlji samo svojem egoističkom samoodržanju, samounapređivanju ili svome rastu. Sve je to očigledno krivotvorenje fenomena“. Stoga se Hegelovi i fon Hartmanovi opisi „ljubavi“ zapravo odnose ne na ljubav, već na bitno različite činjenice saživljavanja i jednu njegovu specifičnu podvrstu, „idiopatsko saživljavanje“. Umesto stapanja i gubljenja svake različitosti i odvojenosti ličnosti u idiopatskom odnosu, „ljubavi pripada upravo onaj razumijevajući 'ulazak' u drugu, po karakteru različitu individualnost od ulazećeg 'Ja' baš kao na drugu i različitu i jedno, uprkos tome, emocionalno bezrezervno toplo potvrđivanje 'njegove' realnosti i 'njegovog' karaktera“ (SIM 84). To je momenat koji oštro razdvaja specifično ljudsku, duhovnu i duševnu ljubav od „općinjenosti“, odnosno od pretformi sugestije i hipnoze. Tu ne može biti govora o panteistički shvaćenom „jednobiću“, „jedinstvu bivanja“ ili „jedinstvu sebeznanja“. Zato, nasuprot fon Hartmanu koji kaže: „Ako je sada iluzija ova instinktivna pretpostavka ljubavi, - suštinski identitet ličnosti - takođe je to i cjelokupna ljubav“, Šeler tvrdi obrnuto: „Ako je iluzija različitost ličnosti i ako bi...bila iluzija sa dubinom ljubavi rastuća različitost svijesti o karakteru ličnosti, baš tada bi sama ljubav bila iluzija“. Zato je ljubav čak mnogo manje od saosećanja podložna metafizičkom monizmu (SIM 85). Šeler u uvodu dela zaključuje: „Vjerujem da sam ovdje pokazao da pojave čisto duhovne ljubavi (za razliku od životnih), koje smatramo genetski neizvedivim iz posljednjih, manje doprinose utemeljenju forme jedne monističko-panteističke metafizike, a više i bolje se podnose samo sa teističkom ili panenteističkom metafizikom jednog ličnog duhovnog temelja svijeta“ (SIM 14).

#### 4.2.4. Ljubav i metafizika

Šelerovo otkriće kognitivnih posledica emocionalnih činova, karakteristična apriornost emocionalnog i tumačenje „ljubavi“ kao „učestvovanja“ u svetu, bila je u uskoj vezi sa njegovim zanimanjem za metafiziku (Fischer 2 256). On obnavlja misao sv. Avgustina i Paskala koji su istakli značaj ljubavi u metafizičkom ustrojstvu čoveka. U *Biti simpatije* Šeler izričito kaže da metafizika ima odlučujući i značajan interes samo pod uslovom da simpatiju i ljubav shvati i tretira kao pojave „noetsko-duhovnog“, a ne psiho-fizičkog bića. On navodi da su ih na taj način razumeli skoro svi veliki metafizičari u istoriji, koji su mislili da nas ove pojave i sile približavaju „osnovu svih stvari“, „svetskom osnovu“, kako Šeler često označava ono *ens a se* (SIM 14). Zato su simpatija i ljubav „prafenomeni“ koji se ne mogu psihogenetski izvesti iz jednostavnijih činjenica,

ili dovesti u bilo kakvu uzročnu vezu s našom psihofizičkom organizacijom, već se mogu sagledavati samo metafizički (SIM 69).

Filozofija je od svog izvornog, starogrčkog porekla, dovedena u vezu sa ljubavlju, što se vidi i u etimologiji i značenju reči *philo-sophia*. Na taj duhovno-emocionalni koren filozofije Šeler posebno podseća u spisu *O suštini filozofije i moralnom uslovu filozofskog saznanja*, gde se poziva na Platona kao mislioca koji je o tome najdublje govorio. Platon slikovito izražava filozofiju kao „pokret duševnih krila“ koji srce i dušu ličnosti uzdiže naviše ka suštinskoj realnosti, a ovu pokretačku snagu u centru ličnosti predstavlja kao najviši i najčistiji oblik ljubavi (erosa). Tu je reč o jednoj osobitoj ljubavi koja je istovremeno strasna i neutoljiva „žed“ najneposrednije simpatije i najviša objektivnost usmerena prema vrednosti stvari, i kao takva, koren celog „objektivnog“ odnošenja. Ona je tendencija nesavršenih bića ka savršenom biću, ka sjedinjenosti sa suštinskim aspektima sveta. Sam naziv „filozofija“, po Šeleru, još uvek nosi jasan i neizbrisiv pečat Platonovog bazičnog značenja - kao ljubavi prema suštinskoj realnosti. O tom erosu govorili su i Aristotel, Đordano Bruno, Spinoza, Lajbnic, Gete, Šeling, Šopenhauer, fon Hartman. Šeler u tom aspektu, uprkos prethodno navedenoj kritici panteizma, vidi sebe kao njihovog nastavljača (OSF V 67; FZiO 191-192). Zato se priroda duhovnog stava koji leži u temelju filozofskog mišljenja može odrediti kao „ljubavlju određen pokret najličnijeg Sopstva konačnog bića ka učestvovanju u suštinskoj realnosti svega mogućeg“ (OSF V 68). Međutim, pošto ova suštinska realnost nije puki objekt ljudskog znanja, niti objekt među drugim objektima, već je sama po svojoj prirodi aktivna (sholastičko određenje najvišeg bića, na tragu Aristotela, kao čistog akta (*actus purus*)), onda ljudski odnos prema njoj ne može biti ništa drugo do saradnja u ovoj aktivnosti, i stoga evidentno nije znanje objekata. Učestvovanje u najvišoj realnosti mora biti započeto i dovršeno ulaskom unutrašnje ljudske osobnosti, jednako kao sedišta ljubavi (ne znanja) i delanja, u izvornu realnost postojećeg (OSF V 71-72). Ovde se ponovo vidi da je filozofija (metafizika) u svojoj suštini praktična stvar, da ona zahteva angažovanje emocionalnih i voljnih aspekata ličnosti, bez kojih teorijsko znanje (u izvornom značenju teorije kao posmatranja, kontemplacije) apsoluta nije moguće. Ovaj uvid najavljuje kasnije Šelerovo određenje najvišeg oblika znanja kao „metafizike akta“, i ideju o čoveku kao Božjem su-stvaraocu i sa-osnivaču.

Govoreći o filozofskom geniju, Šeler kaže da je pravac njegove ljubavi prema svetu kao takvom, i sve što on može voleti postaje simbol sveta. Time se u aktu ljubavi prihvata svet u celini. Filozofska ljubav zahvata „veličanstvenu i obuhvatnu prirodu sveta“ u prostoru i vremenu, u njoj vazduh i voda, zemlja i oblaci, kiša i sunce, postaju „objekti i radost“. Ili, s druge strane, biće i suština sveta čine da genij „čutljivo i pobožno drhti“ (UiV X 308). Zato se ovakva ljubav može shvatiti kao „strasna žed“ i usmerenost prema vrednosti stvari, što je čini korenom čitavog „objektivnog“ odnošenja (FZiO 192). Ovde se samo potvrđuje ranije izneti stav da zahvatanje vrednosti stvari u emocionalnoj intuiciji prethodi opažanju, predstavljanju, mišljenju, volji i bilo kom drugom odnosu prema objektu. **Genij duhovnih vrednosti, filozof, nalazi u ovom ljubavnom aktu usmerenom ka svetu spasenje od vrela sve civilizacije** (Frings 1 151).

#### 4.2.5. Ljubav i dominacija

Jasno je da se **ovom ljubavnom odnošenju prema svetu i apsolutu, i metafizici kao njegovom najvišem izrazu, radikalno suprotstavlja etos modernog doba i civilizacije koji je, kako smo videli, duboko prožet preokretom vrednosti. Ovaj preokret otkriva se kao poremećaj *ordo amoris*-a, „nered srca“ (*désordre du cœur*), koji u prvi plan, umesto ljubavi, uzdiže vrednost ovladavanja, moći i korisnosti**. Šeler kaže da se lažni heroizam dužnosti i rada, koji je preovlađujući u Nemačkoj i nemačkoj filozofiji nakon Kanta, postepeno otkriva kao pogrešan

smer u razvoju našeg istorijskog etosa, kao izdaja počinjena protiv najdubljih izvora našeg moralnog bića i delovanja - radosti i ljubavi (F II 15, Galović 2 222). Samo u takvom dobu, u kome narušavanje poretka vrednosti i srca dostiže vrhunac, mogli su kao bazični nemački etos, ali i etos čitave moderne zapadne civilizacije, postati ne ljubav i poniznost, već samodominacija radi potencijalne dominacije nad svetom (OSF V 92).

### **Moderna civilizacija i mržnja prema svetu**

Šeler smatra da je životna, „zemaljska“ strepnja i briga psihički koren i duh čitave civilizacije. One uslovljavaju rađanje nagona za moći i nadmoći, nagona za ovladavanjem onoga što pruža otpor životnom porivu. Sva motivacija za tehničkom manipulacijom i obradom sveta, kao i sav smisao civilizacije, proizlazi iz teskobe i brige koje čine najveću štetu ljubavi prema svetu, jer predstavljaju njenu ekstremnu suprotnost. **Duh civilizacije, koji se izražava u predostrožnosti i brizi samo za one delove sveta koji se mogu kalkulisati i kontrolisati, direktna je suprotnost ljubavi prema svetu.** Jer ovaj duh teži transformaciji sveta i njegovoj promeni s obzirom na ljudske, praktične svrhe. Iz ovoga nužno nastaje **neprijateljski i nepoverljiv odnos koji karakteriše bazično osećanje u kome se odvijaju civilizacijske aktivnosti** (UiV X 308; Galović 2 98, 220). Šeler je decidan: „**Jedan savršeno civilizovani svijet mogao bi istovremeno biti i jedan apsolutno mržnjom ispunjeni svijet, to znači jedan 'zlobni svijet'**“ (SIM 205). Zbog toga moderna civilizacija ne obezbeđuje rast sveta, već ograničavanje i suženje pogleda na one delove sveta kojima se može praktično rukovati (UiV X 310). Naspram nje, renesansni pogled na svet, sa svojim „dinamičkim panteizmom“ koga je opisivao Diltaj, nije sadržavao nikakvu motivaciju ka tehničkoj civilizaciji s njenim neograničenim nagonom za radom i profitom. Otuda „**moderna tehnička civilizacija počiva više na mržnji nego na ljubavi prema svetu**“, a u temelju konstitucije modernog čoveka ne može više biti ljubav nego volja za moći, podvrgavanjem, ovladavanjem. Svet je ovde nužno doživljen bez unutrašnjeg duha i vrednosti, kao „dolina suza“, koja može podstaći najintenzivniju motivaciju da se on podvede pod kontrolu, kako se to dešava u naše vreme (UiV X 309; Galović 2 70).

**Moderni duh odbacuje čestitu jednostavnost ljubavne posvećenosti objektivnom svetu u opažanju i mišljenju,** i poriče ono što su sv. Avgustin i Gete videli, da mi možemo da znamo stvari u onome što jesu samo ako ih volimo, i ako prvo volimo jedni druge i ujedinjujemo se u ljubavi prema istim stvarima (HLj V 389). Srednji vek je, prema Šeleru, pokazivao mnogo više interesa za ljubav prema svetu nego što možemo naći u protestantizmu i modernom dobu. Spajanje hrišćanskih ideja s aristotelizmom zahtevalo je svet koji, u harmoniji njegovih delova, dopušta mnogo više prostora za ljubav nego što bi novovekovna mehanička slika sveta ikad mogla imati, u kojoj su vrednosti, svrhe i oblici nestali (UiV X 310). U modernoj civilizaciji dolazi do odbacivanja svih kvaliteta, oblika, vrednosti i obrazaca koji su inherentni samom svetu, a na svet se gleda kao na početnu gomilu materijala, lišenu svake sudbine spasenja, od koje čovek sam, svojim sopstvenim intelektualnim operacijama i radom, mora da konstruiše nešto smisljeno (HLj V 389). To je, takođe, jasan razvoj moderne filozofije od Dekarta do Kanta, koja srednjovekovni realizam i objektivizam sve više zamenjuje idealizmom i subjektivizmom u kome, mimo ljudskog mišljenja i onoga što mišljenje konstituiše i konstruiše, na kraju ostaje samo nespoznatljiva „stvar po sebi“. To je jedno „**iskonsko neprijateljstvo**“ prema svetu i prirodi, koji se doživljavaju kao „**haos**“ koji se mora „**savladati**“. Dakle, i u najvišim područjima filozofije nalazimo isti onaj pogled na svet i etos „**homo fabera**“ koji je inspirisao uspon i veličanje pozitivne nauke, tehnike i njihovog progresa. Suprotno poverenju prema svetu, i predavanja njemu u ljubavnom odnošenju, ovde je u temelju mržnja prema svetu, bezgranična potreba za „**organizovanjem**“ i „**ovladavanjem**“ svetom, koja je onda uzrokovala povezivanje apriorizma s učenjem o „**formativnom**“, „**zakonodavnom**“ razumu koji opažaje ili nagone „**dovodi u red**“ (FA 243).

Isti duh racionalističkog konstruktivizma, za koji čula i iskustvo daju samo haotičan materijal koji treba obraditi, pokazuje moderno naučno-tehničko znanje, sa svojom voljom za gospodarenjem prirodom. Tako umesto čisto teoretskog, ljubavno-kontemplativnog stava koji preovladava u antičkom i srednjovekovnom dobu, moderni evropski čovek primarno zauzima praktično-tehnički stav usmeren na vladanje svetom (SOC VIII 9). Ova mržnja prema svetu i negacija sveta dostiže svoj maksimum u modernom pragmatizmu. Svet, nezavisan od ljudskog rada, ovde je shvaćen kao nešto neodređeno, haotično, prazno i bezvredno, kao mešavina objekata koji nemaju unutrašnji smisao ili razlog; ali za svaki mogući rad i kontrolu nad ovim svetom, nema ograničenja (UiV X 310).

### **Kritika zapadnohrišćanskog odnosa prema prirodi i njegovog uticaja na modernu civilizaciju**

Šeler, međutim, misli da je za ovakav odnos prema prirodi odgovoran ne samo moderni sekularni duh, već i premoderno zapadno hrišćanstvo kao sinteza jevrejske i rimske misli o vladavini nad prirodom, koja je osećanju simpatije prema prirodi strana i neprijateljska (SIM 98). On se poziva na Zombartova „prodorna istraživanja“, prema kojima je jevrejski narod najviše doprineo modernoj ekonomskoj civilizaciji, budući da njegovom „rasnom mentalitetu“ najviše nedostaje ljubav prema svetu (UiV X 310). **Umesto ljubavi, kao emocionalno-nagonski koren judeo-hrišćanskog idejnog sveta pojavljuje se zemni strah i njegov konstitutivni pritisak koji, kako vidimo, dominira i modernom civilizacijom** (ČP 121). Ovo je dovelo do toga da judeo-hrišćanski duhovni Bog Volje, Rada i Stvaranja, nepoznat Grcima i Rimljanima, Platonu i Aristotelu, postane najveće posvećenje misli o radu i dominaciji nad podljudskom prirodom. Istovremeno, on je uticao na najveće obežvljavanje, umrtvljavanje, udaljavanje i racionalizaciju prirode koja se ikad dogodila, u poređenju sa azijskim kulturama i antičkim svetom. Stoga je, prema Šeleru, judeo-hrišćanski monoteizam Tvorca i njegova pobeda nad religijama i metafizikama antičkog sveta nesumnjivo bio glavni faktor koji je omogućio sistematsko istraživanje prirode na Zapadu. On čak tvrdi da je ovaj monoteizam oslobodio prirodu za nauku u tolikoj meri da možda nadmašuje sve što se na Zapadu desilo do tog vremena (SOC VIII 76-77). Potiskivanjem i gušenjem filozofske i metafizičke misli i slobodne religiozne spekulacije, koje je doživljavala kao „konkurenciju“, religija je indirektno pružila „pozitivan“ učinak razvoju egzaktnih nauka (SOC VIII 72, 79).

Zato, **nasuprot starim Grcima i Indijcima, kod kojih postoji „kosmovitalno saživljavanje sa prirodom“, u istorijskom hrišćanstvu dolazi do obezdušenja i umrtvljenja prirode**, kojima je izvor jevrejsko učenja o Bogu kao duhovnom „Gospodaru i Tvorcu“ sveta, što su atributi nepoznati grčkoj ideji božanstva. Čovek se moćno uzdiže kao duhovno biće nad prirodom, a svako uživanje u nju osuđuje se od sada kao „pagansko“. Priroda postaje objekt vladavine za duhovnu volju čoveka, prvo u telesnoj askezi a zatim kroz materijalno ovladavanje putem tehnike. Ovde je samo čovek „brat“ čoveku, ali ne i prirodna stvorenja koja su mnogo više njegovi „robovi po rođenju“ nad kojima on vrši sličnu kraljevsku vlast kao i Bog nad prirodom. Mehanizovanje i usmrćenje (podljudske) prirode odvija se paralelno sa ustanovljenjem novog atributa „stvaralačke volje“ u duhovnoj duši čoveka, i postavljanjem čoveka putem Hrista u odnos deteta prema Bogu, ocu i stvaraocu (SIM 98, 99; Barber 113). Zato judeo-hrišćanski pojam čoveka, oblikovan u skladu s predstavom Boga Tvorca i Rada, fiksira čoveka pre svega kao „gospodara stvaranja“, kao biće moći i svrhe nasuprot prirodi, i time ga izvlači iz celokupnog sklopa prirodnog života i kosmosa, kako to nije učinila nijedna dotadašnja istorijska ideja čoveka. Šeler izričito kaže da je ovo „**iznad svega jednostrana i u svojoj srži potpuno neadekvatna ideja čovjeka**“ (ČuSD 208). „Time je postavljena jedna posve nova duhovna distanca između čovjeka i čovjeka baš kao i između čovjeka i prirode“ (SIM 97). Šeler kritički primećuje: „**Taj 'čovjek' (nadčovjek)...jest diktator prirode, jedino iz svojih milosti i prava...Ovdje iščezava svaka solidarnost s kozmosom**“ (XII 212, u: Brujić 3 138).

Šeler je ubeden da je, od kada su ga judaizam i hrišćanstvo definisali, zapadni čovek živeo pod nesrazmerno većim teretom osećaja teskobe i strepnje od bilo kog drugog tipa čoveka na svetu, i da je ta težina u velikoj meri uslovlila njegovu ogromnu svetsku aktivnost, glad za moći i neprestanu žeđ za radom, „progresom“ i tehnološkom transformacijom sveta; i dalje, da je ova teskoba nastavljena na veoma neobičan i snažan način u protestantizmu (EPR IX 268). Protestantizam je, naime, ponovo ukinuo svaki oblik uživanja u prirodu i time snažno ojačao osnovnu judeo-hrišćansku tendenciju podređivanja prirode kao isključivog objekta ljudske vladavine i rada (SIM 108). Sledbenici protestantskih veroispovesti, naročito oni koji dolaze iz kalvinizma, tvrdili su da čitav rad koji se vrši na svetu treba da bude u korist njegove transformacije zarad slave Boga i ispunjenja aketske, božanske obaveze. Rad na svetu nije bio radi uživanja, niti je nameravao da nađe zadovoljstvo u radu (UiV X 309). To je novo religiozno obezvređenje sveta koje ukida ljubav i kontemplaciju sveta, i čini svet pukim tupim „otporom“ koji se mora savladati bezgraničnom radnom energijom. Samo obezvređeni svet može razviti takvu energiju, jer svet koji je sam po sebi pun vrednosti i koji oslobađa radost može se posmatrati jedino u čudu i divljenju (BiRS III 375). Zato religijsko-metafizički očaj modernog čoveka, koji je svuda koren i izvor beskrajnog poriva za delanjem koji teče ka spoljašnjem svetu, pronalazi svoju najčistiju manifestaciju u **kalvinističkom tipu čoveka**. Njegova intenzivirajuća mržnja prema svetu i kulturi, fundamentalno nepoverenje između ljudi koje razbija svaku zajednicu u korist isključivo „usamljenih duša i njihovog Boga“, i koja konačno redukuje sve ljudske odnose na one zasnovane na pravnom ugovoru ili utilitarnom interesu - sve je to „semenje kapitalističkog duha koje je kalvinizam zasejao“ (BiRS III 381). **Šeler zaključuje da je potkopavanje antičke ljubavi i poverenja prema svetu u korist jednostrano koncentrisane ljubavi i poverenja prema Bogu u hrišćanstvu, zajedno sa obezvređivanjem sveta, gubitkom njegovog duha i duše, učinilo ovaj svet spremnim za predstojeću tehničku transformaciju i obradu.** Svet je morao biti relativno deformisan i lišen svog unutrašnjeg duha i oblika kako bi mogao postati materijal svrhovitih aktivnosti. U celini gledano, ovo je razlog zašto **vrlo jednostran i „natprirodan“ oblik hrišćanstva igra ulogu u obrazovanju motivišućih snaga koje proizvode buržoasku i mehaničku civilizaciju našeg doba** (UiV X 309).

### **Sv. Franja Asiški i kosmovitalno saživljavanje**

Prema Šelerovom mišljenju, ovakav stav prema prirodi unutar hrišćanske tradicije nakratko prekida samo franjevački pokret. Naime, **sv. Franja Asiški** počinje da se prema prirodi emocionalno odnosi na bitno drugačiji način. Za njega postoji jedan isti „bogoliki život“ koji struji kroz sva stvorenja, tako da ona treba da budu shvaćena i doživljena kao „prirodne svetinje“ (SIM 106). Bog nije više Gospodar i Tvorac prirode, već je njoj, kao i čoveku, „dobri Otac“, što znači da odnos između ljudi i prirodnih stvorenja nužno mora biti „bratski i sestrinski“ (SIM 105). Zato u Franjinom učenju sva prirodna bića, ne samo živa nego i neživa (sunce, mesec, vetar itd.), bivaju doživljena i pozdravljena kao braća i sestre. Ona su po metafizičkom statusu jednako izvorna i vredna kao i čovek, te stoje u neposrednoj vezi sa svojim Tvorcem i Ocem, što je sve, kako kaže Šeler, „novo, iznenađujuće, retko i antijevrejsko u držanju svetitelja“ (SIM 103). Na taj način suštinski je „prevladana jevrejska i rimska jednostrana misao o vladavini čoveka nad prirodom“ (SIM 105). Sv. Franja je modifikovao ove trendove u hrišćanstvu tako što je briljantno sintetizovao akosmičku ličnu ljubav sa kosmovitalnom identifikacijom. Bez ikakvog prethodnika u hrišćanskom svetu, sv. Franja je premostio jaz između čovečanstva i prirode gledajući prirodna bića kao svoju „braću i sestre“, a ne kao objekte za ljudsko snishođenje ili puke resurse za eksploataciju (Barber 113). Šeler ističe da nikada ponovo u zapadnoj istoriji hrišćanstva nije bila dostignuta takva moć osećanja simpatije kao kod sv. Franje (SIM 107). Prema tome, čovek se ne sme totalno odvajati od ostalog živog sveta, niti njega možemo posmatrati u svetlu potpune različitosti od drugih živih bića, jer kompletan živi svet ima svoj pratemelj u Bogu. Zato je važno da se shvati „solidarnost svih živih bića međusobno u sveživotu“ (ČUSD 208; Pinčić, 2006: 209). Tako se, prema Fringsu, **Franjina**



**emotivna identifikacija sa svakim pojedinačnim i zamislivim stvorenjem na zemlji, koju je čovek izgubio na putu civilizacije, i njegov bogati moralni stav koji istinski prima u davanju suprotstavljaju modernom duhu beskonačne proizvodnje, sticanja i profita,** koji se kod Šelera karakteriše kao „pleoneksija“ za materijalnim dobrima (Frings 3 51, 95). Stoga ne čudi da je za Vajta Šeler nesumnjivo „franjevački filozof“ jer je njegovo razmišljanje direktno i duboko pod uticajem ličnosti sv. Franje (White 1, 16, 18, 34, 53). Vajt zaključuje: „Da je Franja bio filozof ili teolog, tvrdi Šeler, on bi ovu poziciju artikulirao ne kao panteizam, gde je 'svet jednak Bogu', već kao panenteizam, u kome se božansko manifestuje u kosmosu - ne samo kauzalno već ekspresivno. Zbog toga, natprirodno predstavlja, takoreći, tekući proces života i obnove koji karakteriše prirodu kao takvu i, istovremeno, ceo život viđen je kao inherentno sveti“. Otuda ne čudi da je papa Pavle VI (Pope Paul VI) proglasio Franju **zaštitnikom ekologije** (SIM 105; White 32).

Podrazumeva se da nauka, u svom odnosu prema prirodi, mora ignorisati i veštački odstraniti kosmovitalno saživljavanje, i fenomene koji iz njega nastaju. Šeler, međutim, naglašava da to ne znači da ovo saživljavanje ne predstavlja „merodavno vrelo“ sazajnog učestvovanja u biću prirode, već samo to da je princip selekcije po kojem nauka vrši izbor izvornih datosti prirode namenjenih proučavanju, takođe i princip „tehničke svrsishodnosti“ koji prirodu čini podložnom za kontrolu i usmeravanje. Fenomenološki gledano, uprkos ovom nužnom ali veštačkom ponašanju nauke, priroda i dalje ostaje „čudesna celina izražajnih polja kosmovitalnih akata“ koji pokazuju „nad i a-mehaničku smisaonu povezanost u kojoj se ogleda unutarnje pulsiranje sveživota“. Ovde Šeler jasno sledi Bergsona i „filozofiju života“<sup>83</sup>. Stoga emocionalno shvatanje prirode i nauke postoje zajedno i paralelno, svako sa sopstvenim pravom (SIM 117). To čini sasvim besmislenim da se priroda misli samo formalno-mehanički u pokušaju njenog ovladavanja - kao da ona sama po sebi nije vredna (SIM 118). Zato Šeler naglašava: „Danas - kao u svim vremenima - dionizijska ekstaza u čuvstvenom i nagonском životu jedini je put i ključ ka prirodi samoj, jedina forma sudelovanja na njoj“ (SiR VIII 274, u: Galović 2 143). Štaviše, pošto su priroda i njen poriv, pored duha, drugi i jednako temeljni atribut božanskog, Šeler u jedinstvu ukorenjenosti svih ljudi i svega živoga u božanskom porivu, koje iskušavamo u osećanjima simpatije, ljubavi i svim oblicima kozmičkoga sjedinjavanja, vidi „dionizijski put ka bogu“ (FNS 208). Ako izostane ovo saživljavanje sa celokupnom prirodom, njegova ljubav prema biljci i životinji, onda „čovek...biva istrgnut iz svoje velike večne majke, prirode, kako to ne odgovara njegovom biću“. **Lišen kosmičkog saživljavanja, čovek samovoljno i razorno nastupa protiv celokupne prirode, izlažući je pustošućem industrijalizmu kapitalističkog doba** (SIM 119). To je zato jer postoji „čvrsti zasnivajući red“ između emocionalnih akata i funkcija, po kome se visoko vredne i manje opšte duševne moći čoveka ne mogu izgraditi bez prethodne izgradnje manje vrednih i opštijih. Ako je iščezlo kosmovitalno saživljavanje, ili ako se misli da ono nije „pravi i stvarni“ izvor saznanja za određene i jedino tako shvatljive strane postojećeg univerzuma, te ako se smatra prevaziđenim u sazajnom i vrednosnom smislu kroz nauku, hrišćanstvo ili „humanost“, onda se time odseca prvobitni koren i životni izvor za sve više forme emocionalnog simpatijskog života (SIM 117).

Zato istinsko spoznavanje prirode, suprotno prirodnoj nauci, i njenom sazajnom cilju gospodarenja nad prirodom, zahteva stav ljubavne predanosti. Mi moramo ponovo naučiti da razumemo „govor“ prirode kako ga je nekad shvatao sv. Franja, i prestati da mislimo da je matematička prirodna nauka, ma kako ona bila vredna divljenja, jedina moguća vrsta našeg znanja o prirodi. Geteovo duboka spoznaja: „Nije li srž prirode čoveka u srcu?“, prebivanje unutar same

---

<sup>83</sup> Bergson, po Šeleru, ispravno kaže da je „poverenje“ (*confiance*) bazičan stav filozofa prema svetu, a „prkos“ (*défiance*) nauke (UiV X 309). Za Bergsona je naučno znanje zasnovano na volji za dominacijom i kontrolom nad prirodom, i ova volja za moć sprečava naučnika da prodre u misteriozne dubine života koje se mogu spoznati jedino kroz akt simpatetičke intuicije (Staude 20).

*natura naturans*, unutrašnje dinamičko su-delovanje u velikom obuhvatnom procesom nastajanja, iz kojega izvire svaka prirodna tvorevina - iz duha i poriva večne supstancije - to je nešto sasvim drugačije, kaže Šeler, od matematičke prirodne nauke. Takvo znanje oplemenjuje i usređuje čovjeka, dok ga prirodna nauka čini samo lukavijim i moćnijim da uređuje prirodu i njome ovladava. Kada bi nastupilo ovo novo oprirođenje čovjeka, novi osećaj jedinstva, nova ljubav prema prirodi, onda čovek više ne bi smatrao vrednim ovladavanje onim što je tako jednostrano trudio da savlada, i ne bi više jurio za vitalnom vrednošću moći nad prirodom (ČuSD 209).

Šeler zaključuje da je jednostrana misao o čovekovoj vladavini nad prirodom, istorijski ponikla iz judejstva, postala „aksiom zapadnog svetskog etosa“ koji ima za konačnu posledicu materijalističko apsolutizovanje mehanizma prirode. Ova koncepcija mora „za budućnost principijelno biti razorena“. Mi moramo ponovo učiti da gledamo prirodu kao u „prsa prijatelja“, kako su činili Gete, Novalis (Novalis), Šopenhauer. U tom cilju čovjekovo celovito obrazovanje (uključujući i ono njegove duše) mora da prethodi svakom stručno-naučnom držanju prema prirodi. Zato u pedagoškom smislu moramo na prvom mestu ponovo razviti kosmovitalno saživljavanje, i iznova ga razbuditi iz „snenog stanja zapadnog čoveka kapitalističkog društvenog duha“ (SIM 118). Azijsko iskustvo se ovde pokazuje kao dragoceno. Zapadnjaci treba da od Azije uče kosmovitalno saživljavanje u sebi, a Azija od zapadnjaka „akosmističku“ ličnu ljubav u Bogu i humanost. Takvo prožimanje dovešće do uzajamnog izmirenja azijskog (posebno indijskog) i zapadnog etosa (SIM 118-119). Za „doba usklađivanja“ u koje smo zakoračili, to je od odlučujućeg značaja.

#### 4.2.6. Filozofija (metafizika) kao korektiv civilizacijskog principa dominacije

Pošto „duh“ „homo fabera“ „ne može čovjeku otvoriti niti kao logos novo carstvo bitka, niti kao čista ljubav carstvo vrednosti“, moderna civilizacija „umnogome počiva na sljepilu i samoobmani s obzirom na poredak vrijednosti“, na „razaranju, poremećaju poretka ljubavi (*ordo amoris*)“ (Senković 532; Galović 2 222). Zato se Šeler, u traganju za spasom od ove civilizacije i njenog „duha“, okreće „prvoj filozofiji“ i metafizici. Kod prve filozofije, odnosno bitnog znanja (znanja biti), „namjesto gospodstvenoga stava koji teži spram zakona prirode i svjesno zapušta bit toga što se javlja u zakonitim odnosima stupa ljubavno odnošenje što traži prafenomene i ideje svijeta“ (FNS 203). U skladu s tim, metafizičko saznanje je „ljubavlju određeni akt učešća jezgra ljudske ličnosti u apsolutnoj suštinskoj osnovi stvari“ (Štegmiler 137). Dakle, „prva filozofija“, kako je tradicionalno nazivana metafizika, predstavlja onu bitnu i neodložnu korekciju, preinačavanje stava gospodarenja nad bićem u ljubavno odnošenje spram bića. Samim tim se ukida ovaj momenat gospodarenja, potčinjavanja, izrabljivanja bića, tako prisutan i vidljiv u naučno-tehničkom ovladavanju prirodom, čovekom i njegovim celokupnim svetom života u doba moderne civilizacije.

Iz ovog razloga je svaki filozofski (metafizički) pogled koji proističe iz ljubavi prema svetu krajnja suprotnost onoj filozofiji rođenoj iz duha civilizacije (UiV X 308). Jer, u ljubavi kao takvoj uopšte nema htenja za promenom voljenog predmeta (SIM 169). Ona je upravo koren spoznaje kao učešća u drugom biću u kome se ne smera ni na kakvu njegovu izmenu (FZiO 206-207). U tom, i samo u tom smislu može se govoriti o „bezinteresnosti“ kod Šelera. Zato se ljubav jasno suprotstavlja civilizacijskom principu dominacije koji je vođen životnim porivom i voljom, i neraskidivo je vezan tek za kontingentnu realnost „sada i ovde“ pojedinačnih bića i njihovu tehničku transformaciju, a ne za samu suštinu stvar(nost)i: „Tehnologija (spoznaje biti)...zahteva ne samo isključivanje akata koji daju moment realiteta, ona ujedno zahteva uključivanje one, od žudnje slobodne, ljubavi spram bitka i vrednosnog bitka svih stvari, koja odnos

gospodstva zamenjuje novim, duhovnim temeljnim odnosom spram svijeta (*amor intellectualis*). Ona ujedno zahtijeva duhovno i duševnotehničko prevođenje delatne energije koja je bila usidrena u odnos gospodstva spram prirode...u odnos ljubavi spram prirode“ (SiR VIII 282). „Tek je pozitivna duhovna ljubav spram bitnoga i idejnoga kao takvoga - pozitivno osnažena stavljanjem izvan snage životnog poriva i volje - faktor kretanja za specifično čisto 'duhovne' akte intuicije biti i mišljenja ideja“ (XI, 76, u: Galović 2 217). „Ono što pokreće svaku misao nije volja za dominiranjem, za 'organizovanjem', za nedvosmislenim određivanjem i fiksiranjem, već pre kretanje simpatije, očekivanja povećanja punine kojom se, u pogledu kontemplativnog prepoznavanja, sadržaj sveta konstantno odvajava od invazije ljudskog razumevanja, nadmašujući time granice pukih pojmova“ (III 325, u: Staude 22). **Landgrebe zaključuje da se dvostruki fenomen nihilizma i tehničke vladavine svetom može prevladati samo ako se ponovo uspostavi onaj stari, na ljubavi zasnovan, pojam spoznaje kao učešća u drugom biću bez njegove promene** (Landgrebe 126).

U skladu s tim, da bi se rekonstruisala evropska kultura, moraće ponovo da se prihvati princip ljubavne posvećenosti objektivnom svetu, zajedno s uverenjem da on može biti direktno saznat i opažen, umesto principa „idealizma“ i „kriticizma“ koji su isključivo zasnovani na neprijateljstvu prema svetu. Štaviše, sva filozofija, umetnost i nauka moraće, još jednom da uče da gledaju, obaziru se i vole suštinske konstante sveta i njihove međuodnose - božanske suštinske ideje, opazljive u individualnim kontingentnim entitetima, prema kojima je Bog uredio svet - umesto onoga što nalazimo podložnim samo izmeni i gospodarenju (HLj V 391). Stoga smo obavezni da na svet ne gledamo kao na čisto indiferentni „materijal beskonačne dužnosti“ (protestantski duh koji vrhuni u Kantovoj etici), već da zauzmemo stav ljubavne posvećenosti njegovoj objektivnoj celini, sa bogatom raznovrsnošću njegovih različitih, legitimnih vrednosti i oblika postojanja (REK V 435; HLj V 389). Tada će ponovo značenje ljudske kulture biti – da pomaže svim stvarima, usmeravajući ih ka njihovom naročitom smislu i cilju koji im je postavljen u idejama koje Bog ima o njima; i sve ovo može biti postignuto samo u solidarnoj saradnji ljudskih saznajnih napora i ljubavnih nastojanja - saradnji svih individua, zajednica, doba. **Samo u radu na zajedničkom izbavljenju svih stvari, vodeći ih ka Bogu i njima dodeljenim ciljevima, ljudska ličnost može, uz pomoć Božje milosti, napredovati ka sopstvenom odredištu** (REK V 448).

### **Eros, teskoba i spasenje**

Šeler stoga nalazi protivnika teskobi u platonički shvaćenom **erosu** koji nam omogućava učešće na suštinama stvari, i time njihovu spoznaju. Eros je antagonist teskobi i nagonu za moći koji nas vezuju za njihove objekte, koč i sprečavaju da se udaljimo od sebe i puke prilagođenosti prilikama. Ono što nam otkriva svet jest ljubav, a ne teskoba (Ljubimir 176)<sup>84</sup>. Tako platonsko-aristotelovska filozofija prikazuje svet čiji stepeni i oblici, harmonija i logičnost, netaknuti tehničkom civilizacijom, zaslužuju našu ljubav. Sve dok naše duhovno oko gleda na takav svet, ne može biti nikakvog motiva da se on napadne ili transformiše. A kad god postoji takav motiv, emocionalni odnos prema svetu mora u principu biti neprijateljski, i sve vrednosti moraju biti viđene kao date svetu kroz aktivnosti i rad čoveka (UiV X 309). U spisu *O rehabilitaciji vrline* (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913) Šeler navodi još dva osećanja i vrline koje, pored ljubavi, otvaraju pristup stvarima i njihovim vrednostima: **strahopoštovanje** i **poniznost** (RV III 21, 26, 27). Zato je ljubavni filozofski stav u suprotnosti sa onima osobe prirodnog stava i naučnika. Kada

<sup>84</sup> Na ovom mestu Šeler kritikuje i Hajdegera u svojim primedbama upućenim *Bitku i vremenu* (Šeler, 1979: 25, 26, 29, 34, 37; EPR IX 268, 269). Hajdeger vidi strepnju kao „osnovno duševno nahodjenje“, a ljubav i dobrota u njegovoj postavi nemaju samostalnost. Nasuprot njemu, Šeler ističe da jedinstvo teorijskog i praktičnog držanja počiva u ljubavi, a ne u brizi, koja je „stalno povijanje ličnosti“ (BiV 29). O Šelerovoj kritici Hajdegera, u kojoj se eros i ljubav suprotstavljaju strepnji, teskobi i brizi, govore brojni autori (Dahlstrom, 2002: 11, 14; Wisser 29; Kerović 4 798, 799; Senković 532).

je praćena moralnim aktima poniznosti i samokontrole, ljubav oslobađa ćoveka od prirodnih egocentrićnih i antropomorfizujućih tendencija koje obeleţavaju prirodan stav (Barber 143). Otuda, vićeno sa objektivne strane suštinskih dostignuća ljubavi prema svetu, u filozofiji (metafizici) postoji „otkrivanje stvari, strujanje njihovog tajanstvenog bogatstva, zraćenje novih vrednosti povezano sa svešću o beskonaćnosti i neiscrpnosti ovog procesa“. A vićeno sa subjektivne strane, postoji spasenje od ţivotne strepnje. Zato, kako je Őiler (Schiller) izjavio, **samo u geniju nestaje naša „zemaljska strepnja“** (U1V X 308). **Veza izmeću metafizike i ćovekovog spasa ovde je neposredno i jasno vidljiva.**

## 5. ŠELEROVA FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA I TEOLOGIJA

### 5.1. Šelerovo filozofsko-antropološko učenje i duh kao suština čoveka

#### 5.1.1. Darvinizam i „prirodno-sistemska“ pojam čoveka

Da bi čovek uopšte mogao da bude u nekom odnosu sa apsolutom (božanskim), tj. da bi metafizika uopšte bila moguća, što je za Šelera od odlučujuće važnosti za čitavu njegovu filozofiju, kao i da bi se u aktivnom zalaganju za božansko čovek uopšte mogao spasiti, mora on biti nešto drugo i više od životinje. Međutim, upravo tu pretpostavku poriče „prirodno-sistemska pojam čoveka“ (*natursystematischen Begriff des Menschen*) (PČ 14).

Koreni ovog pojma mogu se naći kod Karla Linea (Carl von Linné), osnivača biološke taksonomije i sistematike, koji je, kako navodi Krstić, smatrao da je teško utvrditi bitnu specifičnu razliku između antropoidnih majmuna i čoveka sa stanovišta prirodne nauke. Ona, doduše, postoji u oblasti morala i religije, ali to ne bi trebalo da zanima prirodnjaka koji se bavi čovekovim telom. Jedina razlika u biološkom smislu je da majmun ima prazan prostor između očnjaka i drugih zuba. Na primedbu jednog kritičara da je čovek tu napravljen ne po slici Boga, nego majmuna, Line odgovara da zaista ne zna ni za jednu rodnu razliku između majmuna i čoveka prema principima prirodne istorije, niti zna nekog ko bi mu je pokazao (Krstić 86, 87). U mnogim konceptima filozofije prosvetiteljstva čovek se takođe razumevao iz onog neljudskog, iz nečega sasvim drugog (Hufnagel 3 449). Dalje se „prirodno-sistemska“ pojam čoveka razvijao zahvaljujući krupnim i uticajnim otkrićima u oblasti fizičke antropologije, biologije i fiziologije, a naročito Darwinovoj teoriji evolucije. Ova teorija predstavljala je naučnu i uopšte intelektualno-duhovnu revoluciju toga doba. Jer, to nije bila samo jedna nova biološka teorija, kakvih je u to vreme ubrzanog rasta i razvoja biologije kao nauke, inače bilo dosta. Ona je bila nešto više od toga - nova naučna paradigma - ali i fundamentalno novi pogled na čoveka i njegovo poreklo koji se direktno sukobio sa dvomilenijumskom judeo-hrišćanskom slikom o čoveku kao Božjem stvorenju. **Darvinovska paradigma** je tu sliku sasvim preokrenula, i kao svaka nova paradigma (slično je bilo sa kopernikovskom, ajnštajnovskom itd.), snažno uticala ne samo na buduće biološko-antropološke teorije, nego i na druge oblasti ljudskog saznanja i stvaralaštva, na filozofiju, sociologiju, književnost itd.

U *Poreklu čoveka* (*The Descent of Man*, 1871), Darwin nedvosmisleno tvrdi: „Glavni zaključak do koga se ovde došlo...jeste da čovek potiče od nekog manje visoko organizovanog oblika. Temelji na kojima počiva ovaj zaključak nikada neće biti uzdrmani, jer velika sličnost između čoveka i nižih vrsta životinja u embrionalnom razvoju, kao i u bezbroj tačaka strukture i konstitucije... jesu činjenice o kojima se ne može diskutovati...Taj veliki princip evolucije stoji jasno i čvrsto...Onaj koji nije zadovoljan da kao divljak gleda na fenomene prirode kao nepovezane, ne može više da veruje da je čovek delo jednog posebnog čina stvaranja...Moramo priznati da čovek sa svim svojim plemenitim osobinama...sa svim tim uzvišenim moćima - još uvek nosi u svom telesnom sklopu neizbrisivi pečat svog niskog porekla“ (Peri 340). A Darwinov saradnik i saborac Tomas Haksli (Thomas Huxley) potvrđuje da se „čovek se u svakom vidljivom karakteru manje razlikuje od viših majmuna nego viši majmun od nižih članova iz istog reda primata“ (Darvin, 1977: 8, 144). Još više, i značajnije, neka bitna, ontološka razlika između ljudi i životinja ne postoji ne samo u telesnom, nego ni u duhovnom domenu: „Razlike u duhovnim sposobnostima (između vrsta ili unutar ljudske vrste) mogu prelaziti jedne u druge i razvijati se jedna iz drugih - ne postoji nikakva osnovna razlika između čoveka i viših sisara“ (Darvin 67, 121). Darwin je to nastojao pokazati na svim čovekovim tzv. višim, duhovnim sposobnostima: govoru, inteligenciji,

emocijama, čak i religioznoj svesti (dopušta on da pas ima neka predstavu o bogu?!) I ako „životinje nisu samo žive mašine“ (Darvin 78), što pokazuju primeri učenja kod štika ili majmuna, „zašto bi onda čovek imao u osnovi različit duh?“ (Darvin 76). Tako se sa modernom evolucionističkom biologijom razvila svest da čovek nije jedina racionalna životinja, već da određeni stepen racionalnosti poseduju i druge životinje. Tradicionalne privilegije čoveka kao „animal rationale“ time su dovedene u pitanje, i on je počeo da se misli skromnije, samo kao jedna „ljudska životinja“ među mnogim ne-ljudskim (Krstić 90). Stoga je „Darvin lišio ljude privilegije da su božja naročita stvorenja, doprinoseći time osećanju nespokojstva koje obeležava dvadeseti vek... Za mnoge, zaključak je bio neizbežan: priroda ne sadrži nikakvu božansku zamisao niti svrhu, a ljudska vrsta je slučajan proizvod bezličnih sila. **Ključna ideja hrišćanstva - da su ljudi božja deca koja učestvuju u drami spasenja - počivala je, više nego ikada, više na veri nego na razumu**“ (Peri 342).

Na taj način su naturalističke i vitalističke koncepcije, razvijane pod uticajem darvinizma, ali i „filozofije života“, temeljno bile uzdrmale tradicionalno razumevanje čoveka kao, pre svega, umnog bića (klasična grčka misao koja se nastavljala u modernoj racionalističkoj i idealističkoj filozofiji), odnosno Božjeg stvorenja (hrišćanska koncepcija koja se provlačila kroz čitavu srednjovekovnu misao, ali i teološki intonirana filozofska učenja u modernom dobu). Kao ekstremni primeri dokle može ići shvatanje čoveka unutar ovakve biologističko-naturalističke paradigme mogu da posluže citati koje sam Šeler navodi. T. Lesing kaže: „Čovjek - tj. jedna vrst grabežljivog majmuna koji je zbog svoga takozvanog 'duha' polagano poludio od umišljenosti“, a anatom Bolk (Bolk): „Čovjek je infantilni majmun s poremećenom unutarnjom sekrecijom“ (ČP 137).

Prema Vajsovom tumačenju, Šeler, kao kasnije Gelen i Buber, sugerise da pitanje čoveka nije samo naučni i teorijski problem. On počinje sa prosečnom osobom koja razmišlja o smislu i okolnostima svog života. Šeler uvodi svoju antropologiju postavljajući sledeću misao: „Upita li se obrazovani Evropejac što on zamišlja pod riječju čovjek...“ (PČ 11). On, dakle, ulazi u antropologiju ne prvenstveno razmišljajući o naukama, već o okolnostima ljudskog bića u savremenom svetu. Za Šelera, filozofska antropologija nije epistemološka briga ili pokušaj da se koordiniraju nalazi nauka. Filozofska antropologija je ljudska briga, bavi se celim ljudskim bićem i njegovim mestom u prirodi (Weiss 1 53-54; W 2 12). Zato on sugerise da se nauci mora pristupiti sa oprezom: „Mnoštvo znanosti koje neprestano rastu a bave se čovjekom - ma kako vrijedne i bile - osim toga daleko više prikrivaju bivstvo čovjeka nego što ga osvetljavaju“ (PČ 12). Postoje granice onoga što nam nauka može reći o ljudskom biću. Nauka pruža niz različitih koncepcija ljudskog bića koje su suviše uske da bi obuhvatile celo ljudsko biće. Oni tretiraju ljudsko biće kao stvar, ali ono nije stvar. Zato se zadatak celovitosti filozofske antropologije razvio delimično kao odgovor na rastuću naučnu objektivizaciju ljudskog bića i predstavljao je pokušaj da se ponovo potvrdi ispravan filozofski zadatak razmišljanja o ljudskoj prirodi. Prepoznavši našu krizu u samospoznaji, Šeler ju je eksplicitno povezo sa refleksijom na celokupno ljudsko biće, a ne sa delimičnim i objektivizovanim bićem koje nam pružaju nauke. U tom pogledu za njega je zadatak filozofije bio da se oslobodi okova naučnog metoda: „No kao što filozofija ne smije da bude služavka nekog crkvenog vjerovanja, isto tako ne smije da bude služavka znanosti“ (FNS 199). U stvari, umesto da sledi nauke, Šeler tvrdi da filozofska antropologija mora da prethodi nauci: „Takva antropologija sama bi mogla dati svima znanostima koje se bave predmetom 'čovjek'...osnovni temelj filozofijske prirode i ujedno sigurne ciljeve njihova istraživanja“ (ČP 113) (Weiss 1 55, 56, W 2 11; KER 1 91, 92, 94-95; Kerović 4 177).

## 5.1.2. Stupnjevi života

Šeler filozofski uopštava i osmišljava rezultate naučnih istraživanja o funkcionisanju anorganske i organske prirode i čoveka, gradeći koncepciju o stupnjevitosti izgradnji i uzdizanju prirode ka sve višim nivoima svesti<sup>85</sup>. Da bi se odredio čovek ne polazi se više od uma ili duha, kao u tradicionalnoj idealističkoj filozofiji i teologiji, nego od ljudske i celokupne prirode. Ovde je važno istaći da Šeler već u ranim tekstovima tvrdi da priroda ne uključuje samo „telesni svet“ već i svet psihe, „koji je aktivan kao čulna percepcija, instinktivni život, asocijativno povezivanje imaginarnih elemenata“ (I 340); ovi stupnjevi i razlike biće sačuvane sve do njegovog kasnog učenja o fazama razvoja duše kakve ih je predstavljao u svojim predavanjima iz opšte psihologije i biologije 1920-ih godina (Henckmann 2 23-24). Ovde vidimo da, za razliku od tradicionalnih učenja koja su podvlačila oštru ontološku razliku i razdvajanje duše i tela, psihičkog i fizičkog (uključujući organsko), što je naročito došlo do izraza kod Dekarta i u kartezijanskoj tradiciji uopšte, Šeler smatra da postoji poklapanje između granica psihičkog i živog sveta. Jer, sva živa bića, čak i biljke, nisu samo objekti za spoljašnje posmatrače, nego imaju i vlastito unutrašnje biće u kojem sebe na neki način primećuju, što predstavlja „psihički prafenomen života“ (PČ 14)<sup>86</sup>.

Nalazeći podsticaj u Bergsonovoj ideji „životnog elana“ (*élan vital*), Šeler najniži stupanj živog/psihičkog postojanja locira u nesvesni „**čuvstveni poriv**“ (*Gefühlsdrang*), lišen oseta i predstava, koji je krajnji izvor energije ne samo za organsko funkcionisanje čitavog živog sveta, već i najviše i najsublimnije duhovne aktivnosti čoveka. Kod poriva još nisu razdvojeni posebni nagoni, koji su vezani za specifične biološke potrebe i njihovo ispunjenje, već se odlikuje pukom težnjom ka nečemu, ili odbijanjem od nečega. On se jasno odvajava od anorganskih centara i polja sila kojima se ni na koji način ne može pripisati nekakav psihički fenomen. Šeler naglašava da ovaj prvi stupanj psihičkog bića moramo dodeliti već biljci (PČ 17). Takođe, čuvstveni poriv je prisutan i u čoveku, nalazi se iza svakog, makar najjednostavnijeg oseta i predstave, jer se na njemu temelji nagona pažnja koja je nužni uslov za ove elementarne spoznajne akte. On predstavlja „jedinstvo svih bogato raščlanjenih ljudskih nagona i afekata“ (PČ 20, 32). Ali, kod biljke je čuvstveni poriv potpuno usmeren prema spolja, on je „eskatičan“, nedostaje joj bilo kakvo povratno obaveštavanje nekog centra o njenim organskim stanjima, postojanje ma koliko primitivne refleksije i svesti, što je svojstveno tek stupnju životinje (PČ 18).

Drugi nivo u „objektivnom stupnjevitom poretku života“ je „**instinkt**“ (*Instinkt*) (PČ 21). Instinkt funkcioniše na nivou vrste, on predstavlja reakcije na ono što je značajno za život i opstanak vrste kao takve, a ne njenog pojedinačnog pripadnika (PČ 23). Životinjska svest je strogo uslovljena instinktima, ona može da doživi (vidi, čuje, oseća, pamti itd.) samo ono što je za njih značajno, i u tom instinktivnom držanju čvrsto je vezana za vlastitu okolinu i njene granice (PČ 25).

---

<sup>85</sup> Šeler je, kako smo naveli u biografiji, nameravao prvo da studira medicinu, interesovala ga je biologija; zapravo, u svim svojim spisima on upućuje na poslednja biološka istraživanja (Bershady 4).

<sup>86</sup> Govedarica se slaže sa Šelerom da je „duševnost svojstvena svemu što je živo, te da je domen psihološkog koekstenzivan sa domenom biološkog. Naravno, postoje velike razlike između biljaka, životinja i ljudskih bića u pogledu nivoa složenosti njihovih psihičkih manifestacija, ali ove razlike su pitanje nižeg i višeg stepena, a ne suštinski drugačijih kvaliteta. Prema Šelerovom i našem mišljenju, ono što pravi kvalitativnu ili suštinsku diferenciju između čoveka i ostalih živih bića tiče se ljudskih duhovnih kapaciteta, koji su nešto nadbiološko i samim tim se ne mogu redukovati na psihofizičke sposobnosti i procese“ (Govedarica 177).

Anita Milićević skreće pažnju da je u izrazu „telesna duša“ srž Šelerove koncepcije psihofizičkog jedinstva i kritike Dekarta: „Duša i tijelo ne čine ontičku suprotnost - oni su u jedinstvu“. Suprotnost koju nalazimo u čoveku, kako ćemo videti, na drugom je mestu i nivou, između duha i života (Milićević, 2004: 75).

Treći oblik psihičkog je „**asocijativno pamćenje**“ (*asoziatives Gedächtnis, Mneme*) na kojem počivaju procesi asocijacije, reprodukcije, uslovnog refleksa (PČ 29). Ono se formira na osnovu broja pokušaja, tzv. učenjem pomoću pokušaja i pogreške, i prisutno je svuda gde se radi o vežbi, sticanju navika, (samo)dresuri (PČ 30). U Pavlovljevima eksperimentima sa psom ovaj fiziološko-psihički proces otkriven je i demonstriran na jednostavan i očigledan način, a pokazao je svoje prisustvo ne samo u životinjskom i čovekovom organskom funkcionisanju, nego i u ljudskoj socijalnoj sferi<sup>87</sup>. Kao i oseti, predstave, i drugi niži spoznajni fenomeni, asocijativno pamćenje determinisano je nagonima, potrebama i njihovim zadacima (PČ 32). Na njemu se zasnivaju tradicija i tradicionalno držanje, ali Šeler istovremeno ističe da „sav pravi ljudski razvoj bitno počiva na postepenom slabljenju tradicije“ i da „odbacivanje moći predaje postepeno napreduje u ljudskoj povijesti“ (PČ 35). Pojavljivanje i jačanje asocijativnog principa u evoluciji živog sveta znači slabljenje instinkata i centralizovanje organskog života, kao i izdvajanje jedinke iz njene vezanosti za vrstu, budući da ona sada može da nauči da se prilagođava novim, za vrstu netipičnim situacijama i okolnostima (PČ 36).

Četvrti stupanj je „**praktična inteligencija**“ (*praktische Intelligenz*), koja je, kao i prethodni stupnjevi, vezana za organski život (PČ 37). Na njoj se temelje sposobnost i čin izbora. Inteligentno držanje znači da jedinka može uspešno da reši određeni zadatak koji nije tipičan za vrstu, ali ni individuu, i to odmah, bez ponavljanja (neuspešnih) pokušaja (PČ 38; FZiO 197). Prisustvo inteligencije kod životinja, tzv. učenje uviđanjem, pokazao je Wolfgang Keler (Wolfgang Köhler) u svojim eksperimentima sa majmunima, a specifičan izraz lica i sevanje oka u trenutku kada majmun reši zadati problem nazvao je „aha“ doživljajem (PČ 39). Stoga je razlika između majmuna i čoveka samo u stepenu inteligencije, a ne u njenom (ne)prisustvu. Time je opovrgnuto staro učenje koje je životinjama pripisivalo jedino instinkt i pamćenje, a inteligenciju smatralo isključivim monopolom čoveka (PČ 40). U skladu s tim, Šeler tvrdi da „životinja nije nikakav nagonski mehanizam, kao što nije automatizam instinkata, mehanizam asocijacija, i refleksni mehanizam“ (PČ 42), i da je „velika, i filozofska, vrednost koju ima mlada psihologija životinja, napredujući tako bodro da nam je pokazala kolika velika sklonost je postojala ranije za potcenjivanjem psihičkih sposobnosti životinja“ (FZiO 196). Štaviše, u domenu afekstivnog životinja je, prema Šeleru, još bliža čoveku nego u pogledu inteligencije; i kod nje se mogu naći darivanje, pomirenje, prijateljstvo i slični fenomeni (PČ 43). Uostalom, o sličnosti emocionalnog života čoveka i životinja govorio je već Darwin na osnovu svojih istraživanja. Imajući u vidu sve ove sličnosti, i stav o psihofizičkom jedinstvu živog sveta, Šeler zaključuje: „Ne postoji ni najmanji razlog da se čovjek, prema njegovom duševnom životu odvoji od životinje više nego postupno, te njegovoj duši, koja je vezana uz tijelo, nekako pripise naročita vrsta podrijetla i buduće sudbine, kako to čini teistički 'kreacionizam' i tradicionalna nauka o 'besmrtnosti'. Mendelovi zakoni vrijede za izgradnju psihičkog karaktera u istoj mjeri kao i za bilo koja tjelesna obilježja“ (PČ 91-92).

### **„Homo naturalis“ i pad u životinjsko**

Dakle, prema ovako izloženom „prirodno-sistemskom“ pojmu čoveka, koji posmatra ljudsko biće iz perspektive prirode i njene stupnjevite izgradnje, ne postoji nikakva suštinska (kvalitativna), već samo gradualna (kvantitativna) razlika između čoveka i životinje; „između pametnog šimpanze i Edisona (Edison), kad je ovaj posmatran samo kao tehničar, postoji tek - dakako vrlo velika - razlika u stupnju“ (PČ 44). Čovek se ni po jednom svom bazičnom svojstvu ne razlikuje od životinje, čak ni po inteligenciji koja se tradicionalno smatrala privilegovanim posedom čoveka. Nakon Kelerovih eksperimenata, jedino se može tvrditi da je razlika između majmuna (životinja) i čoveka samo u stepenu inteligencije, a ne u njenom (ne)postojanju. Da je čovek suštinski (samo) životinja smatra, kako smo videli, i koncepcija „**homo fabera**“ - čovek je

<sup>87</sup> Npr. proizvodnja pozitivnih ili negativnih reakcija u oblastima potrošnje, politike itd., gde u savremenom svetu marketing i propaganda dolaze do izražaja, koristeći mehanizme asocijacija i uvide bihevioralne psihologije.



„životinja koja pravi oruđa“ (*tool-making animal*): „Monopoli 'homo sapiensa', a nasuprot njima jedini koren tehnologije i pozitivne nauke...samo je postepen produžetak sposobnosti za praktično-tehničku inteligenciju, koju životinje već poseduju. Dakle, kasniji pozitivisti su takođe neminovno poricali suštinsku psihološko-duhovnu razliku između čoveka i životinje“ (FoP 161). Ali i sam Šeler, kada je reč o čoveku kao prirodnom, živom biću, i funkcijama koje su vezane za održanje života, a u koje spadaju ne samo čuvstveni poriv i instinkti, već i „više“, naizgled čisto intelektualne, ne-vitalne funkcije, kao što su asocijativno pamćenje, inteligencija i sposobnost izbora, priznaje i preuzima u celini nalaze darvinovske, „homo faber“ i „filozofijom života“ inspirisane teorije o čoveku. Otkrića moderne prirodne nauke o čoveku nepobitno dokazuju, i ne mogu se ignorisati ni opovrgnuti: „Ozbiljna naučna ispitivanja pokazuju samo jedno: čovek = homo naturalis jeste životinja, mali sporedni put kojim je život krenuo u okviru klase kičmenjaka, u ovom slučaju primata. On se dakle nije 'razvio' iz životinjskog sveta, već je on bio životinja, životinja jeste, i zauvek će ostati životinja“ (IČ 33, 34). „Čovek i životinja zaista čine strogi kontinuum i razdvajanje čoveka od životinje, zasnovano samo na njegovim prirodnim svojstvima, povlači proizvoljnu liniju preseka koja postoji samo u našem razumu. Ili još kraće: ne postoji prirodno jedinstvo čoveka“ (IČ 38-39, 32).

**Svestan ovako jakih naučnih dokaza, i na njima zasnovanih uticajnih filozofskih teorija, Šeler sa strepnjom konstatuje: „U poslednje vreme...izgleda da je čovek nekako skliznuo u ono životinjsko, u nižu prirodu, i sada je potrebno pronaći još nešto što ga razlikuje, nešto što bi ga 'spaslo' od potpunog utapanja u to niže od njega“ (IČ 11). S obzirom na ovaj čovekov pad i potonuće u životinjsko, koji promovise moderna biološka nauka, i njome inspirisana filozofija, što Šeler uviđa kao jedan od presudnih simptoma krize u (samo)razumevanju čoveka, kako je uopšte moguće i dalje govoriti o bogu, i čovekovom odnosu prema njemu, i još više, pretendovati da čovek treba, i samim tim, može, da pomogne božanskom u njegovom ostvarenju?!<sup>88</sup> Suočen sa ovako snažnim naučnim i filozofskim otkrićima i teorijama koje su se, sve odreda, jednako ustremljivale na tradicionalno poimanje čoveka iz perspektive teologije i/ili idealističke metafizike, Šeler se u izgradnji filozofske antropologije kao propedeutike za metafizičko spasenje čoveka našao pred gotovo nerešivim zadatkom. Šelera je ovakvo učenje o čoveku naročito pogadalo jer je radikalno dovodilo u pitanje njegovu metafizičku pretenziju i čitav filozofsko-antropološki projekat. Jer, dok jedni suštinsku razliku između čoveka i životinje postavljaju tamo gde nje realno nema, u inteligenciju i izbor, s druge strane, „svi evolucionisti Darwinove i Lamarckove škole, otklanjaju s Darwinom, Schwalbeom i takođe s W. Köhlerom poslednju razliku između čovjeka i životinje, baš zbog toga što već i životinja posjeduje inteligenciju. Oni se upravo tim priklanjaju na neki način velikoj jedinstvenoj nauci o čovjeku, koja se označuje kao teorija 'homo fabera' i ne poznaju onda, razumije se, takođe nikakvog metafizičkog bitka ni metafizike čovjeka, to jest specifičnog odnosa koji bi čovjek kao takav posedovao prema osnovu svijeta“ (PČ 43-44).**

Krstić podseća da ništa bitno drugačije nije u svetlu savremenih prirodno-naučnih istraživanja koja dokazuju da je kognitivni jaz između ljudi i drugih životinja znatno manji nego što je ranije pretpostavljano. Naime, aktuelne studije kognitivne etologije sugerišu da su neke životinje sposobne da razumeju simboličku reprezentaciju i upotrebe odgovarajući jezik. Štaviše, da su i druge sposobnosti za koje je mišljeno da su ekskluzivno ljudske, kao što su razvijanje porodičnih veza, rešavanje društvenih problema, izražavanje emocija, započinjanje ratova i polno opštenje u cilju zadovoljstva, zapažene i u neljudskom svetu. Dakle, bilo koja distinktivna ljudska sposobnost kojom bismo ga učinili „posebnim“ u živom svetu nije ništa „izuzetnija“ od sposobnosti po kojima se razlikuju druge vrste. U skladu s tim, Meri Midgley (Mary Midgley) upozorava da nismo jedina

<sup>88</sup> Ovakav pristup bio je dodatno osporen i obesmišljen Ničevim govorom o „smrti boga“, i Foerbahovom (Feuerbach), Marksovom i Frojdovom kritikom religije.

jedinstvena vrsta i da su taman koliko mi, i slonovi, albatrosi ili džinovske pande takođe „na mnogo načina jedinstveni“. Zato su sa stanovišta savremene biologije, ljudske sposobnosti, uključujući i one jezika i (samo)svesti, jednako proizvodi evolucione selekcije kao što su to obeležja drugih životinja. Pretpostavke o ljudskoj izuzetnosti i težnje da se ustanovi ljudska jedinstvenost identifikacijom izvesnih specifičnih sposobnosti jednostavno ne deluju uverljivo (Krstić 96-98).

Zato se za ceo Šelerov problem javlja „odlučno pitanje: postoji li, ako životinji pripada inteligencija, uopće još nešto više do li samo gradualna razlika između čovjeka i životinje? Postoji li onda još neka **bivstvena razlika** (*Wesensunterschied*)? Ili pak postoji iznad do sada obrađenih bivstvenih stupnjeva još nešto sasvim drugo u čovjeku, njemu specifično pridodato, što nije izborom i inteligencijom pogođeno i iscrpljeno?“ (PČ 43). „Da li je uopće opravdan ovaj drugi pojam koji čovjeku kao takvom daje **osobit položaj** (*Sonderstellung*), neuporediv sa svakim drugim osobitim položajem neke žive vrste?“. Ovde je reč o „**bivstvenom pojmu čoveka**“ (*Wesensbegriff des Menschen*) koji bi, nasuprot „prirodno-sistemskom“ (PČ 14), istakao bitnu, a ne samo kvantitativnu razliku između čoveka i životinje s obzirom na stepen inteligencije ili neke druge životne moći. Šelerovo rešenje ove dileme je originalno i zanimljivo, i predstavlja jedno od temelja njegove filozofske antropologije. „**Napušteni od Boga, a u strahu potapanja u novoprobudeno životinjstvo, pokrenuto je pitanje o biti i bitku čovjeka, na način primjeren modernoj epohi**“ (Senković 523).

### 5.1.3. Duh i „bivstveni“ pojam čoveka

U *Sociologiji znanja* Šeler najavljuje da će opravdanje izraza „ideja“ čoveka, suprotno „empirijskom“ konceptu „čoveka-životinje“, dati u svojoj *Filozofskoj antropologiji* (SOC VIII 27). Radi se o „suštinskoj“ razlici između čoveka i životinja uopšte, koja ne sme da se pobrkava s „empirijskom“, tj. anatomskom, fiziološkom i psihološkom razlikom između urođenika i viših majmuna. Kao uvod za ovakvo tumačenje Šeler navodi esej *O ideji čoveka* (SOC VIII 68). Filozofska antropologija treba da pokaže „položaj čoveka u kosmosu“, tj. njegovo mesto u odnosu na anorganski i živi svet, s jedne, i Boga, s druge strane.

Prema Šelerovom mišljenju, izlaz iz teškoće koju pokazuje dvosmislenost pojma „čoveka“ – njegovu podređenost, ali i suprotstavljenost pojmu životinje (PČ 12-13) - može se naći u osvešćivanju i artikulisanju jedne moći i principa u čoveku koji u celini prevazilazi život, samim tim i životinjsko. **Bitna razlika između čoveka i životinje, ako uopšte postoji, mora se tražiti na sasvim drugoj strani i mestu nego što su priroda, život i sve ono što je za njih vezano, od čuvstvenog poriva do inteligencije:** „Bivstvo čovjeka i ono što se može nazvati njegovim 'osobitim položajem' stoji visoko iznad toga što se naziva inteligencijom i sposobnošću izbora, i ne bi se moglo doseći kada bismo sebi ovu inteligenciju i sposobnost izbora predstavili kvantitativno ma dokle god pa čak i do beskonačnosti...Novi princip stoji izvan svega onoga što u najširem smislu možemo nazvati 'životom'. To što čovjeka čini 'čovjekom' nije novi stupanj života - čak ni samo stupanj jedne forme manifestacije ovog života, 'psihe', - nego je to princip koji je suprotan svem i svakom životu uopće, također životu u čovjeku: **nova prava bivstvena činjenica** (*Wesenstatsache*), koja se kao takva uopće ne može svesti na 'prirodnu evoluciju života', nego, ako na nešto može, onda samo na najviši osnov stvari samih: na istu osnovu čija je jedna velika manifestacija 'život'“ (PČ 44, 45). Ovde vidimo obrise Šelerove metafizike apsoluta o kojoj će kasnije biti reči.

Tu osobenost čovekovog bića koja mu daje **poseban položaj u kosmosu** u odnosu na ostatak živo(tinjsko)g sveta Šeler, ne naročito originalno, imenuje „**duhom**“. **Za njega je čovek,**

**pre svega, duhovno biće, „zoon noetikon“ ili „animal spirituale“** (Vandenberghe 20). Međutim, on duh drugačije razumeva od njegove tradicionalne idealističko-filozofske i hrišćansko-teološke koncepcije, i smešta u bitno drugačiji odnos prema onom neduhovnom u čoveku. S jedne strane, on duh, na tragu fenomenološke filozofije, koncipira kao središte intencionalnih akata ličnosti, sa čim su u vezi njegova shvatanja ontološkog, aksiološkog i etičkog individualizma i personalizma. S druge strane, razumeva ga kao izvorno nemoćnog u odnosu na nagone (životni poriv), što je odstupanje od kruto idealističke vizije duha, i ustupak naučno-filozofskim učenjima koja su istakla izuzetnu moć nagona, o čemu će kasnije biti reči. Dok su Grci otkrili taj princip i nazvali ga „umom“, Šeler misli da taj pojam nije dovoljno adekvatan za njegovu koncepciju, jer duh pored „mišljenja ideja“ obuhvata i „zrenje“ (*Anschauung*) prafenomena ili suština, kao i određenu klasu emocionalnih i voljnih akata, čime se potvrđuje njegov originalni doprinos proširenju fenomenološke perspektive.

### **Suprotnost duha i života - bitna razlika čoveka i životinje**

**Osnovna oznaka duhovnog bića je egzistencijalna nezavisnost od svega organskog, od njegovog pritiska, od „života“ i svega što životu pripada, uključujući nagonsku inteligenciju** (PČ 45). Čovek je jedino živo biće koje se može asketski držati prema svom životu, koje može potisnuti nagonске impulse tako što će im uskratiti zadovoljenje putem duhom postavljenih slika i predstava. Zato taj princip nije samo izvan sveg života, već može životu da se suprotstavi, da mu kaže „ne“ (za razliku od životinje koja životu uvek kaže „da“ i zato je samo život-inja). Čovek je „asket života“, „večni protestant protiv sve gole zbilje“ (PČ 65). Šeler zaključuje: „Nisu, dakle, tijelo i duša, odnosno mozak i duša u čovjeku nešto što tvori neku ontičku suprotnost. Suprotnost koju u čovjeku nalazimo i koja se kao takva subjektivno doživljuje jest mnogo višeg i dubljeg reda - to je **suprotnost života i duha**. Ta suprotnost mora da seže i mnogo dublje u osnov svih stvari nego suprotnost života i anorganskog“ (PČ 94). S tim u vezi, Šeler u spisima iz zaostavštine kaže: „Kao ideja, čovek je tačka, faza, mesto u kosmosu gde jedan organski 'život' (bilo psihički ili fizički)...gubi svoju apsolutnu moć i postaje podređen principu - duhu - za koji je i za čiju je moguću delotvornost, cilj i postavljanje vrednosti organsko otvorilo jaz, koji je tačka proboja“ (XII 129, u: Fischer 1 160). Tu više ne zadovoljavaju tradicionalna određenja čoveka kao „homo fabera“ ili „homo sapiensa“, kod koga se radi samo o razumu, inteligenciji koja je u službi života. Ona ne kazuju i ne otkrivaju šta čoveka čini izuzetnim bićem koje zauzima „metafizički položaj u svetu“. Zato Šeler i smatra da treba napustiti sva tradicionalna određenja i početi iznova (Kerović 4 275-276).

Ne čudi da Šeler već u svom ranom spisu i filozofsko-antropološkom prvencu *O ideji čoveka* na početak kao moto stavlja misao sv. Avgustina: „U čemu je onda čovekova posebnost ako ne u tome što je stvoren prema slici Boga?...upravo intelekt (duh - prim. M.K.), a ne telo ono po čemu je sličan Bogu“ (IČ 7). A kao pretpostavku i oslonac za svoje izlaganje Šeler navodi prvi tom Huserlovih *Logičkih istraživanja* (*Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, 1901) koja su „pobedonosnom argumentacijom“ oborila „antropologizam“ u tadašnjoj logici, za koga su logički zakoni izražavali samo funkcionalne zakone našeg prirodno-ljudskog mišljenja a ne idealne zakone postojećeg koji zasnivaju „predmete“ kao takve, potpuno nezavisno od biološke egzistencije i organizacije vrste homo. Huserl je, prema Šeleru, takođe strogo i ubedljivo dokazao da se ista „antropologistička greška“ javlja i u velikom delu dotadašnje etike (IČ 9). Stoga sve ukazuje na to da postoji linija koja preseca i razdvaja „čoveka“ shvaćenog kao prirodno jedinstvo, te da „unutar 'ljudskog roda' postoji raskol koji je beskrajno veći od onog koji, u naturalističkom smislu, deli čoveka od životinje“ (IČ 32). U biološkom pogledu, tek na osnovu toga što ljudski organi i funkcije nisu usko i neposredno prilagođeni okolini, kako je slučaj kod životinja, pojavili su se kod čoveka bazični uslovi za slobodno i fleksibilno prilagođavanje, tj. za razum i izbor, govor i izradu oruđa. Međutim, kada je reč o „drugom temeljnom uslovu postanka čoveka, o intencionalnim

duhovnim činovima, tu svako naturalističko objašnjenje nužno zakazuje“ (IČ 37). Šeler u ovom spisu zaključuje: „Čovek je ono mesto na kome izranja i postaje vidljiv jedan poredak stvari, suštinski različit od sve ostale prirode: to će reći, duh, kultura, religija“ (IČ 34). Zato tek filozofija daje apsolutnu spoznaju, oslobođenu i od vitalnog bića i od strukture čoveka kao biološkog roda. Ona je jedina sposobna da čoveka u pravom smislu otvori svetu, tako što ga otvara suštinama svih mogućih bića (Galović 2 85).

**Već u *Formalizmu* Šeler ističe ideju duha koja se zadržava kroz čitavu njegovu filozofiju.** Čovek se kao jedinstveno i najviše biće u pravom smislu može razumeti samo s obzirom na njegovu duhovnu konstituciju, a ne na bilo šta što pripada svetu prirode i njegove evolucije, jer između čoveka kao (najvišeg) prirodnog bića i ostatka prirode nema nikakve esencijalne razlike. Jedinstveno definisanje čoveka kao biološke vrste je samo po sebi upitno; u svakom slučaju, nema precizne, suštinske granice između čoveka i životinje s biološke tačke gledišta. Pošto za biologiju nema „bivstvenog“ pojma čoveka, jedinstvena granica između prirode i vrednosti leži ne između čoveka i životinje, koji zajedno sistematski i genetički predstavljaju kontinuirani prelaz, već između ličnosti i organizma, između duhovnog bića i živog bića (F II 294). To znači da je iskaz „Čovek je najvrednije živo biće“ biološki neopravdan, jer samo na osnovu drugih vrednosti, tj. vrednosti „viših“ od bioloških, ovaj iskaz može imati objektivni smisao. Kako Šeler kaže, „ovde stižemo do cilja našeg istraživanja“: kad god vrednujemo „čoveka“, mi zapravo pretpostavljamo vrednosti koje su nezavisne od vitalnih - vrednosti svetog i duhovne vrednosti. Tj. čovek je „najviše biće“ ukoliko je nosilac akata koji su nezavisni od njegove biološke organizacije, i ukoliko vidi i realizuje vrednosti koje odgovaraju ovim aktima. Samo na pretpostavci vrednosti svetog i duhovnog, koje su nadređene biološkim vrednostima i nezavisne od njih, čovek je najvrednije biće. Novina koja se pojavljuje na izvesnoj tački njegovog razvoja sastoji se u obilju duhovne aktivnosti (F II 292-293).

U studiji *Problemi religije* Šeler povezuje razvoj duha upravo sa zaostajanjem i „zamrzavanjem“ čovekovog evolutivnog razvitka u odnosu na ostali živi svet (o čemu smo već pisali u poglavlju 3.1). Rast „umskog duha čoveka“ ni na koji način nije uslovljen promenom prirodnog ljudskog organizma u njegovom fizičkom aspektu (uključujući cerebralni i nervni sistem), što je, po hipotezi nasleđenih sposobnosti, bila teorija Alberta Langea (Albert Lange) i Herberta Spensera. Naprotiv, može se pokazati, kaže Šeler, da je uzrok nezavisnog (autonomnog) razvoja ljudskog duha (u razlici od sveg psihičkog postojanja direktno uslovljenog telom) upravo eminentna biološka fiksiranost čoveka. Postoji, naime, univerzalni biološki zakon po kome se sposobnost evolucije smanjuje kako se organizam uzdiže u evolucijskoj skali; upravo zato što je čovek, u skladu s ovim zakonom, „najfiksiranija“ vrsta životinje s evolucione tačke gledišta, on je subjektivno naveden da svom duhu dopusti neograničenu sposobnost razvitka. Tako se razvijajući, kao duhovno biće, u pravcu i na način koji je potpuno drugačiji od biološkog, čovek u svojoj višoj, natprirodnoj organizaciji nalazi daleko superiorniju nadoknadu za ono što je izgubio, kao prirodno zemaljsko stvorenje, u pogledu evolucijskog razvoja i kapaciteta (PR V 200).

I u *Resantimanu* se potvrđuje ovo gledište. Šeler navodi da ranohrišćanska misao takođe smatra da se „telesni“ i „prirodni“ čovek razlikuje od životinje ne u vrsti, već samo gradualno, a da se novi poredak, novi „apsolutni sloj bića“, pojavljuje tek sa „ponovo rođenim“, u Bogu preobraženim čovekom. Tek sa njim nastupa nova vrsta života i postojanja koja je „iznad čoveka“ i „iznad životinje“, dok je ljudski um samo viša tvorevina nastala razvojem prirodnih potencijala koji se nalaze i u životinjskom carstvu (RES 233). Na ovom mestu je izvorno hrišćanstvo sasvim u skladu s modernom teorijom evolucije; i ono se slaže da „čovek kao takav nije ništa drugo do razvijeniya životinja“, sve dok - i tu je razlika spram naturalističkog evolucionizma - ne postane pripadnik „carstva Božjeg“. Na ovom tragu izvornog hrišćanstva je Ničeov pokušaj da uspostavi suštinsku kvalitativnu razliku između ljudi, tj. između „izopačene životinje“ i „natčoveka“, jedino

što se kod njega „natčovjek“ stvara činom volje umesto učešćem u carstvu Božjem. Ali njegov „antihumanizam“, prema Šeleru, zajednički je s istinskim hrišćanskim moralom (RES 235).

U delu *Bit i oblici simpatije* Šeler koristi ove uvide da bi se suprotstavio tada uticajnoj „filozofiji života“. On izričito naglašava da odbacuje „metafizički biologizam“, shvatanje „svetskog osnova“ kao „života“, „životnog elana“, „sveživota“, „sveduše“ itd., kako su zastupali Bergson, Zimel, O. Lodž (O. Lodge) i drugi. Duh, ni kao spoznajući, ni kao emocionalni i voljni, nije neko „cveće života“ ili „sublimacija života“. Jer, nijedna vrsta ni oblik njegovih noetskih zakonitosti ne može se redukovati na biopsihičke zakonitosti vitalnih procesa, svaka je autonomna u odnosu na njih. Takođe, spoznajne, etičke i estetičke vrednosti nisu nikakve podvrste životnih vrednosti, već viši i zasebni rangovi vrednosti. Sve oblasti bića i predmetnosti, na koje su usmereni noetski akti duha, uključujući onu samog života, postoje nezavisno od bića života i njegovih organizacija, pa čak sam život tek kroz njih može postati predmetom objektivnog saznanja i vrednovanja. Naime, ako bi svako biće i njegovo saznanje bili uslovljeni životom, onda bi život sam bio nesaznatljiv (SIM 89, 127). Uopšte, osnovna greška „filozofije života“ i raznih naturalističkih učenja je da su slepi za uvid da „u hodu razvoja života i čovječstva“ nastupaju sasvim novi akti i kvaliteti, koji se „skokovito“ pojavljuju i ne mogu biti shvaćeni kao obična gradualna unapređenja onih starih, što je s druge strane, moguće kod telesne organizacije živih bića. Njihov stav čini ih time slepim i za poimanje da se u toku vitalnog razvoja mogu pojaviti principijelno novi i dublji slojevi i stepeni bića i vrednosti (SIM 190).

U spisu *Forme znanja i obrazovanje* Šeler ističe da se „**esencijalna ideja čoveka**“ (*Wesensidee des Menschen*), odnosno „**esencijalni pojam čoveka**“ (*Wesensbegriff des Menschen*) - čovek shvaćen kao „**duhovno živo biće**“ - suprotstavlja ne samo najbližim evolutivnim srodnicima, čovekolikim majmunima, već čitavoj prirodi uopšte, kao biće koje je se u svom najdubljem središtu „s visoka smeška na celu prirodu“ (FZiO 195). Ono što je činilo istinski visok rang i značaj čoveka ranije je bilo potcenjeno zbog razumevanja životinje kao „slepog“ nagonkog bića, a životinjske duše kao „niže“, pa se „visina“ i „veličina“ čoveka sagledavala u njegovoj inteligenciji, koju životinje navodno nisu posedovale. Međutim, ponavlja Šeler, čoveka ne čini čovekom u esencijalnom smislu praktično-tehnička inteligencija; ona se kod čoveka moćno razvila samo u kvantitativnom smislu, do nivoa jednog Simensa (Siemens) ili Edisona. „Tek sticanje akata autonomne zakonitosti u odnosu na ceo psihički vitalni kauzalitet (uključujući praktičnu inteligenciju vođenu nagonima) čini onaj novum“ (FZiO 197). Stoga je, imajući u vidu primarne akte i funkcije duha, neophodno vratiti se „**konstitucionom pojmu čoveka**“ (*Konstitutionsbegriff des Menschen*): „čovek je iznad celog života i njegovih vrednosti, čak nad čitavom prirodom u samom sebi uzvišeno i nadmoćno biće - biće u kome se ono psihičko iščistilo od služenja životu i oslobodilo za duh u čiju službu sad dolazi 'život' kako u objektivnom tako i subjektivno-psihičkom smislu“ (FZiO 198-199).

Na ovaj način je problem „**čovekovog položaja u svemu**“ („**Stellung des Menschen im All**“) jasno zaokružen. Šeler izričito poriče da pokušaji određenih filozofija da čoveka priznaju kao prirodnu vrstu sa specifičnim dispozicijama jezika, morala i uma, pa čak i takozvanom besmrtnom duševnom supstancijom, imaju smisla. On tvrdi da su se unutar kontinuirane evolucije od životinje do čoveka, „ovde i tamo“ (tj. ne nužno „svuda“) pojavili akti izvesnog bića i njihovi zakoni, vrednosti i njihove međusobne veze, koji pripadaju poretku iznad biološkog, i kojih imamo u dovoljnom broju da ukažemo na postojanje sveta vrednosti i ličnosti, koji isijava u ljudsko okruženje, ali nije biološkog porekla (F II 294). „U doživljajima psihofizički žive jedinke 'čovek' nalazimo i ideju duha koji u sebi nema ništa od ograničenja ljudske strukture“ (OA 111-112).

Nastojeći da potvrdi nesvodljivost ljudskog duha, Šeler pokušava da se bori protiv zastrašujućega pozitivizma, i njegovog prenošenja prirodno-naučnih metoda na čoveka (Hufnagel 3 450), ali i suprotstavi tendenciji „filozofije života“ da se čitava ljudska svest svede na stepen u razvoju života (Frisby 29)<sup>89</sup>. **Vrlo kritična prema naturalističkoj antropologiji na prelazu vekova, njegova koncepcija je eksplicitno metafizički orijentisana**, odakle crpi specifičan patos i radikalizam (Burger 2 84). Kurt Lenk (Kurt Lenk) sledi ovo tumačenje: „Šelerov filozofski nacrt prožet je verovanjem u duh...Po svome najunutrašnjijem jezgru i po svojoj najtajnijoj intenciji njegova filozofija je **antinaturalistička metafizika duha**“ (Lenk, 1990: 95). Štegmiler potvrđuje: „U borbi za duh uočavao je on najviše ispunjenje smisla“ (Štegmiler 156). **Pošto je zaključio da je duh primarno obeležje čoveka koje ga razlikuje i uzdiže nad čitav život i ono životinjsko, Šeler smatra da je time uspešno neutralisana radikalna kritika čovekove autonomije u odnosu na život(injsko), razvijana u naturalističkim i vitalističkim naučnim i filozofskim teorijama. Duh se ne može svesti na život, on nije nikakva manifestacija i (epi)fenomen života, i to je Šeleru najvažnije. Sve ostale dimenzije čovekovog bića neposredno ili posredno služe životu i njegovom održanju, uključujući inteligenciju (razum), u kojoj vrhuni ideja „homo fabera“, i zato su principijelno ograničene u pristupu višim sferama vrednosti i bivstvovanja. Slobodan i rasterećen od života, duh može da dopre do regiona („carstva“) lepog, pravednog, istinitog, i na kraju svetog, odnosno, da uspostavi vezu sa samim apsolutom, božanskim, koji se, prema Šeleru, mora pretpostaviti kao metafizički osnov svih stvari i sveta u celini. Na tom putu jedino je moguće tražiti i naći spas čoveka iz krize moderne civilizacije. Šelerov projekat filozofske antropologije izričito služi tom cilju i odvija se u uverenju da je on postignut.**

#### **Akt ideiranja i određenja čovekovog duha**

Specifični duhovni akt je „**akt ideiranja**“ (PČ 59), tj. „sposobnost odvajanja opstanka (*Dasein*) od bivstva (*Wesen*)“, što predstavlja osnovno obeležje duha koje utemeljuje sva ostala (PČ 61). Međutim, da bi se opstanak odvojio od bivstva, tj. esencija od egzistencije, i tako došlo do apriornih biti samih stvari, neophodno je neutralisati snažan doživljaj realnosti koji je unapred dat, pre bilo kakvog saznanja, na osnovu našeg i uopšte sveživotnog principa „čuvstvenog poriva“ koji hrli u stvarnost, u život, i predstavlja, kako smo videli, bazičnu funkciju života koja se pojavljuje već kod biljke, odvajajući time organsko od neorgansko. Samo duh kao „čista“ volja može blokirati životni (čuvstveni) poriv koji jedini daje pristup realnosti (PČ 65). Ovim asketskim „ne“ čovek kao duhovno biće može svet „derealizovati“, nadograditi ga „idealnim carstvom misli“ (*ideeles Gedankenreich*), te svome duhu pribaviti energiju za delovanje, tj. „sublimirati“ nagonsku energiju u duhovnu aktivnost (PČ 66). Ovdje se Šeler direktno nadovezuje na tada sveža otkrića Frojdove psihoanalize, koja koristi, kako smo videli, i za svoje specifično razumevanje fenomenološke redukcije. **Zahvaljujući ovoj duhovnoj moći, čoveku je otvoren svet apriornih biti, vrednosti, i u krajnjem, sam apsolut:** „Sve dotle, međutim, dok diskurzivni razum stoji samo u službi životnih nagona...on još nije specifično ljudski. Istom kada intelekt...stupa u službu uma, tj. u službu primjene prethodno izvršenih apriornih bitnih spoznaja na slučajne činjenice iskustva; nadalje, u službu najviših uvida u odnose objektivnog poretka vrijednosti, tj. u službu mudrosti i jednog čudorednog ideala, biva on nešto specifično ljudsko“ (FNS 204, 205). Šelerov krucijalni zaključak je da „čovjek može biti više ili manje kao životinja, ali nikada (prosto - prim. M.K.) životinja“ (PČ 37).

---

<sup>89</sup> Svestan istog problema materijalističkog ili naturalističkog pristupa čoveku, Fink ističe da od „antropomorfizma“, koji prirodu i svet gleda isključivo iz perspektive čoveka, „veća opasnost stoji u jednom potuđenju našeg sopstvenog bivstva, ukoliko sebe i dok sebe izlažemo prema obrascu prisutnih materijalnih tvarnih stvari ili prema modelu vegetativnog i animalnog bivstva. Štaviše, upitno je da li čovek ima strukturu supstancijalnosti, je li unutarstvarna stvar, uporediva s drugim stvarima u svetu“ (Fink, 1986: 96).

U spisu *Forme znanja i obrazovanje* Šeler rekapitulira **tri osnovna određenja čovekovog duha**: „1. Odredivost subjekta samo preko sadržaja neke stvari, nasuprot određivanju preko nagona, potreba, unutrašnjih stanja organizma. 2. Bespožudna ljubav prema svetu kao izlišnost čitave vezanosti nagona za predmete. 3. Sposobnost razdvajanja šta-stva bića, od da-stva, i na ovom 'biću' koje se prevazilaženjem i raskidanjem naše vezanosti za svet na način požude...dolazi do spoznaja koje važe i ostaju istinite za sve slučajne predmete i slučajeve tog istog bića ('apriorna spoznaja'). Zato, **ko čoveku osporava apriornu spoznaju pravi od njega, a da to i ne zna, životinju**“. Šeler ovde nalazi inspiraciju kod Lajbnica, koji u svojoj *Monadologiji* (*La Monadologie*, 1714) tvrdi: „Saznanje večnih i nužnih istina razlikuje nas od pukih životinja i dovodi nas u posed uma i nauka, time što nas uzdiže do saznanja nas samih i boga“. Ove tri funkcije mogu se, u poređenju sa životnim vrednostima i psihičkim vitalnim funkcijama, za koje je životinja isključivo vezana, odrediti kao funkcije „relativne askeze“ (FZiO 198).

Galović o ovome kaže: „Sposobnost razdvajanja esencije i egzistencije i sposobnost apriornog uvida u esenciju bića nije tek jedna pored drugih sposobnosti...prema kojoj bi čovjek imao neku narav i bez toga razdvajanja. Sve što jest čovjek i što on može biti omogućeno je, prema Scheleru, upravo tom sposobnošću. Stoga je čovjek biće koje na neki način stalno prebiva u toj razlici. Da nema sposobnost takvog razdvajanja, ne bi bilo filozofije, etike, umjetnosti, politike itd. 'Stoga, tko opovrgava apriorni uvid kod čovjeka, čini ga, a da to ne zna životinjom'. Ako akt razdvajanja i fenomenologijsko zrenje esencije pripadaju filozofiji (prvoj filozofiji ili materijalnoj ontologiji biti), može se reći da je filozofičnost temeljna crta čovjekove biti, da čovjeku bitno pripada filozofija“ (Galović 205).

