

Mučne i tegobne staze ljudske sudbine nalaze svoj smisao u Bogu. Široka panorama Mauriacova rada otkriva duboku humanost nemilna stvaraoca. Čovjek i njegova borba duboko mu leže na srcu. On ne traži sistem, on gleda čovjeka. Zato Mauriacovi romani tako snažno djeluju na čitaoca. U toj diskordnoj simfoniji grijeha, gdje je stalno prisutan motiv spasenja, riječi poprimaju dieljivi kucaj života. Nitko, uostalom, nije s tolikom vještinom i suosjećanjem prikazao bol i patnju pokvarenih ispaćenih duša.¹⁶ Patnja i bol konačno naglo se mijenjaju i pretaču u spasonosnu stravu kad Mauriac prozbe na te monstruozne likove ozračje Božje milosti. Tada se smirenost raja vraća u Mauriacovo djelo.

Drago Simundža

SCHELEROVA KONCEPCIJA DUHA

Kad god čitamo zanimljivu Schelerovu raspravu »Položaj čovjeka u kozmosu«,* koja je objelodanjena 1928, uvijek moramo imati u vidu, da je to kratak sažetak, ali ne i sveobuhvatan, o filozofijskoj antropologiji, o čemu je Scheler napisao i objelodanio pozamašno djelo naskoro nakon ove rasprave.

Scheler je sebi stavio u zadatak: uočiti čovjeka sa svih stanovišta, kako bi čovjekova slika bila kompletna i sadržajno sveobuhvatna. On naglašava u predgovoru spomenute rasprave, da je u sadašnjosti »samoproblematika čovjeka dosegla maksimum u čitavoj nama poznatoj povijesti. U času, kad je čovjek sam sebi priznao, da manje nego ikada posjeduje strogo znanje o tome, što je on, i da ga više ne plaši nikakva mogućnost odgovora na ovo pitanje, čini se, da mu se vratila nova *odvažnost istinitosti*, da ovo bivstveno pitanje pokrene na novi način, bez dosada uobičajenog potpuno svjesnog, polusvjesnog ili črtvrtsvjesnog vezivanja na teologiju, filozofijsku i prirodno-znanstvenu predaju, i da — istodobno, na temelju svjesnog blaga pojedinačnog znanja, koje su o čovjeku radom stekle različite znanosti — razvije novi oblik svoje samosvijesti i svoga nazora o sebi« (8—9).

Sasvim dosljedno izraženoj namisli, Scheler još prije početka prvog dijela svoje rasprave otvoreno kaže, da ga ne zadovoljavaju dosadanja »tri posve nespojiva idejna kruga« (11), koji su pokušavali osvijetliti specifičnost čovjeka, bivstveni temelj njegove veličine, ali uza sve pohvalne napore, prema Schelerovu mišljenju, uzaludno. Njihove koncepcije nisu zadovoljavajuće. Ili, još jasnije rečeno, Scheler smatra, da misaoni krug židovsko-kršćanske predaje o stvaranju čovjeka i stvaralačkoj konkretizaciji u Adamu i Evi, o raju i padu čovjeka; zatim grčko-antički krug, koji je tvrdio, »da čovjek postaje čovjekom, jer posjeduje »um«, logos, phrenesis, ratio, mens itd.«; pa opet »misaoni krug moderne prirodne znanosti i genetičke psihologije, da je čovjek vrlo kasni konačni rezultat razvoja Zemlje, biće koje se od svojih praoblika u životinjskom svijetu razlikuje samo komplikacionim stupnjem miješanja energije i sposobnosti, koje se o sebi pojavljuju već u podljudskoj prirodi« (11) — ne rješavaju problem, tj. ne ukazuju na ono bitno u čovjeku, što čovjeka visoko izdiže na sam vrh ljestvice vrednota u kozmosu. On smatra s najdubljim uvjerenjem, da ova tri misaona kruga nisu riješila ono osnovno o čovjeku, niti ukazala na bitno kod čovjeka. Zato on i posebno akcentuirao, da mi još »nemamo jedinstvene ideje o čovjeku« (11). Po Schelerovu mišljenju »znanosti, koje

¹⁶ Usp. Bédier-Hazard, *Littérature française*, II, 425.

* Raspravu Maxa Schelera (1874—1928) »Položaj čovjeka u kozmosu« preveo je na hrvatski jezik prof. dr VI. Filipović, a izdao »Logos«, Sarajevo 1960. — Schelerove navode citiram prema tome prijevodu.

neprestano rastu, a bave se čovjekom — ma kako bile i vrijedne — ...daleko više *prikrivaju* bivstvo čovjeka, negoli ga *osvjetljavaju*« (11).

Kad u ovoj perspektivi gledamo Schelerovo nastojanje, ono nam je ne samo simpatično, nego i opravdano. Scheler drži, »da ni u ma koje vrijeme povijesti nije *čovjek postao sam sebi tako problematičnim* kao u sadašnjosti« (12). Zato on i stavlja sebi u zadatak, da u ovoj kratkoj raspravi »pretrese samo nekoliko točaka, koje se tiču *čovjekova bivstva u odnosu prema životinji i bilju*« (12). A zatim promotriti »osobiti metafizički položaj čovjeka« (12). Namjera nadasve pohvalna i u konkretnoj filozofskoj situaciji nužna.

Sasvim logično Scheler i prelazi u prvom dijelu rasprave na razvijanje svoje specifične koncepcije. Specifične barem u tom smislu, kako on to sam drži. Njemu je jasno, da »osobiti položaj čovjeka može nam tek onda postati jasan, kad promotrimo cjelokupnu izgradnju biopsihičkog svijeta« (13).

Scheler vrlo brzo izriče jednu na prvi mah smionu tvrdnju, ali ne i proizvoljnu. On tvrdi, da se granica psihičkog poklapa s granicom života uopće (13). Bazu za ovu tvrdnju pruža mu »činjenica, da su živa bića ne samo predmeti za izvanjske promatrače, nego da još posjeduju *zasebni i unutarnji bitak*, u kojem sami sebe zamjećuju« (13).

Na ljestvici psihičkog stupnjevanja Scheler pronalazi, da »najniži stupanj psihičkog, koji se tako objektivno (prema vani) očituje kao 'živo biće', subjektivno (prema unutra) kao 'duša' — ujedno para, koja *sve tjera* do najsvjetlijih visina duhovnih djelatnosti, i još najčistijim misaonim aktima i najnježnijim aktima svijetle dobrote daje djelotvornu energiju — tvori nesvjesni, neosjetni i bespredodžbeni 'čuvstveni poriv'« (13—14). »Ovaj prvi stupanj nastajanja duševnog bitka, kako se on pokazuje u čuvstvenom porivu, moramo i smijemo pridati već *biljci*« (14). U čemu stoji bivstveno taj čuvstveni poriv, što je on, što za biljku predstavlja taj — da tako rečemo — psihički bitni osnov, to se možda može nekako izvući iz Schelerove riječi, kad veli, da se biljkin »opstanak sastoji u prehrani, rastu, rasplodavanju i smrti« (16). Drugo biljka iz »psihičkog svijeta« nema, pa ni osjet ni nagon.