U komentarima na tek izašlo Hajdegerovo delo *Bitak i vreme*, Šeler ističe „nadvremenost“ duha. Duh nije vremenit u svojoj vlastitoj egzistenciji, on je „nadvremeno povezan s vremenom“. „Čovek takođe 'nije' ni svoja povest (Bergson, grof Jork (Graf Yorck), već poseduje 'nadistorijsko središte'...Ma koliko da su sve istine 'vremenite'...ideja istine sama ipak je nadvremena“ (BiV 34-35). Stoga, kaže Šeler, „naše učenje počiva na relativizovanju istorijskog bivstva, relativizovanju koje pretpostavlja da su ličnost, duh - nadvremenski“ (BiV 27).

### **Čovekova otvorenost prema svetu i njegov „ekscentrični“ položaj u kosmosu**

Za razliku od životinje koja je neraskidivo vezana i zavisna od nagona i svoje okoline, čovek je, zahvaljujući duhu i sposobnosti asketskog držanja, „slobodan od okoline“ i „otvoren prema svetu“ (*weltoffen*). Jedino čovek ima „svet“. Druga bitna razlika između čoveka i životinje, koja proističe iz prisustva duha, data je u karakteru refleksivnog akta. Dok životinja, za razliku od biljke, poseduje jednostavno povratno izveštavanje vlastitih telesnih sadržaja i stanja jednom organskom centru, čovek može da se „sabire u sebe“, da ima „svest duhovnog akt-centra o samom sebi“ ili „samosvest“. Ukratko rečeno, životinja ima svest, ali nema samosvest. Kako Šeler efektno navodi, „životinja čuje i vidi - a da ne zna da čuje i vidi. Psiha životinje funkcioniše, živi - ali životinja nije nikakav mogući psiholog ili fiziolog!“ (PČ 49, 50). Samo čovek kao duh, ličnost, može da se izdigne iznad sebe kao živo biće, i da transcendirajući prostorno-vremenski svet, učini sve, uključujući samog sebe, predmetom spoznaje. Stoga je čovek „biće koje nadmašuje samo sebe i svijet“ (PČ 56). Ili, kako kaže Erih Rotaker (Erich Rothacker): „Čovek je sposoban za transcendenciju, a životinja nije“ (Krstić 53).

U ovom transcendiranju sebe i sveta nalazi se čovekov „ekscentrični“ položaj u kosmosu, što će naročito potencirati Plesner u svom pojmu „ekscentrične pozicionalnosti“ kao suštinske odlike čovekovog bića (Kerović 1 118; Kerović 3 272). U tome je i čovekovo transcendiranje „homo fabera“ koji je ograničen na svoju okolinu i njeno preoblikovanje, i stanovišta prirodne nauke koja je za ovu koncepciju čoveka usko vezana: „Čovjek je onaj koji je u stanju uzdignuti se

iznad svoje vlastite 'proizvodne djelatnosti', te svoje djelovanje na neki način s odmakom promatrati. On je onaj koji pokušava razumjeti svijet i samoga sebe. On je 'središte razumijevanja'. Bitna značajka čovjekova osobitog načina bitka jest njegova sposobnost da 'dodjeljuje značenje' i 'tvori smisao' (Pivčević 138). U tome je i Šelerovo suprotstavljanje Niču, Diltaju i „filozofiji života“ koji su u životu videli temeljnu i sveobuhvatnu realnost i najvišu vrednost. Na kraju, otklon od Gelenove i Plesnerove „antropobiologije“ koje su, za Šelerov ukus, previše posmatrale i vezivale čoveka za sferu prirode i biološkog opstanka. Sa njegovog stanovišta, moglo bi se tvrditi da Gelenovoj antropologiji nedostaje bilo kakvo upućivanje na duhovnu dimenziju i metafizička pitanja koje ona otvara (Levy, 1985: 186).

### **Ličnost i personalistička metafizika**

Duhovni akt-centar Šeler određuje još kao „ličnost“, u oštroj razlici prema svima funkcionalnim „životnim“ centrima koji se mogu smatrati „duševnim“ (psihičkim) (PČ 45). Ličnost u čoveku predstavlja središte koje je uzdignuto iznad suprotnosti organizma i okoline (PČ 52). Pošto je duh „jedini bitak koji je sam nesposoban za opredmećenje - on je čista i nepatvorena aktualnost, imade svoj bitak samo u slobodnom izvršenju tih svojih akata“, onda njegov centar, ličnost, ne može biti predmetno biće, nekakva supstancijalna stvar, već samo sklop reda akata, koji se u sebi stalno ispunjava. Dok je sve duševno sposobno za opredmećivanje - ono nam, naime, može postati predmetom u unutrašnjem opažanju i posmatranju (introspekciji) - sam duhovni akt, *intentio*, ono što opaža duševna događanja, to ne može. Ka biću naše ličnosti možemo se samo sabrati, koncentrisati se, ali ga ne možemo objektivirati. I ne samo da našu ličnost ne možemo opredmetiti, već ne možemo ni tuđe. Njih možemo upoznati samo tako što sa njima zajednički učestvujemo, naknadno izvodimo ili saizvodimo njihove akte, identifikujemo se sa njihovim htenjem, ljubavlju itd., i na osnovu toga s njima samima (PČ 57-58; FNS 208).

Šeler smatra da su ličnosti individualizovane u sebi samima, a ne posredstvom tela ili bilo čega drugog. One su u krajnjem stvarno različite samo po svome unutrašnjem karakteru, budući da su „apsolutne individue“ (SIM 46, 78, 79; FZiO 202). Zato Šeler ističe da „posljednji i pravi princip individualnosti“ leži u čovekovoju „duhovnoj duši“, pa su „njome omogućeni i tijelo, i socijalne veze, tok razvoja“ (SIM 136). Kao oblik duha, ličnost je nezavisna od pola, rasne pripadnosti, društvenog položaja, religiozne i kulturne zajednice (Frings 4 176). Stoga su sve ličnosti, bilo ljudske ili anđeoske, individualne kroz svoju jedinstvenu ličnu suštinu, koja je uvek duhovna i nikada, čak ni kod ljudi, materijalni princip individuacije (Crosby, 1998: 32). To znači da su ljudi u empirijsko-fizičkom poretku zamenjivi, ali u „akosmističkom carstvu metafizičkog poretka“ nisu (SIM 142). Sfera duhovne realnosti je „strogo lična, supstancijalna i u sebi individualno raščlanjena sve gore do Boga kao ličnosti svih ličnosti“ (SIM 89).

„Ličnost je dakle 'uzdignuta' i 'uzvišena' u svojoj čistoći nad svojim tijelom i nad svakim drugim 'životom' toliko da je on samo zemaljski uslov postojanja i istovremeno materija njenog oblikovanja“ (SIM 90). Što više upoznajemo duhovni princip u čoveku, slobodan i nezavisan od životnih potreba i nagona, tj. onaj karakterni višak iznad života i njegove „nužde“ koji čini izuzetni karakter „genija“, tim više je individualnija i jedinstvenija slika čoveka. Kako se uzdižemo od najnižih slojeva duša kao najvišim nivoima duhovnog postojanja, stepen individualnosti raste ka punoj individualnosti (SIM 136). Ličnost nije „u“ svetu, ona nije deo sveta, već akt-centar-korelat sveta (EPR IX 266). Šeler u tom pogledu ističe da je subjektivni koren bića ličnosti „nadvremenski“ (BiV 37). Utoliko je za Šelera ličnost „neposredno ukorijenjena u vječnome bitku i duhu“ (FNS 209), i kao takva, „individualna jednokratna samokoncentracija božanskog duha“ (FZiO 202). Govoreći iz te perspektive o karakteru svoje filozofije, Šeler poručuje: „**Moja je metafizika personalistička - idealni panenteizam emanatističkog obeležja**“ (XI 263, u: Galović 2 59).



Ličnost se stoga može postaviti „iznad svakog stanja povesnosti, večno mlado, novo, i može devičanski ponovo da započne svoje tubivstvovanje“; ona kao „središte suštine i središte činova 'lebdi' nad svojom povešću“, iako se samo u njoj i pomoću nje može ostvariti. To lebdeće stanje ne sme se ukinuti, jer se time ličnosti uskraćuje „slobodan dah vazduha večnosti“. Ona se tada prepušta „zaćorenosti u bivstvo vremenitosti“, do te mere da se, kako je govorio Hajdeger, „izgubi i išćili... u povesti 'uobićajenosti' i onog 'mi'“ (BiV 32). Galović rezimira transcendirajuće osobine šelerovski zamišljene ličnosti: „U odnosu na realni, psiho-fizićki bitak, osoba ima poloćaj transcendentne izoliranosti. Ona je 'nadsvesni', 'nadvremeniti', 'naddrćavni' i 'vanistorijski' bitak“ (Galović 2 106). On dodaje da je „Šeleru posebno stalno da ćoveka i ono ljudsko spase od istorizma“, upućivanjem na ćovekovu „nadistorićnu“ suštinu (Galović 2 172). Zato Šeler u predgovoru *Formalizma* istiće: „Sušćinski uvid mog sadašnjeg istraćivanja je da...krajnji smisao i vrednost ćitavog univerzuma treba meriti prema ćistom biću i mogućem savršenom bivanju-dobrim, najbogatijoj potpunosti i savršenom razvoju, i najćistijoj lepoti i unutrašnjom harmoniji lićnosti, u kojima se povremeno sve sile sveta koncentrišu i uzdiću naviće“ (F II 16).

#### 5.1.4. Duh i nagoni

Ipak, bez obzira na visoko vrednovanje duha i isticanje njegove ontoloćke zasebnosti i samostalnosti u odnosu na celokupnu prirodu i ćivot, Šeler se suprotstavlja tradicionalnoj filozofiji svojim shvatanjem odnosa duha i nagona. Druge velike filozofije nisu reflektovale problem snage nagonskih sila; nema nikakvog faktora otpora u *Dasein* naćinu bivstvovanja-u-svetu (Hajdeger), otkrivanju Duha u istoriji (Hegel), i transcendentalnoj subjektivnosti (Huserl) (Stickers 10). U tom pogledu Šeler iskoraćuje iz tradicionalnog idealizma i teizma, integrišući u svoje ućenje nalaze prirodnih i drušćvenih nauka, ali i „filozofije ćivota“, koji su upućivali na snagu realiteta i nagona spram kojih je moć ljudskog duha bitno ogranićena.

Šeler navodi da je „klasićna“ teorija o ćoveku, koja dominira od starogrćkih filozofa pa sve do novovekovnog idealizma, smatrala ne samo da duh ima posebnu egzistenciju i autonomiju u odnosu na neduhovni svet, već i da poseduje vlastitu snagu i delatnost koja vrhuni u duhovnom i svemogućem bogu (PĆ 67, 74, 75). Duh je ovde moćni realizujući princip stvarnosti koji sve proizvodi na osnovu sopstvene energije. Toj teoriji se i Šeler priklanjao u ranom periodu. On je tada prihvatao Ojkenov koncept „duhovnog procesa ćivota“, koji se takoće shvata kao kosmićka moć: „Duhovni ćivot nam se predstavlja kao jedini nosilac svih vrednosti i samim tim kao jedina sila pozvana da vlada u kosmosu“ (I 341, u: Henckmann 2 23). Kao Ojken i Rikert (Rickert), Šeler je bio uveren u „svetsku stvaralaćku moć duha“ (I 342), upravo zbog toga što duh ima natprirodno poreklo, tj. nije podloćan uticaju prirodnih sila. Henkman istiće da za tezu o „nemoći duha“, koju je Šeler kasnije zastupao, nisu pronaćeni tragovi ni u jednom od njegovih ranih radova (Henckmann 2 27).

U poznoj fazi Šeler, mećutim, istiće da je osnovna zabluda ove klasićne teorije da viši oblici bića, samim tim što su viši, dobijaju ne samo na smislu i vrednosti, već i na snazi i moći, te predstavljaju uzroke i kreatore nićih bića. Zabluda je misliti da postoji izvorna duhovna snaga, od iskona moćni i delotvorni duh (PĆ 76). Šeler sada izrićito kaće: „Duh je u svom 'ćistom' obliku izvorno bez svake 'moći', 'snage', 'djelotvornosti'“ (PĆ 67, 78). Viši oblici bića, doduće, „determinišu“ esencijalne oblike nićih regija sveta, ali se ostvaruju samo pomoću drugog principa koji je isto tako „izvorno svojstven praopstojnom: princip koji stvara realitet...a nazivamo ga 'porivom' (*Drang*)“. Stoga, ono najmoćnije u svetu jesu, u odnosu na ideje, „slepa“ sredića snage anorganskog sveta kao najniće taće delanja ovog „poriva“. „Moćno je ono što je izvorno niće, nemoćno je najviće. Svaki viši oblik bitka je u odnosu prema nićem relativno bez snage, i on se ne

ostvaruje svojim vlastitim snagama, nego snagama nižih oblika bitka“ (PČ 78). Drugim rečima, struja snaga i delovanja ne teče u svetu odozgo na dole, već odozdo na gore! (PČ 77). S tim se slagao i N. Hartman: „Više kategorije bitka i vrijednosne kategorije su od iskona slabije“ (PČ 76). Šeler zbog toga odaje priznanje N. Hartmanu u predgovoru *Formalizma*: „Posebno dubok uvid njegove etike je izlaganje relativne 'snage' nižih etičkih kategorija i relativne 'slabosti' viših. Ova pozicija se uveliko slaže s onim što kažem u *Formalizmu*, da su vrednosti sve manje ostvarive kroz htenje i delovanje što su više u svom rangu“ (F II 19). Šeler je uveren da „nagonski naturalisti“ i „vitalisti“, kao veliki protivnici klasične teorije, u koje on ubraja Epikura (Epicurus), Hobsa, Makijavelija (Machiavelli), La Metrija, Šopenhauera, Marksa, Frojda, u ovom pogledu imaju „relativno pravo“ (PČ 75). Njihovom tipu učenja pripada „velika zasluga što je dovelo do uviđanja da ono što je u čovjeku u pravom smislu stvaralačko i moćno nije ono što nazivamo duhom (i višim oblicima svijesti), nego tamne podsvjesne nagonske moći duše“ (PČ 98). „U razlici pak spram duha, koji postavlja apriorni idealitet, poriv je moć koja postavlja aposteriorni realitet: duh je princip koji postavlja bitnosti...a poriv princip koji postavlja tubitak“ (Ljubimir 28).

Šeler prevazilazi jednostranost „klasične“ teorije o čoveku sa posebnim osvrtom na otkrića Frojdove psihoanalize, tačnije, tumačenje mehanizma sublimacije nagonske energije, koji je osnova za duhovno i uopšte čitavo kulturno stvaralaštvo čoveka i ljudske vrste. Kao što se životni proces ostvaruje isključivo pomoću materija i snaga nižeg, anorganskog sveta, tako i duh u svom individualnom i istorijskom postojanju može procesom sublimacije životnih nagona steći snagu. „Da bi uopće stekao ma kako mali stupanj djelotvornosti, mora pridoći ona askeza, ono nagonsko potiskivanje i istovremeno sublimacija“ (PČ 67, 78). U tom slučaju pojam sublimacije mogao bi se preneti na celokupni svetski proces (PČ 79). Ona bi bila prisutna u svakom dešavanju u kome su niže sfere bića stavljene u službu nastajanja višeg oblika bića. „Moralo bi se onda smatrati nastajanje čovjeka i nastajanje duha kao do sada posljednji postupak sublimiranja prirode (PČ 80). **„Postajanje čovjekom predstavlja nama poznatu najvišu sublimaciju i ujedno najusrdnije jedinstvo svih bivstvenih područja prirode. Jer, čovjek u sebi sažima sve bivstvene stupnjeve opstojanja uopće, posebno života“** (PČ 82).

Ali, s druge strane, Šeler odbija da prihvati „negativnu“ teoriju o čoveku koja duh smatra pukim izdankom i manifestacijom nečeg materijalnog, u ovom slučaju nagonskog, nešto što ne samo svoju energiju, nego i svoje biće (postojanje) izvodi iz materije (nagona). Tako Šeler, kao u slučaju tumačenja odnosa čoveka i životinje, daje jednu celovitiju sliku koja prihvata sasvim opravdane ideje materijalističkih ili iracionalističkih stremljenja u savremenoj misli, ali odbacuje njihova preterivanja i jednostranosti. Negativna teorija smatra da duh sam, i celokupno ljudsko kulturno stvaralaštvo (moralno, logičko, umetničko itd.) nastaju isključivo na osnovu onog asketskog „ne“ životu, porivu (PČ 68). Tu, međutim, za Šelera „iskrsava odlučujuće pitanje: izvire li duh tek iz askeze, potiskivanja, sublimacije ili pomoću njih održava samo svoju energiju?“ (PČ 66).

Šelerov odgovor je da ovom negativnom delatnošću nije uslovljeno samo biće duha, nego jedino njegovo snabdevanje energijom, i time pojavljivanje u stvarnosti (PČ 67). Duh „ima vlastitu bit i zakonitost, ali nikako vlastitu energiju, iz onoga negativnog akta (koji je već sam duhovan) slijedi dodavanje energije iskonski nemoćnom duhu...ali nikako iz njih ne 'nastaje' duh“ (PČ 68). Kao što duh ne može iz neke svoje vlastite moći da stvara niže oblika bića (kritika idealizma), važi i obrnuto, ovi sa svojom energijom ne mogu da stvore duh (kritika materijalizma). Naime, svet i ljudska priroda su svuda tako uređeni da niže, prirodne i instinktivne snage mogu da oslobode više oblike delanja, ali ne mogu da ih stvore. Duh radi prema sopstvenom unutrašnjem zakonu, i u pogledu svog cilja, zakona, sadržaja, ideje, ne duguje ništa onome što ga samo stavlja u pokret (PR V 115). Stoga „osnovni nedostatak svake negativne teorije o čovjeku jest činjenica da u njoj nema

ni traga od odgovora na sljedeća pitanja: što to u čovjeku negira, što niječe volju za životom, što potiskuje nagone...Konačno: u koju svrhu se potiskuje, sublimira, životna volja negira - za volju kojih konačnih vrednota i konačnih ciljeva?“ (PČ 72). Na ovom mestu Galović rekapitulira Šelerovu kritiku: „Šeler je, dakle, odbacio klasičnu ili 'pozitivnu teoriju', prema kojoj duh ima ne samo zasebnu bit i autonomiju, nego i vlastitu moć za ozbiljenje svojih ideja, i 'negativnu teoriju', prema kojoj pak duh negacijom nagona tek nastaje kao duh. Nedostatak tih teorija je u tome što ne odgovaraju na pitanje šta to u čoveku negira volju za životom ili potiskuje nagone?“ (Galović 2 214). Štegmiler zaključuje: „Ustupci životno-filozofskom shvatanju sveta idu samo do one tačke u kojoj duhovni sloj bića provaljuje u realni svet“ (Štegmiler 133).

Šelerov krucijalna primedba negativnoj teoriji je da ona „već pretpostavlja svagda ono što baš treba da razjasni: duh, um...Upravo je duh onaj koji uvodi nagonsko potiskivanje tako da idejama i vrijednostima vođena 'volja' svim ideji-protivnim impulsima nagonskog života uskraćuje predodžbe,...i s druge strane, idejama i vrijednostima primerene predodžbe stavlja pred oči kao mamac nagonima,...kako bi na ovaj način tako koordinirala nagonске impulse da izvode duhom postavljeni voljni projekt. Ovaj osnovni proces želimo nazvati 'upravljanjem' (*Lenkung*) koje se sastoji u 'kočenju' (*hemmen, non fiat*) i u 'oslobađanju' (*enthemmen, non non fiat*) nagonских impulsa kroz duhovno htijenje; a pod 'vođenjem' (*Leitung*) želimo razumijeti pretpostavljanje...samih ideja i vrijednosti koje se ostvaruju nagonским kretanjama“<sup>90</sup> (PČ 73; IR IX 215, 236; Luther 23). Duh, dakle, ne može direktno da upravlja nagonima, već isključivo posredstvom predstava, njihovim uskraćivanjem ili stavljanjem pred nagone. Ovde nalazimo i Šelerovo shvatanje volje kojoj se, nasuprot voluntarističkoj filozofiji, ali i koncepciji „homo fabera“, odriče stvaralačka moć: „Sva volja je ili inhibicija ili oslobađanje nagonских impulsa...To znači da volja ne poseduje pozitivnu moć da išta proizvede. Svaki pretpostavljeni pozitivan efekt duhovne volje je nužno ne 'čista' volja, već jedino ona pomešana s nagonским faktorima. Stoga je istinska 'volja' kao uzrok uvek ili 'non fiat' ili 'non nion fiat“ (SOC VIII 141); „Duhovna' volja je samo neaktivno 'da' i 'ne' za projekte. Ona 'motivise' nagonске impulse koji su već pri ruci kada drži određene ideje pred njima ili ih uskraćuje. Budući da ona može samo indirektno kočiti ili 'osloboditi' nagonске impulse, 'držanjem' ili 'uskraćivanjem' tih ideja, volja uvek određuje našu akciju na negativan način“ (IR IX 236); „Duhovna' volja...uvek ima negativan karakter. To jest...ona uvek samo koči prisutne impulsivne nagone ili ih oslobađa opstrukcije“ (IR IX 215).

Koristeći ovaj uvid, Šeler kritikuje Frojda, jer pod njegovim pretpostavkama potpuno je nejasno kako može doći do kočenja i potiskivanja seksualnog nagona (libida). Naime, Frojd smatra da moć koja koči i potiskuje libido nastaje upravo iz sublimacije samog libida, što dovodi do neprihvatljivog „kruga u dokazu“. Šeleru se čini da se Frojdov libido pojavljuje „skoro kao jedno mitološko biće i posve je sličan Fihteovom 'Ja' koje 'samo sebi postavlja granice“ (SIM 215). Stoga je, prema Šeleru, jedino smisljeno objašnjenje sublimacije, da ona potiskivanjem libida samo dostavlja energiju već postojećim duhovnim dispozicijama i interesima, a ne da ih stvara (SIM 217). Tu se nalazi i odgovor na Alsbergovu tezu o „duhu“ i oruđima kao surogatima za odsustvo organske prilagođenosti čoveka i evolutivni proces isključenja organa. Prema ovom shvatanju, ovi procesi doveli su do nastanka „duha“ i izuma oruđa. Međutim, stvar je upravo obrnuta. Duh je taj koji doprinosi isključenju organa, i pronalazi materijalna i nematerijalna oruđa. I to ne samo zarad istih (vitalnih) vrednosti i ciljeva karakterističnih za životinju, tj. opstanak individue i vrste. Zašto ova „bolesna“, loše prilagođena životinja, kako su na čoveka gledali Alsberg i drugi naučnici i filozofi koji su usvojili ovo učenje, nije prosto odumrla, nego se, naprotiv spasla u „principu čovečnosti“,

<sup>90</sup> „Upravo je duh onaj koji izvodi 'nagonско potiskivanje'. Duhom prožet voljni projekat koji intendira ideju, odnosno vrijednost, upravlja, vodi i ostvaruje taj put potiskivanja. Duh je onaj koji u čovjeku negira i potiskuje, on je onaj faktor koji djeluje. On je dakle uzrok, a ne posljedica potiskivanja nagona“ (Filipović V., 1987: 179).

civilizaciji i kulturi, objektivnom napretku i rastu svojih duhovnih tvorevina? (PČ 72) Kako je bilo moguće da se ovo biološki deficijentno biće spasi iz „slepe ulice“ evolutivnog organskog zaostajanja? Sigurno ne, kaže Šeler, pomoću duha, uma, koji je prema ovom učenju tek trebalo da nastane kroz isključenje organa (PČ 73). To samo znači da je kod ovih organskih procesa duh već morao biti pretpostavljen, kao zasebna i autonomna sfera u odnosu na živi svet.

Zato se sva materijalistička i naturalistička učenja, mehaničkog ili vitalističkog tipa, moraju odbaciti kao necelovita. Sva ona su grešila u tome što su ne samo sticanje snage duha, već i njegove zakone i rast, ideje i vrednosti, izvodili iz nagonskih moći. Ako je velika zabluda idealizma klasične teorije bila u precenjivanju moći duha, koji bi svojom vlastitom snagom proizvodio niža bića i čitav svet, materijalizam i naturalizam negativne teorije su sa svoje strane potpuno prezreli i odbacili izvornost i samostalnost duha (PČ 98-99). Oni su zapali u suprotnu, jednako veliku zabludu, jer su zamišljali da su viši oblici bića genetički nastali iz procesa koji pripadaju nižim oblicima, pa tako duh iz života (materije) (PČ 76). Time su oni odbacili istinu koja se ipak nalazi u klasičnom učenju, „autonomiju duha u njegovoj esenciji i njegovim zakonima“, samim tim apsurdno ukidajući mogućnost vlastite teorije i njene istinitosti. Jer, upravo je autonomija duha najviša pretpostavka za ideju istine i njenu moguću spoznatljivost (PČ 75).

Stoga se duh i život, bez obzira na njihovu ontološku nezavisnost, i ono „ne“ životu od strane duha (kao što i život može duhu da kaže „ne“), moraju shvatiti u jedinstvu i upućenosti jedan na drugog, bar u ljudskom postojanju (videćemo da to važi i za sam božanski apsolut, čiji su atributi duh i poriv). Jer, i to duhovno, asketsko „ne“ životu, moguće je samo na osnovu energije koju duh sebi pribavlja iz nagona. Zato „duh ideira život“, kao što je „jedino život kadar da duh stavi u akciju i da ga ostvari“ (PČ 94-95). „Duh i život su jedan na drugoga upućeni i osnovna je zabluda ako ih dovodimo u iskonsko neprijateljstvo ili u stanje sukoba“. Šeler na ovom mestu citira Helderlina (Hölderlin): „Tko misli o najdubljem, ljubi ono što je najživlje“ (PČ 102). Ovaj stav ponavlja se i u spisu *Čovjek i povijest*: „Duh i život...jedan na drugoga upućeni posljednji principi bitka, ukoliko su život u čovjeku i njegovi nagoni faktori realizacije (*Realisationfaktoren*) duhovnih ideja i vrednota, ukoliko je duh u čovjeku ideacioni faktor (*Ideationfaktor*)“ (ČP 141).

Iz ove perspektive jedinstva duha i života Šeler kritikuje Klagesov „panromantički“ pogled na čoveka koji je prisutan i kod T. Lesinga i niza istraživača iz različitih područja. Kod Klagesa se duh i život ne nalaze u stanju uzajamne dopune, već nepomirljive borbe. Duh se javlja kao antagonistički princip koji sve dublje razara život i dušu tokom istorije, pa se ljudska istorija i civilizacija pokazuje kao dekadentna, kao oboljenje života. Šeler, međutim, smatra da se „jadne pojave kasne kulture“ na koje Klages s pravom kritički ukazuje, ne mogu pripisati samom duhu, već procesu „nadsublimate“ tj. prekomernom umovanju, koji kao reakciju izaziva romantički beg u onu prošlost u kojoj još ne postoji ova razarajuća dominacija diskurzivne intelektualne aktivnosti (PČ 100-101). Srž Klagesovog pogrešnog shvatanja je u tome što pod „duhom“ zapravo misli samo na „kompliciranu tehničku inteligenciju“ (PČ 101). Tako je „duh“, potpuno identično kao kod pozitivista i pragmatista, izjednačen s inteligencijom i sposobnošću izbora. Da duh primarno ne samo opredmećuje, nego da predstavlja takođe zrenje ideja i suština, Klages to ne razume i ne priznaje (PČ 99). Otuda ne čudi da je duh, lišen svoje prave suštine, kod njega potpuno bezvredan (PČ 100). „Duh nije neprijatelj života i duše!“, uzvikuje Šeler. Duh svakako „zadaje rane, ali ih i liječi“. Neprijatelj života u određenoj meri nije duh, već presublimisani „intelekt“ (naučno-tehnički razum), koga Klages pogrešno brka s „duhom“, tj. „intelekt bez mudrosti...lišen viših ideja uma i vrijednosti“ (ČuSD 196).

### 5.1.5. Čovek kao „mikrokosmos“

Šelerova filozofska antropologija pokazala je da je čovek „najviša sublimacija, i ujedno jedinstvo svih bivstvenih područja prirode“. On, dakle, u sebi sadrži sve bivstvene stupnjeve (*Wesensstufen*) bića - od anorganske, preko organske prirode (života), do duha - te, stoga, u njemu čitava priroda dolazi do „najkoncentriranijeg jedinstva svoga bitka“ (PČ 20). Ne izgleda li onda, pita se Šeler, da postoji lestvica na kojoj prapostojeće biće (*urseindes Sein*) sve više dolazi k sebi, tj. postaje svesno sebe na sve višim stupnjevima i u sve novijim dimenzijama bića, da bi se konačno u čoveku potpuno shvatilo i posedovalo? (PČ 52). Hegel je ovo kretanje apsoluta nazvao postajanjem „bića po sebi“ (*An-sich-Sein*) „bićem za sebe“ (*Für-sich-Sein*). U tom pogledu, čovek se pojavljuje kao „smjer kretanja samog univerzuma, čak njegova temelja“. Čovek je „mikrokozmos i duhom ispunjeno živo biće“, na to se može ukratko svesti Šelerova esencijalna ideja čoveka (ČuSD 197; FZiO 195). Rihard Viser (Richard Wisser) tim povodom kaže: „U pogledu na tu fundamentalnu antropologiju, za Schelera niče zadaća da se uspostavi 'bitni pojam' čovjeka i da se 'čista bit' čovjeka prikaže kao 'složaj i totalitet' svih 'struktura bitka'“ (Wisser 16). Stoga „poseban položaj čoveka u kosmosu“ počiva upravo na činjenici da je on „mikrokosmos“, spona života i duha, mesto na kojem se susreću najniži i najviši oblici bića, i obavlja prelaz od anorganskog i organskog ka božanskom. Na tom posebnom i centralnom položaju čoveka zasniva se i središnji i vrhovni značaj filozofske antropologije u celini ljudskog znanja. Kada se pojam čoveka ovako postavi i razvije, zadatak filozofske antropologije, pored onog koji spominje Viser, postaje da se „tačno pokaže način kako iz osnovne strukture ljudskog bitka...izlaze svi specifični monopoli, poslovi i djela čovjekova, kao što su: jezik, savjest, oruđe, oružje, ideje o pravu i nepravu, država, upravljanje, prikazivačke funkcije umjetnosti, mit, vjera, znanost, povijesnost i društvenost“ (PČ 102; Kerović 4 280-281).

Kao „mikrokosmos“ i „kosmomorfno“ biće, ono koje u sebi nosi sve suštinske domene ostalih vrsta bića, i preko kojeg se kosmos uzdiže do svog božanskog temelja, čovek takođe poseduje izvore saznanja za sve ono što suština kosmosa sadrži (SIM 118). Zato Šeler ponavlja Aristotelovu tvrdnju „Ljudska duša je na izvestan način sve“ (u sholastičkom prevodu „Homo est quodammodo omnia“), koju su od sv. Tome Akvinskog preuzeli Đordano Bruno, Nikola Kuzanski i Lajbnic na početku moderne filozofije, da bi njome kasnije bila prožeta i Geteova dela (SOC VIII 86). Iako je čovek deo sveta (kosmosa), on je u esencijalnom pogledu identičan sa celinom sveta. Ova celina se potpuno sadrži u čoveku jer se esencijalnosti svih bića u njemu „solidarno ukrštaju“. „Čovek je kako kao fizičko tako i kao psihičko i noetsko biće slučaj delovanja svih formi zakona koje poznajemo: mehaničkih, fizikalnih, hemijskih, bioloških, psiholoških i takođe noetskih, a ovi poslednji izražavaju biće umnog duha uopšte, dakle, i božanskog, ako nešto takvo postoji“ (FZiO 191). U čoveku je „mikrokosmički reprezentovano biće svih ostalih stvari sveta“ (FZiO 199). Na taj način Kantov stav da se svi temeljni filozofski problemi mogu svesti na pitanje „Šta je čovek?“, potvrđuje svoju ispravnost i važnost: „S pravom on naučava: sav predmetni bitak unutarnjega kao i izvanjskoga svijeta ponajprije valja staviti u odnos spram čovjeka. Svi su oblici zavisni od bitka čovjeka. Sav predmetni svijet i njegovi načini bitka nisu neki 'bitak po sebi', nego samo jedan, cjelokupnoj duhovnoj i tjelesnoj organizaciji čovjeka primjereni protunacrt i 'isječak' iz toga bitka po sebi“ (FNS 207). Šeler navodi da „zavisnost sveg izvanljudskog bivstva od čoveka (kao mikro-kosmosa)“ postoji kako za njega, tako i za Hajdegera. Ako je čovek „mikrokosmos“, onda i njegova istorija mora biti jezgro sveta. Međutim, za razliku od Hajdegera, to nije polazište, već rezultat čitavog procesa bića (BiV 27). Naime, do zavisnosti sveg bića od bića čoveka tek treba doći kroz kosmoistorijsko kretanje u kome se priroda uzdiže do čoveka, a on do božanskog (i obrnuto, božansko spušta do njega), što može postojati tek kao svrha i cilj, a ne pretpostavka i početak.

### 5.1.6. Sociologija - idealni i realni faktori

Težina realnosti koja je, prema mišljenju N. Hartmana, uticala na Šelera da promeni vlastitu filozofsku perspektivu bila je prvenstveno težina istorijske i društvene realnosti. Upravo su Šelerova istraživanja u oblasti sociologije znanja i sociologije uopšte u prvoj polovini 20-ih godina dovela do izmene njegove metafizičke i teološke pozicije, što je, naravno, imalo reperkusije i na njegovu filozofsku antropologiju. Po Šelеровом vlastitom priznanju, njegova dva glavna filozofsko-sociološka rada iz tog perioda, *Problemi sociologije znanja* i *Spoznaja i rad*, „imaju važnu svrhu otvaranja vrata za strogo metodičku metafizičku spoznaju i misao...Metafizika autora će razumeti tek nakon čitanja ove knjige...Knjiga koja je ovde predstavljena treba da bude 'uvod' za metafiziku autora i opravdanje njenog poduhvata“. Šeler takođe navodi da se u ovim radovima „polako dolazi do zrelosti i jasnoće u dubokim potresima njegove posebne religiozne misli u proteklih pet godina“ (SOC VIII 11, 12). Tako sociologija znanja ima dvostruku funkciju u Šelеровом mišljenju. Pored razotkrivanja društvenih korena svih ideologija, koje oslobađa vladajuću elitu ograničenja individualnih tačaka gledišta, ona je oblikovana da služi kao prolegomena, priprema puta za njegovu metafiziku i metafizičku antropologiju (Staude 190, 201).

Suočavajući se sa dubokim istorijskim krizama Prvog svetskog rata, ali i posleratne Nemačke, Šeler je sve više postajao svestan da je duh izvorno nemoćan, da ne može suvereno da ostvari svoje ideje i vrednosti u društvenoj stvarnosti, i da je nužno da se poveže sa energijom nagona (poriva) da bi bio delotvoran i realizovao svoj cilj. U *Problemima sociologije znanja* uvid u odnos duha i nagona, idealnih i realnih faktora, koji kasnije, kako smo videli, postaje okosnica i njegove filozofske antropologije, dat je sasvim svesno i artikulisano. Duh, u subjektivnom i objektivnom, individualnom i kolektivnom smislu, determiniše isključivo kvalitet izvesnog kulturnog sadržaja, ali kao takav nema u sebi izvorne moći ili delotvornosti da dovede ovaj sadržaj do postojanja. Stoga duh može biti nazvan „determinišućim faktorom“ (*Determinationsfaktor*), ali ne „realizujućim faktorom“ (*Realisationsfaktor*) mogućeg kulturnog razvoja. Ovi drugi uvek su realni, nagonski uslovljeni faktori života, tj. njihova posebna kombinacija: konstelacija moći, faktora ekonomske proizvodnje, faktora kvalitativnog i kvantitativnog stanja populacije, kao i geografskih i geopolitičkih faktora<sup>91</sup>. Što je duh „čistiji“, manje je moćan u svom dinamičkom uticaju na društvo i istoriju. Otuda je snižavanje vrednosnog nivoa sveg duhovnog, kroz njegovo pojačano širenje i rast među masama, neizbežan zakon čovekovog ostvarenja smisla i vrednosti. Šeler ističe da je ovo „veliki zajednički element istine“ u svim skeptičnim, pesimističkim i naturalističkim koncepcijama istorije, kako ekonomskim tako i rasnim, politikama moći i geopolitičkim teorijama (SOC VIII 21).

Samo u meri u kojoj su ideje različitih vrsta (npr. religiozne ili naučne) ujedinjene sa interesima, nagonima i kolektivnim nagonima ili tendencijama, one stiču indirektnu moć ili

---

<sup>91</sup> Šeler smatra da je teorija instinkta-nagona nužna pretpostavka sociologije realnih faktora, kao što je duhovna teorija čoveka nužna pretpostavka sociologije kulture. On napominje da je u skorije vreme Vilijam MekDugal (William McDougall) jasno uvideo da je teorija razvoja ljudskih nagona i energetika nagona temelj čitave sociologije realnih faktora (SOC VIII 19, 49). Postoje „tri pranagonske moći: 1) nagon za rasplodivanjem i svi njegovi derivati (spolni nagon, nagon za njegovanjem legla, libido); 2) nagon za rastejnjem i nagon za moći; 3) nagoni koji služe prehrani u najširem smislu“ (ČP 132). Na njima se zasnivaju tri glavne grupe realnih faktora: krv, moć i privreda (SOC VIII 44, 45).

Šeler u spisima iz zaostavštine naročito naglašava snagu i svestremenu izuzetnost faktora krvnih odnosa: „Krv je među real-faktorima ne samo onaj najstariji, nego i najjači i najteže prevladiv, i za sve sfere zbivanja ponajviše mjerodavan faktor“; Ovo 'fundiranje' svih socijalnih odnosa u krvnim odnosima ne može u svom objektivnom smislu nikad biti ukinuto. Ono može jedino mijenjati red svoje veličine“ (XIII 138, u: Ljubimir 164).

mogućnost da budu realizovane<sup>92</sup>. „Ideje i čudoredne vrijednosti samo veoma polagano stječu neku stanovitu 'moć' time sto se sve više isprepleću s interesima i strastima te svim onim sto na njima počiva u institucijama“ (FNS 206). Opseg njihovog objektivnog i realnog postajanja mogućim uopšte nije određen idealnim faktorima, već samo određenim realnim faktorima koji su ranije dati. U odnosu na njih, sve što nazivamo „duhom“ ima samo „upravljачku“, tj. ograničavajuću ili neograničavajuću ulogu (SOC VIII 21). Šeler navodi konkretne primere: Rafaelu (Raffaello) su bili potrebni četkica, i politički i društveno moćni patroni, Luteru interesi vojvoda, gradova, teritorijalnih gospodara i uspinjuće buržoazije. Tako ljudski duh i volja mogu da urade samo jednu stvar: da obuzdaju ili puste, oslobode ono što, zbog svoje strogo autonomne i realne uzročnosti, slepo za smisao, prosto želi da dođe do postojanja (SOC VIII 22). Drugim rečima, oni mogu samo da upravljaju događajima i usmeravaju ih u situacijama koje imaju sopstvene zakone, dolaze automatski, i koje su nezavisne od volje čoveka i slepe za duh i vrednost<sup>93</sup>. Duh ne može učiniti ni trunku više! Tamo gde ideje ne nađu sile, interese, strasti, nagone, one su sasvim bez značenja u realnoj istoriji - kakva god može biti njihova duhovna vrednost. Nema nikakvog „lukavstva ideje“ (Hegel) koje joj omogućava da iz pozadine dođe do interesa i strasti, da ih „upotrebi“ i tako njima gospodari (SOC VIII 40). Stoga, ako duh postavi kvalitativne ciljeve transformisanja realnih faktora, koji nisu unutar opsega njihovih kauzalnih odnosa, „zagriža on u granit i njegova 'utopija' iščezava u ništa“. Stoga moramo odbaciti svaku teoriju koja smatra da je tok kulturne istorije čisto duhovni proces, determinisan sopstvenim logičkim smislom. Bez negativno selektujućih sila realnih uslova apsolutno ništa nije uzrokovano čisto duhovnim faktorima u području onih stvarnosti kojima se bavi sociologija realnih faktora. Ove stvarnosti prate strogo nužni pravac koji je „slep“ sa stanovišta vrednosti i značenja koja pripadaju ljudskom duhu - svoj sopstveni sudbinski pravac (SOC VIII 22, 23). To znači da se moraju odbaciti sve teorije koje pretpostavljaju mogućnost da se u bilo kojoj budućoj istoriji odnos između idealnog i realnih faktora u principu transformiše u svoju suprotnost, tj. da ljudski duh i idealni faktori mogu pozitivno upravljati realnim faktorima prema vlastitom planu. San Fihtea, Hegela („doba uma“), i nakon toga, Marksa - koji to odgađa u buduću period istorije u svojoj teoriji „skoka u slobodu“<sup>94</sup>, ostaće, prema Šeleru, zauvek „puki san“ (SOC VIII 50).

Ovi uvidi služe Šeleru da ponovo izgradi jedno kompleksno stanovište koje daje relativnu važnost i autonomiju i idealnim i realnim faktorima, odnosno priznaje relativno pravo i idealističkim i naturalističkim koncepcijama istorije. U duhovno-kulturnoj sferi postoji „sloboda“ i autonomija događaja s obzirom na šastvo, značenje, vrednost. Međutim, u svom praktičnom izražavanju oni uvek mogu biti suspendovani kroz kauzalnost realnih faktora i okolnosti. To se može nazvati *liberté modifiable*. Obrnuto, u oblasti realnih faktora postoji samo *fatalité modifiable*. U ovom slučaju duh ima suspendujući uticaj, u smislu privremenog uklanjanja onoga što odgovara sudbini istorijskih tendencija (SOC VIII 23). Otuda je osnovna greška svih naturalističkih objašnjenja istorije da pripisuju realnim faktorima koje postavljaju za odlučujuće - bilo oni rasa, geopolitička struktura ili uslovi ekonomske proizvodnje - ulogu jednoznačnog determinisanja „idealnog sveta značenja“ koga nalazimo otelovljenog u delima duha. Greška je što ona pretpostavljaju da mogu kauzalno „objasniti“ ovaj svet iz sveta realne istorije. Međutim, zakon koji

<sup>92</sup> „Što je duh 'čistiji', to će mu teže uspjeti da se ostvari u povijesti i društvu...Kad se duh prilagodi porivu, kada se poveže sa porivom, s interesima života, dobiva i moć koju izravno i po sebi nema“ (Filipović V. 183).

<sup>93</sup> Šeler precizira da je „usmeravanje“ primarna, a „upravljanje“ sekundarna funkcija duha. Usmeravanje drži vrednosnu ideju, dok je upravljanje potiskivanje ili oslobađanje instinktivnih impulsa čiji pokreti dovode ideju od ostvarenja (SOC VIII 40).

<sup>94</sup> Ovde je Marks, kaže Šeler, potpuni učenik Hegela i njegove predrasude o potencijalnoj „vlastitoj snazi ideje“, koja potiče još iz antike (SOC VIII 50).

upravlja realnim faktorima ne determiniše niti se na bilo koji način bavi „idealnim kulturnim sadržajem“, koji je u principu „besmrtn“ (SOC VIII 49). Idealno značenje i sadržaj u svakom vremenskom trenutku realne istorije „lebdi“ iznad ove istorije, i takođe ispred moguće buduće istorije kao projekt, očekivanje, vera ili program (SOC VIII 39). Stoga se pozitivan smisao i vrednosni sadržaj postojeće religije, umetnosti, filozofije, nauke ili pravnog sistema, ne može jednoznačno izvoditi iz realnih uslova života, kao što su srodstvo, ekonomija, politika moći ili geopolitika. Sva naturalistička sociološka tumačenja nastanka kulturnog značenjskog sadržaja moraju se odbaciti (SOC VIII 22). Suprotna greška svih ideoloških, spiritualističkih i personalističkih tumačenja istorije nije ništa manje teška, jer ona pretpostavlja da se istorija realnih činjenica, institucija i stanja masa, može razumeti, direktno ili zaobilaznim putem, kao „pravolinijsko proširenje istorije duha“. Imajući obe ove strane u vidu, mora se zaključiti da je tok realne istorije potpuno različit od logičkih zahteva duhovne proizvodnje, ali da on ne determiniše jednoznačno smisao i vrednosni sadržaj duhovne kulture, kako se, na primer, pretpostavlja u ekonomskom pogledu na istoriju. *Fatalité modifiable* realnih faktora jedino ometa, oslobađa, odlaže ili ubrzava realizaciju ovog sadržaja. Slikovito rečeno, on na izvestan način samo otvara i zatvara „brane“ (*Schleuse*) duhovnog toka (SOC VIII 40).

U *Ideji večnog mira* Šeler dalje izlaže ove ideje. On ukazuje da u Marksovim spisima postoji tvrdnja, koju prepoznaje kao istinitu, da ideje koje nemaju iza sebe specifične interese društvenih grupa imaju tendenciju da se „blamiraju“ u istoriji<sup>95</sup>. Kao što interesi, koliko god bili jaki, moćni i široko rasprostranjeni, ostaju bez uticaja kada se ne sretnu sa svesnim razumevanjem njihovog jedinstva putem volje velikih pojedinaca, tako ideje i vrednosni ideali ostaju, zauzvrat, nedelotvorni, kada se ne susreću sa interesima grupa i masa koji su se razvijali u skladu sa svojim zakonima i koji su energično „šćepali“ te ideje, i na taj način ih učinili moćnim (IVM XIII 80). S tim u vezi Šeler navodi da vodeći državnici, i svi mi kao politički subjekti, možemo vrlo dobro voditi i usmeriti tok stvari u određenoj meri. Ali, naglašava on, isto tako dolazi do relativnog slaganja sa istorijskim determinizmom: možemo samo voditi i usmeravati. Mi ne možemo stvarati ili proizvoditi, ponavlja Šeler. Vođenje i usmeravanje je negativna aktivnost - odnosi se na blokiranje (kočenje) i oslobađanje sadašnjih sila i tendencija prema idejama i vrednostima koje lebde nad nama. Što su neorganizovanije mase kojima se bavimo, u nepovoljnijem smo položaju da to učinimo (IVM XIII 97).

### **Savremeno doba ekonomije**

Prema Šelerovom mišljenju iz *Sociologije znanja*, postoji nesumnjiv „razvojni progres“ u ograničenom smislu da pražnjenje duhovnih moći u tri faze društvenog razvoja (krvi, politike i ekonomije) postaje sve bogatije i raznovrsnije. Prema tom zakonu, u **savremenom dobu ekonomije** ograničenje i selekcija duhovnih moći od strane realnih faktora postaju najmanji, a oslobađanje najveće. Energija prenešena ljudskom duhu u odnosu na vođenje i usmeravanje nagona, ovde je na maksimumu. Jer duhovna produkcija ostvaruje svoju duhovnu potencijalnost sve bogatije onda kada samo ekonomska ograničenja, kao ona sadržana u uslovima proizvodnje, vlasništva i organizacija rada, čine primarnu „selekciju“ realizacije potencijala. U svojim najvišim stadijumima života, dakle, tamo gde količina rada i akumulacija imovine postaju važniji faktori u determinisanju mogućeg pražnjenja duhovnih moći, duhovna kultura ne mora imati najveću pozitivnu vrednost (Šeler naglašava da se ovaj progres ne odnosi na duhovne potencijale prema vrednostima „istinito i lažno“, „dobro i zlo“, „lepo i ružno“), ali je ipak ona najbogatija, najrazličitija, najslikovitija i najslojevitija. Šeler je stoga uveren da će romantički sentiment i misao,

---

<sup>95</sup> Ovaj stav Šeler ponavlja i u *Položaju čoveka*, kada kaže da za ljudsku istoriju „ne vrijedi Hegelova teza da ona počiva na međusobnoj eksplikaciji golih ideja, nego, nesumnjivo važi teza Karla Marxa da se ideje koje nemaju iza sebe nikakvih interesa i strasti - a to znači moći koje potječu iz čovjekove vitalne i nagonске sfere - običavaju neminovno 'blamirati' u svjetskoj povijesti“ (PČ 80).



koje je čak i Marks preuzeo mnogo više nego što je znao, pogotovo kada je izneo svoju ogorčenu kritiku finansija i liberalizma, uzalud igrati na sentimentalnu temu „duše“ protiv „duha“ (Klages), ili „života i krvi“ protiv „novca i duha“ (Špengler), i uzalud pokušavati da rastrgnu ovu nerazdvojnu vezu između ekonomizma, maksimalne slobode i pražnjenja duha (SOC VIII 50, 51). Šelerov optimizam u pogledu budućnosti ovde je eksplicitan. Da se ni na koji način ne treba brinuti o duhovnoj kulturi nadolazećeg jasno i čisto ekonomskog doba, Severna Amerika je za njega već značajan primer. Ovo je takođe važan model za evropsku industriju, koja je još uvek malo prosvećena. U tom smislu, nedostaci industrijalizma i kapitalizma bili su samo privremeni fenomeni, a upravo je oštro određeni ekonomizam kompenzovao ove nedostatke (SOC VIII 51-52).

Šeler predviđa da buduće svetsko doba „usklađivanja“ vodi promeni bazičnog smera nagonskih realnih faktora ka dominaciji nagona prehrane, na kojem se zasniva jačanje i uspon ekonomije u društveno-istorijskom životu. Takvo doba, po njegovom uverenju, biće obeleženo sve većom brigom za posao oko stvari i sveta, a ne više dominacijom nad ljudima. Buduća istorija će verovatno biti manje dramatična, pa čak i „neistorijska“. To će zaista biti „**doba ekonomije**“, u izvornom značenju ovog termina, naime, doba ljudskog „domaćinstva“, a time i doba u kojem će ljudi biti manje skloni da ulažu u borbe za moć i imaju manje tendencija ka ratu (Stickers 30). U jednom fragmentu iz zaostavštine Šeler ovako gleda na istorijsku sadašnjost i budućnost: „Budući da je duh u pogledu 'drame nagona i strasti' ono načelo koje voli mir, onda i povijest sama biva sve manje historijska i dramatična...Kauzalno 'prvi' nagon biti će ovladan onda kad treći (ekonomski), koji je bio najprvi ovladan, zadobije najviše vodstvo u bavljenju ljudskim stvarima“ (XIII 164, u: Ljubimir 165). Frings takođe ukazuje na ovo tumačenje. Dominacija nagona ishrane sa njegovim objektom sticanja moći i kontrole nad samom prirodom u predstojećem trećem dobu ljudske istorije vodiće svetski raširenoj, globalnoj ekonomiji, interaktivnoj mreži ekonomskih zavisnosti i međunarodnoj izgradnji. U periodu karakterisanom ovakvim tehnološkim i naročito ekonomskim načinom razmišljanja, međunarodni sukobi i ratovi bivaju ekonomski neproductivni. Sa smanjenjem konflikata, istorija će postati „manje historijska“, kaže Šeler, a ljudi manje ratoborni. Drugim rečima, što ljudi budu više sticali iz stvari u prirodi, što ih uspešnije i pragmatičnije koriste, onako kako to vidi ekonomski mentalni sklop, to će više ratovi zastarevati. Stoga budući proces usklađivanja treba videti kao rezultat globalne dominacije nagona prehrane sa njegovim ekonomskim mentalitetom. Rastući izgledi za opšti mir pozitivna su posledica uloge nagona prehrane (Frings 4 179).

### **Šelerov optimizam i pesimizam**

Zato je Šelerov optimizam prisutan i u *Ideji večnog mira*. On ukazuje na: 1) zakon razvoja od fizičke snage do duhovne moći, od moći nad ljudima do moći nad organskom, i zatim neorganskom prirodom. Borbe među ljudima i grupama sve više se povlače u pozadinu u korist kooperativne i kolektivne borbe koju čovečanstvo vodi sa podljudskom prirodom. Smer je ovde uvek od dominacije nad osobama ka dominaciji nad stvarima; 2) Paralelno postoji zakon rastućeg balansiranja između životnih i psihičkih tehnika, s jedne (Azija), i materijalnih, spoljašnjih tehnika proizvodnje, s druge strane (Evropa); 3) Konačno, postoji razvojni zakon koji ukazuje na sve veće produhovljenje nagona moći i sve veću moć duhovnih vođstava. Ova tri zakona promene položaja nagona moći ukazuju na proces samooslobođenja kao i na stavljanje nižih oblika moći u službu viših. Pored njih, Šeler navodi rast moći duha i ideacije same moći - metafizičke vere. Ovaj proces, uveren je Šeler, mora dovesti do večnog mira (IVM XIII 93, 94). U *Položaju čoveka* nalazimo slično uverenje. Istorija uglavnom pokazuje „postepeno porastanje moći uma, ali i to upravo zbog postepenog prisvajanja ideja i vrijednosti od strane velikih nagonskih skupnih tendencija i sukoba interesa među njima“ (PČ 80). U spisu *Čovjek i povijest* Šeler potvrđuje istu misao: „Osnovni smjer tih bogatih razvoja je utvrđen; smjer sve višeg uzdizanja ljudske samosvijesti, na istaknutim tačkama povijesti, koji slijede uvijek u novim skokovima“ (ČP 114). Zato, prema Fringsu, Šeler

nije pokazivao nikakav fatalizam; on nije bio sumoran um. On npr. ne bi potpisao Hajdegerovu izjavu, datu nakon Drugog svetskog rata, da „nam samo bog može pomoći“. Šeler bi, uveren je Frings, nedvosmisleno opovrgao ovo gledište odgovorom da „samo mi sami možemo sebi pomoći“. I on se trudio svim svojim snagama da to učini (Frings 3 145).

Međutim, u samoj *Sociologiji znanja* prisutna su i mesta koja oponiraju ovim optimističkim uverenjima. Šeler ovde ponavlja pesimistički stav iz *Problema religije*, da se sve manje i manje nagonske moći može primeniti na istinski duhovne ciljeve, i da se sloboda ličnog duha da odredi tok istorijskog razvoja smanjuje u odnosu na automatske i neumoljive kolektivne snage (PR V 238). Na tragu Špenglerovog učenja o cikličnom kretanju ljudskih kultura, on tvrdi da se u tri principijelne faze kulture - mladalačkoj (cvetajućoj), zreloj i opadajućoj - stepen duhovnog usmeravanja i upravljanja primetno smanjuje, a kolektivistički moment fatalnosti, i s njim ljudski osećaj determinizma, povećavaju, tako da realan proces istorije u celini postaje manje podložan usmeravanju i upravljanju. Poslednja faza ovog procesa je masifikacija života kojoj prisustvujemo u savremenom dobu (SOC VIII 41). Zaključak ovakve dijagnoze je da, iako se duhovno oslobađenje i pražnjenje najviše odvija u fazi starosti jedne kulture, moć duha nad realnim procesima istorijskog i društvenog života je slaba ili gotovo nikakva. On se povlači u izolaciju, samodovoljnost i samosvrhovitost, u eskapizam spram sve slepljih i obezduhovljenijih sila i tendencija realnih faktora. Sličan stav vidljiv je i na jednom mestu u *Položaju čoveka* koje protivreči ranije navedenom. Zbog izvorne nemoći duha, i moći nižih oblika postojanja, masa ima svoju vlastitu zakonitost kretanja prema višim duhovnim oblicima. Šeler ističe da se „gotovo samo kao sretni milosrdni slučaj“ pojavljuje stanje u kojem „mase mogu trpiti genija“. On sa melanholijom gleda na ljudsku istoriju i kulturu: „Kakav rijedak sretni slučaj, kada u ovom svijetu neko ko je ćudoredno dobronamjeran ili savjestan, također ima uspjeha - to postiže ono što zovemo 'historijskom veličinom', to jest veliku moć djelovanja na povijest! Kratka i rijetka su razdoblja cvjetanja kulture u ljudskoj povijesti. Kratka i rijetka je ljepota u svojoj nježnosti i povredivosti“ (PČ 77)<sup>96</sup>. Čini se da, s obzirom na ove protivrečnosti u procenjivanju sadašnjosti i budućnosti, Šeler u krajnjem ipak ostaje ambivalentan prema slici daljeg razvoja čoveka, njegove istorije i kulture.

### 5.1.7. Svetsko doba „usklađivanja“ i nastanak „svečoveka“

Međutim, u jednom od poslednjih spisa, *Čovjek u svjetsko doba poravnanja*, Šelerov optimizam ponovo je jasan. On je potpuno svestan uzroka koji u ljudskim dušama dovode do „sumornih teorija dekadencije“. Zaista, nije im lako odoleti kad je zapadno čovečanstvo suočeno sa slikom svoga razvoja na početku 20. veka, koju karakterišu prizori strahovitog svetskog rata i ratnih razaranja, otimanje kontroli finansijskog kapitala i rastuća nemoć upravljanja masama. Ali, samouveren je Šeler, za čovečanstvo u celini ovaj „kasni zapadnjački intermeco“ znači „malo ili baš ništa!“ Ta pesimistička teorija jednako je evropski uska i ograničena kao i njen protivnik pozitivizam koji dogmatski veruje u napredak, jedino što se od ovog razlikuje po vrednosnom predznaku koji pripisuje aktuelnom istorijskom trendu **zapadnog čoveka. Za Šelera, kriza Evrope još nije znak umiranja čovečanstva, pa čak ni „propasti Zapada“, kako je nepokolebljivo mislio Špengler. Ona može biti značajna kao „poziv na budnost“, ali ne i kao „proročanstvo“.**

<sup>96</sup> Šelerov pesimizam i fatalizam naročito potencira Milić: „Nagrižen pesimizmom, on u poslednjoj fazi pokazuje znake fatalističkog očajanja“ (Milić 154). Po Miliću, Šelerova filozofija istorije i sociologija saznanja završavaju u izrazitom kulturno-istorijskom pesimizmu karakterističnom za duhovnu klimu Vajmarske Nemačke. Milić zaključuje da postoji upadljiva sličnost između Šelerovog i Špenglerovog shvatanja razvoja kultura (Milić 164, 165, 187). Lenk u ovom pogledu pronalazi sličnost između Šelerovog i Šopenhauerovog pogleda na svet (Lenk 98). Lukač (Lukács) se pridružuje ovim tumačenjima: „Kriza, koja se približava i čije akutno zaoštrenje Šeler nije doživeo, unosi pesimističku notu u njegovu filozofiju“ (Lukač 381).

**Za razlika od ranijeg uverenja, Šeler sada misli da isti kapitalizam, koji je u ovom pesimističkom učenju omražen i napadnut, može da upregne razne niže, fizičke snage u pravcu oslobađanja viših, duhovnih (ČuSD 196).**

Zato, prema Šeleru, čovekovo biće nije predmetno, fiksirano i statično, a njegova budućnost još uvek je otvorena. Prema esencijalnom pojmu čoveka, on „nije nepokretno bivstvo, nije faktum, već samo jedan mogući pravac procesa, i istovremeno za prirodno biće čoveka jedan večiti zadatak, večno blešteći cilj. Da, ne 'postoji' u ovom smislu ni jedan čovek kao predmet - pa ni kao samo relativno konstantan predmet -, već postoji samo večno moguće humanizovanje...ni u istorijskom vremenu nikad mirujuće postajanje čoveka - često sa veoma velikim negativnim obrtima u relativno poživotinjavanje“ (FZiO 196). Osvrćući se na ovu ideju, A. Luter kaže: „Čovekovo mesto u univerzumu je i jedinstveno i fantastično. Jedinstveno jer je...njegovo izvođenje kreativno otkrivanje ili realizacija mogućnosti svojstvenih totalnom biću. Fantastično je jer mesto ko je čovek može biti prihvaćeno ili odbačeno!“ (Luther 40). Kerović se nadovezuje da „u tom smislu i njegova (Šelerova - prim. M.K.) ideja biti čovjeka predstavlja jedan projekt koji iziskuje svoje puno ostvarenje ili negaciju“ (Kerović 1 118; Kerović 4 323); „u čovjekovom bivstvovanju...sve je još u igri, sve mogućnosti i svi ishodi“ (Kerović 1 46). Zato Šeler govori o „plastičnosti“ čoveka i njegove prirode. Ona upućuje na to da budućnost i nova slika čoveka, koji zavise od „slobodnog samooblikovanja“ onog „plastičnog“ dela ljudskog bića dostupnog duhu i volji, ne dolaze automatski sami od sebe, već se „moraju uzeti u ruke!“. Podsećajući na reči francuskog teologa Ogista Gratrija (Auguste Gratry): „Ne samo pojedinac, i čovječanstvo može završiti kao svetac ili hulja, ovisno o tome što hoće“, Šeler ističe da je „čovjek biće čiji je sam način bitka još otvorena odluka o tome što hoće biti i postati“. Pošto se u svom dosadašnjem istorijskom i duhovnom razvoju pokazao kao „biće ogromne plastičnosti“, najveća opasnost za filozofiju i filozofsku antropologiju je da čoveka shvate previše usko, i da ga svedu samo na jedan njegov prolazni, prirodni ili istorijski, oblik. Sve dotadašnje ideje čoveka („animal rationale“ klasične grčke filozofije, „Bogom stvoreni i pali Adam“ judeo-hrišćanske religije, Makijavelijev „čovek moći“, Lineov „homo sapiens“, La Metrijev „čovek mašina“, „homo faber“ pozitivista, Marksov „ekonomski čovek“, Ničeov „dionizijski čovek“ i „natčovek“, čovek kao „bolest života“ u panromantizmu, Frojdov „čovek libida“ itd.), preuske su i ograničene da bi mogle obuhvatiti celog čoveka. Za Šelera je čovek nešto više od svih tih parcijalnih aspekata i definicija, jer poseduje „puninu mogućnosti i oblikovanja“. Dakle, uvek je otvoren prostor za „bitno beskonačno kretanje“ čoveka koje se suprotstavlja njegovom svođenju na neki fragmentarni prirodni ili istorijski primer i oblik. Šeler podseća na Rankeove reči: „Čovječanstvo nosi u sebi neograničeni broj razvitaka - tajnovitijih i većih nego što se misli“ (ČuSD 197). Ovaj uvid Šeler je stekao još u svom filozofsko-antropološkom prvencu i, kako vidimo, nije ga napuštao do kraja života: „Čovek je pojava tako krupna, šarolika, mnogoznačna, da su sve definicije donekle prekratke. On se ostvaruje na i suviše mnogo načina!“ (IČ 11); „Čovek koji bi se mogao definisati, bio bi bez značaja“ (IČ 27)<sup>97</sup>.

U ovom spisu Šeler najavljuje nadolazeće svetsko doba u kome će doći do duboke promene stvari i ljudi koja, po njegovom mišljenju, nadmašuje čak i onu celokupnu promenu od evropskog srednjeg veka do novoga veka, jer će na delu biti promena konstitucije samog čoveka, karakteristika njegovog tela, nagona, duše, duha i vrednosnih kriterijuma (ČuSD 193). U takvoj tendenciji on vidi usklađivanje razlika ili čak suprotnosti između pojedinaca, polova, nacija, rasa, civilizacija itd. Reč

---

<sup>97</sup> „Za Schelera, čovek može u jednom trenutku biti i *homo naturalis*, i *homo faber*, i *homo rationalis*, i biće *ressentimenta*, jer čovek 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!...Čovjekovo bivanje nikada ne zastaje na samo jednom putu, već je u stalnoj težnji spram najviših mogućnosti“ (Butraković 48).

je o popuštanju napetosti i uravnoteženju snaga u sveukupnim ljudskim odnosima<sup>98</sup>. Prema njegovom predviđanju, doći će do ujednačenja: rasnih napetosti; mentaliteta, poimanja sebe, sveta i boga, naročito između Azije i Evrope<sup>99</sup>; muške i ženske vrste duha u vladavini društvom; kapitalizma i socijalizma, samim tim, stanja i prava viših i nižih klasa; podele moći između tzv. kulturnih i prirodnih naroda; mladosti i starosti u vrednovanju njihovih duhovnih držanja; telesnog i duhovnog rada; ekonomskih interesnih sfera između nacija; na kraju, ujednačenja navedenih jednostranih ideja čoveka (ČuSD 198). O toj prognozi Šeler govori i u nacrtima za *Filozofsku antropologiju*: „Razvitak čovjeka ide u pravcu: 1. izravnjanja dionizijskog i apolonskog čovjeka u najvećem rasponu; 2. izravnjanja djelujućeg i trpećeg čovjeka (Azija-Europa); 3. novog vrednovanja erotike i postajanja čovjekom (eugenetsko osvještenje); 4. izravnjanja pozitivne znanosti i filozofije, radno-upravljačkog, obrazovnog i spasonosnog znanja; 5. nove metafizike i nove misli o bogu sa slikom novog poziva čovjeka; 6. razvitka nazirućih i simpatetičkih snaga naspram intelektualnog ukrućenja“ (XII 46, u: Ljubimir 177-178).

Šeler je izričit u svom predviđanju. Kretanje ka ujednačenju uz stalno rastuće diferenciranje čovekove duhovne individualnosti nije nešto što se može „birati“, ono je „neizbežna sudbina čovečanstva“. Ko pokuša tome da se suprotstavi, da gaji samo jedan, već oblikovan tip čoveka, odbacujući druge, „udarit će u zrak“ (ČuSD 198). Međutim, da bi to neminovno usklađivanje dovelo do povećanja vrednosti novog tipa čoveka, duh i volja moraju da ga vode i njime upravljaju, što je glavni zadatak i čitave politike. **Zato je potrebno izgraditi jednu novu obrazovanu elitu koja će preoblikovati vodeći tip čoveka, što podrazumeva promenu čoveka samog.** U takvom dobu čovek će, pomoću svog „živog duha i srca“, pokušati da zagospodari nad „demonijom“ sila koje su obeležile dosadašnje doba, kako bi ih stavio u službu „spasa čovečanstva“ i „smislenog ozbiljenja vrijednosti“. **Još jednom se spasenje čoveka, praćeno uspostavljanjem i ostvarivanjem pravog poretka vrednosti, pojavljuje kao ideal i cilj istorijskog zbivanja.** Svaku politiku koja taj proces hoće da prekine i spreči, „otplavit će silovita, neodoljiva struja prema poravnanju“ (ČuSD 199, Bošnjak 819).

U tom pogledu, Šeler u spisima iz zaostavštine govori i o četvrtom, „noetičkom“ razdoblju. Vidi ga kao preokret moguć tek nakon izjednačenja političkih odnosa moći koji su vodili stvaranju klasa u dotadašnjoj istoriji. Za to je neophodno zadovoljenje osnovnih potreba koje će omogućiti da poredak bazičnih nagona ne bude više „slijep“, i da duh stekne po sebi vredno znanje: „Čisto ekonomsko razdoblje vodi k ekonomskom 'izjednačenju' kao posljednjem od izjednačenja koja moraju uslijediti da bi duh stekao nadmoć nad svim institutima nagona, na koncu i nad ekonomskim odnosima. **U ovom 'dodu solidariteta', u dobu 'ovladavanja vlastitom dušom i vlastitim životom' trebalo bi doći do solidarnog planskog dobavljanja i pohranjivanja ekonomskih dobara za jednu proračunatu svjetsku potrebu, uz podređivanje ekonomije kulturi, duhu, religiji**“ (XIII 132-133, u: Ljubimir 165).

Šeler naročito pažnju posvećuje usklađivanju „apolonijskog“ i „dionizijskog“ čoveka, shvaćenih kao idealno-tipska određenja osnovnih ljudskih nastrojenosti. Dosadašnji smer čovekovog evolutivnog i istorijskog razvoja bio je obeležen dominacijom „apolonijskog“ tipa, odnosno pojačanim razvojem moždane kore, intelektualne delatnosti i sublimacije. Stoga je nužan suprotan proces desublimacije - ograničavanja dotoka energije prema mozgu i intelektu - kako bi se čovek vratio u stanje ravnoteže i kompletnosti (ČuSD 201, 204). Šeler misli da će određeni stepen

---

<sup>98</sup> „To izjednačenje nema karakter niveliranja ili pak mehaničkog izravnavanja (pod pritiskom), nego je ono ujedno i pomirenje do tada zavađenih strana, ujedno i nagodba među suprotnim strankama“ (Bošnjak, 1986: 820).

<sup>99</sup> Šeler posebno ističe rastuće balansiranje između unutrašnjih, životnih i psihičkih tehnika, s jedne (Azija), i spoljašnjih, materijalnih tehnika proizvodnje, s druge strane (Evropa) (IVM XIII 94).

desublimacije ponovo učiniti razumljivim i prihvatljivim vrednosti života koje su u novovekovnom životu, i posebno mišljenju nakon Dekarta, „pokopane pod intelektualnost i mehanizam“. Time će se uspostaviti nova ravnoteža duha i života, a „duh i duhovne vrijednosti ponovo će zadobiti biti primjereno značenje“ (ČuSD 204).

Ovo nagoveštava ideju i ideal „svečoveka“. Njemu se približava onaj ko je, s jedne strane, „najdublje ukorijenjen u tami zemlje i prirode“ (*natura naturans*), koja proizvodi sve prirodne tvorevine (*natura naturata*), a s druge se „najviše uspne u svojoj samosvijesti do svijetlog svijeta ideja“. To je i put ka „ideji supstancije samog temelja svijeta - u stalno postajućem prožimanju duha i poriva“. Šeler ponovo upućuje na Helderlina: „Tko je promislio ono najdublje, ljubi ono najživlje“. Takvim kretanjem rađa se, prema Šelerovom mišljenju, „svečovek“, tj. čovek „najveće napetosti između duha i nagona, ideje i osjetilnosti, a istovremeno uređenog harmoničnog stapanja obojega u jedan oblik opstanka i ujedno jednu akciju“. Tek će sa njim biti prevladana „bezočna dekompozicija“ ideje i stvarnosti, mišljenja i delovanja od koje duboko boluje evropski, ali i nemački duhovni život (ČuSD 205). Suprotno Niče, koji je za ideal uzimao „natčoveka“, mišljenog „u distanci spram mase i sve demokracije“, Šeler smatra da „nadjudi i podljudi trebaju pak u idealu svečovjeka - postati ljudima“ (ČuSD 197). Takođe, nasuprot Budi, koji je realnost vrednovao kao zlo, i spasenje od nje kao krajnji cilj tražio u „uzletu duha do nezbiljskih sfera esencija“, Šeler se zalaže za obrnuti smer čovekove svesti i delovanja. Nastojeći da iz specifične prirode čoveka stvori obavezujuće smernice za postizanje ljudskog postojanja, on odbacuje eskapizam iz sveta i života u višu esencijalnu sferu. Umesto toga, **on želi da se „iz sfere esencija...uvijek ponovo nastoji okrenuti nazad ka zbilji i njenom sada-i-ovdje-takobitku, da bi je učinio boljom“**. Tako on u izjednačavanju napetosti između ideje i realnosti, duha i poriva, vidi „pravi život i pravo određenje čovjeka“ (PČ 65, 66; Hammer 106). **Šelerova okrenutost realnom životu i praktička intencija njegove filozofije i filozofske antropologije ponovo se potvrđuje na izuzetan način.**

F. J. Smit (F. J. Smith) kaže da bi cinici zbog ovoga samog Šelera nazvali romantičarom, ali da **njegova poruka i poziv ipak predstavljaju moguću odbranu i spas od nove tragične katastrofe koja bi mogla da konačno uništi čovečanstvo**: „I, zaista, Šelerova propoved za mir pala je na gluve uši. Smrt nam ga je otela 1928; i njegov esej o miru, objavljen 1931. godine, pojavio se na sceni koja je brzo postala sumrak Boga. Možda nam sada može pomoći njegova poruka, koja tada nije mogla da prevlada, jer je to poziv na eros i ljubav, na dionizijske dubine koje vladaju čovekovim životom i pronađenu nadu u mir. Ako ne, i mi se suočavamo sa daljom katastrofom, i ko zna da li ova nova kataklizma zaista može postati 'Poslednji rat', pre nego što se čovekov *ordo amoris* približi njegovom vidu i sluhu“ (Smith 99-100).

## 5.2. Šelerov razvoj od teizma ka panenteizmu

### 5.2.1. Teistička faza

#### 5.2.1.1. Teistička koncepcija Boga, sveta i čoveka, i kritika panteizma

Videli smo da u prvoj, ranoj fazi mišljenja i stvaralaštva Šeler postavlja religiju kao najviši oblik znanja i put spasenja, i njoj podređuje metafiziku (filozofiju). U ovom periodu Šeler je izraziti teista, privržen Rimokatoličkoj crkvi i rimokatolicizmu<sup>100</sup>. Šelerovo delo *O večnome u čoveku* predstavlja vrhunac i razvijeno izlaganje njegovog teizma. U predgovoru on ističe da je sam naslov dela dovoljan da ukaže da „autor svesno brine za uzdizanje svojih misli iznad oluja i nemira našeg doba u čistiju atmosferu, vezujući ih za ono u čoveku što ga čini čovekom, ono pomoću čega čovek ima udela u večnosti...Autor pokazuje kako iz ovih duhovnih izvora u čoveku, u kojima se božanski i čisto ljudski tokovi prepliću, može biti zadovoljena žed trenutka, a nada u novi život obnovljena kod onih koji u ovim vremenima najviše pate od bola i tuge“ (V 7). Dakle, „**žed trenutka**“ koji je obeležen patnjom, bolom i tugom, treba zadovoljiti okretanjem onom večnom, tj. božanskom, u nama, i na taj način se spasiti. Istoriju treba videti i priznati u njenoj tegobnoj stvarnosti, ali je i „oživeti vodom sa izvora večnosti“. Šeler je uveren da se **zadatak ujedinjenja duhova, koji se postavlja kao najpreči u krizno doba dezintegracije i anomalije**, ne može izvršiti na osnovu tomizma ili filozofskog doba koje je Kant započeo, već jedino „oslobađanjem jezgra avgustinizma...koje će fenomenološka filozofija snabdeti svežim i dublje zasnovanim temeljem“ (V 8). Imajući to u vidu, Špigelberg navodi da je Šelerova religiozna filozofija naglašeno antitomistička, i da pokušava da oživi intuitivniji avgustinski pristup (Spiegelberg 263). **Šelerova vlastita fenomenologija biti i vrednosti, dodatno nadahnuta duhom i učenjem sv. Avgustina, utire put duhovnoj solidarnosti individua i njihovom spasenju.**

Šeler ističe da ljudski duh nema nijedan moralan religiozni akt koji više odgovara vremenu, i koji treba da se u njemu pokaže plodnijim, od akta **pokajanja**. Ovaj čin jedini izdržava u obećanju „ponovnog rođenja“ (V 8). Tako glasi i naslov prvog teksta u ovoj zbirci - *Pokajanje i ponovno rođenje*. U središnjem i najvećem spisu zbirke, *Problemi religije. O religioznoj obnovi*, Šeler demonstrira fenomenološki pristup religioznom iskustvu. On tvrdi da su „čovekova povezanost s božanstvom kroz religiozan akt i objava božanstva, nerazdvojiv element suštinske ljudske prirode“ (PR V 171). Religiozni akti prethode preostalim aktima konačnog uma; ovi poslednji imaju koren u prethodnim kao najneposrednijim i najdubljim aktima ličnosti (PR V 256). **Prema Šeleru, postoje duhovna stvorenja koja su kao takva „najistaknutija Božja stvorenja“, kao i prvi primaoci njegovog samootkrovenja. Budući takva, ona znaju sebe kao „slike i refleksije božanstva“ (imago Dei učenje). Ljudski duh tako ima osećaj bivanja „glavnim Božjim stvorenjem“, i istovremeno trajne ukorenjenosti u njemu, i pokretanja njime u izvršenju duhovnih akata. Religiozan čovek doživljajno shvata da je ljudski duh samo „verodostojna slika i prvi znak stvaranja od strane Tvorca svih konačnih stvari“.** Drugačije rečeno, u pobožnom samouranjanju u izvor svog duhovnog bića, vernik konačno dolazi u opipljivu blizinu pozicije u kojoj može direktno da vidi svoj duh kao „negovan“, „nahranjen“, „utemeljen“ i „održavan“ Božjim duhom (PR V 190, 191). Iz te perspektive, ono što nazivamo „istorijom“ javlja nam se kao „poriv ka eternalizaciji“ (*Verewigung*). Kad god u razvoju civilizacije ljudska misao prevaziđe ovde-i-sada za koje su životinje vezane, dostiže se progresivna slika Božje sveprisutnosti (PR V 189). Takođe, polazeći od ljudskog duha, mi zapravo stičemo, u progresivnim stupnjevima uzdizanja, seriju ideja

<sup>100</sup> Henkman kaže da su dela koja je Šeler objavio u periodu između 1915. i 1922. godine prožeta teistički zasnovanim antropološkim stavovima, citirajući brojna mesta koja to potvrđuju (Henckmann 2 37, 38).

svih mogućih duhova (među kojima su i anđeli) koja u Božjem duhu nalazi svoje „najviše odredište, svoj vrhunac i krunu“ (PR V 211).

### **Atributi božanskog *ens a se***

Govoreći o bazičnom karakteru božanskog *ens a se*, Šeler navodi da ono poseduje najmanje dva suštinska atributa: ono je apsolutno biće i sveto. Koliko god mnogo dodatnih atributa ovo sveto i apsolutno biće može da dobije od primitivnih ili razvijenih religija, ono ih uvek poseduje. Božansko se, na prvom mestu, uvek daje čoveku kao „apsolutni entitet“, tj. kao onaj koji je u svom kapacitetu „čistog“ bića bezuslovno superioran u odnosu na sve druge (uključujući ego koji tako misli), i od koga je čovek potpuno zavisian u svojoj celokupnoj egzistenciji (PR V 159). Pozitivni atribut njegove supremacije (koji podrazumeva dinamičke predikate moći, snage i slično) postaje intuitivno uočljiv „u“ jednom kontingentnom entitetu. Štaviše, individualni religiozni subjekt ne vidi samo sebe zavisnim od apsolutnog bića - entiteta koji je utemeljen u sebi i „počiva na sebi“ - već takođe i sve druge entitete; on se oseća zavisnim kao deo kontingentnog bića uopšte. Ovo bezuslovno samouključivanje u sferu relativnog bića, do poslednje sitnice sopstva, najvažnija je karakteristika u religioznoj koncepciji prvog atributa božanstva. Potpuna zavisnost utiče na ljudsko biće kao nepodeljenu celinu, kao jednostavan fragment ovog „sveta“ - „svet“ je zaglavljeno pod koji čovek podvodi totalitet relativnog bića (PR V 160). Štaviše, „zavisnost“ sveta od ovako otkrivenog apsolutnog bića data je samo u religioznom činu. Stoga se Bog, izjednačen sa *ens a se*, pojavljuje kao krajnje aktivan, jak i svemoguć, a sve ostalo kao potpuno pasivno. U religioznom činu konačni i kontingentni entiteti, među koje spada i čovek, zamišlja se kao „stvorenje“, „kreatura“ moćnog ili (u monoteizmu) svemoćnog božanstva (PR V 161, 162).

Definicijama božanskog kao najmoćnijeg ili svemogućeg aktivnog principa, tačno odgovaraju dve empirijski poznate reakcije u religioznom činu - osećaj delimične ništavnosti i nemoći sveg relativnog bića, i osećaj stvorenosti svega relativnog bića i sopstvenog bića kao njegovog dela ili člana. U prisustvu *ens a se* koji se prirodno otkriva kroz religiozni čin, svi drugi postojeći entiteti dobijaju u različitom intenzitetu njihov karakter ništavnosti. „Ja ništa - Ti sve“ je uvek najprimitivniji izraz religiozne svesti u prvoj fazi njene evolucije. Drugo iskustvo, stvorenosti, javlja se bez obzira na taj delimični ne-entitet i ništavnost koje smo prvo shvatili u prisustvu Boga. Sopstvo je shvaćeno u samopotvrđivanju pozitivnog entiteta koji „još uvek“ nosimo u sebi. „Ja nisam potpuno ništa, nego stvorenje Božje“ je smisao ovog drugog bazičnog religioznog iskustva (PR V 163). Zato, nezavisno od svih zaključaka iz prirode i ustrojstva sveta, postoji neosporna religiozna izvesnost apsolutno svetog i beskonačnog *ens a se*, onda kada religiozni čin shvati potpunu zavisnost svakog konačnog bića od Boga (budući da je ono što je stvarno, ustanovljeno je, nošeno i održavano od strane *ens a se*) (PR V 178).

Tri atributa *ens a se*, beskonačnost, svemoć i svetost su najformalniji atributi bića i predmeta „božanske“ suštine. Kao takvi su se razvili u intencionalnim objektima svake religije, od najniže do najviše i apsolutne. Oni su jedini atributi koji nesumnjivo konstituišu i razgraničavaju objektivni domen modusa religiozne svesti - za razliku od svih drugih mogućih objekata svesti (PR V 169, 173). A prvi i najtemeljniji pozitivni atribut Boga je duhovnost. Ono što je otkriveno od Boga i objavljeno u ovom svetu kao njegova osnova više je od slepe svemoći, više od pokretačke sile, više od pasivne kosmičke duše, više od kosmičkog života - više je, suvišno je reći, od bilo kog fizičkog ili telesnog bića - duh (PR V 178, 179). Formalni atributi apsolutnosti i beskonačnosti - dva svojstva koja su inherentna apsolutno svetom *ens a se* u odnosu prema kontingentnim stvarima - takođe se odmah prenose na Boga kao duh (PR V 185-186). Prvi podrazumeva da se božanski duh, kao atribut svetog *ens a se*, mora shvatiti i kao apsolutni duh, to jest kao duh utemeljen samo u sebi. Ali ovo je jednako potvrđivanju apsolutne slobode Božjeg duha, ili samoopredeljenja božanskog duha (PR V 186). I tek sada se njegova vrhovna uzročnost može posmatrati kao duhovna uzročnost

stvaralačke moći i slobode (PR V 187). I tako, bez veće muke dolazimo do toga da *ens a se* treba da bude *ens perfectissimum* jer je njegovo biće najpotpunije. Pošto sloboda i inteligencija (spособnost da se bude uzrok, a ne posledica) predstavljaju najviši stepen ontološkog savršenstva, čini se da je inherentno konceptu *ens a se* kao *ens perfectissimum* da, ako je uopšte realan, treba da bude i apsolutno duhovan, inteligentan, slobodan i racionalan (PR V 165). Međutim, uprkos Božjoj suštinskoj sličnosti kao uma sa konačnim umom, ili kao racionalne volje sa konačnom racionalnom voljom, itd., ne postoji samo egzistencijalna razlika između Boga, kao beskonačne volje, razuma, itd., i konačne volje ili razuma, već i suštinska razlika, koja naravno ne isključuje suštinsku sličnost (bilo kog stepena), jer samo stvari različite po kvalitetu mogu biti slične (PR V 174). Šeler dodaje da je Bog, koji je kao *ens a se* već beskonačan, nepodeljen i jednostavan, u svom atributivnom određenju kao duh takođe jedinstven, večan, sveprisutan i nemeđljiv (PR V 189). Božju egzistenciju stoga treba shvatiti s obzirom na njena određenja kao *ens a se*, *res infinita*, *summum bonum*, čista duhovnost (PR V 331). Bog je beskonačno biće, večni um, duh (PR V 158). Na kraju, ali po važnosti na prvom mestu, bitni atribut hrišćanskog i Šelerovog Boga, pored i iznad beskonačnog uma, jeste ljubav (PR V 225). A prva stvar izvedena iz Božje ljubavi je njegova objektivna dobrota. Bog je *summum bonum* (PR V 219). Zato prvi intencionalni objekt religioznog akta nije ono apsolutno realno i njegova suština, kao u metafizici, već *summum bonum* (PR V 134).

### **Bog, svet i čovek**

Slično tome, Šeler u *Problemima religije* tvrdi da je kao formalna definicija takođe tačno reći da mi spoznajemo postojanje i suštinu sveta, od samog početka, „u svetlu“ božanstva (PR V 176). Ne samo o čoveku, nego i o svetu može da se zna i misli jedino kao zavisnom i podložnom uticaju božanske realnosti (PR V 171). Jer svet kao realan zahteva dejstvujuću akciju činioca koji ga postavlja kao realnog. On je stvoren i održava se pomoću Božje volje (PR V 214, 215). Stoga jedinstvo Boga garantuje moguće jedinstvo sveta (PR V 171). Pošto svet suštinski upućuje na temeljne oblike ljudskog duha, a duh je najizvornije ogledalo svetskog Tvorca, svesno svoje funkcije, svet mora takođe biti delo nekog duhovnog uzroka (PR V 193). Avgustinovo učenje, u principu, ostaje ispravno: religiozno znanje Boga kao duha nije zavisno od prethodne spoznaje postojanja izvan-duhovnog sveta i njegovog karaktera - zato mi ne znamo Boga kao duha *in lumine mundi*, već obratno, znamo svet *in lumine Dei* (PR V 194). Ovaj stav iznet je već u *Formalizmu* gde Šeler, sasvim u teističkom duhu, i suprotstavljajući se sekularnom racionalizmu, tvrdi da jedinstvo i singularnost sveta nisu utemeljeni u jedinstvu logičke svesti, nauči ili u bilo kom drugom duhovnom korenu kulture, već u suštini konkretnog ličnog Boga. Stoga je i sve voljenje, kontempliranje, mišljenje i htenje intencionalno isprepletano s jednim konkretnim svetom, putem voljenja, kontempliranja, mišljenja i htenja „u Bogu“ (*amare, contemplare, cogitare, velle „in Deo“*) (F II 396).

Iz toga, prema Šelerovom mišljenju, metodički sledi da **moramo o svetu i njegovoj sudbini u svim okolnostima misliti na takav način da je njegov božanski autor duh, koji je manifestan, istinit i važeći sasvim nezavisno od postojanja sveta i njegovog karaktera** (PR V 194). Suštinama koje su osvetljene u fenomenološkom iskustvu treba da pripišemo značenje idealnog, večnog modela u skladu s kojim je Bog stvorio i čuva svet. Religiozna interpretacija menja značenje spoznajnog procesa kojim se zahvata suštinska struktura univerzuma. Sada priznajemo da, ako smo ikada „videli“ suštinu, na neadekvatan način vidimo nešto od ideje koju sam Bog ima o tom predmetu (PR V 297). Istovremeno, ona pomaže proširenju saznanja objekata, esktrapolaciji od spoznatih stvari ka njihovom krajnjem odredištu ili sudbini, koja je ontičko učestvovanje u Bogu. Stvari se vode, uzdižu, vraćaju Bogu kao korenu svih stvari. Drugim rečima, u i kroz čoveka stvarnost postaje svesna svog smisla, značaja i vrednosti. Stoga u svetlu vere sva spoznaja predstavlja veći kvantitet i višu stvar nego spoznaja bez vere. Sada ona postaje sastavni deo unutar ontičkog procesa kosmosa koji traži svoj put kroz spoznajni ljudski duh, iskorišćavajući ovaj



saznajni proces samo kao sredstvo za sopstveni cilj. Ako moramo da damo ime ovom procesu, on sigurno mora biti nazvan „uzajamnim izbavljenjem u čoveku svih stvari ka Bogu“ (PR V 298, 299). Međutim, **spoznaja svih mogućih istina, koja je po sebi apsolutna vrednost za filozofiju i nauku, dobija novo aksiološko značenje i za čoveka. Ona je, naime, podređena vrednostima i krajnjoj svrsi ontičkog procesa postajanja ne samo stvari, već i čoveka, koji daleko transcendirira svu spoznaju - vrednosti i cilju „projekcije ljudske ličnosti u Božju ličnost“ (PR V 298). Kao i za Platona, tako i za Šelera, postati sličan Bogu jeste ideal i cilj ljudskog bića i saznanja.** On poručuje da samo kada koristimo pravo na ovakvo religiozno tumačenje sveta i njegove osnove, znanja i suština stvari, totalitet naših duhovnih veza sa ontičkom realnošću dobija svoje konačno jedinstvo, sklad i smisao (PR V 300).

Hrišćansko učenje, koje Šeler u ovom periodu u celini usvaja i sledi, dodeljuje Bogu ključno mesto i ulogu u procesu znanja, vere i ljubavi. Religiozno znanje, kao najviši oblik znanja u Šelerovoj teističkoj fazi, nije spontani akt individue, već je premešteno u inicijalno kretanje samog Boga, u iskupljujuću Božju volju i njegovu samoobjavu u Hristu. Proces individualnog postajanja svetim kroz lična dela odvija se između početka, u kojem biti obuhvaćen Božjom milošću prethodi čitavoj aktivnosti individue, i završetka, u kome milost „čini svetim“. Sva ljudska sloboda i služba leže samo između ove dve tačke. **„Početak i kraj sveg religioznog znanja i spasenja leži, stoga, u Bogu“** (LJS VI 88-89).

### **Bog i ljubav**

**Okrenutost čoveka Bogu, i obezvređivanje i netrpeljivost prema svemu onome što ne odgovara božanskom, ističe se u *Ordo amoris*.** Ovde otvoreno izbija Šelerov teistički zanos. Ono „Jedno“ koje u svemu učestvuje, koje svojim htenjem svemu daje realnost, i u kome su sva bića na duhovni način povezana i solidarna - „Jedno koje ih je stvorilo i kojem one sve zajedno teže“ - jeste „ono što sve ljubi, stoga sve zna i hoće, Bog, centar osobe sveta, kao kosmosa i celine“. „Svrhe i ideje suštine svih stvari večno su u njemu unapred voljene, i unapred mišljene“ (OA 96). Ovakav Bog iz Šelerove prve faze ima dva osnovna atributa koja ga karakterišu i u tradicionalnom teizmu: on je dobar i beskonačan. Bog se, kao i u sholastici, nalazi na vrhu poretka bića, on je njegova *alfa* i *omega*: „Bog i samo Bog može biti vrhunac stepenaste i piramidalne građevine carstva onoga što je dostojno ljubavi - i samo On može biti i iskon i svrha celine“ (OA 100). Zato je **istinska ljubav prema sebi „ljubav za sopstveno spasenje“, a u njoj smo usmereni ka „nadsvetovnom duhovnom središtu“** (OA 91). **„Akosmistička“ lična ljubav nužno pretpostavlja „jedan duhovni centar svih konačnih ličnih bića u duhovnom božanstvu“; ona „nije ni misлива ni održiva bez ove teističke pretpostavke“.** U ovom jedinstvu duhovnih ličnosti u Bogu nužno je **utemeljena spasonosna solidarnost svesti** (SIM 142). Kerović u tom smislu navodi da su „zajednica i zajedničarenje sa Bogom“, pored duhovnog i ličnog karaktera čovekovog bića, treća bitna odlika Šelerovog pojma čoveka (Kerović 4 320). Mi tada vidimo sebe „kroz same Božje oči“, i sebe volimo samo kao takve kakvi bismo bili pred „svevidećim okom“, i toliko dugo koliko bismo pred njim mogli postojati. „Sve drugo u nama mi mrzimo - utoliko jače što naš duh više prodire u ovu božansku sliku nas samih, što ona divnije pred nama izrasta, i što se ona više, na drugoj strani, udaljava od slike koju smo, van božjeg postojanja, na nama i u nama pronašli. Sve ono što izlazi van lika koji nam od Boga i preko Boga posreduje ova slika, pod udarom je samooblikujućih vajarskih dleta samokorekture, samoodgajanja, kajanja, trapnje i samokinjenja“ (OA 91-92).