Ako dobro pratimo misaono izlaganje ugledna pisca, lako ćemo uočiti, da on ima dalji cilj ovim tvrdnjama. Zato i kaže: »Ovaj prvi stupanj unutrašnje strane života, čuvstveni poriv, nalazi se također u čovjeku. Čovjek — kako ćemo vidjeti — obuhvaća sve bivstvene stupnjeve postojanja uopće, a osobito života, i, barem prema oblastima bivstva, dolazi u njemu cijela priroda do najkoncentriranijeg jedinstva svoga bitka. Nema osjeta, ni ma kako jednostavne zamjedbe, ni predodžbe iza kojih ne bi stajao tamni poriv koje on ne bi podržavao svojim žarom što neprekidno prosijeca časove spavanja i budnosti. Čak je najjednostavniji osjet uvijek i funkcija *nagonske pažnje*, te nije nikada samo posljedica podražaja. Istodobno predstavlja poriv *jedinstvo* svih bogato raščlanjenih ljudskih nagona i afekata. Prema novijim istraživačima, mogao bi biti smješten u deblu čovjekova mozga, koji je vjerojatno središnje mjesto endokrinih žlijezda, koje posreduju tjelesne i duševne procese. Nadalje je čuvstveni poriv i u čovjeku subjekt onoga primarnog doživljaja otpora za koji sam drugdje iscrpno pokazao da predstavlja korijen imanjanja 'realiteta' i 'zbilje', a osobito *jedinstva i utiska* zbilje koji prethodi svim predodžbenim funkcijama. Predodžbe i posredno mišljenje ne mogu nam nikada ništa drugo indicirati nego takovost i drugotnost ove zbilje; ona je pak sama kao »zazbiljnost« zbiljskoga nama dana u otporu koji je povezan s bojazni, odnosno u doživljaju otpora. 'Vegetativni' živčani sistem koji prije svega ravna raspodjelom hrane, organologijski predstavlja, kako mu i samo ime kaže, biljnost koja još opstaje u čovjeku. Periodično oduzimanje energije iz animalnog, sistemi koji uređuju izvanjsko držanje moći u korist vegetativnog, vjerovatno su osnovni uvjet ritmike stanja spavanja i budnosti; utoliko je spavanje biljno stanje čovjekovo« (17—18).

Scheler gradualno ide dalje. »Kao drugi duševni bivstveni oblik, koji slijedi za ekstatičnim čuvstvenim porivom u objektivnom stupnjevitom redu života,

označuje se instinkt« (18). Njegovi su elementi određeni: teleoklinost, ritam, reakcija na tipične povratne situacije značajne za život vrste, prirodanost i nasljednost u smislu specificirane moći držanja.

Scheler navodi asocijativno pamćenje kao treći psihički oblik. Naglašava »da gotovo nema asocijacije, koja je posve bez intelektualnog utjecaja« (24).

Zadnja stepenica na ljestvici psihičkog života jest četvrti bivstveni oblik: praktična inteligencija. I upravo na ovom području nastaju odlučujući sukobi različitih gledanja na životinju i čovjeka, na njihove paralele i nepremostive razlike. Pokusi Wolfganga Köhlera nisu samo zanimljivi, nego, još više, veoma sadržajni. Mogu nam štošta reći, ako ih oprezno provagnemo.

Nakon svih ovih, da se tako izrazim, nužnih predradnja može se prijeći na konkretna i vrlo interesantna pitanja o specifičnosti čovjeka.

DUH — BIVSTVENA SPECIFIČNOST ČOVJEKA

Drugi dio Schelerove rasprave, po samom mišljenju filozofa, jest najbitniji, da se raščisti pojam čovjeka. On ga ovako formulira. »Ovdje se — veli — javlja za naš cijeli problem *odlučno pitanje*: postoji li, ako životinji pripada inteligencija, uopće još nešto *više* doli samo *gradualna razlika između čovjeka i životinje*? Postoji li onda još neka *bivstvena* razlika? Ili pak postoji iznad do sada obrađenih bivstvenih stupnjeva još nešto sasvim *drugo* u čovjeku, njemu specifično pridodato, što nije *izborom* i *inteligencijom* pogodeno i iscrpeno?« (31).

Prvi i drugi misaoni krug ili, još jasnije rečeno, pristaše tih dvaju filozofskih pravaca, uključujući tu i teologiju, zastupaju tezu, da se čovjek dijametralno razlikuje od životinje, i to inteligencijom i izborom. Scheler misli, da tu nema nikakve bivstvene razlike. Naprotiv, treći misaoni krug, a pogotovu unutar njega evolucionisti, tvrdi, da se čovjek i životinja bivstveno ne razlikuju, jer i životinja navodno ima inteligenciju. Za njih je čovjek samo »homo faber«. U čovjeku nema metafizičkog bitka. Prema tome ni »specifičnog odnosa, koji bi čovjek kao takav posjedovao prema osnovu svijeta« (31). Za Schelera je i ovo jednostrano i nepotpuno mišljenje.

Zato filozof i najodlučnije veli: »Što se mene tiče, moram oba ova naučanja najodlučnije odbiti. Ja tvrdim: 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. No i to bi bilo promašeno kada bi se novo što čovjeka čini čovjekom pomišljalo samo kao dosadanjim duševnim stupnjevima, čuvstvenom porivu, instinktu, asocijativnom pamćenju, inteligenciji i izboru, još pridošli novi bivstveni stupanj psihičkih funkcija i sposobnosti, koje pripadaju vitalnoj sferi, a kojih bi spoznavanje također spadalo još u kompetenciju psihologije. Novi princip, koji čovjeka čini čovjekom, *stoji izvan* svega onoga što možemo nazvati *životom* u najširem smislu, bilo s unutarnjo-psihicke ili izvanjsko-vitalne strane. Ono što čovjeka čini čovjekom jest *svemu životu uopće oprečni princip*, koji se kao takav uopće ne može svesti na »prirodnu životnu evoluciju«, nego se on, ako na nešto, svodi samo na najviši osnov stvari samih — na isti osnov, dakle, kojega je djelomična manifestacija također i »život«. Već Grei otkrivaju postojanje takvog principa i nazivaju ga umom. Mi ćemo radije upotrijebiti opsežniju riječ za onaj x, riječ koja doduše obuhvaća pojam uma, ali pored mišljenja ideja također obuhvaća određenu vrstu zrenja, zrenja prafenomena ili bivstvenih sadržaja, nadalje, određenu klasu emocionalnih i volitivnih akata, koje još treba okarakterizirati, kao što su na pr. dobrotu, ljubav, kajanje, strahopoštovanje itd.: — riječ duh. No *akt-centar*, u kom se duh pojavljuje unutar konačnih sfera bitka, hoćemo da označimo *osobom*, u oštroj

razlici prema svim funkcionalnim 'životnim' — centrima, koji se promatrani spram unutra također zovu 'duševnim centrima'« (31—32).

Ovdje se moramo zaustaviti. Scheler najprije odgovara prvica. Inteligencija i sposobnost izbora ne uzdižu nas na razinu, koja čovjeku odgovara, pa makar mi te »veličine« kvantitativno rastešli u beskonačnost. Ne samo to, nego kad bismo nadodali svim četirima psihičkim stupnjevima još bilo koji psihički stupanj, a čije bi spoznavanje spadalo u domenu psihologije, time čovjeku ne bismo dodali specifičnu diferenciju od životinje, a još manje zasluženu puninu u superiornosti bitka.

Što onda? — Treba potražiti nešto vrednije. To je Scheler pronašao u oprečnom principu svemu životu uopće. On se svodi samo na najviši osnov samih stvari. Iz tih osnova manifestira se i sam život.

U pojam o tom x, o tom specifičnomu čovjeka ulazi u grčki logos, nus, ratio, zatim filozofsko mišljenje uopće, određeno zrenje prafenomena ili bivstvenih sadržaja, određena klasa emocionalnih i volitivnih čina itd. Sve ovo specifično čovječje okrštavamo riječju — *DUH*. To nije »duh« iz romantičnih priča, ni »genij« iz narodnih bajka. To nije duh ni u teološkom smislu bilo koje teološke interpretacije. To nije duh ni dosadanjih filozofskih koncepcija, jer su sve one u omjeru s ovim zahvatom parcijalne i nekompletne, kako Scheler tvrdi.

Osoba je prema Scheleru nosilac, akt-centar pojavljivanja duha unutar konačnih sfera bitka.

Podemo li u razradu Schelerova DUHa, onda ćemo odmah doći na njegovu osnovnu oznaku, a ta je *egzistencijalna nevezanost*. Što to označuje? Egzistencijalna nevezanost u sebi sadrži slobodu, odriješenoš od stege, pritiska, zavisnosti od organskog, zavisnosti od života i svega, što životu pripada. Idimo dosljedno naprijed. Takvo »duhovno« biće nije vezano za nagon ili svoju okolinu. Ono je samo *otvoreno* prema svijetu.