### **Religija i kultura**

Šeler u *Problemima religije* otvoreno podređuje i zasniva kulturu na religiji. On navodi da ako je naše srce podešeno na vrhovno večno dobro, ili čak samo na ideju takvog dobra, ono nastanjuje „kulminirajuću“ ravan sa koje se ljudska kultura pojavljuje kao sve više „uzaludna“, „isprazna“ i „fragmentarna“. U krajnjem, tip zasnivanja religije na kulturi, tako drag našem dobu,

ima svoj koren u moralnom deficitu, u nečasnosti i nekoj vrsti „duhovne zrikavosti“ za pitanje religije (PR V 314, 315). Ali to nikako ne znači da religija ne daje, i svuda je davala, „konačno jedinstvo i smisao kulturnih aktivnosti“, već samo da ona nije to puko jedinstvo, da se ne može svesti na njega i njegovu funkciju (PR V 316). Ukratko rečeno, **vrhovni, krajnji smisao i cilj kulture leži u religiji, a ne obrnuto, religije u kulturi. Religija je ta koja daje završni pečat svim kulturnim stvarima, koliko god one bile savršene ili idealne.** Samo sa stanovišta ideje Boga kulturu ne vidimo više kao samodovoljnu. Štaviše, samo kada steknem ovu ideju, pojavljuju mi se retrospektivno mračan, krivudav put ljudskog duhovnog razvoja, i čitava njegova kultura, kao „stepenice čoveka ka Bogu“ (PR V 320). Stoga, **ako postoji celo „carstvo“ Božje, onda ništa nije jasnije od toga da sva moguća ljudska kultura tone kao slučajnost na periferiju egzistencije.** U odnosu na Božju večnost i savršenstvo dela ljudske kulture pojavljuju se kao tok nestabilnih, prolaznih obrazaca, vezanih za usko ograničeno Vreme. Nemoguće je čak ni pomisliti na Boga a da ne vidimo da je to sve što ljudska kultura može značiti (PR V 313). Zato je, prema Šeleru, potreban radikalni raskid sa kulturom koja je u srži neprijateljska prema religiji. On poručuje da, kada su svi tradicionalni rekviziti sekularne kulture pokvareni i istrošeni, samo ta osnova ljudskog duha i srca koja po svojoj prirodi traje - osnova u Bogu - može pružiti nadu i snagu, na osnovu novog i drugačijeg načina kultivacije duha. **Savršenstvo se ne postiže sve dok se ne poštuje nezavisnost religije, i ona ne prepozna kao najviša i najistaknutija ljudska aktivnost,** koja tako nadahnjuje sve oblasti kulture da „dah večnosti spontano prođe kroz sve čovekovo stvaralaštvo“ (PR V 323-324). **Šeler zaključuje: „Ovaj zakon omogućava nam da razumemo da čovek u samoj prirodi kulturnih vrednosti mora moći da dosegne religiozni stav, i time Boga, počev od svake sfere vrednosti, bilo da je ekonomija, pravo, vladavina, umetnost ili nauka...ako one u religioznom spoznajnom aktu shvate svoj krajnji smisao i svrhu, dopuštajući nam da povratno gledamo na proizvodnju kulturnih dobara kao na stupnjeve uspona ka Bogu“** (PR V 328).

Šeler posmatra kulturu i put oduhovljenja života kao iskorištavanje životnih činilaca moći za duhovne akte koji su po sebi nemoćni. To je uzdizanje, oporavak i **spasenje života** od gutajućeg kovitlaca onih sila i elemenata sa kojima se on takmiči (u njegovom višem obliku kao tehnika civilizacije), vođenih radom, delima, čovekovim preoblikovanjem neživog sveta. Šeler smatra da je nemoguće da bi ljudski duh, prepušten samom sebi, uspešno pratio ovaj put. Jer, uvek će, čak i kada se ljudska sloboda na najbolji način upotrebi za oduhovljenje života, sektor civilizacijskih životnih sila koje su otvorene za oduhovljenje biti manji nego njihov ostatak. Drugim rečima, život bi na kraju porazio duh. Stoga ovaj **trend moderne civilizacije, po Šeleru, može biti preokrenut samo ako se ljudski duh ispuni neprekidnim dotokom snage od Boga** (PR V 234, 235).

### Vrhovni autoritet Crkve

**Ovakav uvidi i stavovi neminovno vode isticanju značaja i autoriteta Crkve u religioznom životu pojedinca i zajednice.** Šeler smatra da u testiranju svake tvrdnje o božanskim stvarima u religijskoj zajednici ljubavi, Crkva može i mora imati kao kriterijum istine svoju ujedinjujuću, nepodeljenu moć. Ova vrhovna uloga proističe iz same prirode odnosa ljubavi i znanja (istine), prema kojem, kako smo videli, ljubav prethodi i utemeljuje znanje. Zasnovati znanje istine na ljubavi znači da jeretici moraju da greše, i to ne zbog sadržaja njihovih učenja, već jednostavno zato što su jeretici. Jeretik je neko ko je došao do uverenja ne putem ljubavi prema bližnjem u „**spasiteljskoj zajednici Crkve**“, što bi uslovljavalo ispravnost njegovog religioznog znanja i verovanja, već na neki vlastiti, usamljen način. Šeler napominje da je upravo ova ideja najteža za našu modernu svest, jer zbog gubitka autentičnog religioznog doživljaja i izvornog odnosa sa Crkvom, nismo naviknuti da vidimo da je prioritet znanja Crkve nad pojedincem sadržan u osnovnom utemeljenju ljubavi i znanja. Ova teza je formulisana na mnogo načina, na primer, u predlogu da se odluke ekumenskih saveta smatraju kao da potiču od Svetog Duha, ili opet u bazičnoj tvrdnji da se u svim verskim stvari mora prvo slušati Crkva. Praktični izraz ove teze, tvrdi

Šeler, javlja se i u hrišćanskoj spremnosti da se žrtvuje intelekt u slučajevima suprotstavljanja autoritetu Crkve (LjS VI 91).

### **Kritika panteizma**

Iz ove teističke perspektive Šeler kritikuje panteizam koji preokreće odnos između sveta i Boga, postavljajući svet za polazište iz koga se izvodi i osmišljava Božje postojanje, umesto da svet i njegovo jedinstvo razume polazeći od Boga. Bog je, prema Šeleru, onniprezentan: *immanentia Dei in mundo* pripada suštini Boga. Bog je u svemu postojećem, sve dok ono jeste. Bog je u svemu po svojoj samoj suštini i egzistenciji, i samo zbog toga on može da za sve i da ima moć nad svim. Ali nije ispravno reći da je sve u njemu, kao što se kaže u panenteizmu i akosmičkom panteizmu; ne postoji *immanentia mundi in Deo*. Jer, svet je prema realnosti različit od Boga, i samo zato što je Bog beskonačan duh, može Bog, uprkos tome, biti u svemu (PR V 189, ŠT 149) Ukratko, „greška panteizma nije u učenju o *immanentia Dei in mundo*, već u *immanentia mundi in Deo*“ (PR V 222). Zato se Božja egzistencija i esencija ne izvode iz egzistencije i svojstava sveta, već se, nakon nezavisnog saznanja Božje egzistencije i njegove najformalnije esencije, kao i saznanja egzistencije sveta, zaključuje da je Bog primarni uzrok (*prima causa*) sveta (PR V 225). Otuda sledi da, identično zasnivanju jedinstva čoveka na jedinstvu Boga, pretpostavka o kosmičkom jedinstvu i jednosti sledi, pre svega ostalog, iz pretpostavke o jednom Bogu Tvorcu. Svet je svet (a ne kaos), i svet je jedan svet, samo ako i zato što je to Božji svet, ako i zato što su jedan i isti beskonačni duh i volja skriveni i aktivni u svakom bivstvujućem (PR V 107). Zato je svet jedan svet samo zahvaljujući Božjoj jednosti. Panteizam, koji počinje postuliranjem svetskog karaktera postojećeg bića i jedinstva sveta, kao nezavisnih od Boga, kriv je, kaže Šeler, na nesumnjiv način, zbog greške počinjene od strane onih koji o Božjoj egzistenciji zaključuju iz pretpostavljene jednosti i jedinstva svetske realnosti (PR V 108).

Govoreći o razvoju panteizma, Šeler na početku konstatuje da pozitivizam i njegov verski patos nad čovečanstvom nikada u Nemačkoj nisu bili značajna sila. Među intelektualcima su najaktivniji bili mnogostruki oblici panteizma, koje je klasicizam zaveštao nemačkoj poeziji i filozofiji (PR V 107). Spinozina tendencija panteističke misli i osećanja, koja se takođe rasplamsala u vizijama Đordana Bruna, ležala je u osnovi dinamičnijeg i svesnijeg racionalnog panteizma nemačke spekulativne škole (PR V 108). O njima Šeler kaže: „Bog nije svijet, svijet sâm je, štoviše, bog - to je nova teza akosmičkog panteizma jednog Bruna i Spinoze; srednjovekovni nazor o svijetu, koji postoji ovisan od boga, kao i nazor o stvorenju svijeta i duše pogrešan je. To - a ne privlačenje boga k svijetu - smisao je novog mentaliteta“ (ČP 116). Šeler dalje navodi da, koliko god panteizam u svakom obliku bio lažan, ipak se unutar njega mora praviti razlika između plemenite i vulgarne forme, koje su date u njegovim akosmičkim, odnosno ateističkim oblicima<sup>101</sup>. Istorijski gledano, primećuje se da je panteizam težio da se sve više kreće od plemenitog ka vulgarnom obliku, od akosmizma do ateizma. Ovo je očigledno tačno za „monizam“ (sistemi Ernsta Hekela (Ernst Haeckel) i Vilhelma Ostvalda (Wilhelm Ostwald), itd.), ali i za idealističke sisteme poput onih Gustava Fehnera (Gustav Fechner), Fridriha Paulsena (Friedrich Paulsen), Vilhelma Vunta (Wilhelm Wundt). Njihove doktrine vuku poreklo od Kantove teorije razuma, posebno od njegovog učenja o transcendentnoj sintetičkoj apercepciji, koja je postala polazna tačka Hegelovog sistema i Fihteovog ranog panteizma. Ovde se za čovekovu duhovnu i umnu individualnost kaže (kao kod Averoesa (Averroes)) da leži samo u ograničenju koje telo nameće epistemološkom

---

<sup>101</sup> Šeler pripisuje Spinozi akosmički oblik panteizma, supostavljajući se tumačenjima njegovog koncepcije kao „ateističke“. Tako je pre Hegela, novo i dublje razumevanje Spinoze dao Jakobi, u svom sporu sa Lesingom, što je došlo do izražaja i u Novalisovoj referenci na „Spinozu, opijenom Bogom“. Hegel je sažeo to u izreci da Spinozino učenje predstavlja oblik akosmizma, daleko od „ateizma“ kojim su ga proglasili Fridrih Veliki i njegov vek. U svojoj „opijenosti Bogom“, jevrejski otpadnik je, kaže Šeler, prevideo pravo i moć koja je svojstvena samom svetlu, supstancijalno postojanje sveta. On je poistovetio svet sa postojećim Bogom, a ne Boga sa svetom (PR V 108).

subjektu identičnom kod svih ljudi, ili se ona izjednačava sa čisto slučajnim fenomenalnim sadržajem empirijske svesti (PR V 109). Osim toga, u postkantovskom nemačkom idealizmu, kod Fihtea i Hegela, ideja Boga postaje depersonalizovana (F II 494). Sve su ovo panteističke koncepcije kojima se teistički Šeler oštro protivi.

Šeler primećuje da panteistička misao pokazuje još jednu veoma karakterističnu tendenciju. Da bi se podržala jednačina „svet = bog“ protiv teizma i ateizma, pred ogromnom poplavom nove stvarnosti koja se izliva iz same istorije, kao i iz novih otkrića prirodnih nauka, sve duži niz iracionalnih, nebožanskih, pa čak i protivbožanskih faktora morali su biti prihvaćeni u okviru panteističke ideje sveta. Čak je i Hegel, kao „istorijski panteista“, morao da prihvati kretanje i suprotstavljanje, evoluciju i razvoj u ideju Boga ako je svetska istorija trebalo da predstavlja proces koji ovu ideju objašnjava. Nakon neuspeha revolucije 1848. i razočaranja u potonjem periodu restauracije, kome je Šopenhauerovo delo u početku sasvim neprimećeno pomoglo da se proširi među intelektualcima, panteizam je pretrpeo kratak prelaz u pandemonizam. Jer Šopenhauerova „volja“ nije nikakav bog - čak ni panteistički bog - već mračni demon. Ali to je ostao pandemonizam vezan za hrišćanske vrednosti ili barem premise vrednosti slične onima iz hrišćanske etike. Šeler hoće time da kaže da je Šopenhauer - usamljeni mislilac, koji je stajao jednom nogom u staroj, humanističkoj Nemačkoj, a drugom već u novoj i realističnoj - osnov sveta, slepi, nemirni „poriv“ za životom i biće koje on naziva „volja“, zamislio kao nešto loše, divlje i strašno što se stoga mora prevazići u vizionarskoj askezi kroz odricanje od volje za životom. Niče i, u donekle razvodnjenom, galskom obliku, Bergson su prvi prihvatili isti osnov sveta, tu pogonsku, pohlepnu, demonsku moć koja izbacuje nove oblike postojanja u sve većem obilju. Međutim, suprotno Šopenhaueru, oni su odbili da ovu moć pesimistički oplakuju, rezignirano trpe ili asketski beže od nje, već su je dočekali, pohvalili i proslavili, i zahtevali od čoveka da se bez oklevanja baci u nju i zaroni u besnu bujicu. U tom cilju, sistem vrednosti se prirodno morao promeniti od vrha do dna, i nije preostalo ništa drugo nego da se odbaci sav moral hrišćanstva i humanizma. Zato nije metafizička koncepcija kao takva, već novi sistem vrednosti, ono što razlikuje Ničea od Šopenhauera. Ono što je Šopenhauer oplakivao na hrišćanski način sada je predmet dionizijske radosti. Novi duh mlade Francuske pre rata imao je svoj filozofski pandan u Bergsonovom *élan vital* i *évolution créatrice*. Njegova filozofija zastupa iracionalni panteizam i deli pozitivan naglasak na nove vrednosti. Konačno se fon Hartman, koji je bez ikakvih metafizičkih inovacija najdublje i najsveobuhvatnije formulisao panteističku misao sa logičke tačke gledišta, osećao prinuđenim, kako bi podržao panteističko-monističku jednačinu protiv teizma i ateizma, da pre Ničea i Bergsona uvede potpuno slepi dinamički faktor u svoju ideju o bogu, i liši ga karakteristika izvedenih iz svesti o ljubavi i dobroti (PR V 111, 112).

Šeler smatra da su sa istorijskog aspekta ova učenja potpuno razumljiva. Pre svega, ona predstavljaju veoma zdravu reakciju protiv detinjastog optimističkog panteizma Fihtevog i Hegelovog vremena. Jer, ako po svaku cenu moramo imati panteizam, a ne teizam, onda je logično čak i zlo i opakost locirati u samom osnovu sveta. Cela istorija panteizma to pokazuje, kaže Šeler (PR V 228). U ovom slučaju, **put spasenja je aktivno samoizbavljenje van ove negativne realnosti - put derealizacije. Za Šopenhauera se ovo preobraćenje dešava iznenada i sporadično u ovom ili onom velikom pojedincu; fon Hartman veruje da ono deluje kroz postepeno spasenje u ljudskoj istoriji. Ali, ovo izbavljenje je samoizbavljenje i, u daljoj analizi, izbavljenje Boga kroz čoveka koji zna, moralnog delatnika, sprovodioca volje i doslednog umetnika.** U tom procesu Bog, apsolutno nesvesni duh, postaje sve više svestan u čoveku svog slepog nedela; ovaj slepi, besciljni akt volje treba da se opovrgne na kraju (PR V 227) svetske istorije, i svet će se tada vratiti dobrom i blaženom stanju „nerealnosti“, čistom postojanju kao misli i idealne slike (PR V 228).

Međutim, vidimo kako se u ovom razvojnom procesu psihički stav panteizma priprema za uništenje. Panteizam devetnaestog veka, tvrdi Šeler, nije samo Protej: on je i njegovo sopstveno raspadanje. Panteizam, pandemonizam, pansatanizam i, na kraju, samouništenje u plamenu Velikog rata: to je njegov tok (PR V 113). Tako je od svih filozofskih stavova i načina života idealistički panteizam onaj koji je najteže uzdrman dubokim razotkrivanjem prirode stvari koje je donelo iskustvo Velikog rata. Pobijen je, kako kaže Šeler, do korena. On podseća da je Pjer Bejl (Pierre Bayle) možda bio prvi koji je postavio ironično pitanje (u članku *Spinoza* u svom *Istorijskom i kritičkom rečniku (Dictionnaire Historique et Critique, 1697)*) da li je Bog u ratu sa samim sobom u vreme rata. Ali sada je panteizam mnogo dublje razbijen nego što je u tom pitanju naznačeno! Seme njegovog uništenja bilo je posejano već u samom razvoju panteističke misli i osećanja tokom devetnaestog veka i tokom dve decenije dvadesetog (PR V 107).

### **Kritika panteističkog tumačenja svetske realnosti i „pada“**

Šeler sa ovog stanovišta kritikuje panteističko tumačenje svetske realnosti i „pada“, koje nas ne štiti od unošenja dualizma u svet, pretpostavke o negativnoj, zloj sili koja bi postojala pored Boga i čak bila jača od njega. Pošto, Šeler smatra neospornim, ne bismo očekivali da svet koga je napravio Tvorac, opremljen atributima ljubavi i beskonačnog uma, bude išta drugo do savršeno dobar i uman svet, dok nam se svet koji znamo na svakom koraku suprotstavlja potpunom realnošću nesavršenstva, zla i opakosti, realni svet koji je nama poznat je daleko gori od onoga što je u skladu s njegovom osnovom (PR V 225). Skandalozan kontrast između ovog sveta i sveta koji je Bog stvorio kao dobar mora nužno voditi do pretpostavke o „padu“ (PR V 228). Stoga je „pad“ istina uma neodvojiva od teizma: ona nije samo puki iskaz „otkrovenja“ (PR V 225). „Pad“ je istina metafizičkog reda, uvek prisutna i sveprisutna tendencija u biću i mogućnostima sveta, neiskorenjiva karakteristika njegovog postojanja. Svet ostavljen sebi, u meri u kojoj je sebi ostavljen, stalno bi smanjivao svoju ukupnu pozitivnu vrednost. Međutim - tu počinje Šelerova kritika - ako bismo o prirodi ovog uzroka zaključivali, kao u panteizmu, samo iz teleologije imanentne svetlu, došli bismo do pretpostavke Boga, ali Boga koji iz ruku stalno gubi uzde nad svojim stvorenjima, Boga koji stari, i koji će jednog dana umreti (PR V 231). Tako su panteisti Šeling i fon Hartman postulirali Božju „volju“ kao po sebi apsolutnu i slepu slučajnu želju. Za njih je činjenična realnost ovog sveta, ili svakog mogućeg sveta, loša u svim slučajevima i okolnostima. To da je svetska ideja trebalo da postane realna, to je nužno njen „pad“ u realnost, jer je ona samo kao ideja dobra i umna (PR V 227). Zato, uzet samo za sebe, izvanduhovni svet ne bi isključio mogućnost da pored i izvan dominantne duhovne sile (ali ne nužno beskonačne i svemoćne), može postojati drugi temeljni princip, jednako fundamentalan kao prvi - slepa energija ili supstancija saizvorna s Bogom. Drugim rečima, dualizam, kao u religiji manihejaca i drevnih Persijanaca, ne bi bio isključen; naprotiv, on bi, štaviše, bio verovatan (PR V 193).

Suprotstavljajući se panteizmu, Šeler kao neizbežan umski zaključak, sasvim nezavisan od objave, ističe da je svet nakon svog stvaranja, ne imanentno, već nekim slobodnim spoljašnjim duhovnim uzrokom doveden u stanje temeljno različito od onog u kome je uživao neposredno nakon izlaska iz ruku Tvorca. Slobodno delovanje nekog duha nadmoćnog ljudskoj snazi, delovanje putem kojeg je svet „pao“ u sadašnje stanje sigurna je istina uma (PR V 225). Jer, da je čovek „pao“ isključivo svojom slobodnom voljom - bez iskušavanja od strane višeg i moćnijeg elementa zla nad njim - nezamislivo je za čoveka kao „Bogom stvorenu sliku“, čak i ako mu pripisemo istinsku ličnu slobodu izbora. Sloboda je, prema Šeleru, kao intrinzično pozitivno dobro, sloboda za dobro pre nego sloboda za zlo. Aktiviranje slobode u smislu realnog izbora zla stoga zahteva podsticaj izvan i iznad čoveka. Ispravna aksiologija, štaviše, mora da zadrži princip da je sve svetsko zlo utemeljeno u koncentrisanoj moći opakosti, i pošto „opakost“ može biti samo atribut osobe, u opakoj osobi. Zato jedino teizam može učiniti zlo smislenim, ne dodeljujući ga, kao panteizam, osnovu sveta (PR V 228). Dakle, poreklo zla ne može ležati u ljudskom zlu, niti u samom osnovu sveta. Ono mora da

počiva u metafizičkoj zoni koja leži između njih, u slobodnoj pobuni protiv Boga podstaknutoj od ličnosti koja ima moć nad svetom.

### **Bog i izbavljenje**

Ali iz istog razloga je **potreba za izbavljenjem sveta, i na prvom mestu čoveka, metafizička istina. Svetu je potrebno izbavljenje i svet uzdiše za izbavljenjem. S druge strane, pojam „samoizbavljenja“ je, prema Šeleru, sasvim samoprotivrečan - *contradictio in adjecto*. Jer, šta god možemo postići našim spontanim naporom, samim tim nije izbavljenje. Ali fon Hartmanov pojam „izbavljenja Boga pomoću čoveka“ još je besmisleniji. Jer: 1. Ova ideja ne počiva na religiozno smislenom iskustvu, već je čisto dijalektička smislica; 2. Besmislica je sugerisati da ono izvedeno iz osnove može izbaviti svoju osnovu, tj. da čovek, koji ne može da poseduje nikakve sile koje ne leže u njemu i izvoru njegovog duha, može da izbavi taj izvor (PR V 229, 230).**

Šeler stoga zaključuje da samo ako ne izvedemo Božje postojanje i prirodu iz sveta u kome ima patnje i zla, tj. iz palog sveta, možemo i treba da verujemo i nadamo se da će Božji ciljevi pobediti uprkos ovoj univerzalnoj tendenciji pada i opadanja vrednosti. Ali samo jednim sredstvom: kroz izbavljenje. Nije moguće izbavljenje nametnuti spolja samozatvorenom, racionalno uređenom svetu. **Sudbina sveta u osnovi mora biti uložena u izbavljenje: to će reći, ona mora zavisi od konačnog posedovanja sveta od strane sile koja ne izvire iz njega, već iz višeg poretka postojanja.** Zato za svaku silu pada mora da se zamisli jača sila koja može da zadrži pad, sila čija je najviša početna tačka sama Božja snaga. Ne puštanje stvari njihovom toku, već **samo uvek obnavljana pozitivna dela izbavljenja na strani Boga mogu dovesti svetsku dramu do pozitivno smislenog i vrednog završetka. Hrišćanstvo je u tom pogledu religija koja proističe iz potrebe sveta za izbavljenjem (*Erlösungbedürftigkeit der Welt*) - to je religija sveta koji u svakom svom pokretu uzdiše za izbavljenjem (PR V 231, 232).**

### **Kritika panteističkog shvatanja ličnosti i odnosa čoveka i Boga**

Vraćajući se na kritiku panteističkog shvatanja ličnosti, Šeler kao „najveće metafizičke zablude“ označava učenja koja ličnosti shvataju kao „moduse“ ili „funkcije“ jednog apsolutno nesvesnog duha (fon Hartman), jedne transcendentalne apsolutne svesti (Huserl), ili transcendentalnog uma (Fichte, Hegelov „panteizam uma“) (SIM 89). Kod dvojice poslednjih reč je o navodnom realnom identitetu (svetskog) uma u svim ljudima, učenju u kome je panteistički averoizam već skiciran kod Kanta došao do svog potpunog otelovljenja. Ovakvim pogledima Šeler suprostavljaja pluralistički pogled na izvorna svojstva i opremu umskog duha čoveka (PR V 199). Ličnosti su individualizovane u samom svom duhu, a ne, kako panteističko i monističko učenje tvrdi, u svom golom telesnom nasleđu, čime singularizacija duhovnog subjekta biva svedena na telesnost njegovog nosioca (SIM 134). Šeler zato naglašava da se u njegovoj ideji „mističkog jedinstva“ (*unio mystica*) suština duhovne ličnosti čoveka i Boga ne postavlja i ne naučava nikakav panteizam. Jer tu nije reč o realnom (ra)stapanju, suštinskoj identičnosti čoveka sa Bogom, ili tvrđenju da je konačna ličnost samo modus ili funkcija božanskog duha, već samo da čovekova duhovna duša i Bog imaju po karakteru istovetnu suštinu (SIM 141). Ovu svest o „metafizičko-ontičkoj sprezi jedinstva individualnih biti kao duhovnih ličnosti u Bogu pri stvarnoj različitosti u postojanju...isključuje i apsolutni metafizički individualizam (kome se približio i Lajbnic), koji osporava naše jedinstvo u Bogu, a takođe i metafizički monizam i univerzalizam, koji poriče metafizičku supstancijalnost postojanja duhovnih ličnosti a time i njihovu 'slobodu' da ostvare ili ne ostvare svoju vječnu bit, da slijede ili ne slijede svoje određenje i da budu samoodgovorna bića“ (SIM 142).

Ali, nastavlja Šeler, ako je priroda ličnosti pogrešno shvaćena, naše razumevanje ličnosti i slobode konačnog stvorenja mora biti izopačeno. Oni postaju puki oblici božanskog atributa „mišljenja“, ili jednostavno relejne tačke za prolazak nekog logičnog ili dinamičnog procesa, u najboljem slučaju samo funkcionalne jedinice Božjeg duha. Na toj pretpostavci greška i greh nužno se pojavljuju kao da potiču direktno iz konačnosti i telesnosti, a ne od slobodnih dela lične duhovne volje (PR V 222). Ako duša nužno izvire iz Boga kao funkcija božanskog duha, na takav način da ona ostaje potpuno imanentna u njemu, ili ako je to samo „ideja ideje u Božjoj misli“ (Spinoza), sav religiozni značaj i vrednost koju može imati njena zavisnost nestaju, jer nema slobodnog i moralnog karaktera te zavisnosti. Tu se ne radi više o zavisnosti deteta od oca, kao u hrišćanstvu, nego o zavisnosti roba od njegovog gospodara. Spinoza onda, u svojoj raspravi o teologiji i politici, može reći „Mi smo sluge, robovi Božji“. Ako sam Bog misli, hoće, itd., u meni, ako je religija, kao što Hegel tvrdi, ništa više od Božje svesti o sebi u čoveku, ili njegova sve veća samosvest (fon Hartman), onda ne postoji ni takva stvar kao što je poslušnost božanskoj volji (a kamoli slobodno prenošena ljubav), jer je čak i poslušnost pozitivan autonoman akt ljudske osobe (za razliku od prinudne sugestije u kojoj nema svesti o zapovednoj stranoj volji kao stranoj). Još manje može postojati bilo koja *velle in Deo* u smislu slobodne volje; mi smo robovi u najstrožem smislu Aristotelove izreke: „Volja roba je u njegovom gospodaru“ (PR V 224).

Zato panteizam nudi potpuno grubu teoriju odnosa između čoveka i Boga, koja se poigrava fizičkim analogijama. Ona ne samo da predviđa da svetlost božanskog duha misteriozno prodi u duh čoveka, već čoveka čini stvarnim delom, zrakom, funkcijom božanskog duha. Averoes, Spinoza, Fihte, Hegel i fon Hartman su u tome zajedno, koliko god drugačije formulisali panteističku ideju. Oni propuštaju da primete da želeći da intenziviraju odnos sličnosti prema tački identiteta, uništavaju upravo tu sličnost. Jer, ako ljudski duh treba da bude samo sličan Božjem, on mora da liči na njega u nezavisnosti bića i slobodi i spontanosti delovanja. Ali ove duhovne karakteristike odmah nestaju ako ne misli sam čovek, već samo „Bog misli u njemu“ (PR V 191). Čudo mističnog sjedinjenja sa Bogom, to uvek obnavljano razrešenje napetosti blizine i udaljenosti između čoveka i Boga, postaje ravna naturalistička „fuzija“ u materijalnom smislu, pri čemu je distanca potpuno uklonjena iz odnosa. Međutim, ističe Šelera nasuprot panteizmu, postoji moć koju poseduju ličnosti, kao duhovna bića slobodne i autonomne stvarnosti, moć koja služi da se suprotstavi svim naturalističkim slikama, da svako prihvata u sebe i tu emocionalno potvrđuje suštinsku individualnost drugog. Bez gubljenja svoje nezavisne stvarnosti, pojedinac kao ličnost naprotiv zadobija istinskog sebe po prvi put (PR V 192).

### **Kritika panteističkog intelektualizma i „aristokratije obrazovanih“ u religiji**

Šeler takođe ističe da je panteističko učenje, u različitim vidovima ponavljano od Plotina (Plotinus) na dalje, i najsnažnije izraženo kod Spinoze i Hegela, da svet nužno izvire iz Božje suštine, neraskidivo povezano sa ekstremnim intelektualizmom u teoriji duha. Jer, ako je Bog povezan sa svetom samo kao celina sa njegovim delovima ili suština sa svojom pojavom ili supstancija sa modusima njenih atributa, konačni duhovi bi ostali samo sa jednim zadatkom, da ispravno razmišljaju o svetu i da ga istinski znaju. Oni više ne bi imali zadatak da preoblikuju svet, slobodno stvaraju bolji svet u skladu sa planom, pod vođstvom normi i ideja vrednosti (koje se ne apstrahuju iz postojanja sveta). Moralni zadatak života time bi se potopio u kontemplativni. To dovoljno jasno pokazuje kako je naša ideja o Bogu neizbežno uvučena u najteže greške ako zanemarimo mesto za čovekovo iskustvo volje, kao svetskog faktora, u filozofskoj koncepciji sveta (PR V 221).

Imajući takav izraženi intelektualizam u vidu, Šeler sugerise da zamislimo Boga koji ograničava ono što samo po sebi može biti najviši cilj umskih stvorenja, naime da ga vole i znaju, na „zakon istorijskog progressa“ u spoznaji Boga, koji vezuje taj progres za egzistenciju i aktivnost

obrazovane manjine. Šta treba da mislimo o tako „štedljivom“ i „škrtom“ Bogu u pogledu njegove ljubavi, tako zabrinutim da čuva svoje tajne? Šeler kaže da je razumljivo, i štaviše, nužno da se panteizam, i bilo koja vrsta bezlične koncepcije Boga, zadovolji ovom slikom „spoznaje Boga koja napreduje kroz obrazovane manjine“. Jer, ako je ta spoznaja samo pitanje ljudske inicijative i kumulativnog istraživanja, ne može se poreći da su vremenom naprednije nacije, doba ili generacije, a istovremeno i intelektualno nadareniji ljudi, „mudri“, „učenjaci“, morali najbolje spoznati Boga. Panteizam onda mora biti način mišljenja u kojem je religiozni progres praktično sinoniman sa jednom aristokratijom obrazovanih. Zato nije samo istorijska činjenica da je kod svih naroda panteizam uvek bio „religija obrazovanja“, i da je svuda razlikovao (po Spinozinim terminima) „religiju masa“ i „religiju mislilaca“<sup>102</sup>. Ne, iza nje leži skrivena suštinska idealna veza između panteizma i aristokratije obrazovanih. Panteistički oblici shvatanja boga kao „čistog duha“ (Hegel) otkrivaju se kao ideologije više klase. Međutim, oštro stavlja primedbu Šeler, ideja Boga koji svoju ljubav ograničava na ljude i narode koji pre pripadaju „višoj“ nego „manje razvijenoj fazi istorije“, ili koji moraju zadovoljavati sve nužne uslove da postanu učeni i školovani, ne može imati nikakvog realnog korelativnog objekta, i ne može biti istinita: ona je besmislena. Navodni „lični Bog“ ove vrste može biti sve - samo ne Bog. Jer, može li Bog koji voli da stavlja svoju decu u nepovoljan položaj samo zato što su prerano došla na svet ili što ne pripadaju „učenim krugovima“? (PR V 333, 334; ČuSD 214). Zato Šeler, nasuprot panteizmu i njegovoj aristokratiji obrazovanih, nadahnuo ponavlja da se može očekivati da će „znanje koje je nužno za ljude kao same ljude, i štaviše za spasenje...primiti pre glupi nego mudri, pre prosti i neuki nego učeni. Pre nego na tronu ili u akademskoj fotelji, može se očekivati da ono bude rođeno u magarećoj štali - ili nečemu sličnog nivoa“. „O veličanstvenog li rođenja Boga u štali!“, uzvikuje Šeler (PR V 335; Clarke 588-589).

Šeler decidno zaključuje i poručuje: „Otuda mi smatramo da gde god se panteizam pojavio u istoriji, on je uvek predstavljao kraj, a ne početak, nikada zoru verovanja već uvek njegov zalazak“ (PR V 108). Panteizam ni u jednom obliku, čak ni kao religiozna svest, ništa više od pozitivističke vere u čovečanstvo, nema budućnosti. Ova dva sveta misli, pozitivistički i panteistički, ne mogu da daju nikakav odgovor na poziv za religioznom obnovom. Panteizam je zapravo najiscrpljeniji oblik evropske religiozne svesti<sup>103</sup>. U svojim dogmama i filozofiji, kao i po svojoj društvenoj prirodi, to je religija samosvesne kulturne aristokratije koja zauzima stav protiv „naroda“. Ako ništa drugo, uveren je Šeler, sadašnji talas demokratskog osećanja će ga sahraniti - i on je sebe već doveo dotle (PR V 113).

---

<sup>102</sup> Šeler na još jedan način kritikuje panteizam, i njegovo odbacivanje „pučkih“ religioznih predstava. Naime, jezik religije, sa svojom čestom upotrebom naglašeno konkretnih slika, izgleda panteističkom gnosticizmu kao „antropomorfizam“ ili puka „metafizika za narod“. To je, između ostalih, presuda Spinoze, Hegele, Fihtea i fon Hartmana. A zapravo je, prema Šeleru, obrnuto. On optužuje panteizam za antropomorfizam, jer ovaj ne razume ni principijelnu Božju transcendenciju u odnosu na konačne intelektualne kategorije niti suštinsku razliku između svih božanskih pozitivnih atributa i ljudskih atributa koji samo nose isto ime (nemački panteisti, na primer, poistovećuju božanski sa ljudskim razumom); dakle, nezavisno od prepoznavanja kvantitativne razlike (konačno naspram beskonačnog), panteizam ovde pretpostavlja suštinski identitet. Religiozni čovek, s druge strane, čak i najnekultivisaniji, dobro zna da su sva, hiljadu i jedno ime i slike koje daje Bogu „samo“ imena i slike, i da je sva njihova svrha da razjasne, ili možda probeude u drugima, jednu i nedeljivu supstanciju intencionalnog objekta, koja mu je nedovoljno prisutna u samom religioznom činu. Daleko od toga da je istina da je religija „narodna metafizika“, ova gnostička vrsta panteističke metafizike, zaključuje Šeler, pre je profesionalna snobovska „religija“ intelektualne kaste (PR V 175-176).

<sup>103</sup> Spejder objašnjava da *Problemi religije* počinju priznanjem žudnje za božanskim i kritikom pozitivističkih i panteističkih pokušaja da zadovolje ovu žudnju. Prvi svetski rat, prvi rat koji je uključio čitavo čovečanstvo, slomio je, po Šeleru, pozitivističku veru u humanitet kao zamenu za religiju i takođe zadao udarac panteizmu (Spader 149-150).



### 5.2.1.2. Teistička antropologija - čovek kao „teomorfizam“

**Teistički pogled na čoveka, i Boga koji određuje i osmišljava ljudsku suštinu, Šeler iznosi već u *Formalizmu*. On navodi da se unutar čovečanstva, na nekom nivou postojanja i razvoja, pojavljuje potpuno nova, suštinska vrsta vrednosti i akata po kojima čovek počinje da učestvuje u sferi koja treba da se naziva „vanljudskom i božanskom“ u svom pozitivnom smislu. Ova sfera nosi unutar sebe kvalitete i međusobne veze koje su nezavisne i izvan svih vrednosti i međusobnih veza koje se mogu naći unutar opšte vitalne sfere (F II 279). Kao da u čoveku i njegovoj istoriji, kaže Šeler, postoji „pukotina“ u kojoj se pojavljuje poredak akata i sadržaja (vrednosti) koji je iznad sveg života i, istovremeno, nov jedinstven oblik ovog poretka koji mora biti viđen kao „lični“ (u suprotnosti s *ego*-m, organizmom itd.), a čija je spona ljubav, i koji je temelj čiste pravde. Ideja ovog jedinstvenog oblika koji je krajnji nosilac vrednosti „svetog“ je ideja Boga, a carstvo ličnosti koje mu pripadaju i njihov poredak je „carstvo Božje“. Šeler je ponovo izričit: „čovek“ kao biće „najviše vrednosti“ među zemaljskim bićima, i kao moralno biće, postaje shvatljiv i fenomenološki sagledljiv samo pod pretpostavkom i „u svetlu“ ideje Boga! Ispravno je reći da je on „samo ovo kretanje, tendencija i prelaz ka božanskom“. On je telesno biće ka kojem Bog ima intenciju, tačka u kojoj se probija carstvo Božje, čije posedovanje može i treba da stoji pred dušom čoveka kao središnje i najviše očekivanje. Šeler ponavlja: Kako je besmisleno gledati na ideju Boga kao „antropomorfizam“, kada, naprotiv, u „teomorfizmu“ njegovih najplemenitijih primeraka leži jedinstvena vrednost njegove „ljudskosti“! Stoga čovekova intencija izvan sebe i sveg života konstituiše njegovu suštinu. I ovo je precizno suštinski pojam „čoveka“, za razliku od onog „prirodno-sistemskog“ dobijenog iz empirijske nauke: on je stvar koja transcendirira sopstveni život i sav život. Jezgro njegovog bića - odvojeno od čitave specifične organizacije života i čoveka shvaćenog samo kao prirodno biće - zapravo je ovo kretanje, ovaj duhovni akt transcendiranja sebe ka božanskom. Obična „ljudska“ i „biološka“ etika ne uspeavaju ovo da uvide (F II 293; PR V 307). Šeler rezimirá: čovek je „nosilac tendencije koja transcendirira sve moguće vitalne vrednosti i koja je usmerena ka 'božanskom'...biće koje traži Boga (*Gottsucher*)...Prema njegovoj suštini...samo živi X ovog traženja“ (F II 296). U tome se vidi ograničenost i nedovoljnost antropologizma i naturalizma u pristupu fenomenu čoveka, njegovih suštinskih osobina i tvorevina. Feliks Hamer (Felix Hammer) smatra da ovo mesto sadrži, odnosno nagoveštava sve bitne odlike Šelerove antropologije: određivanje čovekovog bića kao prelaza od životinje ka božanskom, osnovna kategorija ličnosti, podređeno značenje telesnosti i ideja jedne sveobuhvatne osobe (Hammer 55).**

**Spis *O ideji čoveka* otvoreno pokazuje degradaciju čoveka kao „homo naturalisa“ na „izopačenu“, „nasledno bolesnu životinju“, dok istovremeno Šelerova emfaza i glorifikacija Boga dostiže vrhunac, a razlika između filozofije i teologije sasvim se gubi. Jer, „bolesna životinja koja ima razum i oruđe“, koja je za Šelera „bez sumnje vrlo gadna stvar“, „postaje odmah lepa, velika i puna plemstvenosti, čim uvidimo da ona...jeste ili može postati biće koje transcendirira svaki život, pa i život u sebi samom“ (IČ 26). To znači da iako „mišljenje“, redukovano na tehničku inteligenciju, sa stanovišta života predstavlja „bolest“, „ono ipak otvara put onome što je bolje i od života i od razuma:..duhovnom stvaranju kulture, i konačno, milosti!“ Ali milost, kao pojavljivanje Božje (pro)misli u životu, može doći samo od Boga, i u tom smislu čovek je „odgovarajuće mesto za njen prodor!“. Tada i ljudski „razum“ dobija smisao i značaj jedino kao ono što „probija put ka milosti“ (IČ 28). A od Božje milosti jedino može doći ljudska sloboda<sup>104</sup>.**

<sup>104</sup> Prema Govedaricinom mišljenju, pošto se božja volja se manifestuje i kroz neumoljivost prirodnog kauzaliteta u vidu spoljašnjih fizičkih i društveno-istorijskih datosti (Govedarica 86), „sloboda teleološke autodeterminacije nije stvar čovekove zasluge nego božje milosti“ (Govedarica 94).

Do takve nove ideje čoveka može se doći samo ako se on ne posmatra iz perspektive svog (prirodnog) porekla (*terminus a quo*), već spram cilja kome teži (*terminus ad quem*). „Onaj ko žudi za Bogom“, koji je „mesto na kojem izbija jedan oblik smisla, vrednosti i delovanja, nadređen svakom prethodećem prirodnom postojanju“, i takođe ličnost, suprotstavljen je pojmu čoveka koji grade istraživači prirode i psiholozi. Ko bi mogao da pokaže, pita se Šeler, kako uz slobodno pokretni palac i međuviličnu kost, „pripada“ i jedan tražilac Boga, jedan X koji žudi za Bogom? **„Onaj ko započne da prevazilazi samog sebe i da za Bogom žudi - taj je 'čovek', i nije važno kako izgleda“** (IČ 31-32). **Stoga, dok između životinje i „homo fabera“ postoji „samo razlika u stepenu“, „između 'ponovo rodenog' i 'starog Adama', između 'božjeg deteta' i onoga ko pravi oruđa i mašine ('homo faber') postoji nepremostiva razlika koja se tiče njihove suštine“**<sup>105</sup> (IČ 32). **Tek tamo gde je čežnja za Bogom toliko snažna da budi i uzdiže čoveka iznad pukog „sveta“, i čovek biva obavijen božanskom milošću, „tek tada homo bestia naturalis postaje uistinu homo“, a to za Šelera znači „biće koje se umorilo da bude samo čovek“. Jer samo sa pogledom na „bogočoveka“ ili „natčoveka“, „čovekom postaje onaj koji to uopšte može postati“, tj. čovek u istinskom smislu te reči** (IČ 33).

Otuda postoji jedna ideja o čoveku, bitno drugačija od one „homo fabera“, koja ga posmatra kao „mesto na kome izranja i postaje vidljiv jedan poredak stvari, suštinski različit od sve ostale prirode: to će reći duh, kultura, religija“. „Ovo carstvo se otvara na određenim mestima životnog sveta i tu ulazi u pojavu“ (IČ 34). Bez takvog pogleda na duh i Boga, smatra Šeler, budalasta je svaka oholost i umišljenost koja čoveka zamišlja kao nešto „više“ od životinje. Upravo suprotno, bez uzimanja u obzir Boga, i upućenosti na njega, čovek je samo „životinja koja se razbolela i 'zabludela“ (IČ 35). „Suštinski, po vrsti - a ne po stepenu - novo počinje tek sa 'istorijskim' čovekom, a ne sa homo naturalis, sa čovekom koji svoje jedinstvo zadobija tek preko onoga što on treba da bude i postane: upravo preko ideje Boga i beskrajno savršene osobe“ (IČ 39). Zato ne čudi što za moto ovog spisa Šeler stavlja reči sv. Avgustina: „Tako je dakle napisano: 'stvari Bog od zemlje sve životinje' (Postanje 1.25). Ako je dakle čoveka od zemlje i životinje sam uobličio, u čemu je onda čovekova posebnost ako ne u tome što je stvoren prema slici Boga? Ono o čemu ćemo posle pak govoriti biće to da je upravo intelekt a ne telo ono po čemu je sličan Bogu“ (IČ 7). Jer, i za Šelera iz ove faze čovek je sličan Bogu upravo po intelektu (duhu), a ne po telu. On negira sva moderna učenja koja tvrde da je čovek stvorio Boga prema svojoj slici, kao npr. Foerbahovo, u kome se Božje osobine zamišljaju samo kao produženje i projektovanje onih ljudskih u beskonačnost, lišene ograničenosti čovekovog bića i njegovih moći. **Šeler je ovde nepokolebljivi kreacionista, sasvim dosledan biblijsko-hrišćanskoj predaji:** „Najgluplje od svega što su 'moderni' smislili stoga je mišljenje da je ideja Boga 'antropomorfizam'. To je potpuno pogrešno - štaviše, **jedina smisljena ideja 'čoveka' je potpuni teomorfizam: ideja jednog X-a koji je konačna i živa slika Boga, lik Božji“** (IČ 28). Stoga, **„jedinstvo ljudske prirode u krajnjem ne leži u čovekovim dokazivim prirodnim karakteristikama već u njegovoj sličnosti s Bogom“** (PR V 107). Dakle, traženo jedinstvo koje čini „ideju“ ljudskog bića samo je odraz transfenomenalnog jedinstva Boga (Hammer 61). Ili kako Šeler kaže na jednom mestu iz zaostavštine: „Ono što je 'čovek' u suštini - vidljivo je samo u geniju i u svetom. Inače je 'suština' čoveka prikrivena. **U krajnjoj liniji: teomorfizam“** (Henckmann 2 43). Hamer u ovome vidi izraz biblijskog *imago Dei* učenja (čovek kao „slika Boga“), koje celog čoveka upućuje na Boga, ukazujući da je ono kod Šelera našlo ranu filozofsku primenu (Hammer 143).

**Ovako radikalna teizma nužno ukida čovekovu autonomiju, samobitnost, posebnost (potpuno drugačije je u drugoj, poznoj Šelerovoj fazi, kako ćemo videti). Bog je „jedina**

---

<sup>105</sup> Isti stav, videli smo, ponavlja se u *Položaju čoveka*. Pojava duhovne dimenzije čoveka, u kojoj svoje mesto nalazi i religija, jeste ono što čoveka u bitnom smislu odvajaju od (evolucije) života i životinje, i u odnosu na njih uzdiže.

savršena i čista osoba“, dok je čovek koji je dostojan svog imena samo nesavršena i u poređenju s Bogom određena „osoba“ (IČ 33). Pojedinač gubi svoju nezavisnost i kao „funkcija božanskog duha“ je čak „direktno ukorenjen u večno biće i duh“ (SiR VIII 233) (Hammer 62). Čovek se javlja samo kao mesto prelaza prirode (života) ka Bogu, mimo njih nema on nikakve vlastite suštine i egzistencije: „Nema u čoveku ni poriva ni 'zakona' koji se ne javlja ili u prirodi koja leži 'ispod' njega ili u carstvu božjem 'iznad njega', na 'nebu': čovek egzistira samo kao jedno 'preko', kao 'most' i kretanje između ova dva carstva... Vatra, strast za prevazilaženjem sebe, zvao se cilj 'natčovek' ili 'Bog', jedina je njegova prava ljudskost“ (IČ 40). „Zabluda dosadašnjih učenja o čoveku je u tome što se između 'života' i 'Boga' htela ubaciti jedna zasebna epizoda, nešto što bi se dalo definisati kao suština: 'čovek'. Ali ovo mesto ne postoji i upravo nemogućnost definisanja pripada suštini čoveka<sup>106</sup>. On je samo jedno 'između', 'granica', 'prelaz', 'bogojavljivanje' u struji života, i jedno večno 'preko' života u odnosu na samog sebe“. Bog je „more“, ljudi su „reke“; „već od samog izvora reka predoseća more ka kojem teče“ (IČ 27). U spisu *O sramu i osećanju srama* Šeler ponavlja da „čovek sebe u dubini oseća i zna kao most, kao 'prelaz' između dva poretka bića i suštine u koja je jednako snažno ukorenjen i kojih se ni u jednoj sekundi ne može odreći a da se i dalje zove 'čovekom““. Osećanje srama posebno ukazuje na takvu njegovu „prirodu“ i položaj, jer „ni Bog ni životinja ne mogu da se srame“. Jedino biće koje je razapeto između životinje i Boga, nagonskog i duhovnog, može imati osećanje srama. Zato se „čovek mora sramiti... već kao sam taj prelaz zahvaćen u stalnom kretanju. U krajnjoj liniji, on se srami od samog sebe i 'pred' Bogom u sebi“ (Sram 295).

**Sve je u *Ideji čoveka* radi Boga i u slavu Boga - svi proizvodi ljudske civilizacije i kulture, i sama ljudska egzistencija treba da imaju vrednost jedino u ovoj perspektivi Boga. Tako je i smisao čovekovog života i celokupne civilizacije i kulture u njihovom samoprevazilaženju ka Bogu: „'Čovek' je u ovom, potpuno novom smislu, intencija i gest 'transcendencije' same, biće koje se moli i žudi za Bogom. Ne 'moli se čovek' - on jeste molitva života za sopstveno prevazilaženje. 'Ne žudi on za Bogom' - on je živuće X koje žudi za Bogom! I on može to biti, može u meri u kojoj mu razum i oruđa i mašine daju sve više i više dokolice za kontemplaciju Boga i za ljubav prema Bogu. Samo je to, dakle, ono što može opravdati čovekov razum i rad, odnosno civilizaciju: ona, naime, čini njegovo biće sve više i više prijemčivim za duh i za ljubav koja...ima usmerenje ka onome nečemu što nosi ime 'Bog'...Duhovna kultura je uzvišena stvar. Sve što se naziva civilizacijom samo je mesto i spoljni mehanizam neophodan za njeno pojavljivanje. Ali najsažetija duhovna kultura, upravo koren svake kulture je taj X od koga molitva i kretanje svete ljubavi ima jedan smer: ka Bogu“ (IČ 26, 27). Kultura i obrazovanje kod Šelera više ne znače samoostvarenje čoveka, već Božje samoostvarenje kroz čoveka u kome leži njegovo značenje spasenja (Hammer 63).**

Neminovno je da se onda čovek shvati kao „Božje dete“, i da je „čovek je u svetskom poretku najdostojniji da služi, i najslobodniji Božji sluga“ (OA 96). Zbog ove izričite i krute podređenosti čoveka Bogu (sa naglašeno velikim B), kao svemoćnoj i suverenoj ličnosti, Tvorcu i Gospodaru sveta i čoveka, ovaj period u Šelerovom filozofskom učenju razumljivo se označava kao teistički. Stoga zaključak o Šelerovom razumevanju odnosa čoveka i Boga u ovoj fazi mišljenja i života može biti sledeći: „Od uzdizanja prirodnog čovjeka do duhovnog bića i bića ljubavi neodvojiva je 'ideja' boga. Tek u 'svjetlu boga' otvara se čovjeku cjelina bitka i ozbiljuje njegova teomorfna bit. Ideja boga uzdiže čovjeka od bića jedne prirodne vrste do povijesnog čovjeka i duhovnog bića. Gubitak te ideje može ga pretvoriti u biće bez povijesti i 'radnu životinju““ (Galović 2 239). Fišer takođe zaključuje da se Šelerova *Ideja čoveka* još uvek zasniva na „religijskoj filozofiji“. Ona počiva na tezi „teomorfizma“ čoveka

<sup>106</sup> „Ljudsko biće nema sopstveni suštinski status. Umesto toga, on ga ne može ni zamisliti niti definisati; on je samo blistava manifestacija onoga što je iznad njega“ (Hammer 61).

**kao istinitog, stvarnog pristupa ljudskoj sferi**, što predstavlja filozofsku upotrebu potencijala sakralnog govora protiv naturalističkog redukcionizma u obliku pozitivizma i pragmatizma. Šeler će se, dodaje Fišer, ovog religijsko-filozofskog utemeljenja (koje je inače podstaklo i njegovo zaposlenje na novoosnovanom univerzitetu u rimokatoličkom Kelnu) držati sve do početka dvadesetih godina (Fischer 2 256, 257).

### 5.2.2. Panenteistička faza

**Ovakvo izrazito teističko učenje o bogu, čoveku i religiji Šeler je u svom kasnijem filozofskom razvoju napustio, kao što je napustio i rimokatolicizam. Šeler u ovom periodu razvija jedno panenteističko učenje<sup>107</sup>.**

**Pored duha, sada je i (životni) poriv osnovni atribut *ens a se*, osnova sveta, a ne samo organske prirode i ljudskog bića, što dovodi do dramatične promene u Šelerovoj filozofskoj,**

---

<sup>107</sup> Butraković izlaže genezu panenteizma i njegovo pojmovno značenje. Termin „panenteizam“ skovao je filozof nemačkog idealizma Karl Krauze (Karl Krause). Najranije primere ovog mišljenja nalazimo u zapadnjačkom misticismu i Indiji. Kao njegovi predstavnici obično se navode Plotin, Nikola Kuzanski, Ojken, i filozofi i teolozi 20. veka Vilijam Montagju (Wiliam Montague), Pol Vajs (Paul Weiss), Karl Raner (Karl Rahner) i Džon Mekvari (John Macquarrie). Najrazvijenijim „modelom“ panenteizma smatra se onaj od fizičara, eksperimentalnog psihologa i filozofa Gustava Fehnera. Takođe, spominje se i britanski matematičar, fizičar i filozof Vajthed (Whitehead) koji je razvio eksplicitniji model panenteizma. On tvrdi: „Bog blisko poznaje sva iskustva, ona na njega utiču, saoseća sa svim osećanjima“, te „bog je sapatnik koji razume“. Dakle, Vajthed tumači boga kao „onoga koji je empatičan, koji je čovjekov suputnik...koji sve iskustveno što čovjek proživljava, osjeća ili trpi, u svom božanskom biću i bivanju do temelja razumijeva i su-pogođen je time“ (Butraković 13).

Kada je reč o značenju pojma, najjednostavnije rečeno panteizam (gr. *pan* - sve; *θεός, theós* - bog) je učenje čija je postavka „sve je bog“ (identitet boga i sveta), a panenteizam (gr. *pan-en-theós*) učenje da je „sve u bogu“, tj. učenje da se bog ne razlikuje od stvorenja, pa stvarajući svet, bog stvara samoga sebe. U *Encyclopedia of Science and Religion* stoji: „Panteizam se definiše kao učenje da Bog nije ni spolja transcendentan prema svetu, kao u klasičnom teizmu, niti imanentno prisutan u svetu, kao u panenteizmu, već je identičan sa svetom“. U ovoj enciklopediji izričito se navodi distinkcija: panteizam („sve je Bog“) - panenteizam („sve je u Bogu“). Prema *Hrvatskom enciklopedijskom rječniku*, panenteizam je shvatanje prema kome „svijet postoji u Bogu, tako da ga Bog svega obuhvaća i prožima“. Međutim, panenteizam ne postulira samo imanenciju Boga u svetu, i sveta u Bogu, već i Božju transcendenciju - „religijsko-filozofsko učenje prema kojem je univerzalno božansko načelo prisutno u realnom svijetu, ali ga i transcendira“ (*Enciklopedija Leksikografskog zavoda*). Isto se navodi i u *Encyclopedia of Science and Religion*: „kao koncept Boga, panenteizam pokušava da opravda i božansku transcendenciju (Bog je izvan ili više od sveta) i božansku imanentnost (Bog je u svetu)“, i dalje: „panenteizam tvrdi da je svet u Bogu, uključen u božanski život, ali da se Božja realnost ne može svoditi niti iscrpljivati realnošću pojedinaca ili struktura univerzuma kao celine“. Butraković zaključuje: „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 stvaralac. On je sve-prisutan, integrativan, ali istovremeno i transcendentan bitak“. Drugim rečima, bog je u svemu, i sve je u bogu (imanencija, razlika od klasičnog teizma i sličnost sa panteizmom), ali je bog istovremeno izvan i iznad svega (transcendencija, sličnost sa teizmom i razlika od panteizma). Ovo drugo čini fundamentalnu razliku između panenteizma i panteizma. Panenteizam još uvek čuva u izvesnom stepenu teistički impuls biblijsko-hrišćanskog Boga Tvorca koji transcendira svet, dok panteizam boga potpuno izjednačava sa svetom, približavajući se tako ateizmu ako se svet shvati isključivo kao priroda i materija (optužba za ateizam prati panteizam još od Spinoze koji je tvrdio da bog ima telo i postavio jednakost boga i prirode - *Deus sive natura*). Takođe, „slično deizmu, panenteizam nudi koncept Boga gde se poštuju prirodni zakoni ili procesi, gde se Bog uzdržava od intervencija koje prevrću prirodu. Ključna razlika je u tome što panenteizam postavlja da je Bog blisko uključen, u kontinuiranoj interakciji sa svetom“. Prema panenteističkoj slici bog je „neprekidno stvaralački u odnosu na otvoreni univerzum“ (*Encyclopedia of Science and Religion*). Zato se u brojnim tumačenjima panteizam razume kao sinteza teizma i panteizma, neka vrsta medijatora ili „pomiritelja“ navedenih - izama, a time pokušaj spasavanja od njihove moguće neutemeljenosti. Tako se u *Hrvatskom enciklopedijskom rječniku* eksplicitno kaže da je panenteizam „religijsko-filozofsko učenje koje nastoji spojiti panteizam i teizam“ (Butraković 10-12).

**teološkoj, ali i ličnoj duhovnoj poziciji:** „Nakon odlučne odbrane teizma, Šeler iznenada usvaja 'panenteizam' koji je je samo kratko skicirao pre smrti“ (Spader 11). Koliko je ta promena ozbiljna i duboka pokazuje činjenica da brojni tumači Šelerovog dela njegov poslednji period imenuju kao panteistički<sup>108</sup>, a neki ga nazivaju čas panteističkim, čas panenteističkim, što svedoči o njihovoj nesigurnosti u pogledu razlike između panenteizma i panteizma kod poznog Šelera<sup>109</sup>. Samo manji broj autora ovu drugu fazu jasno označava kao panenteističku, onako kako ju je, uostalom, i sam Šeler definisao na jednom mestu (XI 263, u: Galović 2 59)<sup>110</sup>.

### 5.2.2.1. Odbacivanje teizma, religije i Crkve

U predgovor trećem izdanju *Formalizma* (1926) Šeler ističe da je značajno proširio svoje stanovište u pogledu osnovnih pitanja metafizike i filozofije religije nakon drugog izdanja ovog dela (1921), i takođe **na bazičan način promenio poziciju spram pitanja metafizike „jednog i apsolutnog bića“, tako da se ne može više smatrati „teistom“ u uobičajenom značenju tog izraza.** On precizira da se izmene u njegovim metafizičkim pogledima ne zasnivaju na promenama u filozofiji duha, već na promenama i proširenju njegove filozofije prirode i antropologije (F II 17). To je učinak one nove svesti o izvornoj nemoći duha i snazi nagona, koja je iz Šelerove sociologije s početka 20-ih godina prodrila u njegovu antropologiju, a ujedno uticala i na transformaciju metafizike. Henkman nas obaveštava da su Šelerovi prijatelji nestrpljivo čekali više puta najavljeno izdanje *Filozofske antropologije*, verujući da će ona biti postavljena na teističkim osnovama. Ali kada se Šeler odrekao Rimokatoličke crkve i hrišćansko-teističkog pogleda na svet još 1923. godine, bili su duboko razočarani, posebno oni koji su pod njegovim uticajem prešli u rimokatoličanstvo. Oni su nedavne promene u njegovoj filozofiji i životu mogli da protumače samo kao dezintegraciju njegovog duha. **Pošto je teističko samorazumevanje čoveka „ideja religijskog verovanja“, Šeler sada tvrdi da je ona „za jednu autonomnu filozofiju i nauku u svakom smislu potpuno beznačajna“.** Šeler se inače nigde nije tako radikalno distancirao od svog nekadašnjeg ideala „usaglašenosti“ metafizike i religije. **Od sada, religiozna dimenzija postojanja čoveka više nije odlučujući faktor ljudskog samorazumevanja, već je to samo subjekt autonomne filozofije i nauke** (Henckmann 2 38). Takođe, u decembru 1923. godine Šeler u predgovoru zbirke eseja *Hrišćanstvo i društvo* (*Christentum und Gesellschaft*, 1924) piše da bi „metafizički traktati“ koje su izneti u ovom izdanju trebalo da daju jasniju sliku „stepena i prirode udaljenosti“ koja ga je u međuvremenu odvojila od crkvenog sistema misli (Henckmann 2 40).

N. Hartman lepo prikazuje genezu ovog „preumljenja“ i osnovnu ideju Šelerove pozne filozofije: „Još 1916. godine, u drugom delu etike njegov pogled na svet je bio izuzetno personalistički: Bog je stajao u centru sveta kao najviša 'sveukupna osoba', istovremeno kao i vrednost svih vrednosti. Iz ovog položaja Šeler je mogao da se dodatno približili pozitivnom crkvenom shvatanju, da je ona u njemu videla nekog ko će da utre put novom porastu religioznosti. Ali unutrašnja dinamika misli u njemu nije mirovala. Neminovno ga je odvela dalje. Ono što je

<sup>108</sup> Staude 240; Schutz 135; Štegmiller 132; Hammer 17, 63, 107, 146; Weiss 1 92; Hufnagel 2 70; Milić 155; Pejović 64; Kerović 1 117.

<sup>109</sup> Vandenberghe 20, 37 (panteizam), 19, 20, 39 (panenteizam); Spader 177, 179, 221 (panteizam), 11, 49, 176, 221 (panenteizam); Stark xxvii (panteizam i panenteizam). Kod Spejdера imamo drastičan primer ove nesigurnosti i konfuzije, jer on nakon tvrdnji da Šeler „usvaja jedan oblik panteizma“ (177), tj. pokazuje „pozni zaokret od teizma ka panteizmu“ (179), govori o „pogrešnosti uobičajenog razumevanja izraza 'panteizam' u odnosu na Šelera“ (193), i naziva poglavlje svoje knjige posvećeno toj problematici „Od teizma do panenteizma“ (176).

<sup>110</sup> Galović 2 235, 236, 239; Nicholas, 2011: 147; Ljubimir 7. Špigelberg se posebno protivi „panteističkom“, ali i „ateističkom“ tumačenju poznog Šelera (Spiegelberg 265).

onima koji su ga odredili u odnosu na njegovu dogmu delovalo kao raskid, bila je prosta filozofska doslednost. Težina problema realnosti, koji ga je iz godine u godinu sve više obuzimao, primorala ga je na ponovnu preorijentaciju... Težina nižih, neduhovnih moći bitisanja zahtevala je svoj izraz i priznanje. Šeler je pronašao izraz u obliku voluntarizma, koji je u nekim aspektima podsećao na Šopenhauera, ali je presekao pesimizam u perspektivi svršetka i krajnjeg cilja. Svetski razvoj velikog stila, od nelogičnog i slepog nagona bitisanja do vrednosnog i smisaonog ispunjenja u čisto duhovnom biću, lebdeo je pred njim kao tajna sveta. Međutim, istovremeno kao i misterija božanske prirode. Jer upravo ovaj proces je shvatio kao nastajanje boga u svetu“ (Hartmann 355).

Prema Demfu, Šeler je u periodu između 1913. godine i 1923. godine stvorio sistem hrišćanske filozofije duha, ali negde oko 1923. godine počinje da napušta ovaj sistem sprovođenjem sociologije znanja. On smatra „najžalosnijom“ činjenicu da rimokatolička teologija, koja je bila previše vezana za sv. Tomu Akvinskog i preopterećena predstavljanjem sholastike, nije mogla proceniti Šelerovu novu filozofiju (Dempf, 1975: 39, 43). Kako to objašnjava Galović: „Odlučujuća su za Šelerovu panenteističku teologiju njegov antropološka i socijalno-istorijska istraživanja te njihove metaantropološke i metafizičke konsekvence. Nije Šeler filozofsku antropologiju slučajno postavio kao centralnu i fundamentalnu filozofsku 'disciplinu'. Učenje o dualizmu duha i nagona, o nemoći duha itd., nisu teološke dedukcije, već upravo obrnuto, promene u učenju o čoveku same su tražile preinake metafizičkih teoloških stavova“ (Galović 2 236).

### 5.2.2.2. Panenteistička koncepcija Boga i sveta, i uključivanje panteizma

**Reč je, dakle, o dalekosežnoj promeni u Šelerovoj filozofskoj i teološkoj poziciji koja je u drugom delu života i stvaralaštva dovela do odbacivanja teističke postavke o ličnom i svemoćnom Bogu koji suvereno stvara svet i sva stvorenja u njemu. U *Ideji večnog mira* Šeler izričito kaže: „Odbacujem učenje o apsolutnom, svemoćnom, dobronamernom i mudrom Bogu kao osnovu sveta... Osnov stvari postaje, i ona je u solidarnosti sa svetom kao istorijom. Dakle, ni u bogu ne može biti 'savršenog mira' onoliko koliko je on u svetu. Osnovna napetost između duha i poriva postoji i u bogu... Svet je 'manifestacija', objektivna 'pojava njegovog večnog osnova', i između osnova sveta i samog sveta ne postoji odnos Tvorca i stvorenog... 'Stvarno obožavanje' Tvorca je ono što odbacujemo, a time i koncept 'natprirodnog otkrovenja'“ (IVM XIII 89-90). Raskid sa teizmom i etabliranom (rimokatoličkom) religijom ne može biti jasniji i otvoreniji nego što je na ovom mestu. Stoga, dokle god se apsolutnom *ens a se* kao „pratemelju bića“ pripisuje samo duhovni princip, i shvata jedino kao „čisti duh“ i „svetlost“, on se razume jednostrano, na isti način na koji je jednostrana ideja čoveka kao „homo sapiensa“ (ČuSD 205). Ova ideja usput je nagoveštena na jednom mestu u *Biti simpatije*. Šeler kaže da postoji „jedan duhovni centar svih konačnih ličnih bića u duhovnom božanstvu“, tj. „Bog u Bogu“. Bog se onda može misliti kao Bog čiste religije (čisti beskonačni duh), ali i kao metafizički osnov sveta, kome kao bitan atribut pripada „sveživot“ (SIM 142). Pozitivna ocena renesansnog „dinamičkog panteizma“ koji ne umrtvljuje prirodu kao mehanistički pogled na svet novovekovnog doba, i isticanje naznaka „panenteizma“ kod sv. Franje, takođe su išli u ovom pravcu. Štegmiler objašnjava: „Nije se više mogla održati pretpostavka o ličnom, transcendentnom, u isti mah duhovnom kao i svemoćnom bogu. Ako svetom vlada borba između nagona i duha... onda se ne samo ono što je apsolutno ne može smatrati kao savršeno, nego se, naprotiv, već i u njemu mora pretpostaviti cepanje između slepe pratežnje i duha koji u njihovoj međusobnoj oprečnosti udaraju jedno na drugo i kao rezultat svoje borbe stvaraju istoriju sveta“ (Štegmiler 156). Drugim rečima, „u Šelerovom novom panenteizmu nema beskonačne, savršene osobe“ (Spader 221).**

Šeler sada uveliko usvaja panteističke momente prisustva sveta u samom bogu (*immanentia mundi in Deo*), koje je odlučno kritikovao i odbacivao u ranijem teističkom periodu. Svet prema realnosti nije više bitno odvojen i različit od boga. Tako se svetska istorija pojavljuje kao popuštanje suprotnosti i napetosti između dva praprinčipa u osnovu sveta, i kao njihovo međusobno prožimanje. Oživotvorenje duha u izvornoj supstanciji pomoću poriva, i oduhovljene života (ideiranje poriva), predstavljaju jedan isti metafizički proces, zavisno od toga da li se gleda iz ugla duha ili poriva. „Premudri, predobri i svemoćni Bog“, kako ga teizam zamišlja, nije na početku, već na kraju procesa postajanja sveta i boga; on ima značenje jednog idealnog cilja do kojeg se stiže samo u meri u kojoj svet postaje „savršeno telo boga“. Šeler navodi da je u filozofiji 19. veka prvi ovu ideju izrazio Hegel u predgovoru *Fenomenologije duha (Phänomenologie des Geistes)*: „Život boga i božansko saznanje može se dakle svakako iskazati kao igra ljubavi sa samim sobom: ova ideja srozava se na krepljenje duše i bljutavost, ako u njoj nedostaje ozbiljnosti, bola, strpljenja i rada onog negativnog“. Šeler takođe ističe da se, naspram teističkog učenja o Bogu koji duhu pripisuje iskonsko posedovanje moći, pa čak i stvaranja, a loše i zlo opravdava „mitom“ o padu anđela (videli smo da u *Pokajanju i ponovnom rođenju* Šeler veruje u ovaj „mit“), on slaže sa Valterom Ratenauom: „Bog sve-moćan, sve-znajući, savršen i miran, bio bi proždirač. Bog pati. Trudi se. Voli. Bio je milostiv“. Tu je i Karl Štumpf, koji zastupa istu ideju: „Da bog u i sa nama pati i bori se, mogli bi to čak mnogi osetiti kao najveću utehu“ (FZiO 199).

U svojim poslednjim radovima, *Položaju čoveka u kosmosu* i *Filozofskom nazoru na svijet*, Šeler još jednom potvrđuje ovaj stav, smatrajući da se učenje o izvornoj nemoći duha ne može odnositi samo na prirodu i čoveka, već i na „najviše biće“. Ako se apsolut shvata samo kao duhovno biće, on nema iskonske moći ili snage. Ona može biti prisutna samo u **njegovom drugom atributu** - „svemoćnom, beskrajnim slikama ispunjenom '**porivu**', koji ima da odgovara za stvarnost i za slučajnu takovost ove zbilje“. Šeler ovaj princip, poput srednjovekovne filozofije, imenuje i kao „natura naturans“. Ako se duhovni atribut u najvišem osnovu sveta nazove *deitas*, onda njemu ne pripada nikakva pozitivna stvaralačka moć. Iz ove perspektive, teistička misao „stvaranja sveta iz ništa“ (*creatio ex nihilo*), koja je postulirala svemoćnog duhovnog Boga Tvorca, pokazuje se kao neodrživa (PČ 82). Šeler eksplicitno kaže: „Poričemo teističku pretpostavku: jednoga duhovnoga i u svojoj duhovnosti svemogućeg osobnog boga“ (PČ 106).

Zato se odnos boga prema svetu, s obzirom na ovu „pranapetost duha i poriva“, mora postaviti na drugačiji način. Da bi ostvario svoj *deitas*, onu samo „potencijalnu“ ideju božanskog, božanski duh je morao da otkoči, pusti „**demonški**“ **poriv** koji stvara svet; jedino tako, u svetskom procesu i pomoću njega, bog može da ostvari svoje vlastito biće. Stoga se ovim stupnjevitim uzdizanjem demonškog poriva, od anorganskoga, preko organskoga do psihičkog bića, odvija privijanje sveta nazad božanskom biću: „Cilj je svih mogućih procesa sveta jedinstvo i prožimanje duha i sveživota u *ens a se* koje, kao prapustancija, nije niti božansko niti demonško“. U toku tog razvoja postepeno dolazi do preokretanja prvobitnog odnosa. Viši oblici bića postaju sve jači, a niži oduhovljeniji. Šeler ponavlja da je obostrano prožimanje izvorno nemoćnog duha i izvorno demonškog, prema svim duhovnim idejama i vrednostima slepoga poriva, čime se duh oživljuje i omoćuje, a poriv oduhovljuje, „cilj i konac konačnog bitka i zbivanja“. „Teizam ga krivo stavlja na njegovo izlazište (*Ausgangspunkt*)“<sup>111</sup> (FZiO 198; PČ 83; FNS 205-206; Galović 2 238). Dakle, greška teizma, prema Šeleru, ne leži u naglašavanju božanskog duha - njegov primat i neophodnost poravnanja čoveka sa njim ostaju - već u tome da je Bog, kao svemogućí, slobodni duh, izvučen iz večnog svetskog procesa i stavljen na početak (Hammer 149).

---

<sup>111</sup> Ovde je pravilan prevod „polazište“, jer „izlazište“ upravo sugeriše da je reč o nečemu što se nalazi na kraju.

## Panenteizam i panteizam

Panenteistički Šeler sada uključuje ono što je teistički odbacivao. „Metafizički biologizam“ „filozofije života“, oštro kritikovan u *Biti simpatije*, tj. shvatanje „svetskog osnova“ kao „života“, „životnog elana“, „sveživota“, „sveduše“, postaje deo njegovog novog učenja o *ens a se* kojim se objašnjava drugi, neduhovni atribut osnova stvari. Tako se, nasuprot teističkom stavu iz *Problema religije*, panteistička jednačina „svet = bog“, uperena protiv teizma, ali kod Šelera, kao i kod ostalih panteista, u krajnjem i protiv ateizma, sada bar delimično usvaja. Pred ogromnom poplavom nove istorijske stvarnosti i novih otkrića prirodnih nauka, i Šeler je morao, kako vidimo, da ugradi učešće iracionalnih, nebožanskih, pa čak i protivbožanskih faktora u svoju koncepciju. Poput Hegela, morao je da prihvati kretanje i suprotstavljanje, evoluciju i razvoj u ideju boga, i da se približi Šopenhauerovom (pan)demonizmu, koji je nastavljen kod Ničea, Bergsona i drugih predstavnika „filozofije života“ u slavljenju pogonske, pohlepne, demonske moći koja u sve većem obilju izbacuje nove oblike svetskog postojanja. Kao i fon Hartman, on uvodi potpuno slepi dinamički faktor, lišen svesti o ljubavi i dobroti, u svoju ideju o bogu. Ne samo da duhovni princip više nije svemoćan, nego čak nema nikakvu moć stvaranja. Ona se pripisuje drugom temeljnom principu, koji je jednako fundamentalan i izvoran kao duhovni - slepoj energiji ili supstanciji, koja se kod Šelina i fon Hartmana pojavljuje kao božja „volja“ u vidu apsolutne i slepe slučajne želje. Ne važi više teističko učenje o bogu, koje pogrešno samom duhu pripisuje iskonsko posedovanje moći, čak moć stvaranja, a loše i zlo opravdava samo mitom o padu anđela (FZiO 199). Drevni manihejski dualizam time postaje prihvatljiv; zlo, ili bar demonsko (za koje Šeler kaže da nije ni božansko ni đavolsko) može se, bez teističkog straha, locirati u sam osnov sveta.

Šeler se stoga najoštrije protivi učenju o apsolutnoj transcendenciji Boga koje nalazi kod nekih savremenih teologa, prepoznajući u njemu završni oblik protestantizma. On otvoreno kaže: „Mi se nadovezujemo na Getea, Spinozu, Hegela, i učimo apsolutnu imanenciju boga u svetu. Katolicizam a ne protestantizam mora biti domišljen do kraja“ (BiV 27). Tim povodom Stark primećuje da je do 1927. godine Šeler „naglo utonuo u panteistički ili panenteistički način mišljenja protiv kojeg se borio, zubima i noktima, čitavog svog života. Karakteristično je da on sada govori novim glasom i novom simpatijom o svojih nekadašnjim protivnicima, Spinozi i Hegelu“ (Stark xxvii). Prema Hameru, Šeler je u ovoj kasnoj tački gledišta usvojio najočiglednije i najsvesnije idealističke-panteističke ideje; Fihte, Šeling, Hegel, fon Hartman su eksplicitno imenovani. Hamer podseća da je Šeler u svom govoru povodom dvesta pedesete godišnjice Spinozine smrti pohvalio njegov slobodni, nezavisni, a ipak božanski pogled na svet, koji je očiglednom, intuitivnom sigurnošću protiv bilo kakve pozitivne religije visok put kontemplacije u smislu gnostičke metafizike kao „religije mislioca“ s ciljem *amor dei intellectualis* (Hammer 147). Galović objašnjava suštinu nove Šelerove pozicije između teizma i panteizma, ali i uticaj ovog drugog na njegovo „preumljenje“: „Šeler svoju metafiziku naziva personalističkim emanatističkim pan-enteizmom. Terminom panenteizam želi reći da nije tako da 'sve jeste bog' nego da 'sve jeste u bogu' (imanencija). Time se njegov panenteizam ponajpre razlikuje od teističke teologije (transcendencija boga u odnosu na svet), a onda i od svih formi grubog panteizma, pa i od 'akosmističkog panteizma' Spinoze. Zanimljivo je da Šeler u teističkoj fazi kritikuje upravo one stavove Hegela, Šelina, Šopenhauera i E.v. Hartmanna koje je kasnije i sam prihvatio (npr. Hegelovo osvješćivanje boga u čovjeku, Šelingov i Šopenhauerov nauk o slepom, bezumnom porivu u temelju prirodnih stvari)“ (Galović 2 235).

Imajući u vidu sve ove Šelerove ideje iz pozne faze, Štegmiler zaključuje: „Pošto konačno i kod njega metafizičko *ens a se* ipak apsorbira ono što je religiozno, apsolutnome se opet oduzima karakter ličnosti i u njemu vidi tragično prancepanje na snagom ispunjeni ali slepi princip nagona i duh koji uređuje ali je bez snage, i iz tog cepanja nastaje sukobima bremenit svetski proces koji se sada u isti mah tumači kao proces postajanja boga“ (Štegmiler 152). A Galović rezimira: „U



momentu potpunoga i najvišeg prožimanja nestaje prenapetost u bogu između duha i života i bog tada, izbavljen, miruje u sebi kao jedinstvo duha i života (XI 198). U tome totalnom prožimanju duha i poriva nastaje 'božja osoba', bog“ (Galović 2 238). Ovo se može razumeti i kao **sinteza teizma i panteizma**, koja je inače karakteristična za panenteističke koncepcije: „Iako se oseća da je naš filozof rastrgan između iracionalizma života i spokojstva kontemplacije, on ipak pokušava nemoguće: **da spoji vitalističku i, na kraju, pagansku i panteističku koncepciju kosmičkog jedinstva sa teističkom vizijom ličnog Boga**. Kroz progresivno 'ukidanje' (*Aufhebung*) metafizike života metafizikom duha, provalija između Života i Duha je dijalektički prevaziđena, tako da su, na kraju, *arche* i *telos*, naizgled, ponovo spojeni. Krajnosti se susreću“ (Vandenberghes 37).

### 5.2.2.3 Panenteistička antropologija - čovek kao su-stvaralac boga

Šelerova nova teologija i metafizika apsoluta, koja insistira na imanenciji sveta u bogu, i tako vrši prelaz sa teizma na panenteizam, nužno menja i razumevanje čovekovog odnosa prema bogu. Čovek sada „nešto znači za određenje postanka samog božanstva“: „Čovek je biće u kojem univerzalna evolucija, u kojem božanstvo ostvaruje svoje biće i otkriva svoje bezvremeno postajanje“. Stoga, „njegova istorija nije puka zabava za večno savršenog božanskog posmatrača i sudiju“, kako je to u teizmu, već je „**utkana u postanak samog božanstva**“ (FZiO 198, 199). „Čovjek izgrađuje povijesni svijet vazda primjereno samosvijesti o samom sebi u jedinstvu s idejom boga“ (Brujić 2 172). Drugim rečima, **samoostvaranje boga se ne događa bez svetske istorije, tj. istorije čoveka** (IVM XIII 89). Samo tada će apsolut biti dostojan da se nazove bogom ako „u porivu svjetske povijesti u čovjeku i po čovjeku ostvari vječni deitas“ (PČ 83). **Pošto je bogu potreban svet i istorija sveta za vlastito ostvarenje, utoliko je on „nedovršeni bog“** - „bog s čovjekom je više nego bog bez čovjeka“, a čovek je „njegova zadnja i najviša manifestacija“ (XI 264, XII 222, u: Brujić 2 171). Šeler tako počinje da „kritizira tradicionalni teizam koji s bogom započinje umjesto da s njime završava. *Ens a se* kroz čovjeka postaje *ens per se*“ (Pejović 75). „Uzajamni identitet“ ljudskog i božanskog duha sada podrazumeva da „ne 'uči' samo čovek *in Deo*, nego i *Deus in homine et per hominem*“ (SiR VIII 366, u: Galović 2 138). **Najviše biće, osnov sveta, više ne postoji suvereno i samodovoljno s one strane sveta i čoveka, već se „u čovjeku izravno shvaća i ostvaruje“**. Šeler podseća da je to „stara misao“ (tradicija) Spinoze, Hegela i mnogih drugih: „ono praopstojno primjećuje samo sebe u čovjeku u istom aktu u kome se čovjek gleda u njemu osnovanim“ (PČ 107)<sup>112</sup>. U zaostavštini nalazimo i ovo mesto: „Mogli bismo kazati...da je svakoputni čovjek sam tek skica obličja jednog nastajućeg boga - tek skica, ne kopija, vjeran odraz, i to **ne jednog savršenog boga, već nesavršenog, koji se i sam nalazi u bezvremenom nastajanju**...Duh baš kao i život ne djeluje slijedeći uzore, 'ideae ante res', neku providnost koju bi bog posjedovao još prije tzv. stvaranja svijeta! Čak i vječna supstancija iskušava tek u stvaranju ono što je stvorila, a duh i život nikad svjesno ne znaju unaprijed cilj ka kojemu smjeraju“ (XII 92, u: Ljubimir 34-35). O promeni Šelerove pozicije svedoči Špigelberg: „...istina je da je odbacio teističko shvatanje Boga kao ličnog, svemogućeg duha. Pozivajući se na svoje prethodnike Spinozu i Hegela...on je sada tumačio boga kao biće koje je tek u procesu postajanja stvarnim i kome je jedino mesto ostvarenja ili 'oboženja' čovek...Takav stav, koji podseća na ranijeg Bergsona i, možda još više, na Samjuela Aleksandra (Samuel Alexander), stajao je naravno

<sup>112</sup> Ovaj uvid zaista je vrlo sličan Hegelovom razumevanju kretanja apsoluta od „bića-po-sebi“ (pre postojanja sveta), preko „drugobivstva“ (prirode), do „bića-za-sebe“, tj. duha i apsolutnog duha (u ljudskom svetu), u kojem on nalazi jedinstvo sa samim sobom i smiraj. Kod Šelina nalazimo srodnu ideju: „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“ (Butraković 11).

u očiglednoj kontradikciji ne samo sa svakom hrišćanskom teologijom, već i sa Šelerovim ranijim stavovima. Jer ovde je Šeler insistirao na neophodnosti poimanja Boga kao apsolutnog bića, i savršenog i ličnog, uvidu za koji je čak polagao dostojanstvo 'suštinskog uvida' (Spiegelberg 265).

**Na još jedan način put do boga vodi preko čoveka.** Pošto „bog koji, ukoliko njegovu bit shvaćamo u duhu i životu, i nije ništa doli essentia čovjeka - samo u beskonačnom obliku i punini“ (ČuSD 197), **o njemu se zaključuje počev od „bitne slike čoveka“, a ne više o čoveku kao „slici Boga“:** „Istom polazeći od bitne slike čovjeka što je istražuje 'filozofska antropologija' ima da se...povuče zaključak o istinskim atributima najvišeg temelja svih stvari...Budući da je čovjek mikrokozmos, tj. 'svijet u malom', budući da se sve bitne generacije bitka, fizikalni, kemijski, živi, duhovni bitak u bitku čovjeka sastaju i sijeku, **zato se na čovjeku može studirati i najviši temelj 'velikoga svijeta', makrokozmosa.** I zato je **bitak čovjeka kao mikrotheos i prvi pristup bogu**“ (FNS 207). Štaviše, dok je Šeler u prvoj fazi smatrao analoško zaključivanje o atributima Božjeg duha iz suštinske strukture sveta i suštinske strukture ljudskog duha jednako nužnim i vrednim (PR V 210-211), sada polazište od čoveka ne samo da se privileguje, nego postaje jedino merodavno: „Za razliku od zaključivanja *per analogiam* od bitne izgradnje svijeta na attribute božanskog bitka (gledanje boga *in lumine mundi*), Šeler metodički polazi od bitne izgradnje čovjeka i 'graničnih pojmova' te prema analogiji zaključuje na božanske attribute“ (Galović 2 216)<sup>113</sup>.

Tako prema Šelerovoj novoj, panenteističkoj perspektivi, „apsolutni bitak nije ovdje za to da bi se čovjek na njega oslonio, niti je jednostavna dopuna njegovih slabosti i potreba“ (PČ 109); pre je obrnuto, apsolut se mora osloniti na čoveka, i njegovu aktivnu i odlučnu opredeljenost za božansko, kako bi se ostvario. Ovim se značajno menja Šelerovo shvatanje odnosa čoveka i boga u odnosu na njegovu prvu fazu. Pošto se duh i životni poriv sada shvataju i kao atributi božanskog bića, ne samo ljudskog, a oni se u prvobitnom stanju i tokom većeg dela razvoja sveta i istorije sukobljavaju, bog više ne može biti, kao u teističkom periodu, ideal, savršenstvo, naspram kojeg prezreni čovek nema nikakve bitnosti („ne postoji mesto čovek“) ni samostalnosti („čovek je samo prelaz ka Bogu“). Naprotiv, u čovekovo vlastitoj slobodnoj odluci, njegovom odlučnom zalaganju za cilj božjeg ostvarenja kao *Deitasa*, nalazi samo to ostvarenje ne samo svoju mogućnost, već i nužnost<sup>114</sup>. Jer, čovek je potreban božanskom da bi ono prevazišlo duboki rascep i suprotnost svojih osnovnih atributa, duha i poriva, i tako se ostvarilo, koristeći i usmeravajući moć i energiju poriva u duhovnom pravcu. To je istovetan proces koji se uporedo odvija na planu vlastitog čovekovog samoostvarenja. **U posvećenosti ovom zadatku sa-ostvarenja božanskog, čovek, po Šeleru,**

---

<sup>113</sup> Imajući ovo u vidu, Butraković tumači Šelerovu novu, panenteističku koncepciju čoveka kao filozofsko-antropološku i metafizičku trijadu čovek-bog (*ens a se*)-svet. Reč je o trinitarnoj strukturi nužno integrativnih i funkcionalno povezanih delova koji su u stalnom i večnom (samo)prožimanju. Za Šelera je tumačenje bića čoveka nerazdvojno od njegovog odnosa jedinstva sa svetom i bogom, suštinske povezanosti čovekovog delovanja i sveta, i odnosa sa ostalim živim bićima, što svoj vrhunac dostiže u odredbi čoveka kao „svečoveka“. Sve ovo postaje ključno za konstituisanje Šelerovog panenteizma i s njim usklađenog pogleda na svet (Butraković 3, 17, 34, 35, 38, 49).

<sup>114</sup> Zanimljivo da Šeler u snažno teistički intoniranoj *Ideji čoveka*, govoreći o Ničeovoj kritici ateističkih monista, afirmativno ukazuje na „plemenitu formu panteizma“ i dotiče stanovište o veličini i dostojanstvu čoveka koje je usvojio u kasnijem periodu: „Nesposobni da služe Bogu, nesposobni da se osećaju malima spram njega, ali još manje sposobni da se osećaju velikim, tako divovski velikim kao što bi to bilo nužno nakon ovakvog poricanja, to jest toliko velikim da svim 'antropomorfizmima' uključujući i samu božju egzistenciju - poklone veru, oni se čvrsto drže starog, od hrišćanskog bogočoveka prevaziđenog, natprirodnog prezrenja prema čoveku i odbacuju jedinu smislenu pretpostavku takvog prezira. Smatrati da su sve pozitivne vrednosti u ideji Boga, u osećanju i doživljaju, a onda ih ne preneti na čoveka, onako kao što to čini plemenita forma panteizma (recimo, 'bogom opijeni' Spinoza, Bruno, Šeling, Hartman, među ostalim), nego ovaj totalitet vrednosti naprosto otpisati - to je bez sumnje svakako najsravniji oblik najnovijeg negativizma i zaslužuje najviše prezira. Kako je naspram toga lep Ničeov pokušaj da se oseća velikim - čak i ako se pri tom izlaže opasnosti da se surva sa velike visine!“ (IČ 31).

**jedino može naći svoj najviši poziv i spas. Čovek ima perspektivu spasa, ali i samog opstanka, jedino kao „mikrotheos“, a nikako kao „homo faber“ moderne civilizacije. Ukratko, „čovek, koji tražeci sebe, sebe nalazi - nalazi boga“ (BiV 28).**

Čovek mora u svojoj istoriji mukotrпно da se bori za ostvarenje *Deitasa* kao krajnjeg cilja vlastitog delovanja, obuzdavajući i usmeravajući energiju nagona u duhovnom pravcu, što je istovremeno jedini način da sam *Deitas* dođe do sebe i svog postojanja. Jer, „u čoveku se duh odvaja od nagona i ono što je prapostojeće nalazi put vraćanja sebi. Postajanje čoveka je prema tome u isti mah postajanje boga (*Gottwerdung*)“ (Štegmiler 156). Stoga su „baš čovjek, ljudsko Ja i ljudsko srce...jedino mjesto postajanja boga koji nam je pristupačan - ali su i pravi dio tog transcendentnoga procesa samog“. U čoveku su „oba - nama spoznatljiva - atributa onoga *ens per se* živo upućeni jedan na drugoga. Čovjek je njihovo stjecište“ (PČ 107). Čovek je stoga zajednički prikaz oba božanska atributa, i mesto njihovog saizvršenja - duhovne idejnotvorne delatnosti i porivne snage koju osećamo u našem nagonском životu (FNS 208)<sup>115</sup>. Galović smatra da ovo svedoči o važnoj i dubokoj promeni u Šelerovom učenju od teizma ka panenteizmu, od teomorfne antropologije ka antropomorfnoj teologiji. Šeler je, „dosljedno svom filozofijsko-antropolozijskom osnovnom stavu o čovjeku, kao centralnom i paradigmatičkom biću na kojem se mogu studirati sve vrste i sve forme bitka (od anorganskog do božanskog), nužno morao metantropolozijski projicirati...te temeljne čovječje attribute i na ontolozijsko-metafizički plan. Rezultat toga je teologija dualnih božanskih atributa u formi pan-en-teizma. Nije to više teistička teologija i na njoj izgrađena teomorfna antropologija njegove hrišćansko-teističke faze, nego antropomorfna teologija filozofijsko-antropolozijskog okreta“ (Galović 2 500).