Nakon ovih principijelnih misaonih stavova možemo ući u »provjeravanje« i u uspoređivanje čovjeka i životinje. Možda bismo se zgodnije izrazili, ako bismo rekli, da moramo poći na uvidaj: što odgovara čovjeku, a što životinji? Koji je odnos jednog i drugog prema bitku uopće?

Indiferentno je, da li su životinje višeg ili nižeg ranga u smislu »inteligentnog« izvođenja radnje, — njihova svaka radnja izlazi s jedne strane iz fizioloških stanja njezina živčanog sustava, dok na drugoj strani izvire iz povezanosti nagonskih impulsa i osjetilnih zamjedbi. Stoga i kaže Scheler: »Polazak, dakle, od fiziolojsko-psihičke pripadnosti uvijek je prvi akt drame životinjskog držanja prema svojoj okolini... Sve što životinja može dohvatiti i opaziti od svoje okoline leži u sigurnim ogradama i granicama njezine strukture okoline« (33). Promjenu u okolini životinja unosi reakcijom, ali samo u smjeru na svoj nagonski cilj. To je drugi akt životinjskog držanja. A završni je (treći) izmijenjena fiziolojsko-psihička pripadnost.

Kod čovjeka je — prema Schelerovoj koncepciji — sasvim obrnuto. »No biće, koje posjeduje duh, sposobno je za držanje koje imade *upravo suprotni* razvojni oblik. Prvi je akt ove nove drame, *ljudske* drame: držanje je najprije motivirano čistom *takovošću* zornog kompleksa, koji je podignut *do predmeta*, i ovo principijelno, neovisno od fiziološke pripadnosti ljudskog organizma, neovisno od njegovih nagonskih impulsa i upravo po njima doživljenih uvijek na svoj način, bilo optički, bilo akustički itd., određenih osjetnih izvanjskih strana okoline. Drugi akt drame jest slobodno kočenje, koje izlazi iz središta *osobe*, ili oslobađanje od prije zadržavanog nagonskog impulsa. I treći akt se očituje u nekoj samovrijednosno i konačno doživljenoj primjeni predmetnosti neke stvari« (33—34).

Dakle, držanje je čovjeka u suprotnom odnosu prema držanju životinje. Nju uvjetuje okolina. Kod čovjeka je na prvom mjestu *takovost* zornog kompleksa, koji ide do predmeta. To ne proistječe iz fiziološke pripadnosti čovjekova organizma, tu ne dolaze do izražaja nagonski impulsi. U daljnjem procesu

čovjek se oslobađa nagoniskog impulsa, koji je malo prije zadržao (»zakaočio«). Na koncu svršava time, da se doživi promjena predmetnosti neke stvari. Čovjek je bezgranično otvoren prema svijetu. I upravo taj predmetni bitak, koji, on zahvaća, predstavlja najviši domet njegova logičnog uspinjanja na ljestvici specifičnog duhovnog vrhunstva. On se ne povraća u se kao životinja. On se ne drži prema svijetu *eks-statično*.

Kad smo se već zavezali za raščlanjivanje osnovnih razlika između životinje i čovjeka, onda treba da idemo dalje. Istina je, da životinja ima svijest, što je već Leibniz ustvrdio, ali ona ni u kojem slučaju ne posjeduje sebe, ona nije u svojoj vlasti. Što će to reći? Ona nije svjesna sebe.

Kod čovjeka je obrnuto. On posjeduje svijest o samom sebi, on ima samosvijest. Ovo je specifično čovjekovo svojstvo.

I ne samo to. Taj čudni stvor — čovjek, koji je u realnoj mogućnosti pro-širiti okolinu u dimenziju svjetskog bitka, on isti može opredmetiti osobnu fiziologiju i psihičku kakvoću. Dapače i svaki pojedini psihički doživljaj. I upravo po toj čudesnoj sposobnosti on je u faktičnom stanju, da slobodno od sebe odbaci svoj život.