Samim tim, „od početka su upućeni opstajanje čovjekom i postajanje bogom jedno na drugo“ (PČ 107). „Kao što čovjek ne može doći do svoga određenja, bez spoznaje da je član onih obaju atributa najvišega bitka, i bez spoznaje da je taj bitak u njemu samom bitan, isto tako to ne može ni *ens a se* bez sudjelovanja čovjeka“ (PČ 108). Na jednom mestu iz zaostavštine Šeler kaže: „Bitno-čovjek (duhovno živo biće i mikrokozmos) jest ono biće u kojem *ens a se* postaje svjesnim svojih dualnih atributa i njihove napetosti i u kojem i kroz kojeg se događa najneposrednije 'bivanje boga'. Nije čovjek sluga, dijete, već prijatelj i suozbiljavatelj boga. Čovjek je pravac - ne stvar. Čovječji životni pravac bitno je istodobno i neprekidno bivanje boga čovjekom, kao i čovjekovo bivanje su-djelnim na bogu (samodeifikacija). Bog je samo 'čovjek' (duhovno živo biće) u velikom; čovjek 'mali bog' (antropomorfizam)“ (XI 220, u: Galović, 1989: 203).

### **Praktički karakter čovekovog odnosa prema bogu - „metafizika akta“**

Međutim, uprkos ranije navedenoj prigodnoj pohvali Spinozinom *amor Dei intellectualis* i „religiji mislilaca“, **jednostrano intelektualistička, spekulativno koncipirana misao o odnosu čoveka i boga kakva se nalazi kod Spinoze, Hegela i drugih panteista, mora se prevazići u pravcu naglašavanja eminentno praktičkog karaktera njihovog odnosa, tj. angažmana čoveka za stvar božjeg ostvarenja.** Naime, znanje o našoj vlastitoj zasnovanosti u apsolutu posledica je „aktivnog zalaganja (*Einsetzung*) našega središta bitka za idealni zahtjev *deitasa* i pokušaja da se on ostvari“. **Zato Šeler metafiziku apsoluta dodatno određuje kao „metafiziku akta“.** To znači da tu nije reč o teorijskom znanju, već o praktičkom delovanju čoveka u kome se „suostvaruje iz

---

<sup>115</sup> „Osoba je monarhički uređeni sklop duhovnih akata što predstavlja svagda jednokratnu individualnu samokoncentraciju jednoga i istoga beskonačnoga duha u kojemu se korijeni i bitna struktura objektivnoga svijeta. Jednako iskonski, međutim, korijeni se čovjek također kao nagonско i živo biće - u analognom smislu - u božanstvenom porivu 'prirode' u bogu“ (FNS 208).

praosnova nastajući 'bog' kao postepeno prožimanje poriva i duha“ (PČ 107)<sup>116</sup>. **Tu nema nikakve teoretske izvesnosti koja bi prethodila ovom „vlastitom ulogu“**, jer tek u samom ulogu osobe otvorena je mogućnost da se zna za božansko biće. U tome je vlastiti ulog filozofa u kriznom razdoblju istorije sveta (Brujić 2 172). To posebno znači da je realizacija božanstva samo idealna mogućnost koja zavisi od nas i našeg delovanja. Boga možemo ostvariti, ali i propustiti da ostvarimo, čime, prema Šeleru, gubimo svoju suštinu i padamo u životinjstvo<sup>117</sup>. Pošto je istorijsko nastajanje sveta nezaključen proces, to je još jedan razlog zašto Šeler odbacuje teizam hrišćanske ili bilo koje druge provenijencije: „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“ (XII 211, u: Brujić 3 138). U tome je i smisao ljudske slobode: „Kad bih svijet držao djelom 'svemudrog, svedobrog, svemoćnog Boga' ne bih se usudio disati, a kamoli ga mijenjati, da svojim nedolichnim djelovanjem ne povrijedim djelo najvišeg i svetog“ (XI 204, u: Brujić 2 170). Dakle, Šeler sada odbacuje i ono „slobodno“ potčinjavanje i služenje Bogu iz teističke faze; ono se razume kao poništavanje čovekove slobode i odgovornosti. Vajs tim povodom kaže: „Sa svojim odbacivanjem katoličanstva i kasnijim okretanjem panteizmu, Šeler je odbacio tradicionalni teistički pogled na Boga. Čini se da je na njegovo razmišljanje o ovom pitanju uticalo njegovo snažno verovanje u slobodu i samoopredeljenje čoveka, njegovu otvorenost za svet“ (Weiss 1 92).

Praktički karakter čovekovog odnosa prema bogu uslovljen je time da je božansko biće duh, ličnost, te da, kao takvo, ne može postati predmetom. Stoga se „na njegovom životu i njegovoj aktualnosti može učestvovati samo suizvršenjem, samo aktom uloga i djelatne identifikacije“ (PČ 109)<sup>118</sup>. „Boga napraviti predmetom“, kaže Šeler, za ovako koncipiranu metafiziku je „idolopoklonstvo“, jer „najviši temelj svega toga što je sposobno da bude predmetom sâmo više nije sposobno da bude predmetom, nego je samo čista izvršiva aktualnost kao atribut bitka koji vječno proizvodi sama sebe“. U božanskom se može učestvovati samo posredstvom akata koji u sebi ne sadrže ništa od onog predmetnog stava kakvim obično posmatramo svet, sebe i drugoga. **„Jedini pristup bogu stoga nije teorijsko, tj. promatranje što opredmećuje, nego osobno aktivno zalaganje čovjeka za boga i za bivanje njegova samoozbiljenja. To je suizvršenje vječnoga akta“. Čovek se onda pojavljuje kao „sustvaralac, suosnivač i suizvršilac“ samog procesa postajanja boga: „Čovjek je jedino mjesto u kojemu i pomoću kojega prabiće sâmo sebe ne samo shvaća i spoznaje, nego on je i biće u čijoj slobodnoj odluci bog svoju zgoljnu bit može ozbiljiti i posvetiti. Određenje čovjeka jest više nego da bude samo 'kmet' i ponizni sluga, također više nego da bude samo 'dijete' nekoga u sebi završenoga i savršenog boga. U svojem čovještvu koje je jedan bitak odluke, nosi čovjek višu čast suborca, štoviše sudionika božjeg**

---

<sup>116</sup> Hamer potvrđuje da Šeler ide dalje od jednostrano gnoseološki orijentisanog idealističkog intelektualizma. Ova upotreba čoveka zahteva „novog“ boga (Hammer 148).

<sup>117</sup> „Istina je da na kraju ovog procesa bog i *ens a se* mogu postati identični, ali to je samo mogućnost, i sve do kraja ovog istorijskog procesa ne možemo govoriti o takvom identitetu boga i *ens a se*. Dok je u staroj poziciji Šeler postavio realno egzistirajućeg Boga, u novoj sve sa čim bog treba da započne je idealna mogućnost, čija realizacija zavisi od ljudske osobe“ (Spader 193-194); „Reći da je 'božanstvo' od početka prisutno kao potencijalno, reći da je poriv otvoren za interakciju sa duhom koja može voditi realizaciji tog božanstva, ne znači reći da je ono realizovano, ili da se ta interakcija dešava. To znači tvrditi da ona može da se desi, da je samo mogućnost. Šta će se realizovati otvoreno je pitanje...Izbor je na nama“ (Spader 215-216).

<sup>118</sup> Naznaka ovog praktičnog stava vidljiva je u Šelerovoj ranijoj fazi u nesupstancijalnom shvatanju ličnosti kao aktualnosti, centru (sa)izvršenja akata: „Ako je Bog mišljen kao ličnost, onda znanje o ovoj ličnosti nikako nije mislivo kao predmetno, već samo kao cogitare i ljubav u Bogu, a to znači kao saizvršenje božanskog života i 'prijem' njegove riječi“ (SIM 233).

koji zastavu božanstva, zastavu 'Deitas' što se ozbiljuje istom sa svjetskim procesom, ima da prednosi svim stvarima u nevremenu svijeta“ (FNS 208, 209)<sup>119</sup>.

### Čovekova borba za boga i saboraštvo sa bogom kao ideal

Šeler lepo i precizno objašnjava u zaostavštini karakter novog odnosa čoveka prema bogu: „Neki bog koji je stvorio svijet i život sve do čovjeka...koji je ljudima dao um i slobodu i nepropadive duše, te već prethodno znajući kako će se oni ponašati onda ih kažnjava i nagrađuje - već prema tomu kako su se ponijeli - meni se čini neprihvatljiv, izgleda mi kao bog neke dječje škole ili moralne gimnazije prije nego kao bog ove oluje koju nazivamo svijetom. Ne, svijet i čovjek i njegova povijest mora biti nešto više nego 'predstava' i domena suđenja za jednog vječnog, apsolutnog, savršenog boga. Ona mora nešto značiti za sudbinu vječne supstancije! A ako se unutar ovog sustava upitam: Čemu živim? onda je njegov jedini i konačni odgovor uvijek iznova: Za sebe, za sebe, za sebe!, za ovo tzv. vječno 'blaženstvo', uz uvjet da je cijena za nj to da prema bogu osjećam naklonost. Ali neki bog koji ne želi drugo nego da prema njemu pokazujem naklonost: takav bog se meni zaista ne sviđa! Ja sam sposoban biti jedino za nešto što je više nego li sam ja sam i što me nadilazi. Ali ja ipak moram 'za' taj bitak moći živjeti, a to ne mogu naspram bitka koji je vječno naprosto savršen, dobar, mudar i svemoguć! Njegova ideja baca me uvijek iznova k sebi samomu! **'Za' boga živjeti, to može značiti jedino s njim, u njemu se boriti i pobjeđivati - koliko je do mene - za njegovo samoozbiljenje u procesu svijeta. Čovjek kao biće u kojemu i kroz koje pratemelj sebe shvaća i sebe ozbiljuje kao i božanstvo; to daje svim ljudima - tko god oni bili i gdje god živjeli u svemiru - jedan te isti cilj, za koji je vrijedno biti i vrijedno živjeti. (Opažam da jedinstva, ozbiljnosti i časnosti ovog cilja nema u teizmu kao ni u svim oblicima naturalizma i pozitivizma)**“ (XII 218-219, u: Ljubimir 18). „Ako prihvatimo teizam, onda je besmisleno uopće govoriti o mogućnosti da čovjek postane tvorac svoga udesa...Drukčije stvar stoji...kad odbaci 'ideju' samo jednog uzročnika svijeta, svemoć ovog božanskog duha nad svijetom. Tada on biva tvorcem u mjeri u kojoj je i bog bio njegov vlastiti tvorac - i koliko on 'u' bogu jest“ (XIII 163, u: Ljubimir 35). Šeler sada, u autobiografskoj refleksiji, ranije pokušaje da razvije antropologiju na teističkoj osnovi smatra svojim teističkim „lutanjem“: „Tek od kad sam došao nakon povremene pristrasnosti prema teističkom sistemu - danas meni ovaj deo mog života predstavlja odiseju - prema ovde navedenom ubedenju o biću čoveka i onog što se obično naziva bogom - znam za šta ja kao čovek živim...Život zemaljskog čovečanstva kao vrste je kratak, ukratko i život i postojanje naše planete u postanju i nestanku zvezdanih svetova; čak i ovo samo sekundu od ljudskog života ili još manje. Pozitivizam koji ne zna ništa drugo nego: 'za čovečanstvo'! ostavlja moj razum nezadovoljnim, kao i moje srce“ (Henckmann 2 34).

Na primedbu da čovek ne može podneti tako nedovršeni, nastajućeg boga, Šeler odgovara da „metafizika nije nikakav osiguravajući zavod za slabe, ljude kojima je potreban oslonac. Ona pretpostavlja već snažan, vrlo staložen smisao u čovjeku“. Zato čovek mora postati svestan svog „suborilaštva, svoga sudjelovanja s 'božanstvom““. Umesto „detinjastih“ i „distancirajućih“ odnosa čoveka prema božanstvu, kakvi postoje u teističkim vrednostima i praksama kontemplacije, poštovanja, molitve, mora se zahtevati i postaviti „elementarni akt osobnog čovjekovog ulog za božanstvo, samoidentificiranje s njegovim duhovnim aktom“ (PČ 108). Prema Klarkovoj, kao rezultat pojačanog Šelerovog poverenja u vrednost i delotvornost čovečanstva, on je sada spreman, odričući se teističke doktrine stvaranja, da se sa njom odrekne nade u spasenje od strane više sile (Clarke 594).

**Ljudi više nisu „robovi“, „sluge“, „deca Božja“, ponavlja Šeler; oni su, pre, njegovi prijatelji, i bore se jedni s drugima za solidarni mir u bogu i svetu (IVM XIII 89). Oni zato**

<sup>119</sup> Plesner će prigovoriti Hajdegeru je Šelerovu „teomorfiju“ preradio u „ontomorfiju“. Naime, kao što Scheler razume čoveka kao tvorca boga, tako kod Hajdegera čovek postaje konstitutivnim za biće (Burger, 2008: 230).

moraju shvatiti „solidarnost svih živih bića međusobno u sveživotu, svih duhova u vječnom duhu, ujedno solidarnost svjetskog procesa sa sudbinom postanka njihova najvišeg temelja i njegovu solidarnost sa svjetskim procesom“, i to **ne kao „puki nauk“, „nego je mora živo shvatiti, vježbati je izvana i iznutra i odjelovljivati“ (ponovo naglasak na aktu, praksi).** „Bog je tako malo u svom bitnom temelju 'Gospodar' svijeta (otklon od teizma opet je vidljiv - prim. M.K.), kao i čovjek 'gospodar i kralj' stvorenja. Oba su prije svega družu svoje sudbine, pateći i svladavajući - ponekad možda pobjeđujući“ (ČuSD 208).

### **Od „teomorfizma“ čoveka do „antropomorfizma“ boga - Šelerov ateizam?**

S obzirom na presudnu ulogu čoveka u „stvaranju“ i „osnivanju“ boga, Galović ističe da se tu više ne radi o „teomorfizmu“ čoveka, već, kako kaže Šeler, o „antropomorfizmu“ boga, pa čak se može reći i „panantropizmu“, dakle, o nečemu što bi rani, teistički Šeler beskompromisno odbacio: „Dok je u doba *Formalizma*, u periodu teomorfističke interpretacije čovjeka na pozadini kršćanske teologije vidio rješenje problema oduhovljena čovjeka u božanskoj 'milosti', koja se događa 'upadom' boga u život, da bi se tim upadom čovjek nanovo rodio iz puko prirodnog čovjeka u duhovnog čovjeka, u svojoj kasnoj fazi Šeler više ne može zastupati takav nauk, zbog teze o nemoći čovječjeg duha i metafizičke konzekvencije o nemoći i božanskog duha. Te teze onda vode od prijašnjeg teomorfizma čovjeka do svojevrsnog antropomorfizma boga“ (Galović 2 203); „Scheler je...prešao put od teizma i teomorfističkog određenja čovjeka kao 'slike boga', do pananteističkog shvaćanja boga i svojevrsnoga panantropističkog shvaćanja čovjeka“ (Galović 2 239). Hamer navodi da teško da je bilo koji sadržaj Šelerove filozofije izazvao više protivrečnosti, čak i ogorčenosti, od kasne koncepcije Boga podjeljenog na poriv i duh, koji jedino u i na čoveku nalazi jedinstvo u dinamičnom procesu (Hammer 145). Po Henkmanu, Šelerov stav da čovečanstvo nije samo formirano u skladu sa različitim oblicima Božje slike, već postaje aktivan obrazujući faktor u procesu realizacije božanstva - uzrokovao je da se „hrišćani tresu među njegovim čitaocima“ (Henckmann, 2007: 29-30). Damir Barbarić u tom pogledu govori o Šelerovoj načelnoj ireligioznosti, neprihvatanju gotovog, nebivajućeg Boga, koji je u svojoj duhovnosti svemoguć (Barbarić, 2007: 27)<sup>120</sup>. Zbog toga neki tumači idu dotle da ovo Šelerovo stanovište nazivaju „anti-teističkim“ (Clarke 578)<sup>121</sup>, odnosno „ateističkim“ (Stark xxix, xxx; Hammer 16, 18)<sup>122</sup>. Tako Lukač kaže: „Dok su njegove predstave o bogu u početku skoro podsećale na Tomu Akvinskog, njegova filozofija religije postepeno prelazi u skoro potpunu bezbožnost time što sa pozicija filozofije religije proglašava boga koji se razvija zajedno sa ljudima. To učenje u njegovom poznom periodu postaje skoro religiozno-ateistička autodeifikacija čoveka“ (Lukač 381). Demf takođe tvrdi

---

<sup>120</sup> O razilaženju teista i pananteista po tom pitanju govori Butraković: „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 pananteizam smatraju veoma problematičnim. S druge strane, pananteisti ne vole klasični teizam jer podrazumijeva nepromjenjivost i nedodirljivost božanskog lika“ (Butraković 13).

<sup>121</sup> „On se pomerio, pod uticajem njegovih socioloških i antropoloških studija, ka definitivno anti-teističkoj metafizici“ (Clarke 578).

<sup>122</sup> „Jasno je da je ovaj pogled na svet potpuno nepomirljiv s bilo kakvim teizmom. Ideja o duhu-Tvorcu koji, svojom moćnom komandom, poziva svet iz praznine, Šeleru se sada činila vrhuncem apsurga. On, koji je sledio stope svetog Avgustina, Paskala i kardinala Njumena (cardinal Newman), postao je pravi ateist. I, kao i većina ateista, on je agresivan. Religija, on sada izjavljuje, nije ništa više od saponice za slabiće, nepoznata i nepotrebna jakima...Potonuo je sve dublje i dublje u materijalizam, skepticizam i ateizam, i možda nije sasvim fantastično sugerisati da njegova neblagovremena, prerana smrt nije bila potpuno nepovezana sa rastućim očajem koji mu je obuzeo duh“ (Stark xxix, xxx). Isto misli Edmund Holcen (Edmund Hölsen): „Raskid sa hrišćanstvom odvaja Šelerovu filozofiju u dva glavna perioda: period hrišćanske metafizike (tj. period teološke antropologije) i period ateističke metafizike (tj. antropološke teologije)“ (Hammer 16). Holcen čak vidi u Šeleru „ključnu figuru modernog ateizma“ (Hammer 18).

da je Šeler u poslednjih pet godina života mislio da mu je potrebna „ateistička metafizika“ (Dempff 39). Koliko su ovakva tumačenja opravdana, videćemo kasnije<sup>123</sup>.

### **Samodeifikovanje čoveka i spasenje**

Na izloženi način se „čoveko-životinja“, koja energijom svojih nagona hrani izvorno nemoćni duh, tokom svetske istorije samoobrazovanjem uzdiže do veze sa božanskim duhom, i time postaje nešto drugo i više od životinje. U tome je „smisao Zemlje, čak samog sveta“. Istovremeno, ponavlja Šeler, to je stvar „radi božanstva, koje bez čoveka i njegove povesti ne bi bilo u stanju da postigne svoj sopstveni cilj“. Zato se **svaka istorijska delatnost završava „u ovom valjano i plemenito formiranom bivstvu čoveka, u sa-ostvarivanju boga kroz čoveka“, a ne u robama, umetničkim radovima, ili beskrajnom procesu saznavanja pozitivnih nauka, kako zamišlja odviše sekularni i materijalistički pogled na svet. Sva civilizacija, kultura i istorija, sva država, crkva i društvo, postoje „radi čovekove dobrobiti in Deo“ (tu se Šelerov stav iz prve faze nije ništa promenio). Ponovo nadahnut, Šeler citira: „Salus animurum suprema lex“ („Dorobit duša mora biti najviši zakon“) (FZiO 200). U tom pogledu je obrazovanje kao postajanje čoveka pokušaj njegovog neprekidnog „samodeifikovanja“ (FZiO 192). Tako od „obrazujućeg znanja“ smer ide dalje ka „izbavljajućem znanju“, onom u kojem „jezgra naše osobe teži da učestvuje u vrhovnom bivstvu i temelju same stvari“, i obrnuto: „u kojem sam vrhovni temelj stvari, ukoliko kao samog sebe 'zna' i svet u nama i pomoću nas, dospeva do svog ne-vremenitog cilja-u-postajanju, kako su učili najpre Spinoza, kasnije Hegel i Eduard f. Hartman: do bilo koje vrste sjedinjenja sa samim sobom, do izbavljenja od jedne u njemu postavljene 'napetosti' i 'iskonske suprotnosti'“ (FZiO 208; SiR VIII 205-206). Dakle, ovo „znanje za božansko“, u kome postajanje sveta i njegovih vrhovnih temelja bivaju „određenje“ za naše znanje, bez koga oni ne mogu da dostignu svoju sudbinu, Šeler naziva „znanjem izbavljenja“ (SiR VIII 205). Ukratko rečeno, u znanju i aktu spasenja obostrano se spasavaju čovek i bog, oslobađajući se napetosti duha i poriva, i sjedinjavajući se međusobno i sa samim sobom. U tom kontekstu A. Luter smisao funkcionalnog i dinamičkog odnosa između osnovnog poriva i duha vidi u orijentaciji čoveka kao ličnosti ka ostvarenju suština i (naj)viših vrednosti, odnosno ka Svetom i spasenju (Luther 27, 31, 38). „Čovek je situiran i njegovo mesto u univerzumu je da taj univerzum ostvari u sebi i kroz sebe...usmeravajući sebe ka višim vrednostima i na kraju ka najvišoj vrednosti, Svetom...i na taj način biti oslobođen od ograničavajućih i prinudnih uslova bilo koje vrste (PR V 299-300). Ovo znači biti spasen u najdubljem mogućem smislu te reči. Otkrivanje koje se dešava u čoveku kao ličnosti i kroz njega je, dakle, otkrivanje carstva Božjeg koje se uspostavlja (RES 205, 206)...Funkcionalno, uspostavljanje i pojava ovog carstva je spas za sve. Čovekovo mesto u univerzumu postaje jasno kao zadatak. Čovek kao ličnost je upravo ono 'mesto' gde treba da se desi uspostavljanje i javljanje ovog carstva Božjeg, mesto koje je napetost, napetost jer je konkretno ostvarenje ovog carstva božijeg u osnovi nedovršeno“ (Luther 29, 31). Luter zaključuje: „Takvo ostvarenje znači otkrivanje carstva Božjeg kao puta spasenja. Spasenje, oslobođenje, sloboda, bezgranično biće, unutrašnji je smisao čovekovog mesta u univerzumu“ (Luther 40).**

Još jednom vidimo usvajanje ideja panteistički orijentisanih mislilaca koje su u teističkom periodu bile opovrgavane. Izbavljenje je, kao kod fon Hartmana, samoizbavljenje i, dalje, izbavljenje boga kroz čoveka koji zna, moralnog delatnika, sprovodioca volje. U tom procesu bog postaje sve više svestan u čoveku svog slepog poriva i nedela; ovaj slepi, besciljni akt volje treba da se opovrgne na kraju svetske istorije, i svet će se tada vratiti dobrom i blaženom stanju. Time pojam samoizbavljenja prestaje da bude samoprotivrečan. (Samo)izbavljenje je

---

<sup>123</sup> Špigelberg se suprotstavlja ateističkim i panteističkim interpretacijama Šelerove kasne pozicije (Spiegelberg 265).

**moguće i nužno jedino vlastitim naporom. Smislen postaje i fon Hartmanov pojam izbavljenja boga pomoću čoveka.** Pošto religija više nije najviši oblik saznanja i kriterijum vrednovanja, za njegovo potkrepljenje nije potrebno religiozno iskustvo, i on se više ne vidi kao dijalektička smislica. **Upravo ono „izvedeno“, odnosno čovek, može izbaviti svoj osnov, zahvaljujući sopstvenim silama. Pozitivna dela izbavljenja ne prepuštaju se (teističkom) Bogu, već ljudskoj autonomnoj delatnosti koja može dovesti svetsku dramu do smislenog i vrednog završetka.**

Imajući to u vidu, Štegmiler veruje da „Šeler u tom panteiziranju nije uočavao onaj mračni pesimizam koji su drugi u tome hteli da videli. Njegovo žarko potvrđivanje bića nije se moglo razoriti ni tom pratrakikom na osnovu koje je bogu potreban čovek da bi došao do samosvesti“ (Štegmiler 156). Stoga je **najvažniji zadatak metafizike kao spasonosnog (izbavljajućeg) znanja da se shvati osnov svih stvari, da se uvidi učešće čoveka u stvaranju sveta, odnosno da se isti čovek integriše u apsolut.** Hamer smatra da Šelera ne interesuju ljudsko biće, svet, biće kao takvi, već ono što leži „iznad“, „iza“; akcentat je u potpunosti na „meta“ (*μετά*): metafizici, „metantropologiji“, metanaučnom odnosu svih konačnih pojavljivanja do poslednjih, jedinih pravih „centara“ (Hammer 135). Proučavajući Šelerove spise iz zaostavštine, Nikolas tvrdi da Šeler, usvajajući hegelijansku tezu o evoluciji svesti slično Bergsonu ili Tejaru de Šardenu (Tielhard de Charden), postanak ljudskog bića vidi kao „metakosmički“ događaj u kome sve služi ciljevima duha. Jer ljudsko biće je „vanvremensko nastajanje same večno samopostavljajuće supstancije“ (Nicholas 147). Shodno tome, filozofska antropologija se predstavlja kao filozofija procesa božjeg postignuća (Henckmann 2 42).

Do ovoga može dovesti samo ideja i vrednost čoveka koja u njemu vidi „građanina dvaju svetova“, „biće ukorenjeno u dva različita esencijalna atributa onog jednog supstancijalno božanskog temelja sveta“. Tada čovek nije samo „homo naturalis“, prirodno biće obdareno nagonima i inteligencijom koju koristi u svrhu pravljenja oruđa („homo faber“), već se u njegovim duhovnim aktima otvara i opaža „jedna nova manifestacija bića (koju nije moguće izvesti ni iz empirijske ni iz biološke ravni), vrhovnog pratemelja samih stvari“. I to utoliko što je sam ovaj pratemelj po svom drugom atributu nešto različito od poriva - naime, „duh“, „um“, „sveljubeća, svevideća i svemisleća svetlost“ (FZiO 194-195). Dakle, „čovek je istovremeno oboje: jedan ćorsokak i - jedan izlaz!“. **Čovek je kao „homo naturalis“ videli smo, „ćorsokak prirode“, ali kao „duhovno biće“ koje je „samo-manifestovanje božanskog duha“, kao biće koje je sposobno delatnim saizvršenjem duhovnog akta božanskog temelja sveta sebe da deifikuje, on je „istovremeno svetli i veličanstveni izlaz iz ovog ćorsokaka, biće u kome prabivstvuje samo sebe počinje da zna i da shvata, da razume i da se izbavljuje“ (čovek kao „mikrotheos“)** (FZiO 195). Takav pogled sprečava ljudsko biće da se ponizi (Henckmann 2 48). „Čovek je biće u kojem univerzalna evolucija, u kojem božanstvo ostvaruje svoje biće i otkriva svoje bezvremeno postajanje, pokazuje carstvo bivstvjućeg i izvan-rednog što nadmaša svaku moguću životnu sredinu i stoji i kraljuje iznad svega samo vitalno važnog i nevažnog“ (FZiO 198). **Čovek shvaćen na ovaj drugi način, „u kome zapravo već uvek počinje relativno bogopostojanje“, predstavlja „za prirodno biće čoveka jedan večiti zadatak, večno blešteći cilj“** (FZiO 196). Ovako shvaćeno humanizovanje, postajanje čoveka kao samodeifikovanje i sa-ostvarivanje ideje duhovnog božanstva u supstratu poriva, raskida sa teističkom predstavom o „čekanju nekog spasioca spolja“ i „primanjem kapitalizovane milosti izbavljenja neke crkve“, koji se uvek sprovode „po cenu pravog ličnog akta sledbeništva“. Pozni Šeler i na ovom mestu potvrđuje odbacivanje tradicionalne religije i crkvenog autoriteta. Sada mu je bliži misticizam. On ističe da su na takvo „solidarno preplitanje“



božanstva sa svetom, čovekovom i njegovom istorijom, ukazivali veliki nemački mističari, naročito Majster Eckhart (Meister Eckhart) (FZiO 199)<sup>124</sup>.

### **Kritika „postulatornog ateizma“**

S obzirom na ovaj ulog i ulogu čoveka, u kojoj se njegova samodeifikacija poklapa sa deifikacijom sveta i ostvarenjem samog boga, Šeler ističe da ne može da se složi sa odvajanjem etičkih problema od metafizike i osnova svih stvari, što dolazi do izražaja, između ostalog, u „antinomičnom“ stajalištu spram etike i metafizike apsoluta, ili filozofije religije, kod N. Hartmana. To se, precizira Šeler, odnosi na Hartmanovu tvrdnju da, u ime „dostojanstva i slobode čoveka“, „ne postoji“ bilo kakva objektivna teleologija (F II 22). Hartman se ovde nadovezuje na Ničeovu ideju natčoveka, u čijoj osnovi je koncepcija koju Šeler naziva „postulatorni ateizam ozbiljnosti i odgovornosti“. Ona tvrdi da bog ne sme i ne treba da postoji upravo radi odgovornosti, slobode, zadatka, uopšte smisla ljudskog postojanja. Niče je rekao da bog mora biti mrtav da bi natčovek živeo. Dakle, sasvim suprotno od Šelera, za koga je (sve)čovekova odgovornost pretpostavka postojanja boga, ovde je nepostojanje boga pretpostavka (nat)čovekove odgovornosti. Hartman tvrdi da bi u svetu, koji je božanstvo po planu stvorilo, ili u njemu mimo čoveka odlučuje o budućnosti - čovek kao moralno biće, ličnost, bio uništen<sup>125</sup>. Hajnrih Kerler (Heinrich Kerler), koji pripada istoj struji mišljenja, kaže: „Šta ja marim za osnov svijeta ako ja kao čudoredno biće jasno i razborito znam što je dobro i što moram? Ako postoji osnov svijeta i ako bi se slagao s tim, što ja kao dobro uviđam, tada neka bude poštovan kao moj prijatelj; ne slažem li se s tim, tada ću na njega pljunuti, pa makar bi on kao opstojeće biće mene i moje svrhe smrvio“. Zato, prema Hartmanu, treba birati između teologije prirode i svega postojećeg, i „teologije“ čoveka. Hartman se opredeljuje za drugo: „Božji predikati (pre-determinacije i providencije) imadu se odnositi na čovjeka“, a to znači na „osobu koja posjeduje maksimum odgovorne volje, obilja, čistoće, uvida i moći“. „Obilje poštovanja, ljubavi, obožavanja, koje su nekada ljudi prosipali na boga i svoje bogove, pripada onda ovoj vrsti osoba“. Čovečanstvo, narodi i njihova istorija samo su zaobilazni putevi za uzdizanje vrednosti i sjaja ovakvih osoba (ČP 149-151). Zato ne čudi da u Hartmanovoj sekularnoj etici najviša vrednost nije sveto, već su na vrhu hijerhije moralne vrednosti, u koje spadaju vrlina, pravičnost, istinoljublje (Kerović 2 236).

---

<sup>124</sup> Habermas podseća da u jevrejskoj i protestantskoj mistici postoji gnostički inspirisana verzija istorije izbavljenja, prema kojoj bog sam sebi postaje spoljašnji, stupa u izgnanstvo u samom sebi, i postaje svoje drugo - priroda. Otuda čovek, ostavljen sam u istoriji sa delom svog izbavljenja, mora sopstvenom snagom istovremeno izbaviti i prirodu, pa čak svrgnutog boga. Bog ovde prestaje da bude u strogom smislu božanski: „U potpunosti se izložio riziku nepovratne katastrofe; samo po ovu cenu je otvorio svetski proces kao istoriju“ (Habermas 2 248, 249).

<sup>125</sup> Kerović ukazuje na sekularni karakter Hartmanove metafizike i etike: „Proglašavajući niže slojeve realnog bitka kao noseće i kao pretpostavke postojanja viših slojeva, on čovjeka kao biće koje u sebi nosi sve aspekte svjetskog bitka, od najnižih do najviših, ukopava duboko u svijet i ovostranost, posredno mu uskraćujući na taj način svaku pomisao na više određenje, ili, eventualno na besmrtnost i vječni život. On odbija ideju o tome da čovjek čini krajnju svrhu svjetskog poretka... Jedino čvrsto tlo za razumijevanje čovjeka jeste po Hartmanu njegovo ukorjenjivanje u sferu prirode, koja jedina obezbjeđuje čvrsto tlo na kome počivaju i duševni i duhovni život čovjeka“ (Kerović 2 236-237). „Čovjek je biće sposobno za moralno ponašanje, ali ne i za korjenitu izmjenu sebe i svijeta, kako to pretpostavljaju hrišćanska ili idealističke etike... on svjetovno biće koje pripada svijetu i njegovom sklopu. Zastupajući svojevrsnu svjetovnu metafiziku, svjetovno shvatanje morala i smisla čovjekove egzistencije, Hartman o tom smislu kaže: 'Nije li metafizički smisao čovjeka upravo u istom tom svijetu u kojem on djeluje i stvara da mu on bude smislen? Ta svijet jedino u njemu ima svoju svijest, svoj bitak za sebe. Što je on za svijet, to ne može svijetu biti nijedno drugo njegovo biće. Njegova kosmička malenkost, prolaznost i nemoć ne sprečavaju njegovu metafizičku veličinu i nadmoć nad bitkom nižih stvorenja. On je subjekt među objektima, on spoznaje, znade, doživljava, sudjeluje, on je ogledalo bitka i svijeta i u tom razumu doista smisao svijeta'. U toj činjenici počiva i razlog čovjekove nemogućnosti da se sasvim izdigne iznad svijeta u ono nadsvjetovno i vječno, besmrtno i neprolazno. U istoj stvari počivaju i granice kako njegovog djelatnog i stvaralačkog zahvata u svijet, tako i granice moralnog preobražaja koje ne može prevazići. Otuda i teza: 'Čovjek ne može preinačiti svijet; sama sebe može preinačiti samo periferno, ali ne i u osnovama'“ (Kerović 2 238-239).

Šeler podržava postulativni ateizam u segmentu njegove misli o autonomiji ljudskog duha i ličnosti, i skepsi i nepoverenju u tok sveta. Međutim, on kritički zapaža da je ovde uzdizanje i slavljenje odgovornosti čoveka „postignuto na račun svakog jedinstva bitka i mogućnosti da se uopće shvati način uključenosti čovjeka u kozmos. Tu posve iščezava bilo kakva solidarnost s kozmosom i čovječanstvom: 'ljudski individuum izgleda apsolutno istrgnut iz prirode, društva, povijesti i postavljen ninašto doli na samog sebe'“ (XII 212, u: Brujić 2 170). Takođe, pita se Šeler, zašto svet i njegov osnov „treba“ da zadovolje ovaj „zahtev“ vrlo preteranog koncepta „dostojanstva i slobode čoveka“? Da li je dozvoljeno, i da li je uopšte moguće, da se ovo „propíše“ za ono što je sigurno „nezavisno“ u nama, tj. apsolutno biće? Stoga se veza između etike i metafizike apsolutnog bića ne sme prekinuti, kako je to učinio N. Hartman (F II 22-23). Propuštajući da se samodeifikuje, ostvari u suštinskom smislu, čovek propušta da ostvari boga, i obrnuto, propuštajući da ostvari boga, on propušta da ostvari sebe na jedini autentičan način, kao „mikrotheos“.

### **Kritika religije i Crkve**

**U skladu sa novom metafizičkom i teološkom koncepcijom, Šeler napušta religiozni oblik spasonosnog znanja i značaj konfensionalno grupne spasiteljske funkcije u obliku crkve: „Pri samoizbavljenju i samodeifikaciji religija je suvišna“** (Galović 2 174). Klarkova se slaže da je vera u otkrovenje kao način znanja koji se razlikuje od nezavisnih dostignuća intelekta u nauci ili metafizici potpuno napuštena (Clarke 596). On sada izričito kaže: „Crkvena dogma i crkva su najmoćniji i izvorni neprijatelji svakog nezavisnog razvoja metafizičkog znanja...Pretpostavka za ponovno buđenje nezavisne metafizike...uvek je odsustvo 'crkve', kao institucije masovnog spasenja, hijerarhije i dogme, i početak njenog odumiranja“ (SOC VIII 80, SOC VIII 88).

Šelerovo novo razumevanje odnosa čoveka i boga iz poslednjih godina života i rada, i odbacivanje crkve i njene religioznosti, ima nužno implikacije na društveno-istorijskom planu. On upozorava da niko ne treba da uobražava da „silnu masu proletarijata ikada ponovo može pridobiti za bilo kakvu crkvenost“. Naime, hrišćanske ideje o Bogu Tvorcu, istočnom grehu i nepromenljivo iskvarenoj ljudskoj prirodi, kao i klasična ideja čoveka ili shvatanje boga kao „čistog duha“, predstavljaju „isključivo ideologije viših klasa“. I sve dok viša klasa bude jednostrano verovala u vlastitu moć čistog duha i pozitivni aktivitet čiste volje, umesto samo u „vodeću i upravljачku“ ulogu duhovne volje u čoveku i njegovoj istoriji, niža klasa zastupaće suprotno, čisto naturalističko shvatanje čovjeka, povezano s jednostrano socijalnim i ekonomskim objašnjenjem religije i njenih autoriteta. Zato „najviše metafizičko i religiozno, a stoga i političko-socijalno ujedinjenje i pomirenje slojeva bit će moguće samo na tlu metafizike, samopromatranja, svjetonazora i zrenja boga, koji obuhvaćaju svjetlo i tamu, duh i demoniju poriva za opstankom i životom što određuje sudbine - čovjeka i kao duhovno biće i kao nagonско biće ukorjenjuju u božjem pratemelju“. Preko potrebno socijalno jedinstvo i harmonija, koje će prebroditi duboku društvenu i istorijsku krizu, može doneti samo ona metafizika u kojoj su duh, s jedne, i priroda i život, s druge strane, upućeni jedni na druge i sjedinjeni u „ideji svjetskog temelja, koji...u toku svjetske povijesti, i ne neovisno o ljudskom činu, dolazi do ujedinjenja duha i života, ideje i moći“ (ČuSD 214).

**Stauđe stoga tvrdi da je za Šelera potpuno nova metafizika čoveka, koja je uvidala nemoć boga i fundamentalnu važnost kreativnih ljudskih ličnosti u univerzumu, bila jedina nada. Religija još uvek može služiti kao gruba „metafizika za mase“, ali Šelerova metafizika čoveka može sama da zadovolji mišljenje i posluži kao vodič i nadahnuće za novu elitu** (Stauđe 207). Stauđe tim povodom podseća na Šelerovu popularnost poslednjih godina života, i reakciju elitne publike kada je završio predavanje o „posebnom položaju čoveka u kosmosu“: „Šeler je izložio svoju novu filozofiju nemoćnog Boga u nekoliko javnih predavanja i članaka pre svoje iznenadne smrti 1928. Nemačka obrazovana javnost bila je fascinirana Šelerom; njegova javna

predavanja su bila prepuna...Šeler je izazvao senzaciju u Kejzerlingovoj Školi mudrosti u Darmštatu, kada je objasnio svoju filozofsku antropologiju i svoje shvatanje jedinstvenog mesta čoveka u kosmosu. Govorio je četiri sata, bez prekida...Uviđanje činjenice da je čovek sa-stvaralac univerzuma i čak boga obezbediće utehu dovoljnu da ojača srce. Šelerovo predavanje opčinilo je publiku. Nakon duge strahovite pauze, oni su uputili snažan aplauz i zalupali nogama kako jedino gomila entuzijastičnih Nemaca može. Šeler je izašao iz sale praćen grofom Hermanom Kejzerlingom i Karlom Jungom, dok je publika stajala s poštovanjem i divljenjem, nadahnuta njegovim poslednjim rečima“ (Staude 217, 218).

Ipak, kada je reč o tome gde se u konkretnom vremenskom smislu svet, (sve)čovek i bog nalaze u ovom procesu njihovog ostvarenja, ponovo primećujemo kod Šelera ambivalenciju. U materijalima iz zaostavštine kaže se da smo „u procesu bivanja svijeta ušli u 'sredinu vremena', u trenutak kad nastupa premoć božanskog duha nad moći poriva. Svijet odsada ide svome kraju, tj. potpunoj pobjedi duha nad porivom, posvemašnjem produhovljenju, obogotvorenju“ (Galović 2 238)<sup>126</sup>. S druge strane, tvrdi se da „svečovjek u apsolutnom smislu dakako - ideja čovjeka koji u sebi sadržava ozbiljene sve svoje bitne mogućnosti - jedva da nam je blizu; on nam je čak tako daleko kao bog“ (ČuSD 197). Opet se čini da je Šeler ostao suštinski podvojen u pogledu perspektive budućnosti čoveka i sveta, i njihovog spasenja.

#### 5.2.2.4. Filozofsko-antropološki dokazi boga

**Po Šelerovom mišljenju, metafizika, tj. njeno „čuvstvo“, prirodno je čoveku: „Sferu nekog apsolutnog bitka imati pred svojom misaonom svešću pripada biti čovjeka“ (FNS 200).** Zato je „**metafizika neprestano zbiljska**“ (FNS 201). Ipak, Šeler se ne zadržava na ovom konstatovanju čovekovog nepobitnog odnosa prema apsolutu, niti kao u prvoj fazi postojanje Boga (kao ličnosti) rezerviše samo za religiozno znanje, već iznosi filozofske argumente za postojanje boga, od kojih su neki tradicionalnog tipa, a drugi u specifičnoj vezi sa njegovom filozofskom antropologijom.

Na dubljem, nesvakidašnjem planu koji egzistencijalno potresa čoveka u određenim i retkim situacijama (Jaspers ih naziva „graničnim situacijama“), svest o apsolutu javlja se kada čovek pojmi svoju ekscentričnu poziciju, (duhovnu) izdvojenost iz prirode i sveta, i nesigurnost vlastite egzistencije koja stoji pred mogućnošću apsolutnog Ništa. Pošto temelje svoga bića, svoje duhovne ličnosti, više ne može da stavlja u prirodu, svet, mora ih tražiti na nekom drugom „mestu“. Jer, ako duhovni akt-centar, pomoću koga čovek čini svet, svoje telo i psihi spoznajnim predmetima, nužno transcendiraju svet, onda on ne može biti „deo“ tog sveta, već „položen samo u najvišem osnovu bitka samog“ (PČ 56). „Upravo u istom času kada se čovjek iz prirode izdigao da bi je učinio predmetom...baš u tom istom času morao je čovjek također svoje središte usidriti izvan i s onu stranu svijeta. Pa nije se mogao više shvatiti kao jednostavni 'član' ili 'dio' svijeta iznad kojega se tako smjelo izdigao!“ (PČ 104-105). Pitanja koja se tada javljaju: „zašto je uopće svijet, zašto i kako uopće ja postojim?“, dovode čoveka do „najformalnije ideje nadsvjetskog, beskonačnog i apsolutnog bitka“, čime se utvrđuje „bitna nužnost veze između svijesti o svijetu, samosvijesti i formalne svijesti čovjeka o bogu“ (PČ 102-103); ove tri svesti, prema Šeleru, „tvore nerazorivo strukturno jedinstvo“ (PČ 104). Sfera apsolutnog bića konstitutivno pripada čovekovoju suštini, kao i

<sup>126</sup> Spejder se slaže da je Šelerova konačna misao optimistička, odbacujući kritike Starka i Lenka koji su je označili kao pesimističku. Njegova nova filozofska pozicija ni na koji način nije očajavajuća. Iako su duh i više vrednosti *Deitasa* inicijalno nemoćne, ovo nikako ne mora da bude slučaj na kraju istorije gde će, kako postoji nada, *Deitas* biti ostvaren a duh se prožimati sa porivom tako da je onda svemoćan, i ostvareni svet će postati najbolji od svih mogućih svetova. Stoga kraj *Položaja čoveka*, prema Spajderu, definitivno nisu reči očajnog čoveka (Spader 196-198).

njegova samosvest i svest o svetu (PČ 103). Stoga se **sfera koja predstavlja izvor religije i metafizike „potpuno pokriva sa samim postajanjem čovjeka“** (PČ 104).

Drugi Šelerov argument za postojanje apsoluta (boga), koji on imenuje kao „transcendentalni način zaključivanja“, tvrdi da „budući da je bitak samog svijeta sa sigurnošću nezavisan od slučajnoga opstanka zemaljskog čovjeka i njegove empirijske svesti“, i da „isto tako postoje stroge bitne veze između stanovitih klasa duhovnih akata i stanovitih regija bitka...ne možemo učiniti ništa drugo nego da područja bitka što jesu i postoje nezavisno od kratkovjekog čovjeka pripišemo aktima jednoga jedinoga nadsingularnog duha“. Naime, vrednosni poredak, idejni svet, sama realnost, moraju se, po Šeleru, odvojiti od „promenljive ljudske svijesti“ i postaviti kao nezavisni, a pošto su vrednosti nemoguće bez nekog „duha koji ljubi“, ideje bez nekog „mislioca“ i realnost bez nekog „poriva“ koji je postavlja, ovi moraju biti atributi apsoluta, čime se dokazuje njegovo postojanje (FNS 207). Ovaj dokaz prisutan je još u *Formalizmu*. Svi mikrokosmosi, tj. svi pojedinačni „lični svetovi“ su, nezavisno od njihove ukupnosti, delovi makrokosmosa – ako postoji jedan konkretni svet u koji sve ličnosti gledaju. A lični korelat makrokosmosa može biti samo ideja jednog beskonačnog i savršenog ličnog duha. Tako je ideja Boga data zajedno sa jedinstvom i identitetom sveta na osnovi suštinskih međuveza između akata i njihovih objekata. Stoga, ako postavimo jedan konkretan svet kao realan, bilo bi besmisleno ne postaviti ideju konkretnog duha (F II 395). Svako „jedinstvo sveta“ (koje postuliraju razne vrste monizma i panteizma) bez vraćanja na suštinu ličnog Boga i, slično tome, svaka „zamena“ za ličnog Boga, besmislene su filozofske pretpostavke. Jer takve pretpostavke se ne slažu sa evidentnim esencijalnim međuvezama. Onaj ko govori i postavlja konkretan apsolutni svet, a ne misli prosto na svoj, nužno postavlja konkretnu ličnost Boga (F II 396).

Slično je u *Problemima religije*. Šeler navodi da su biće i šastvo sveta (ili bilo kog objekta datog u spoljašnjim ili unutrašnjim svetovima) očigledno nezavisni od sada-i-ovde egzistencije individue i njenog akta koji predočava svet ili objekt (PR V 180). Ali, uprkos suštinskoj nezavisnosti i transcendenciji svakog bića u odnosu na sada-i-ovde akt, i njegove nezavisnosti od egzistencije individue koja vrši akt, ništa manje evidentno je da svako moguće izvan-duhovno biće stoji u zavisnosti od mogućeg duhovnog bića. Jer, svem znanju (i zapravo svim intencionalnim aktima) mora odgovarati neko biće, i svakom biću neko moguće znanje (za Šelera je to „suštinska, večna i neuništiva veza“ između akta i objekta, PR V 184). Zato je ideja apsolutno nesaznatljivog bića samoprotivrečna. Ovaj fundamentalni aksiom upućuje na suštinski konstitutivni odnos između duha i sveta, tj. na radikalnu egzistencijalnu nezavisnost sveta od konkretnog ljudskog duha i njegovu suštinsku zavisnost od duha uopšte (PR V 181). Prema ovom aksiomu, isto biće koje je dato ljudskom duhu kao nezavisno ipak mora, zbog samog svog bića, da ima duhovnu snagu kao korelat. Biće objekta, koji evidentno transcendiraju ljudsku svest, zahteva da bude potpuno imanentno duhu koji ne može ponovo biti ljudski duh. Šeler smatra da se ova postavka može izraziti u obliku sledećeg silogizma:

1. Biće ovog sveta nezavisno je od egzistencije mog duhovnog akta i bilo kog akta iste prirode. Svaki svetski objekt samo je delimično i neadekvatno imanentan takvim duhovnim aktima;
2. Ipak, biću svakog mogućeg sveta odgovara neki mogući duh, i svakom objektu pripada puna moguća imanentnost u tom duhu.
3. Stoga svetu odgovara duh koga, ako postavljam svet, takođe moram nužno postaviti, i koji (prema prvoj premisi) ne može biti ljudski duh - bilo po egzistenciji bilo po suštini (PR V 182).

### 5.3. Teološki karakter Šelerove filozofije i filozofske antropologije

Osvrćući se na izloženo Šelerovo učenje, vidimo da **teološki motivi i formulacije prožimaju čitavo njegovo delo, bez obzira na (radikalne) promene religijskih, teoloških i metafizičkih stanovišta.** S obzirom kako je shvaćen odnos čoveka i boga kroz celinu njegove filozofije, može se zaključiti da je u pravu Feliks Hamer kada u svom delu *Teonomna antropologija?: Slika čoveka kod Maksa Šelera i njene granice (Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und Seine Grenzen, 1972)* tvrdi da je Šeler uvek gledao čoveka u „svetlu boga“, jer je smatrao da je odnos čoveka s bogom konstitutivan za ljudsko postojanje i ispravno (samo)razumevanje. To je svakako bio njegov načelni pristup osmišljavanju čoveka koji se nije menjao tokom vremena (Galović 2 235). U tom smislu, bez obzira da li teistička ili pan(en)teistička, Šelerova filozofija, odnosno filozofska antropologija, ostala je teološka, a njegovo shvatanje čoveka teomorfno i „teonomno“<sup>127</sup>. Slika o čoveku se kod Šelera bitno obrazuje s obzirom na Boga (ili boga, svejedno), iz perspektive dosezanja duhovnog jedinstva s njim kao čovekovog vrhovnog ideala i krajnjeg poziva, u kome se nalazi i njegovo spasenje iz krize moderne civilizacije. Tako se i nakon promene pozicije, u dimenziji metafizike zadržava stara religiozna ideja spasa, i čak postaje njeno suštinsko određenje i imenovanje kao najvišeg oblika znanja i delovanja. A pošto je spasenje oduvek bilo u vezi sa bogom, u Šelerovoj antropologiji se takođe pojavljuje božanski princip kao bitan element spasenja. Taj princip daje presudnu teološku boju Šelerovoj filozofskoj antropologiji, metafizici i filozofiji u celini.

#### 5.3.1. Bog, religija i Crkva

##### Religija, Bog i idol

U prvoj, rimokatoličkoj i teističkoj fazi, religija je za Šelera najviši oblik znanja i put spasenja, sveto najviši vrednosni modalitet, svetac najviša uzorna ličnost, Crkva vrhovna društvena i duhovna zajednica i institucija („kolektivna ličnost“). Sa njihovog stajališta se posmatra i procenjuje duboka kriza sveta života, i nude načini njenog prevazilaženja. Sam naslov glavnog dela iz ovog perioda, *O večnome u čoveku*, jasno pokazuje orijentaciju i cilj. **U doba kulminacije Prvog svetskog rata Šeler sa žaljenjem konstatuje da hrišćanski etos nije više vodeći duh Evrope. On napušta poziciju nemačkog nacionalizma i militarizma, i izlazak iz ratnog vrtloga, ali i sveukupno spasenje života i duha od moderne buržoaske civilizacije, počinje da traži u okretanju hrišćanskoj (rimokatoličkoj) Crkvi i njenoj poruci univerzalne ljubavi i solidarnosti. Ratne, društvene i duhovne tenzije i sukobi objašnjavaju se na klasičan religiozni i teološki način - Padom, grehom i potrebom za spasenjem.** Šeler ističe da je bez zajedničke upućenosti na Boga, čovečanstvo izgubilo najvišu garanciju svog jedinstva, podsećajući na sv. Avgustina koji je u tome video „teomorfnu ideja čoveka“ (HLj V 370). On snažno upozorava da

---

<sup>127</sup> Sa tim se slaže Kerović: „Čovjek se pojavljuje kao biće koje ima u Bogu ne samo uzor za svoje lično ponašanje, mišljenje i bivstvovanje, već i obavezujuću normu i zakon takvog ponašanja i bivstvovanja. **Bog kao savršeni, vječni i beskonačni duh** koji u sebi jedini sva dobra i sva savršenstva, punoću smisla bivstvovanja, i čija suština jeste ljubav, **stoji tako kao cilj svih čovjekovih ličnih, misaonih i djelatnih, praktičnih i teorijskih napora i svih osjećajnih veza.** Zbog svega toga se za Šelera **bit čovjeka takođe sastoji u njenom teonomnom karakteru,** koji se pojavljuje uz njen lični i duhovni karakter. Zato se i može reći da je čovjek lično, duhovno i teonomno biće. To važi i onda kada Šeler, kao u svojoj poznoj fazi filozofiranja, mijenja svoje mišljenje po pitanju Boga i kada se u tom mišljenju probijaju u prvi plan elementi panteističkog shvatanja svijeta, čovjeka i Boga“ (Kerović 1 117; Kerović 4 322). „Treća ključna odlika bitka čovjeka jeste po Šeleru i njegov **teonomni karakter**...Otuda je čovjek koliko duhovno i lično, takođe i teonomno biće, to će reći biće koje na osnovu srodnosti sa Bogom, kroz egzistencijalnu dinamiku sudioništva sa njim, samjerava svoj vlastiti život cjelini svjetskog bitka i Božjem poretku kao 'poretku ljubavi'“ (Kerović 2 186, 187).

postoji „otpadništvo Evrope od Hrista“, i da su vodeći evropski lideri napravili „neoprostiv pakt sa duhom Antihrista“ (PR V 119). Država je ustala protiv Crkve, a sve društvene sfere i delatnosti počele su da se upravljaju prema zakonima koji „ne znaju za Boga“ (HLj V 368). Evropa je jednostavno izgubila svoju nekadašnju harmoničnu upućenost na Boga u jednoj Crkvi. Zato **Evropu može sačuvati samo povratak „svetoj Crkvi“ i hrišćanskoj ideji zajednice**. Hrišćansko pokajanje javlja se kao jedini put ka preporodu društva i pojedinaca. Šeler poziva na ljubav prema zemlji i čovečanstvu, koje je dato u „večnoj slici njegove Bogom dane sudbine“ (IVM XIII 121). Šelerov religiozni optimizam je sada na najvišem nivou. On veruje da će „poziv za obnovom religije odjeknuti svetom s takvom snagom i čvrstinom kakve nije bilo vekovima (PR V 103), i da „u svim događajima treba da očekujemo doba ekstremne vitalnosti u pitanjima religije“ (PR V 116). **Religija će ponovo biti prepoznata kao „glavna briga čoveka“, pozitivno sredstvo spasenja za napućeno čovečanstvo** (PR V 117).

U ovom periodu misaonog razvoja, Šeler zastupa stanovište da **religiozni akt** ne samo da se pojavljuje kod svih ljudi, već **pripada samoj konstituciji čoveka**, i uopšte svakoj konačnoj svesti: „**Čovekova povezanost s božanstvom kroz religiozan akt i objava božanstva, nerazdvojiv su element suštinske ljudske prirode**“ (PR V 171). Kao „suštinsko zaveštanje čovekove duhovne duše“, svaki čovek izvršava akt vere, tj. nijedan čovek ne može da izbegne religiozan akt. Naime, čovek uvek ima neku vrstu vere ili pretpostavke koja se tiče njegovog i svetskog blagostanja ili puta spasenja. On nužno ima ovu pretpostavku, hteo to ili ne, bio nje refleksivno svestan ili ne. Religiozan akt po poretku porekla prethodi aktu filozofske spoznaje. Religija je izvornija od filozofije (metafizike), umetnosti, nauke; njeni akti su osnovni i najdublje ukorenjeni akti ljudskog duha, a božanstvo kao njihov intencionalan objekt temelj je svih drugih bića. U tom pogledu, religiozna sfera je izvorno korelat konačne svesti ništa manje kao i sfere „spoljašnjeg sveta“, „Ja“ i „Mi“.

Međutim, u čovekovom emocionalnom i duhovnom životu može doći do jedne posebne forme **razaranja i pometnje poretka ljubavi** na kojem se temelji idealni poredak vrednosti. Reč je o zanesenosti čoveka nekim konačnim dobrom koji najbolje opisuje izraz „zaludnost“. U stanju „zaludnosti“ neko konačno dobro ili vrsta dobra počinje da zauzima sferu apsoluta, i to obmanjujuće apsolutizovano dobro Šeler naziva „**idolom**“ (OA 101). Čovek svoje lično duhovno jezgro u toj meri vrednosno identifikuje sa ovim predmetom da prema njemu stoji u odnosu verovanja i božanskog poštovanja (idolatrija i fetišizam). Isto razaranje poretka vrednosti nastaje kada predmet više vrednosti biva podređen predmetu niže vrednosti (OA 113).

Zato, prema Šeleru, stoji zakon: „svaki konačan duh veruje ili u Boga ili u idole“ (PR V 261), „treći pravac nije otvoren!“ (HLj V 399). Drugim rečima, zbog izvornosti i konstitutivnosti religiozne (apsolutne) sfere, možemo birati samo da li će ona biti nastanjena njoj adekvatnim objektom, Bogom, ili pak idolom, lažnom zamenom za Boga iz sfere konačnih i kontingentnih dobara. Svaki ateizam ima osnovu ne u tome što mu nedostaje saznanje boga usled nevršenja religioznog akta, već u permanentnom zavaravanju u pogledu predmeta religioznog akta, u obožavanju nekog konačnog bića (Štegmiller, 1962: 150). Ako neko poriče Boga, mora mu se pokazati, da na osnovu samih dokaza njegove životne istorije, on u svakom datom momentu poseduje nešto što on uistinu tretira „kao da je Bog“. On mora biti doveden do pune svesti o ovom objektu, da vidi, putem spasenja od iluzije, da je to idol. A jednom kada su idoli srušeni i kada postoji praznina tamo gde svaki čovek mora biti ispunjen, duša, prema Šeleru, sama naginje povratku Bogu (HLj V 399).

Potpuno identično stvar stoji sa metafizikom u Šelerovoj kasnijoj fazi. **Metafizika, tj. njeno „čuvstvo“, prirođeno je čoveku: „Sferu nekog apsolutnog bitka imati pred svojom misaonom**

**svešču pripada biti čovjeka“** (FNS 200). Čovek je, u svojoj biti, metafizičko biće, čak i kada ima pogrešnu ideju o apsolutu. Zato je „**metafizika neprestano zbiljska**“ (FNS 201), ona ima dokaz svog postojanja u svagdašnjem čovekovom, ma kako (ne)ispravnom i (ne)svesnom, odnosu prema apsolutu. Kao u religioznoj pedagogici, ako neko poriče mogućnost metafizike, prvo mu se mora pokazati da on već ima metafiziku, tj. ideje, predstave, sudove koji posežu za metafizičkom sferom bića, i da su ti sudovi samo loši i delimični kvazi-sudovi jer se odnose na (konačnog) idola, a ne na (beskonačni) apsolut (PR V 295). Da bi čovek prevladao to izvitopereno stanje svoje duše, prvo mora samoanalizom postati svestan svog idola koji je uzurpirao mesto apsolutnog bića i dobra. A zatim ga mora smrviti, tj. isuviše voljenu stvar vratiti na njeno relativno mesto u konačnom svetu. Onda će se sfera apsolutnog ponovo otvoriti (FNS 201). Primenjujući ovaj opšti uvid na konkretan istorijski i duhovni kontekst, može se reći da je, prema Šeleru, **moralni osećaj savremenog doba uveliko obeležen kontroverznim „duhom kapitalizma“, etosom rada i profita koji je prekrrio čovečanstvo. On stoga počinje da govori o „terapeutu doba“ koji se angažuje na pročišćenju duha vremena i njegovom oslobađanju od idola. Današnje čovečanstvo ima strahovitu potrebu za katarzom koja vodi do „spasenja našeg doba“** (X 229, u: Frings 3 140-142).

Primarnost religije u odnosu na metafiziku vidi se i u tome da je svaka metafizika koja je ikada postojala držala unutar područja fundamentalnih religioznih kategorija. Štaviše, sve primarne promene u društvenim (pod)sistemima, pogledima na svet, idejnim paradigmama, ukorenjene su u prethodnim religioznim promenama, jer je moć religije, među duhovnim moćima, najtrajnija i najjača moć. Ona iz svog „nadistorijskog“ carstva utiče na istoriju. Reč je o sferi apsolutnog i svetog koja prethodi neposrednoj realnosti u smislu da sve što u ovoj drugoj znamo ili očekujemo biva prosuđivano, vrednovano i shvatano na pozadini istorijski promenljivog sadržaja sfere apsoluta. Ovo je, prema Fringsu, strogo govoreći, ontološki fundamentalan doživljaj realnosti (Frings 1 34). Tako se i najradikalniji oblik obnove etosa prvobitno dešava unutar granica vrednosti svetog, tj. religioznih vrednosti kao najvišeg vrednosnog modaliteta, a zatim unutar drugih modaliteta. Prema tome, svi svetski etosi imaju svoju osnovu u etosu religioznih pogleda na Boga.

Šeler smatra da se čisti tipovi vrednih ličnosti mogu nazvati „perspektivama“ jednostavnog i nepodeljenog božanstva. **Na osnovu hijerarhijski izloženog poretka vrednosti, on ističe da je svetost ličnosti najviša vrednost, a spasenje individualne ličnosti najviše dobro. U odnosu na njih, vrednosti koje ljudi uobičajeno smatraju opštevažećim, samo su „minimum“ vrednosti, a njihovo pravilno spoznavanje i poštovanje moguće je tek ako uključe spasenje individualne ličnosti, i tom cilju se podrede.** Stoga je savršena moralna volja, ona koja otelovljuje najvišu vrednost svetosti, bez upućivanja na Boga objektivno nemoguća. Vrednosni poredak sveta je „veliki putokaz ka Bogu“; „kraj konačno mora biti Bog, kao apsolutno sveti i stoga 'najviše' dobro“ (PR V 326). Carstvo Božje može i treba da stoji pred dušom čoveka kao središnje i najviše očekivanje. Glorifikacija Boga kao ličnosti svih ličnosti, predstavlja za Šelera vrhovni smisao sveg moralnog poretka. Svetac se pojavljuje kao najviša uzorna ličnost, pa je krajnji moralni smisao sveta usmeren na moguće postojanje sveca. Ovi najviši uzori otkrivaju stepenice koje nas uzdižu ka najvišem cilju: da postanemo, kako je Platon jednom rekao, nalik Bogu, odnosno savršeni poput Boga Oca, kako kaže jevanđelje. Pošto je za Šelera „tok istorije u Božjim rukama“ (HLj V 396), svetac među ljudima ima najveći uticaj na istoriju i maksimalnu moć nad svim duhovima, jer se njemu isprva otvara novo carstvo vrednosti. Periodi i podele u svetskoj istoriji zasnovane na su na pojavi i obimu delovanja izvornih svetih ličnosti. Svi ostali tipovi uzornih ličnosti direktno ili indirektno zavise od preovlađujućih religioznih uzora, tj. religiozne vođe i uzori obuhvataju i nadahnjuju sve ostale uzore i vođe.

## Crkva kao idealna ljudska zajednica

U svom religioznom periodu Šeler posebnu pažnju posvećuje Crkvi, videvši u njoj najviši oblik kolektivne ličnosti, i time ideal ljudske zajednice. Sve bitne kriterijume koje postavlja hijerarhija vrednosti u najvećoj meri zadovoljavaju religija i Crkva, pa u njima valja tražiti krajnji smisao ljudske moralne i društvene delatnosti. Država, nacija, ekonomija, u odnosu na duhovnu individuu prestaju da budu cilj po sebi. Taj cilj može biti samo „beskonačna ličnost Boga“ (REK V 445), kome jedino pripada apsolutna, bezuslovna poslušnost kada nam se obraća kroz savest i Crkvu. Zato **čovjekov razum i rad, odnosno civilizaciju, ali i duhovu kulturu, može opravdati samo usmerenje ka Bogu**. Sve ostale pokornosti na zemlji su relativne i uslovne. Jer, Šeler smatra da nijedna zemaljska zajednica nikada neće biti dovoljna da zadovolji zahteve našeg uma i srca, koliko god bio stepen savršenstva koji ona može dostići u istoriji. Savršeno zadovoljenje moguće je samo u ideji zajednice ljubavi i duha sa beskonačnom duhovnom ličnošću koja je „izvor, osnivač i vrhovni Gospodar svih mogućih duhovnih zajednica i svih aktuelnih zajednica na zemlji“ (HLj V 373). Šelerov zaključak o oblicima zajednice, koji strogo prati hijerarhiju vrednosti, jeste da su kolektivna i individualna ličnost odgovorne za ličnost svih ličnosti, za Boga (F II 522). On tvrdi da „prirodna svetlost“ duha kaže da su sve zajednice (na zemlji kao i na nebu) direktno ili indirektno zasnovane u Bogu. Sama ideja ljudske zajednice, po njemu, „postulira ideju carstva Božjeg za svoj uslov i zaleđinu - i tako samu ideju Boga“ (PR V 261). Stoga sekularne forme zajednice imaju neku vrednost samo ako nalaze svoje korene u „carstvu Božjem“ (RES 205-206). Šeler ovo naziva „sociološkim“ dokazom Boga (HLj V 374).

Šeler izražava optimizam u pogledu nove izgradnje staleške zajednice, na čijem vrhu stoji duhovno jedinstvo ljudi posredovano religijom i Crkvom. Približavajući se idejama hrišćanskog socijalizma, **on ističe da se ponovo nalazimo na početku „pozitivnog doba verovanja“** (HLj V 377). Pred ljudima je zadatak da se ujedine u jedinstvenu moralnu silu pod svetlošću koja teče iz „Božjeg izvora i istorije Crkve“ (HLj V 379). Na ovom mestu Šelerova religiozna emfaza dostiže vrhunac: „Svako je gospodar, svako je sluga, a svi zajedno su slobodne, solidarne sluge vrhovnog Gospodara iznad svake zajednice - Boga“ (HLj V 381). Hrišćanska ideja korporacije proglašava se za najviši ideal i model ljudske zajednice. Šeler smatra da će se učešćem socijalne demokratije u vlasti ukloniti najveća prepreka koja je religiozne žudnje proletarijata („četvrtog staleža“) odvrćala od njihovog „prirodnog toka Bogu i Hristu“ (REK V 442). U vreme katastrofe Prvog svetskog rata i rastućeg revolucionarnog zanosa, Šeler ističe da nije (marksistički) utopizam, već pokajanje najrevolucionarnija sila u moralnom svetu. Stoga je zadatak hrišćanske Crkve da raširi ruke ljubavi i saosećanja da bi prihvatila „izgubljenog sina četvrtog staleža“ (REK V 443).

## Religija i spasenje

Prema Šelerovom mišljenju iz teističkog perioda, **čovjekova duhovna ličnost nalazi spasenje u svetlu religiozne vere**. Istovremeno, postoji vrhovna vrsta ljubavi, ljubav prema Bogu, koju mi već osećamo i posedujemo pre nego što imamo jasnu intelektualnu zamisao vrhovnog bića. Tako **duhovna ličnost u ljubavnoj kontemplaciji suština stvari shvata da aktivno saučestvuje u spasenju samih stvari, tako što ih sve više uzdiže ka njihovom večnom smislu i određenju - Bogu**. Šeler smatra da se intencije uma i srca mogu zadovoljiti samo njihovim vrhovnim i krajnjim sjedinjenjem u Bogu. Ljubav prema svetu i Bogu je od Boga, i „ljubav u Bogu“, što su sholastičari nazvali *amare Deum et mundum in Deo* (RV III 21). Šeler stoga ističe da najviše što čovek može postići jeste da „stvari voli onako kako ih Bog voli“ (OA 82). Čovjekova ljubav je samo naročita podvrsta i funkcija Božje ljubavi. Takva ljubav je uvek rast stvari u pravcu njihove praslike koja postoji u Bogu. Religiozna interpretacija menja značenje spoznajnog procesa kojim se zahvata suštinska struktura univerzuma. Sada priznajemo da, ako smo ikada „videli“ suštinu, na neadekvatan način vidimo nešto od ideje koju sam Bog ima o tom predmetu. Stoga je svaka faza unutrašnjeg rasta vrednosti koje stvara ljubav, uvek samo „jedna stanica na putu sveta ka Bogu“ -



„svaka ljubav je nesavršena ljubav prema Bogu“ (OA 94-95). Ovde izbija Šelerov teistički zanos, okrenutost čoveka Bogu, i obezvređivanje i netrpeljivost prema svemu onome što ne odgovara božanskom, Ono „Jedno“ koje u svemu učestvuje, koje svojim htenjem svim bićima daje realnost - „Jedno koje ih je stvorilo i kojem one sve zajedno teže“ - jeste „Bog, centar osobe sveta, kao kosmosa i celine“ (OA 96). „Bog i samo Bog može biti vrhunac stepenaste i piramidalne građevine carstva onoga što je dostojno ljubavi - i samo On može biti i iskon i svrha celine“ (OA 101). Mi tada vidimo sebe „kroz same božje oči“, i sebe volimo samo kao takve kakvi bismo bili pred „svevidećim okom“, dok „sve drugo u nama mi mrzimo“ (OA 92). Ako čovek u svojoj faktičkoj ljubavi i mržnji pokušava da sruši ovu po sebi postojeću hijerarhiju bića i vrednosti, onda on istovremeno nastoji da namerno sruši sam Božji poredak sveta.

Bruner rezimira Šelerovo poimanje religije na sledeći način. To je **sfera koja suštinski pripada čoveku; bez nje on ne bi bio čovek**. Ako se njeno istinsko ispunjenje poriče, pojavljuju se rđave zamene, surrogati. Ova religiozna sfera je najsuštinskija, odlučujuća. Ona determiniše bazičan čovekov stav prema stvarnosti i obojenost, opseg i poziciju svih drugih domena u ljudskom životu. Ona stvara osnovu za sve vrste pogleda na život i misao (Brunner 8). Beršejdi ide još dalje: „Šeler je pisao sa otvorenog religioznog stanovišta čitavog svog života“ (Bershady 2). Može se reći da je Šeler preuzeo i nastavio jevrejsku i hrišćansku koncepciju istorije kao „dogadanja spasa“ (kako je imenuje Levit (Löwith)), prvo u religioznom, a zatim metafizičkom obliku. Kao što je kod Jevreja i hrišćana istorija briga proroka i propovednika, tako je i za Šelera svetac kao osnivač religije ili veliki religiozni čovek odlučujuća sila u istoriji. **Moderna filozofija istorije i njeno pitanje o krajnjem smislu inače je nastalo iz eshatološkog verovanja u spasonosni krajnji cilj, što Šeler zadržava i nakon izmene odnosa prema religiji**. Ma kakva da je pretpostavka pretvaranja religioznog poziva u svetovni zahtev, a naročito ako on biva shvaćen kao metafizičko-teološki projekat, kao kod poznog Šelera, temeljno ostaje religiozno uverenje da je svet pun zla i da mora biti obnovljen (Löwith 30). Kako Šeler kaže na kraju *Položaja čoveka*: „I za nas postoji svakako 'oslanjanje': to je oslanjanje na cjelokupno djelo vrijednosnog ostvarivanja dosadanje povijesti svijeta, ukoliko je ono već pospješilo nastajanje 'božanstva' 'bogom'“ (PČ 109).

### **Kritika „humanitarizma“ i Hajdegerovog tumačenja smrti**

Kao prema svetu i svim unutarstvetskim bićima, tako je i istinska ljubav prema čovečanstvu utemeljena u ljubavi prema Bogu i u Bogu. Iz te perspektive Šeler oštro kritikuje „humanitarizam“ kao moderni oblik ljubavi prema čovečanstvu, videvši u njemu pobunu protiv prvog principa hrišćanske zapovesti ljubavi: „Prvo voli Boga iznad svih stvari“ (HLj V 365). Ova pobuna započela je sa humanizmom i renesansom, a posebno se snažno ispoljila tokom Prosvetiteljstva; svi ovi veliki pokreti izgradili su etos koji, po Šeleru, izoluje čoveka od Boga i, štaviše, okreće čoveka protiv Boga. U humanitarizmu ne postoji ljubav prema božanskoj suštini čoveka, već prema čovečanstvu kao ovozemaljskoj vrsti i pojedincu samo kao pripadniku ljudske vrste. Stoga je ovaj novi oblik čovekoljublja „polemička i bezbožnička kategorija“ (RES 215), resantimanski oblik potisnute mržnje prema Bogu, svesne pobune protiv njega i njegovog poretka.

Uputno je ovde navesti i Šelerovo tumačenje smrti u primedbama na Hajdegerov *Bitak i vreme*. On smatra da Hajdeger nije ispravno razumeo i predstavio fenomen smrti. Prema Šeleru, smrt sa napredovanjem života postaje privlačnija, a duh pokazuje rastuću samostalnost. Jer, starost i smrt ne pogađaju duh u čoveku; umire samo živo biće, i time delatnost duha koja je vezana za život. Zato u činovima umiranja ličnost dostiže transcendenciju, postojanje preko kraja života; u smrti svako biće doživljava svoju relativnu besmrtnost kao ličnost. Iz te perspektive **smrt je „žetva“, a ne samouništenje. Šeler poručuje: „Ničemu se ne radujte više do ličinu umiranja“** (BiV 26, 35, 36).

## 5.3.2. Teološka antropologija

### 5.3.2.1. Teistička antropologija

Šeler već u svom ranom spisu i filozofsko-antropološkom prvencu *O ideji čoveka* na početak kao moto stavlja misao sv. Avgustina da je posebnost čoveka u tome što je „stvoren prema slici Boga“, i da je intelekt (u Šelerovom tumačenju duh) ono po čemu je „sličan Bogu“ (IČ 7). Šeler, dakle, ovde potpuno usvaja ono što je kasnije u *Položaju čoveka* označio kao tradicionalni pojam čovjeka koji je „konstituran tim što je čovjek slika i prilika božja, da on već dakle pretpostavlja ideju Boga kao svoje središte odnošenja“ (PČ 13). Štaviše, *Ideja čoveka* otvoreno pokazuje degradaciju čoveka kao „homo naturalisa“ na „izopačenu“, „nasledno bolesnu životinju“, dok istovremeno Šelerova emfaza i glorifikacija Boga dostiže vrhunac, a razlika između filozofije i teologije sasvim se gubi.

Do nove ideje čoveka može se doći samo ako se on ne posmatra iz perspektive svog (prirodnog) porekla, već spram (duhovnog) cilja kome teži. Pošto je taj cilj Bog, čovek se pojavljuje kao „tražilac Boga“, „biće koje se moli i žudi za Bogom“ - „Onaj ko započne da prevazilazi samog sebe i da za Bogom žudi - taj je 'čovek'“ (IČ 31-32). Tek tamo gde je čežnja za Bogom toliko snažna da budi i uzdiže čoveka iznad prirodnog i ovozemaljskog sveta, gde on postaje „molitva života za sopstveno prevazilaženje“ (IČ 26), čovek prestaje da bude životinja (homo bestia naturalis) i postaje „uistinu homo“. Jer samo sa pogledom na „bogočoveka“ ili „natčoveka“, postaje čovek u istinskom smislu te reči (IČ 33). Drugim rečima, čovek kao takav nije ništa drugo do razvijenija životinja sve dok ne postane pripadnik carstva Božjeg. Tek tada je on iznad celog života i njegovih vrednosti, i nad čitavom prirodom uzvišeno i nadmoćno biće. Stoga je čovek kao biće „najviše vrednosti“ među zemaljskim bićima, i kao moralno biće, shvatljiv samo pod pretpostavkom i u svetlu ideje Boga. Ljudi tada bivaju „glavna i najistaknutija Božja stvorenja“, ona znaju sebe kao „slike i refleksije božanstva“; posebno religiozan čovek doživljajno shvata da je ljudski duh samo „verodostojna slika i prvi znak stvaranja od strane Tvorca svih konačnih stvari“ (PR V 190). Bez takvog pogleda na duh i Boga, smatra Šeler, budalasta je svaka oholost i umišljenost koja čoveka zamišlja kao nešto „više“ od životinje. Upravo suprotno, bez uzimanja u obzir Boga, i upućenosti na njega, čovek je samo „životinja koja se razbolela i 'zabludela'“ (IČ 35). Stoga se jedinstvena ideja čoveka dobija „preko ideje Boga i beskrajno savršene osobe“ (IČ 39). Šeler je ovde nepokolebljivi kreacionista, sasvim dosledan biblijsko-hrišćanskoj predaji: „Jedina smisljena ideja 'čoveka' je potpuni teomorfizam: ideja jednog X-a koji je konačna i živa slika Boga, lik Božji“ (IČ 28). Čovekova duhovna duša istovetna je sa suštinom Boga, njena suština je deo Božje suštine (SIM 141). Ona predstavlja večnu ideju Boga, i po svojoj večnoj biti, večno miruje u Bogu, koji je putem svoje volje stavlja u postojanje (SIM 137). Kao za Platona, tako je i za Šelera, postati sličan Bogu ideal i cilj ljudskog bića i saznanja. Pokušaj moralnog uzvinuća (rasta) celog duhovnog čoveka istovremeno je njegov pokušaj da transcendirira sebe kao konačno prirodno biće, da učini sebe božanskim, ili sličnim Bogu. Suštinska osobina ovog poletnog uzdizanja je neprestani napor da se odvoji sopstveni duhovni akt-centar od psihofizičke spona ljudske biologije, i premesti u univerzalni akt-centar koji odgovara ideji Boga (OSF V 86). Stapanje naše duhovne duše s Bogom, kao „mističko jedinstvo“ (*unio mystica*) čoveka i Boga, „za empirijski život čoveka, baš naspram sebe i drugih, svagda je prije svega ideal njegovog vječnog određenja“ (SIM 46, 142).

Ovako radikalna teizma nužno ukida čovekovu autonomiju, samobitnost, posebnost. Čovek se javlja samo kao mesto kretanja, prelaza, tendencije prirode (života) ka Bogu, mimo njih nema on nikakve vlastite suštine i egzistencije. **Sve je u Ideji čoveka radi Boga i u slavu Boga - razum, svi proizvodi ljudske kulture i civilizacije, i sama ljudska egzistencija treba da imaju vrednost**

**jedino u usmerenju ka Bogu, ako se podrede i stoje u službi čoveka kao bića koje se „moli i žudi za Bogom“. Tako je i smisao čovekovog života i celokupne kulture i civilizacije u njihovom samoprevazilaženju ka Bogu, u „projekciji ljudske ličnosti u Božju ličnost“ (PR V 298). Ukratko rečeno, vrhovni, krajnji smisao i cilj kulture leži u religiji, a ne obrnuto, religije u kulturi. Religija je ta koja daje završni pečat svim kulturnim stvarima koje se pojavljuju kao „stepenice čoveka ka Bogu“ (PR V 320). Civilizacija je samo mesto i spoljni mehanizam neophodan za pojavljivanje duhovne kulture, a koren svake kulture je čovek koji u molitvi i ljubavi teži Bogu. Štaviše, nemoguće je da ljudski duh, prepušten samom sebi, može da savlada sektor životnih sila koje upravljaju tehničkim i tehnologizujućim trendovima civilizacije. Taj pravac može biti preokrenut samo ako se ljudski duh ispuni neprekidnim dotokom snage od Boga. Stoga obnova opažaja vrednosti neće proizaći iz političkih, ekonomskih i takmičarskih napora koji zaobilaze prioritet vrednosnog iskustva; niti će rešenje za ljudske probleme doći od univerzalnog imperativa ili kategoričke etike. Ovi problemi jedino će biti rešeni tako što će individualna osoba slušati moralni poziv poretka vrednosti smeštenog u njenom srcu. Osim ako individualni i kolektivni moralni osećaj ne preferira i ne „naginje“ ka zenitu božanskog u svom moralnom kompasu, svi procesi političkog i ekonomskog odlučivanja dovode do opasnosti (Frings 3 167)**

Otuda je neminovno da se u ovoj fazi čovek shvati kao „Božje dete“, i da je „čovek u svetskom poretku najdostojniji da služi, i najslobodniji Božji sluga“ (OA 96). Na pojedinim mestima, međutim, unižavanje čoveka ide gotovo do samog kraja. On je tu daleko ispod „slike Boga“, „glavnog i najistaknutijeg Božjeg stvorenja“, pa čak i „najdostojnijeg Božjeg sluga“. Naime, čovek mora imati jasan i živ osećaj kako je on krajnje sporedna stvar, kako su sporedni njegovo Ja i svest za postojanje sveta, i kako je nemoćan njegov duh spram svetske punine bića, ili čak jednog elementa te punine. Osećaju ove sporednosti vodiče ga vrlina duhovne poniznosti, za koju se spremao putem formalnog znanja Boga kao svetog *ens a se* i vlastite ništavnosti. A do osećaja nemoći vodi ga vrlina strahopoštovanja, kao emocionalna svest o stvarnoj nedovoljnosti našeg znanja o bilo kom predmetu (PR V 183-184). Zbog ove izričite i krute podređenosti čoveka Bogu (sa velikim B), kao svemoćnoj i suverenoj ličnosti, Tvorcu i Gospodaru sveta i čoveka, ovaj period u Šelerovom filozofskom učenju razumljivo se označava kao religijski i teistički.

### **5.3.2.2. Panenteistička antropologija**

U drugoj, metafizičko-panenteističkoj fazi značajno se menja Šelerovo shvatanje odnosa čoveka i boga. Dok u religiozno-teističkom periodu čovek nema nikakve bitnosti („ne postoji mesto čovek“), ni samostalnosti („čovek je samo prelaz ka Bogu“), sada se u čovekovo vlastitoj slobodnoj odluci, njegovom odlučnom zalaganju, nalazi samo božje ostvarenje. Postajanje čoveka je prema tome u isti mah postajanje boga, „od početka su upućeni opstajanje čovjekom i postajanje bogom jedno na drugo“ (PČ 107). **Čovek prema svom bitnom („bivstvenom“), a ne „prirodno-sistemskom“ pojmu, shvaćen kao „duhovno živo biće“ i „mikrokosmos“, jeste biće u kojem metafizički osnov svih stvari, *ens a se*, postaje svesnim svojih atributa poriva i duha, i njihove napetosti, i u kojem i kroz kojeg se događa postajanje, ili još više, spasenje boga iz ove napetosti.** Čovek poseduje sposobnost da u srži svoje ličnosti postigne „živ udeo“ na osnovu stvari, a filozofska antropologija i metafizika kao „metantropologija“ treba da pokažu put ka tome (FNS 201). Stoga čovek nije više „dete“ ni „sluga“ Boga, već „prijatelj“ i „su-stvaralac“ boga. Njegov životni pravac je istovremeno i neprekidno bivanje boga čovjekom, kao i čovekovo su-delovanje na bogu (samodeifikacija). Bog je samo „čovek“ (duhovno živo biće) u velikom, a čovek „mali bog“. Zato je „bitak čovjeka kao mikrotheos i prvi pristup bogu „ (FNS 207).

Ipak, **bez obzira na radikalno izmenjen odnos čoveka i boga, ta radikalnost nije otišla dotle da raskine njihovu vezu.** I dalje ima mesta koja zvuče sasvim teistički: „I samo ko hoće da se izgubi u nekoj plemenitoj stvari ili bilo kojoj vrsti prave zajednice - bez straha šta će mu se pritom desiti - taj će dobiti sebe, a to znači svoju pravu sopstvenost, dobiti je iz samog božanstva i snage i čistote njegovog daha“. Određeni smo da realizujemo ideju boga o nama samima, da delatno „sledimo zov (*Beruf*) našeg određenja, nenametljivi poziv ove slike, prema kojoj sameravani postajemo utoliko manji što smo joj bliži“ (FZiO 201). **Štaviše, može se reći da su čovek i bog sada još čvršće povezani, jer ni čovek ni bog ne mogu da ostvare svoj krajnji cilj bez upućenosti jednog na drugog.** Čovek shvaćen na drugi, bitni način, „u kome zapravo već uvek počinje relativno bogopostojanje predstavlja „za prirodno biće čoveka jedan večiti zadatak, večno blešteći cilj“ (FZiO 196). Time se „čoveko-životinja“ tokom svetske istorije uzdiže do veze sa božanskim duhom, i postaje nešto drugo i više od životinje. U tome je „smisao Zemlje, čak samog sveta“ (FZiO 200). „Za' boga živjeti...to daje svim ljudima...jedan te isti cilj, za koji je vrijedno biti i vrijedno živjeti“ (XII 218-219, u: Ljubimir 18). **U posvećenosti ovom zadatku sa-ostvarenja božanskog, čovek, po Šeleru, jedino može naći svoj najviši poziv i spas. Čovek ima perspektivu spasa, ali i samog opstanka, jedino kao „mikrotheos“, a nikako kao „homo faber“ moderne civilizacije. Ukratko, „čovek, koji tražeći sebe, sebe nalazi - nalazi 'boga'“ (BiV 28). Ideja boga uzdiže čoveka od prirodnog do istorijskog i duhovnog bića. Gubitak te ideje, a to znači čovekove teomorfne suštine, može ga pretvoriti u biće bez istorije i „radnu životinju“ (Galović 2 239). Istovremeno, ponavlja Šeler, to je stvar „radi božanstva“ (FZiO 200). **S obzirom na ovo, može se zaključiti da Šeler zapravo odgovara na tri čuvena Kantova pitanja: 1. Šta mogu da znam? - Suštine i Boga/boga (apsolut), 2. Šta treba da činim? - Saboraštvo s bogom, 3. Čemu smem da se nadam? - Spasenju sebe, svih stvari, i na kraju, samog boga. U ovim odgovorima leži, po Šeleru, konačno rešenje „tajne“ čovekovog bića i njegovog položaja u kosmosu.****

### 5.3.3. Teološki projekat filozofije i filozofske antropologije - Hamerova interpretacija

Da Šeler nije totalno preokrenuo svoju poziciju, i napustio teološki projekat, upuštajući se u „ateizam“, kako su neki tumači pogrešno procenjivali njegovu filozofsku reviziju, pokazuju pojedini stavovi i formulacije koji su vrlo slični ili čak identični onima iz prethodne faze. U apsolutnom biću nalazi se zajednički najviši osnov sveta i samosti čoveka (FNS 205). **Svaka istorijska delatnost završava se „u sa-ostvarivanju boga kroz čoveka“, a ne u robama, umetničkim radovima, ili pozitivnim naukama, kako zamišlja odviše sekularni i materijalistički pogled na svet. Sva civilizacija, kultura i istorija, sva država, crkva i društvo, postoje „radi čovekove dobrobiti in Deo“ (FZiO 200). U tom pogledu je obrazovanje kao postajanje čoveka pokušaj njegovog neprekidnog „samodeifikovanja“ (FZiO 192). Drugim rečima, Šelerova ideja humaniziranja čoveka sastoji se u shvatanju humanizacije kao deifikacije (Galović 2 202). Kontinuitet sa teističkom fazom naročito je upadljiv u Šelerovim formulacijama o ličnosti. Ličnost je „neposredno ukorijenjena u vječnome bitku i duhu“ (FNS 209), i kao takva, „individualna jednokratna samokoncentracija božanskog duha“ (FZiO 202; FNS 208). Zato Galović navodi da su stavovi Šelerove „hrišćanske faze“ donekle izmenjeni u kasnom periodu, ali da je čovek (jezgro duhovne osobe) i tada shvaćen kao biće ukorenjeno u božanskom bitku (Galović 2 201). Tu je i religiozni nadahnuta misao da „filozofiji svakodnevice valja suprotstaviti nedeljnu filozofiju (*Philosophie des Sonntags*)“ (BiV 25).**

Stoga se može zaključiti, da uprkos premeštanju sa religije na metafiziku, i sa teizma na panenteizam, Šeler nikada nije napustio teološki projekat svoje filozofije i filozofske antropologije. To potvrđuje činjenicu da je „zapadna metafizika po svemu teološka, čak i tamo gdje je u sukobu sa crkvenom teologijom“ (Šarčević, 1990: 8). **Iako je prešao put od teizma i teomorfističkog određenja čoveka kao „slike Boga“, do panenteističkog shvatanja boga i svojevrsnog „panantropističkog“ shvatanja čoveka, Šeler se uvek držao određenja čoveka spram boga** (Galović 2 239). O tome svedoči i Kurcijusov govor na Šelerovoj sahrani: „Pre samo nekoliko nedelja poslednji put sam sreo Šelera, kada je u malom krugu prijatelja **govorio o svom idealu ljudske aktivnosti. Najviši i najbolji život je onaj koji posvećuje sebe zadacima ovog sveta, ali nije sasvim apsorbovan u njemu, već se iznutra zadržava u miru kontemplacije, u tišini zrenja boga.** Za one ljude koji su ga tada čuli, i za koje je ovaj razgovor poslednji utisak o njegovoj zemaljskoj egzistenciji, ove reči ostaće kao **testament**“ (Staude 251).

Teološki karakter Šelerovog mišljenja posebno ističe Feliks Hamer. Na početku svoje knjige o Šelerovoj „teonomnoj“ antropologiji, on navodi stav Teodora Lita (Theodor Litt): „Od kada je hrišćanstvo nastalo, na Zapadu nije bilo razmišljanja o prirodi i vrednosti ljudskog života, koje bi ostalo potpuno netaknuto pod uticajem hrišćanske misli.“ Hamer smatra da teško da bilo koji drugi antropološki orijentisan mislilac našega veka odgovara ovoj proceni više od Šelera, te da je „činjenica Šelerovog snažnog hrišćansko-teološkog uticaja učinila neophodnim da naš rad neprestano uzima u obzir teološka pitanja“ (Hammer xi). **U Šelerovoj antropološkoj koncepciji nalaze se teološke smernice i sadržaji, koji potiču iz izvora hrišćanskog otkrovenja,** kao što se pravi smisao principa teomorfizma, izvorne doktrina greha i spasenja, primata ljubavi pre spoznaje, samo teološkim tumačenjem može dokučiti. Stoga, prema Hamerovom mišljenju, **Šelerovo spoljno i unutrašnje „otpadništvo“ ne mogu ni na koji način zamagliti „čvrsto hrišćanski karakter njegovog filozofiranja“** (Hammer xii). Od samog početka, Šeler je otvoren za ovaj formalni aksiom njegovog filozofskog tumačenja čoveka pozajmljenog od hrišćanskog otkrovenja, i ta vodeća bazična koncepcija ostaje do Šelerove kasne faze (Hammer 55). Reč je o **suštinskom značaju koji sličnost sa Bogom (*imago Dei*) ima za „ideju“ čoveka uopšte** (Hammer 56). I Šelerov kasni rad, uprkos transformaciji koncepta Boga, pridržava se ove šeme kao formalnog skeleta, tako da činjenica da idealističke ideje igraju ulogu u tome ne isključuje dalji uticaj teoloških inspiracija iz Šelerovog rimokatoličkog perioda (Hammer 62). **Šelerovim zaokretom ka individualnim naukama, pitanje prirode filozofiranja (a time i metafizike i filozofske antropologije) dobija važan novi akcenat, ali bez narušavanja teološke pretpostavke božanske apsolutne sfere ni u najmanjoj meri. Još uvek važi u smislu stare *imago Dei* doktrine, da je „apsolutno bivstvovanje...zajednički viši osnov sveta i samoga čoveka.“** Ova povratna veza sveta i čoveka na osnovu svih stvari više puta se pojavljuje kao nesporna pretpostavka kod kasnoga Šelera (Hammer 137). Hamer stoga tvrdi da „Šeler nikada nije odustao od ove formalne biblijske teološke osobine“ (Hammer 138); i za kasnog Šelera, čovek je konstitutivno upućen na boga, razumljiv samo od njega (Hammer 143). To je eksplicitno vidljivo na jednom mestu iz zaostavštine: „**Treba razumeti boga kako bismo znali šta smo**“ (XII 110). I Henkman tvrdi da to zvuči kao povratak na teističku interpretaciju čoveka kao slike Boga (Henckmann 2 48).

**Ni unutarsvetski raj, kao ni najintenzivnije moguće sprovođenje slobode, duhovnosti, sposobnosti doživljaja, ne daju čovekovom životu smisao i spasenje, već samo oživljavanje ideje Boga, koja uvek mora biti u središtu ljudskog prostorno-vremenskog bitisanja.** Ova odredba je u potpunoj saglasnosti sa Šelerovim teonomnim modelom ljudske prirode: Ako je čovek, kao duhovna osoba, stvoren prema slici Boga (*imago Dei* teologija), ali se kao svetsko biće uvek nalazi u mogućnosti i stvarnosti otpadništva (doktrina prvobitnog greha), **zadatak njegovog života može biti samo povratak njegovom božanskom poreklu** (Hammer 106). Hamer stoga tvrdi da je naizgled antihrišćanski panenteizam kasnog Šelera samo udaljeni, filozofsko-gnostički eho šeme

hrišćanskih uspona i padova iz *Jevandjelja po Jovanu*, gde Hrist kaže o sebi: „Izidoh od Oca, i dođoh na svet; i opet ostavljam svet, i idem k Ocu“. Iza Šelerovog dinamičkog procesa razvoja sveta krije se takav konačni trijumf živog „Boga religije“ nad rigidnim veličanstvom „Bogom metafizike“ (Hammer 150).

Upućivanje svih ljudskih referenci na boga dovodi do pitanja pravog ljudskog obrazovanja. Kultura i obrazovanje tada više ne znače samoostvarenje čoveka, već **božje samoostvarenje kroz čoveka u kome leži njegovo značenje spasenja**. Hamer kaže da za kasnu fazu iznenađujuća, skoro „pastoralno-teološka“ formulacija „sa-ostvarivanja boga kroz čoveka“, jasno otkriva prave korene ovog filozofskog imperativa spasenja (Hammer 63, 110). Dakle, spona svih pojedinačnih aktivnosti ljudske osobe, centralna svrha ka kojoj one konvergiraju, jeste „spasenje“. **Iz svega rečenog, više ne može biti iznenađujuće što Šeler čini ovaj biblijski koncept ključnom tačkom svog pogleda na svet. Centralni karakter svih unutrašnjih aktivnosti za čovekovo spasenje ostaje netaknut do kasne faze** (Hammer 109, 110). Otuda svet i život treba reinterpretirati kao medije koji bi mogli postati put do jednog transcendentnog cilja čoveka, njegovog spasenja (Hammer 107).

Stara *imago Dei* šema ostaje efikasna i u poznom periodu: čovek je i dalje manifestacija božanskog duha i može se razumeti odatle. Antropomorfizacija boga je samo konzistentna suprotnost koja polazi od neograničene *imago Dei* doktrine usvojene u avgustinskoj formi, prema kojoj čovek, ako je zaista samo otisak Boga u svetu, mora biti jedini pristup konkretnoj suštini božanskog (Hammer 133). Hamer smatra da je time princip *imago Dei* iz teističke faze filozofski radikalizovan, čak i suprotstavljen samom Bogu lišavajući ga njegove nezavisnosti, ali kako bi čoveka u naizgled samouzvišenosti samo još čvršće vezao za boga. Ako je čovek prethodno bio slika apsoluta, on sada postaje pratilac apsoluta, koji se relativizuje u i na čoveka (Hammer 146-147). Stoga se unutrašnja povezanost između „teomorfije čoveka“ i „antropomorfije boga“ kod Šelera ne sme se prevideti (Hammer 17). „Subliminalni kontinuirani uticaj hrišćansko-istorijske slike čovečanstva ne može biti iznenađujući čak ni u Šelerovoj kasnoj fazi“ (Hammer 134). **Pogrešno je u njoj videti potpunu promenu Šelerovog razmišljanja. Naprotiv, na delu je kontinuitet; osnovni ton celokupne Šelerove antropologije, kao što Basenge pravilno uočava, čine naponi da se čovek razume kao slika *ens a se*** (Hammer 145). **Stoga se u ovoj kasnoj filozofiji mogu pronaći svi suštinski elementi ranije koncepcije čoveka. Čovek je i dalje zavisno tranziciono biće. Ne samoostvarenje čoveka, već samoobogotvorenje, i time samoostvarenje boga postavljeno je kao cilj** (Hammer 147). Ili, kako kaže Šeler u zaostavštini: „I tek u tome leži nam čitava ozbiljnost i čitavo značenje svjetske povijesti, ljudskih misli i ljudskog djelovanja - to da oni u krajnjoj liniji jesu i da su se dešavali za volju božanstva“ (XII 221, u: Ljubimir 34). **Zato ne postoji autonomno tumačenje čoveka. Ovaj ostaje još uvek zavisan od *ens a se*, koji bez obzira na to koliko puno je u svom savršenstvu zavisan od čoveka, ipak postoji pre i iznad njega kao noseći svetski osnov** (Hammer 146). Na taj način sveobuhvatnost božanskog duha, i oblikovanje sveta i čoveka po njegovoj slici i sličnosti, ostaje kamen temeljac Šelerove teonomne antropologije (Hammer 149).

#### 5.3.4. Filozofska antropologija, „metantropologija“ i metafizika

Šeler smešta filozofsku antropologiju između metafizike graničnih problema prirodnih i društvenih nauka (metafizika „prvog reda“) i metafizike apsolutnoga (metafizika „drugog reda“), zaključujući da „moderna metafizika nije više kozmologija i metafizika predmeta, nego metantropologija i metafizika akta“ (FNS 208). Metanauke, kao metafizika „prvog reda“, bave se temeljnim pretpostavkama i problemima iz predmetnog područja pojedinih nauka (šta je „život“, šta

je „materija“ itd.), te u tom smislu predstavljaju „povezujuće mostove između pozitivnih pojedinačnih nauka i gornjeg i najvišeg dela metafizike: nauka o temelju sveta, budući da one pokazuju kako njihovi predmeti stoje u odnosu na njega“ (XI 12, u: Galović 2 196). Međutim, **ne postoji direktan put iz metafizike graničnih problema naka u metafiziku apsoluta (*ens a se*)**. Galović navodi da **između njih stoji „središnja disciplina, filozofska antropologija s metaantropologijom“**. „U metaantropologiji, u kojoj se metascijencije kao cjelina sjedinjuju i konačno imaju pokazati što su sposobne postići, leži ujedno posredujući prijelaz od metascijencija, od metafizike graničnih problema k najvišoj metafizici: k metafizici *ens a se* i njegovih atributa“ (XI 125-126). Metanauke tako „nalaze svoje jedinstvo u metanauci bića u čijem se bitku seku i sjedinjuju sve bitne regije relativnog bitka, budući da je to biće samo ukupnost svih bitnih regija: u metanauci čovjeka - metaantropologiji“ (XI 125). Ukratko, „metafizička antropologija je središte metanauka“ (XI 52, u: Galović 2 197; Ljubimir 123).

Šeler je na taj način „preko filozofske antropologije, pokušao povezati svo znanje, od pozitivnih nauka do metafizike *ens a se*, u jednu celinu koja bi trebalo izraziti celinu bitka“ (Galović 2 196). Međutim, prema Galovićevom mišljenju, za ovaj „panantropistički“ projekat filozofije (koji celinu bića sagledava preko čovekovog bića, tj. čovekovo biće „projektuje“ u kosmos) nije dovoljna filozofska antropologija „u užem smislu“ (ontologija čoveka) koja se kreće samo u horizontu spoznaje biti i bitne strukture čoveka. Ona mora biti metafizicirana, kako bi njeni granični problemi dobili metafizičku dimenziju. Filozofska antropologija se time „uzdiže na rang 'metafizičke antropologije', metantropologije ili metafizike naprosto“. Metantropologija postaje centar u kome meta-problemi svih nauka nalaze koren i jedinstvo. Tako metafizika čovekovog bića uspeva u sebi da sabere sve ono što je metafizički relevantno kod svetskog bića. Njen je poslednji zadatak, a ne kosmologije ili neke regionalne ontologije, kao u dotadašnjoj filozofskoj tradiciji, da nađe zajednički temelj u kome se koreni celokupno svetsko i čovekovo biće. Taj zadatak ispunjava se razmatranjem, „pod vidom beskonačnosti“, meta-problema čovekovog bića (duha i poriva) (Galović 1 501).

**Filozofska antropologija se time dovodi u najbližu vezu sa metafizikom i teologijom.** O toj sprezi govori niz proučavalaca Šelerovog dela. Prema Vilhelmu Keleru, **videvši odlučujuću karakteristiku čovekovog bića u duhovnoj sferi koja prevazilazi sve stupnjeve neorganskog i organskog (života), otvorenoj za ideje i vrednosti, Šeler „iskazuje svoju odanost spiritualističko-idealističkoj slici čovjeka“**. Stoga njegova filozofska antropologija pripada jednoj od tri osnovne mogućnosti filozofske antropologije uopšte, tzv. „antropologiji odozgo“ koja antropologiju tumači sa stanovišta duhovne sfere čoveka (druge dve su „antropologija odozdo“ sa stanovišta čovekovog prirodnog ustrojstva, i „antropologija iznutra“ sa stanovišta doživljenog egzistencijalnog ustrojstva čoveka i njegovog fenomenološkog postojanja) (Keller 295). Fišer smatra da **filozofska antropologija kod Šelera funkcioniše kao „kvazi-transcedentalna pretpostavka“, kao odskočna daska za metafiziku**. Na ovaj način, poslednji delovi *Položaja čoveka u kosmosu* mogu se shvatiti kao „filozofsko-antropološka rekonstrukcija procenjena u perspektivi metafizike“, koja nudi objašnjenje **religioznog i metafizičkog dispozitiva kosmopolitskih živih bića** (Fischer 3 107). Henkman takođe ističe da se **Šelerova antropologija „u tesnoj povezanosti razvijala sa njegovom metafizikom“**. On „metantropologiju“ shvata ne kao metateoriju antropologije, već kao antropologiju koja je sposobna za metafiziku (Henckmann 2 39). Hamer još jednom potencira **teološki karakter Šelerove antropologije**: „Antropološki tok kasnog Šelera se stoga može shvatiti samo u smislu...ponovne primene *imago Dei* doktrine sa čoveka na boga...Čovek i dalje ostaje ontološki 'samokoncentracija' božanskog duha, gnoseološki 'odskočna daska' do apsolutnog. Stoga je antropologija jedino moguća i legitimna kao metantropologija“ (Hammer 140).

### 5.3.5. Ideja žrtvovanja

**Idealistička, spiritualistička i teološka motivacija i inspiracija Šelerove filozofije, posebno u religiozno-teističkom periodu, vidi se i u ideji „žrtvovanja“ nižih vrednosti višima, a naročito najvišoj vrednosti svetog, i žrtvovanja filozofije veri.** U *Smislu patnje* Šeler još uvek ne sledi ovu ideju. On kritički primećuje da Kant, Fihte, Hegel i drugi mislioci odviše herojske pruske Nemačke jasno vide vrednost koja je uključena u svaku žrtvu, ali ne vide da čovek ne može da se odrekne svog zahteva za srećom, baš kao što se ne može odreći svog zahteva za postojanjem. Šeler ističe da je samoafirmacija svakog užitka suviše neupitna da bi bila odbijena. Stoga užitak ni u kakvom obliku ne mora da opravda svoju vrednost. On prosto „jeste“ i jasno je vredan (SP VI 52). Drugim rečima, iako je vrednost prijatnog najniža na skali vrednosti, ona ipak ima svoju autonomnu vrednost koja se ne sme potpuno negirati. Međutim, vrlo brzo Šeler zauzima stanovište da se „vrednost čoveka u životu, usmerena u pravcu viših vrednosti, mora takođe razumeti i kao žrtva“ (Ehrl, 2001: 178). To znači da život i vrednosti života treba i smeju da budu žrtvovane za vrednosti plemenitijeg života, a onda i za čisto duhovne i religiozne vrednosti. Ali život se nikada ne sme žrtvovati zarad vrednosti koristi, ili nauke, sve dok je ona skopčana sa načelom tehnoloških ciljeva (SIM 120). To znači da da niže vrednosti uvek treba žrtvovati višim vrednostima i, u krajnjoj instanci, da sve vrednosti treba žrtvovati najvišoj vrednosti (Babić 107). **Kapitalistički etos treba da bude zamenjen svojevrsnom skromnošću i asketizmom spram najnižih vrednosti, i oživljenim i rastućim spiritualizmom spram najviših.** Stoga vrednosti koje se hijerarhijski uzdižu jedna iznad druge moraju, u slučaju sukoba, ustupiti mesto jedna drugoj. Moramo žrtvovati svoje fizičko zadovoljstvo našim dužnostima kao građanima države; trebalo bi da žrtvuemo svoju društvenu dobrobit zahtevima kulture - lepoti, pravdi i istini; a **čak i ove impresivne vrednosti treba žrtvovati, ako se javi potreba, na Božjem oltaru** (Stark xvi).

U *Geniju rata* iznosi se ideja da se život žrtvuje zarad kulture (IV 41-42). Rat je izraz života koji se žrtvuje da bi mogao da se pojavi obnovljen, omogućavajući tako da opstane viši kulturni duh Nemačke. I više od toga, **spremnost da se žrtvuje volja za životom vodi direktno do bezmernog resursa koji nije ništa drugo do Bog** (IV 99). U toj neophodnoj žrtvi koju donosi rat jeste „genijalnost“ rata, **povratak dubokom i univerzalnom izvoru Boga** (Davis 132, 133, 136). U *Problemima religije* Šeler dalje kaže: „Sveto...treba da bude preferirano pre svih ostalih vrednosti, i stoga ima intrinzično pravo da zahteva slobodno žrtvovanje svakog dobra koje pripada drugim vrednosnim kategorijama. Ovo je bazični princip koji povezuje religiju i moral. 'Žrtvovanje za svetost' nije samo moral religije, već takođe i religija morala“ (PR V 166). „Nepovrediv je aksiološki princip da se bezuslovno preferiraju vrednosti spasenja, gde god se pojavljuju, iznad svih drugih, i da se njihovom ostvarenju žrtvuju sva dobra koja one ne obuhvataju“ (PR V 321). Stoga **za hrišćanina život nikada nije najviše dobro, nego je dobro samo ukoliko služi nastupanju carstva Božjeg (isto važi za ljudsko društvo i za istoriju, dodaje Šeler). Jer carstvo Božje je nivo u kome su svi drugi nivoi ukorenjeni i u kome čovek nalazi konačni smisao svog postojanja.** Šeler je izričit: „Kad god očuvanje i unapređenje života dođe u sukob sa ostvarenjem vrednosti koje postoje u carstvu božjem, život postaje uzaludan i treba ga odbaciti, koliko god da nam njegovo uobličenje deluje vredno sa stanovišta maksimalizacije života...Stoga se od nas može tražiti...da žrtvuemo život kao takav, u samoj njegovoj biti, ukoliko bi takav čin unapredio vrednosti carstva božjeg“ (RES 206, 207). Duh u životu ide ka Bogu, sa ciljem da kao žrtva sagori i time se pročisti (XV 158, u: Ehrl 179).

#### Žrtvovanje uma religiji - filozofija kao „služavka vere“

U skladu s tim, izvorni svetac, i samo on, može kao vrhovni autoritet zahtevati „najviše, najpotpunije i najplemenitije žrtvovanje koje je moguće čoveku, slobodno žrtvovanje njegovog individualnog razuma, *sacrifizio dell' intelletto*“. Šeler u svom religiozno-teističkom periodu



napominje da je ideja o ovakvom žrtvovanju, od svih ideja koje pripadaju starijem telu religioznog učenja, i koje su se nekada cenile na visokom nivou, bila među najmanje shvaćenim u modernom svetu. Naspram nje su se u protestu uzdigli „autonomija uma“ i „sloboda savesti“ (PR V 342). Ono što se tu nije razumelo je da istinsko žrtvovanje podrazumeva slobodno i veselo odustajanje od stvari koje se moraju osećati upravo kao pozitivne i visoke vrednosti, jer jedino u tom slučaju se nešto zaista žrtvuje, i to vrhovno (ne može se žrtvovati negativna, bezvredna ili malo vredna stvar). Stoga, sama ideja ovog žrtvovanja pretpostavlja ekstremno visoko vrednovanje individualnog uma. Prema tome, uprkos onome što moderni mislioci uzimaju kao sasvim „samorazumljivo“, ono što je u osnovi ideje žrtvovanja upravo nije bilo obezvređivanje uma (PR V 343). Naprotiv, reč je o slobodno izabranoj spremnosti uma kao celine da se potčini religioznom autoritetu koji će protumačiti i formulirati vrhovna pravila verovanja i moralnosti. To počiva na istinski umskom ubeđenju da spoznaja božanskih stvari ne može biti zadobijena bez saradnje unutar religiozno-crkvene zajednice (pošto racionalnoj spoznaji Boga prethodi ljubav njegove dece jednih prema drugima u Bogu) - i **bez voljnog prihvatanja Crkve kao institucije solidarnog spasenja** (PR V 344).

Šeler ističe da su Platon i Aristotel, „veliki praoci evropske filozofije“, pošli sasvim ispravno od ideje da je cilj filozofije čovekovo učestvovanje u apsolutnoj Realnosti. Međutim, oni su uzeli (filozofsko) znanje za krajnje učestvovanje u Realnosti koje čovek može postići. U skladu s tim, morali su da vide najviši i najsavršeniji oblik ljudskog postojanja u filozofu, „mudracu“. Iz istog razloga, nisu osećali nikakvu potrebu za suštinskim ograničenjem same filozofije. Sama ideja Boga morala se predstaviti njima kao ideja beskonačno mudrog bića, ili „beskonačnog mišljenja mišljenja“, kako je Aristotel rekao. Morala je onda biti velika promena, kaže Šeler, kada se na početku hrišćanske ere mislilo i osećalo da se apsolutna Realnost sastoji u beskonačnoj aktivnosti stvaralačke i milosrdne ljubavi (OSF V 71). Tada se shvatilo da filozofija kao umsko znanje, sasvim jednostavno, nije najneposrednije i krajnje učestvovanje u Realnosti koje je dodeljeno čoveku (OSF V 68).

Iz toga, prema Šeleru, striktno logički sledi - postulirajući ljubav kao sadržaj i aktivnost primarne Realnosti – da filozofija, na osnovu sopstvenog principa, slobodno i autonomno ograničava i žrtvuje sebe i svoj izvor znanja, um, suštinski drugačijem obliku učestvovanja u Realnosti. Drugim rečima, **filozofija mora slobodno i autonomno da prizna sebe kao „služavku vere“** (*ancilla fidei*), pošto vera u reči Hristove, kao osobe za koju se pretpostavlja da je dostigla krajnje jedinstvo s temeljnom Realnošću, mora biti shvaćena kao neposrednije učestvovanje, i usaglašenije sa modusom i sadržajem Realnosti, nego ono postignuto kroz znanje. Jer, kao osnovni princip religiozne spoznaje važi: „Sve znanje Boga je znanje kroz Boga“ (PR V 143, 245, 278). U skladu s tim, status filozofa kao „mudraca“ mora da zauzme drugo mesto, nakon onog koji pripada „svecu“ - i filozof mora svesno da se prilagodi ovoj inferiornijoj poziciji (OSF V 72). Ali, filozofiji se tada istovremeno pripisuje novo i očigledno uzvišenije dostojanstvo, koje nadmašuju ono „kraljice nauka“ - da bude voljna služavka i predvorje vere: *preambula fidei*. Stoga je večno pravo uma da koristi autonomiju, moć i vlast nad svim instinktivnim životom; u svim stvarima koje se ne tiču spasenja, um ne samo da zadržava svu svoju slobodu suđenja, već se čak može reći da je zadobio, svojim potčinjavanjem Bogu, savršeno upražnjavanje te slobode. Ali u isto vreme umu priliči da se drži u poniznoj, a ipak slobodnoj, samonametnutoj potčinjenosti poretku božanskog otkrovenja. U suprotnom, um mora nužno pasti u heteronomno ropstvo u meri u kojoj, kao „ropstvo“, odbija sam intrinzični uslov svog prava na punu autonomiju, tj. svoju vezu sa Bogom, zasnovanu u poniznosti i spremnosti na žrtvovanje. Samo kao „slobodna služavka vere“ može filozofija, prema Šeleru, sačuvati dostojanstvo kraljice nauka, a ako se odvaži da ističe dominaciju nad verom, ona ne može izbeći da postane služavka, robinja i prostitutka nauka (OSF V 72-74, PR V 340). Dosežući sa „pogledom u večnost“ svoje istinske granice, um oslobađa pogled za

mogućnost otkrovenja i zapoveda našem srcu da ga traži (PR V 115, 116). Može se zaključiti da je ovde, kao u srednjem veku, religija vrhovni oblik znanja, viši od filozofije. Um (filozofija/metafizika) je tu da prosvetli razum (nauku), kao što je vera (religija) tu da prosvetli i posveti um (filozofiju/metafiziku).

Ovakav uvid i stav neminovno vodi isticanju značaja i autoriteta Crkve u religioznom životu pojedinca i zajednice. Postoji, naime, „**nepogrešivost**“ **Crkve u stvarima spasenja**. Šeler kaže da ne verovati u ideju sveobuhvatne institucije spasenja i njeno trajno posedovanje istine znači ne verovati ozbiljno u Božju svedobrotu (PR V 340, 341). On dodaje da je prioritet Crkve nad pojedincem sadržan u primatu ljubavi nad znanjem u stvarima religiozne prirode. Praktični izraz ove teze, tvrdi Šeler, javlja se u hrišćanskoj spremnosti da se žrtvuje intelekt u slučajevima suprotstavljanja autoritetu Crkve (LjS VI 91).

### **Teološka koncepcija znanja**

U potonjem metafizičko-panteističkom periodu Šeler odbacuje religiju kao najviši oblik znanja, i znanje spasenja, ali se prvobitni religiozni motiv potčinjavanja i žrtvovanja uma božanskoj stvari zadržava u novom obliku. Sada **obrazujuće znanje i humanistička ideja obrazovanog bića moraju da se podrede bivanju božanskog bića, tj. ideji spasonosnog znanja, i da joj služe**. Jer, kako kaže Šeler, „**sve znanje je u krajnjoj liniji od božanstva - i za božanstvo**“ („**Alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit - und für die Gottheit**“) (FZiO 212; SiR VIII 211). Vidimo da se ovde **formulacija koja se u teističkoj fazi odnosila na religiozno znanje prenosi na znanje uopšte, što je važno mesto za tumačenje teološkog i (kripto)religioznog karaktera Šelerove filozofije u celini**. Iz te teološke perspektive Šeler osuđuje celokupnu filozofiju buržoaskog doba od Dekarta do Kanta; prema Bogu i svetlu, koji je zamišljen samo kao stvar koju čovek treba da oblikuje, obradi, kontroliše, ova filozofija „žmirka skeptičkim očima“ (REK V 447). S obzirom na ideal znanja posvećenog božanstvu, Šeler snažno kritikuje Kanta i sa njim započetu liniju nemačkog mišljenja koja je suzila i partikularizovala nemački filozofski razvoj sve dok se on nije sasvim odvojio od evolucije hrišćanskog evropskog duha. Po Šeleru, Lajbnic još uvek direktno stoji u velikoj, širokoj tradiciji evropske hrišćanske filozofije, s njenim antičkim osnovama u Platonu, Aristotelu, sv. Avgustinu. Zato nam je potrebna filozofija koja, za razliku od Kantove, „liči ne na zatvorenu pesnicu već na otvorenu ruku“, koja sveže ujedinjuje veliko nasleđe hrišćanske evropske misli. Samo u duhu Lajbnica, a ne Kanta, moguće je da filozofija u Evropi ponovo postane plodonosna simfonija (REK V 434, 435). Hrišćanska inspiracija Šelerove filozofije ovde je neposredno vidljiva.

### **5.3.6. Religija, moral i filozofija**

Moralno dobra volja i ponašanje, po Šeleru, nužno upravljaju kao *conditio sine qua non* mogućnošću duhovnog napredovanja ka punoj širini i dubini božanstva. Jer, od svih vrsta spoznaja, spoznaja Boga je najviše vezana za moralni napredak. Taj uslov utemeljen je u vezi između vrednosti i bića, odnosno njihovih spoznaja. Naime, pošto spoznaja vrednosti fundira spoznaju bića, moralno prodiranje je preduslov za spoznaju Božjeg bića (PR V 259). Stoga je (savršeni) religiozni način života očigledno nemoguć ako se ne prigrlji savršeno moralno ponašanje. Šeler kaže da postoji samo jedna tačka u kojoj je Kant sasvim u pravu: objektivna aksiologija etike nudi pozitivan sadržaj za izgradnju istinskog pojma Boga kao najvišeg dobra (*summum bonum*). Tako se religiozne i etičke aksiologije podudaraju u ideji svetog i savršeno dobrog Gospodara svih stvari. U tom pogledu, osnovni princip odnosa između religije i moralnosti može da se izrazi na sledeći način: u savršenstvu religija i moralnost nisu nezavisne već suštinski međuzavisne (PR V 303, 304; Shutz 177).

Međutim, Spejder ukazuje na problem koji nastaje kada se sa ovih visina Božje savršenosti spustimo do konačne prirode ljudske osoba. Konačne osobe su sasvim ograničene u dometu vrednosti koje mogu da vide i egzemplifikuju. Šeler ovo naziva „suštinskom tragičnošću sveg konačnog osobnog bića i njegove (suštinske) moralne nesavršenosti“ (F II 575). Sa ovim ozbiljnim ograničenjem, teško je uvideti kako ikad možemo koristiti defektne konačne osobe za adekvatne moralne modele. Spejder skreće pažnju da na samom kraju *Formalizma* Šeler ukazuje na jedno moguće rešenje kada sugerise da najbolji izvor moralnog usmerenja ne bi bile takve ograničene konačne osobe, već pre „beskonačna osoba“, Bog. Prema Spejderovom mišljenju, ovakvo povezivanje Boga i etike ne samo da sugerise izlaz iz navedene neposredne opasnosti, već takođe obezbeđuje rešenje za drugu enigmu, naime, pitanje zašto se Šeler, nakon *Formalizma*, okrenuo naizgled sa njim nepovezanim proučavanjima religije i metafizike, pre nego dovršenju svoje etike, kako je obećao. Međutim, to nisu nepovezane studije, ističe Spejder. Pošto je Šelerova etika radikalno ukorenjena u osobi, a osoba koja nas najbolje može voditi u moralnom razvoju jeste beskonačna osoba, Bog, Šeler je morao da preduzme religiozna/metafizička istraživanja Boga kako bi dovršio svoju etiku (Spader 17). Jer, sve dok Šeler ne može da prevaziđe tragična ograničenja sa kojima se suočavaju konačne osobe, i dok nam ne pokaže kako je moguće koristiti modele osoba za moralni napredak, njegov etički personalizam ne može da zaživi. Na kraju se čini da je jedini način da se prevaziđu granice konačnih osoba, okrenuti se beskonačnoj osobi, Bogu. Zato je, zaključuje Spejder, proučavanje Boga neophodno da bi se dovršila Šelerova etika (Spader 146)<sup>128</sup>. Ovo važi i za Šelerov panenteizam iz poslednjeg perioda koji rešava problem zla, i uvodi odlučujući razliku između idealnog i realnog, te na taj način doprinosi dovršenju njegove etike. Sve u svemu, radije nego da napusti ili promeni svoj etički personalizam, Šeler je napustio teizam i usvojio nove religijske i metafizičke pozicije, počinjući da gradi panenteizam koji je više odgovarao njegovom etičkom personalizmu. Stoga, kada se vide u svetlu razvoja Šelerove misli, razlozi promene njegove pozicije postaju filozofski smisleni, slagali se s njima ili ne (Spader 220).

### **Moralni uslov filozofske spoznaje**

Šeler ističe da moralni uslov, stav, način života, ne postoji samo u domenu religiozne, već i filozofske spoznaje, kako je postavljeno još u antici (OSF V 67, 78, 79). Pošto ova spoznaja, za razliku od naučne, cilja na sasvim različitu sferu koja leži izvan i iznad svakog okruženja, nužno je moralno uzvinuće (rast) koje uklanja ograničenja prirodnog pogleda na okolni svet. To znači i transcendiranje sfere životno-relativnog bića koje postoji samo „za“ život i „čoveka“ kao živo stvorenje, na koje je takođe nauka ograničena, da bi duh mogao da počne da učestvuje u apsolutnom biću. Šeler navodi da postoji jedan pozitivan i dva negativna moralna akta koji učestvuju u filozofskoj spoznaji: 1. Ljubav cele duhovne ličnosti prema apsolutnoj vrednosti i biću; 2. Poniženje prirodnog Ja i sopstva; 3. Samokontrola nad nagonkim impulsima koji uvek nužno sauslovljavaju prirodnu čulnu percepciju. Samo ovi akti vode duhovnu osobu iz sfere okruženja u svetsku sferu bića, odnosno iz pravca relativnosti bića ka apsolutnom biću (OSF V 89; Galović 2 208-209, 223, 224). Ljubav, koja se može smatrati jezgrom i dušom čitavog ovog kompleksa akata, vodi nas u pravcu apsolutnog (OSF V 90). Pošto akti ne mogu da se objektiviraju, to učešće čoveka u apsolutnoj realnosti može postojati samo u saizvršenju božanskog akta, a pošto se pri tom radi o središtu ljubavi, samo u saizvršenju beskonačnog akta ljubavi (Štegmiller 137). Izuzetna i nezamenljiva funkcija ljubavi u spoznaji time biva još jednom potvrđena. Nasuprot ovakvom pristupu, pogrešni intelektualizam gaji nerazumevanje prema pedagoškoj nužnosti etičke spoznaje i moralno-praktičnog života kao oslonca za izvanetičku, filozofsku kontemplaciju suština, i onda prirodno sledi neosnovani zaključak da je ova kontemplacija navodno oslonac za čisto religioznu intimnost u Bogu, onu *amare Deum in Deo* (PR V 223). Takođe, samo čovek koji je u vrednovanju sveta i sebe svestan „poniznosti“ koja leži u njegovom relativnom ne-biću, moći će da zadovolji

<sup>128</sup> Isto tvrdi Stark: „Šelerova prelazak iz etičke u religiozne spekulacije bio je na neki način prirodan razvoj. Sama logika njegovog sistema dovela je...do teističkog zaključka“ (Stark xvii).

moralne uslove bez kojih nijedan uvid pred njim ne sjaji (OSF V 96). Ali kretanje važi i u obrnutom smeru; kako Šeler kaže u predgovoru *Formalizmu*, filozofija je tačno ona koja pokušava da premosti ogroman jaz od večnosti, ili „intelektualne ljubavi pod vidom večnosti“ (*amor intellectualis sub specie quadam aeternitatis*) do Ovde i Sada (F II 23). Lenk s tim u vezi zapaža da je Šeler „**iz osnova bio glava orijentisana na ono metafizičko, glava koja je u svim stvarima htela da oseti dah večnosti, iskru i odsjaj ideja (u potpuno platonovskom smislu)**“ (Lenk 94).

## 6. KRITIKA ŠELEROVE FILOZOFESKE ANTROPOLOGIJE, METAFIZIČKOG PROJEKTA SPASA I DRUŠTVENO- IDEOLOŠKE POZICIJE

### 6.1. Kritika Šelerove filozofske antropologije

#### 6.1.1. Kritika Šelerovog učenja o duhu

##### Duh i tradicionalna metafizika

Šelerovski zamišljena i izgrađena filozofska antropologija suočava se sa više temeljnih i posebnih problema. **Postavlja se, pre svega, pitanje koliko ona zaista prevazilazi dotadašnje preovlađajuće idealističko i/ili teološko poimanje čoveka u istoriji filozofije** (bar one nemačke i kontinentalne), u pravcu jednog bitno novog i drugačijeg razumevanja, što je sebi izričito postavila kao zadatak. Jer, iako usvaja tada aktuelne naučne i filozofske uvide o snazi nagona i, uopšte, životne, materijalne sfere postojanja (uključujući i njenu društvenu dimenziju), **Šeler, jednako kao i tradicionalna filozofija, suštinu čoveka vidi u duhu i njegovom odnosu prema božanskom. Mada teomorfizam u kasnijem periodu njegove misli više ne postoji u pravom smislu, pošto Šeler sada odbacuje ideju o ličnom Bogu, osnovna struktura sudbine čoveka ostaje nepromenjena u onoj meri u kojoj on čoveka određuje kao duh u metafizičkom smislu** (Wilvert 52). Tako tradicionalne kategorije i učenja, uprkos proklamovanoj nameri da se one „otresu“ i prevladaju, učini potpuna *tabula rasa* sa svim predajama (ČP 114), i dalje imaju značajno prisustvo u Šelerovoj filozofskoj antropologiji i filozofiji uopšte, i vrše jak uticaj na njegovu misao u celini. Galović tim povodom kaže: „Dok je savremena antropologija izgubila vezu s filozofskom tradicijom...bitna oznaka Šelerove filozofske antropologije upravo je odbijanje da prekine s velikom filozofijskom tradicijom“ (Galović 2 227). Buber dolazi do istog zaključka: „Šeler dopušta da njegovo razmatranje stvarnog čoveka prožme metafizika, i štaviše ona koja je, iako nezavisno postignuta i ima nezavisnu vrednost, pod dubokim uticajem Hegela i Ničea, koliko god on nastojao da se oslobodi ovih uticaja“ (Buber 1 308). Jedan od brojnih primera kontinuiteta sa filozofskom tradicijom je da Šeler implicitno priznaje da je njegovo učenje o čoveku kao „bogu u malom“ zapravo jedna verzija novovekovnog panteizma: „Cjelokupni panteizam od Averroesa preko Spinoze do Hegela i E. v. Hartmanna učinio je identičnost ljudskoga i božjeg duha jednim od svojih osnovnih naučanja. Pa i za Leibniza je čovjek mali bog“ (ČP 117; Galović 2 195). Imajući u vidu da se Šeler oslanja na ranije filozofske ideje i u drugim aspektima svog učenja (Platonov nauk o erosu, aristotelovsko-sholastička podela bića na esenciju i egzistenciju, Avgustinova i Paskalova shvatanja o primatu ljubavi u spoznaji), i da ovima dodaje uvide iz savremene filozofije i nauke (Huserlova fenomenologija, voluntarizam, Frojdova psihoanaliza itd.), može se reći da **njegovu misao obeležavaju „eklektizam i sinkretizam“** (Galović 2 2). **To dovodi do problema kako uskladiti sve ove raznorodne ideje u jednu dovoljno konzistentnu celinu. Kako će dalje izlaganje pokazati, Šeleru to ne uspeva u zadovoljavajućoj meri.**

**Šelerovo tvrdo insistiranje na duhu kao suštinskoj odredbi čovekovog bića dovodi do niza konkretnih problema.** On je u velikoj meri s pravom kritikovao i osudio naturalizam, vitalizam i uopšte svaki fizički materijalizam (sve do njegovog grubog, vulgarnog oblika) da nije sposoban da izvede duh iz prirode, života, materije. Ali, šta znače njegove reči da se „duh“ „na određenim mestima“, „ovde i tamo“ (i slični izrazi) (naprasno) pojavljuje u „carstvu“ prirode i života? Kakav je to mutan, neodređen i nejasan govor, i može li se on uopšte nazvati filozofskim? Da li je legitimno prosto konstatovati da tu nema opipljivijeg racionalnog i filozofskog objašnjenja, i sasvim se prepustiti iznenadnosti i kontingentnosti prodora duh u svet?

Osim toga, Vajs ističe da je **Šelerovo filozofsko-antropološko stanovište veoma ambivalentno**. S jedne strane, on prepoznaje značaj kulture i biologije u ljudskom životu. S druge strane, međutim, kada je u pitanju duhovna sfera, koja definiše našu suštinu kao ljudskih bića i naše jedinstveno mesto u svetu, obe stvari postaju nebitne. Štaviše, lociranjem suštine ljudskog bića u duhovno carstvo, Šeler je naveden da minimizira kulturnu prirodu ljudskog bića, kao i njegovu telesnu prirodu (Weiss 2 14). Ron Perin (Ron Perrin) skreće pažnju da, dok su njegove teorijske koncepcije ličnosti konačno vodile misli o mogućnosti dramatične transformacije ljudske prirode, i zaključka da je takva transformacija nužna da bi se rešila kriza zapadne civilizacije, čini se da Šeler nije mogao da se pozabavi daleko radikalnijom perspektivom da li je takva transformacija moguća u praksi kao i u teoriji. U tom pogledu Šeler demonstrira nesposobnost ili nevoljnost da razmotri aktualnu transformaciju ljudske prirode (Perrin 132-133). Imajući sve ove probleme u vidu, mnogi interpretatori odbacili su Šelerov pogled na prirodu ljudskog bića kao žalosno neadekvatan, proizvod pronicljivog, ali aljkavog uma. Šelerove misli o duhu i vitalnom impulsu, „osnovu bića“ i progresivnom međusobnom prožimanju duha i života u ostvarenju Boga u najboljem se vide kao primeri nejasne, metafizičke vizije. A na osnovu ponekad preteranih karikatura, Šelerova filozofska antropologija je sama po sebi potpuno odbačena (Weiss 1 97).

### **Kritika Šelerove koncepcije nemoćnog duha**

**Od posebnih problema koji se pojavljuju u Šelerovoj filozofskoj antropologiji svakako treba spomenuti protivrečnost u razumevanju duha i njegovog odnosa prema nagonima**, koja je na više mesta istaknuta u sekundarnoj literaturi. **Reč je, pre svega, o Šelerovom, više puta izričito ponavljanom, tvrđenju o izvornoj nemoći duha**. Kao da je na tom mestu on učinio preveliku koncesiju naturalizmu. Naime, ako je duh „izvorno bez svake moći“, kako on u tom obliku uopšte može postojati, a kamoli upravljati nagonima i usmeravati ih, što mu se izričito pripisuje kao zadatak? Sve ono što postoji mora imati neku vlastitu energiju da bi postojalo makar u najmanjem smislu, jer svako postojanje je već neka udelovljenost (*energeia*), kako bi rekao Aristotel. Ovaj krupni problem u Šelerovoj filozofskoj antropologiji spominju i oni koji su mu naklonjeni: „Pre svega, nije jasno kako neki apsolutno nemoćni duh treba da vrši funkciju uređivanja. Šelerova misao, dosledno dovedena do kraja, morala bi svakako dovesti do toga da duh utone u apsolutno ništa - jer čista pasivnost nije nešto postojeće“ (Štegmiller 157). I još više, kako duh može potiskivati nagone, iz čega nesumnjivo dobija dodatnu energiju, ako je izvorno sasvim nemoćan? Svaki takav čin nužno pretpostavlja neku silu delovanja (u suprotnom smeru), dakle, neku delotvornost i moć. Drugim rečima, da bi odbacio materijalizam i naturalizam, tj. sačuvao autonomno metafizičko poreklo i egzistenciju duha u odnosu na prirodu i život, Šeler izričito tvrdi da duh ne dobija svoje postojanje iz nagona, odnosno njihove energije, već se samo snabdeva nagonskom energijom neophodnom da bi bio delotvoran (ovde je jasno usvajanje Frojdove ideje „sublimacije“). Duh koči nagone i tim putem sebi obezbeđuje energiju i moć. Ali, ako se duh već mora pretpostaviti kod potiskivanja nagona, budući da je upravo on taj koji izvodi to potiskivanje, kako je onda uopšte moguće da bazično nema nikakvu energiju? Kako duh uopšte može da koči nagone ako je izvorno bez svake moći?!

Spejder tim povodom kritički primećuje: „Bazične unutrašnje pukotine u Šelerovoj novoj poziciji mogu da se artikulisu u dva problema. Prvi problem se javlja zbog Šelerovog učenja o nemoći duha. Šeler poziva na privrženost 'jakim duhovima'. Jedino u njihovoj aktivnosti Bog postaje. Pitanje je, ako je duh inicijalno nemoćan, kako ikada može da postane aktivan, mnogo manje 'jak', na prvom mestu? Kada je proces interakcije između duha i poriva u toku, duh naravno više nije nemoćan, ali kako ovaj proces uopšte započinje?“ (Spader 201) Vajs postavlja isto pitanje: „Ali ako je duh prvobitno nemoćan, odakle mu energija neophodna da inhibira vitalni impuls? Kako je ova inhibicija moguća? Kako je moguć bilo kakav oblik vođenja ili usmeravanja s obzirom na potpunu nemoć duha? Imajući u vidu početni nedostatak duha, ovaj prvi čin inhibicije, koji pokreće

svetsku istoriju, nikada nije mogao da počne“ (Weiss 1 95). On zaključuje da „proces sublimacije ostaje u suštini misteriozan“ (Weiss 1 90). Galović upućuje istovetnu primedbu: „Sad bismo i Šeleru mogli uputiti pitanje: kako može duh reći ne nagonima?...što duh pokreće na djelovanje, preusmjeravanje i potiskivanje? Što je s duhom ako je barem na tren bez energije? Na ta pitanja Scheler ne daje odgovore. On samo otkriva kružni proces. Interpretatori su se posebno zaustavljali na ovoj 'zagonetki kruga', jer uvek ostaje otvorenim pitanje početka sublimacije tj. potrebne energije za početni akt rada duha (K. Lenk)“ (Galović 2 214, 215). „Sada iznova dotičemo problem 'snage' duha, porijekla njegove energije, tj. sublimacije nagonске energije u duhovnu djelatnost. Kako shvatiti to 'kružno kretanje' koje je, primjerice preduvjet svake 'askeze'? Zar zaista duh izvorno ne posjeduje nikakve 'energije', iako ima...bitak?“ (Galović 2 225). S obzirom na ovo, **Šelera pogada primedba za utopičnost**: „Kamen spoticanja za sve interprete Šelerove filozofijske antropologije (je) teorija o nemoći duha...gotovo nerješivi problemi javili su se na antropologijskome i metafizičkome području (problem energije za duhovnu djelatnost, problem konačnog oduhovljenja svijeta itd.). Toliko naglašena moć nagonškoga i nemoć duhovnoga rađa dvojbu u vezi s mogućnošću potpunog sjedinjenja. Ideja potpunog oživotvorenja duha i oduhovljenja života mogla bi ostati samo još jednom od 'utopija', kakve su toliko puta konstruirane tijekom povijesti“ (Galović 2 241).

Čini se da Šeler ovde upadljivo upada u „krug u dokazu“. Njegova kritika kružnog objašnjenja u Frojdovoj teoriji sublimacije tako se okreće protiv njega samog. Duh se već mora pretpostaviti da bi sublimacija bila moguća, on ne može biti njen proizvod. To Šeler nasuprot Frojdu uspješno rešava. Ali, duh takođe mora unapred imati neku moć da bi mogao da sprovodi kočenje, upravljanje i (pre)usmeravanje nagona, tj. izvodi sublimaciju (i askezu). Tu Šelerova filozofska konstrukcija zakazuje. On, ukratko rečeno, dobro brani nezavisno poreklo duha, ali ne i njegovu (izvornu) moć koja se očigledno mora pretpostaviti da bi bilo kakva egzistencija, a onda i delatnost duha spram nagona, bila moguća. Na jednom mestu Šeler ide u dobrom pravcu: „Svim slojevima naše duševne egzistencije, počev od čulnog osjeta pa do najviših duhovnih akata, pripada samostalna mjera duševne energije koja nije uzeta iz nagonске energije libida“ (SIM 218; Galović 2 213)<sup>129</sup>. Da je duh ipak delotvoran u vlastitoj sferi ličnosti, smatra A. Luter<sup>130</sup>. Problem je što Šeler ovaj uvid dalje ne razrađuje i odustaje od njega u svom kasnijem učenju o izvornoj nemoći duha, i njegovoj potpunoj energetske nesamostalnosti u odnosu na nagone.

**Utisak je da Šeler na tom mestu nije dovoljno razmotrio značaj volje kao posebne, autonomne instance, ili bar momenta duha, kako je on sagledava, a od koje zapravo presudno zavisi mogućnost delovanja duha na nagone, odnosno proces sublimacije.** O tome govori i činjenica da on na svega par mesta spominje volju i stavlja je pod navodnike, kao da mu nije sasvim jasno o čemu je kod nje tačno reč. To je primedba i Karola Vojtile koji je u mnogim spisima o

---

<sup>129</sup> Galović objašnjava ovo mesto: „U Frojdovoj teoriji sublimacije Šeler nalazi 'kružno objašnjenje'. Naime, ako su moralni motivi rezultat sublimiranog libida, tada se već mora pretpostaviti neki moral koji uopšte može izvršiti potiskivanje energije libida. Dakle, u dispozicijski postojećim duhovnim sposobnostima već se pretpostavlja neka energija. Iz tog razloga, a i stoga da bi se u biti čovjeka izbegao jedan 'apsolutno tragični moment', time što bi jedan deo duše morao izgubiti jedan deo energije da bi je drugi zadobio, mora se prihvatiti 'svim slojevima naše duhovne egzistencije, počevši od osjetilne zamjedbe do najviših duhovnih akata, pridolazi samostalna mjera duševne energije, koja nikada nije oduzeta libidu“ (VII 207, u: Galović 2 213).

<sup>130</sup> Po Luteru, „nemoć“ duha „ne znači da je duh kao takav nedelotvoran; to znači samo da duh ne može da 'prisiljava' ili 'gura' ili 'opire' jer duh je ne-stvar, a ne-stvar ne može da prisiljava ili gura ili odupire...duh je delotvoran u svojoj sopstvenoj sferi, što će reći da su esencije intuirane, volja se može povući, osećanje otkriva vrednost...Duh je impotentan u smislu fizičke i psihičke moći ili sile jer nije fizička ili psihička stvar, ali je duh veoma efikasan, veoma aktivan, sam po sebi kao sfera ličnosti“ (Luther 18).

Šeleru tvrdio da je **ljudska volja u Šelerovim etičkim spisima potcjenjena** (Frings 2 XIV; Tićac, 2007: 283, 285, 286, 291).

**Poteškoća u Šelerovom tumačenju duha i njegovog odnosa prema nagonima neminovno dovodi do pitanja kako se oni uopšte mogu prožimati**, što je za Šelera proces koji se odvija ne samo u čovekovom životu i delovanju, nego i na kosmičkoj ravni. On tvrdi da se u procesu sublimacije duh i život međusobno prožimaju tako da se duh vitalizuje, a vitalni impuls produhovljuje. Ali, kako je prožimanje ovakve dve potpuno različite stvari uopšte moguće? Kako duh, neprostopno i vanvremensko carstvo stvarnosti, može da vodi i usmerava psihički proces, koji se, prema Šeleru, dešava u prostoru i vremenu? Kako duhovni centar delovanja može da vodi ono što je suštinski slepo i supstancijalno? Dalje, kako se materija instinktivne energije može transformisati u nematerijalnu aktivnost duha? (Weiss 1 88, 89). Vitalni impuls, kao u suštini slepa težnja, izgleda da nije u stanju da pokrene duhovni akt. Ali duh, lišen energije, jednako je nesposoban da pokrene potiskivanje instinkata neophodno za bilo koji duhovni akt. Jednostavno nije jasno kako ove dve radikalno odvojene sfere stvarnosti mogu da kompletiraju jedna drugu. Pitanje kako izvorno nemoćni duh može da upravlja i vodi izvorno slepi poriv ostaje kod Šelera, kao i prethodna, suštinski bez odgovora. Otuda je, prema Vajsu, jedini zaključak do koga se može doći, taj da duh i život, prvobitno odvojena i različita područja bića, ostaju odvojeni i različiti (Weiss 1 91, 96). Buber navodi da je ovde na delu „obmanjujući put“, jer duh može držati ideje i vrednosti pred nagonским impulsima, ali ih više ne može njima učiniti verodostojnim (Buber 1 311). Na ovo se nadovezuje Stark: „Jasno je da ako shvatimo ove ideje ozbiljno - a ne smemo zaboraviti da je prema Šeleru pukotina između supstrukture i nadstrukture isto što i čitav jaz između fizičkog i metafizičkog - susret ovo dvoje uopšte ne može da se zamisli. Jer kako bi bezumni poriv mogao da bira ideje koje mu odgovaraju; i kako i zašto se ideje spuštaju iz svog nebeskog prebivališta, otelovljuju u ovom svetu, i mešaju sa bezvrednim i prljavim nižim sferama?“ (Staude 179). Istog pitanja koji se tiče interakcije duha i poriva, bio je svestan i Kasirer, čije mišljenje prenosi Spejder da bi ukazao na drugi problem Šelerove nove pozicije. Jer, čak i ako se problem nemoći duha može prevazići, suočavamo se sa poteškoćom na ovom drugom mestu. Primećujući da su „život i duh potpuno strani jedan drugom po svojoj prirodi, kao i poreklu“, Kasirer se pita kako ova dva dispartna elementa uopšte mogu da saraduju. Kasireru se čini da je Šeler tako brižljivo branio autonomiju duha i poriva da je teško uvideti kako je interakcija između njih moguća (Spader 244). Pegeler (Pöggeler) ironično dodaje: „Tako je čovjek viđen u dvostrukome obličju u kojemu slijepac (poriv) nosi hromoga (zrijućeg duha). Vodi li ova slika čovjeka samu *ad absurdum*?“ (Pöggeler 137-138).

### **Šelerov pesimizam i fatalizam**

S obzirom na ovaj problem, Lenk smatra da čovekov istorijski život, prema Šelerovom toku razmišljanja, sadrži „**tragički akcenat**“. Duh i težnja stoje kod Šelera jedan nasuprot drugome, kao dva neravnopravna protivnika: David i Golijat. „Moćna struja života...ne može ni da čuje slabašni zov onog duhovnog!“ Kako onda uopšte može doći do preokreta u toj večnoj tendenciji, kada duh ne poseduje vlastitu izvornu snagu da bi preuzeo „vođenje“ i „upravljanje“ života? Taj fatalizam i bespomoćnost, po Lenku, ne mogu biti uklonjeni obnavljanjem „pranemačke jeresi“ o „postajućem bogu“. Stoga, „Šelerova slika sveta i istorije, uprkos nasilnim nastojanjima tog mislioca da nametne neke svetlije tačke, mora biti shvaćena kao iz osnova **pesimistička**...Tragički fenomen tako postaje izraz samoga ustrojstva sveta. Kao suštinsko obeležje vrednosne konstelacije, tragično je prafenomen *par excellence*“ (Lenk 98, 99). Lenk tvrdi da je Šelerova teorija istorije prožeta nelagodnom rezignacijom pred trajnim padom viših vrednosti. To je svojevrsan oblik kapitulacije pred otuđenjem koji je ilustrovan u tezi o nemoći duha. U ovoj tezi, kaže Lenk, „misao se već u tolikoj meri otuđila da više ne može prepoznati postvarenje kao proizvedeno ljudskim bićima, kao društveno nužnu iluziju, već ju je hipostaziralo u suštinu samih stvari“ (Frisby 67). Lenk zato



zaključuje da je Šelerovo shvatanje o postajućem ujedinjavanju duha i težnje paradoksalno kao i Šopenhauerovo učenje o izbavljenju. Naime, slično Šopenhaueru koji mora da napusti vlastiti determinizam kako bi omogućio poricanje volje za životom, i to čak uzdiže do moralnog postulata, tako i Šeler mora da suštinski nemoćnom duhu dodeli funkciju da vodi nagone i upravlja njima. „Obojica mislilaca napuštaju konsenkvence koje proizlaze iz antiidealističkih teza o poricanju slobode volje i o nemoći duha, čim im vlastita postavka ne dozvoli da koncipiraju izbavljenje od slepe životne težnje“ (Lenk 102). Kako smo videli, i Milić smatra da je Šelerova koncepcija **fatalistička**, te je iz tog razloga kritikuje: „Fatalizam se nalazi u osnovi njegovog shvatanja istorije prema kojem je njen tok određen promenama odnosa u strukturi nagona, na koje svesna društveno-istorijska praksa ne može bitnije uticati...Pravi smisao osnovne antropološke teze o nemoći duha postaje jasan tek u fatalizmu njegove filozofije istorije...Njen se smisao sastoji u poricanju stvaralačkih mogućnosti ljudske istorijske prakse da razvija više, racionalnije i čovečnije, oblike ljudskog individualnog i kolektivnog života“ (Milić 164, 165).

### **Kritika Šelerovog dualizma duha i života**

**Zato neka tumačenja ističu da je Šeler „uhvaćen u neobjašnjivi dualizam“ (Weiss, 1991: 91), što ima porazne posledice za čitav njegov filozofsko-antropološki projekat.** „Svi se kritički ili suzdržano drže prema dualizmu poriva i duha“ (Galović, 1989: 12). Plesner i Gelen tako kritikuju Šelera da je samo premestio kartezijanski dualizam duh (duša)-materija na dualizam duh-život (duša), što ga je gurnulo ka „skoku u metafiziku“ (Vukadinović 1 110; Milosavljević, 1998: 103, 104; Kerović 1 102; Kerović 4 303). Lenk navodi: „Poznato je da je Šelerovo mišljenje prošlo kroz različite faze, dok konačno nije dospelo do onog metafizičkog dualizma koji je obeležen učenjem o nagonima koje podseća na Šopenhauera. Dok u svome ranom periodu i u fenomenološkoj fazi svoga mišljenja Šeler 'volju' još tretira i vrednuje kao potpuno duhovno određeni fenomen, u godinama posle 1920. postaje sve vidljivija tendencija da nju shvati kao slepu i demonsku težnju...koncepcija slepog nagonskog principa čini suštinski sastavni deo kako filozofske antropologije koju je on inaugurisao, tako i njegove dualističke filozofije istorije“ (Lenk 91); „Kada Šeler veruje da svojom dualističkom aksiomatikom može da ujedini ta dva atributa bića - težnju i duh - tj. kada nastoji da te metafizičke entitete pokaže kao nešto što upućuje jedno na drugo i što se odnosi jedno na drugo, to se pokazuje manje ubedljivim pri istovremeno izvršenom ontološkom suprotstavljanju duha i težnje...Šeler bi, nasuprot tome, hteo da posebnost duhovnog u čoveku zadrži kao ono apsolutno, poslednje i neizvodljivo. On je personalista i platonizirajući dualista“ (Lenk 96). Perin kao dokaz za činjenicu da „dualizam konačno preovladava u Šelerovoj misli“ navodi dihotomiju između apsolutnog bića, boga i duha, s jedne, i života, moći ili egzistencije, s druge strane, u njegovim poslednjim radovima. Iako napetost u čoveku između poriva i duha ne treba razumeti kao kartezijanski dualizam, što pravilno zapaža A. Luter, sam Luter primećuje da su poriv i duh nesvodivi jedan na drugog. Za Perina je dodatni dokaz Šelerovog dualizma u tome što jasno privileguje vrednosti duha nad vitalnim vrednostima telesnog života (Perrin 153). Krozbi takođe ističe da Šeler teži preteranom dualizmu vitalnog i ličnog centra u čoveku. Po njegovom mišljenju, kada Hans Urs fon Baltazar (Hans Urs von Balthasar) iznova i iznova govori o izvesnoj „besvetnosti“ šelerovske ličnosti, ili o „uznesenju na nebo“ koje Šeler ugrađuje u svoj koncept ličnosti, on svedoči da Šeler preterano odvaja vitalni život i duhovnu ličnost (Crosby 35). Hamer se slaže s ovim ocenama: „Ne može se poreći da u...Šelera antropološki dualizam nije prevaziđen, uprkos pokušajima postizanja 'ravnoteže' suprotstavljenih principa“ (Hammer 143). Isto važi za Šelerovu sociologiju znanja u kojoj se „suočavamo sa dualističkom metafizikom koja dovodi do ozbiljnih problema“ (Staude 179). Frizbi, štaviše, smatra da ne samo da cela Šelerova metafizika počiva na dualizmu duha i života, već da on čini osnovu za druge dualizme koji prožimaju njegovu metafiziku i sociologiju. Tako u njegovoj metafizici presudnu ulogu igraju dihotomije *Sosein* i *Dasein*, suština i egzistencija, apsolutno i relativno, duh i priroda, duh i istorija. U Šelerovoj sociologiji, idealni faktori i stvarni faktori, idealna sociologija i realna

sociologija, teorija duha i teorija nagona, ključni su za njegov razvoj sociologije kulture. Takođe, u njegovom viđenju društva, biološka baza i idealizovana nadgradnja, elite i mase centralne su dihotomije (Frisby 28-29, 33, 67)<sup>131</sup>.

Vajs napominje da je A. Luter bio jedan od retkih komentatora poznog perioda Šelerovog rada koji je stao u njegovu odbranu (Weiss 1 97). Dok je većina komentatora ukazala na antitezu između duha i života kao suštinski nedostatak Šelerovog gledišta, Luter je pokušao da odbrani Šelera tvrdeći da u njegovoj misli nema dualizma. On navodi dva razloga zašto tako misli.

1. Luter tvrdi da se odnos između duha i života generalno smatra antitetičkim. To je zbog pogrešnog prevoda izraza *Gegensatz* koji je, kaže Luter, adekvatnije prevesti kao „komplementaran“. Prema Luteru, Šeler ne stremi tome da duh i život budu u antagonističkom odnosu. Umesto toga, postoji funkcionalna relacija u kojoj duh ne stoji protiv života, već je dodatak životu, koji služi da ispuni ili upotpuni život. Kako sam Šeler ističe, njih dvoje nisu potpuni sami po sebi, već samo u međusobnom prožimanju i kroz njihovo međusobno prožimanje (Luther 19-22, 24). Međutim, Vajs kritički odgovara da se ovde ne radi o tome da li je Šeler ciljao da duh i život budu antitetički ili komplementarni, već da li je u stvari bio uhvaćen u neobjašnjivi dualizam. Šeler očigledno želi da duh i život budu komplementarni. Ali, pravo pitanje je, kaže Vajs, da li oni to u stvari mogu biti. I ovde odgovor mora biti ne. Jednostavno nije jasno kako dve radikalno različite sfere stvarnosti mogu da upotpune jedna drugu (Weiss 1 90, 91).

2. Luter je u pravu kada tvrdi da je Šeler verovao da su duh i život integrisani u osnovu bića (Luther 6, 19, 20, 24, 39). Iz nekoliko razloga, međutim, ovo nije adekvatna odbrana od optužbi za dualizam. Prvo, kaže Vajs, ovo samo pomera optužbu za dualizma jedan korak unazad. Sada osnov bića, a ne ljudsko biće, ima naizgled nemoguć zadatak da ujedini dva metafizički različita carstva bića. Pitanje kako izvorno impotentan duh može da vodi i usmerava prvobitno slepu silu ostaje, prema Vajsu, u suštini nerešeno (Weiss 1 94). Vajs zaključuje da Luter greši u svojoj tvrdnji da u Šelerovoj misli nema dualizma (Weiss 1 96), i da su njegove misli o osnovu bića „najnejasnije“ (Weiss 1 92).

Vajs pohvalno ističe da je Šeler bolje od većine razumeo da je pravi zadatak filozofske antropologije „zadatak celovitosti“ (Weiss 1 13). Ispravno je uočio da postoje naučni, teološki i filozofski pogledi na ljudsko biće, ali da nema jedinstvene ideje o čoveku. Zato je kao cilj filozofske antropologije postavljen sveobuhvatni pogled na celokupno ljudsko biće. Ovaj zadatak bio je delimično motivisan priznanjem da samo kroz tako sveobuhvatan antropološki okvir možemo prevazići dualistički pogled na ljudsko biće koji je trajno Dekartovo nasleđe i sliku ljudskog bića kakva izlazi iz sveta raznih nauka, kao sastavljenog od različitih, često nepovezanih delova (Weiss 2 3, 4). U tom pogledu Šeler je uspeo da izbegne zamke jedne vrste dualizma (organskog i psihičkog, tela i duše), karakteričnog za kartezijsku filozofsku tradiciju, ali je to učinio po cenu pada u drugu: metafizički dualizam između duha i života. Iako je jasno svestan ovog dualizma, on ipak sigurno podržava ovo gledište. Vajs veruje da je jedan od razloga za tu protivrečnost bila Šelerova snažna i trajna tvrdnja da filozofija mora biti potpuno nezavisna od nauke, i kao posledica toga, da ljudska bića moraju biti potpuno odvojena od životinja (Weiss 2 23). U svakom slučaju, pogled na čoveka kao vitalno biće sposobno za duhovne akte je, u suštini, dualistički i, prema tome, ne uspeva da pruži jedinstvenu i sveobuhvatnu sliku ljudskog bića. Stoga Šeler, po Vajsu, nije bio u

---

<sup>131</sup> Da ima, kao i uvek u filozofskim tumačenjima, suprotnih mišljenja, pokazuje uvodnik Ante Pažanina u temat *Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera* koji prenosi radove sa II međunarodnog kolokvijuma u organizaciji Društva Maks Šeler. On navodi da većina referata sa ovog skupa govori o neodrživosti bilo kakvog dualizma u Šelerovoj filozofiji što se, prema Pažaninu, najbolje vidi u radu Angelike Sander (Angelika Sander) (Pažanin, 1996: 87).

stanju da ostvari zadatak celovitosti (Weiss 1 88, 96); on nas ostavlja „sa nerešivim dualizmom“. Zadatak celovitosti jednostavno se ne može ispuniti u okviru dualističke metafizičke šeme (Weiss 1 13, 14). Tako se ono što, na prvi pogled, izgleda kao prilično jednostavan prikaz ljudskog bića, ispostavlja istovremeno kao „složeno, pronicljivo i strašno pogrešno“ (Weiss 1 87). Jednostavno, „u Šelerovoj filozofskoj antropologiji postoje ozbiljni problemi koji se ne mogu prevazići“. U isto vreme, međutim, postoje mnogi važni i istinski uvidi koje treba izbaviti iz relativne nejasnoće u koju je pao Šelerov rad na filozofskoj antropologiji (Weiss 2 3). Vajs smatra da bi zadatak adekvatne filozofske antropologije bio da zadrži napredne momente Šelerovog učenja (jedinstvenost psihofizičkog života, prepoznavanje čovekove svetske otvorenosti itd.), dok ih odvaja od Šelerove neadekvatne metafizičke šeme (Weiss 1 104).

Spejder pokušava da odbrani Šelera od ovih ozbiljnih primedaba koje vrhune u targetiranju metafizičkog dualizma. On tvrdi da, uprkos činjenici da je u Šelerovom panenteizmu duh na značajne načine nemoćan, on nije nemoćan na sve načine. Šeler, ukratko, ne poriče duhu svu „moć“. On zapravo eksplicitno pripisuje duhu onu vrstu moći koja je neophodna da bi se inicirala interakcija između njega i poriva. Da Šeler i dalje pripisuje duhu neku vrstu moći, može se, prema Spejderu, pokazati na brojnim mestima. Jedno je u *Položaju čoveka* kod odbacivanja „negativne teze“ da se duh „javlja“ samo u potiskivanju instinktivnih sila. U odgovoru na tu tezu, on indirektno pripisuje duhu moć. Moć koju Šeler daje duhu takođe je vidljiva kada govori o volji u jednoj fusnoti eseja *Forme znanja i obrazovanje*. U tvrdnji da duh izvorno pušta poriv da bi realizovao „sebe“, Šeler daje duhu moć, mada „negativnu“ - tj. moć da pušta, ali ne da stvara. Mada Šeler često govori o ovoj „moći“ na način koji naglašava ograničenu prirodu onoga što duh može da učini, čak i u tom ograničavanju duha, on mora da prizna da postoji pozitivan element u ovoj „negativnoj“ moći. Duh je nemoćan da stvara, ali sposobnost da se „inhibira i pušta“ slepa sila poriva je jasno neki oblik moći. Reći da to ni na koji način nije moć značilo bi koristiti izraz „moć“ na vrlo čudan način. Kako Buber rečito navodi: „Može se staviti primedba da to nije vlastita stvaralačka moć. Ali ova primedba počiva na brkanju moći i sile - konfuziji koju Šeler zaista pravi mnogo puta...Naš najviši doživljaj moći nije o sili koja proizvodi direktnu promenu, već o sposobnosti da se ove snage direktno ili indirektno stave u kretanje“ (Spader 203, 204). Buber nastavlja sa objašnjenjem da je u duhu ona moć kojom je univerzalni osnov stvari vezivao svoj impuls, a koji oslobađa kako bi proizveo svet. Sam impuls ne može dati snagu da se zadrži vezan, a ako će se osloboditi, to se može dogoditi samo onom istom snagom koja je toliko superiornija od njegove moći da ga može držati vezanim. Buber zaključuje da Šelerova koncepcija univerzalnog osnova stvari „zahteva izvornu nadmoćnu snagu duha“ - silu toliko veliku da je u stanju da veže i oslobodi svu motivacionu silu iz koje svet potiče (Buber 1 312). Stoga se, suprotno Šelerovim navodima, „za duh mora reći da je u njegovom početku čista moć“ (Buber 1 320). Ovakve Spejderove i Buberove intervencije nesumnjivo pomažu da se razjasne i razreše dileme koje pokreće Šelerovo učenje o duhu i nagonima. Ali **ostaje činjenica da sam Šeler nije to učinio u dovoljnoj meri i da**, kako Kasirer navodi, **nikada nije stvarno pojasnio pojam moći** (Spader 205).

Drugi argument kojim Spejder pokušava da spasi Šelera od naznačene kritike tiče se lociranja pojave duha u kosmičkom poretku. On ističe da je pogrešno misliti da se duh ne pojavljuje u univerzumu sve do pojave ljudske osobe. Jer, ako je duh zaista atribut *ens a se* kao osnova stvari, on ne može da se pojavi tek i samo sa ljudskim osobama. Nemoguće je da takav primordijalni element treba da se odjednom negde pojavi, i to u kasnijem vremenu. Stoga duh mora od početka biti prisutan u jednom ili drugom obliku. On mora imati neke rane manifestacije, drugačije od ljudskog duha. U skladu s tim, Spejder napominje da, uprkos želji da naglasi jedinstvenost duha uopšte i posebno ljudskog duha, Šeler nije sasvim nesvestan prisustva duha pre pojave ljudskih bića. Po njegovom mišljenju, dokaz za pojavu duha, drugačiju i raniju od ljudskog duha, može se pokazati kroz pažljivo ispitivanje Šelerove koncepcije poriva. Spejder, naime, smatra da se kod

suprotnosti između najnižeg oblika psihičkog života (čuvstvenog poriva) i neorganskih centara energije radi o različitim manifestacijama duha ili njegovoj analogiji. Šeler, doduše, ovo ne priznaje eksplicitno, ali se u njegovim spisima mogu naći mnoge indikacije da bar implicitno prihvata činjenicu da je duh uvek prisutan. To znači da je, prema Spejderovom tumačenju Šelera, duh zapravo prisutan na svim nivoima bića.

Na najnižem, neorganskom nivou postojanja, nalaze se „centri sila“, ali su i oni predstavljeni kao „centri i polja“. Dakle, postoji bar minimalan oblik duhovne determinacije u njima, čak i ako se on detektuje samo kao „statistička pravilnost“ (Spejder se poziva na *Probleme sociologije znanja*, gde Šeler tvrdi da je duh uvek „determinišući“, mada nikada „realizujući faktor“). Spejder argumentuje da ne možete govoriti o sili, čak i onoj koja se zapaža samo kroz statističku pravilnost, bez njenog razlikovanja od pozadine totalne slučajnosti. Kada idemo naviše od ovih najnižih nivoa anorganskog sveta do najnižeg nivoa psihičkog života (čuvstvenog poriva), vidimo definitivno povećanje determinacije. Determinacija, odnosno duh, tako se pojavljuje na svim nivoima bića, od najnižih do najviših. Zapravo, kako Šeler ide naviše na skali bivstvovanja, on razlikuje sve „više“ nivoe bića u smislu tipa i stepena prisutne determinacije. On predstavlja kao bazičnu karakteristiku instinktivnog da je smisleno i teleoklino. I mada smislenost i svrhovitost ovde upućuju na ritmove „živih organizama“ i „vrsta“, mi više nismo na pukom mehanističkom nivou. Niti je ovaj nivo ponašanja potpuno „slep“. Ova Spejderova analiza pokazuje da duh ne iskrsava samo sa pojavom ljudskih bića. Iako je on zaista „novi princip“, utoliko što uvodi u univerzum novi tip „faktora determinacije“, duh, ili bar njegov analogon, pojavljuje se na svim nivoima bića, i tako je prisutan pre ljudskog duha sa njegovom moći ideacije, i novim stepenom slobode (Spader 206-210).

Tu leži i odgovor na Kasirerovu primedbu kako „slepe“ životne sile uopšte mogu da vide slike koje pred njih postavlja duh. One to mogu jer poriv, do vremena kada dobijamo njegovu manifestaciju u ljudskom životu, više nije sasvim slep i zaista može da vidi slike, budući da do tada nastaje „viđenje“ ljudskog bića koje je deo procesa životnih instinkata. Dakle, život na toj tački već vidi slike i daleko je od toga da je potpuno „slep“, mada je dok se ne pojavi ljudski duh nesposoban da vidi istinske ideje ili vrednosti (Spader 205, 206, 211). To omogućava da nagoni „zagrizu mamac“ koji duh postavlja pred njih, kako bi ih usmerio da realizuju njegove ideje i vrednosti. Kasirer ispravno uviđa da mora postojati neka vrsta „kretanja (tenda) prema ideji“ na strani poriva. To je tačno jer poriv na svim nivoima pokazuje otvorenost, gipkost, potencijal za nove i više stupnjeve interakcije sa duhom. Spejder dovodi u vezu taj uvid sa Šelerovom sugestijom da se pojam sublimacije može primeniti na sve prirodne procese; proces nastajanja čoveka onda bi predstavljao najvišu do sada nama poznatu sublimaciju. Ako Kasirer misli na ovo kada govori o „kretanju prema ideji“ u porivu, onda je on, po Spejderu, sasvim u pravu, i Šeler bi se s njim složio (Spader 214, 244). Do istog zaključka dolazi Staude: „Jasno, da bi ova teorija radila, nužno je pretpostaviti da supstrukturni faktori imaju od samog početka dovoljno *nous*-a u sebi kako bi mogli da prepoznaju i prisvoje ideje koje su im srodne i korisne“ (Staude 179-180).

### **6.1.2. Kritika Šelerove teze o „homo naturalisu“ kao „bolesnoj životinji“ - prirodna jedinstvenost čoveka**

Čini se da je Šeler olako usvojio stavove „filozofije života“ o biološkoj „bolesti“ i „dekadenciji“ čoveka, i tako, nedovoljno kritički, dao poverenje svim onim naturalističkim učenjima koja su negirala prirodnu jedinstvenost čoveka, njegovu posebnost i uzdignutost u odnosu na životinjski svet u pogledu psihofizičke organizacije i funkcionisanja. Naime, vrlo je upitno da li se karakteristike ljudske vrste kao što su uspravan hod, oslobođene ruke, oblici inteligencije itd. mogu smatrati ne-bitnom, samo vrsnom razlikom u stepenu spram ostalih životinja

(kakve inače postoje između životinjskih vrsta), u najboljem slučaju, samo kvantitativnim, gradualnim napretkom koji, u suštinskom pogledu, ipak ne prelazi granice životinjskog carstva.

Prema Vajsu, Šeler, u stvari, daje nagoveštaj za drugačiji pristup ovom pitanju, kada uviđa vezu između čovekovog razuma i instinktivne i organske neprilagođenosti. On na jednom mestu kaže: „Čovekovo neprilagođavanje je uslov za to da on prirodu pokušava da prilagodi sebi, umesto da sebe prilagodi njoj“ (FZiO 192). Međutim, on ovo odbacuje kao moguću prednost čoveka u odnosu na životinju, i u čoveku vidi, sa evolutivne tačke gledišta, samo „bolesnu“ životinju. Nasurot njegovom i mišljenju „filozofije života“, može se tvrditi da u organskoj oblasti, pre uvođenja (sopstvenog) duha, ljudsko biće već ispoljava, makar samo u maloj meri, osobine koje će biti izraženije kod čoveka kao duha. To bi značilo da je samo zbog svoje biološke obdarenosti, a ne „zaostalosti“ i „bolesti“, ljudsko biće u stanju da razvije ono što Šeler identifikuje kao duhovne attribute čoveka. Ipak, kod njega ove karakteristike ljudskog bića kao organskog bića ostaju potpuno irelevantne za duh. Vajs smatra da ako bismo mogli da vidimo takozvane duhovne karakteristike ljudskog bića kao na neki način korelativne sa ovim organskim karakteristikama, možda bismo mogli da uključimo Šelerovu antropologiju u okvir koji nije zasnovan na metafizičkom dualizmu (Weiss 1 104-105; Weiss 2 17). To je i zaključak Gelenove antropo(bio)logije. Po njegovom nalazu, „(ljudska) struktura opažanja i kretanja ne važi ni za jednu životinju, a već daleko ispod 'razuma', u području senzomotoričkih procesa, može se dokazati posebnost čovjekove konstitucije (Gehlen 70). „Posebna ljudska 'tehnika', da sebe sačuva u bitisanju, pojavljuje već u strukturama čovjekovog senzomotoričkog života“ (Gehlen 71). Dakle, ipak postoji prirodna jedinstvenost čoveka, njegova suštinska posebnost nije samo u duhovnoj dimenziji. Šeler takođe nije bio dovoljno svestan činjenice koju Gelen navodi, da čovek upravo iz organske neprilagođenosti, a posredstvom razuma, pronalazi sredstva za održavanje svog života, i da tako neprilagođenost postaje prednost, jer čovek, za razliku od životinje kojoj je svet nedostupan zbog njene čvrste vezanosti za instinkte i okolinu, dobija preglednost sveta i samog sebe, i na kraju sam svet u svoje ruke (Gehlen 71)<sup>132</sup>. Dakle, razum (duh) i organizam (život) nalaze se u uzajamnom posredovanju, gde jedno drugo podstiču. Zbog organskog „deficita“ čovek razvija razum, ali razvijen razum povratno utiče na dodatno „zakržljavanje“ instinkata i nekih drugih organskih aspekata čovekovog bića, tj. njihovo hiberniranje na datom stupnju razvoja jer mu, prosto rečeno, oni (više) nisu potrebni za fizičku egzistenciju i funkcionisanje<sup>133</sup>. U skladu s tim, Hamer ističe da je u tumačenju čoveka moguće poći i od samog uma. Jer, ono što se spram životinje čini kao nedostatak, za čoveka kao umno biće sasvim je primereno. Hamer iznosi i stav Landmana, koji kaže da „ukoliko čovjek živi iz uma, ne treba specijalizirane organe i instinkte“, i Kanta koji, ponavljajući Aristotela, tvrdi da priroda ništa

---

<sup>132</sup> „Plesner i Gelen smatraju da razlikovanje čoveka i životinje nije nešto što se tiče tek čovekove 'više' racionalne i duhovne sfere, nego se zbiva od samog početka i zadire čak i u područje elementarnih senzo-motornih reakcija...Mi, dakle, nismo ljudi samo onda kada se krećemo po carstvu duha nego i kada jedemo, gledamo, hodamo, kada se ubijamo i dodirujemo. U svim tim postupcima i reakcijama čovek je uvek prisutan na svoj osoben, 'ljudski'...način“ (Vukadinović 1 110).

Može se reći da se Gelen polazi od „posebnog položaja čoveka u morfološkom smislu“, a više funkcije se „posmatraju u izvršenju“: one se „pojavljuju kao životne nužnosti ukomponovane u morfološki položaj“ (Krstić 19).

„Čovek je morfološki nespecijalizovan. Taj svoj nedostatak u specijalizaciji on nadoknađuje svojom sposobnošću rada ili darom za delanje, i 'baš zbog toga je uspravan, 'promišljen', sa slobodnim rukama'. Upravo ta karakteristika nespecijalizovanosti čoveka jeste ono što određuje njegovu strukturu kao različitu od strukture životinja koje se uvek nalaze u relaciji specijalizacija - okolni milje. Dakle, Gelen hoće da naglasi da posebnost čoveka nije zasnovana jedino na pojmu razuma i duha već upravo u toj nespecijalizovanoj strukturi otvorenoj prema svetu i čulnim percepcijama uopšte, odnosno izvan nekog specijalnog 'prirodnog' miljea“ (Milosavljević 107).

<sup>133</sup> „Ti tako utvrđeni 'manjci' često nisu ono prvo, nego - kao općenito degeneracije nastale pripitomljavanjem - tek posledica svoga tzv. 'nadmjestka', koji konsekvntno ne može biti pojmljen kao puki nadmjestak“ (Haefner 33).

ne čini suvišno i uzaludno, pa prema tome „čovjek nije niti morao biti vođen instinktima, jer je od početka trebao biti vođen umom“ (Hammer 155, u: Galović 2 202).

### 6.1.3. Kritika Šelerovog biologističkog shvatanja društva i istorije

Šnek kritički ukazuje da Šelerova teorija o nagonima kao osnovi istorijskog razvoja i njegove periodizacije, svedoči da istorija kod njega nije viđena kao nezavisan element u sastavu sveta, već je potpuno uokvirena unutar granica suštinske strukture (ljudske) prirode (Schneck 69-70). U tom pogledu naročito je problematično Šelerovo naglašavanje snage i svevremene izuzetnosti faktora krvnih odnosa, što se može videti i u spisima iz zaostavštine: „Krv je među real-faktorima ne samo onaj najstariji, nego i najjači i najteže prevladiv, i za sve sfere zbivanja ponajviše mjerodavan faktor“; „Ovo 'fundiranje' svih socijalnih odnosa u krvnim odnosima ne može u svom objektivnom smislu nikad biti ukinuto. Ono može jedino mijenjati red svoje veličine“ (XIII 138, u: Ljubimir 164).

Frizbi stoga smatra da Šelerovo širenje osnove „celokupnog ljudskog životnog sadržaja“ na proučavanje nagona i impulsa **uklanja nezavisnost društvene dimenzije iz centra teorije društva i zamenjuje je psihobiološkom bazom** (Frisby 37, 43). Dakle, koliko god Šelerove paralele bile zanimljive i pronicljive, i koliko god bile plodonosne u društveno-istorijskom kontekstu, njihovo stvarno određenje ne leži na ovom društveno-istorijskom nivou, već na biološkom nivou (Frisby 61). Šelerovoj filozofskoj antropologiji nedostaju pojmovi društva, društvenog sistema, društvene strukture i drugi srodni koncepti koji bi mogli posredovati između pojmova duha i nagona. Kategorije istorije i društva jednostavno su odsutne, sem što se gledaju kao prazne posude ili vozila za bazične sile (Frisby 33). Istovremeno, Šeler misli da čuva izvestan stepen autonomije idealne sfere u odnosu na društvenu egzistenciju, iako se to dobija samo po cenu deistoricizacije društva. Time se opet vraćamo na problem odsustva bilo kakvih posredujućih koncepata između idealnog i realnog, te bilo kakvog pojma ljudske prakse i angažovanja. Potencijalno posredničke kategorije su, takoreći, zarobljene u dualističkoj metafizici. Ovaj nedostatak je ono što Šelerovu analizu čini tako formalističkom i statičnom (Frisby 43). U takvom dualizmu dinamika intelektualne aktivnosti i društvo su zamrznuti i učvršćeni, u pokušaju da se sačuva ono što Šeler smatra suštinskim ljudskim vrednostima. Ali cena plaćena za ovo očuvanje je odsustvo ljudskih aktera, interakcije i dijalektike između duha i društva (Frisby 67). Tako je glavnina Manhajmove kritike Šelerove sociologije znanja u tome da je ona ukorenjena u statičkom dualizmu kod koga je odlučujući faktor, baza, „nadvremenski, nepromenljivi entitet“ (Frisby 65). Maks Adler (Max Adler) takođe sugerise da „gde god se intelektualni problemi prate do nagona, prisutna je metodološka greška jer se pri tome stvarni ideološki problem svodi na biološki. Nagon je uvek donekle biološki i nikada ne možemo preći od biologije do sociologije“ (Frisby 178). Zato je na skupu nemačkih sociologa 1924. godine, na kome je Adler imao referat, postavljeno pitanje koliko se Šelerova nastojanja uopšte mogu dovesti u vezu sa sociologijom znanja, jer realnim faktorima on označava ne konkretne istorijske odnose i strukture, već prirodne nagonske strukture. A „dualizam duha i nagona, koji ne ukazuje uvijek jasno na svakoputni stupanj historijskog posredovanja društveno djelatnih prirodnih nagonskih struktura, čini jednu sociologiju znanja, čak i kao 'umjerenu', u najmanju ruku upitnom (H. J. Lieber)“ (Ljubimir 223-224).

Milić takođe potencira kritiku Šelera na ovom planu, govoreći o njegovoj „**instinktivističkoj antropologiji**“. Nagonska osnova stvara društvenu strukturu i organizaciju, i određuje koji će sadržaj duhovne kulture biti realizovan. Njen razvoj shvaćen je kao čisto prirodni proces, koji je van domašaja i uticaja istorijske delatnosti ljudi; ova delatnost ne može da izmeni nepromenljivu nagonsku prirodu, ni neposredno ni posredno, stvaranjem specifičnih oblika

društvenog postojanja. Tako se kod Šelera čovekove biološko-antropološke osobine, iako su istorijski nastale, i postaju društvene tek kada se oblikuju u specifičnim društveno-istorijskim odnosima i okolnostima, tretiraju kao fiksirane i konstantne. U osnovi istorije se, dakle, nalazi jedan prirodno-biološki, a ne prirodno-istorijski proces. To znači da „društvena osnova, shvaćena u vidu neizmenjivih nagona, nije u pravom smislu reči društvenog karaktera“. Šeler, prema Miliću, deklarativno koristi Marksove izraze „osnova“ i „nadgradnja“, ali pošto pojmu osnove daje čisto nagonski karakter, gubi se instanca društvenih odnosa koja posreduje između biologije i kulture. Kao drugu slabost Šelerovog antropološkog dualizma Milić navodi negiranje kulturno-istorijskog stvaralaštva. Nagoni bazično determinišu ljudsku praksu, ali oni ne mogu da stvore neki novi kulturni sadržaj, već samo da realizuju one sadržaje koje je duh osmislio pre i nezavisno od istorije. S druge strane, društveno-istorijski uslovi ne mogu da ospore važenje bilo koje ideje i vrednosti iz nadvremene duhovne sfere. Zaključak može biti jedino da „kulturnog stvaralaštva u pravom smislu reči i nema, već se namesto njega javlja samo jedan neodređen i neshvatljiv izbor iz nepromenljivog i od istorije nezavisnog sveta duhovnih suština“ (Milić 158, 159, 164, 181, 187). S obzirom na karakter duha i nagona, Staude tvrdi da je kod Šelera istorija rezultat interakcije dve aistorijske sfere: duha, koji je apsolutan ali nemoćan, i instinkta, koji je moćan ali slep (Staude 177).

#### **6.1.4. Nerazjašnjen odnos filozofske antropologije, „metantropologije“ i metafizike kod Šelera**

Načelna primedba može se izneti u pogledu Šelerovog shvatanja same filozofske antropologije i njenog odnosa prema metafizici. Prvobitna Šelerova pretenzija bila je da se filozofskoj antropologiji da povlašćeni položaj u skladu sa povlašćenim položajem čoveka u kosmosu, te da joj se, u skladu s tim, ne može odrediti disciplinarno mesto u „arhitektonici“ (filozofskog) znanja. Ipak, **ona na kraju biva podređena metafizici („drugog reda“, tj. metafizici „apsolutnoga“) kao najvišem obliku znanja (i delovanja)**; Šeler je izričito smešta kao vezivno tkivo između metafizike „prvog“ i „drugog reda“. Filozofska antropologija treba samo da pripremi teren za viši oblik metafizike u kojoj vrhuni čovekovo znanje i postojanje. **Ova protivrečnost u pogledu položaja filozofske antropologije spram metafizike ostala je kod Šelera nerazjašnjena i nerazrešena.**

Videli smo i da **Šeler nema konzistentno tumačenje „metantropologije“**. U *Filozofskom nazoru na svijet* on pod njom podrazumeva samu metafiziku apsoluta, a na ranije citiranom mestu iz *Rukopisa za metanauku (Manuskripte zu den Metaszienzen XI 125)* u njoj vidi metanauku čoveka. Takođe, poput nejasnoće koju Šeler ostavlja za sobom u tumačenju metantropologije, kod Galovića nije sasvim jasan odnos filozofske antropologije i metantropologije kao „metafizičke“ antropologije, odnosno metantropologije i metafizike. Galović razume filozofsku antropologiju („u užem smislu“) i metantropologiju kao dve različite stvari, što bi značilo da se metantropologija bavi nekim dodatnim, „višim“ problemima čovekovog bića (duh i poriv) koje ne pokriva „uža“ filozofska antropologija (u tom slučaju metantropologija bi se mogla odrediti i kao filozofska antropologija „u širem smislu“). Istovremeno, Galović metantropologiju naziva i „metafizika naprosto“. Međutim, Šelerova filozofska antropologija (bez razlike na „užu“ i „širu“) upravo se bavi duhom i porivom kao temeljnim atributima i meta-problemima čovekovog i (unutar)svetskog bića (u suprotnom ne bi bila filozofska, nego neka od naučnih antropologija), odakle se uzdiže do pripisivanja ovih atributa samom *ens a se*, ali to je već metafizika apsoluta. Drugim rečima, filozofska antropologija je već metafizi(č)ka (drugačija ni ne može biti ako se već smešta iznad jedne metafizike, „prvog reda“, tj. između nje i druge metafizike). Ona bi se mogla odrediti kao metanauka čoveka, a metafizika apsoluta kao meta nivo više, tj. metantropologija. To deluje kao

najlogičnije rešenje ovog problema, kako i stoji u *Filozofskom nazoru na svijet*. Drugo moguće rešenje je da se filozofska antropologija pojmi kao metantropologija, pri čemu bi se „antropologija“ odnosila na „nižu“, naučnu antropologiju (fizičku, socijalnu, kulturnu, političku itd.), za razliku od metantropologije (metafizike apsoluta) u prethodnom smislu, gde se „antropologija“ odnosi na filozofsku antropologiju. Time bi se objasnilo navedeno mesto iz Šelerove zaostavštine. Ono što je problem je da ta dva tumačenja ne mogu da postoje naporedo.



## 6.2. Kritika Šelerove metafizike, teologije i etike

Pošto su polazište i ishodište svakog filozofskog mišljenja u nužnoj unutrašnjoj vezi, u ovom poglavlju izložit ćemo kritiku Šelerove metafizičko-teološke „alternative“ modernoj civilizaciji, argumentujući zašto je ona u osnovi pogrešna, pa i promašena. Teza koju smo u radu branili jeste da su Šelerova filozofska antropologija, metafizika i filozofija u celini bile i ostale teološkog karaktera<sup>134</sup>. Šelerovo vezivanje sudbine i „spasa“ čoveka za božansko, makar u kasnije promenjenoj ulozi čoveka kao ravnopravnog „prijatelja“ božanskog u njegovom ostvarenju, ostaje u okviru teološke koncepcije koja ne može da razume čoveka i smisao njegovog postojanja mimo instance božanskog. Iz ove perspektive gledano, njegova metafizika možda nije „osiguravajući zavod za slabe“ (zavod za spas), ali svakako jeste utočište i zavod za „jake“ koji svoju „snagu“ vide u „borbi za *Deitas*“. Jer, i u poslednjim radovima vidimo da se čovek oslanja na boga, makar kao njegov nezaobilazan „saosnivač“. On se vidi kao biće koje na prvom, odlučujućem, pa i jedino važnom mestu, treba da bude budu „saborac“ i „saizvršitelj“ božjeg (samo)ostvarenja, i samo s obzirom na tu svrhu ima svoj autentični smisao i zadatak, angažman i odgovornost. Čovek će spasti sebe ako što više postane bogom, a na taj način će spasti i samog boga.

Stoga se čini se da je Šeler usvojio neke bazične naučno-filozofske ideje svoga vremena, ali samo do određene granice koja ne remeti idealističko-metafizičko-teološki temelj i poziv njegove filozofske antropologije i filozofije uopšte. On je tako samo korigovao jednostranosti tradicionalne filozofije koje su postale neodržive nakon radikalnih kritika od strane prevratnih mislilaca Marksa, Ničea i Frojda, i biološko-naučnih koncepcija podstaknutih Darwinovom teorijom evolucije. Međutim, od krajnjih okvira i ciljeva ove filozofije, Šeler nije odustao. Do kraja on ostaje na uniženju prirodnog čoveka da bi uzdigao onog duhovnog koji se bori za *Deitas*.

### Plesnerova kritika metafizike i religije

Plesner se naročito suprotstavljao metafizičko-religioznim rešenjima antropološkog problema. Za njega termin duh predstavlja nepoznatu osobinu čoveka. On stoga odbacuje svaku pozitivnu metafiziku kao sumnjiv pokušaj uspostavljanja ljudske prirode (Becker, Fischer, Schloßberger 16). Plesnerov opis bio bi bliži životinji, onome „manjem od čoveka“, a ne bogu, tj. pogled bi bio usmeren odozdo, a ne odozgo (Krstić 27). Zaključujući svoje glavno filozofsko-antropološko delo, on za čoveka kaže: „Ekscentričnost njegove životne forme, njegovo stajanje u nigdje, njegovo utopijsko stajalište ga prisiljava da sumnju upravi prema egzistenciji boga, prema osnovi za ovaj svijet, a time i prema jedinstvu sveta“. Štaviše: „Da je postojao neki ontološki dokaz o božjem postojanju, čovjek bi, po zakonima svoje prirode, morao sve da pokuša da ga uništi“. Jer: „Naspram ljudskog stanovišta je...apsolutno; osnov svijeta obrazuje jedinu protutežu ekscentričnosti. Međutim, upravo zato i s istim unutarnjim pravom, njezina istina, egzistencijalni

---

<sup>134</sup> Posebno Vandenberg kritikuje Šelera za prodor religije i teologije u fenomenologiju, čime je ona zloupotrebljena za promovisanje određenog pogleda na svet. Pozivajući se na neke druge autore, on tvrdi da „sakralizacija fenomenologije čini Šelerovu katoličku fenomenologiju 'pomalo sumnjivom, jer je angažovana' (Dupuy). Pretvarajući *Wesensschau* u epifaniju Boga, Šeler je, voljno i svesno, koristio fenomenologiju kao voljnu služavku teologije. Mešajući *noumen* sa *numenom* i *eidom* sa *eidolonom*, on je svoja religiozna uverenja projektovao u fenomenologiju i sveo fenomenologiju na neku vrstu primenjenog istraživanja teologije. Kao rezultat toga, njegova fenomenologija nije ni čista, ni bez pretpostavki. U svojoj borbi protiv intelektualizma neotomističke filozofije, dao je fenomenološki sjaj svetom Avgustinu i teološki Huserlu i Bergsonu. To što mu je ovaj potez omogućio da teologiju odvoji od njenog intelektualizma i da oslobodi fenomenologiju od njenog kognitivizma svakako je njegova zasluga. Neprekidno prelazeći granicu koja odvaja fenomenologiju od religije i metafizike, Šeler, međutim, nije poštovao granice fenomenološkog metoda. Ako fenomenologija religije ima smisla i zaslužuje da se prati zajedno sa fenomenologijom vrednosti i verovanja, 'religijska fenomenologija' nije takav slučaj. Dajući fenomenologiji religiozni zaokret, Šeler je koristio i zloupotrebjavao fenomenologiju da promoviše određeni *Weltanschauung*“ (Vandenberghe 33).

paradoks, zahtijeva izdvajanje iz ove relacije potpune ravnoteže, a time i poricanje apsolutnog, raspad svijeta. U svemir se može samo vjerovati. I dokle god vjeruje, čovjek 'uvijek ide kući'. Samo za vjeru postoji 'dobra' kružna beskonačnost, povrat stvari iz njihove apsolutne drugotnosti. Ali duh čovjeka i stvari upućuje dalje od sebe i preko sebe. Njegov znak je prava beskrajne beskonačnosti. Njegov element je budućnost. On razara krug svijeta i otvara nam blaženu tuđinu“ (Plesner, 1981: 418-419). Zato religioznost, prema Plesneru, „stvara *definitivum*“: „Samo religija poklanja konačnu vezu i sređenje, mjesto njegovog života i njegove smrti, zaštićenost, pomirenost sa sudbinom, objašnjenje zbilje, zavičaj. Između nje i kulture, stoga...vlada apsolutno neprijateljstvo. Onaj ko hoće kući, u zavičaj, u zaštićenost, mora sebe prinjeti kao žrtvu vjeri. A onaj ko se drži duha, nikad se više ne vraća“ (Plesner 414). Štaviše, kod Plesnera „Deus absconditus“ teološko-filozofske tradicije postaje „homo absconditus“ sekularne antropo(bio)logije. Atribut Boga da je sam od sebe skriven, zatajen, sada „prirodi čoveka“, jer se ona može shvatiti još samo kao ograničena i omogućena njenom biološkom bazom (Krstić, 2007: 21). Plesner tako napušta svaku ideju apsoluta i teološku transcendenciju, i čovekovoj neformiranosti daje trajni i neprolazni karakter. Kod njega je „Bog proizvod ljudske situacije, a nije njen darodavac; štaviše, na Njemu zasnovano neadekvatno objašnjenje putem porekla prepreka je njenom razumevanju“. Stoga se antropologija pokazuje kao ključ za teogenezu, a ne više teologija za antropogenezu (Krstić 2 31-33). Ovom sekularnom i antiteističkom pogledu pridružuje se Sartr (Sartre), jasno ukazujući na ovozemaljsku i smrtnu prirodu čoveka kao njegovo konačno određenje: „Nije slučajno da današnji mislioci radije govore o uslovljenosti čoveka nego o njegovoj prirodi...Istorijske situacije se menjaju: ono što se ne menja jeste to daje čoveku nužno biti u svetu, biti na poslu, tu biti, usred drugih, i tu biti smrtan“ (Krstić 2 18).

### **6.2.1. Kritika Šelerove metafizike kao „spasonosnog“ znanja**

**Jedan od glavnih pokretača i ciljeva Šelerove filozofske delatnosti i praktičkog angažmana bio je usmeren na sprečavanje mračnog ishoda krize moderne civilizacije, na predlaganje i izlaganje alternative koja će pojedincu i čovečanstvu doneti spas. Taj motiv i interes nije sporan; pitanje je samo da li Šelerov metafizički projekat spasa čoveka zaista predstavlja rešenje problema civilizacijske krize. Kada je reč o ovakvom ishodištu Šelerove filozofije, smatramo da Šeler nije pravilno detektovao bazične uzroke ove krize. Samim tim, rešenje koje za ovu krizu nudi ne pogađa „metu“, te se ispostavlja kao pogrešno. Prema našoj kritici, on se približio ispravnom shvatanju krajnjih uzorka krize onda kada je jasno identifikovao buržoaziju kao društvenu klasu koja je nosilac života i duha moderne civilizacije. Ali, umesto da zadrži tumačenje prema kome duh „homo fabera“ i njegov poredak vrednosti i oblika znanja predstavlja ideološki izraz klasnih interesa buržoazije (u krajnjem, težnje za profitom kao pogonskom silom u napadu na prirodu i čovekovo biće i ličnost), on apstrahuje duh te klase od njenih društveno-klasnih osnova. I predlaže duhovnu borbu protiv ovog „preokreta vrednosti“, u kojoj metafizika kao „spasonosno“ znanje ima presudnu ulogu. Međutim, ovakva čisto duhovna borba teško može da otkloni uzroke krize onda kada oni leže izvan (i ispod) duha.**

**Zato je upitan smisao i domet Šelerovog projekta metafizike kao znanja „spasonosnog“ za čoveka zahvaćenog dubokom, dramatičnom društveno-istorijskom i duhovnom krizom moderne civilizacije koja dostiže vrhunac u doba Prvog i Drugog svetskog rata. „Cijeli svoj filozofijski život proveo je Šeler u nastojanju oko afirmacije čovekova duhovnog lika“ (Galović 2 238). „U borbi za duh uočavao je on najviše ispunjenje smisla koje se može postići samo u aktivno-ličnom zalaganju, a ne u teorijskoj izvesnosti“ (Štegmiler 156). Štegmiler s pravom ističe praktičku angažovanost Šelerove filozofije, naročito s obzirom na, u tom smislu, rezervisan**

stav glavnine fenomenološkog pravca koji je delio davnašnji, još od antike prisutan, pogled na filozofiju isključivo kao *theoria* (prvobitno vidljiv u Pitagorinoj priči o filozofima kao ljudima koji, stojeći sa strane, ne učestvujući, samo mirno prate šta se dešava na nekom narodnom skupu), dakle, u izvornom smislu, kao nepristrasno, objektivno posmatranje stvari koje je uspostavljeno distancom prema njima. Ali, **da li su „duhovna borba za egzistenciju“** (Štegmiler 132), tj. „**afirmacija čovjekova duhovnog lika**“ (Galović 2 238) i „**duhovni akt samotranscendiranja**“ (Galović 2 64), koliko god uzdrnavali misliočevo biće i mišljenje, **dovoljni da reše probleme ljudskoga sveta, i spasu čoveka? Da li se izvor krize moderne civilizacije, i rešenje temeljnih problema sa kojima se čovek u njoj suočava, uopšte nalaze u isključivo duhovnoj sferi, ma kako obogaćenoj i unapređenoj Šelerovim novim, praktičnijim poimanjem metafizike? Tako bi bilo da je problem sa kojim se suočavamo isključivo, ili bar primarno, duhovan, odnosno metafizički, da je njegov glavni uzrok „preokret poretka vrednosti“.** Ali, upravo to je upitno. Šeler ovu upitnost ne reflektuje, već kao svaki idealistički, a naročito spiritualistički nastrojen filozof, kroz čitavo svoje delo govori o duhovnim i metafizičkim problemima, i samim tim, duhovnom i metafizičkom „rešenju“ ovih problema, napuštajući povremene blistave uvide koji ukazuju na njihovo materijalno društveno poreklo. Dakle, nije sporna (jednim delom) kritika moderne civilizacije, sporna izgleda alternativa koju Šeler zagovara, jer su osnovni uzroci krize i „dekadencije“ kod njega pogrešno prepoznati, pa se, samim tim, nude pogrešna i jalova rešenja.

Šeler ispravno uviđa da su moderna civilizacija i njena kriza izraz i posledica vladavine jedne društvene klase (buržoazije) i njenog tipa čoveka („homo faber“), te da se oni mogu prevazići samo zbacivanjem te klase sa njenog vodećeg društvenog položaja. On doduše, u skladu sa svojom instinktivističkom sociologijom i antropologijom (Milić), biologizuje društvenu osnovu, i time klasni karakter društva zamenjuje „rasno-genetičkim“, što je ozbiljna greška u njegovom učenju. Ali i u ovom slučaju on priznaje da se (radikalna) društvena promena može izvesti samo uz presudno učešće i delovanje tzv. realnih faktora, među kojima nagoni imaju bazičnu ulogu, a ne samo duhovnim sredstvima. Dominantan rasno-genetički tip ljudstva u društvu menja se na isti, rasno-genetički način. U suprotnom, ako duh svoje težnje i ciljeve ne dovede u vezu sa dinamikom i tendencijom realnih faktora, „zagriža on u granit i njegova 'utopija' iščezava u ništa“. Takođe, savremeno doba u kome ekonomski realni faktori imaju primarnu ulogu oslobađa potencijale za više, duhovne delatnosti i stvaralaštvo. Šeler se, nažalost, ne drži do kraja ovih važnih uvida. **On premešta plan borbe na duhovnu i metafizičku ravan, i odseca vezu duha sa nagonkim energijama velikih društvenih grupa i ekonomskom osnovom koje, prema njegovom vlastitom učenju, jedino mogu doneti duhu oslobođenje i ostvarenje. Šeler prezire mase, a jedino bi njihovi nagoni mogli da ostvare duh. Nije jasno kako se uopšte može ostvariti veza između filozofske (duhovne) elite i masa ako „masa nikada neće biti filozof“** (ČuSD 216; FNS 199). Naime, morala bi u samim masama da postoji neka predispozicija za filozofičnost i produhovljenje da bi do tog plodotvornog susreta i spoja moglo da dođe. Pogotovo imajući u vidu da sam Šeler istovremeno tvrdi da se temeljne promene društvenih odnosa i pogleda na svet mogu izvesti samo rasnim putem. Šeler dodatno tvrdi da uz pomoć sociologije znanja svaki čovek može da prevaziđe svoje klasne predrasude (idole), i uzdigne se do ispravnog saznanja ideja i vrednosti, ali volšebno čoveku mase principijelno uskraćuje tu mogućnost. Tako ovaj problem ukazuje na duboku protivrečnost u Šelerovoj postavci koje on očigledno nije bio dovoljno svestan, te samim tim, nije uspeo da je prevlada. **Ako, po njemu, ni buržoazija ni proletarijat ne mogu doneti učenja preko potrebna za spasenje savremenog čoveka, ako je savremeno društvo nesposobno da iznedri heroje, genije i svece, koji zauzimaju najviša mesta na lestvici vrednih osoba, i koja bi trebalo da predstavljaju uzore drugima i pokretače promena ka boljem, izbavljanje iz krize moderne civilizacije postaje zapravo nemoguće.**

Imajući to u vidu, krajnje je sumnjivo da li se na Šelerovom metafizičkom putu može rešiti duboka kriza savremenog doba, uključujući onu duhovnu. To, pored navedenih primedaba, dodatno dokazuje i činjenica da se kod Šelera ne vidi kako se ostvaranje i „spasenje“ čoveka i boga konkretno izvode. Sam Šeler kaže, da bismo realizovali ideju Boga o nama samima potrebno je da se spolja priključi „vrlo mnogo, od čega, opet, samo mali deo zavisi od nas!“ (FZiO 201). Takođe, šta ovo uopšte znači u stvarnom ljudskom svetu preopterećenom klasnim, nacionalnim, verskim, i mnogim drugim društvenim podelama, hijerarhijama, sukobima i ratovima, u kojima stradaju i umiru ne samo čovekov duh, već i duša i telo. Ostaju, gotovo samo kao parole, pozivi na dostizanje „ličnosti“, „ljubavi“, „duhovne solidarnosti“ čitavog čovečanstva itd., koje više liče na religioznu propoved nego na ozbiljno i utemeljeno filozofsko-praktičko suočavanje sa gorućim problemima savremenosti. S tim u vezi, šta bi Šelerov uvid da je čovek u stanju da dosegne svoj posebni položaj u svetu isključivo kao „asket života“ (Štegmiller 155) značio u kontekstu proletarijata? Radničkoj klasi koja je već uveliko pod askeзом zbog ekonomske nužde vlastitog klasnog položaja, ovde se preporučuje da vrši (dodatnu) askezu, tj. „akt ideiranja“, time dođe do „(ideje) boga“, i tako „prestane“ biti „radnom životinjom“ i „spasi se“? Nije li ovo, međutim, mnogo pre nego rešenje njenog klasnog problema, dodatni deo samog problema, ideološki pokušaj da se odbrani postojeći poredak nuđenjem lažne alternative uvijene u idealističko-metafizičko ruho tobožnje brige za čoveka? Takođe, proleter u klasnom društvu nije (duhovna) ličnost, o kojoj Šeler neprestano govori i na nju se poziva, niti to može da postane; on, kako je Marks govorio, u takvom društvu postoji samo kao anonimni predstavnik vlastite klase. I ličnost neće postati tako što će „prevazići sebe ka Bogu“, nego tako što će prevazići sopstveni klasni položaj njegovim praktičkim revolucionisanjem u pravcu novog i boljeg društva. Drugim rečima, umesto zastave *Deitasa*, ima on da nosi crveni barjak borbenog radničkog pokreta.

Svestan ove manjkavosti Šelerovog učenja, Galović smatra da bi se moglo reći da Šeler uvida mogućnost izlaska iz naučno-tehničke civilizacije posredstvom ljubavi, i na njoj utemeljenog metafizičkog znanja čiji se spoznajni stav (opažanje suština stvari i njihovo „spasenje“) suprotstavlja interesu dominacije i kontrole, ali da nije otkrio i nužnost tog izlaska koja bi bila utemeljena u samoj svetskoj realnosti (Galović 2 183). Šeler optimistički govori o nastupajućem „svetskom dobu izjednačenja“ koje će, kao „neibežna sudbina“, uravnotežiti i pomiriti sve suprotstavljene društvene sile i duhovne oblike, ali „pitanje je da li je Šeler dobro video uzroke i mogućnosti toga doba izjednačenja“. Jer, u savremenosti je na delu „dovršeni tehnicizam na svim područjima života i 'duha'“. A ovo tehnokratsko „izjednačenje“ ne pokazuje tendenciju „upotpunjavanja“, već upravo neprijateljstva spram duha. Tako se izjednačenje ne odvija prema Šelerovoj nadi i viziji, već pod okriljem tehnokratizma koji prodire u sve ranije autonomne oblasti društva i čovekovog duha, i tamo ne čuva i ne usklađuje razlike, već ih poništava, namećući isključivo svoj model saznanja i funkcionisanja. Šelerova nada da će zapadni čovek, orijentisan na spoljašnje, tehničko ovladavanje prirodom, dušom i društvom prihvatiti vitalnu i duševnu tehniku ovladavanja sobom i svojim unutrašnjim životom, razvijenu u azijskim kulturama, što bi dovelo do rasta njegovih duhovnih dispozicija i ličnosti, ostaje neispunjena. Neće li stoga „doba izjednačenja“, upozorava Galović, završiti upravo u onome čega se Šeler najviše bojao, u „novom varvarstvu“ i „propasti Zapada“? (Galović 2 231, 183). Danas, tri decenije kasnije, ova zabrinutost i upozorenje deluju još realnije. Galović stoga zaključuje da „Schelerova filozofijska antropologija...ostaje insuficijentna“. Ona donosi jedan ideal „svečoveka“ u kome se ukida suprotstavljenost života i duha, čulnost i ideje. Ali to može ostati samo idealom, dok „suvremeni čovjek može i nadalje još dugo živjeti reduciran na radno biće“ (Galović 2 240). S tim u vezi, nadovezujujući se na ranije naznačen problem mogućnosti prožimanja duha i nagona, Lenk smatra da se autonomija osobe koju Šeler visoko uzdiže i propisuje „rastapa u realnom istorijskom procesu pred činjenicom njene trošnosti“. Jer, svet „po vlastitoj zakonitosti“ nemarno prolazi mimo ljudskih želja i nastojanja,

ideala i utopija. *Factum brutum* trijumfuje, a čovek postaje puki objekat koji se, u svom preživljavanju, prilagođava realnom toku istorije. Stoga, **uprkos metafizici duha, proklamovanju njegove ontološke zasebnosti i autonomije, prema imanentnom smislu Šelerove teorije, ličnost ne može da se spasi. Šelerova sociologija kulture mora biti određena kao u osnovi fatalistička** (Lenk 99).

## 6.2.2. Kritika Šelerove teologije

### Upitnost Šelerovog pozivanja na boga - kritika iz ugla „postulatornog ateizma“

Šelerovo možemo reći odveć tradicionalno pozivanje na božansko, bilo je nedovoljno utemeljeno, i štaviše nedopustivo, u doba kada je Niče, čije druge važne uvide Šeler inače usvaja, proglasio smrt boga, a brojni fenomeni savremenosti tu smrt potvrđivali. Kao da se kod Šelera, u trenutku najdublje neizvesnosti, tačnije, izvesnosti i realnosti pada u varvarstvo, bog naivno i površno prosto „vadi iz rukava“, i kao spasonosno rešenje, kao *deus ex machina*, stiže u poslednjem času (staro je pravilo da se čovek često poziva na boga kada je suočen s „apsolutnim Ništa“). Nekritička ponavljanja filozofema o „svemu u Bogu“, duhu kao jednom od „atributa božanskog“, i ljudskom duhu kao „emanaciji“ božanskog, nisu mogla da deluju uverljivo nakon radikalnih lomova u filozofiji i svetu života tokom druge polovine 19. i početkom 20. veka. I pokazivala su upliv jedne druge i bitno različite sfere od filozofske-teorijske u imanentni tok mišljenja. Šeler se tako prilično oslanjao na tradicionalna filozofska učenja i njihove dokaze božjeg postojanja, koje je aktuelni filozofski i istorijski razvoj sasvim uzdrmao, uprkos deklarativnom zalaganju za otklon od tradicije kako bismo došli do one *tabule rasa* neophodne za izgradnju „nove“ filozofije, odnosno filozofske antropologije. U tom pogledu, filozofija kod Šelera, u svom najvišem obliku kao metafizika „apsolutnoga“, ostaje, makar u nešto originalnijem ruhu, služavka teologije.

Pogotovo ona, u Šelerovo vreme najnovija i najsvežija ideja čoveka, koju u svom filozofsko-antropološkom pregledu označava kao „postulatorni ateizam ozbiljnosti i odgovornosti“, kod njega nije uzeta u podrobnije razmatranje, niti se s njom istinsko suočilo. Ova koncepcija razvila se na tragu Ničeove ideje o „smrti boga“ i „natčoveku“. Prema njoj, „bog ne smije i ne treba egzistirati radi odgovornosti, slobode, zadaće - radi smisla ljudskoga opstanka“. Za N. Hartmana, drugog velikog predstavnika „postulatornog ateizma“, čovek je „bitno slobodno biće, čiju slobodu bi ugrožavalo i samo Božije postojanje“ (Kerović 2 240). Naime, u jednom svetu koji je božanstvo po planu stvorilo ili u kome bi mimo čovjeka odlučivalo o budućnosti, čovek bi kao moralno biće bio uništen. Stoga ova ideja omogućava ljudskoj samosvesti da „odskoči“, predstavljajući „najkrajnje narastanje odgovornosti i suverenosti“. Kako Hartman kaže: „Božji predikati (predeterminacije i providencije) imadu se odnositi na čovjeka“. Pri tome, misli se ne na čoveka uopšte, već na one „najviše primerke“ ljudske vrste, ličnosti koje poseduju maksimum odgovorne volje, čistoće uvida i moći. Tada se obilje poštovanja, ljubavi, obožavanja, koje su nekada ljudi trošili na boga ili bogove, prenosi na ovu vrstu ličnosti (ČP 148-152). Na taj način Hartman je odbacio metafizičku teleologiju, božansku providnost i uopšte nužnost uvođenja u etiku ideje boga. Sa njegove tačke gledišta, **Šelerova etika morala se videti kao „moralna teologija“, odnosno heteronomni „teološki moral“** (Galović 2 87). Da bi „smrt“ boga mogla da znači, i da čak jeste nužna, za oslobođenje čoveka u pravcu istinskijeg oblika življenja, Šeleru prosto nije bilo pojmljivo. On pohvalno ističe da je u „postulatornom ateizmu“ strogi personalizam bića i vrednosti veoma produbljen. Ali, ostaje samo kratko referisanje na ovu ideju, da bi se brzo vratilo utabanom pogledu na čoveka kao „mikrotheosa“.

### **Protivrečnosti Šelerove panenteističke koncepcije boga**

Klarkova s tim u vezi tvrdi da pre ovog međusobnog prožimanja atributa ne postoji bog, već samo neodređeni osnov bića i carstvo formi ili suštine koje ne poseduju nikakvu dinamičku moć samospoznaje (Clarke 594). Spejder takođe pojašnjava da u Šelerovoj novoj poziciji bog nije identičan sa *ens a se* (ili „osnovom stvari“, „osnovom sveta“). *Ens a se* je suma dva atributa, duha i poriva. Bog samo postaje onoliko koliko se odvija istorijski proces realizacije idealnog *Deitas* (viših vrednosti) (Spader 193). Slično tumači Buber. Univerzalni osnov se ne može nazvati bogom, jer sadrži božanstvo samo uz ne-božanski princip, i samo mu je suđeno da postane bog (Buber, 1945: 311). Stoga božanstvo za Šelera nije sam osnov sveta, već samo jedan od dva suprotstavljena principa u njemu (Buber 1 310).

Naše mišljenje je, međutim, da uprkos ovim tumačenjima, kod Šelera ostaje nerazjašnjeno da li je bog identičan sa *ens a se*, samo jednim njegovim atributom, odnosno principom (duh), ili samo njegovim poslednjim razvojnim stadijumom u kome dolazi do potpunog prožimanja i pomirenja do tada suprotstavljenih atributa osnova sveta, tj. principa duha i (sve)života. Jer, i kod samog Šelera, i kod njegovih tumača može se u eksplicitnom ili implicitnom obliku naći svaka od ovih različitih formulacija i interpretacija. Protivrečnost se npr. primećuje u ranije navedenom mestu kod Galovića: „U momentu potpunoga i najvišeg prožimanja nestaje prenapetost u bogu između duha i života i bog tada, izbavljen, miruje u sebi kao jedinstvo duha i života (XI 198). U tome totalnom prožimanju duha i poriva nastaje 'božja osoba', bog“ (Galović 2 238). Bog se ovde samo lišava prenapetosti i izbavljuje, čime se pretpostavlja njegova egzistencija, ali istovremeno tek u tom procesu nastaje.

Videli smo da u *Biti simpatije* Šeler najavljuje da se bog može misliti i kao metafizički osnov sveta, kome kao bitan atribut pripada „sveživot“ (SIM 142). Slično izjednačenje boga i *ens a se* nalazimo u *Položaju čoveka*, gde se istovremeno govori o samoostvarenju osnova stvari i božanstva (*Gottheit*) (PČ 83). Međutim, na istom mestu božanstvo se određuje i samo kao duhovni atribut (*deitas*) u „najvišem osnovu svega“ (PČ 82). Na sledećem mestu u istom spisu kaže se da su „od početka upućeni opstajanje čovjekom i postajanje bogom jedno na drugo“, i da „ne može ni *ens a se* bez sudjelovanja čovjeka“ (PČ 107-108). Izjednačenje boga sa *ens a se* opet je vidljivo. Takođe, u spisu *Forme znanja i obrazovanje* govori se o „dva različita esencijalna atributa onog jednog supstancijalno božanskog temelja sveta“ (FziO 195, 197-198), i da božanska supstancija „samu sebe večno konstituiše pomoću drugog nama poznatog atributa božanstva, pomoću poriva“ (FZiO 199). U *Čovjeku u svjetsko doba poravnanja* se kaže da se bit boga shvata u duhu i životu (ČuSD 197). U *Ideji večnog mira*, videli smo, postoji mesto gde je izjednačenje boga sa osnovom stvari eksplicitno: „Osnov stvari postaje, i on je u solidarnosti sa svetom kao istorijom. Dakle, ni u bogu ne može biti 'savršenog mira' onoliko koliko je on u svetu. Osnovna napetost između duha i poriva postoji i u bogu“ (IVM XIII 89). Međutim, u *Položaju čoveka* nalazimo i da se u čovekovom aktivnom zalaganju za zahtev *Deitasa* „suostvaruje iz praosnova nastajući 'bog' kao postepeno prožimanje poriva i duha“, i da je reč o „nastajanju 'božanstva' ('Gottheit') 'bogom' ('Gotte')“ (PČ 109). To je „sa-ostvarivanje večno samo 'suštastvujuće' ideje duhovnog božanstva u supstratu poriva“ (FZiO 199). Osim toga, govori se o „božanstvenom porivu 'prirode' u bogu“, i „jedinstvu ukorijenjenosti svih ljudi, štoviše, svega živoga u božanstvenom porivu“ (FP 208), ali i da je „božanski duh pustio demonski poriv, da realizuje onu samo 'potencijalnu' ideju božanskog“ (FZiO 198). Dakle, poriv je istovremeno i božanski i demonski. Opet, to da je život demonski, znači da nije ni božanski ni đavolski (FZiO 201). Pored stavljanja boga na nekim mestima pod navodnike, Šeler zna isto da čini za *Deitas* (FP 209), ili da ga piše čas malim, čas velikim slovom. Čini se da sve ovo upućuje da njegova nova, panenteistička koncepcija boga ostaje značajno nejasna, čak i njemu samom.

### 6.2.3. Kritika Šelerove idealističke etike

Osvrćući se na Šelerovu aksiologiju i etiku, Pejović ističe da pitanje „**kako se prolaznost pomiruje s vječnošću, ostaje u Schelera nerasvijetljeno**“. On primećuje da se savremena filozofija izuzetno trudi da spasi objektivnost, tj. obaveznost moralnih normi, ali se pita „može li bilo kakva, pa i najstroža aksiologija ozbiljno zaustaviti empirijski proces moralnog nihilizma?“ (Pejović 67-68). Pred istorijskom i duhovnom krizom Šeler se brani postavljanjem suština stvari i vrednosti u neko „mirujuće carstvo iznad svakog života i egzistiranja“ (Pöggeler 137)<sup>135</sup>. Žorž Gurvič (Georges Gurvitch) u tome vidi slabost Šelerove sociologije znanja; platonovskim shvatanjem suština, ona se u krajnjoj liniji svodi na ulogu smerne služavke filozofije i imobilizma, kao što je u srednjem veku filozofija bila *ancilla theologiae* (Gurvitch, 1966: 126). Sličnu kritiku upućuju i Manhajm, i još neki autori, koji u Šelerovoj sociologiji (znanja) vide tendenciju ka eternalizaciji, i u tom smislu aistoričnosti (Marinković, 2010: 17)<sup>136</sup>. Pegeler se pita ne ostaje li Šelerov moralistički zahtev za rehabilitacijom vrline samo puki izraz jednog nemoćnog htenja (Pöggeler 129). Šnek prigovara da, iako se u njegovim kasnijim spisima može videti postepeno udaljavanje od ontološkog dualizma, od shvatanja noetičke realnosti kao autonomne i suštinski posebne, ka poziciji koja ova realnost razume kao neodvojivu od njenog izražavanja kroz istorijsku i iskustvenu realnost, Šeler u svojoj sociologiji znanja, i filozofiji uopšte, nije pojasnio ontološki status ideja i vrednosnih modela. Šnek vidi to kao fundamentalan nedostatak u Šelerovom mišljenju koji se probija do samog korena njegove filozofije (Schneck 154).

#### Perinova kritika Šelerove etike

Perin kritički primećuje da **moralni akti koje je Šeler postulirao kao uslov filozofske spoznaje očigledno otkrivaju u kojoj meri su koreni njegove filozofije ostali ugrađeni u „kantovsko zemljište**“. Jer, i Kant je snažno izrazio princip da je potiskivanje svih „patoloških“ obzira nužan preduslov moralnosti (Perrin 113). Ako je filozofski akt definisan kao pokušaj da se dostigne učestvovanje celovitog čoveka na modusu bića koje je esencijalno i apsolutno, onda filozof, sve dok je egzistencijalno i kontingentno biće, postavlja sebi nemoguć zadatak. Kao Kant pre njega, Šeler je prinuđen da zaključi da samo kao racionalno (duhovno - prim. M.K.) biće čovek može da se uzdigne iznad nivoa kontingencije, i da je ova racionalna sposobnost oznaka njegove moralnosti. Stoga, uprkos činjenici da se mnoga Šelerova filozofska interesovanja i pozicije menjaju tokom godina, u njegovim radovima nalazimo da je „dihotomija između područja intelekta i područja čula čvrsto utvrđeno svojstvo njegove misli“ (Perrin 116, 117). Iz tog razloga, po Perinovom mišljenju, „Šeler nije mogao značajno da transcendirira Kanta“. Kako je tragao za artikulacijom vrednosti koje su apsolutne i univerzalne, njegova etika postaje rastuće idealistička, sa filozofskim duhom koji se uzdiže nad religioznim. Kao i Kant, Šeler konačno ustanovljuje nužnu vezu između razuma i moralnosti. Sve ove odlike transformišu Šelerov pokušaj da se obrati materijalnom sadržaju realnosti u jednu vrstu idealizma. Šelerova etika je idealistička u stepenu u kome daje ontološko i epistemološko prvenstvo ideacionim elementima iskustva nad empirijskim, tj. prostorno-vremenskim sadržajem. Čak i kada se ove ideje opisuju kao prezentne u intuiciji, i kao

<sup>135</sup> To tvrdi i Paul Jansen: „Scheler u tematiziranju povezanosti vrijednosti i emocionalnosti i njegove osebnosti sačinjenosti nasuprot tradiciji zahtijeva novovrsnost. Ova se originalnost djelomice ima zahvaliti jednom modernom shvaćenom pogledu na tradiciju. Ali ona ostaje vezana za tradiciju u tome da prihvaća: da postoje odredbeni temelji spoznavanja koji su otvoreni čovjeku kao duhovnome biću i koji izmiču vremenitosti i povijesnosti. Vremenitost i povijesnost, prema tomu, ne bi imale nikakva bitnog utjecaja na to što se ima misliti“ (Jansen, 1996: 122).

<sup>136</sup> „Glavna je kritika, stoga, upućena Šelerovom nastojanju da jedno disciplinarno polje u nastajanju, a koje je zaživelo otkrićem dinamizma i varijabilnosti (te otuda i istorijsku i društvenu relativnost) ljudskog znanja, uklopi u statičke sheme 'filozofije bezvremenosti' (W. G. Remmling) i sociologije aistoričnosti. Tako Manhajm jasno upućuje kritiku da Šeler 'pokušava da analizira sociološko sa stanovišta bezvremenosti, dinamičko sa stanovišta statičkog sistema'“ (Marinković 17).

ideje materije, one uživaju isto prvenstvo i nezavisnost spram živog sveta praktičkog iskustva i aktivnosti, što je od Platona karakteristika svakog filozofskog idealizma (Perrin 127). U ovom pogledu Šeler je u društvu velikih idealista i metafizičara zapadne filozofske tradicije: Platona, sv. Tome Akvinskog, Dekarta, Kanta itd. Sa njima, Šelerova namera da transcendira naše svakodnevno, istorijsko i kolektivno iskustvo vrednosti, preti da nas ostavi sa slikom moralnosti i dobra koja je toliko eterična i udaljena da se naši pokušaji da živimo i postupamo kao moralni subjekti pojavljuju, u suprotnosti sa vizijom filozofa, kao zemaljski i nepotpuni (Perrin 128).

S tim u vezi je da Šelerova „sinteza“ isključuje čitavu oblast vitalnih vrednosti i, kao takva, zaostaje za njegovom prvobitnom namerom da se bavi puninom našeg vrednosnog iskustva na način koji će proširiti Kantovog „kolosa od čelika i bronzne“. Nije sve harmonično između vitalnog i duhovnog, već su prirodni nagoni i sile u čoveku podređene kako se osoba kreće ka „dostizanju najviših vrhova“ intelektualnog sveta. Stoga, za Šelera, priroda i vrednosti života zadržavaju relativnu i podređenu poziciju, a vrhovni karakter duhovnih vrednosti je reafirmisan. **„Totalni“ čovek na kraju nije subjekt koji izražava sve svoje suštinske moći već, suprotno tome, onaj koji trpi tako što kontroliše vitalno u službi duhovnog. Prema Perinu, ovde imamo konačni paradoks i ironiju Šelerove filozofske antropologije. Njegova koncepcija „totalnog“ čoveka završava u novom asketizmu!**<sup>137</sup> Na dijalektički način, Šelerova misao se pomerila ka vitalizmu zbog dugo očekivane i nužne negacije ekstremnog spiritualnog intelektualizma koji je definisao zapadnu kulturu. Ali ova negacija treba da bude samo kratkotrajna, ona predstavlja samo prelazni momenat koji će konačno biti prilagođen i potopljen novim spiritualizmom. Vrednosti života i čulnosti ostaju relativne, inferiorne i kontingentne u odnosu na duhovna i intelektualna dobra. U tom smislu, razdvajanje između misli i čulnosti, koje je bilo početna tačka za njegovu kritiku Kanta, opstaje kroz Šelerov filozofski razvoj, da bi bila sačuvana u njegovim poslednjim refleksijama o ljudskoj prirodi. Perin ističe da, **uprkos poslednjem pokušaju da se bavi pojmom celine ili „totalnog“ čoveka, Šeler „čvrsto ostaje posvećen jednodimenzionalnom idealizmu“** (Perrin 114, 123, 124).

### Kritika ideje žrtvovanja

Šelerova idealistička etika suočava se sa još jednim problemom koji je vidljiv u zahtevu za „žrtvovanjem“ nižih vrednosti višim. Naime, prema njegovom izričitom mišljenju, koje je kasnije razvijeno kod N. Hartmana i nekih drugih mislilaca u teoriji o stupnjevima bića (realnosti), svaka viša kategorija je moguća samo na osnovu ispunjenja prethodne, one niže. Niže kategorije tako služe da omoguće uslove u kojima se one više mogu pojaviti, kao što je npr. biljci potrebno zemljište na kome će rasti (Schneck 53). To se kod Šelera ilustruje, između ostalog, idejom o ekonomskom razvoju kao pretpostavci duhovnog, odnosno „demokratiji na zemlji“ kao uslovu „aristokratije na nebu“. Šeler, međutim, u samom *Formalizmu*, ali i u *Biti simpatije*, istovremeno poriče egzistencijalnu autonomiju i intrinzični vrednosni karakter nižih vrednosti i

---

<sup>137</sup> Govedarica se ne slaže sa tumačenjem da asketizam kod Šelera znači samo jednostranu negaciju i potiskivanje vitalne, nagonске sfere: „Iako čoveka definiše kao 'asketu života', kritici negativne motivacije u asketskom držanju bio je sklon i Šeler...U ovakvom razmišljanju posredi je to da je asketsko negiranje (seksualnog) nagona opravdano i delotvorno samo onda kada nije cilj sebi samome, odnosno kada nije motivisano pukom mržnjom prema zlu, borbom protiv njega, nego predstavlja sekundarnu posledicu i manifestaciju pozitivne motivacije, zalaganja i borbe za nešto dobro i lepo, tj. samo u situacijama kada je askeza izraz ljubavi prema duhovnim ili uzvišenim vrednostima, prema nečemu što se doživljava kao sakralno. Drugim rečima, Šeler je potencirao asketizam koji nije samosvrhovit, koji ne podrazumeva poricanje erotogenih nagonских prohteva, već njihovo tolerisanje (trpljenje), kao i sublimiranje u pravcu nečega što je još inspirativnije i atraktivnije, što izaziva trajnije oduševljenje, smatrajući da takvi pozitivni vrednosni sadržaji postoje nezavisno od polnih impulsa, i da upravo kao takvi mogu na konstruktivan način privući čovekovu pažnju i kreativno preusmeriti njegovu nagonска energiju. Dakle, slično Berđajevu, ni kod njega nije u prvom planu asketsko apstiniranje od zadovoljenja polnog nagona, nego entuzijastična ili erotizovana težnja ka višim vrednostima“ (Govedarica 121-122).



njihov značaj kao uslova pojavljivanja viših vrednosti. Sad su odjednom vitalne vrednosti zasnovane na duhovnim, bez obzira koliko bile nezavisne od njih, samo zato što jedino duh, putem svojih „noetskih“ akata, može da shvati hijerarhijski poredak u kome život ima određenu vrednost. On iz toga zaključuje da život može postati predmet objektivnog saznanja i vrednovanja samo u meri u kojoj postoje duhovne vrednosti i duhovni akti kroz koje su vitalne vrednosti shvaćene. Jer, u suprotnom, ako bi duhovne vrednosti bile relativne spram samog života, sam život ne bi bio saznatljiv i ne bi imao nikakvu vrednost. Međutim, ovo je pogrešno zaključivanje. Duh nije relativan u odnosu na život, ali ni život u odnosu na duh; svaki od njih ima zasebnu autonomiju i vrednost kao posebna sfera i stupanj bića, čak i prema samim Šelerovim rečima. Inače bi ispalo da živa bića nemaju, tj. ne osećaju vrednost života samo zato što nemaju duh. Drugim rečima, svest o hijerarhijskom poretku vrednosti, koja je nužno dostupna samo duhu jer obuhvata i više modalitete vrednosti, nije uslov za egzistenciju i osećanje, spoznaju nižih vrednosnih kategorija, koje su svakako otvorene bićima lišenim duha.

**Šeler svojom tezom o „žrtvovanju“ kao moralnom aktu, i uopšte naglašenim spiritualizmom koji prožima čitavu njegovu filozofiju, zahteva odbacivanje nižih vrednosti u ime viših.** To nas dovodi do problema da, ako je čist i apsolutno dobar akt onaj koji zahteva ostvarenje najviše vrednosti, onda bi zapravo jedina istinski dobra osoba bila svetac. Slično tome, ako zlo uključuje izbor niže vrednosti, ne bi li osoba, koja bi se, suočena sa alternativnom između vrednosti religije i vrednosti duha - da postane sveštenik ili umetnik - odlučila za ovo drugo, birala na neki način zlo? (Perrin 95). Pošto su ovakvi zaključci ne samo u suprotnosti sa našim realnim životom, već i sa onim etički poželjnim, mora se naći neki dodatni kriterijum koji može služiti kao protivteža hijerarhiji vrednosti, a koji bi omogućio da čovek pristaje na niže ili više, a ne samo najviše vrednosti (Ehrl 182).

### **Kritika Šelerove etike iz Hartmanove perspektive**

U tom pogledu Babić navodi da **Šelerovo „blago rečeno nesretno, razrešenje problema konflikata vrednosti (ili konflikta dužnosti)“ dobija svoje bitno nadopunjenje kod N. Hartmana, u pojmu „jačine“ ili „snage“ vrednosti** (Babić 61). To znači da pored visine vrednosti postoji još jedan vrednosni kriterijum koji je u odnosu na nju obrnut: „Više vrednosti su slabije a niže su jače. Više vrednosti su fundirane na nižim i u tom smislu zavisne od njih, dok obrnuto nije slučaj. Više vrednosti su u većoj meri uslovljene, i zato slabije, dok su niže vrednosti manje uslovljene i zato jače. Elementarno je uvek nadmoćno u snazi u odnosu na komplikovanije oblike, pa to važi i za vrednosnu sferu, kao što je slučaj i na ontološkom planu u odnosu slojevanja kategorija“ (Babić 106). Štaviše, to je „jednoznačni i jednosmerni odnos zavisnosti, koji važi od niže vrednosti ka višoj: više vrednosti su zavisne od nižih vrednosti, niža vrednost je materija više, ona je njen *conditio sine qua non*...Hartmann to objašnjava sledećim primerom: duhovne vrednosti se mogu razviti samo tamo gde su ispunjeni elementarni uslovi zadovoljavanja životnih potreba“ (Babić 102-103). Zato Hartman na ovom mestu kritikuje Šelera. Ako bi se niže vrednosti fundirale na višim, to bi ukinulo njihovu autonomiju i heterogenitet vrednosti; sve vrednosti bi se onda svele na jednu jedinu, onu najvišu (Babić 103). **Prema Hartmanu, prava moralnost se izgrađuje „odozdo“, a ne „odozgo“ kao kod Šelera.** Niže i jače vrednosti su fundament moralnosti; njihovo ispunjenje ide ispred ispunjenja viših vrednosti zato što bi njihovom povredom i više vrednosti bile ugrožene, dok obrnuto ne važi. Međutim, kod odnosa fundiranja radi se samo o materijalnoj uslovljenosti; u aksiološkom smislu viša vrednost je nezavisna, i prema nižoj potpuni novum<sup>138</sup>. Dok ogrešenje o niže vrednosti predstavlja teži prekršaj od ogrešenja o više vrednosti, ostvarenje

<sup>138</sup> Šeler afirmiše duhovnu slobodu čovjeka uspostavljanjem provalije između duha i života, dok Hartmanov pojam specifičnosti duha i slobode čovjeka biva stiješnjen idejama o uslovljenosti viših slojeva bitka nižim i relativnom autonomijom viših (Kerović 4 316).

viših vrednosti moralno je vrednije od ostvarenja nižih. Stoga konačno i puno ispunjenje moralnog života može biti samo u realizaciji viših vrednosti. U tom smislu moral postavlja dvostruki zahtev: ne povrediti niže vrednosti i ispuniti više. On „pokazuje dvostruko lice - njegov simbol je Janusova glava“ (Babić 102, 106, 107)<sup>139</sup>.

Gerhard Erl (Gerhard Ehrl) takođe napominje da Hartman, pored „uzlazne linije vrednosti“, uvodi još jednu hijerarhiju - „silaznu liniju snaga vrednosti“ - navodeći u tom smislu „dvosmisleno“ rangiranje vrednosti i ideju o „sintezi obe tendencije“. Iz Hartmanove perspektive, pogrešan je moralan život koji zastupa isključivo najviše vrednosti a zanemaruje (naj)niže, kao da je to uostalom i moguće, da se najviše vrednosti mogu realizovati bez temelja i da nekako plutaju u vazduhu. Ali, istovremeno, tričav je onaj moralan život koji ostaje samo u sferi (naj)nižih vrednosti. Za razliku od ovakvog Hartmanovog objašnjenja, kod Šelera se ne nalazi nijedno eksplicitno filozofsko tvrđenje o ideji usklađivanja dva suprotstavljena kriterijuma vrednosti (Ehrl 182-183). U skladu s tim, Hartman se slaže sa Šelerom da su vrednosti korisnosti, kao sredstva, zavisne od nekog daljeg cilja. Ali, on ispravno ukazuje da je Šeler generalizovao ovaj jedan primer u pravcu teleologije koja sve niže vrednosti, npr. biološke, smatra zavisnim od viših vrednosti („teleološka predrasuda“ po Hartmanu) (Perrin 151).

### **Babićeva kritika Šelerove etike**

Oslanjajući se na Hartmana, Babić kritikuje ideju krutog fundiranja i podređivanja i, na kraju, žrtvovanja nižih vrednosti (naj)višim, odnosno svetom. On zbog toga u **Šelerovoj etici pripisuje religiozni i heteronomni karakter**: „Scheler je, kao što smo videli, fundirao niže vrednosti na višim. Videli smo takode da taj odnos sadrži neke bitne osobine odnosa sredstva i cilja...Jer, više vrednosti ne samo da su u aksiološkom smislu više nego su i u materijalnom pogledu (tj. u pogledu apriornog vrednosnog sadržaja) fundamentalnije. Niže vrednosti u tom slučaju ne mogu imati nikakvu vrednosnu autonomiju: one ne samo da su niže nego su i fundirane u višim (kao svojim aksiološkim nosiocima), pa ne samo da su manje vredne nego i ta, manja, njihova vrednost zavisi u svom vrednosnom određenju, crpi svoj vrednosni potencijal, iz viših vrednosti. One su vredne tek po tome što svoju vrednost dobijaju, što su fundirane u višim vrednostima. Dakle, ne samo da izbor realizacije više vrednosti nosi pozitivnu moralnu karakteristiku, nego one treba i da budu žrtvovane radi viših, ogrešenje o više vrednosti je teži prekršaj nego ogrešenje o niže, i sasvim je ispravno da, ukoliko je to moguće i tamo gde je moguće, niže vrednosti treba da služe i da se žrtvuju višim vrednostima. Ovo treba ukazuje, međutim, da taj odnos nije samo analogan odnosu sredstva i cilja nego mu je, u relevantnom aksiološkom smislu, ekvivalentan. Podređenost nižih vrednosti višim je, po Scheleru, potpuna; one nemaju nikakvu vrednosnu autonomiju. Tu autonomiju ima samo najviša vrednost - koja je jedna - i zato i nema nikakvog stvarnog heterogeniteta vrednosti“ (Babić 103). „Po svemu proizlazi da je Schelerova etika ipak heteronomna...Ako se 'sveto' odredi na neki način materijalno onda heteronomija nužno sledi, jer bi se u tom slučaju, po zakonu fundiranja, sve vrednosti redukovale na sredstva za ovu vrhovnu vrednost koja bi onda bila i izvor važenja i kriterijum moralnosti...njegova analiza pojma autonomije je nezadovoljavajuća, a njegov neurotični strah od subjektivizma i kantijanskog 'konstruktivizma', kao i strastvena potreba za objektivnošću vrednosti...ukazuju na duboke religiozne korene potrebe za spoljašnjim, objektivnim apsolutom i tome odgovarajućem shvatanju sveta“ (Babić 97). Babić konačno odbacuje Šelerovu materijalnu etiku, čvrsto braneci Kanta od

---

<sup>139</sup> Babić ilustruje ovaj obrnuti odnos visine i jačine vrednosti na sledećem primeru: „Ubistvo je najteži prestup, iako poštovanje tuđeg života ne predstavlja nikakvu značajnu moralnu vrednost...Zato samo niže moralne vrednosti bezuslovno traže svoje ispunjenje i uzimaju oblik zapovesti. Ovi zahtevi, što su vrednosti na koje se odnose niže, elementarnije, imaju više tendenciju da prerastaju u zabrane, što dokazuje da se ne radi o visini vrednosti već o težini nevrednosti“. Ali, „iako povreda tela i života spada u najteže prekršaje, to nikako ne znači da je goli život najviša vrednost“ (Babić 106, 107).

Šelerovih prigovora: „Ako smo, međutim, pokazali da kategorički imperativ nije prazan u onom smislu u kome to Scheler misli, da se on na relevantan način odnosi na sadržaje volje i ljudske postupke, da je upravo to njegov smisao, može se zaključiti...da Schelerova alternativa...ne predstavlja valjan osnov zaključivanja, čime otpada i nužnost da se po toj 'alternativi' odlučujemo pa onda i da se vrednosti hipostaziraju u suštine, a samim tim i potreba za jednom materijalnom vrednosnom etikom kao filozofijom morala“ (Babić 137).

#### 6.2.4. Društveno-klasno poreklo i utopistički karakter Šelerove metafizike i filozofije

Kada, s obzirom na sve navedeno, na samu Šelerovu misao koja vrhuni u metafizici kao „spasonosnom“ znanju, primenimo njegovu (i marksističku) spoznaju o klasnoj osnovi i uslovljenosti (selekcije) znanja, vrednosti, uzornih osoba, oblika društvene zajednice itd., dolazimo do zanimljivih uvida. Na to ukazuje Milić u svojoj rekonstrukciji društveno-klasne geneze Šelerovog mišljenja. Šelerov slučaj postaje nam jasan kao primer pripadnika društvene klase u istorijskom padu, ali koja još uvek čvrsto veruje u svoju kulturu, ideje, vrednosti, norme, iako je doba društvene dominacije te grupe i njene kulture prošlo. Društvena grupa ne zauzima više nekadašnju poziciju, u svom društvenom položaju se ne oseća sigurno, ali je i dalje snažno vezana uz duh i ideje kojima je odgojena. I dok **ideje građanskih mislilaca Šelerovog tipa** u istorijskoj i društvenoj stvarnosti sve više blede, oni nisu mogli da zamisle za čoveka dostojan život u kom se te ideje ne bi poštovala. **Kako bi im vratili ubedljivost u epohi idejnog i moralnog skepticizma i relativizma, oni premeštaju ovozemaljske ideje u transcendentni svet večnih suština, i pretpostavljaju da one u njemu važe poput matematičkih aksioma, bez obzira da li te aksiome u realnom životu neko zna i pridražava ih se.** Milić smatra da je to „psihološki razumljiv postupak nastajanja ideološke samoobmane, potrebne da bi se pojedinac i grupa održali u uslovima koje je sve teže podnositi“. Ovakva situacija se stvara u klasama koje krajnje nezadovoljstvo vlastitim položajem pokreće na aktivnu borbu, iako one nemaju dovoljno snage da postojeće prilike izmene i dovedu u skladu sa svojim idealima. Tada se **društveni aktivizam grupe nastoji održati i pojačati time što će se ciljevima vlastitog delovanja pridavati transcendentni karakter. Šelerova misao je u tom smislu ostala obeležena utopizmom koji proističe iz društvene nemoći klase kojoj je pripadao** (Milić 160, 161). Konsekvenca i naličje tog utopizma, prema Pegeleru, može biti resantiman koji u sebe usisava proklamovanu vrlinu. Šeler, kao i mnogi drugi mislioci toga doba, suočava se sa buržoaskim društvom koje se uzdiglo u svetsku civilizaciju. Oni koji su se suprotstavili tom toku mogli su reklamirati vrlinu. Ali, vrlo lako se na tom putu moglo dospeti u kolotečinu kulturne kritike koja je kod Nemaca cvetala, i uvek iznova se pretvarala u stvar resantimana (Pöggeler 129). Ne okreće li se time Šelerova kritika buržoaskog resantimana protiv njega samog, tj. grupe kojoj je pripadao? Nemoćna da se obračuna sa buržoazijom i njenim „preokretom vrednosti“ u samoj društvenoj stvarnosti, Šelerova klasa svoju mržnju i osvetoljubivost premešta u sferu filozofije i morala, napadajući buržoaske vrednosti kao „dekadentne“ i „varvarske“.

**Primer Šelerovog utopizma je, prema Veljku Koraću, njegovo zanošenje iluzijom da se kriza građanskog društva može prevazići uvođenjem hrišćanske ljubavi i emotivne „punoće“ u filozofiju** (Korać 24). Ontološki antropocentrizam, koji karakteriše Šelerovu filozofiju, ali i sve one građanske mislioce koji su filozofirali na tragu „čoveka“ i njegove metafizičke „sudbine“, nije ništa drugo do „svojevrsna spekulativna reakcija na dehumanizaciju građanskog društva, ali u granicama otuđenja, 'bezzavičajnosti' i nehumanosti tog istog društva“. Jer, ostajući principijelno vezana za horizont građanskog društva, ova struja mišljenja ne može da prizna jedini mogući istorijski put koji vodi čoveka iz stanja dehumanizacije u istinski humanizam, onaj koji je zacrtan

Marksovim učenjem. Tada ona u svojoj „problemskoj nesigurnosti“ ne vidi samo svoju sopstvenu krizu, kako zaista jeste slučaj, već znak da je u krizi filozofija uopšte (Korać 11).

Na istom tragu je i Lenk kada ističe „potrebu širih slojeva građanstva za dužnim obaveštenjem o šansama za uklanjanje nesreće koja je na pomolu“. Uprkos tehničkom usavršavanju i stalno rastućem komforu, svuda postoji tendencija ka stabilizovanju i sigurnosti, i to ne samo svojine, već i kao „**čežnja za spašavanjem i zaštitom u metafizičkom smislu**“. **Izraziti primeri te metafizičke čežnje za spasom su Huserlov logički apsolutizam i Šelerova materijalna vrednosna etika, prva u posrednom, druga u neposrednom vidu.** Rastvaranju logike i etike u psihologiji, skeptičkom relativizmu, kriticizmu i istorizmu, oni se suprotstavljaju sigurnim ontološkim uvidima, zadobijenim uz pomoć matematičko-logičke ili intuitivne metode. Zato što se sam tok istorijskih događaja više ne pojavljuje kao nešto smisljeno, sfera onog istinskog i moralnog postaje „enklava zaštićena od uplitanja istorijskog mišljenja“. Lenk zaključuje da „naličje toga metoda jeste da filozofska saznanja zajedno s praksom svoga ostvarivanja time moraju dospeti u nerazrešive protivrečnosti. Odvojena od istorijsko-društvenog procesa, ona na kraju postaju nešto efemerno, senka koja lebdi iznad stvarnosti“ (Lenk 102, 103).

**Beršejdi piše da je sa filozofske levice Šeler optužen da je „puki utopista izgubljen u maglama sopstvenih izmišljotina“. Po njihovom mišljenju, za evropske političke i ekonomske probleme on je nudio „isprazan duhovni melem“, onda kada je bio potreban konkretan plan društvenog delovanja i političke organizacije. Za „republiku uma“, koju je zagovarao 20-ih godina, Šeler je mogao samo da poziva na odgovorno vodstvo, ali teško da ga garantuje. Kao profesor mogao je da obezbedi znanje i disciplinu koje ovo vodstvo zahteva, ali je imao malo kontrole nad njihovom upotrebom (Bershady 26).**

**Sa stanovišta ovakve kritike, čini se da je svaki pokušaj metafizičkog rešenja temeljnih problema sveta života, pa i Šelerov, osuđen da bude utopija u krivom, rđavom smislu, tj. utopizam.** Jer njegov osnovni nedostatak i nemoć nisu u tome što to rešenje (aktualno) ne postoji. *U-topos*, mesto kojeg (aktualno) zaista nema, kao zamisao onog boljeg, naprednijeg od postojećeg, potrebno je čoveku, jer kako reče Oskar Vajld (Oscar Wilde), „karta sveta na kojoj nije ucrtana Utopija, nije vredna pogleda“. Ali, ono što razlikuje istinsku i ispravnu utopiju od lažnog i rđavog utopizma, je što kod ovog drugog to mesto ni ne može da postoji. Zato njegovo pojavljivanje i promovisanje u različitim oblicima, sve do metafizike, najčešće služi samo za obmanjivanje i zavođenje sa pravog puta oslobođenja čovečanstva čiji su, bar neki, potencijali prisutni u sadašnjosti.

### **Kritika Šelerovog odbacivanja naučno-tehničke racionalnosti i progresa**

Takođe, ovaj kritički pristup naglašava da **rešenje nije u krajnje negatorskom stavu prema naučno-tehničkom progresu, što izbija iz nekih Šelerovih misli, ili bar njegovom potpunom podređivanju čovekovom teološkom uzdizanju, kako eksplicitno stoji na pojedinim mestima.** S obzirom na to, problematična je Hufnagelova odbrana Šelera da on „nikad nije bio odan romanticističkim sklonostima“ i da „izbegava čisto dualističke argumentacije“. Alternativa teško da može biti u potpunom odbacivanju naučno-tehničke racionalnosti i progresu, a i da je tako nešto moguće, ne čini se, po našem mišljenju, prihvatljivim. **Čovek mora da živi i kao „homo faber“, on ne može i ne treba opstajati samo kao „mikrotheos“.** Uspešna sinteza ova dva lika čoveka (ako prihvatamo drugi) deluje pre kao optimalno rešenje za krizu moderne civilizacije, nego **apsolutizovanje samo teomorfne slike o čoveku.** Rešenje je stoga u racionalnom ograničavanju i usmeravanju naučno-tehničkog razvoja kako on ne bi ugrozio fizički, psihički i duhovni život i opstanak čoveka, tj. u osmišljavanju i ostvarivanju društva u kome bi se nauka, tehnika i tehnologija nalazile pod kolektivnom kontrolom ljudske zajednice. S druge strane, u toj zajednici bi postojala

mogućnost izbora različitih životnih i duhovnih stilova, uključujući i one koji nisu teistički, ili su čak ateistički, što je Šeleru očigledno neprihvatljivo.

### 6.3. Kritika Šelerove društveno-ideološke pozicije

Kritičko-društveni metod istraživanja stavlja izložene Šelerove ideje, i njegovu celokupnu filozofsku antropologiju i filozofiju, u određeni društveno-istorijski kontekst, koji na taj način pokazuje njihovu društvenu uslovljenost i ishodište. Ovaj metod je utoliko pre opravdan, budući da ga je sam Šeler, utemeljujući i razvijajući sociologiju znanja, primenjivao na teme u kojima se društvo (njegova klasna struktura), i vrednosti i znanje (njihovi oblici i hijerarhije), prožimaju i uslovljavaju. Na osnovu tog temeljnog uvida, kritikovao je „delotvorno“ i „gospodarujuće“ znanje, i čitav poredak vrednosti moderne civilizacije kao „uživalačke“ i „materijalističke“, dovodeći ih u vezu sa buržoazijom kao klasom koja stvara i vodi ovu civilizaciju. Stoga se, **na tragu Šelerovog vlastitog sociološkog uvida, postavlja pitanje nije li njegovo zastupanje prvo religije, a zatim metafizike, kao najvišeg, „spasonosnog“ znanja, svetog kao najviše vrednosti, i na kraju, sveca ili metafizičara (u smislu metafizike akta) kao najviše vredne osobe, takođe vezano za određeni društveni poredak i nečije klasne interese?<sup>140</sup> I u kojem društvu je moguć i smislen vladajući pojam čoveka kao „mikrotheosa“ koji za svoj najviši poziv treba da ima sa-boraštvo u ostvarenju božanskog?**

Imajući u vidu ova pitanja, Šelerova društveno-ideološka pozicija u predratnom i ratnom periodu može biti prepoznata kao pripadna struji konzervativnog elitizma koja je u ono vreme, početkom 20. veka, bila naročito uticajna. Tako pre rata Šeler netrpeljivo napada ne samo buržoaziju, već i proletarijat, i njihove klasne „mitove“, posebno vrednosti društvene i moralne jednakosti, što je naročito vidljivo u spisu *Resantiman u izgradnji morala*. Oспорavajući masama („parijama“) bilo kakvu produktivnu i naprednu istorijsku ulogu i misiju, Šeler gleda s nostalgijom i eksplicitno favorizuje stari društveni poredak *ancien régime*-a, vladavinu starih aristokratskih elita i feudalne hijerarhije pre izbijanja novovekovnih (buržoaskih i socijalističkih) revolucija. Tako Šeler iz ispravne kritičke analize koja je ukazala na vezu između klasne strukture buržoaskog društva i resantimana, ne izvlači jedino ispravan zaključak da treba ukloniti socioekonomske nejednakosti kako bi se izbegla geneza resantimana. Naprotiv, specifikujući ideju „hrišćanske ljubavi“ i „solidarnosti“, on ističe da hrišćanstvo nema ništa s ovako shvaćenim socijalizmom i komunizmom, da se ono ne suprotstavlja društvu političko-pravne, pa i socijalno-ekonomske nejednakosti (srednjovekovno staleško društvo), da bi na kraju pokušao da filozofski opravda ovakav društveni poredak. Stoga se Šeler, u izboru između dve alternative buržoasko-kapitalističkom društvu, u *Resantimanu* jasno opredeljuje za onu koja će napetost između jednakosti u jednoj, i nejednakosti u drugoj društvenoj sferi, otkloniti tako što će obe sfere učiniti „prirodno“ nejednakim.

Ovakva Šelerova pozicija nije bez unutrašnjih protivrečnosti; njegova tumačenja i stavovi često su u nesaglasnosti sa idejama iz drugih tekstova i dela pisanih u istom periodu, ili čak iz istih radova. Suprotno stavu izraženom samo godinu dana kasnije u *Formalizmu*, on u *Resantimanu* pledira za društvo feudalne prošlosti, a ne socijalističke budućnosti, tj. za društvo u kome postoji i aristokratija „na zemlji“, a ne samo „na nebu“. Njegova radikalna kritika modernog humanizma i humanitarizma protivreči hrišćanskom principu ljubavi i solidarnosti, kako je koncipiran u *Formalizmu*, i ideji vlastite i zajedničke odgovornosti, odnosno vlastite i zajedničke krivice za moralnu krivicu drugih. Videli smo da Šeler u *Resantimanu* snažno naglašava duhovnu i moralnu nejednakost među ljudima, oštro protestujući protiv modernog etosa koji tu nejednakost hoće da ukine. Kontradikcija važi i kod pitanja socioekonomske i političke jednakosti, koja se čas

<sup>140</sup> S tim u vezi Babić kritički primećuje: „Hijerarhija vrednosnih modaliteta u velikoj meri podseća na poznate kastinske ili staleške sisteme u kojima se hijerarhija društvenih grupa smatrala takvom da 'svaka od ovih grupa predstavlja nešto što je Bog odredio, jedan organ u svetskoj građevini, nešto što je isto tako bitno i isto tako hijerarhijski časno kao što su nebeski prestoli i sile hijerarhije anđela' (Hojzinga)“ (Babić 60).

kritikuje i odbacuje, s ukazivanjem da izvorno hrišćanstvo nema ništa s tom idejom (*Resantiman*), a čak brani i smatra pretpostavkom ostvarivanja viših, duhovnih vrednosti i potencijala čoveka, koju čak i hrišćanstvo usvaja (*Formalizam*).

Stav o nejednakosti ljudi u pogledu njihovih duhovnih i moralnih potencijala iz *Resantimana* takođe direktno protivreči kasnijem Šelerovom uvidu iz *Problema religije* da je spasonosno znanje dostupno svima, i njegovom ukupnom učenju koje u ljudima otkriva individualne duhovne ličnosti u njihovoj zajedničkoj upućenosti na Boga. Osim toga, teško je uskladiti ovo tvrdokorno zastupanje društvene i duhovne nejednakosti (koja za Šelera, kako vidimo, ne samo da postoji, već i treba da postoji), s mestima iz samog *Resantimana* koja govore o promeni smera hrišćanske ljubavi u odnosu na grčki svet, s „olujnom provalom ljubavi i saosećanja“ sa svim ljudima, zbog koje nam zastrašujuće deluje mogućnost da su samo neki „dobri“, dok su drugi „loši“ i da ih treba odbaciti (RES 199). A ovaj stav naročito protivreči tezi da moderni buržoaski etos počiva na bazičnom nepoverenju u moralnu vrednost drugih ličnosti. Jer, ne pokazuje li Šeler sa idejom o „prirodnoj“ moralnoj nejednakosti među ljudima upravo takvo nepoverenje, koje inače nepomirljivo kritikuje?

Osim toga, u *Resantimanu* i nekim drugim spisima odnos (životne) zajednice i društva, odnosno staleža i klase, sagledava se sasvim drugačije nego u *Formalizmu*. Naime, dok u *Formalizmu* Šeler navodi da je društvo, u određenom stepenu, konstitutivni deo svakog ljudskog udruživanja, te ne sledi za zajednicom u smislu istorijske sukcesije, kao i da predstavlja nužan uslov pojavljivanja individualne i zrele ličnosti (uz istovremeno zalaganje za socioekonomsku demokratiju „na zemlji“), u *Resantimanu* se društvo posmatra izrazito negativno, upravo kao proizvod raspada zajednice, bez ikakvog afirmisanja njegovog značaja za razvoj individualnosti, i uz oštru kritiku ideje jednakosti u svim njenim oblicima. Zato se *Resantiman u izgradnji morala* može smatrati najprotivrečnijim Šelerovim spisom, a pošto će se ova protivrečnost javljati i u kasnijim radovima, on predstavlja mesto njegovih najproblematičnijih socijalno-filozofskih teza koje će, u manjem ili većem stepenu, u njegovu misao unositi podvojenost.

Zagrejanost za „genij rata“ i „nemački rat“ tokom Prvog svetskog rata, ne može se smatrati slučajnim ispadom i efemernom epizodom u tadašnjem Šelerovom angažmanu, već nužnom posledicom njegovih filozofskih i ideoloških pozicija iz tog perioda. **Taj rat je za Šelera, kao i mnoge druge intelektualce toga vremena, bio „spasonosni“ lek protiv „dekadentne“ moderne (buržoaske) civilizacije.** Šeler je na taj način „oplemenio“ nemački poriv za svetskom moći, dajući mu oreol idealizma i moralnog zanosa. **Kao ideolog, dao je nemačkoj autokratiji i militarističkom imperijalizmu *raison d'être*** (Staupe 256). Imajući u vidu Šelerove ideje iz (pred)ratnog perioda, Vandenberghe smatra da, čak i ako on ne usvaja stavove „konzervativne revolucije“ (Meler van den Bruk, Jinger (Jünger), K. Šmit (C. Schmitt) itd.), **njegov nadahnuti „ničevo-katolički“ poziv na obnovu vitalnih i apsolutnih vrednosti protiv utilitarističkih nije samo elitistički i aristokratski, već ga ponekad opasno približava reakcionarnom antimodernizmu** (Vandenberghe 22). Milić izvodi sličan zaključak: „U društvenom pogledu Šeler je u mnogo čemu tipično konzervativan mislilac, kritičan ne samo prema marksizmu nego i prema idejnoj tradiciji građanskog liberalizma a naročito prema svemu onom što je liberalizam preuzeo od prosvetiteljstva“ (Milić 154).

U drugoj polovini rata Šeler počinje vodeću društvenu poziciju i autoritet da pripisuje Crkvi, od koje se očekuje da u jedinstvu sa socijalnom demokratijom (proletarijatom kao „četvrtim staležom“), donese savremenom čoveku i društvu spas. Posle rata konzervativni elitizam se preobražava u liberalni; sada je liberalna elita koja u svom obrazovanju ujedinjuje nauku i metafiziku ona društvena klasa koja može da obezbedi spasenje iz krize moderne civilizacije. Šeler

završava svoju filozofiju rečima da „mnoštvo nikada neće biti filozof“ i da je „sva istorija bitno delo elita i njihovog nasleđivanja“ (FNS 199). **Stoga bi se moglo zaključiti da, iako u nekim svojim poznim spisima Šeler pokazuje znake korigovanja ideoloških stavova iz (pred)ratnog perioda, i umesto konzervativnih, zastupa liberalne i kosmopolitske ideje, uzimajući u obzir celinu njegovog dela i angažmana, ideja društvene hijerarhije i elitizma ostaje trajna i konačna osobina njegove socijalno-filozofske teorije i prakse<sup>141</sup>. Spram „demokratije odozdo“, revolucionarnih i emancipatorskih kretanja nižih, potlačenih i eksploatisanih klasa, Šelerova filozofija i politika nastupa kao reakcionarna. U takvim pokretima on vidi samo mračnu pretnju masovne demokratije i diktature sleva ili zdesna, koja će ugasi plamen prosvetlene nauke, metafizike i čoveka kao „mikrotheosa“.** Postavlja se onda pitanje nije li ovaj Šelerov obrazovni i kulturni elitizam u protivrečnosti sa njegovom ranijom kritikom (gnostičkog) panteizma u kome je prepoznao „aristokratiju obrazovanih“, „religiju samosvesne kulturne aristokratije“, „religiju mislilaca“, „profesionalnu snobovsku religiju intelektualne kaste“ koja se suprotstavlja narodu i „religiji masa“, a za koju je rekao da će je „sadašnji talas demokratskog osećanja sahraniti“? Naime, kao što u panteizmu „spoznaja boga napreduje kroz obrazovane manjine“, te bi tako intelektualno nadareniji ljudi, „mudri“, „učenjaci“, morali najbolje spoznati boga, tako i ovde obrazovana i kulturna elita ima povlašćeni, ili čak isključivi uvid u najviše sfere nauke i metafizike u kojima se nalazi rešenje za bazične društvene i duhovne probleme savremenosti. Takođe, s obzirom na ovu oštru podelu i suprotstavljanje elite i mase, i prezir prema masama, upitno je koliko je Šelerova ideja „svečoveka“ utemeljena i konzistentna unutar njegovog učenja, i koliko zaista odudara od Ničeove ideje „natčoveka“ koji je takođe mišljen, kako sam Šeler kaže, „u distanci spram mase i sve demokratije“.

Šelerov biograf Staude je ovde sasvim jasan: „**Šelerova politička i društvena uloga bila je ona ideologa. Obezbeđivao je obrazloženje za političke porive moći i ekonomske i društvene interese određene grupe, vladajuće elite**“. Po njegovom mišljenju, **Šeler je podržavao vladajuću elitu metafizičkom retorikom** (Staude viii). Imao je dobar osećaj za političku stvarnost Vilhelmske i Vajmarske Nemačke, i mada je govorio u grandioznim metafizičkim terminima, uvek je tokom vremena menjao strane kako bi govorio za grupu koja je bila na vrhu. Staude u tome vidi Šelerov „nedostatak intelektualnog integriteta“ i „filozofski i politički oportunistički“ (Staude 254, 256). On čak ide daleko da tvrdi da ne možemo biti sigurni ni kako bi Šeler odgovorio na trijumf nacionalsocijalizma. Naime, ako je Šelerov oportunistički karakteriše većinu njegovog života neki pokazatelj, može se s pravom pretpostaviti, kaže Staude, da bi, uprkos njegovom proklamovanom neprijateljstvu prema fašizmu, on „pozdravio trijumf volje obavijajući ga metafizičkim smislom“. Za „pronicijivu“ kritiku Šelerove društvene teorije, koja ukazuje na poštovanje u kojem je ona „prefigurirala nacističke koncepcije“, Staude upućuje na jedan rad V. Dž. MekGila (V. J. McGill) iz 1942. godine (Staude 257).

**Sada postaje vidljiva dubinska veza između naizgled najspekulativnijih i najspiritualnijih oblasti i pitanja (kakvo je, recimo, Šelerovo poimanje duha i odnosa čoveka s božanskim), i njihovog društveno-klasnog bekgrunda.** Ovo ne samo da predstavlja doprinos sociologiji znanja koju je i Šeler razvijao kao jedan od njenih zasnivača, nego dodatno potvrđuje unutrašnju povezanost celokupne Šelerove filozofije koja, pri početnom, i samim tim površnom

---

<sup>141</sup> Na rimokatolički i konzervativni, ili generalno elitistički karakter Šelerove filozofije i sociologije znanja, ukazuju Manhajm i još neki kritičari. Tako Manhajm smatra da „iako u manjoj meri, Šelerove ideje pripadaju konzervativnom modusu i 'katoličkoj tradiciji' tumačenja sveta“ (Marinković 17). „Antipozitivizam koji je zadobio radikalno kritičko obličje antikapitalizma i antiburžoazije izraz je konzervativno-aristokratskog, a po nekima i veoma važnog katoličkog idejnog nasleđa (P. Hamilton, W. G. Remmling). Na taj način Šelerova sociologija znanja zadobila je veoma snažnu elitističku dimenziju jer pretpostavlja da bi sama sociologija znanja, kroz svoj povlašćeni epistemološki položaj koji joj daje širi i dublji uvid u povezanost znanja i društva, 'mogla da pomogne vladajućim elitama da očuvaju društveni poredak' (Hamilton)“ (Marinković 15).



pogledu, deluje rascepkana i rasplinuta između najraznovrsnijih filozofskih pitanja i disciplina. Međutim, ta unutrašnja povezanost, kao što vidimo, ne znači da se uvidi i analitičko-kritički instrumenti koje jedan mislilac razvija, na kraju, ne mogu okrenuti protiv njega samog. Pošto je, po mišljenju nekih predstavnika kritičko-društvenog pristupa, filozofija u krajnjoj **instanci „klasna borba u teoriji“** (Lukač i Altiser (Althusser)), **ona nije izvan, već unutar društveno-klasne dinamike, čineći njen nužan i važan momenat. To je naročito slučaj tamo gde su klasna zainteresovanost i borbenost eksplicitno vidljivi, kako je na više mesta kod Šelera, a ne da se mogu rekonstruisati tek kroz složenu teorijsku proceduru kritike ideologije. Ispostavlja se, dakle, da Šelerova filozofska antropologija i filozofija u celini predstavljaju specifičnu teorijsku ideologiju (idealističko-metafizičku i teološku) koja, posredno ili neposredno, legitimise jednu posebnu društvenu ideologiju (elitističku, u njenoj konzervativnoj ili liberalnoj varijanti), i time, u krajnjoj instanci, služi interesima određenih društvenih klasa, odnosno staleža (aristokratije, sveštenstva ili liberalne inteligencije i buržoazije).**

Kritičko-društveni metod pokazao je i da je ovako izgrađen Šelero<sup>v</sup> projekat na nekim mestima samoprotivrečan, npr. u shvatanju odnosa elite i mase u pogledu njihove istorijske uloge i moći (imanentna kritika). Takođe, da je praktički neostvariv i ideološki sporan - istorijsko kretanje ne može da se prosto zaustavi i okrene unazad, a u konkretnom slučaju restauracije pred-revolucionarnog poretka (jednako suprotstavljenog i buržoaskoj i socijalističkoj revoluciji i društvu), takva društvena „alternativa“, čak i da je praktički moguća, ne bi bila prihvatljiva. Kao što praktički nije moguća i prihvatljiva kontrarevolucionarna perspektiva u kojoj liberalna intelektualna elita vlada neprosvećenim masama, uvodeći tobože „metafizičko“ doba i „svečoveka“ kao „Božjeg su-stvaraoca“ (transeuntna kritika).

U vezi sa ostvarivošću Šelero<sup>v</sup>e socijalno-filozofske vizije, Staude ističe da je očigledna „rupa“ u Šelero<sup>v</sup>om programu - **specifičan plan akcije**. Videli smo da je u predratnom periodu Šeler zagovarao restauraciju aristokratije u društvu. Ali, kako se ovo može izvesti, ostalo je sporno. Šeler je sam bio nesiguran da li se može sačuvati postojeća aristokratija, ili bi nova „duhovna aristokratija“ trebalo da potekne iz nemačkog omladinskog pokreta. Sličan problem javlja se i u narednoj Šelero<sup>v</sup>oj fazi hrišćanskog socijalizma. Staude se poziva na hegelijanskog marksistu Johana Plengea (Johann Plenge) koji kritikuje Šelera upravo na toj osnovi. Naime, ako hrišćanski socijalista ostane samo prorok, svet će proći pored njega. Ali, umesto da ponudi konkretan plan delovanja, Šeler nudi samo to da hrišćani treba da se mole za dolazak novog velikog duhovnog vođe poput sv. Franje ili sv. Ignacija Lojole (Saint Ignatius of Loyola). On kao moralista stoga nije shvatio da hrišćanski socijalizam mora biti više od profetskog; on mora da nove društvene snage pokrene na akciju (Staude 52, 106, 107). Međutim, problem je što su se društveni uslovi okrenuli protiv uspona religioznih vođa koji bi mogli da zasnuju i inspirišu novu veru (Staude 131). Kada je reč o elitama o kojima Šeler govori nakon rata, i dalje ostaju pitanja: Odakle dolaze nove elite? Kako se one formiraju? Kako one stiču moć, i koje garancije imamo da će one, kada jednom steknu moć, odgovorno je koristiti? Šeler je upozorio na opasnosti od iracionalizma i fašizma, ali nije predložio adekvatnu alternativu. Staude stoga zaključuje da su se, **gledajući raspadanje Nemačke nakon rata, praktični problemi činili Šelero<sup>v</sup>u toliko porazni da mu je lakše bilo da ih projektuje u kosmičke dimenzije**. Kako se sadašnjost gubila iz fokusa, njegove spekulacije pomerale su se ka grandioznom problemu smisla ljudske istorije same. **Nikada vičan razmišljanju o konkretnom problemu kroz njegovo praktično rešenje, Šeler se, prema Staudeu, pri razmišljanju o krajnjem smislu ljudske istorije, uskoro izgubio u „maglovitim oblacima nade i očaja“** (Staude 130, 257).

Poseban problem u Šelero<sup>v</sup>oj socijalnoj teoriji je protivrečnost između ideje o večnosti gospodarenja čoveka nad čovekom, s jedne, i uverenja da će ta dominacija nestati u nastupajućem

„ekonomskom“ dobu, gde se njen smer nepovratno premešta ka dominaciji nad stvarima umesto ljudima: „Volja za gospodarenjem čoveka nad čovekom, kako svako dobro zapažanje uči, nije ni na koji način samo sredstvo da se zadobije gospodarenje stvarima; ova volje je pre nešto – što Kant ispravno podučava u svojoj *Antropologiji* - sasvim izvorna za čoveka, i nikada ne bi potpuno nestala čak i u slučaju idealne tehnike proizvodnje“ (SOC VIII 155). Još jednom se potvrđuje da je nejasno na čemu Šeler zasniva svoj metafizički i socijalni optimizam.

**Što se tiče (ne)prihvatljivosti Šelerovih ideja, čak i da su ostvarive, videli smo da on u predratnom periodu poriče jednakost ljudi u pogledu njihovih duhovnih i moralnih potencijala, pojednostavljeno izjednačava socijalizam sa kapitalizmom, a u „radničku klasu“ svrstava i buržoaziju i proletarijat.** Proizvođači ne treba da budu „privilegovani“ kod „raspodela dobara i časti“, drugim rečima, o tome prevashodno treba da odluče oni koji ne proizvode. Odbacujući tako i građansko društvo i socijalizam, napadajući i buržoaziju i proletarijat, jasno je da predratni Šeler pledira za neki oblik restauracije staleškog feudalnog poretka koji zastupa princip „prirodne“ superiornosti onih „plemenitih“ po rođenju i tradiciji. U redovima takve aristokratije naći će se, po Šeleru, heroji, geniji i sveci koji su u „društvu“ i postojećoj civilizaciji nemogući (Galović 2 155). Staude smatra da su **Šelerov prezir prema nemačkoj buržoaziji, njegovo neprijateljstvo prema kapitalizmu, i protivrečna osećanja prema vojnoj i feudalnoj aristokratiji bili tipični stavovi velikog dela nemačke srednje klase pre rata. Sam doživljavajući društvene neuspehe, postao je glas nezadovoljstava, nada i strahova nemačkog buržuja koji nikada nije uspeo da zbaci tutorstvo aristokratije i preuzme na sebe odgovornost za vladanje** (Staude 60-61). Pegeler istim povodom kaže: „Scheler se očitito ne može odlučiti da se jednom za uvijek rastane od starog staleškog društva u korist industrijskoga doba i njegove konkurencije“ (Pöggeler 134). Međutim, **ne ispoljava li ovde Šeler isto ono što je pripisivao buržoaziji, tipičan resantiman jedne klase u slabljenju i padu prema novim klasama u usponu?**<sup>142</sup> Nakon rata elita se traži u onima koji poseduju znanja obrazovanja i spasenja neophodna za buduće „metafizičko razdoblje Evrope“. **U oba slučaja društvenim masama namenjen je podređen i potčinjen položaj, jer se ne veruje u mogućnost i poželjnost njihove emancipacije i jednakosti. Na kraju se ispostavlja da Šelerov „svečovek“ može biti samo liberalni intelektualac okrenut Bogu**<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Na sledećem mestima Šeler kao da govori o sebi iz prethodnog perioda: „Razočaranje među višim slojevima poklapa se s generacijski određenim promenama u dušama istih grupa, koje donosi nova elita (kao u slučaju razočaranja nemačkog romantizma zbog posledica prosvetiteljskih ideja i iskustva s kasnijim fazama francuske revolucije), i tako ovo razočarenje još snažnije određuje pravac duhovnog oživljavanja prošlog vremena, na primer, srednjeg veka i njegovog duhovnog sveta“ (SOC VIII 108); „Sadašnja pseudo-reverzija u službi crkava, neoromantičko razlaganje duše, neće potrajati. To samo znači beg razočaranih viših klasa u do sada 'najčvršće kuće', koje su preživlele rastuće potrese u kapitalističkom društvu do Svetskog rata i kasnijih revolucija“ (SiR VIII 382). Sa tim je povezana i primedba M. Adlera o kojoj svedoči sam Šeler. Adler smatra da Šeler pokazuje „modernu sklonost“ ka „metafizičkom pesimizmu“ Azije i Indije, „osećanje dekadencije“ i neopravdani skepticizam prema tehničkom i ekonomskom progresu, ubrajajući u takve mislioe još i Špenglera i Zombarta. Ovu grupu mišljenja i procena on je objasnio kao „ideologije straha i strepnje koje 'sociološki' predstavlja opadajuća klasa“ (SOC VIII 145).

<sup>143</sup> Da postoje drugačija tumačenja Šelerove filozofije, navodimo kao primer Šneka koji smatra da iz Šelerovog personalizma može da se izvede jedna humanistička politička misao. Po njemu, „interesantna slika političkog subjekta spaja se sa Šelerovom idejom osobe“. Pošto ne može da se objektivizira, osoba ne sme da bude tretirana i manipulirana kao neka stvar ili objekt. Egzistirajući samo u izvršenju akata u svetu, i istovremeno napuštajući na sebe centriranu unutrašnjost i prihvatajući jedinstvenu osobnost drugog, „znanje“ drugog je moguće samo kroz saizvršenje i zajedničko delovanje s njim, deljenjem njegovih praksi. Štaviše, to je način na koji se zajednica, politika i (verovatno) društvene i humanističke nauke, mogu pojaviti. Ovo priziva sliku klasičnog građanina praktičke mudrosti i savremenijeg razumevanja političke odgovornosti kao *praxisa* (Schneck 52, 65). Stoga Šelerovo otkriće suštinske nemogućnosti objektivizacije drugih otvara široke mogućnosti za etiku, moralnost, socijalnu filozofiju i političku teoriju. Malo mašte je, kaže Šnek, potrebno da se predvidi karakter političke zajednice i njene politike u kojoj je svakoj osobi dat tretman koji odgovara jedinstvenom dostojanstvu njene osobnosti. Na ovoj osnovi sugerise se transformacija političke prakse.

## 6.4. Lukač i Frankfurtska škola - kritika (Šelerove) metafizike i filozofske antropologije

Kada je reč o filozofsko-antropološkom polazištu i metafizičko-teološkom ishodištu Šelerove, ali i filozofije drugih mislilaca koji su razmišljali na sličan način, u ovom poglavlju izložit ćemo (neo)marksističku kritiku te orijentacije koja je razvijena kod Đerđa Lukača i pripadnika Frankfurtske škole. Šeler, s jedne, i (neo)marksisti, s druge strane, reflektuju istu istorijsko-društvenu situaciju i krizu modernog društva i znanja. Međutim, **objašnjenja krajnjih uzroka ove krize, pa samim tim i za nju adekvatn(ij)a rešenja, po našem mišljenju, uverljivije su pokazana u okviru Kritičke teorije društva.**

### 6.4.1. Lukač

#### Klase, klasna borba i filozofija

Pripadnici Frankfurtske škole su se u početnoj, predratnoj fazi oslanjali na Marksove rane spise koji su otkriveni 20-ih godina, što je dovelo do oblikovanja tzv. humanističkog marksizma, ili „neomarksizma“, nasuprot tada dominantnoj marksističkoj teoriji razvijanoj pod okriljem Druge i Treće Internacionale. Kao jedan od njihovih preteča pojavljuje se Lukač koji u to doba, pod uticajem novootkrivenih Marksovih „ekonomsko-filozofskih“ rukopisa, razvija marksističku teoriju otuđenja i postvarenja, i radi na filozofskoj artikulaciji i jačanju klasne svesti proletarijata u cilju realizacije socijalističke revolucije. Nakon Drugog svetskog rata Lukač objavljuje knjigu *Razaranje uma* (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954), koja slično nešto ranijoj Horkhajmerovoj studiji *Pomračenje uma* (*Eclipse of Reason*, 1947), rekonstruiše genezu modernog iracionalizma, kako Lukač konkretno kaže, „od Šelunga do Hitlera“, posebno u kontekstu savremene nemačke filozofije i društvenih nauka.

U skladu sa decidnim klasnim pristupom, Lukač na početku spomenutog dela ističe da istorija filozofije nikada nije naprosto istorija filozofskih ideja ili ličnosti, već da razvitak produktivnih snaga, ukupan društveni razvitak, a pre svega razvoj klasnih borbi postavlja filozofiji probleme i određuje pravce rešenja. Odlučujuće osnovne linije jedne filozofije mogu se stoga otkriti samo na osnovu saznanja ovih primarnih pokretačkih sila (Lukač 9). „Filozofi su uvek i intimno - svesno ili nesvesno, voljno ili nevoljno - povezani sa svojim društvom, s jednom određenom klasom u njemu, s njegovim naprednim ili nazadnim težnjama“ (Lukač 85). Drugim rečima, oni su uvek upleteni u ideološke borbe svoga vremena, koje se uvek iznova rađaju iz klasne borbe, i u njima zauzimaju stav između starog i novog, između istorijski naprednog i nazadnog (Lukač 103). Gledano iz tog ugla, Lukač smatra da početke procesa „razaranja uma“ treba tražiti u feudalno-restauracionoj, reakcionarno-romantičnoj borbi protiv Francuske revolucije (Lukač 76), i da se danas „glavni obračun između napretka i reakcije odnosi na dalje razvijanje ili razaranje uma“ (Lukač 77). Zato taj stav, da li se (raz)um prihvata ili odbacuje, da li se u njegovom razvoju vidi napredak ili nazadak, predstavlja, prema Lukaču, „momenat partijnosti, klasne borbe u filozofiji“.

---

Šelerov personalizam vidi građane koji prepoznaju druge ne kao jednake sebi, već kao sasvim transcendentne objektivizaciji pomoću koje se dostiže merenje jednakosti, a to je, prema Šneku, ideja koja u nekom smislu može biti revolucionarnija od puke jednakosti. Dok su liberalni pokreti bili zasnovani na radikalizaciji srednjovekovnog shvatanja čoveka, tj. na darovanju ljudima formalne ili suverene jednakosti, i gde su socijalistički pokreti na sličan način radikalizovali liberalnu koncepciju, darujući ljudima materijalnu jednakost, Šeler bi transcendirao pojam same jednakosti. Izvan jednakosti leži neprocenjivo dostojanstvo i apsolutna jedinstvenost drugog kao osobe. Šnek zaključuje da radikalna priroda Šelerovog personalizma - njegov „radikalni humanizam“ (Perinov izraz) - postaje na taj način „zapanjujuće očigledna“ (Schneck 61).

Sledstveno tome, on odmah navodi da svoje promišljanje razvija iz perspektive suprotstavljanja različitih građanskih ideologija dostignućima istorijskog i dijalektičkog materijalizma (Lukač 11).

### **Kritika iracionalizma**

Primenjajući ovako izložen klasni pristup na tematiku iracionalizma, Lukač tvrdi da su njegove različite etape nastale kao „reakcionarni odgovori na probleme klasne borbe“ (Lukač 14). Postoji jasna zavisnost razvitka iracionalizma od odlučujućih klasnih borbi u Nemačkoj i čitavom svetu (Lukač 15); iracionalizam je međunarodna pojava koja vodi borbu kako protiv građanskog pojma napretka, tako i protiv socijalizma (Lukač 19).

Po Lukaču, iracionalizam u svojoj predratnoj i ratnoj fazi, a to smo videli i u Šelerovim spisima iz tog perioda, idealizuje i „ponemčuje“ zaostale strane nemačkog razvitka, kao da naročito odgovaraju „nemačkom biću“, odbacujući tekovine građansko-demokratskog i revolucionarnog razvitka na Zapadu kao „nenemačke“, protivne karakteru nemačkog „nacionalnog duha“ (Lukač 52). Pri tome, naglašava Lukač, „presudnu ulogu igra efikasno pobijanje socijalizma“ (Lukač 56). Zato je opšta tendencija ove idejne i društvene kritike romantično-reakcionarna (Lukač 60-61).

Iako ideološki preterane, što je razumljivo u kontekstu frontalnog istorijskog i političkog sukoba između marksizma/komunizma i fašizma/nacizma, koji se odvijao tih decenija, ali i spram ništa manje preteranih Šelerovih pohvala militarizmu, vredi ovde navesti **Lukačeve oštre ocene „filozofije života“**. **Ove ocene dotiču i Šelera, budući da je on u vreme Velikog rata, u svojoj kritici mehanističkog prosvetiteljskog pogleda na svet, a značajnim delom i u kasnijem radu (u učenju o snazi poriva i nagona), nesumnjivo delio ideje ove vrlo aktuelne i uticajne vitalističke orijentacije:** „Sada je 'nemačko biće' pomoću koga treba da 'ozdravi svet' ono što je živo, a nacionalna osobenost drugih naroda (pre svega zapadnih demokratija i naročito Engleske) je ono što je mrtvo i ukočeno. Naročito nastaju nova upoređivanja i suprotnosti: rat kao život, a mir kao ono što je ukočeno i mrtvo. Publicističke parole ove žurnalističke literature nisu dugo trajale. Kriza izgubljenog rata zakopala je sve to brbljanje pod njegove ruševine. Ali u toj filozofski bezvrednoj žurnalističkoj literaturi ipak leži važna predigra za drugi odlučujući preokret 'filozofije života', preokret ka fašizmu. Ova ratno-huškačka, agresivno imperijalistička filozofska publicistika, teorijski nema veći značaj. Ukazujemo samo, primera radi, na **ratnu brošuru Maksa Šelera**. U njoj se sa najvećom odlučnošću u prednji plan stavlja 'vitalni koren' rata u samoj ljudskoj prirodi da bi se time diskreditovalo svako ekonomsko shvatanje rata. Tako potvrda rata sa stanovišta 'filozofije života' dobija obrazloženje à la Niče: 'Pravi koren svakog rata je u tome što se u samome životu nalazi tendencija ka povećanju, ka rašćenju, ka razvoju...Sve što je mrtvo, mehaničko, teži samo da se 'održí'...dok život raste ili propada“ (Lukač 366).

Lukač smatra da su „srozavanje razuma i uma, nekritično divljenje intuiciji, aristokratska teorija saznanja, poricanje društveno-istorijskog napretka, stvaranje mitova itd. motivi koje nalazimo kod skoro svakog iracionaliste“, i da predstavljaju „filozofsku reakciju predstavnika feudalnih ostataka i buržoazije na društveni napredak“ (Lukač 14). To posebno postaje vidljivo u Lukačevoj tvrdnji da su Diltajev intuitivan, „genijalni opažaj“, Zimelova i Gundolfova (Gundolf) intuicija, Šelerovo „sagledanje suštine“ od samog početka društveno orijentisani, i da se „odvraćanje od objektivnosti i racionalnosti ovde odmah i neposredno javlja kao odlučan stav protiv društvenog napretka“ (Lukač 25). Možemo odmah da primetimo da se, **u jednoj ili drugoj fazi, u manjem ili većem stepenu, ovi motivi nalaze i kod Šelera**, i da tako postaje jasna pozicija iz koje Lukač kritikuje njegovu filozofiju. Lukač naročito ističe „aristokratsku“ koncepciju saznanja u filozofiji života. U sledećim rečenicama možemo značajnim delom **prepoznati Šelerovu poziciju društvenog i saznavnog elitizma:** „Centralni položaj doživljaja u teoriji saznanja filozofije života nužno odgaja aristokratizam. Filozofija doživljaja može biti samo intuitivna - a sposobnost intuicije

poseduju tobože samo izabrani, članovi nove aristokratije. Kasnije, kada se socijalne suprotnosti još jače ispolje, otvoreno se iznosi da su kategorije razuma i uma kategorije demokratskog ološa, dok stvarno otmeni ljudi prisvajaju svet samo na osnovu intuicije“ (Lukač 330).

Po Lukaču, **potpuno subjektivni, intuitivni karakter metode u najvećoj meri približava Šelera „filozofiji života“ i njenom iracionalizmu.** Uvlačeći fenomenologiju u struju filozofije života, kod njega se prvi put otvoreno pojavljuju njene iracionalističke tendencije. Kod Šelera tako postoji usko povezivanje intuitivističkog iracionalizma i pseudoobjektivnosti (Lukač 379, 381, 382). Lukačeva kritika je neumoljiva: „Vidimo, dakle, kako je trula i subjektivističkom proizvoljnošću razjedena podloga na kojoj Šeler želi da podigne piramidu objektivne i večne hijerarhije vrednosti...Ono što je bitno, ono što daje sadržaj, je gore okarakterisana subjektivna proizvoljnost 'posmatranja'...pogotovu je proizvoljna njihova tobože objektivna hijerarhija...Tako u Šelerovoj etici nastaje potpuno proizvoljna hijerarhija tipova...Svakako, Šeler tu i tamo navodi neke prividno naučne, prividno objektivne oznake, npr. da li je jedan fenomen 'fundiran' u drugome itd. Ali pošto ove prividno logičke argumentacije imaju svoju osnovu u čisto subjektivnoj intuiciji, one se mogu u svakome slučaju po volji preokrenuti“. Tako se „subjektivistička, relativističko-proizvoljna tendencija pobednički probija“. Šeler, po Lukačevom mišljenju, „prekida sa celom Huserlovom tradicijom 'stroge' naučnosti i otvoreno se priključuje iracionalističkoj antinaučnosti“. Ali pošto dobro zna da je njegovoj etici potrebna dopuna da se ne bi raspala u potpuni relativizam, on se okreće „suštinskom učenju o bogu“. Ipak, bez obzira na to, Lukaču je jasno da se „tobože objektivna i večna hijerarhija mora da sruši čim društveni svet doživi stvarni potres“ (Lukač 385-387).

Jedan od najvažnijih socijalnih zadataka iracionalizma Lukač vidi u tome da „ljudima pruži 'komfor' u oblasti pogleda na svet, iluziju pune slobode, iluziju lične samostalnosti, moralne i intelektualne visoke vrednosti - uz ponašanje koje ih u njihovim stvarnim postupcima neprekidno vezuje za reakcionarnu buržoaziju i čini da joj bezuslovno služe“ (Lukač 24). „Izgleda kao da je baš ovo vreme pozvano da svet koji je razum opustošio i učinio ga bezbožnim, polazeći od 'doživljavanja' 'života' ponovo poveže sa novim likovima novog mita, otvori mu perspektive i da mu smisao“ (Lukač 328-329). Iako je Šeler glavnu pažnju posvećivao duhu, a ne životu, **većina navedenih ideja i vrednosti prisutna je u njegovom mišljenju, što ga čini izloženim Lukačevoj kritici.**

Isto važi za **proboj religioznosti u iracionalističkoj filozofiji** reakcionarnog i imperijalističkog perioda: „centralni sadržaj...uvek predstavlja potcenjivanje naučnosti, stvaranje prostora za veru, za subjektivnu religioznost“ (Lukač 353). „Religiozni ateizam je, dakle, nastao iz situacije u kojoj su rezultati nauke potpuno otuđili široke krugove inteligencije od zvaničnih crkava i religija i u kojoj je, sa druge strane, društveni položaj iste te inteligencije (nesigurnost egzistencije, nedostatak konkretne perspektive u javnom i privatnom životu itd.) ipak budio religioznu potrebu čiji se bitni sadržaj može sažeti na sledeći način: moj individualni život je po sebi, imanentno posmatrano, potpuno besmislen, spoljni svet mi ne daje nikakav smisao jer je naučno saznanje uklonilo boga iz sveta, norme društvenog delanja ne pokazuju nikakav pravac -, pa gde mogu naći smisao svog života?...gore opisano društveno uslovljeno psihološko stanje izgleda kao nužno određeno opštefilozofski (večnim položajem čoveka u kosmosu) ili istorijsko-filozofski (sadašnjim svetsko-istorijskim položajem čovečanstva). Duševno stanje time dobija, pre svega, filozofsku posvetu, opravdanje za večno trajanje“ (Lukač 357, 358). „Ovde je jasna osnovna tendencija: da se specifični momenti imperijalističke epohe koji se odnose na položaj individue (naročito na položaj sa tom kulturom povezanog intelektualca) naduju do 'večne' tragike kulture uopšte“. Na taj način se, kaže Lukač, „odvraća pažnja od konkretne ekonomske situacije, od konkretnih društveno-istorijskih

uzroka“ (Lukač 361). Ne možemo da ne primetimo da je **i u ovom kritičkom prikazu neposredno vidljiv profil Šelerove filozofije.**

Za ovakvu „religiozno-reakcionarnu opoziciju“ materijalizam je glavni neprijatelj. Ona žučno polemše „protiv tendencije ka onom što je ovozemaljsko u kosmologiji i antropologiji, protiv mogućnosti društva koje funkcioniše bez onozemaljskog, bez hrišćansko transcendentnog morala“. Međutim, pošto mislioci religiozne opozicije osećaju da za odbranu od materijalizma više nisu dovoljni tradicionalni teološki argumenti, onda slika sveta hrišćanske religije počinje da se brani „modernijom“ i „filozofičnijom“ metodom (Lukač 94). A **upravo to je Šeler radio u drugoj fazi svog mišljenja.** U svakom slučaju, krajnji cilj je da se „filozofski uništi dijalektički i istorijski materijalizam (Lukač 326), da se spreči njegov uticaj na građansku inteligenciju, i time naročito „uništi svaka nada u smislaoni život u ljudskoj zajednici“ (Lukač 357). Lukač tačno zapaža, a to je velikim delom vidljivo i kod Šelera, da se u ovim polemikama novi, dijalektički, Marksov materijalizam retko javlja; on se jednostavno poistovećuje sa starim materijalizmom (Lukač 328)<sup>144</sup>.

Nakon povlačenje revolucionarnih talasa posle 1923, prema Lukačevim rečima, usledio je period „relativne stabilizacije“, koji je doneo iluzorne nade u dugi period ekonomskog i politički konsolidovanog, mirnog, postepenog razvitka. Građanska inteligencija sve više priznaje da je povratak na predratno vreme objektivno nemoguć (Lukač 378). **Lukač ocenjuje da Šelerova misao jasno pogoduje zahtevima „relativne stabilizacije“, jer teži da zasnuje jedan pogled na svet vođen čvrstom hijerarhijom vrednosti koja bi igrala važnu ulogu u konsolidaciji građanskog društva Nemačke (Lukač 379).** On odmah primećuje da se „u ovom prividnom objektivizmu već odavno nalaze katoličke hijerarhijske tendencije koje zvuče skolastički“ (Lukač 380). Lukač podseća i na Šelerovo posleratno zalaganje za demokratiju „odozgo“, nasuprot plebejskoj demokratiji francuske i pre svega proleterske revolucije. On je izričit da je **Šelerova oštrica upravljena primarno protiv socijalizma (Lukač 388, 389).**

## 6.4.2. Frankfurtska škola

### 6.4.2.1. Kriza moderne zapadne civilizacije

Mislioci Frankfurtske škole su se, poput Šelera, direktno suočili sa krizom (moderne) civilizacije koja svoj vrhunac dostiže u savremeno doba. Izrasli iz iste epohe, oni su kritički promišljali njene temeljne izazove i pretnje, koje su se posle Šelerove smrti samo zaoštrile. Brojna mesta iz njihovih spisa pokazuju upadljivu sličnost sa Šelerovom dijagnozom aktuelnog istorijskog i duhovnog trenutka, sve do gotovo istovetnih izraza i formulacija. Tako tridesetih godina 20. veka Horkhajmer upozorava da „društveni odnos koji sada prevladava u Evropi, i koji se proširuje i na Ameriku...predstavlja tvorevinu koja iz imanentnih razloga goni na propast. Ovaj vid ljudskog zajedničkog života nalazi se u očiglednoj krizi“ (Horkhajmer, 1976: 191-192). Kao što je Šeler pravio poređenja sa Helenima i varvarima, i po Horkhajmerovom mišljenju, „svijet se približava ili se već nalazi u nevolji koju je unutar nama poznate povijesti moguće usporediti samo s propašću antike“ (Horkheimer, 1982 I: 95).

---

<sup>144</sup> Slično Lukaču, Adler optužuje Šelera za lažnu predstavu o marksizmu jer, „kao i mnogi drugi protivnici marksizma, veruje da materijalističko tumačenje istorije dovodi ceo intelektualni život i ideologiju u jednostranu uzročnu zavisnost od nečega neintelektualnog, od takozvanih materijalnih odnosa ekonomskog života, tako da je, prema ovom tumačenju, intelektualna sfera direktno izvedena iz ekonomske“ (Frisby 179).

U tom pogledu, **Horkhajmerova, ali i Adornova misao**, čija je sinergija došla do izražaja u *Dijalektici prosvetiteljstva*, **dopire do samih korena krize moderne zapadne civilizacije i kulture. Oni su, slično Šeleru i drugim misliocima toga vremena, ukazali na tendenciju degradacije duhovne kulture Zapada, nalazeći njenu osnovu u bazičnim konceptima zapadnog sveta** pod kojima se osmišljavala njegova izgradnja, i dostizanje svetske dominacije na materijalnom i intelektualnom planu (Filipović M., 1963: 186). Horkhajmer i Adorno su razvoj zapadne civilizacije protumačili kao dijalektiku samorazaranja prosvetiteljskog projekta, a njenu savremenu krizu kao instrumentalizaciju uma i poništenje vlastitosti pojedinca. Prvobitno zamišljen kao glavno sredstvo oslobođenja čovečanstva, um se izopačio u polugu represivne dominacije nad prirodom, društvom i čovekom. Ovakva sumorna slika izrasla je na iskustvu nacifašizma i staljinizma, razvitku autoritarizma, totalitarizma i etatizma, i varvarstvu svetskih ratova, što su sve fenomeni koji su obeležili genezu i tematiku Kritičke teorije društva (Kučinar 1 20). Nakon Drugog svetskog rata, pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka, Markuze primećuje da se „**najdjelotvornije podjarmljivanje i uništavanje čovjeka po čovjeku dešava na vrhuncu civilizacije**, kad se čini da materijalne i intelektualne tekovine čovječanstva dopuštaju stvaranje istinski slobodnog svijeta“ (Marcuse, 1985: 18). Tako su i dalje „prisutne sve činjenice koje potvrđuju kritičku teoriju ovog društva i njegovog fatalnog razvitka: sve veća iracionalnost cjeline; suvišnost i restrikcije produktivnosti; potreba za agresivnom ekspanzijom; konstantna prijetnja rata; intenzivirana eksploatacija; dehumanizacija“ (Marcuse, 1989: 231).

#### **6.4.2.2. Horkhajmerov materijalizam i kritika metafizičko-teološke filozofije**

Šelerova idealističko-teološka metafizika i „metantropologija“, naišla je već tada na **snažne primedbe iz pravca (istorijsko)materijalističke filozofije**. Tako se Horkhajmer na više mesta izjašnjava o Šeleru i njegovom filozofskom poduhvatu, ciljajući pri tom i na **učenja mnogih drugih (građanskih) mislilaca koji su metafizicirali na isti ili sličan način, i dovodeći sve te pokušaje u vezu s teističkom, tj. teološkom (pret)postavkom**. Iako se prikaz i dijagnoza moderne civilizacije i njene krize značajno preklapaju kod Šelera i mislilaca Frankfurtske škole, **alternative koje oni nude za izlazak iz epohalne društvene i duhovne krize sasvim su suprotstavljene**, bar u ranom, konstitutivnom periodu Kritičke teorije. **Dok Šeler „spas“ traži u idealističkoj obnovi metafizičkog znanja i akta, i čovekovom ostvarivanju boga, Kritička teorija odlučno odbacuje takva rešenja, eksplicitno se samorazumevajući kao (istorijsko)materijalistička, antimetafizička i antiteološka**. U njoj kritici metafizičkog stajališta primetne su **direktne primedbe upućene Šelerovoj filozofiji, ili se indirektno, ali jasno i precizno, na nju mogu odnositi**.

**Teorija koja se „oslobodila natprirodnog zasnivanja“, i koja se odnosi na borbu za bolji poredak u sadašnjosti, određuje se kod Horkhajmera kao „materijalistička“** (Horkhajmer 1 101). **To čini suvišnom potrebom za filozofskom ontologijom i antropologijom** (Horkhajmer 1 103). „Metafizički snovi“, tvrdi Horkhajmer, tvore izlaz za pojedinca koji se oseća suvišnim u svetu: „Izolirani i ništavni individuum misli posredstvom tih snova o sjedinjenju s nadljudskim silama svemoćne prirode, strujama života ili **neiscrpnim temeljima svijeta**. Metafizika njegovu opstanku podmeće smisao time što njegovu sudbinu u tom svijetu razumije kao puku pojavu koja je unutrašnjim odlukama i metafizičkom slobodom osobe zadobila svoje dostojanstvo i koja je u vezi s 'autentičnom', istinskom egzistencijom“ (Horkheimer, 1982 II: 83-84). **Filozofije „apsolutnog“, kojima pripada i Šelerova, služe za ispunjavanje ove pukotine; one se „nude kao izvrsno sredstvo za naš spas od kaosa“** (Horkhajmer, 1988: 47). Metafizika stoga čeka od svog bavljenja „zagonetkom“ postojanja, „celinom“ sveta, „životom“, „posebnošću“, pozitivne posledice za

delanje: „**Težnja da sve delove svog ličnog života učini zavisnim od uvida u poslednje osnove karakteriše metafizičara**“ (Horkhajmer 1 97). „Individue žele znati zašto trebaju postupati tako a ne drukčije, i traže oslonac. Filozofija nastoji upravljati ovom izgubljenošću pomoću **metafizičkog davanja smisla**. Umjesto da zahtjeve individua za nekim smislom djelovanja zadovolji time da razotkrije društvene proturječnosti i ukaže na njihovu praktičke nadilaženje, uljepšava sadašnjost time što kao temu izabire mogućnost 'istinskog' života ili čak 'istinske' smrti, poduzimajući da opstanku podijeli dublji smisao“ (Horkhajmer 2-I 187).

Ali, „**po materijalizmu ni čisto mišljenje ni apstrakcija u smislu filozofije svijesti, ni intuicija u smislu iracionalizma ne mogu dovesti individuu u vezu s nekom trajnom strukturom bitka. Pojedinaac ne može u svojoj unutrašnjosti otkriti ni najdublje uzroke niti najviše biće; ne može dospjeti ni do navodno posljednjih elemenata bitka**. Takva konačna određenja mišljenja i njegova predmeta koja ne uzimaju u obzir povijesnu situaciju i u njoj postavljene teorijske zadatke, predstavljaju temelj cjelokupne idealističke filozofije“. Materijalizmu je takva tematika jednostavno strana (Horkhajmer 2-I 120). Kritikujući gledišta Zigfrida Marka (Siegfried Marck), koja su **slična Šelerovim i Hajdegerovim ontološkim koncepcijama**, Horkhajmer odbacuje njegove navode o „spoznaji vlastitog središta“ i „**prijateljstvu s bitkom**“. Filozofija, po njegovom mišljenju, jednostavno nije sposobna za to. **Stvar je jasna - „dok se svijet iz temelja ne promijeni nema prijateljstva ni s kakvim bitkom**“ (Horkhajmer 2-II 231). Materijalizam, ističe Horkhajmer, ne zna ni za kakvu „drugu“ stvarnost, koja bi našoj služila kao temelj ili je uzvisivala. On ne misli da se iza morala nazire neka nadistorijska instanca, **kako je mislio Šeler**, niti zna za strah što ga moralni propisi - bez obzira koliko spiritualizovani - vuku na osnovu porekla iz religioznog autoriteta. **Njegova ljubav za ljude nije namenjena bićima koja su nakon smrti zbrinuta u večnosti, nego sasvim prolaznim individuama. Zato on sve energije usmerava na ovostranost. Nasuprot njemu, metafizički i religiozni optimizam su nezainteresovani za šanse ljudi u ovostranosti i za njihovo energično podržavanje** (Horkhajmer 2-I 93, 157-158).

**Horkhajmer posebno kritikuje Bergsonovu filozofiju koja pokazuje značajne sličnosti sa Šelerovom:** „Ona čitav svijet svodi na jednu jedinu, **vječitu bitnost**, ustvrđuje **duhovni smisao** zbivanja i ljude koji pate zbog zbiljskih odnosa upućuje na sjedinjavanje s onom bitnošću, to jest na **duhovno uzdizanje**. Kao i raniji metafizičari, Bergson uzdiže postojeće, čak i ustvrđuje njegovu **božanskost**“ (Horkhajmer 2-I 170). **Slično Šeleru koji je u smrti video „žetvu“ i „radost“, tako je i metafizičar Bergson, prema Horkhajmeru, zatajio smrt:** „Poput svakog teologa koji ljudima obećaje **vječiti život**, on želi činjenicu smrti prikriti govorenjem o nekoj **vječitog realnosti** s kojom bi se mogli sjединiti, pokazujući time da njegovo djelo ima istu funkciju kao i **religija** i, pored i nakon nje, suvremena filozofija: tješiti ljude za ono što im se događa na zemlji opsjenama o njihovoj **vječitosti**“. Horkhajmer u ovome vidi „bogatu ljestvicu ljudskog ludila“. Nasuprot takvim deluzijama, on ističe: „Umni rad na borbi protiv smrti, produktivan stav koji se nadaje iz *horror vacui*, svjesni je solidarni rad na poboljšanju ljudskih prilika, na razvijanju svih dobrih ljudskih sklonosti, koje danas propadaju, za sve efikasniju borbu protiv bijede i bolesti. **Umirivanje toga straha duhovnom odanošću nekom vječitom načelu, koje se upražnjava u metafizici, nema temelja**“ (Horkhajmer 2-I 174). Prema tome, „nije navodno **udubljivanje u apsolut**, koje po Bergsonu posreduje filozofija, ono što uzrokuje odlučnost lišenu iluzija koja...odlikuje zbiljskog borca, nego štoviše svijest da postojeće nepravedne diobe i katastrofalne proturječnosti valja nadići u korist sretnijeg stanja čovječanstva koje treba tek izraditi“ (Horkhajmer 2-I 175). **Šelerovo „saboraštvo“ sa Bogom ovde je direktno pogodeno.**

**Materijalizam odbacuje idealističko proglašavanje prioriteta duhovnog koje je nezavisno od istorijskog kretanja** (Horkhajmer 2-I 22). U istoriji nema nikakvog razvoja misli



koja „dolazi sebi samoj“, kako je mislio Hegel, **ili na svoj način Šeler**, jer nema od ljudi nezavisnog duha (Horkhajmer 2-I 27-28). To istovremeno znači da je materijalistički pogled nespojiv sa idejom nekog apsolutnog zahteva koji se može zasnovati samo verom u neku apsolutnu svest. **Funkcija ovog zahteva je da ljudske, istorijske ciljeve, kako je činila i Šelerova filozofija, „zaodene prividom večnosti“**, i poveže ih sa nečim „bezuslovnim“ što nije podložno istorijskim promenama (Horkhajmer 1 100). I povrh svega, da opravda postojeće dovodeći ga u vezu sa „smislenim bitkom“ koji navodno egzistira nezavisno od istorijskih promena (Horkhajmer 2-II 121). Svi takvi pravci mišljenja imaju idealistički karakter. U skladu s tim, Horkhajmer navodi da se borba između materijalizma i metafizike odvija pre svega kao suprotnost između materijalizma i idealizma (Horkhajmer 1 100). Stoga materijalizam pripisuje istini vremensko jezgro, i ne suprotstavlja je kao nešto nepromenljivo istorijskom kretanju (Horkheimer, Adorno, 1974: 5). Istorijski promenljiv interes u razvijanju opštosti mora biti shvaćen kao inherentni činilac spoznaje (Horkhajmer 2-II 105). Emfatički shvaćena „istina“ ne može se odvojiti od teizma, tako da **sa bogom umire i večna istina** (Horkhajmer 3 179). **Kritičku teoriju društva, ponavlja Horkhajmer, „ne utemeljuje nikakav smisao i nikakvo vječito određenje“** (Horkhajmer 2-I 189). Produktivni oblik kritike postojećeg, koji se u ranijim vremenima ispoljavao kao vera u „nebeskog sudiju“, sada se izražava kao borba za umnije forme društvenog života (Horkhajmer 2-I 328). **Na meti ovih stavova nalaze se Šelerove ideje i uverenja u „nadistoričnost“ ličnosti i istine, i Boga kao njihovog vrhovnog izvora.**

### **Horkhajmerova kritika metafizičko-teološke ideje spasenja**

**Uprkos tome, postoji mogućnost da se istorija shvati, a da se ne pretvara uzaludno u „proces izbavljenja“.** Slike pravednosti i mudrosti mogu se ostvariti, a da se **ne hipostaziraju u boga**; oni koji se za njih bore znaju da svako dobro ima svoju vlastitu istoriju, te da će jednom nestati (Horkhajmer 2-I 324-325). **Materijalistički stav potpuno je pomiren sa smrtnošću i konačnošću ljudskih bića.** U njemu pojedinac odbija da se prilagodi nehumanoj stvarnosti, i žrtvuje vlastitu osobu, ne zbog nekakve „zapovesti“ ili „unutrašnjeg glasa“, već zbog sopstvene želje i užitka, za koje zna da će jednom nestati, kao i da će „kasnije generacije jednom propasti, a zemlja će nastaviti svojim putem kao da se ništa nije dogodilo“ (Horkhajmer 2-I 190-191). „I čak posle uspostavljanja novog društva sreća njegovih članova ne bi bila ekvivalentat za nevolju onih koji propadaju u današnjem. **Teorija ne donosi svojim nosiocima spas**“ (Horkhajmer 1 89). **Stav materijalista - „ostati u dolini suza misleći na ono drugo bez pribježišta božanskoj konkurenciji“ - teologu i ontologu je nerazumljiv** (Horkhajmer 2-II 10). Ali to ne znači da su istorijski konačni ciljevi za koje su umirali borci i prosvetitelji u svim vremenima, liče na smrt samo zato što nisu večni. Jer, oni se, kaže Horkhajmer, od smrti razlikuju upravo onim kratkim razdobljem sreće za koju su borci umrli (Horkhajmer 2-I 325). **Zato je uzaludna nada da bi se mogla probuditi ona vera koja je u početku živela u religiji i crkvi, kako se Šeler zanosio u drugoj polovini rata.** Dobra volja, solidarnost s bednima i stremljenje za boljim svetom, prema Horkhajmeru, nepovratno su odbacili svoj religiozni ogrtač, i pretvorili se u „ovozemaljsku“ borbu: „Predodžba o nekoj zaštitničkoj moći izvan čovječanstva u budućnosti će nestati...Uznemirenost zbog konačnosti individua i čovječanstva nije, dakako, izgubila svoj temelj - no ako iz nje proizlaze energije, one više nisu usmjerene na **metafiziku, ovo misaono priviđanje sigurnosti**, nego teku u praktičku društvenu borbu za zbiljsku sigurnost od bijede i smrti“ (Horkhajmer 2-I 188). „Stav mučenika nije više podnošenje, nego čin, njihov cilj nije više **vlastita besmrtnost u onostranstvu**, nego sreća ljudi koji dolaze iza njih i za koje znaju da umiru“ (Horkhajmer 2-I 329).

**Šelerovo vezivanje čovekovog spasenja za boga, i obrnuto, ovde je neposredno na udaru. Prepuštenost čoveka i čovečanstva samom sebi je perspektiva koja je njemu bila neprihvatljiva i zastrašujuća. A upravo se na tu vezu čoveka i boga obrušava Horkhajmer u sekularnom i ateističkom nadahnuću: „Metafizička vera u to da se uobličavanje individualnog**

života može zasnivati na osnovu bivstva koje treba otkriti najjasnije se izražava u neposredno teološkim sistemima. Bog može zahtevati određeno ponašanje od ljudi; oni koji rade protivno tome, padaju u greh...Samo neko osobno biće može postavljati zahteve, samo neka svesna volja može biti tako nedvosmislena da se po njoj može meriti ispravnost jednog života“ (Horkhajmer 1 97). **Horkhajmer tvrdi da Šeler nije bio dovoljno radikalno odbacivanju teizma. Po njegovom mišljenju, negirajući pred kraj života teističku pretpostavku ličnog, duhovnog i svemoćnog Boga, Šeler je dosledno morao ukloniti apsolutno biće kao sredstvo „podupiranja čoveka“. Međutim, time bi eliminisao „najjači poriv za metafizikom“, što nikako sebi nije mogao dopustiti. Materijalistička teorija, kaže Horkhajmer, preuzima ovaj korak. Ona odbacuje „apsolutni smisao“, koji se uprkos svim strujanjima filozofije života i panteizma, „nigdje ne može odvojiti od teističke pretpostavke“ (Horkhajmer 2-I 189-190). Povezujući svoj materijalizam sa antičkim i francuskim prosvetiteljstvom, Horkhajmer nastavlja: ova teorija, „za razliku od idealističkog nazora, svijetu ne podmeće nikakav smisao...Onaj tko je prihvaća, ne postavlja s njome povezanu životnu praksu ni u kakvu vezu s nekim vječitim, duhom obdarenim bićem. Nada da bilo što nadilazi vrijeme i prostor čini mu se ispraznom“ (Horkhajmer 2-I 190). Sledeći istu liniju razmišljanja, Habermas navodi da materijalizam „ozbiljava ateizam i saznaje: da je čovečanstvo naslućivanje moći nad istorijom, koja mu ipak stalno izmiče, samo šifrovano u slici boga. Bog koji je u stvarnosti postao istorijski, ne samo da ne može više biti bog, nego nikad to ozbiljno nije ni mogao biti. Čovečanstvo je ostavljeno samo sa delom svog izbavljenja“ (Habermas 2 252).**

Materijalizam shvata samog sebe kao „teorijsku stranu nastojanja da se dokine postojeća bijeda“ (Horkhajmer 2-I 93); „kritička teorija, čiji je cilj sreća svih individua, ne podnosi se...sa opstojanjem bede“ (Horkhajmer 1 86), uprkos tome što on jasno zna da uzimati to za „krajnji smisao opstanka, svršetak povijesti i početak uma nije ništa drugo nego ljupka iluzija“ (Horkhajmer 3 207). **U ljudske predstave o cilju ulaze potrebe koje nisu utemeljene na nekakvom „sagledavanju“ (suštine), već na nevolji (Horkhajmer 2-I 189). Materijalizam nikada nije rešavao neka čisto teorijska pitanja, i nije mu stalo do pogleda na svet, pa ni do duše ljudi, kao Šeleru, nego do izmene društvenih odnosa u kojima ljudi moraju da pate i njihova duša da zakrčljava (Horkhajmer 1 19, 109). Iz zahteva za srećom, menjanje odnosa koji uslovljavaju nesreću postaje cilj materijalističkog mišljenja (Horkhajmer 1 102). Prema mišljenju materijalista, suprotno Šelerovom asketizmu i unižavanju vrednosti života i čulnog uživanja, ovu težnju ljudi za vlastitom srećom treba priznati kao prirodnu činjenicu kojoj nije potrebno nikakvo opravdanje (Horkhajmer 1 118-119). Horkhajmer smatra da ljudi daleko više žele biti srećni nego „pravi“ i „navlastiti“, kakve ih, između ostalih, projektuju Šeler i Hajdeger (Horkhajmer 3 159). „Ljudi zadovoljavaju svoje promjenljive potrebe i želje i brane se od smrti ne zato što bi vjerovali da time slušaju neki apsolutni zahtjev, nego zato što čežnja za srećom i strava od smrti i dalje traju“ (Horkhajmer 2-I 187). Za materijalizam je cilj sloboda pojedinca, ali ne „inteligibilna“, „s onu stranu prostora i vremena“ koja se, kako kaže Horkhajmer, ne može ni spoznati ni ozbiljiti; umesto te fikcije, treba empirijskoj slobodi svakoga dati najveći prostor (Horkhajmer 3 168).**

To dovodi do različitog razumevanja pesimizma i optimizma u idealističkoj i materijalističkoj filozofiji: „Materijalizam...nosi u sebi pesimističku crtu i pored sveg optimizma koji može da pokaže u pogledu menjanja odnosa, i pored sveg priznavanja sreće koja proizilazi iz rada na tom menjanju i iz solidarnosti. Ranija nepravda se ne može popraviti. Ne može se kompenzirati patnja prošlih generacija. Ali dok se u idealističkim strujama pesimizam danas obično odnosi na zemaljsku sadašnjost i budućnost, to jest na nemogućnost buduće sreće zajednice, i ispoljava se kao fatalizam ili struja propasti, tuga koja je svojstvena materijalizmu odnosi se na prošle događaje. Materijalizmu su tuđe opšte slutnje 'da li je zemaljsko stanovništvo kao celina pod dosadanjim načelima ostvarilo tendenciju ka povećavanju, koja je neprimerena onom

proširivanju mogućnosti prehrane što ga omogućava tehnika, nauka i napredak privrede uopšte' (Šeler), pomisao na već prekoračeni optimum tehničke produktivnosti po sebi, **pesimističke predstave o dekadenciji čovečanstva, 'peripetiji njegovog celokupnog života starenja'** (ibid.). One odražavaju smutnju takvog društvenog oblika koji sputava snage kao nemoć čovečanstva“ (Horkhajmer 1 104).

U ovome je i **ograničenje i promašenost kritike nauke iz ugla idealističke filozofije i metafizike**. „Uviđajući da tadašnja filozofska kritika nauke hoće njenu ideološku funkciju da prevlada čisto teorijski, on je prozreo zajedničku slabost svih lekova za krizu nauke. Ozdravljenje se može osigurati samo društvenom praksom promene uslova u kojima nauka deluje“ (Kučinar 1 12). Stoga Krićka teorija istovremeno reflektuje društvenu tendenciju ka pozitivizmu i instrumentalizovanju misli, kao i „**uzaludne pokušaje spašavanja**“ (Horkhajmer 3 136), **vidljive u Šelerovoj i sličnim filozofijama**. U skladu s tim, Horkhajmer se razračunava s pozitivizmom i scijentizmom, ali i **svakom metafizikom**, posebno ontološki usmerenom „prvom filozofijom“ i filozofijom „porekla“ (Filipović M. 165). Iako je kritički ocenjivao trijumf subjektivnog i razaranje objektivnog uma u modernom dobu, Horkhajmer napominje da „i statička ontologija i nauk napretka - i objektivistički i subjektivistički oblici filozofije - zaboravljaju čovjeka“ (Horkhajmer 3 96). On opasnost, koje nije lišena ni Šelerova misao, vidi u tome da **zagovarači objektivnog uma zaostanu iza naučnog i industrijskog razvitka**, postulirajući smisao koji se pokazuje kao obmana, i stvarajući na taj način **nazadne ideologije** (Horkhajmer 3 122).

### **Horkhajmerova kritika Šelerove teorije vrednosti**

Prelazeći na direktno preispitivanje Šelerove filozofije, **Horkhajmer ocenjuje da je Šelerovo učenje o „duhovnom bitku“ i „zrenju biti“**, koje je sa Huserlovih logičkih kategorija prebačeno na moralne strukture, **od početka zadobilo „beleg restaurativnog“** (Horkhajmer 3 136). **Zajedno sa Adornom, on konstatuje da prosvetljeni um ne uređuje svemir po sferama, a hijerarhiju u prirodi s pravom proglašava refleksom srednjovekovnog društva**. Kasniji pokušaji uspostavljanja „**objektivnog poretka vrednosti**“ **za autore Dijalektike prosvetiteljstva predstavljaju „očigledne laži“**. Po njima, iracionalizam koji se ogleda u takvim „ništavnim rekonstrukcijama“ daleko je od toga da se suprotstavi industrijskom razumu (Horkheimer, Adorno 103). „Nakon posljednjega velikog pokušaja posredovanja subjektivnoga i objektivnog uma u njemačkom idealizmu, svi napori koji pokušavaju dokazati pravo objektivnoga uma, čak i **Maxa Schelera, pojavljuju se kao umjetni i zastarjeli**“ (Horkhajmer 3 285). „U aporiji ne pomaže apel na **vječne vrednote** koje se ne mogu dokazati pred umom. Ne pomaže, međutim, niti srednji put, poput onoga kojim je išao **kasni Scheler**“ (Horkhajmer 3 291). Stoga je **moderno „istraživanje vrednosti“ kod Šelera i N. Hartmana „rješavanje nemogućeg zadatka: utemeljivanja načina djelovanja iz puke filozofije“**. Šelerovo učenje o „strukturi i poretku carstva vrednosti“ čini pokušaj takvog proglašenja zapovesti (Horkhajmer 2-I 92-93). Međutim, rešenje problema se, jednostavno, ne nalazi u življenju po čvrsto formulisanim zapovestima (Horkhajmer 2-I 81-82). Jednostavno rečeno, fenomenološko ostajanje na „ejdetski“ zadobijenim uvidima i „apsolutnim“ istinama ne nudi gotovo nikakvu zaštitu pred istorijskim relativizovanjem: „Kada se pokaže da one nisu uskraćene istorijskom procesu, kada je spoznata njihova opšta...zavisnost na osnovu napredujuće nauke, tada nastaje ili grčeviti pokušaj da se one filozofski učvrste“. Horkhajmer u fenomenološkom učenju i kulturnom pesimizmu vidi važne pojave savremenog doba (Lenk, 1990: 103). **Nepopustljivo sledeći svoju materijalističku orijentaciju, i sasvim kontrirajući Šeleru, on zaključuje: „Ne postoji vječito područje vrijednosti. Potrebe i želje, interesi i strasti ljudi mijenjaju se u svezi s društvenim procesom“** (Horkhajmer 2-I 93). Nasuprot Šeleru koji je, pozivajući se na Platona, metafizički stav s pravom opisao kao „pokušaj čoveka da samog sebe transcendira kao prirodno, gotovo bivstvo, da samog sebe proglasi za boga ili da postane sličan bogu“ - „stvarnost, kojom materijalista pokušava da ovlada, jeste **suprotnost**

**božanskoj**, i njegova težnja ide mnogo više u tom pravcu da nju usmerava prema sebi nego sebe prema njoj“ (Horkhajmer 1 98-99). Iz Horkhajmerovog ugla, Šeleru se može uputiti primedba koja važi i za **iracionalizam**: „On je prepreka novog oblikovanja društva, priznavajući prividno njegovu neophodnost ali **ograničavajući je na unutrašnji obrat i puko obnavljanje u duhu. On pretvara...složeni socijalni problem u primitivno pedagoški**“ (Horkhajmer 2-I 1 161-162).

### 6.4.2.3. Adornova kritika ontološke filozofije

Kerović prikazuje osnovne crte Adornove kritike ontologije: „Adorno polazi od dvije prećutne postavke. Prema prvoj, svaka filozofija koja pretenduje na to da **spozna punu istinu i razjasni totalitet bitka** opterećena je ideologijskim elementima, te kao takva, a da to i ne želi, stoji u službi postojećeg poretka. Prema drugoj, povijesno iskustvo filozofije ukazuje na to da je i filozofsko mišljenje nužno uslovljeno i ograničeno uvijek konkretnom istorijskom situacijom i okolnostima ljudskog života. To je dodatni razlog da gajimo rezerve prema apsolutnim pretenzijama filozofije po kojima ona, tobože, **saznaje stvari pod vidom vječnosti** i kao takve u njihovom nepromjenjivom bitku...Isto tako on odlučno odbija i svaku filozofiju jedinstva, porijekla, supstancije, bitka ukoliko ona ima metafizičke osnove i implikacije. Tako je pod udar njegove kritike došlo ontološko mišljenje u cjelini...**Ontološkoj filozofiji kao filozofiji bitka i duha on prebacuje da ima ideologijski i apologetski karakter, ukoliko ce izdaje za punu istinu o bitku, svijetu, čovjeku i njegovoj društvenoj zbilji**. Ona gradi na neutemeljenoj iluziji da je moguća neokrnjena i iscrna spoznaja stvari, da filozofsko mišljenje može proniknuti u skrivenu strukturu bića i razjasniti totalitet bitka....Slabost ontološke filozofije Adorno vidi i u njenom potajno deduktivnom i apriornom karakteru, te u njenoj **čežnji za osloncem, zavičajem i temeljom kojim će misao nastoji spasiti od pritiska istorijske dinamike u odnosu na koju ce osjeća nemoćnom**. Tako postoje ne samo filozofski, već i društveni korijeni ontološke i svake metafizičke filozofije, koji doprinose sa svoje strane da ce ontologijska filozofija lako miri sa postojećim nepravilnim stanjem“ (Kerović 2 358, 359).

**Adornova kritika filozofije subjektivnosti, prema Krstićevom prikazu, pokazuje da su mete njenog napada ona mesta koja je i Šeler smatrao ključnim za svoju filozofiju i filozofsku antropologiju - spiritualizam, sublimacija, ignorisanje ili neutralisanje smrtnosti i svesti o smrti, degradiranje prirodnog i životinjskog, projekcija nade i spasa, zahtev za totalitetom:** „Uslov i početak tog poduhvata je, dakle, 'samoosvešćivanje', utoliko i kritička demistifikacija, negativno prokazanje porekla duha, koji je u tobožnjoj suverenosti sistem proglasio svojim uznesenjem, pigmalionski bežeći od one svoje pred-duhovne, od animalne praistorije roda“ (Krstić 2 132); „Taj okret se, u drugoj potenciji, može nazvati i '**materijalističkim**'. U jednom specifičnom značenju...materijalistička je za Adorna naprosto svaka ona filozofija koja bez spiritualističkih anestetika i sublimirajućih iskrivljenja na sebe preuzima ono što inače mišljenje na različite načine odguruje: svest o smrti, o onom niskom, odvratnom, prirodnom...To je filozofija kojoj nije ni strano ni odbojno iskustvo leša, truljenje, ono 'životinjsko'...ona ispunjenju metafizičkih interesa, kao uslov koji se tiče prioritarnijih potreba, pretpostavlja ispunjenje materijalnih interesa i, jednom samokritikom filozofskog uma koja bi i dalje da ostane filozofija, u zabrani svakog 'slikanja' nade vidi upravo njeno poslednje utočište. **Svako slikanje nade kao projekcije spasa u međuvremenu se pokazalo u toj meri nasilnim da je identifikovano s nasiljem**. Ono uvek pretenduje na sveukupnost, na celinu, na nešto što ne može da toleriše ništa izvan sebe i iz čega ne samo da mora da bude izgnano nego i likvidirano sve ono što se ne da integrisati - na ono proždrljivo 'Celo' koje je kod Adorna uvek i bezuslovno neistina, koje je samo ono zlo, rđavo, koje je jedna 'beskrajna jeza', jedan zaokruženi svet kao 'sistem grozote“ (Krstić 2 129, 130).

### Perinova kritika Šelerove koncepcije ličnosti iz Markuzeove perspektive

Ističući da ga je Markuze prvi ohrabrio da pristupi proučavanju Šelerovih etičkih spisa (Perrin xii), **Perin kritikuje Šelerovu koncepciju ličnosti iz ugla Markuzeovih refleksija**. Naime, Markuze uočava da je u razumevanju ličnosti počev od Kanta, došlo do bitne promene u odnosu na početak građanskog doba. Ličnost i duša su prvobitno pripadale ideologiji građanskog oslobođenja individue. „Lice je bilo izvor svih snaga i svojstava koji su individuu osposobljavali da postane gospodar svoje sudbine, da svoju okolinu oblikuje prema svojim potrebama. Jakob Burkhart je ovu ideju ličnosti prikazao na 'uomo universale' renesanse. Karakteristika ličnosti nikako nije bila samo duševna ('lepa duša'), naprotiv, moć, uticaj, slava - što širi i ispunjeniji životni prostor njenih dela“. Međutim, sa Kantom počinje da se razvija pojam ličnosti koji postaje reprezentativan za „afirmativnu“ kulturu, kod koga se „više ne oseća ništa od ekspanzivnog aktivizma renesansne ličnosti. Još samo kao duševni i moralni subjekt, ličnost je gospodar svog postojanja. 'Sloboda i nezavisnost od mehanizma cele prirode' jeste samo još 'inteligibilna+ sloboda koja date životne okolnosti prihvata kao materijal dužnosti. Prostor za spoljašnje ostvarenje postao je vrlo mali, prostor za unutrašnje vrlo veliki. Individua je naučila da sve zahteve postavlja najpre samoj sebi. Vlast duše postavljaće zahteve unutrašnjosti, a skromnije zahteve spoljašnjosti. Ličnost više nije odskočna daska za napad na svet, nego zaštićena linija povlačenja iza fronta. Duboko u sebi, kao moralna osoba, ona je jedini siguran posed koji individua ne može da izgubi. Ona više nije izvor osvajanja, nego odricanja. Ličnost je pre svega onaj ko se odriče, čovek koji se do svog ostvarenja probija u okviru unapred datih okolnosti, ma koliko one bile bedne. On nalazi svoje blaženstvo u postojećem“ (Markuze, 1977: 65-66). **Perin smatra da Šeler stoji direktno unutar postkantovske tradicije koju Markuze ima u vidu. Iako je Šelerova koncepcija osobe ekspanzivnija od Kantove, to je samo unutrašnja ekspanzija i, kao takva, ništa više aktivistička od Kantove.** Šeler takođe prihvata prirodu kao područje fakticiteta i, sledstveno tome, ne može da zamisli nikakvu transformaciju - evolutivnu ili revolucionarnu - koja može da pogodi ili uključi pretpostavljene nepromenljive zakone prirode i objektivnog sveta. Umesto toga, Šeler na kraju zaključuje da su prirodne sposobnosti nepromenljive i da svaka promena u čoveku ima svoje poreklo i završetak u carstvu duhovnog (prva dva filozofska akta) (Perrin 134).

#### **6.4.2.4. Habermasova kritika metafizike i religije i „postmetafizičko“ mišljenje**

U ranoj fazi Habermasova misao bila je kritički usmerena „(1) **protiv filozofije porekla**, pa stoga odbacuje konačnu zasnovanost i afirmativno tumačenje bivstvujućeg u celini, (2) **protiv tradicionalnog određenja odnosa teorije i prakse**, pa stoga samu sebe shvata kao refleksivni element društvene delatnosti, (3) **protiv zahteva za totalnošću kako metafizičkog saznanja tako i religijskog pogleda na svet**, pa je stoga svojom radikalnom kritikom religije ona sama podloga za prihvatanje utopijskih sadržaja kako religijske tradicije tako i interesa koji saznanje vodi ka emancipaciji, i konačno (4) **protiv elitističkog samorazumevanja filozofske tradicije**, pa je stoga oslonjena na univerzalno prosvetavanje, čak i sebe same“ (Cekić, 1975: 16-17).

Ovi motivi preuzeti su u kasnijim Habermasovim radovima u kojima se posebno kritikuju metafizički projekti u filozofiji iz ugla „**postmetafizičkog**“ mišljenja. Kao aspekte metafizičke misli Habermas izdvaja mišljenje identiteta, idealizam, *prima philosophia* kao filozofija svesti, jak pojam teorije (Habermas 4 40-43). **Sve ove elemente možemo, u manje ili više izraženom obliku, da nađemo kod Šelera.** Po Habermasovom mišljenju, ovakav pristup neminovno je morao biti napušten nakon Hegela, kada se „promenilo agregatno stanje filozofiranja: od tada **postmetafizičko mišljenje nema alternativu**“. To važi i za današnje vreme, jer se naša polazna situacija ne razlikuje suštinski od one u kojoj je bila prva generacija Hegelovih učenika (Habermas 4 39).

Razlog ove radikalne promene je u tome što je od sredine 19. veka, autoritet ekspanzivnih empirijskih nauka primorao filozofiju da se sa njima asimiluje. Prelazak znanja sa filozofske („materijalne“) na naučnu („proceduralnu“) racionalnost moralo je da dovede metafizičko mišljenje u nevolju. **„Od tada poziv da se vratimo metafizici, poziv koji se stalno iznova čuje, nosi žig puke reakcionarnosti“** (Habermas 4 47). **Ovde vidimo direktno osporavanje Šelerove pretenzije ka obnovi metafizike.** Takođe, stara predstava o filozofima, koja ih stavlja u krug pesnika i mislilaca, mora se napustiti u našem savremenom naučnom, kulturnom i društvenom kontekstu (Habermas 5 7). Jer, filozofija je, prema Habermasu, pod navedenim uticajem nauke, morala da se odrekne statusa „prve nauke“, „enciklopedije“, i cilja apsolutnog znanja, sama postajući naučnom disciplinom u smislu sazajne pogrešivosti: „Ona mora da se uplete u falibilističko samorazumevanje i proceduralnu racionalnost empirijskih nauka“. Samo u tom okviru „načelno falibilnoga znanja“ filozofija još uvek može sačuvati svoju relevantnost. Suprotno Šeleru, koji je u fenomenologiji, i fenomenološkoj intuiciji, tražio ako ne metodu u klasičnom smislu, a onda „nastrojenost“, koja („prvoj“) filozofiji omogućava privilegovan uvid u objektivno područje apriornih suština stvari i apsolutnog nivoa realiteta, Habermas ističe da **filozofija „ne sme da traži niti privilegovan pristup istini, niti vlastitu metodu, vlastito predmetno područje ili pak vlastiti stil intuicije“** (Habermas 4 50, Habermas 5 7). Konsekvenca je sledeće: „U meri u kojoj se filozofija povukla u sistem nauka i etablirala kao jedna akademska struka, pored drugih, **ona je morala da se odrekne i privilegovanog pristupa istini i spasenja koje donosi teorija“** (Habermas 4 61).

**Ovakva zamašna transformacija nužno pogada „mesijansku“ ambiciju tradicionalne filozofije. Nakon proglašenog kraja metafizike „filozofija ne ostaje više na svom početnom platonskom spasenjskom putu kontemplativnoga stjecanja izvjesnosti o kozmičkoj svejedinosti“, što je na poseban način očuvano i u Šelerovoj filozofiji. Ona, dakle, više ne konkuriše religioznim slikama sveta. U tom pogledu postmetafizičko mišljenje ima sekularni karakter,** zbog čega se, dodaje Habermas, uopšte ne treba uznemiravati. Ali to što filozofija postaje naučnom disciplinom, i odriče se pretenzije na apsolutnost, ne znači da se filozofija rastvara u naukama. U skladu sa izvornim programom Kritičke teorije, koji se jednako suprotstavljao metafizici i scijentizmu, Habermas odbacuje „promašeno“ scijentističko samorazumevanja filozofije. Filozofija nije *ancilla* kognitivnih ili drugih nauka. Prema Habermasu, njen zadatak je da u svetlu raspoloživih naučnih saznanja „artikulira jedno utemeljeno samorazumijevanje i razumijevanje svijeta“ (Habermas 5 15). **Ovo ne znači produkciju slika sveta, odnosno (filozofskog) pogleda na svet, što je bila težnja koja je držala i Šelera.** Jer, konkretan svet života drugačiji je od takvih slika sveta: „On nema ni značenje uzvišenoga kozmosa ili uzornoga poretka stvari niti značenje sudbinskoga *saeculum*-a ili doba svijeta, to znači uređenoga slijeda **spasenjski relevantnih događaja“** (Habermas 5 20). **Čitava filozofija istorije koja je istoriju gledala kao „događanje spasa“ (Levit), ali i kosmološke i metafizičke teorije, ovakvim novim pristupom postaju deplasirane.**

Habermas navodi da nakon napuštanja metafizike, filozofiji preostaje „unapređivanje procesa samorazumevanja sveta života“. Ona treba da „interpretativno posreduje između stručnog znanja i svakodnevne prakse koja traži orijentir“ (Habermas 4 26). U ulozi tumača i posrednika između nauke i tehnike, prava i morala, umetnosti, s jedne strane, i svakodnevne komunikativne prakse, s druge strane, filozofija može da iskoristi ova stručna znanja i da doprinese stvaranju svesti o deformacijama sveta života. Međutim, ona to može samo kao kritička instanca, pošto više ne poseduje afirmativnu teoriju ispravnog života kao u tradicionalnoj filozofiji (Habermas 4 50, 63). Habermas ponavlja da **filozofija nema privilegovan uvid u „suštine“ i raspolaže još samo falibilnim znanjem.** Ona se mora odreći i tradicionalnih oblika učenja koja su uticala na socijalizaciji, i u tom smislu mora da ostane teorijska. Na kraju, **ona različite forme života ne**

može više da uklopi u hijerarhiju kao „manje“ ili „više“ vredne (Šelerova ambicija); ona se ograničava na shvatanje opštih struktura svetova života uopšte. Ova tri aspekta **onemogućavaju postojanje metafizike kao „zaključujuće“ i „integrišuće“ misli** (Habermas 4 26-27).

Oslanjajući se na ovako izloženu kritiku metafizike, Habermas napominje da je **filozofska scena bila svojevremeno određena tendencijom povratka metafizici, naročito kod Špemana i Henriha** (Habermas 5 8). U Habermasovoj kritici Henrihove filozofije možemo videti brojna mesta koja su prisutna i kod Šelera. Henrih je filozofiju video kao naslednicu religije; ona preuzima i na svoj način ispunjava hiljadugodišnje religiozne motive. Jedino što se kod Henriha, umesto puta spasenja, kao najviši stepen u hijerarhiji životnih formi, uzima *bios theoretikos*: „delanje u službi onoga što je najviša mogućnost svesnog života...Ono što kodifikovane religije zovu 'verovanjem', za mišljenje se zove 'život u ideji i iz ideja'“. S takvim, iz metafizike pozajmljenim formulacijama, Henrih proklamuje zahtev koji se suprotstavlja „modernom stanju svesti“. Ovde počinje oštra Habermasova kritika. Po njemu, onaj ko želi da falibilizam nauka „izleči“ pomoću „nepogrešivog“ znanja koje je upućeno na tradicionalnu formu učenja, i pri tome uzima za zadatak da **životne forme u celini normativno označi i uvede ih u „objektivnu hijerarhiju“**, taj nastupa sa velikim pretenzijama. Habermas nalazi sličnost kod Handkea (Handke) koji se „priprema da pesništvu vrati kvalitet speva objave, onog proročanskog“ (Habermas 4 299).

**Habermasovo „postmetafizičko“ i „postreligiozno“ mišljenje nužno ima učinke na društvenom planu.** Zbog višestruke diferenciranosti, rastuće kompleksnosti i izuzetne dinamike savremenog društva, u njemu se problem identiteta javlja u dramatičnom vidu i na kolektivnom i na ličnom planu. Zato Habermas, prilikom dodele Hegelove nagrade u Štuttgartu, kao urgentno postavlja pitanje: „Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?“, i zatim, „mogu li pojedinci u savremenom svetu uopšte zasnovati svoj identitet, i mogu li to učiniti na bilo kojem principu osim na krhotinama tradicije, ostacima slika sveta i drugim predmodernim elementima?“ Habermas je čvrsto uveren da nijedno sadržinsko načelo ne može više da se inauguriše kao integrativni društveni princip. Moderna društva ne mogu se odreći pojma identiteta, niti odustati od napora za njegovim uspostavljanjem, ali se ono ne može shvatiti kao surogat za iščezlu integrativnu snagu mitskih i religijskih predstava. To znači da se „kolektivni identitet više ne može svesti na neku konkretnu sadržinsku normu ili određenu, ma kako obuhvatnu i široku **sliku sveta**, već ostaje vazda labavo privezan za institucionalne i proceduralne pretpostavke koje bi pojedincima trebalo da omoguće i olakšaju slobodno formiranje svog ličnog, transinstitucionalnog identiteta“. Novi identitet je, stoga, moguć samo kao „refleksivno, postmetafizičko i posttradicionalno jedinstvo formalnih uslova pod kojima se stvaraju i menjaju individualne projekcije identiteta“ (Vukadinović 3 180, 181). Vidimo da su **u ovakvom tumačenju pitanja identiteta u savremenom dobu osporene ne samo tradicionalne, mitske i religijske slike sveta, već i oni pozitivni, sadržinski i supstancijalni, filozofsko-metafizički pogledi na svet koje su hteli da izgrade neki savremeni mislioci, uključujući Šelera.**

#### 6.4.2.5. Horkhajmerova kritika metafizike i filozofske antropologije

Neposredno se nadovezujući na materijalističku kritiku metafizike, Horkhajmer preduzima i kritiku filozofske antropologije kao jednog od vodećih pravaca savremenog filozofskog mišljenja. On je uveren da moderna filozofska antropologija proističe iz iste istorijsko-duhovne potrebe kao građanska idealistička filozofija: „uspostaviti nakon sloma srednjovekovnih poredaka, prije svega tradicije kao bezuvjetnog autoriteta, nova apsolutna načela, iz kojih bi djelovanje dobilo opravdanje“. Jer, zasnivanje pojmovnih sveza koje služe osmišljavanju

čovjekovog života, duhovni napor da se sudbina svakog pojedinca i čitavog čovečanstva uskladi s nekim „**većitim određenjem**“, predstavlja jedan od najvažnijih ciljeva idealističke filozofije (Horkhajmer 2-I 186). Tako se, nakon iščezavanja autoriteta religiozne objave, ali i razotkrivanja ispraznosti dedukcije moralnih načela u novovekovnoj filozofiji sve do novokantovaca, **u obnovljenoj metafizici kao cilj postavila „istinska slika čoveka“, a filozofska antropologija se pojavila kao jedan je od poznih pokušaja nalaženja „norme“ koja bi životu pojedinca pribavila smisao** (Horkhajmer 2-I 186). Horkhajmer, u istorijsko-materijalističkom maniru, odmah ukazuje na protivrečnost ovog projekta, koji inauguriše duhovnu i ličnu „nezavisnost“ čoveka, a da pri tome nije ostvarena bazična pretpostavka ljudske autonomije, „umom vođeni solidarni rad društva“ (Horkhajmer 2-I 186).

Materijalistička analiza pokazuje da je „pravi“ čovek, koji se uzdiže u savremenoj filozofiji i filozofskoj antropologiji, samo „prazno mjesto za ispunjenje sna mnogih koji ne mogu doći do vlastita privatnog života, do vlastite odluke i moći“. **Horkhajmer smatra da predstava o čovekovom „spasenju“ odvrća pažnju od realne društvene celine i njene nepravde, od razjašnjenja uzajamnog delovanja društva i individua, pretvarajući se u „nadobudni simbol navlastitosti**“. Pošto teologija početkom 20. veka više nije bila dovoljna za ostvarenje ovog cilja, javlja se učenje o „bitku i tubitku“ (Hajdeger), u kome Horkhajmer vidu skrivenu tradicionalnu misao o bogu i čoveku (Horkhajmer 2-II 142). **Utoliko pre izložena primedba važi u slučaju Šelera koji neskriveno govori o čoveku i bogu**. Horkhajmer se istim povodom osvrće na misao egzistencijalističkog filozofa Paula Landsberga - Huserlovog, Hajdegerovog i Šelerovog učenika - koji želi „sigurnost“ koja omogućuje i tera na „odvažnost“. Po Horkhajmerovom mišljenju, Landsberg time istinski karakteriše poriv čitavog filozofskog pokreta iz koga su proistekle moderna antropologija i filozofija egzistencije, a to je „želja da se djelovanje utemelji u čvrstim uvidima u bit“, koja je od samog početka motivisala fenomenologiju (Horkhajmer 2-I 188, 189). „To je stanje pretpostavka čežnje koja već desetljećima ovladava duhovnom situacijom - da se filozofijskim praktikama kao što su zrenje biti i intuicija i konačno slijepim podređivanjem pod jednu osobu, bila ona antropozofijski prorok, pjesnik ili političar, **u bezizlazni život unese vječiti smisao**. U onoj mjeri u kojoj je vlastito djelovanje suženo te konačno nestaje i sposobnost za to, postoji i spremnost da se u sigurnom zaklonu neke vjere ili nekog čovjeka, koji važe za posudu i inkarnaciju istine, nađe sigurnost“ (Horkhajmer 2-I 213). Tako je nastala filozofska antropologija, koja je „apsolutizirala pojedine čovjekove poteze“, a kritičkom razumu suprotstavila „**intuiciju**“ koja je „prekoračivala prinudu znanstvenih kriterija, sigurna u svoj genijalni pogled“ (Horkhajmer ovde anticipira Lukačevu kritiku fenomenologije i iracionalizma iz *Razaranja uma*). **Ova metafizika hipostazirala je izolovanog, apstraktno shvaćenog čoveka, što je dovelo do ignorisanja teorijskog razumevanja društvenih procesa. Time se skretao pogled s uzroka društvene krize i, štaviše, obezvređivala sredstva njenog prevazilaženja** (Horkhajmer 2-I 20).

Ponavljajući motive iz kritike metafizike, Horkhajmer ističe da se uverenje koje je „slobodno od iluzija“ i s njim povezano delovanje ne može dovesti u vezu s „**evidentnim odnosima biti**“; ono proizlazi iz „egzistencije čežnje za srećom i slobodom čovječanstva“ koja se ne može dalje legitimisati, nego samo istorijski objasniti. Ako je u toj želji i sadržana neka slika budućeg čoveka kao određeni ideal, ona nije postavljena kao „prasluka“, nego je ljudi sami shvataju kao predstavu o cilju uslovljenu savremenim odnosima, i koja je prolazna poput njih samih. Nasuprot tome, **filozofska antropologija traži određenje „biti“ čoveka koje nadilazi istorijsko zbivanje, a „odbacuje eminentno antropologijsko pitanje kako se može dokinuti zbilja koja se čini neljudskom**, budući da sve ljudske sposobnosti koje volimo u njoj propadaju i guše se“. Horkhajmer u takvom pristupu ponovo uočava paradoks. Jer, ako je pitanje „biti“ čoveka uopšte moguće smisleno postaviti, i teorijski i praktički odgovor na njega zavisi od rešenja ovog drugog pitanja (Horkhajmer 2-I 192).



Drugim rečima, **filozofsko-antropološka problematika, prema mišljenju Kritičke teorije, nikako se ne može odvojiti od kritičko-društvene teorije i prakse koja cilja na pronalaženje i ostvarenje „suštine“ čoveka u njegovim realnim životnim uslovima i odnosima.** U tom izmenjenom kontekstu antropološke studije mogu se pokazati korisnim u produbljivanje spoznaje istorijskih tendencija. **Umesto „čoveka uopšte“, one tada postavljaju istorijski određene ljude i njihove društvene grupe, a njihovo biće i nastajanje ne traže izolovano, već u vezi sa životom društva:** „Bavljenje izvanjskom poviješću podjednako čini razumljivim dani tubitak kao što analiza danih egzistencija uvjetuje razumijevanje povijesti. Tubitak je nerazdvojno upleten u izvanjsku povijest, te njegova analiza stoga neće moći naći nikakav temelj koji bi kao takav u sebi bio, doduše, pokrenut, no neovisan o svakom izvanjskom određenju...Time se nauk o bitku u čovjeku, kao i svakovrsna filozofijska antropologija, pretvara iz jedne unatoč svemu statičke ontologije u psihologiju ljudi koji žive u određenoj povijesnoj epohi“ (Horkhajmer 2-I 24-25). Slika se ovde nužno konstruiše drukčije nego u filozofskoj antropologiji. **Više nisu bitne osobine koje čoveka odvajaju od biljke i životinje, odnosno boga - zanimanje za tako obuhvatne pojmove Horkhajmer pripisuje potrebi za „metafizičkom orijentacijom“ - nego je u fokusu postojanje i izmena osoba koje mogu postati određujućima za realni tok istorije. Slika čoveka se više ne pojavljuje kao nešto jedinstveno, sa pogledom na „posebni položaj čoveka u kosmosu“, nego kao zbirni pojam grupnih specifičnosti koje nastaju u društvenom procesu. Na taj način svaka osobina savremenog razdoblja postoje temom kao faktor istorijske dinamike, a ne kao „moment nekoga vječitoga bića“.** Stoga motiv za takve antropološke studije nije više dat u Šelerovoj zabrinutosti „da ni u kojem vremenu čovjek nije samom sebi postao toliko problematičnim kao u sadašnjem“ - Horkhajmer navodi da nas ta okolnost mnogo ne uznemirava, čak i da do nje dođe - već u „zbijskim mukama što ih valja dokinuti“. **On, dakle, smatra da suštinsko rešenje ključnih teorijskih pa i „duhovnih“ problema savremenosti treba tražiti u praktičkom prevladavanju temeljnih društvenih protivrečnosti koje i proizvode te probleme, a ne u metafizičkim i teološkim spekulacijama. Činjenica koja je uznemiravala savremene filozofe - da slike „večitoga života“ blede, i da su forme savremenog života potpuno lišene harmonije, zaključuje Horkhajmer, „nipošto ne znači da je došlo vrijeme za nova djela teologijske mašte“ (Horkhajmer 2-I 193, 194).**

#### 6.4.2.6. Habermasova koncepcija filozofske antropologije

**Vajs upućuje da Habermas za filozofsku antropologiju prihvata integrativni zadatak, a ne zadatak celovitosti kao Šeler:** „Filozofska antropologija asimilira i integriše nalaze onih nauka - poput psihologije, sociologije, arheologije i lingvistike - koje se bave čovekom i njegovim dostignućima“ (Weiss 1 42). To znači da **filozofska antropologija „nije fundamentalna, nego samo 'reaktivna' filozofska disciplina, odnosno njen zadatak jeste da filozofski interpretira rezultate pojedinačnih nauka o čoveku.** Njen nastanak je stoga relativno kasno postignuće, jer su najpre morale biti razvijene ove nauke, od psihologije, do sociologije, etnologije i drugih, da bi se uopšte mogla pojaviti potreba (i problem) integracije i interpretacije njihovih rezultata. Filozofska antropologija reaguje na otkrića u ovim naukama... 'Takve reaktivne filozofske discipline više ne rade posao prve filozofije, one više ne zasnivaju nauke, nego ih prerađuju; više ne dopuštaju naukama da [od njih] izvire, nego im se moraju povinovati i predavati“ (Vukadinović 1 98). **Veza filozofske antropologije sa „prvom filozofijom“, tj. metafizikom, i svaki njen meta- karakter i formulacija, na ovaj način su jasno i oštro raskinuti.**

**Habermas pokazuje da je svestan konzervativnog potencijala filozofske antropologije.** Zato „antropologija može 'postati kritička' samo u onoj meri u kojoj pojam čoveka kojim barata pokušava razumeti preko razumevanja društva u kojem ovaj pojam nastaje. '[S]amo tako...ona

može izbeći iskušenju da ono što je istorijski nastalo naprosto proglasi za 'prirodu' i da to onda sugeriše kao normu". Habermas stoga tvrdi da to što čovek 'ima istoriju' i tek kroz nju, dakle, nezavisno od prirodne evolucije, postaje ono što jeste, predstavlja 'uznemiravajuću činjenicu' za antropologiju koja pretenduje da se bavi 'prirodom čoveka'...Svaka epoha, svaka kultura i svaka 'društvena formacija' sadrže u sebi različite ideje čoveka i zato antropološke teorije, koje imaju pretenziju da izriču stavove o 'čoveku uopšte', najčešće nisu ni istinite ni lažne, nego 'samo' jednostrane i neistorijske. 'Čovek uopšte' ne postoji". Tako bi, **samokritički transformisana filozofska antropologija „morala da se: a) eksplicitno odrekne pretenzije da pruži neki definitivan i pozitivan odgovor na pitanje o ljudskoj suštini; b) ograniči samo na negativna, ili pak parcijalna, epohalno situirana određenja čoveka; i v) ova određenja dovede u vezu sa konkretnim uslovima i društveno-istorijskim kontekstom u kojem su nastajala“** (Vukadinović 1 101-103). **Ne treba posebno isticati da ovakvi postulati direktno uzdrstavaju Šelerov „nad-“ ili „podistorijski“ pristup čovekovom biću i njegovo bazično razumevanje filozofske antropologije.**

#### **6.4.2.7. Kritika metafizičke i konzervativno-reakcionarne alternative kapitalističkom društvu i modernoj civilizaciji**

Videli smo da Šeler, govoreći o osamostaljivanju i gospodarenju objekata ljudske delatnosti nad samim čovekom u modernoj industrijsko-kapitalističkoj civilizaciji, kaže da „verovatno ne postoji tačka oko koje su oštroumni i dobromisleći savremenici više saglasni“ (RES 286). Ovde je Šeler sasvim u pravu; oko ove tačke, čak sa gotovo identičnim formulacijama, slažu se i Marks i predstavnici Frankfurtske škole. **Bitna razlika između njih je, međutim, u objašnjenju krajnjih uzroka i prirode ovog procesa, samim tim i načina njegovog prevazilaženja. Alternativa koju nude Frankfurtovci bitno je drugačija, štaviše, suprotstavljena Šelerovoj. Za njih, kao i za Marksa, bazični društveno-ekonomski poredak nije posledica sistema vrednosti, već obrnuto, njegova osnova i determinata.**

**Oponirajući idealističko-metafizičkim i (kripto)teološkim strujanjima u savremenoj filozofiji i filozofskoj antropologiji, Kritička teorija ponudila je materijalističku i emancipatorsku alternativu modernoj civilizaciji.** Kao bazičnu karakteristiku „novog“ materijalizma, specifičnog za njegov pristup koji se razvija na Marksovom tragu, Horkhajmer navodi „učenje o fundamentalnoj istorijskoj ulozi ekonomskih odnosa“ (Horkhajmer 1 103). U tome je ujedno značenje „kritičke“ teorije nasuprot „tradicionalnoj“: **„Predmet kritičke teorije društva su ljudi kao proizvođači svojih ukupnih istorijskih oblika života“** (Horkhajmer 1 83). Zato „samospoznaja čoveka u savremenosti nije matematička prirodna nauka, koja se javlja kao večiti logos, već **kritička teorija postojećeg društva, kojom vlada interes za razumne prilike“** (Horkhajmer 1 47). U skladu s tim, **Kritička teorija nastupa kao „intelektualna strana istorijskog procesa emancipacije proletarijata“** (Horkhajmer 1 60). Horkhajmer stoga pojašnjava da se izraz „kritička“ odnosi ne na idealističku kritiku čistog uma, već na dijalektičku kritiku političke ekonomije (Horkhajmer 1 54). „Stari svet propada zbog prevaziđenog principa ekonomske organizacije. S tim je povezano kulturno propadanje. **Ekonomija je prvi uzrok bede, i teorijska i praktična kritika mora se usmeriti pre svega na nju“** (Horkhajmer 1 87). Horkhajmer ističe da temeljne kategorije dijalektičkog materijalizma ne odražavaju samo savremenu društvenu praksu nego i „ogorčenu volju za njezino mijenjanje“ (Horkhajmer 2-I 178). Teorija napušta svoju izolovanost i samodovoljnost, postajući momenat oslobađajuće prakse, povezana s „nestrpljenjem ugroženog čovječanstva“ (Horkhajmer 2-I 229); ona je „dio nastojanja za bolje društvo“ (Horkhajmer 2-I 102), nagovor ljudi da učine nešto kako bi zaustavili propadanje ljudskosti

(Horkhajmer 3 158). Sve ovo, nasuprot Šeleru, znači da „filozofija nije sama sebi dovoljna. Ona nužno pokreće dalje prema političkoj i socijalnoj teoriji“ (Horkhajmer 3 166).

Prenoseći ove ideje na konkretniji društveni i politički plan, Horkhajmer i Adorno ističu da njihova filozofija ne priznaje nikakve apstraktne norme ili ciljeve koji bi se suprostavljali važećima, kako je to činila reakcionarna kritika građanskog društva, na čijoj liniji je bila i Šelerova predratna i ratna misao. Naprotiv, ona sasvim otvoreno prihvata proklamovane građanske ideale, i zajedno s njima, veruje da podela rada treba da bude u korist ljudi, a napredak da vodi ka slobodi. Međutim, baš zbog raskoraka između tih ideala i društvene stvarnosti, ona lako dolazi u konflikt i sa postojećom podelom rada i sa postojećim oblikom napretka (Horkheimer, Adorno 266). Horkhajmer dodaje da se lošim i neodrživim nisu pokazale građanske ideje slobode, jednakosti i pravednosti, već prilike koje im ne odgovaraju. On jasno poručuje: „**Parole prosvjetiteljstva i francuske revolucije važe danas više nego ikada.** Ove ideje nisu ništa drugo nego pojedine karakteristike umnoga društva kakvo je u moralu unaprijed dano kao nužno ciljno usmjerenje. **Politika koja bi odgovarala moralu ne treba, dakle, napustiti te zahtjeve, nego ih ozbiljiti**“ (Horkhajmer 2-I 97). **To znači da promišljanje o destruktivnosti napretka ne sme biti prepušteno njegovim neprijateljima** (Horkheimer, Adorno 9). **Stoga, nasuprot reakcionarnim osporavanjima prosvjetiteljstva i tehnološkog napretka, Horkhajmer zaključuje: „Ukratko, mi smo nasljednici, u dobru i zlu, prosvjetiteljstva i tehnološkog napretka. Suprotstavljajući tima, putem vraćanja primitivnijim stadijima, ne ublažava trajnu krizu koju su oni izazvali. Naprotiv, takva pomagala vode od povijesno umnih do posve barbarskih oblika društvene vladavine“** (Horkhajmer 3 91).

Na istom tragu je Horkhajmerova i Adornova kritika konzervativnog i reakcionarnog pozivanja na „kulturu“ protiv (moderne) civilizacije, što je bilo svojstveno i Šeleru. Ponovo se ispostavlja da su kritičari moderne civilizacije dobro uočili njene deformacije, ali su promašili u karakteru alternative: „Nietzsche, Gauguin, George, Klages spoznali su bezimenu glupost koja je rezultat napretka. Ali, došli su do krivog zaključka. Oni nisu denuncirali postojeću nepravdu, nego hvalili nekadašnju“ (Horkheimer, Adorno 254). Zato se „ne radi o kulturi kao vrednoti, kao što ju imaju na umu kritičari civilizacije...Ne radi se o konzerviranju prošlosti, nego o ozbiljenju prošlog nadanja“ (Horkheimer, Adorno 11). „Neprijemljivo je, dakako, prizivati kulturu protiv civilizacije...Prizivanje kulture znak je nemoći“ (Adorno, Horkheimer 96). Horkhajmer i Adorno uviđaju „apsurdno izopačen poredak ciljeva“, o čemu je kritički govorio Šeler, ali su svesni da protiv toga „ne pomaže međutim ni povratak kulturi, koji bi u svakom slučaju ostao tek čežnja, nego samo nastojanje da se civilizacija pozitivno usmjeri, i to vlastitim snagama. Kad civilizacija bude tako rasprostranjena da na zemlji više ne bude gladi ispunit će se ono što je kultura do danas tek uzaludno obećavala“ (Adorno, Horkheimer 97). Materijalistički naboj Kričičke teorije i ovde dolazi do izražaja.

### **Frankfurtska škola - pogled na tehniku**

Iako su beskompromisno kritikovali dominaciju tehnike i tehničko-tehnološke racionalnosti, frankfurtski teoretičari nisu radikalno odbacivali tehniku kao njeni konzervativni kritičari, prema kojima je i Šeler pokazivao sklonosti, posebno u ranijem periodu. Uprkos kasnijem suprotstavljajući romantičarsko-reakcionarnim idejnim strujanjima, Šeler je u tom pogledu ostao ambivalentan i nedorečen. Sledeći stav da „čovjekova pohlepa da proširi svoju moć na dvije beskrajsnosti, mikrokozmos i svemir, ne dolazi neposredno iz njegove vlastite naravi, nego iz strukture društva“ (Horkhajmer 3 78), Horkhajmer se nada da će ljudi uvideti nepodnosivi pritisak na pojedinca „ne proizlazi neposredno iz čisto tehničkih zahtjeva proizvodnje, nego iz društvene strukture“ (Horkhajmer 3 113). Prema tome, „krivnja za pad pojedinca se ne smije pripisivati tehničkim dostignućima čovjeka ili, čak, čovjeku samom“

(Horkhajmer 3 109); odgovornost za to ne snose „ni tehnologija ni motiv samoopstanka, nije to ni proizvodnja per se, nego oblici u kojima se ona odvija - uzajamni odnosi ljudskih bića unutar svojevrsnog poretka industrijalizma“ (Horkhajmer 3 108). Zato Horkhajmer i Adorno uporno ističu odgovornost „društvene sveze zaslijepljenosti“ (Horkheimer, Adorno 54-55), a ne same tehnike: „Tu misao se ne smije, dakako, tumačiti kao neprijateljstvo spram tehnike, spram sredstva. Ozbiljenje čovječnosti nije spriječeno razularenom tehnikom, nisu u pitanju materijalni uvjeti i oblici, zamjenjivanje slobode pogonom samoodržanja nastaje iz društvene sveze zaslijepljenosti“ (Čaćinović-Puhovski, 1974: 298); „Kaotični i zastrašujući vid suvremene tehničke civilizacije ne potječe ni iz njezina pojma, ni iz tehnike po sebi...Krivac za zlo nije racionalizacija svijeta, nego iracionalnost te racionalizacije...Ekonomski apsurd u koji je upletena tehnika, a nikako sam tehnički poredak kao takav, ugrožava duh, a danas već i fizičko postojanje čovječanstva“ (Adorno, Horkheimer 97).

Markuze podseća da su se u postojećem razvile objektivne mogućnosti kvalitativno nove individualne i društvene egzistencije. Pretpostavke za stvaranje ovih alternativnih oblika materijalne i duhovne proizvodnje date su u samom naučno-tehničkom progresu, uprkos njegovoj potčinjenosti interesima dominacije (Marcuse, 1978: 11, 27, 34, 135; Markuze, 1973: 555, 560). Markuze tvrdi da tehnički progres i njegova racionalnost imaju unutrašnju vrednost, telos koji je suprotstavljen njegovom postojećem iskorišćavanju. Ta mogućnost data je u samom razvoju proizvodnih snaga, u sve većoj produktivnosti rada zasnovanoj na progresivnom primenjivanju nauke i tehnike u procesu proizvodnje. On ovu tezu obrazlaže pokazivanjem emancipatorskih potencijala automatizacije radnog procesa, koja je stvorila je uslove za ukidanje otuđenog rada i slobodan razvoj čovekovih sposobnosti i potreba, i da je uveliko prevladana oskudica koja se smatrala temeljnim razlogom konkurencije i, samim tim, represivnosti „načela izvedbe“ (učinkovitosti) spram „načela užitka“. Dakle, već kao tehnički, um je razvio potencijale oslobođenja - to je činjenica kojoj Markuze, na tragu Marksovog dijalektičkog prevladavanja kapitalizma, odaje priznanje. U postojećem već deluju snage onoga što treba da bude, međutim, one bivaju sputavane perpetuiranjem društvenih odnosa zasnovanih na dominaciji i „teškom radu“. Stoga se suštinska iracionalnost postojećeg ogleda u ograničavanju i potiskivanju navedenog imanentnog telosa tehnološkog razvitka, u deformisanju njegove racionalnosti, što dovodi do toga da on, umesto istinske ravnopravnosti, stvaralaštva i smiraja egzistencije (pacifikacije), podupire i podstiče dominaciju, destrukciju i oskudicu. Na toj osnovi Markuze kritikuje reakcionarne programe koji su u tehnologiji kao takvoj videli opasnost za čovekov život i proklamovali povratak pre-tehnološkom društvenom poretku. On odbacuje iracionalističku kritiku industrijskog društva i savremene zapadne civilizacije, afirmišući ideju uma kao moći koja napreduje preko svojih vlastitih negacija. Nasuprot antitehnološkim ideologijama, Markuze naglašava da rešenje nije u eliminisanju tehnike, kao da je to uopšte moguće, već u oslobađanju tehničke racionalnosti iz njene sprege sa vladajućim društvenim interesima koji su je pretvorili u sredstvo agresivne eksploatacije, i znanje indifirentno u odnosu na čovekove potrebe. A ovo oslobođenje, prelaz ka novoj strukturi tehnike i racionalnosti, moguć je samo kao skok iz postojećeg na temelju postojećeg, kao ukidanje društvene dominacije, kao revolucija. Markuze na više mesta iznosi ovu misao (Markuze 5 142-143; Marcuse, 1970: 338; Markuze, 1966: 266-267, tačka 9; Markuze 7 22, 33, 50-51, 211, 214).

### **Frankfurtska škola - pogled na pojedinca**

Prema mišljenju Puhovskog, Frankfurtska škola je prva koja konsekventno reafirmiše pojam individue unutar marksističkog okvira mišljenja, suprotstavljajući se dogmatizovanom shvatanju Marksove pozicije kao objektivno-determinističke u Prvoj i u Drugoj internacionali, što je dovelo do teorijskog i praktičkog zapostavljanja pitanja pojedinca. Puhovski ističe da individua postaje „i subjekt i objekt fundamentalnog projekta frankfurske škole“ (Puhovski, 1980: 10, 11). Tako Adorno i Horkhajmer ističu: „Danas...pojam dostojanstva pojedinca je jedna od ideja koje određuju

čovječnu organizaciju društva“ (Horkhajmer 3 125). I za Habermasa se „kritička teorija društva čvrsto drži pojma autonomnog jastva čak i onda kada postavlja tmurnu prognozu da ovo jastvo gubi svoju [socijalnu] bazu“. Pošto se od početaka moderne epohe, koncepti autonomnog i ne-represivnog jastva i emancipovanog društva uzajamno prožimaju i zahtevaju, Habermas smatra da se emancipatorska društvena teorija mora pozivati na ideju takvog subjekta makar kao regulativni princip. Ovaj pojam je neophodan da bi poslužio kao emancipatorski ideal i merilo stepena otuđenja, jer se represivni društveni oblici, prema Habermasu, najlakše prepoznaju po tome što „niti stvaraju niti trpe individue koje idu uspravno (Vukadinović 3 158-159).

Međutim, **Kritička teorija se, u skladu sa svojim materijalističkim impulsom, kao i na drugim mestima, istovremeno obračunava sa idealističkim i metafizičkim iskrivljenjima ispitivanog fenomena. Suprotno Šelerovom shvatanju ličnosti, u kome se potencira njena „nad-društvenost“, za Horkhajmera je individua i po sadržaju i po formi određena dinamikom čitavog društva: „U svemu što individua postiže, kako u njenom umijeću tako i u stvari rada, ne ulaze samo njezina mladost i odgoj, nego i čitav način privređivanja, odnosi ovisnosti i pravne prilike društva...Dostignuće individue ne ovisi samo o njoj nego i o društvu...genezu sposobnosti i rada svakog čovjeka ne treba tražiti samo kod njega, nego u sudbini cjelokupnoga društva. Društvo od samoga početka ovladava osobnim razvojem...Kategorija individue izgubit će svoju metafizičku zatvorenost, iako nipošto neće biti odbačena.** Koliko je svatko sam jedinstven podjednako ovisi o stanju društva i stupnju njegova ovladavanja prirodom kao i o njegovoj unutrašnjoj sazdanosti“ (Horkhajmer 2-I 202); „**Potrebna je već stanovita mjera zavaravanja...da se ne bude svjestan same društvene ovisnosti najnutarnijih osobina o vanjskim okolnostima**“ (Horkhajmer 3 157); „**Potpuno izdvojen pojedinac uvijek je bio puka tlapnja.** Najštovanije osobne značajke, kao nezavisnost, volja za slobodom, suosjećajnost i osjećaj pravednosti, društvene su koliko i pojedinačne vrline. **Potpuno razvijen pojedinac je izvršenje potpuno razvijenog društva. Oslobođenje pojedinca nije oslobođenje od društva, nego izbavljenje društva od razmrvljenosti**“ (Horkhajmer 3 97). Zato se „trud oko osobne sudbine umnogome preobrazio u sudjelovanje u društvenim borbama“ (Horkhajmer 2-I 143); „sloboda individua danas znači dokidanje njihove ekonomijske samostalnosti u planu“ (Horkhajmer 2-I 97). Adorno i Horkhajmer zaključuju: „Najznačajnija posljedica iz uvida u recipročni odnos između individuuma i društva... jest misao da **čovjek kao pojedinac dopijeva do svoje vlastite egzistencije u pravednom ljudskom društvu...Tek pravedna država omogućuje čovjeku da ostvari svoju ideju**“ (Adorno, Horkheimer 57).

### Habermasova koncepcija saznanja i interesa - emancipatorski interes

Šelerovo ustanovljenje veze između znanja i interesa je pravac kojim je krenula njegova pozna filozofija. Šnek smatra da je sa ovakvom koncepcijom preinačen problematičan transcendentalan karakter vrednosti, i da je ona postala uobičajeno mesto u savremenoj društvenoj i političkoj teoriji. Njeni uticaji mogu se naći, između ostalog, u lingvističkom kvazi-transcendentalizmu Serla, Habermasa i Apela. Naročito je Habermasova misao takav slučaj. Šnek navodi da je njegovo centralno nastojanje obezbeđivanje kvazi-transcendentalnih kriterijuma koji će olakšati društvenu i političku kritiku. Ovi kriterijumi su kvazi-transcendentalni jer ih Habermas smešta unutar ljudske antropologije, pre nego što im dodeljuje nezavisan opstanak. Prema Šnekovom mišljenju, **Habermas je u delu *Saznanje i interes (Erkenntnis und Interesse, 1968)* dosta pozajmio iz Šelerovih poznih spisa.** U kasnijim radovima on je prebacio mesto transcendentala sa ljudskih interesa na ljudski govor, ali je njihova funkcija ostala nepromenjena (Schneck 138). Sa ovim tumačenjem slaže se Gabrijel Šnajder (Gabriele Schneider). On ukazuje da je **Hans Albert (Hans Albert) opisao habermasovsku perspektivu kao „protestantsku varijantu Šelerove teorije“.** Naime, prema Albertu, **Habermasov emancipatorski interes za znanje, koji je nadređen tehničko-instrumentalnom i**

**komunikativnom, na kraju krajeva, nije ništa drugo do „sekularizovana varijanta Šelerovog znanja o spasenju“ (Schneider, 2001: 189). Isto mišljenje deli Galović. I za njega Habermasov emancipatorski interes, koji teži oslobađanju od institucionalnih prisila kao društveno uslovljene represije, predstavlja u sekularizovanom obliku pandan Šelerovom znanju izbavljenja koje otvara sferu slobode (Galović 2 229). Međutim, u toj sličnosti je i bitna razlika, koja ponovo ilustruje fundamentalno razilaženje između Šelerove teološke metafizike i sekularne, ateističke Kritičke teorije. Kao i njegovi prethodnici iz redova Frankfurtske škole, Habermas ljudsku emancipaciju i „spasenje“ vidi isključivo u horizontu „ovozemaljskog“ društva, a ne u bilo kakvom odnosu sa „onostranom“ božanskom instancom.**

Po Habermasovom mišljenju, analiza povezanosti saznanja i interesa otvara uvid da je „radikalna kritika saznanja moguća samo kao teorija društva“ (Habermas, 1975: 27). Samorefleksija, koja je određena emancipatorskim sazajnim interesom, oslobađa subjekt od zavisnosti od hipostaziranih moći (Habermas, 1986: 122). „U jednom ovako praktičnom umu konvergiraju uvid i izričit interes za oslobađanjem kroz refleksiju. Viši stepen refleksije poklapa se sa napretkom u autonomiji pojedinca, sa eliminisanjem patnje i unapređenjem konkretne sreće“ (Habermas 2 313). U skladu s tim, Habermas zaključuje: „Teorije možemo, strogo uzevši, razlikovati po tome da li se one po svojoj strukturi odnose na moguće oslobođenje ili ne“ (Kučinar, 1980: XI). Praktično delovanje kritičke i emancipatorske teorije teorije nije orijentisano na bolje manipulisanje predmetima i opredmećenim procesima, već na „zainteresovanost uma za zrelošću, autonomijom delanja i oslobođenjem od dogmatizma“ (Habermas 2 315). Emancipatorska snaga filozofske samorefleksije vidi se u njenom uspešnom suprotstavljanju različitim teorijama i ideologijama koje se savremenom čoveku i mišljenju nude kao „objašnjenje“ stvarnosti ili „spasenje“ od nje, među kojima se ističu **idealizam**, **scijentizam** i **tehnokratizam**: „Najplemenitiju zadaću filozofije vidim u tome što daje snagu radikalnoj samorefleksiji, protiv svakog oblika objektivizma, protiv ideologijskog, tj. prividnog osamostaljivanja misli i institucija od životno-praktičnog konteksta njihova nastanka i korištenja. Samorefleksija je izravno usmjerena **protiv apsolutizma izravnog mišljenja i čiste teorije**, protiv scijentističkog samorazumijevanja znanosti i protiv tehnokratske svijesti političkog sistema odvojenog od baze. U toj se samorefleksiji uspostavlja jedinstvo teorijskog i praktičnog uma. Ona je jedini medij u kojemu se danas još može oblikovati identitet društva i njegovih članova“ (Habermas 3 139).

#### **6.4.2.8. Pesimizam, liberalizam i religija u poznoj Kritičkoj teoriji**

##### **Proletarijat, pesimizam i liberalizam u poznoj Kritičkoj teoriji**

Početna pozicija Kritičke teorije karakterisala se podjednakom radikalnošću teorijskog mišljenja i praktičnog stava - emancipatorski potencijali teorijske refleksije bili su, kao deo jedinstvenog teorijsko-praktičkog sklopa, povezani sa verom u realnu mogućnost promene postojećeg društva i potrebom za tom promenom (Horkhajmer 2-II 7, Horkhajmer 1 37).

Međutim, nakon uvida u integrisanost proletarijata u postojeći poredak, koji se javlja već u ranim spisima, došlo je do iščezavanja vere u objektivnu prevratnu moć proizvodnih snaga: „ni situacija proletarijata ne predstavlja u ovom društvu nikakvu garanciju ispravne spoznaje“ (Horkhajmer 1 59). Horkhajmerovo mladalačko oduševljenje za proleterse republike radničkih veća ustuknulo je pred neuspehom i nemoći ovih pokušaja. **Razvoj sovjetske države ka etatizmu i birokratizmu, vodenim isključivom paradigmatom rasta proizvodnih snaga, uticali su na to da Horkhajmer, kao i Šeler, počne da gleda na savremeno društvo kao jedinstveno, bez diferenciranja kapitalizma i socijalizma** (Kučinar 1 21). S tim u vezi Horkhajmer primećuje: „U današnje vrijeme su rad i kapital podjednako zainteresirani za održanje i širenje svog nadzora. Vođe

obiju skupina tvrde u sve većoj mjeri kako je teorijska kritika društva postala nepotrebna kao posljedak ogromnog tehnološkog napretka koji obećaje revolucionizirati uvjete ljudskog opstanka“ (Horkhajmer 3 107). U predgovoru novom izdanju predratnih spisa, projekat Kritičke teorije kao „intelektualna strane istorijskog procesa emancipacije proletarijata“ eksplicitno se dovodi se u pitanje, jer Horkhajmer više ne nalazi proletarijat koji hoće da se oslobodi (Kučinar 1 28): „Ali od kraja rata ovaj cilj se promenio. Društvo se nalazi u novoj fazi...materijalna situacija zavisnih izaziva političke i psihološke tendencije različite od onih nekad proleterskih. Pojedinci kao i klase bivaju integrisani“ (Horkhajmer 1 37); „Odavno je proleterska revolucionarna volja prešla u aktivnost imanentnu društvu, adekvatnu realnosti. Proletarijat je integrisan, bar po subjektivnoj svesti. Učenje Marksa i Engelsa...nije više dovoljno da objasni unutrašnji razvitak kao i spoljašnje veze nacija“ (Horkhajmer 1 34).

Markuze takođe misli da je „razvitak kapitalizma izmijenio strukturu i funkciju ovih dveju klasa tako da one više nisu akteri povijesne transformacije“ (Markuze 7 12-13). U situaciji kada su radnici postali „afirmativna snaga i podupirači sistema dominacije“ (Markuze 7 49), činilo se da je Marksova teorija definitivno obezvređena. Trebalo je ukazati na nove aktere temeljne promene društva i opravdati njihovu praktičnu moć. U tom procesu radnička klasa neće imati inicijalnu ulogu, budući da je njena transformacija dovela do integracije u postojeći poredak.

Pesimizam spram proletarijata sledi i Habermas: „Pod ovim okolnostima se deziniran nosilac jedne buduće socijalističke revolucije, proletarijat, ukinuo kao proletarijat. Masa stanovništva, sudeći prema njenom objektivnom položaju u procesu proizvodnje, jeste 'proleterska'; ona nema nikakve stvarne moći raspolaganja sredstvima proizvodnje...Ali, s druge strane, isključivanje od raspolaganja proizvodnim snagama nije više na takav način povzano sa uskraćivanjem socijalnih obeštećenja (dohodaka, bezbednosti, vaspitanja itd.), da bi se ovaj objektivni položaj mogao bilo kako subjektivno saznati kao proleterski. Klasna svest, posebno revolucionarna, danas se ne može utvrditi ni u jezgru radništva. Pod ovim okolnostima svakoj revolucionarnoj teoriji nedostaje njen adresat; stoga se argumenti više ne mogu prevesti u parole. Glavne kritike, čak i kad bi još postojala, nedostaje srce“ (Habermas 2 230, 231). Zato Kučinar za Habermasa kaže: „Držeći da je tako marksistička teorija izgubila svog adresata on traži njeno prilagođavanje uspostavljenom stanju“ (Kučinar 2 XVII).

**Nakon gubljenja marksističke vere u revolucionarnu istorijsku misiju proletarijata, ali i kasnijeg razočaranja u propuštene šanse za ostvarenje filozofije i umnog društva, Horkhajmer i Adorno napuštaju prvobitno ubeđenje u realnu mogućnost izmene „upravljanog sveta“.** Zaključak *Dijalektike prosvetiteljstva i Pomračenja uma* sasvim je obeshrabrujući: „...postoji sveopći osjećaj straha i razočaranja. Nade čovječanstva čine se dalje od ispunjenja danas nego što su bile čak u razdobljima koja su polako i oprezno tražila, kad su te nade prvi put uobličili humanisti“ (Horkhajmer 3 5). Sam Horkhajmer je priznao da je sadržaj ekonomskih i političkih pojmova koje je ranije koristio postao neodrživ: „Moram naznačiti razočaravajuću promjenu mišljenja“ (Horkhajmer 2-II 9); „Od sredine stoljeća očekivanja su i dalje gubila nesigurni empirijski temelj. Progresivna se teorija jednako malo kao i veliki pojedinac može osloniti na odlučujuće dijelove masa“ (Horkhajmer 2-II 7). Horkhajmer i Adorno nisu više videli društvene snage koje bi savremeno građansko društvo mogle reformisati ili revolucionisati u neko drugo, bolje, socijalističko društvo. Njihova neverica u postojanje stvarnog revolucionarnog subjekta u savremenom svetu tokom vremena samo se povećavala (Cekić 12). Razvilo se ubeđenje u stabilnost postojećeg, neutralizaciju klasnog sukoba i likvidiranje svakog otpora (Kučinar 1 28). Totalitet „upravljanog sveta“ sada se činio nepremostivim: „Moja vjera u naprednu aktivnost, koju sam tada gradio iz analize društva, obrće se u strah pred novim zlom, u strah pred gospodstvom sveobuhvatne vlasti“ (Horkhajmer 2-II 8).

**Kao metafizički pesimista, pozni Horkhajmer više nije verovao u mogućnost temeljne izmene građanskog društva, a od revolucije je strahovao zbog toga što mu se čini da ona nužno dovodi do totalitarnog poretka (Cekić 13). On je, u „najboljem“, u liberalizmu („demokratiji“ i „slobodnom svetu“) nalazio poželjan društveno-politički poredak. Vranicki tim povodom kaže da „kod Horkhajmera dolazi do 'distanciranja od neposrednije veze teorije i prakse', da ovaj završava u rezignaciji i iluziji o totalnoj integrisanosti pojedinaca i klasa u savremenom društvu i redukovanju mogućnosti savremenog sveta na neprihvatljivu dilemu: tzv. slobodni svet ili fašizam, gde se odbacivanjem druge staje uz prvu alternativu, uz građansku demokratiju“ (Kučinari 1 29). Tako je praktičko-politička pozicija Horkhajmera i Adorna skončala u pesimističkim ili reformističkim društvenim stavovima i snažnoj osudi revolucionarnog „nasilja“ (suprotno Maruzeu, oni su zbog ovog momenta osudili radikalni studentski pokret 60-ih godina).**

Promena u bazičnoj orijentaciji Kritičke teorije išla je u smeru radikalizovanja mišljenja i produbljenja teorijske kritike, ali istovremeno ka sve odlučnijoj suspenziji bilo kog oblika delanja sem filozofijom. Misaona pozicija Kritičke teorije izgubila je na praktičkoj relevantnosti; ona se u krajnjoj instanci svela na moralni apel i prosvetiteljski stav (Burger, 1988: XXIII-XXIV). Stoga je dominirajući utisak da kritička refleksija kod Horkhajmera i Adorno ostaje vezana za sferu teorijskog, da njenu radikalnost prati snažno osećanje nemoći u pogledu praktičke, preobražavalačke snage mišljenja. Odnos prema svetu ostaje i dalje negacija, ali se ona praktički ne artikuliše. Tako se Kritička teorija regresivno povlači u filozofiju koja ostaje samo „pamćenje i savest čovečanstva“, sa snagom da upozorava i uznemirava, ali bez moći da išta praktički menja (Kučinari 1 26, 28). Dolazi do depotenciranja (značaja) praktične dimenzija, a realna društvena praksa počinje da dobija izrazito sumorne crte koje odslikavaju pesimizam i rezignaciju. Sam Horkhajmer to priznaje: „Pesimizam je nadjačao 'jedinstvo filozofije i politike' koje mu se nekad, u herojskoj fazi kritičke teorije, suprotstavljalo“ (Horkhajmer 3 293).

Martin Džej (Martin Jay) smatra da **Horkhajmerovo pozno zanimanje za Šopenhauera potvrđuje promenu fokusa Kritičke teorije** (Džej, 1982: 434). Sam Horkhajmer ističe svoj dug prema Šopenhaueru: „**Metafizički pesimizam, implicitni momenat svakog pravog materijalističkog mišljenja, oduvek mi je bio poznat.** Za svoje prvo upoznavanje sa filozofijom imam da zahvalim Šopenhauerovom delu“ (Horkhajmer 1 37). Prema nekim mišljenjima, „krajem svog života Horkhajmer je u stvari napustio kritičku teoriju društva, koju je nekada zasnovao. On se udaljio od Marksa i marksizma i približio Šopenhaueru i Ničeju, odnosno metafizičkom i teološkom načinu mišljenja“ (Cekić 13).

Markuze je, nasuprot Horkhajmeru i Adornu, nastavio sa izvornim projektom Kritičke teorije. Samokritika uma trebalo je da podstakne prevratnu praksu, a ne da je u potpunosti onemogućiti. Međutim, i njemu se činilo da je došlo do zatvaranja univerzuma rasuđivanja i društvene prakse pred alternativama i da je uspostavljena **dominacija „jednodimenzionalnog društva i mišljenja**. Čitava društvena i sazajna dinamika iscrpljuje se u održavanju i jačanju *statusa quo*, tako da se budućnost pojavljuje samo kao ponavljanje i reprodukcija sadašnjeg i postojećeg. Stoga Markuze na kraju predgovora izdanju *Erosa i civilizacije* (*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1955) iz 1961. godine otkriva svoju bojazan: „Dovoljno sam (a možda i prekomjerno) naglasio one aspekte...razvoja koji su napredni i pružaju nadu, da imam pravo naglasiti ovdje i negativnu stranu: događaji poslednjih godina odbacuju svaki optimizam. Neizmjerne sposobnosti modernog industrijskog društva sve više se mobiliziraju protiv korištenja njegovih vlastitih sredstava za uspostavljanje mira ljudske egzistencije“ (Markuze 6 14). Tri godine kasnije, u *Čoveku jedne dimenzije* (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964), rezignacija spram društvene promene postaje još naglašenija: „razvijeno



industrijsko društvo konfrontira kritiku sa situacijom koja, čini se, lišava kritiku same njezine osnove. Tehnički progres, proširen na cio sistem dominacije i koordinacije, stvara takve oblike života (i moći) koji pomiruju snage koje se suprotstavljaju sistemu, koji poražavaju ili opovrgavaju svaki protest preduzet u ime povijesnih mogućnosti slobode od rada i dominacije. Izgleda da je savremeno društvo u stanju da obuzda društvenu promjenu - kvalitativnu promjenu koja bi ustanovila bitno drugačije ustanove, novo usmjerenje proizvodnog procesa, novi način čovjekove egzistencije“ (Markuze 7 12). Na kraju knjige pesimizam je otvoren: „Kritička teorija društva ne raspolaže pojmovima koji bi mogli premostiti jaz između sadašnjeg i njegove budućnosti; ne posjedujući obećanja i ne pokazujući uspjeh, ona ostaje negativna“ (Markuze 7)<sup>145</sup>.

Slično je sa Habermasom. On dolazi do obespokojavajućeg zaključka da su za komunikativnu racionalnost, koja treba da dovede do samorefleksije i emancipacije, zapravo sposobni samo pojedinci koji su se se oblikovali u građanskoj porodici liberalnog tipa koja, međutim, u savremenom društvu sve više nestaje (Čačinović-Puhovski 294). Habermas stoga tvrdi da pitanje pacifikacije i zadovoljenja egzistencije „možemo samo postaviti, ali ne i anticipacijski odgovoriti na njega; za to je, štoviše, potrebna spomenuta nesputana komunikacija o ciljevima životne prakse protiv čijeg se tematiziranja kasni kapitalizam, strukturalno ovisan o depolitiziranoj javnosti, odnosi rezistentno“ (Habermas 3 85; Petrović, 1986: 13). Za primenu modela „opće, na publiku državljana proširene, gospodstva oslobođene komunikacije između znanosti i politike“ jednostavno nedostaju empirijski uslovi, jer su „depolitizovanje mase stanovništva i raspadanje političke javnosti sastavni dijelovi sistema vlasti koji naginje isključivanju praktičnih pitanja iz javne diskusije“ (Habermas 3 110). Tako punoletnost umnih i ravnopravnih učesnika javne komunikacije, kao suštinska karakteristika emancipovanog društva, ne samo da nije stvarna, nego prestaje da bude i anticipirana. Ipak, bez obzira na ovaj pesimizam, vidimo da **vrednosni okvir Habermasove teorije komunikativnog delanja čini, kao kod posleratnog Horkhajmera, liberalizam**: „S pravom ističući vrijednosti liberalnog kapitalizma, on je sklon da u liberalizmu vidi i krajnju mogućnost suvremene progresivne pozicije“ (Petrović 14). Vukadinović zaključuje da je po ovim pitanjima „kod Habermasa došlo do najvećeg, premda opet ne i dramatičnog pomeranja. Čini se, naime, da je tokom, otprilike, prve polovine svoje karijere...Habermas bio prilično 'budućnosno' nastojen, dok je kasnije bivao sve skloniji (pozn)hegelovskom shvatanju, po kojem se ključni epohalni prelom već dogodio, što, opet, ne znači da još nije ostalo štošta da se popravlja i usavršava“ (Vukadinović 2 127).

**Imajući sve ovo u vidu, može se zaključiti da se ponovila gotovo identična situacija kao kod poznog Šelera. Frankfurtski mislioci, s izuzetkom Markuzea koji je u drugoj polovini 60-ih ipak pokazao entuzijazam i optimizam zbog jačanja radikalnog studentskog i omladinskog pokreta, na kraju su, kao i Šeler, završili u liberalizmu ili pesimizmu koji se, doduše, kod Šelera smenjivao sa proplamsajima optimizma. Iako njihova filozofija izvorno nije bila metafizička, u njoj su videli jedino utočište kritičke svesti i očuvanja utopijskog momenta. U samoj društvenoj stvarnosti nisu se nalazili realni faktori koji bi utopiju umnog i slobodnog društva ostvarili. Kritičkoj teoriji kao da se desilo da zagrizu u granit, i da njena utopija iščezava u ništa.**

---

<sup>145</sup> Đorđe Vukadinović napominje da pripadnici Frankfurtskog kruga, poput Adorna i Horkhajmera u *Dijalektici prosvetiteljstva*, i Markuzea u *Čoveku jedne dimenzije*, „deprimirani pravcem razvoja, modernog tehnokratskog društva i rastućom tendencijom obezličanja i 'kibernetizacije' modernog, dehumanizovanog subjekta, razvijaju jedno sumorno viđenje perspektive građanskog individuumu i 'jedan levi pandan' pesimističkim teorijama total(itar)nog postvarenja i vladavine“ (Vukadinović 3 158).

### Pozni Horkhajmer, Habermas i religija

U ovo poznije razdoblje spada i Horkhajmerovo okretanje metafizici i religiji. Sada njegovo mišljenje, poput Šelerovog, pokazuje tendenciju da, u cilju suprostavljanja prevlasti formalizovanog uma, osamostaljenog subjekta, sprege nauke, tehnike, pozitivizma i sumnjivog napretka, koji su u savremenosti dobili totalitaran lik, obnovi motive i kategorije „velike filozofije“ koje su bile prebrzo apsolvirane, osporene ili odbačene u ranom razvoju Kritičke teorije: „To su pojmovi čovjeka, čak duše, to je protivljenje 'utješnom stavu filozofije spram svijeta', to je jedan intelektualistički stav spram religije i čak teologije: u svim se tim pojmovima traži od formaliziranoga uma nedokučeni i zato neapsorbirani smisao kojeg valja spasiti za civilizaciju i za budućnost“ (Burger 1 XV).

Ovi religiozno-filozofski motivi kod Horkhajmera dolaze do izražaja na sledećim mestima, kod kojih se ne može ne primetiti upadljiva sličnost sa Šelerom: „Raščarani svijet...živi danas, dugo nakon pobjede, kulturno potajno od reziduumama svojega mitskog naslijeda u koje se odavna mora ubrojiti i **metafizička filozofija**. Podzemno, bez znanja o sebi samome, još egzistira nešto od one snage. Inače bi se rastopila svaka sreća pred umijećem razlučivanja subjektivnosti. Što u poznoj suvremenosti uopće još život čini dostojnim življenja, troši zalihu od topline koja se nekoć nalazila u svakoj ugodi, svakoj ljubavi prema stvari: sama sreća ima arhaične crte, a dosljednost s kojom se one odstranjuju izaziva nesreću i duševnu prazninu. Uživanjem u vrtu i nadalje provijava **kulturni element koji je pridolazio vrtovima kada su oni pripadali bogovima i za njih bili obrađivani**...Svoje uživanje u cvijetu ili u atmosferi nekog prostora...ima svoju pretpovijest u **idolatriji**: vjera u dobrotu ili **svetost** neke stvari povijesno nužno prethodi uživanju u njezinoj ljepoti“ (Horkhajmer 3 290); „Podzemni odnos spram iskustva koje nije posve zaboravljeno, spram duboko ukorijenjene spoznaje koja ne udovoljava statističkom kriteriju, a ipak zadržava zahtjev za istinom, takvim idejama koje ocrtavaju našu civilizaciju daje još život i legitimaciju. U to iskustvo spadaju **mitski doživljaji daleke prošlosti**, ali i veliki povijesni događaji, ukoliko su ih izazvali ljudi: istodobno i otpor protiv ograničenja dostojanstva na jednoga i neke, protiv nepravde i nejednakosti, historijskih ustanaka protiv okorjelosti i ograničenja“ (Horkhajmer 3 291). Horkhajmer **takođe ističe „poslednju istinu“ i „poslednju zbilju“ koje se „ne mogu prevesti u ljudski jezik“, jer „mi ne možemo da označimo šta je ono apsolutno i u čemu ono počiva“** (Pažanin, 1985: 42).

Stoga su neki tumači poznog Horkhajmera smatrali da on nije samo korigovao svoje stanovište, već da je iz nihilizma i pesimizma prešao čak u teologiju. Kao dokaz tome oni navode Horkhajmerove izjave iz poslednjih godina života: „Mislim da nema filozofije uz koju bih mogao pristati, koja u sebi ne nosi i teološki momenat, jer je reč o tome da se sazna u kojoj se meri svet u kome živimo može interpretirati kao nešto relativno. To su znali Kant i Šopenhauer, pa mislim da ne vrede filozofska nastojanja koja toga nisu svesna“. Sa ovakvim izjavama povezuje se Horkhajmerova „žudnja (*Sehnsucht*) za sasvim drukčijim“ i slične formulacije, u čemu se vidi pozivanje na apsolut i približavanje teologiji (Kučinari 1 27)<sup>146</sup>. Može se zaključiti da se na ovaj način, umesto transcendiranja postojećeg na osnovu njega samog, Kritička teorija okreće transcendentnosti koja gubi vezu s postojećim, pa se samim tim gasi njen izvorni koncept.

---

<sup>146</sup> Kučinari se, međutim, ne slaže sa ovakvim tumačenjima. Po njegovom mišljenju, Horkhajmer odlučno odbija da se njegov *Sehnsucht* shvati na teološki način: „On se zalaže za drugi svet, ali ovdje na zemlji, i ne prihvata nikakvu zamenu za boga...Nije spreman da veru u uspostavljanje boljeg sveta prepusti samo religiji i teologiji. Kritičari bi mogli isto tako da kažu da ovaj filozof ne ide u teologiju, već da stoji uz Marksovo razlikovanje predistorije i stvarne istorije! Odbacivanje postojećeg sveta i opredeljivanje vlastitog stanovišta kao kritike...počiva na povjerenju u čovjeka, a ne u prizivanju boga. Filozof neće teizam, ali ni ateizam, kao njegovu drugu stranu. Njegovo stanovište je sasvim izvan te dileme“ (Kučinari 1 27).

Ni „posmetafizički“ Habermas ne propušta da ukaže na značaj religije u filozofiji i ljudskom životu, uprkos svim silama koje joj stoje nasuprot i pokušavaju da je oslabe: „Ne verujem da mi, kao Evropljani, možemo da zaista razumemo pojmove kao što su moral i običajnost, ličnost i individualnost, sloboda i emancipacija...a da pritom ne prisvojimo supstancu mišljenja istorije spasa, jevrejsko-hrišćanskog porekla“ (Habermas 4 23); „Religija...ostaje, kao i ranije, nezamenljiva za normalizirajuće odnošenje prema onome što je van sfere svakodnevnog...Sve dok religiozni jezik sa sobom nosi inspirativan semantički sadržaj, kojeg se ne možemo odreći, i koji (za sada?) izmiče izražajnim moćima filozofskog jezika i tek čeka da bude preveden u obrazlažuće diskurse, **filozofija, ni u svom postmetafizičkom vidu, neće moći ni da zameni niti da istisne religiju**“ (Habermas 4 63, 64).

Može li se onda zaključiti da se pozicije (ranog) Šelera i poznog Horkhajmera, i delimično Habermasa, nakon početnog oštrog suprostavljanja i razilaženja, na kraju ipak zbližavaju i dodiruju u afirmaciji religiozne sfere, ili bar njenom pozitivnijem gledanju nego do tada? Takođe, imamo slična liberalna ili pesimistička gledišta kao kod kasnog Šelera. Ove srodnosti otvaraju prostor za dalja istraživanja odnosa Šelerove i misli frankfurtskih filozofa, koji bi sasvim sigurno bio obostrano podsticajan i plodotvoran da Šeler nije iznenada preminuo nedugo nakon dolaska u Frankfurt.

## 7. ZAKLJUČAK

Maks Šeler se u filozofskoj literaturi uobičajeno smatra utemeljivačem filozofske antropologije. Ono što Šelerov pristup izdvaja iz dotadašnjih, ali i u njegovo vreme aktuelnih filozofsko-antropoloških dela, jeste dubina i obuhvatnost koja, po njegovom mišljenju, karakteriše filozofsku antropologiju. Jer, za Šelera filozofska antropologija nije samo jedna od mnogih filozofskih disciplina, pa ni glavna filozofska disciplina. Takođe, nije dovoljno naglasiti važnost pitanja o čoveku, i tom pitanju posvetiti neko posebno delo. Filozofska antropologija je nešto više (ili dublje) od toga, naime, filozofija sama. Gledano iz Šelerove perspektive, ona ne trpi disciplinarnu podele i određenja, već se ispravno može razumeti jedino kao obuhvatno mišljenje o čoveku i njegovom položaju u poretku bića, koje tek omogućava pristup svim ostalim oblicima i nivoima bića, od anorganskog sveta do boga. Zbog ove ambicioznosti kojom je filozofska antropologija zamišljena, Šeleru se, po našem mišljenju, i daje povlašćeno mesto u njenom zasnivanju. Filozofska antropologija kod njega postaje jedan ozbiljan i dalekosežan filozofski projekat, odnosno projekat same filozofije. Ona nije više (samo) jedna filozofska disciplina koja je i pre Šelera, i u njegovo vreme, imala svoje preteče, osnivače i predstavnike.

S obzirom na ovako shvaćenu filozofsku antropologiju, a i suštinsko stremljenje filozofije ka sintezi vlastitih saznanja, ne čudi da se Šelerovi filozofsko-antropološki uvidi ne mogu odvojiti od njegovih razmišljanja iz drugih oblasti i faza filozofskog stvaralaštva. Jer, čovek je ujedno i biće koje razmišlja, oseća, vrednuje, ima nagone, odnos prema apsolutu, živi u društvenoj zajednici itd. Zato se u Šelerovim „čisto“ filozofsko-antropološkim spisima nalaze bitni elementi iz njegovih ranijih filozofskih proučavanja. Pošto su ključni filozofsko-antropološki spisi nastali na samom kraju njegovog života, Šelerova filozofska antropologija u tom pogledu predstavlja dovršenje i sintezu njegovih celokupnih filozofskih ideja.

S tim u vezi, potrebno je istaći da se Šeler smatra ne samo zasnivačem filozofske antropologije, već i aksiologije i sociologije (sa)znanja, kao i značajnim predstavnikom u oblasti filozofije morala (etike), s obzirom na njegovu opsežnu kritiku Kantovog etičkog učenja izloženu u delu *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus, 1916)*. Ovi Šelerovi radovi u celini njegovog filozofskog opusa nisu ništa manje značajni od onih poznih filozofsko-antropoloških. Njihove odjeke i zaključke nalazimo i u filozofsko-antropološkim spisima; u njima su prisutni i Šelerovi fenomenološki uvidi, ideje iz oblasti etike i aksiologije, zatim sociologije i, posebno sociologije znanja, kao i tumačenja iz brojnih drugih oblasti kojima se Šeler bavio u svom bogatom filozofskom radu. S obzirom na relativno kratak životni vek, Šeler se može smatrati jednim od najobrazovanijih i najproduktivnijih mislilaca s kraja 19. i početka 20. veka. Širina i dubina njegovih filozofskih analiza prosto mora da fascinira, kakav god stav imali prema njegovim zaključcima. Zato se u radu nikako nisu mogla izbeći referisanja na ostale Šelerove spise i ideje, a koje se direktno ili indirektno mogu povezati sa glavnom temom skoncentrisanom na njegovo filozofsko-antropološko i metafizičko učenje.

Krajnji izvori Šelerovog filozofskog stvaralaštva, kao i ciljevi koje je u tom stvaralaštvu pred sebe postavio, nisu ograničeni na teorijsku sferu i „čistu“ filozofiju. Mnogo pre (kasnog) Huserla, Šeler je postao svestan značaja i snage „sveta života“, i potrebe da se teorijsko-filozofska razmatranja dovedu s njim u vezu, što je i osnovni razlog Šelerovog ranog napuštanja usko fenomenološkog „kruga“ i njegove „metode“ mišljenja. Za njega je filozofija gotovo od početka bila nešto više od puko intelektualne delatnosti koja se kreće i ostaje u svojoj vlastitoj imanentnoj sferi. Ovu vezanost Šelerove misli, ali i čitave ličnosti, za sam (stvarni) život, i u tom pogledu značaj i veličinu njegovog angažmana, istakli su brojni tumači Šelerovog dela (između ostalih,

Ortega i Gaset, Hajdeger, Štegmiller itd.) Kako je kriza (zapadno)evropskog „sveta života“, tj. njegove civilizacije, postajala sve dublja, Šeler je bio svesniji primarnog i neodložnog hvatanja u koštac sa bazičnim problemima koje ovaj svet i civilizacija reprodukuju sa sve većom opasnošću po duh, ali i sam opstanak čovečanstva. Zato Šelerova filozofska antropologija, kao filozofija sama, po njegovom potpuno svesnom i izričitom mišljenju, treba da artikuliše i ponudi objašnjenje krajnjih uzroka ove duboke krize (evropske) civilizacije s početka 20. veka. I, što je kao krajnji cilj najvažnije, rešenje za ovu krizu koje će spasiti čoveka i njegovu (duhovnu) kulturu.

Po Šelerovom dubokom mišljenju, temelj krize moderne civilizacije nalazi se u svojevrsnom „preokretu vrednosti“ (kako i nosi naziv njegovog spisa iz 1919. godine, *Vom Umsturz der Werte*). U osnovi ovog preokreta je specifično poimanje čoveka, dakle jedna antropologija, koja se razvija sa modernim dobom i društvom, i koja dostiže vrhunac u savremenosti. Reč je o shvatanju čoveka kao „homo fabera“, bića čije je glavno određenje da proizvodi oruđa, i čije su osnovne vrednosti čulni osećaji prijatnog i neprijatnog (zadovoljstva i bola), i korisnosti. Ovde se kao modeli vrednih i uzornih osoba pojavljuju „majstor (umetnik) uživanja“ i „vodeći duh civilizacije“. Ovakvoj antropologiji odgovara dominacija „gospodarujućeg“ i „proizvodnog“ (učinkovitog) znanja (*Herrschafts- und Leistungswissen*) u svetu života. Ono se odnosi na egzaktnu prirodnu nauku i na njoj zasnovanu tehniku, i što intenzivniji naučno-tehničko-tehnološki razvoj, koji postaju vodeće sile u modernom društvu, presudno oblikovanom likom i delatnošću „homo fabera“. Pošto se Šeler u svojoj sociologiji znanja bavi razumevanjem odnosa između društvene strukture i oblika znanja, takav poredak vrednosti i pogled na svet, čoveka i društvo, vezan je, po njemu, za buržoaziju kao društvenu klasu. Jer, ona je u svojim redovima kao vodeće slojeve oduvek imala poslovne ljude, koji su u širenju moći nad društvom i prirodom videli svoj primarni društveni interes i cilj, i inteligenciju, koja je u naučnoj i filozofskoj sferi omogućavala, odnosno opravdavala ovakav saznanji i praktični interes. Po Šeleru, na ovaj scijentizam buržoazije nadovezuje se pragmatizam proleterijata, tako da ta društvena klasa, suprotno mišljenju socijalista i komunista, ne može da bude alternativa postojećem društvu i njegovoj dominantnoj ideologiji, pošto ostaje unutar njegovih bazičnih saznanjih i vrednosnih okvira.

Moderan čovek i njegova civilizacija, stoga, ne znaju za više, eminentno duhovne vrednosti istinitog, pravednog, lepog, i najvišu vrednost svetog, ili su ove vrednosti u njoj svakako podređene i skrajnute. Niti kao više vredne osobe od hedonista i u njoj vodećih duhova (poslovnih ljudi, stručnjaka, političara ili državnika), može da pojmi junake, genije i svece. Ona se, sledstveno tome, zatvara pred višim oblicima znanja kao što su religija, „prva filozofija“ i/ili metafizika. U ovom smislu, kada se kod Šelera govori o modernoj civilizaciji, ne radi se samo o običnoj svesti da je u pitanju jedna civilizacija koja postoji pored drugih, ili dolazi posle drugih. Reč je o razumevanju civilizacije, naročito izraženom u nemačkom kulturnom području, kao sfere materijalne, naučne i tehničke proizvodnje, i na njima izraslog privređivanja, politike i društva uopšte (*Zivilisation*), za razliku od kulture, kao višeg oblika duhovnog stvaralaštva, u kome mitologija, religija, umetnost i filozofija nalaze svoje boravište (*Kultur*). Zato moderna civilizacija u najvećoj meri „oličava“ civilizaciju kao takvu i njen „duh“, kao istorijski prva civilizacija (u širem smislu te reči) koja je u samom svom pogledu na svet stavila materijalne vrednosti iznad duhovnih. Ovakav poredak vrednosti moderne civilizacije vezan je, u krajnjem, za njeno poreklo u okrilju buržoazije kao društvene klase kod koje je materijalno privređivanje bazična društvena delatnost.

Budući da je temeljni uzrok krize modernog sveta iskrivljena slika čoveka kao „homo fabera“, i preokret vrednosti u kojem (naj)niže vrednosti uzurpiraju mesto (naj)viših, rešenje za ovu krizu i spas čoveka iz „varvarstva“ moderne civilizacije može biti jedino u izgradnji novog pogleda na čoveka, dakle, nove filozofske antropologije, i preokretu preokreta vrednosti (svojevrsnoj negaciji negacije), koji vraća vrednosti u svetu života na njihovo pravo mesto. U poslednjem

objavljenom spisu za života, *Filozofski nazor na svijet*, Šeler izričito određuje (svoju) filozofsku antropologiju kao pripremnu fazu, uvod u metafiziku „drugog reda“, tj. metafiziku „apsolutnoga“, a samu metafiziku u celini imenuje kao „znanje spasa“, odnosno „spasonosno znanje“ (*Heilswissen*). Čovek se spasava posredstvom metafizike, tako što stupa u jedinstvo sa apsolutnim (božanskim) i saučestvuje u njegovom ostvarenju. Može se reći da se takvim shvatanjem metafizike Šeler nadovezuje na klasičnu filozofsku tradiciju od Aristotela do Hegela. Kao što je Aristotel svoju „prvu filozofiju“, koja je kasnije od strane njegovih učenika nazvana metafizikom, odredio kao „teologiku“ (znanje o božanskom), a Hegel filozofiju razumevao kao najviši oblik apsolutnog duha u kome apsolut (Bog) dolazi do svesti o samom sebi, tako i Šeler poima metafiziku kao oblast u kojoj se čovek i Bog susreću i prožimaju. Šelerov autonomna nadogradnja ovog tradicionalnog metafizičko-teološkog stanovišta ogleda se u isticanju ideje spasenja kao krajnjeg cilja, čime njegova metafizika teži da prevaziđe teorijsko-saznajni okvir dotadašnjeg filozofskog mišljenja. Ona, naime, treba da postane delotvorna sila u čovekovoj ukupnoj životnoj, praktičkoj egzistenciji, koja ga izbavlja iz razarajuće krize modernog doba.

Reč je, dakle, o svojevrsnom „uskrsnuću metafizike“ kao odgovoru na tekuću krizu i poremećaj hijerarhije vrednosti i oblika znanja, karakterističnom za ovaj period u razvoju evropske filozofije. Metafizika, odnosno ontologija, predstavlja krajnje polazište i ishodište ne samo Šelerove filozofije, već i mnogih drugih značajnih filozofa toga doba (Hajdeger, Hartman, Jaspers itd.). Svi oni, na sličan metafizički/ontološki način, reaguju na rastući i sve jači scijentizam, empirizam, pozitivizam i pragmatizam kao pravce koji izražavaju „duh“ „homo fabera“ u oblasti filozofije. Iako Šeler u svom poduhvatu da izgradi jednu novu filozofsku antropologiju izričito kaže da treba napustiti sve tradicionalne teološko-metafizičke ideje (u odnosu na njih postaviti se kao *tabula rasa*), neke od njih ipak se provlače i bivaju (i dalje) delatne. Tako se u dimenziji metafizike zadržava stara religiozna ideja spasa (spasenja), i čak postaje, kako vidimo, suštinsko određenje i imenovanje metafizike kao oblika znanja. A pošto je spasenje oduvek bilo u vezi sa bogom, u Šelerovoj antropologiji se takođe pojavljuje božanski princip kao bitan elemenat spasenja.

U literaturi se obično navodi da je Šeler prošao kroz dve faze u razumevanju teološkog problema, tj. pitanja odnosa čoveka, prirode (sveta, kosmosa) i Boga (božanskog). Prva faza obeležena je Šelerovim striktnim i deklarisanim zastupanjem katolicizma, i u skladu s tim, teističkom koncepcijom koja čoveka (i svet) snažno podređuje Bogu, što se naročito može videti u spisu *O ideji čoveka* (*Zur Idee des Menschen*, 1914). Za razliku od toga, kasnija faza, obeležena Šelerovim (javnim) raskidanjem sa katolicizmom počevši od 1921. godine, donosi jednu pan(en)teističku koncepciju. Bez obzira na ovu dilemu između panteizma ili panenteizma koja postoji u interpretacijama Šelerove filozofije, ono što je sigurno jeste da Šeler odnos čoveka i boga shvata drugačije nego u prvoj fazi. Čovek, ukratko rečeno, nije više tek puki sluga Boga, niti je u isključivoj Božjoj milosti sadržano njegovo spasenje, nego je čovek saborac i čak saosnivač, stvaralac boga koji ne bi ni mogao, u krajnjem, da se ostvari bez čoveka i njegovog aktivnog zalaganja za samo božansko. Zaoštrano rečeno, čovek spasava boga ništa manje nego bog čoveka. Zato Šeler u ovom kasnijem periodu odbacuje teističko poimanje Boga kao apsolutne ličnosti, Tvorca i Gospodara čoveka i sveta, i govori o božanskom kao metafizičkom principu, a čoveka izričito razume kao sa-borca božanskog u pogledu samog njegovog ostvarenja. Čovek je potreban božanskom da bi ono prevazišlo duboki rascep i suprotnost svojih osnovnih atributa, duha i poriva (nagona), i tako se ostvarilo, koristeći i usmeravajući energiju i moć poriva u duhovnom pravcu. To je istovetan proces koji se uporedo odvija na planu vlastitog čovekovog (samo)ostvarenja. U posvećenosti ovom zadatku sa-ostvarenja božanskog, čovek, po Šeleru, jedino može naći svoj najviši poziv i spas. Čovek ima perspektivu opstanka jedino kao „mikrotheos“ (teomorfni karakter čoveka), a nikako kao „homo faber“ moderne civilizacije.

Međutim, da bi čovek uopšte mogao da bude u nekom odnosu sa božanskim, i da bi se u aktivnom zalaganju za božansko mogao spasiti, mora on biti nešto drugo i više od životinje. Ali, upravo tu pretpostavku onemogućava „prirodno-sistematski“ pojam čoveka koji se zasniva na tada krupnim i uticajnim otkrićima u oblasti fizičke antropologije, biologije i fiziologije, a naročito na Darvinovoj teoriji evolucije. Naturalističke i vitalističke koncepcije, razvijane pod uticajem darvinizma i „filozofije života“, temeljno su bile uzdrmale tradicionalno razumevanje čoveka kao, pre svega, umnog bića (klasična grčka misao koja se nastavlja u modernoj racionalističkoj i idealističkoj filozofiji), odnosno Božjeg stvorenja (hrišćanska koncepcija koja se provlači kroz čitavu srednjovekovnu misao, ali i teološki intonirana filozofska učenja u modernom dobu). Po njihovom razumevanju, ne postoji nikakva suštinska (kvalitativna), već samo graduelna (kvantitativna) razlika između čoveka i životinje. Čovek, posmatran samo kao prirodno, živo biće, ni po jednom svom bazičnom svojstvu se ne razlikuje od životinje, čak ni po inteligenciji koja se tradicionalno smatrala privilegovanim posedom čoveka. Da je čovek suštinski (samo) životinja, smatra i koncepcija „homo fabera“ - čovek je samo „životinja koja pravi oruđa“ (*tool-making animal*). S obzirom na ovaj čovekov pad i potonuće u životinjsko, koji promovise moderna biološka nauka, a Šeler uviđa kao jedan od presudnih simptoma krize u (samo)razumevanju čoveka, kako je uopšte moguće i dalje govoriti o bogu, i čovekovom odnosu prema njemu, i još više, čak pretendovati da čovek treba, i samim tim, može, da pomogne božanskom u njegovom ostvarenju?! Ovakav pristup bio je dodatno osporen i obesmišljen Ničevim govorom o „smrti boga“, i Marksovom i Frojdovom kritikom religije. Suočen sa ovako snažnim naučnim i filozofskim otkrićima i teorijama koje su se, sve odreda, jednako ustremlyivale na tradicionalno poimanje čoveka iz perspektive teologije i/ili idealističke metafizike, Šeler se u izgradnji filozofske antropologije kao propedeutike za metafizičko spasenje čoveka našao pred gotovo nerešivim zadatkom.

Šelerova filozofska antropologija stoga polazi od krajnje problematičnog položaja i identiteta čoveka u poretku postojanja s obzirom na duboku krizu moderne civilizacije, i ondašnje uticajne naučne i filozofske ideje i teorije. Njegovo učenje izvire iz duha tadašnjeg vremena i osećaja krize koji ovaj duh snažno prožima, a ne tek sazajno-teorijske zainteresovanosti koja ostaje unutar „čisto“ filozofske oblasti i problematike. Ono ima, u krajnjem, praktične pobude i pretenzije s obzirom na svet života u celini - da izgradi jedno novo i zadovoljavajuće shvatanje čoveka koje će pomoći da se prevaziđe kriza moderne civilizacije, i samim tim, čovek sačuva od njenih razornih učinaka i spasi. U tom smislu Šelerova filozofija predstavlja predstavljajući svojevrsan praktički i politički angažman koji će Šeler demonstrirati tokom čitavog svog života, učestvujući aktivno u društveno-političkom životu svoga vremena.

Po njegovom mišljenju, izlaz iz krize moderne civilizacije i uklanjanje opasnosti od čovekovog propadanja u životinjsko može se naći u osveščivanju i artikulisanju jedne moći i principa u čoveku koji u celini prevazilazi život, samim tim i životinjsko. Šeler ga, ne naročito originalno, imenuje „duhom“, ali ga drugačije razumeva od njegove dotadašnje idealističko-filozofske i hrišćansko-teološke koncepcije, i smešta u bitno drugačiji odnos prema onom „neduhovnom“ u čoveku. S jedne strane, on duh, na tragu fenomenološke filozofije, koncipira kao središte intencionalnih akata osobe (ne samo sazajnih, već i emocionalnih, voljnih i drugih, što je njegov originalni doprinos proširenju fenomenološke perspektive), sa čim su u vezi njegova ranija shvatanja etičko-aksiološkog individualizma i personalizma. S druge strane, razumeva ga kao izvorno nemoćnog u odnosu na nagone (životni poriv), što je odstupanje od kruto idealističke vizije duha, i ustupak naučno-filozofskim učenjima koja su istakla izuzetnu moć nagona. Duh se, u svakom slučaju, ne može svesti na život, on nije nikakva manifestacija života, i to je Šeleru najvažnije. Sve ostale dimenzije čovekovog bića neposredno ili posredno služe životu i njegovom održanju, uključujući inteligenciju (razum), u kojoj vrhuni ideja „homo fabera“, i zato su

principijelno ograničene u pristupu višim sferama vrednosti i bivstvovanja. Slobodan i rasterećen od života, duh može da dopre do „regiona“ lepog, pravednog, istinitog, i na kraju svetog, odnosno, da uspostavi vezu sa božanskim.

Stoga je Šeler razvio svoju filozofsku antropologiju kao nužnu pretpostavku za metafiziku, zamišljenu kao „spasonosno“ znanje koje treba da izbavi čoveka iz krize moderne civilizacije. U svom poznom, do kraja samosvenom i razvijenom filozofsko-antropološkom mišljenju, Šeler izričito razumeva filozofsku antropologiju kao prethodnicu i pripremu za najviši oblik znanja - metafiziku „drugog reda“, odnosno metafiziku apsolutnoga. Ovaj viši oblik metafizike tako se određuje kao „metantropologija“ (*Metanthropologie*), a metafizika u celini kao „spasonosno“ znanje. Pošto je u svojoj filozofskoj antropologiji zaključio da je duh primarno obeležje čoveka koje ga razlikuje i uzdiže nad čitav život i ono životinjsko, Šeler smatra da je time uspešno neutralisana radikalna kritika čovekove autonomije u odnosu na život(injsko), razvijana u naturalističkim i vitalističkim naučnim i filozofskim teorijama. Duhu su dostupne više sfere bića i vrednosti i, na kraju, ono najviše, sam apsolut koji se, po Šeleru, mora pretpostaviti kao metafizički osnov svih stvari i sveta u celini. Na tom putu, po Šeleru, jedino je moguće tražiti i naći spas čoveka iz krize moderne civilizacije. Šelerov projekat filozofske antropologije izričito služi tom cilju i odvija se u uverenju da je on postignut. S obzirom na ovo, može se zaključiti da Šeler zapravo odgovara na tri čuvena Kantova pitanja: 1. Šta mogu da znam? - Suštine i boga (apsolut), 2. Šta treba da činim? - Saboraštvo s bogom, 3. Čemu smem da se nadam? - Spasenju sebe, svih stvari, i na kraju, samog boga. U ovim odgovorima leži, po Šeleru, konačno rešenje „tajne“ čovekovog bića i njegovog položaja u kosmosu.

Šelerovi filozofsko-antropološki uvidi, pitanje metafizike, kritika moderne civilizacije, i ideja spasenja čoveka, provlače se kroz mnoga njegova dela, i nisu rezervisana samo za pozne filozofsko-antropološke radove. Zato su u radu neizostavno morali da se uzmu u obzir ne samo Šelerovi „usko“ filozofsko-antropološki spisi (iz ranije ili pozne faze stvaralaštva), već i ostali radovi bez kojih se naznačene teme ne mogu uspešno razumeti, a naročito uočiti linije kontinuiteta u Šelerovom pristupu izloženom problemu. Smatramo da je ovde u pitanju i nešto više; ne samo da su ovi problemi i ideje prisutne kroz celinu Šelerove filozofije, već one predstavljaju njeno krajnje i temeljno polazište i ishodište. Uvereni smo, naime, da se kroz njihovo razumevanje može pojmiti Šelerova misao u svom totalitetu. To je posebno jasno s obzirom na eksplicitno Šelerovo iznošenje u predgovoru *Položaja čoveka u kosmosu*: „Pitanje 'šta je čovjek i kakav je njegov položaj u bitku' zaokupljala su me već od prvog buđenja moje filozofijske svijesti bitnije nego i jedno drugo filozofijsko pitanje...moja je sreća rasla uviđajući da se najveći deo svih problema filozofije koje sam već obradio sve više i više uklapaju u ovo pitanje“ (PČ 7). S obzirom na ovu rastuću svest u celini (Šelerove) filozofije o temeljnom pitanju čoveka i njegovog metafizičkog položaja u svetu, on se i posvećuje direktno i obuhvatno filozofsko-antropološkoj problematici u poslednjim godinama svoga života i rada.

Sigurni smo da istorijski, društveni i duhovni kontekst u kome je nastalo i razvijalo se Šelerovo mišljenje nije ni danas, sto godina kasnije, bitno promenjen, i zato nam se čini da teme i problemi koje je Šelerova filozofija, a naročito filozofska antropologija, postavljala i razmatrala, nisu izgubili na aktuelnosti. Oni nisu samo stvar prošlosti filozofskog mišljenja i, u najboljem, njegovog potpunijeg poznavanja, drugim rečima, tek zanimacija za istoričare filozofije i antikvare, već imaju svoju relevantnost i aktuelnost u savremenom filozofskom trenutku, ali i današnjem svetu života u celini. Ova aktuelnost Šelerovog mišljenja ostaje čak i ako mislimo da se njegovi odgovori na ove probleme, u celini ili delimično, ne mogu prihvatiti. Stoga razmišljanje o ovim pitanjima, koje je Šeler svakako jasno i snažno artikulisao, ne može zaobići dublje upoznavanje sa njegovim filozofskim delima i uvidima. Jer, nesumnjivo je da mi i dalje živimo u epohi izrazite dominacije



naučno-tehničko-tehnološke civilizacije, koja se nakon Šelera, sa pojavom i rapidnim razvojem kibernetike, i na njoj zasnovane informatičko-digitalne revolucije, samo usložnila i ojačala. U svojim suštinskim karakteristikama i tendencijama (uvećanja moći), ova civilizacija nije se promenila u odnosu na Šelerovo vreme. Takođe, neosporno je da je „homo faber“ i dalje vladajuća slika i tip čoveka, jedino što su alatke i oruđa koje pravi i kojima manipuliše postala virtuelnija, sofisticiranija, ali i razornija. Zato se pitanje položaja čoveka kao bića, ako ne u kosmosu (mada ni ono nije sasvim irelevantno s obzirom na rastuća ispitivanja vanzemaljskog sveta i mogućnosti života na drugim planetama), onda bar u savremenoj civilizaciji, i dalje perspektive čovečanstva s obzirom na glavnu magistralu kojom se ova civilizacija kreće, nameće i današnjim misliocima, ali i savremenom čoveku kao takvom. Čini se da su nesigurnost čovekove egzistencije i neizvesnost ljudske „sudbine“ danas čak i veći nego u Šelerovo vreme. Jer, sada se još manje nazire završni ishod i smisao vrtoglavog naučno-tehničko-tehnološkog progressa i ovladavanja prirodom, kao i vulgarno-materijalističkog i hedonističkog života onog privilegovanog dela ljudske populacije koji na ovom civilizacijskom putu (kratkoročno) profitira. Još gore, ono što se na horizontu primećuje, za mnoge posmatrače i tumače nije unapređenje ljudskog života, već pre njegovo (samo)uništenje. Nismo li upravo poslednjih meseci svedoci jednog ozbiljnog ratnog sukoba koji preti da preraste u svetski (nuklearni) rat nakon koga je opstanak i izgled čovečanstva sasvim neizvestan?

Značajan deo mislilaca i stvaralaca nije, kao ni Šeler nekada, zadovoljan ovakvom dominantnom slikom čoveka i postojećim stanjem savremene civilizacije. Jedan od moćnih odgovora na sumornu svetsko-istorijsku situaciju i čovekovo duhovno „posrnuće“ i egzistencijalnu ugroženost danas je, kao i kod Šelera, traženje „spasenja“ pod okriljem religije (za tzv. običan svet), ili teologije, odnosno metafizike (za značajan broj intelektualaca i filozofa). Rešenje se traži u okretanju „duhu“, „Bogu“ ili „božanskom“, u „obnovi“ metafizike i teologije u ovom ili onom obliku, dakle, na samom Šelerovom tragu. U radu su ispitani argumenti i dometi ovog pristupa u rešavanju nesumnjivo ozbiljnih i gorućih problema savremenog čovečanstva i njegove civilizacije. Imajući u vidu sve dimenzije aktuelnosti ovde iznetih pitanja i problema, uvereni smo da je bavljenje Šelerom filozofski sveže i podsticajno i na početku 21. veka. O tome svedoče nova izdanja Šelerovih spisa, bogata sekundarna produkcija u svetu, ali i na prostoru bivše Jugoslavije, kao i konferencije koje se, počev od 1993. godine, na dvogodišnjem nivou održavaju pod okriljem međunarodnog Društva Maks Šeler.

Osim izlaganja i tumačenja navedenih Šelerovih pojmova i ideja u kontekstu celine njegove filozofije, ovaj rad izneo je i kritiku njegovog bazičnog pristupa i razumevanja izložene problematike, kao i pojedinačnih aspekata njegovog filozofsko-antropološkog i metafizičko-teološkog učenja, zasnovanu na vlastitim refleksijama autora rada i izvorima iz sekundarne literature. U radu je korišćen problemsko-egzegetski i kritičko-društveni metod istraživanja. Pokazano je da se šelerovski zamišljena i izgrađena filozofska antropologija suočava sa više temeljnih i posebnih problema. Šelerova filozofska antropologija nije suštinski prevazišla dotadašnje preovlađujuće idealističko i/ili teološko poimanje čoveka u istoriji filozofije (bar one nemačke i kontinentalne), u pravcu jednog bitno novog i drugačijeg razumevanja, što je sebi izričito postavila kao zadatak. Jer, iako usvaja tada aktuelne naučne i filozofske uvide o snazi nagona i, uopšte, životne, materijalne sfere postojanja (uključujući i njenu društveno-klasnu dimenziju), Šeler, jednako kao i tradicionalna filozofija, u krajnjem vidi suštinu čoveka u duhu. Od posebnih problema koji se pojavljuju u Šelerovoj filozofskoj antropologiji istaknuta je protivrečnost u razumevanju duha i njegovog odnosa prema nagonima. Naime, ako je duh „izvorno bez svake moći“, ako je on potpuno nemoćan u odnosu na nagone, i ako energiju za svoje delovanje može pribaviti samo od nagona, kako on bez svake moći uopšte može postojati, a kamoli upravljati nagonima, što mu se izričito pripisuje kao zadatak? Duh, po Šeleru, koči nagone i tim putem sebi obezbeđuje energiju i moć (ovde je jasno usvajanje Frojdove ideje „sublimacije“). Ali, kako duh

može da koči nagone ako je izvorno bez svake moći?! Čini se da Šeler ovde zapada u „krug u dokazu“.

Čitav Šelerov metafizički projekat kao alternativa modernoj civilizaciji i osnova za spas čoveka pokazuje se kao teško ostvariv, pogrešan, pa i promašen. Njegovo vezivanje sudbine i „spasa“ čoveka za božansko, makar u kasnije promenjenoj ulozi čoveka kao ravnopravnog „prijatelja“ božanskog u njegovom ostvarenju, ostaje u okviru teološke koncepcije koja ne može da razume čoveka i smisao njegovog postojanja mimo instance božanskog. Čini se da je Šeler usvojio neke bazične naučno-filozofske ideje svoga vremena, ali samo do određene granice koja ne remeti idealističko-metafizičko-teološki temelj njegove filozofske antropologije i filozofije uopšte. On je tako samo korigovao jednostranosti tradicionalne filozofije koje su postale neodržive nakon snažnih i radikalnih kritika od strane Marksa, Ničea i Frojda (navedimo samo one najprevratnije mislioce), i biološko-naučnih koncepcija podstaknutih Darwinovom teorijom evolucije. Međutim, od krajnjih okvira i ciljeva ove filozofije, Šeler nije odustao.

S tim u vezi, čini se da Šeler nije dovoljno ozbiljno uzeo u razmatranje onu poslednju i tada najsvežiju koncepciju čoveka koju navodi u svom pregledu filozofsko-antropoloških ideja, a koju naziva „postulatornim ateizmom ozbiljnosti i odgovornosti“ (njeni vodeći predstavnici su Niče, i u Šelerovo vreme, Hartman). Da „smrt“ Boga može da znači, i da čak jeste nužna, za oslobođenje čoveka u pravcu istinskijeg oblika življenja, Šeleru prosto nije bilo pojmljivo. Ostaje samo kratko referisanje na ovu ideju, i brzo vraćanje na čoveka kao „mikrotheosa“. Zato se možda kao temeljni problem i slabost njegovog mišljenja pokazuje odnos filozofske antropologije i metafizike koja se tumači u teološkom ključu (kao metafizika apsolutnoga i spasenja). Jer, iako je prvobitna pretenzija bila da filozofska antropologija postane filozofija sama, kojoj se onda ne može odrediti disciplinarno mesto u „arhitektonici“ (filozofskog) znanja, ona je ipak, na kraju, podređena metafizici (apsolutnoga) kao najvišem obliku znanja; Šeler je izričito smešta kao vezivno tkivo između metafizike „prvog“ i „drugog reda“. Filozofska antropologija treba samo da pripremi teren za viši oblik metafizike u kojoj vrhuni čovekovo znanje i postojanje.

Kada je reč o ishodištu Šelerove filozofske antropologije, a to je metafizički projekat spasa čoveka iz krize moderne civilizacije, ima argumenata za tvrdnju da Šeler nije pravilno detektovao bazične uzroke ove krize. Samim tim, rešenje koje za ovu krizu nudi ne pogađa „metu“, te se ispostavlja kao pogrešno. Prema ovoj kritici, on se približio ispravnom shvatanju krajnjih uzorka krize onda kada je jasno identifikovao buržoaziju kao društvenu klasu koja je nosilac života i duha moderne civilizacije. Ali, umesto da duh „homo fabera“ i njegov poredak vrednosti i oblika znanja protumači kao ideološki izraz klasnih interesa buržoazije (u krajnjem, težnje za profitom kao pogonskom silom u napadu na prirodu i čovekovu ličnost i biće), on apstrahuje duh te klase od njenih društveno-klasnih osnova. I predlaže duhovnu borbu protiv ovog „preokreta vrednosti“, u kojoj metafizika kao „spasonosno“ znanje ima presudnu ulogu. Međutim, ovakva čisto duhovna borba teško može da otkloni uzroke krize onda kada oni leže izvan (i ispod) duha. Takođe, ovaj kritički pristup naglašava da rešenje nije u krajnje negatorskom stavu prema naučno-tehničkom razvoju, što izbija iz nekih Šelerovih misli, ili bar njegovom potpunom podređivanju čovekovom teološkom uzdizanju, kako eksplicitno stoji na pojedinim mestima. Rešenje je pre u racionalnom ograničavanju i usmeravanju ovog razvoja kako on ne bi ugrozio duhovni, psihički i fizički život i opstanak čoveka, tj. u osmišljavanju i ostvarivanju društva u kome bi se nauka, tehnika i tehnologija nalazile pod kolektivnom kontrolom ljudske zajednice. S druge strane, u toj zajednici bi postojala mogućnost izbora različitih životnih i duhovnih stilova, uključujući i one koji nisu teistički, ili su čak ateistički, što je Šeleru očigledno neprihvatljivo.

Kada se poveže sa nekim konkretnijim društvenim pojavama i snagama, Šelerovo stanovište ukazuje na ideološku poziciju koja može biti predmet osporavanja. Naročito je problematizovan društveno-klasni background Šelerove pozicije, koja u predratnom periodu zagovara povratak na društvo *ancien régime*-a, dakle, vladavinu starih aristokratskih elita i feudalne hijerarhije pre izbivanja novovekovnih (buržoaskih i socijalističkih) revolucija. Šeler ovde netrpeljivo napada vrednosti društvene i moralne jednakosti, što je naročito vidljivo u spisu *Resentiman u izgradnji morala (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, 1912)*, koji je jedan od ključnih za analizu njegovog poimanja moderne civilizacije i idejno-društvene alternative koju zagovara njegova tadašnja filozofija. Napadajući na tim mestima ne samo buržoaziju, već i proleterijat, i njihove klasne „mitove“, i osporavajući „masama“ bilo kakvu produktivnu i naprednu istorijsku ulogu i misiju, Šeler eksplicitno favorizuje stari društveni poredak aristokratske elite i feudalne hijerarhije. Zatim dolazi zagrejanost za „genij rata“ i „nemački rat“ tokom Prvog svetskog rata, koja se ne može smatrati slučajnim ispadom i efemernom epizodom u tadašnjem Šelerovom angažmanu, već nužnom posledicom njegovih filozofskih i ideoloških pozicija iz tog perioda. Taj rat je za Šelera, kao i mnoge druge intelektualce toga vremena, bio „spasonosni“ lek protiv „dekadentne“ moderne (buržoaske) civilizacije. Šeler, na kraju, kao liberalni elitista, završava svoju filozofiju rečima da „mnoštvo nikada neće biti filozof“ i da je „sva istorija bitno delo elita i njihovog nasleđivanja“ (FNS 199). Stoga bi se moglo zaključiti da, iako u poznim spisima Šeler pokazuje znake korigovanja ideoloških stavova iz (pred)ratnog perioda, i zastupa liberalne i kosmopolitske ideje, uzimajući u obzir celinu njegovog dela i angažmana, društveni elitizam nepoverljiv prema masama i njihovoj emancipaciji i društvenoj ulozi, ostaje trajan element njegove filozofije i ideologije.

Kritičko-društveni metod istraživanja odnosi se na stavljanje naznačenih Šelerovih ideja i njegove celokupne filozofije u određeni društveno-istorijski kontekst, koji na taj način pokazuje njihovu društvenu uslovljenost i ishodište. Kritički aspekt ove metode sastoji se u pokazivanju da je ovako izgrađen i angažovan Šelerov filozofsko-društveni projekat na nekim mestima samoprotivrečan, npr. u shvatanju odnosa elite i mase u pogledu njihove istorijske uloge i moći (imanentna kritika). Takođe, da je praktički neostvariv i ideološki sporan - istorijsko kretanje ne može da se prosto zaustavi i okrene unazad, a u konkretnom slučaju restauracije pre-revolucionarnog poretka (jednako suprotstavljenog i buržoaskoj i socijalističkoj revoluciji i društvu), takva društvena „alternativa“, čak i da je moguća, ne bi, po mišljenju autora, bila prihvatljiva. U ovim aspektima kritika je nužno morala biti transeuntna.

Kritičko-društveni metod je utoliko pre opravdan, jer je sam Šeler u svojoj sociologiji znanja istakao vezu između društveno-klasne strukture, s jedne, i oblika znanja i poretka vrednosti u datom društvu, s druge strane. Na osnovu tog temeljnog uvida, kritikovao je „gospodarujuće“ i „proizvodno“ znanje, i čitav poredak vrednosti moderne civilizacije kao „uživalačke“ i „materijalističke“, dovodeći ih u vezu sa buržoazijom kao klasom koja stvara i vodi ovu civilizaciju. Stoga se, na tragu vlastitog Šelerovog sociološkog uvida, postavlja pitanje nije li njegovo zastupanje prvo religije, a zatim metafizike, kao najvišeg, „spasonosnog“ znanja, svetog ili duhovnog kao najviše vrednosti, i na kraju, sveca ili liberalnog intelektualca i „republikanca uma“ kao najviše vredne osobe, takođe vezano za određeni društveni poredak i nečije klasne interese? I u kojem društvu je moguć i smislen vladajući pojam čoveka kao „mikrotheosa“ koji za svoj najviši poziv treba da ima sa-boraštvo u ostvarenju božanskog? Odgovori na ova pitanja otkrivaju da se Šelerova društveno-ideološka pozicija može prepoznati kao pripadna strujama konzervativnog ili liberalnog elitizma koje su u ono vreme, početkom 20. veka i između dva rata, bile naročito uticajne u filozofskim, kulturnim i društvenim krugovima.

Pošto je, po mišljenju nekih predstavnika kritičko-društvenog pristupa, filozofija u krajnjoj instanci „klasna borba u teoriji“ (Lukač, Altiser), ona nije izvan, već unutar društveno-klasne

dinamike, čineći njen nužan i važan momenat. To je naročito vidljivo tamo gde su klasna zainteresovanost i borbenost eksplicitno prisutni, kao na više mesta kod Šelera, i ne moraju se rekonstruisati tek kroz složenu teorijsku proceduru kritike ideologije. U skladu s tim, Šelerova filozofska antropologija i filozofija u celini predstavlja specifičnu teorijsku ideologiju (idealističko-metafizičku i teološku) koja, posredno ili neposredno, legitimise jednu posebnu društvenu ideologiju (elitističku, u njenoj konzervativnoj ili liberalnoj varijanti), i time, u krajnjoj instanci, služi interesima određenih društvenih klasa, odnosno staleža (aristokratije, sveštenstva ili liberalne inteligencije i buržoazije). Time se pokazala dubinska veza koja postoji između naizgled najspekulativnijih i najspiritualnijih oblasti i pitanja (kakvo je, recimo, Šelerovo poimanje duha i odnosa čoveka s božanskim), i njihove društvene osnove. Ovo ne samo da predstavlja doprinos sociologiji znanja koju je i Šeler razvijao kao jedan od njenih zasnivača, nego dodatno potvrđuje unutrašnju povezanost celokupne Šelerove filozofije koja, pri početnom, i samim tim površnom pogledu, deluje rascepkana i rasplinuta između najraznovrsnijih filozofskih pitanja i disciplina. Međutim, ta unutrašnja povezanost, kao što vidimo, ne znači da se uvidi i analitičko-kritički instrumenti koje jedan mislilac razvija, na kraju, ne mogu okrenuti protiv njega samog.

Na kraju rada navedena je (neo)marksistička kritička analiza Šelerove i uopšte tadašnje metafizike i filozofske antropologije, data u radovima Lukača i predstavnika Frankfurtske škole Horkhajmera, Adorna, Markuzea i Habermasa. Mislimo da Šeler, s jedne, i (neo)marksisti, s druge strane, reflektuju istu istorijsko-društvenu situaciju i krizu modernog društva i znanja, pa čak imaju i brojne istovetne uvide i formulacije, ali da su objašnjenja krajnjih uzroka ove krize, pa samim tim i za nju adekvatn(ij)a rešenja, uverljivije pokazana u okviru Kritičke teorije društva kojoj navedeni mislioci pripadaju. Ipak, kod poznog Horkhajmera, i delimično Habermasa, dolazi do izvesnog zbližavanja sa Šelerovom pozicijom u nekim aspektima (religija, liberalizam, pesimizam), što otvara prostor za dalja istraživanja odnosa Šelerove i misli frankfurtskih filozofa.

# LITERATURA

## Šelerova dela

**Gesammelte Werke II (1966):** *Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti. Novi pokušaj zasnivanja etičkog personalizma/Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913, 1916 (2. Aufl. 1921) (F)

**GW III (1972):** *O preokretu vrednosti/Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 1919:

*O rehabilitaciji vrline/Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913, S. 13-31 (RV)

*Buržuj i religiozne sile/Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, 1914, S. 362-381 (BiRS)

**GW V (1968):** *O večnome u čoveku/Vom Ewigen im Menschen*, 1921:

*Pokajanje i ponovno rođenje/Reue und Wiedergeburt*, 1917, S. 27-59 (POK)

*O suštini filozofije i moralnom uslovu filozofskog saznanja/Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, 1917, S. 61-99 (OSF)

*Problemi religije. O religioznoj obnovi/Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*, 1921, S. 101-354 (PR)

*Hrišćanska ideja ljubavi i današnji svet/Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag*, 1917, S. 355-401 (HLj)

*O kulturnoj rekonstrukciji Evrope/Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag*, 1918, S. 403-447 (REK)

**GW VI (1963):** *Spisi o sociologiji i učenju o pogledu na svet/Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre:*

*O pozitivističkoj filozofiji istorije znanja (Zakon tri faze)/Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, 1921, S. 27-35 (POZ)

*O smislu patnje/Vom Sinn des Leides*, 1916, S. 36-72 (SP)

*Ljubav i spoznaja/Liebe und Erkenntnis*, 1915, S. 77-98 (LjS)

**GW VIII (1980):** *Oblici znanja i društvo/Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926:

*Problemi sociologije znanja/Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924, S. 15-190 (SOC)

*Spoznaja i rad. Studija o vrednosti i granicama pragmatičkog motiva u spoznaji sveta/Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, 1926, S. 191-382 (SiR)*

**GW IX (1976): Pozni spisi/Späte Schriften:**

*Idealizam - Realizam/Idealismus - Realismus, 1927/28, S. 183-241 (IR)*

*Emocionalni problem realnosti/Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu "Idealismus-Realismus". Das emotionale Realitätsproblem, S. 254-293 (EPR)*

**GW X (1957): Spisi iz zaostavštine. Tom 1: O etici i učenju o spoznaji/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre:**

*Uzori i vođe/Vorbilder und Führer, 1914, S. 255-344 (UiV)*

*Fenomenologija i teorija spoznaje/Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1913-1914, S. 377-429 (FTS)*

**GW XI (1979): Spisi iz zaostavštine. Tom 2: Učenje o spoznaji i metafizika/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik:**

*Metafizika i umetnost/Metaphysik und Kunst, 1923, S. 28-44 (MiU)*

**GW XIII (1990): Spisi iz zaostavštine. Tom 4: Filozofija i istorija/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 4: Philosophie und Geschichte:**

*O ideji večnog mira i pacifizma/Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus, 1927 (1931), S. 77-121 (IVM)*

Scheler, Max (1981): „**Reality and Resistance. On 'Being and Time', Section 43**“, in: Sheehan, Thomas (ed.): *Heidegger: The Man and the Thinker*; New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers (pp. 133-144)

Scheler, Max (1967): „**Filozofski nazor na svijet**“, u: Pejović, Danilo (ur.): *Suvremena filozofija Zapada*; Zagreb: Matica hrvatska (str. 199-209) (FNS)

Šeler, Maks (1975): „**Osoba u etičkim odnosima**“, u: Damnjanović, Milan (ur.): *Fenomenologija*; Beograd: Nolit (str. 238-264) (FEN)

Šeler, Maks (1979): „**Iz manjih rukopisa o Bivstvu i vremenu**“, u: Basta, Danilo; Stojanović, Dragan (ur.): *Rani Heidegger: recepcija i kritika „Bivstva i vremena“*; Beograd: Vuk Karadžić (str. 25-37) (BiV)

Šeler, Maks (1985): „**Forme znanja i obrazovanje**“, *Luča* God. 2, Br. 1/2 (str. 187-212) (FZiO)

Scheler, Max (1987a): *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost (str. 7-109) (PČ)

Scheler, Max (1987b): „Čovjek i povijest“, u: Scheler, Max: *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost (str. 111-152) (ČP)

Scheler, Max (1996a): „Čovjek u svjetsko doba poravnjanja“, u: Scheler, Max: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*; Zagreb: Globus (str. 191-217) (ČuSD)

Scheler, Max (1996b): „**Formalizam i apriorizam**“, u: Galović, Milan (ur.): *Suvremena filozofija. 2*; Zagreb: Školska knjiga (str. 221-259) (FA)

Šeler, Maks (2011a): „**O ideji čoveka**“, u: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon (str. 7-41) (IČ)

Šeler, Maks (2011b): „**Ordo amoris**“, u: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon (str. 81-126) (OA)

Šeler, Maks (2011c): „**Resantiman u izgradnji morala**“, u: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon (RES)

Šeler, Maks (2011d): „**O sramu i osećanju srama**“, u: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon (Sram)

Šeler, Maks (2013): *Bit i oblici simpatije*; Banja Luka: Vidici (SIM)

Šeler, Maks (2015): „**Formalni problemi sociologije znanja**“, u: Marinković, Dušan; Ristić, Dušan (ur.): *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija*; Novi Sad: Mediterran publishing (str. 145-161) (FoP)

## Ostala literatura

Adorno, Theodor; Horkheimer Max (1980): *Sociološke studije*; Zagreb: Školska knjiga

Babić, Jovan (1986): *Kant i Scheler*; Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije

Barbarić, Damir (2007): „Vježba 2. Scheler“, u: *Vježbe u filozofiji*; Zagreb: Demetra (str. 17-28)

Barber, Michael D. (1993): *Guardian Of Dialogue: Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love*; Lewisburg: Bucknell University Press

Becker, Ralf; Fischer, Joachim; Schloßberger, Matthias (Hrsg.) (2010): *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*; Berlin: Oldenbourg Akademieverlag

Bershady, Harold J. (1992): „Introduction“, in: *Max Scheler. On Feeling, Knowing, and Valuing: Selected Writings* (ed. Harold J. Bershady); Chicago and London: The University of Chicago Press (pp. 1-46)

- Bochenski, I. M. (1960): „A Note on the Author“, in: Scheler, Max: *On the Eternal in Man*; London: SCM Press (pp. 471-478)
- Bošnjak, Igor (1986): „Ideja kozmopolitske svjetske filozofije Maxa Schelera: Prilog prevladavanju noetičke ksenofobije“, *Filozofska istraživanja* God. 6, Br. 18 (3) (str. 817-824)
- Brujić, Branka (1985): „Ethos znanstveno-tehničkog svijeta i ideja čovjeka u misli Maxa Schelera“, *Politička misao* God. 22, Br. 3 (str. 94-106) (Brujić 1)
- Brujić, Branka (1996): „Svijet rada i proces povijesnosti u misli Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 157-173) (Brujić 2)
- Brujić, Branka (2002): „Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera“, u: Barbarić, Damir (ur.): *Nietzscheovo nasljeđe*; Zagreb: Matica hrvatska (str. 117-139) (Brujić 3)
- Brujić, Branka (2010): „Etika i izgradnja svijeta“, *Politička misao* God. 47, Br. 3 (str. 30-42) (Brujić 4)
- Brunner, August (1960): „Foreword“, in: Scheler, Max: *On the Eternal in Man*; London: SCM Press (pp. 7-9)
- Buber, Martin (1945): „The Philosophical Anthropology of Max Scheler“, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 6, No. 2 (pp. 307-321) (Buber 1)
- Buber, Martin (1997): „Između čoveka i čoveka: šta je čovek?“, *Gradac* God. 24, Br. 126/127 (str. 7-22) (Buber 2)
- Burger, Hotimir (1988): „Pojam uma i subjekt“, u: Horkheimer, Max: *Kritika instrumentalnog uma*; Zagreb: Globus (str. VII-XVII) (Burger 1)
- Burger, Hotimir (1993): *Filozofska antropologija*; Zagreb: Naprijed (Burger 2)
- Burger, Hotimir (1996): „Ideja čovjeka i Schelerov antropologijski projekt“, u: Šeler, Maks: *Ideja čovjeka i antropologija*; Zagreb: Globus (str. 229-255) (Burger 3)
- Burger, Hotimir (2008): *Ljudska moralnost: studije o antropologiji i etici*; Zagreb: Naklada Breza (Burger 4)
- Butraković, Iva (2017): *Schelerov panenteistički koncept čovjeka* (diplomski rad); Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera, Filozofski fakultet
- Cekić, Miodrag (1975): „Kritička teorija i Habermasovo delo *Saznanje i interes*“, u: Habermas, Jürgen: *Saznanje i interes*; Beograd: Nolit (str. 9-24)
- Clarke, Mary Evelyn (1934): „The Contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion“, *The Philosophical Review* Vol. 43, No. 6 (pp. 577-597)
- Cotesta, Vittorio (2017): „Classical Sociology and the First World War. Weber, Durkheim, Simmel and Scheler in the Trenches“, *History* Vol. 102, No. 351 (pp. 432-449)



- Crosby, John F. (1998): „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler“, *The Review of Metaphysics* Vol. 52, No. 1 (pp. 21-50)
- Čačinović-Puhovski, Nadežda (1974): „Putanja prosvjetiteljstva ili o umu i prirodi“, u: Horkheimer, Max; Adorno, Theodor: *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 285-304)
- Darvin, Čarls (1977): *Čovekovo poreklo: i spolno odabiranje*; Novi Sad: Matica srpska
- Davis, Zachary (2012): “The Values of War and Peace: Max Scheler's Political Transformations”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* Vol. 16 No. 2 (pp. 128-149)
- Dekart, Rene (1997): *Pravila za usmjeravanje duha*; Podgorica: Oktoih
- Dempf, Alois (1975): „Schelers System christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiöse Erneuerung“, im: Good, Paul (Hrsg.): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*; Bern, München: Francke Verlag (S. 39-45)
- Džej, Martin (1982): *Dijalektička imaginacija: povijest Frankfurtske škole i Instituta za socijalno istraživanje: 1923-1950*; Sarajevo: Svjetlost; Zagreb: Globus
- Ehrl, Gerhard (2001): “Das Opfer als Bedingung des Menschseins in Schelers Anthropologie”, *Phänomenologische Forschungen* 1-2 (S. 163-187)
- Filipović, Muhamed (1963): „O piscu knjige“, u: Horkheimer, Max: *Pomračenje uma*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 165-187)
- Filipović, Vladimir (1987): „Maks Šeler i suvremena filozofijska antropologija“, u: Scheler, Max: *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost (str. 155-186)
- Findlay, J.N. (1970): *Axiological Ethics*; London: Macmillan
- Fink, Eugen (1986): „Filozofska antropologija i pozitivno-naučna interpretacija čoveka“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Fischer, Joachim (2009): „Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen“, *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* Vol. 1, No. 1 (pp. 153-170) (Fischer 1)
- Fischer, Joachim (2014a): „Max Scheler: 'Zur Idee des Menschen' 1914 und 'Die Stellung des Menschen im Kosmos' 1928 - Philosophische Anthropologie als Challenge und Response“, *Jahrbuch für Interdisziplinäre Anthropologie* Vol. 2 (S. 253-281) (Fischer 2)
- Fischer, Joachim (2014b): „Die 'Kölner Konstellation'. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie“, im: Allert, Tilman; Fischer, Joachim (Hrsg.): *Plessner in Wiesbaden*; Wiesbaden (S. 89-122) (Fischer 3)

- Frings, Manfred S. (1965): *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*; Milwaukee: Marquette University Press (Frings 1)
- Frings, Manfred S.; Funk, Roger L. (1973): „Foreword“, in: Scheler, Max (1973): *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (eds. Manfred S. Frings, Roger L. Funk); Evanston: Northwestern University Press (pp. xiii-xvi)
- Frings, Manfred, S. (1987): „Translator's Note & Introduction to Three Essays by Max Scheler“, in: *Max Scheler. Person and Self-Value. Three Essays* (ed. Manfred S. Frings); Dordrecht: Martinus Nijhoff (pp. VII-XXIX) (Frings 2)
- Frings, Manfred S. (1997): *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*; Milwaukee: Marquette University Press (Frings 3)
- Frings, Manfred S. (2002): „Max Scheler: The Human Person in Action and in the Cosmos“, u: *Phenomenology World-Wide* (ed. Anna-Teresa Tymieniecka); Dordrecht-Boston-London: Kluwer (pp. 172-183) (Frings 4)
- Frisby, David (1992): *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany, 1918-1933*; London: Routledge
- Galović, Milan (1984): „Unutrašnje konzekvencije Schelerova misaonog razvitka do filozofijske antropologije“, *Filozofska istraživanja* God. 4, Br. 11 (4) (str. 495-502) (Galović 1)
- Galović, Milan (1989): *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofske antropologije*; Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Galović 2)
- Galović, Milan (1996): „Max Scheler“, u: Galović, Milan (ur.): *Suvremena filozofija. 2*; Zagreb: Školska knjiga (str. 189-218) (Galović 3)
- Gehlen, Arnold (1986): „Ka sistematici antropologije“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 38-90)
- Good, Paul (1975): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*; Bern, München: Francke Verlag (Good 1)
- Good, Paul (1998): *Max Scheler: Eine Einführung*; Berlin: Parerga Verlag GmbH (Good 2)
- Govedarica, Milanko (2020): *Smisao erosa i ljubavi*; Beograd: Vulkan izdavaštvo
- Gretić, Goran (2007): „Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu“, *Politička misao* God. 44 Br. 1 (str. 15-30)
- Groothoff, Hans H. (2003): *Max Scheler: Philosophische Anthropologie und Pädagogik zwischen den Weltkriegen: Eine Studie (Schriftenreihe Erziehung - Unterricht - Bildung)*; Hamburg: Kovac, Dr. Verlag
- Gurvitch, Georges (1966): „Problemi sociologije spoznaje“, u: Gurvitch, Georges (ur.): *Sociologija*, tom II; Zagreb: Naprijed (str. 115-148)

- Habermas, Jürgen (1975): *Saznanje i interes*; Beograd: Nolit (Habermas 1)
- Habermas, Jürgen (1980): *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (Habermas 2)
- Habermas, Jürgen (1986): *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*; Zagreb: Školska knjiga (Habermas 3)
- Habermas, Jürgen (2002): *Postmetafizičko mišljenje: filozofski članci*; Beograd: Beogradski krug (Habermas 4)
- Habermas, Jürgen (2015): *Postmetafizičko mišljenje: članci i replike. 2*; Zagreb: Naklada Breza (Habermas 5)
- Haefner, Gerd (2003): *Filozofska antropologija*; Zagreb: Naklada Breza
- Hammer, Felix (1972): *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und Seine Grenzen*; Den Haag: Martinus Nijhoff
- Hartmann, Nicolai (1928): „Max Scheler †“, *Kant-Studien* Vol. 33, No. 1-2
- Heidegger, Martin (1978): *Gesamtausgabe Band 26. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1979): *Kant i problem metafizike*; Beograd: Mladost (Heidegger 2)
- Henckmann, Wolfhart (2007): „Aspekte der Bildung der Gesellschaft“, im: Becker, Ralf; Bermes, Christian; Leonardy, Heinz (Hrsg.): *Die Bildung der Gesellschaft: Schelers Sozialphilosophie im Kontext*; Würzburg: Königshausen u. Neumann (S. 11-30) (Henckmann 1)
- Henckmann, Wolfhart (2010): „Über die Entwicklung von Schelers anthropologischen Anschauungen“, im: Becker, Ralf; Fischer, Joachim; Schloßberger, Matthias (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*; Berlin: Oldenbourg Akademieverlag (S. 19-49) (Henckmann 2)
- Hengstenberg, Hans-Eduard (1986): „Društvena odgovornost filozofske antropologije“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Hewitson, Mark; D'Auria, Matthew (eds.) (2012): *Europe in crisis. Intellectuals and the European Idea, 1917-1957*; Oxford: Berghahn
- Hildebrand, Dietrich von (2005): „The Personality of Max Scheler“, *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 79, No. 1 (pp. 45-55)
- Hobsbaum, Erik (2002): *Doba ekstrema. Istorija Kratkog dvadesetog veka. 1914–1991*; Beograd: Dereta
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1974): *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*; Sarajevo: Veselin Masleša

- Horkhajmer, Maks (1976): *Tradicionalna i kritička teorija*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (Horkhajmer 1)
- Horkheimer, Max (1982): *Kritička teorija*, tom I-II; Zagreb: Stvarnost (Horkhajmer 2)
- Horkheimer, Max (1988): *Kritika instrumentalnog uma*; Zagreb: Globus (Horkhajmer 3)
- Hufnagel, Erwin (1994): „Scheler i europsko mišljenje“, *Filozofska istraživanja* God. 14, Br. 55 (4); Zagreb (str. 661-685)
- Hufnagel, Erwin (2000): „Scheler: nauk o idolima: prilog fenomenologijskoj kritici hermeneutike“, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 33-73)
- Hufnagel, Erwin (2004): „Temeljni motivi Schelerove metafizike: k ideji čovjeka“, *Filozofska istraživanja* God. 24, Br. 93 (2) (str. 443-459)
- Jansen, Paul (1996): „Ćućenje/spoznavanje - vrijednosti/bitak: o različitim mogućnostima određenja osebnosti znanja“, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 116-128)
- Jung, Carl G. (1987): *Čovjek i njegovi simboli*; Zagreb: Mladost
- Keller, W. (1986): „Filozofska antropologija - psihologija - transcendencija“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Kelly, Eugene (2005): „A Postscript to Max Scheler's 'On the Rehabilitation of Virtue'“, *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 79, No. 1 (pp. 39-43)
- Kerović, Radivoje (2002): *Čovjek u središtu. Stanovišta i sporovi u savremenoj filozofskoj antropologiji*; Banja Luka: Filozofski fakultet, Novi Sad: Svetovi (Kerović 1)
- Kerović, Radivoje (2006): *Istorija filozofije. Knj. 2*; Banja Luka: Književna zadruga (Kerović 2)
- Kerović, Radivoje (2008): *Smisao i egzistencija*; Banja Luka: Vidici (Kerović 3)
- Kerović, Radivoje (2011): *Tajna ljudskog bitka*; Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske (Kerović 4)
- Korać, Veljko (1962): „Problemi i stremljenja savremene građanske filozofije“, u: Štegmiller, Volfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit
- Krstić, Predrag (2007): „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle“, *Filozofija i društvo* Br. 1 (str. 9-48) (Krstić 1)
- Krstić, Predrag (2010): *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*; Beograd: Službeni glasnik (Krstić 2)
- Kučinar, Zdravko (1976): „Kritička teorija Maksa Horkhajmera“, u: Horkhajmer, Maks: *Tradicionalna i kritička teorija*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (Kučinar 1)

- Kučinar, Zdravko (1980): „Kritička teorija Jirgena Habermasa“, u: Habermas, Jirgen: *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (Kučinar 2)
- Lachterman, David R. (1973): „Translator's Introduction“, in: Max Scheler: *Selected Philosophical Essays* (ed. David R. Lachterman); Evanston: Northwestern University Press
- Landgrebe, Ludwig (1976): *Suvremena filozofija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Landmann, Michael (1986): „Budućnost povijesti u regnum rationisu“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Lang, Patrick (2013): „Max Scheler's Analysis of Ressentiment in Modern Democracies“, in: Fantini, Bernardino; Martín Moruno, Dolores; Moscoso, Javier (eds.): *On Resentment: Past and Present*; Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (pp. 55-70)
- Lenk, Kurt (1990): „Šopenhauer i Šeler“, u: Santini, Maksim (ur.): *Šopenhauer i savremena misao*; Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo (str. 90-103)
- Levy, David J. (1985): „The anthropological horizon: Max Scheler, Arnold Gehlen and the idea of a philosophical anthropology“, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Vol. 16, No. 3 (pp. 169-187)
- Löwith, Karl (1990): *Svjetska povijest i događanje spasa*; Zagreb: August Cesarec; Sarajevo: Svjetlost
- Lukač, Đerđ (1966): *Razaranje uma*; Beograd: Kultura
- Luther, Arthur R. (1974): „The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit“, in: *Max Scheller (1874-1928): centennial essays* (ed. Manfred S. Frings); Hague: Martinus Nijhoff (pp. 1-42)
- Ljubimir, Davor (1995): *Zasnivanje sociologije znanja u Maxa Schelera* (doktorska disertacija); Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za sociologiju
- Maaßen, Helmut (2007): „Max Scheler on Love and Hate: A Phenomenological Approach“, in: Weber, Michel; Basile, Pierfrancesco (eds.): *Subjectivity, Process, and Rationality*; Frankfurt: Ontos Verlag (pp. 335-344)
- Macann, C. E. (1996): „K jednoj genetičkoj etici: jedna interpretativna transformacija Schelerove vrijednosne etike“, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 101-113)
- Marinković, Dušan (2010): „Sociologija znanja između ideologije i ideja: Manhajmova i Šelerova koncepcija sociologije znanja“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* God. 35, Br. 1 (str. 11-19)
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1989): *Rani radovi*; Zagreb: Naprijed
- Markuze, Herbert (1966): „Neki sudovi o tehnološkom društvu“, u *Birokratija i tehnokratija*, knj. II; Beograd: Sedma sila

- Marcuse, Herbert (1970): „Humanizam - ima li ga još?“, *Praxis* Br. 3
- Markuze, Herbert (1973): „Oslobađanje od društva obilja“, u: *Promjene u suvremenom kapitalizmu*; Beograd: Komunist
- Markuze, Herbert (1977): *Kultura i društvo*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (Markuze 4)
- Marcuse, Herbert (1978): *Kraj utopije/Esej o oslobođenju*; Zagreb: Stvarnost (Markuze 5)
- Marcuse, Herbert (1985): *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*; Zagreb: Naprijed (Markuze 6)
- Marcuse, Herbert (1989): *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost (Markuze 7)
- Milić, Vojin (1986): „Maks Šeler“, u: Milić, Vojin: *Sociologija saznanja*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 153-189)
- Milićević, Anita (2014): „Koncept duše u Aristotela, Nietzschea i Schelera“, *Znakovi vremena* God. 17, Br. 64 (str. 63-76)
- Milosavljević, Boris (1998): „Gelenova kritika Šelerove antropologije“, *Gradina* God. 33, Br. 5/6 (str. 101-111)
- Moore, A.W. (2012): *The Evolution of Modern Metaphysics: making sense of things*; New York: Cambridge University Press
- Nicholas, Jeffery (2011): „Max Scheler, The Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works, Volumes 11 and 12“, *Philosophy in Review* Vol. 31, No. 2 (pp. 146-149)
- Pažanin, Ante (1985): „Praktička filozofija i Frankfurtska škola“, *Theoria* God. 28, Br. 1-2 (str. 31-44)
- Pažanin, Ante (1996): „Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 87-92)
- Pejović, Danilo (1967): „Maks Šeler“, u: Pejović Danilo (ur.): *Suvremena filozofija Zapada*; Zagreb: Matica hrvatska (str. 63-77)
- Peri, Marvin (2000): *Intelektualna istorija Evrope*; Beograd: Clio
- Perrin, Ron (1991): *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics Of Humanism*; London: Palgrave Macmillan
- Petrović, Gajo (1986): „Jürgen Habermas - od tehnike i nauke do rekonstrukcije historijskog materijalizma“, u: Habermas, Jürgen: *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*; Zagreb: Školska knjiga (str. 5-24)

- Pinčić, Dalibor (2006): „Antropološka misao u filozofiji Maxa Schelera“, *Obnovljeni život* God. 61, Br. 2 (str. 201-212)
- Pivčević, Edo (1997): *Na tragu fenomenologije*; Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Plessner, Helmuth (1981): *Stupnjevi organskog i čovjek. Uvod u filozofsku antropologiju*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Pöggeler, Otto (1996): „Ressentiment i krepost kod Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 129-139)
- Puhovski, Žarko (1980): „Mogućnosti kritičke sociologije“, u: Adorno, Theodor; Horkheimer, Max: *Sociološke studije*; Zagreb: Školska knjiga (str. 5-12)
- Sandmeyer, Robert (2012): „Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy“, *Philosophy Compass* Vol. 7 No. 1 (pp. 23-32)
- Schneck, Stephen Frederick (1987): *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*; New York, Albany: State University of New York Press
- Schneider, Gabriele (2001): *Wertelite und Macht. Max Schelers Beitrag zum Elitediskurs* (Dissertation); Berlin: Humboldt-Universität
- Schutz, Alfred (1975): „Max Scheler's Epistemology and Ethics“, u: Schutz, Alfred: *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy (Phenomenologica Vol. 22)*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff (pp. 145-178)
- Senković, Željko (2011): „Horizont egzistencijalne antropologije - Hajdeger, Kant, Šeler“, *Filozofska istraživanja* God. 31, Br. 123 (3) (str. 523-535)
- Smith, F.J. (1974): „Peace and pacifism“, in: *Max Scheller (1874-1928): centennial essays* (1974) (ed. Manfred S. Frings); Hague: Martinus Nijhoff (pp. 85-100)
- Spader, Peter (2002): *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*; New York: Fordham University Press
- Spiegelberg, Herbert (1960): „The Phenomenology of Essences: Max Scheler“, u: *The Phenomenological Movement*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff (pp. 228-270)
- Sprengard, Karl Anton (2000): „Zor biti kao ideirajuća radnja čovjekove inteligencije: razmatranja o hermeneutici i fenomenologiji ideiranja u novoj antropologiji Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 5-13)
- Stark, Werner (1954): „Editor's Introduction“, in: Scheler, Max: *The Nature of Sympathy*; London: Routledge & Kegan Paul
- Staupe, John Raphael (1967): *Max Scheler 1874-1928: An Intellectual Portrait*; New York: Free Press

- Stickers, Kenneth W. (1980): „Introduction“, in: Scheler, Max: *Problems of a Sociology of Knowledge* (ed. Kenneth W. Stickers); London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul (pp. 1-30)
- Šarčević, Abdulah (1990): „Čovjek kao homo naturalis i kao povijesna ideja“, u: Löwith, Karl: *Svjetska povijest i događanje spasa*; Zagreb: August Cesarec; Sarajevo: Svjetlost (str. 7-21)
- Štegmiler, Wolfgang (1962): „Primenjena fenomenologija - Maks Šeler“, u: Štegmiler, Wolfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit (str. 132-159)
- Tićac, Iris (2007): „Wojtylin dijalog sa znanostima“, *Filozofska istraživanja* God. 27, Br. 106 (2) (str. 279-294)
- Tomić, Alen (2010): „Ordo amoris. Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera“, *Nova prisutnost* 8 (str. 317-342)
- Vandenbergh, Frederick (2008): „Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love“, *Theory, Culture & Society* Vol. 25, No. 3 (pp. 17-52)
- Veauthier, Frank W. (1990): „O socijalnom aprioriju odgovornosti u fenomenologiji Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 10, Br. 34 (1) (str. 209-225)
- Weber, Max (1989): *Protestantska etika i duh kapitalizma*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost
- Vukadinović, Đorđe (1998): „Habermasova ideja kritičke antropologije“, *Sociologija* God. 40, Br. 1 (str. 95-130) (Vukadinović 1)
- Vukadinović, Đorđe (2000): „Kritička teorija u praksi: Habermasovo shvatanje čoveka i istorije“, *Filozofski godišnjak* God. 13 (str. 99-133) (Vukadinović 2)
- Vukadinović, Đorđe (2016): *Habermasova odbrana moderne*; Beograd: Filip Višnjić (Vukadinović 3)
- Wilwert, Patrick (2009): *Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft?: Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner*; Würzburg: Königshausen u. Neumann
- Wisser, Richard (2000): „Fundamentalna antropologija (Max Scheler) ili fundamentalna ontologija (Martin Heidegger): ocrti jedne odlučujuće kontroverze“, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 15-31)
- Witteriede, Heinz (2009): *Eine Einführung in die philosophische Anthropologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*; Frankfurt: Lang, Peter

### **elektronski izvori**

Dahlstrom, Daniel O. (2002): „Scheler's Critique of Heidegger's Fundamental Ontology“  
<https://www.bu.edu/philo/files/2019/09/d-scheler.pdf>

Gibbs, Benjamin (2012): “'My long search for the true faith'. The Conversion of Edith Stein”  
<http://www.carmelite.org/documents/Heritage/gibbsconversionofstein.pdf>



Ortega y Gasset, José (1928): „Max Scheler. Un embriagado de esencias, 1874-1928“  
[https://www.robertexto.com/archivo10/kant\\_hegel\\_scheler.htm](https://www.robertexto.com/archivo10/kant_hegel_scheler.htm)

Weiss, Dennis (1991): *Renewing Anthropological Thought. Philosophy and the Human Being* (Weiss 1)  
<https://www.dennisweiss.net/philosophical-anthropology>

Weiss, Dennis M. (1998): „Scheler and Philosophical Anthropology“ (Weiss 2)  
[http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler\\_and\\_Philosophical\\_Anthropology.pdf](http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler_and_Philosophical_Anthropology.pdf)

White, John R. (2005): „Exemplary Persons and Ethics. The significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler“  
[https://www.academia.edu/2152364/Exemplary\\_persons\\_and\\_ethics\\_The\\_place\\_of\\_St\\_Francis\\_in\\_the\\_philosophy\\_of\\_Max\\_Scheler](https://www.academia.edu/2152364/Exemplary_persons_and_ethics_The_place_of_St_Francis_in_the_philosophy_of_Max_Scheler)

## Biografija autora

Mario Kalik rođen je u Valjevu 1976. godine. U Beogradu završio osnovnu školu „Ivo Andrić“ i Petu beogradsku gimnaziju kao nosilac Vukove diplome. Bio prvi na rang-listi na prijemnom ispitu iz filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Diplomirao filozofiju sa ocenom 9.94, i temom *Um i dominacija u filozofiji Herberta Markuzea*. Završio i dve godine studija sociologije sa prosečnom ocenom 9.89.

Bio predsednik Udruženja studenata filozofije Jugoslavije, jedan od pokretača skupa „Filozofski susreti“ i član Saveta „Filozofskih susreta“. Bio član redakcije studentskog filozofskog časopisa *Izokrenuti svet*. Bio stipendista Fondacije za razvoj naučnog i umetničkog podmlatka Republike Srbije. Sa dva izlaganja učestvovao u radu seminara „Filozofija između Istoka i Zapada“ u SANU 1999-2001. godine pod rukovodstvom akademika Mihaila Đurića, i u radu seminaru SANU o svetskoj ekonomskoj i društvenoj krizi 2009. godine pod rukovodstvom akademika Mihaila Markovića.

Bavi se problemima iz istorije filozofije, filozofske i sociokulturne antropologije, socijalne i političke filozofije. Objavio više naučnih radova u kojima, između ostalog, razmatra ideje Sokrata, Ničea, Marksa, Šelera, Gelena, Gadamera, Horkhajmera, Adorna, Markuzea, Habermasa, Altisera, Badjua, Žižeka, Mihaila Markovića, Gavrila Principa i drugih.

U periodu 2008-2018. godine bio je saradnik u nastavi i asistent na Fakultetu za kulturu i medije Univerziteta Megatrend u Beogradu na predmetima: Antropologija, Sociologija kulture i umetnosti, Sociologija masovnih komunikacija, Teorije modernosti, Teorije javnog mnjenja, Etika javnog komuniciranja, Teorija/Psihologija stvaralaštva.

Bavi se i publicistikom, i do sada je objavio veliki broj tekstova vezanih za idejne, društvene i političke teme u dnevnim i nedeljnim novinama (*Politika*, *Pečat*, itd.) i na internet portalima (*Nova srpska politička misao*).

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Марио Н. Калик  
Број индекса ОФ 19-09

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

### Шелеров пројекат филозофске антропологије и метафизичког спаса човека из кризе модерне цивилизације

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 5.5.2023.

Потпис аутора

---

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Марио Н. Калик

Број индекса ОФ 19-09

Студијски програм Филозофија

Наслов рада Шелеров пројекат филозофске антропологије и метафизичког спаса човека из кризе модерне цивилизације

Ментор проф. др Миланко Говедарица

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 5.5.2023.

---

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом: која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 5.5.2023.

---

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.