U daljnjem izlaganju Scheler razvija misao, da postoje četiri bivstvena stupnja, u kojima se pojavljuje sve, što postoji, s obzirom na svoj unutrašnji bitak i samobitak. Za anorganske tvorevine tvrdi da nemaju ni bitka ni samo-bitka. Kod živih bića je suprotno. Tako je i za čuvstveni poriv biljke svojstveno i središte i medij. Kod životinje susrećemo osjet i svijest, pa zaključujemo, da je ona sebi po drugi put dana. U čovjeku razvojni put ide i još dalje. On je sebi i tri puta dan, jer posjeduje samosvijest, može opredmećivati svoja psihička stanja i procese. Iz toga Scheler izvodi zaključak, da je osoba u čovjeku kao neko »središte, koje je uzdignuto iznad suprotnosti organizma i okoline« (36).

Nakon svega što je rečeno i naglašeno, Scheler kao u nekoj emfazi kaže: »Ne čini li se sve to tako, kao da postoji ljestvica, na kojoj se prapostojni bitak u izgradnji svijeta sve više k sebi privija, da postane sam sebe svjestan na sve višim stupnjevima i u sve novijim dimenzijama, da konačno u čovjeku sam sebe posjeduje i shvati?« (36).

tuirane sebidatosti, dopušta nam razumijevanje mnogih ljudskih specifičnosti, kao npr. posjedovanje kategorije stvari, kategorije supstancije. Primjer majmuna s bananom i slijepca od rođenja, koji je operacijom došao do vida, dovoljno nam ilustriraju tvrdnje.

Čovjekova struktura, koja se naročito izdiže u svojoj veličini iz akcen-Prostor i vrijeme, čini se, Scheler shvaća u smislu ustaljenog shvaćanja ostalih filozofskih prethodnika. Uvođenje životinje (ili konkretno psa) u prostor (vrta) i njezino reagiranje prema okolini sasvim je u skladu s prethodnim stavovima. Čovjek radi drukčije. On neosporno računa sa samim sobom, sa svojim kompletnim i fizičkim i psihičkim aparatom, kao da bi to bila neka »tuđa« stvar. Ta navodno tuđa stvar je u rigoroznim kauzalnim vezama prema drugim predmetima. Na taj način čovjek uspijeva steći sliku samog svijeta, ali takva svijeta, čiji su predmeti potpuno nezavisni od njegove psiho-fizičke organizacije i svega što iz toga slijedi. »Samo čovjek — u koliko je osoba — veli Scheler — može da se izvije *nad sebe* — kao živo biće — i da iz jednog središta tako reći, s onu stranu prostorno-vremenskog svijeta učini sve, pa prema tome i sama sebe, predmetom svoje spoznaje« (39).

Sve baze i izvori, iz kojih zrači ili na koje se oslanja kao na svoj osnov specifična čovjekova velična i nedohvatno ga otklanja od životinje — daju Scheleru jak oslonac za daljnji još radikalniji zaključak. On drži, da »to središte, iz koga čovjek izvodi svoje akte, na osnovu kojih on svijet, svoje tijelo i svoju psihi opredmećuje, ne može samo biti 'dio' upravo toga svijeta, ne može, dakle, također imati nikakav određen, 'negdje' il 'nekada' — te može biti položeno samo u najvišem osnovu *samoga bitka*. Tako je čovjek biće, koje nadmašuje sebe i svijet« (39).

Scheler se u završnim riječima drugog dijela svoje rasprave o položaju čovjeka u kozmosu dotakao, kako je bilo i opravdano i nužno, trećeg važnog određenja duha. Ističe: »Duh je jedini bitak koji je sam *nesposoban* za opredmećenje — on je *čista* i nepatvorena *aktualnost*, imade svoj bitak samo u slobodnom izvršenju tih svojih akata. Centar duha, osoba, nije dakle ni predmetni ni stvarni bitak, nego je samo (bivstveno određen) *sklop reda akata, koji se u sebi samom vazda sam ispunja*. Duševno ne izvršava ‚samo sebe‘; ono je niz događaja ‚u‘ vremenu, koji, baš iz središta našega duha, možemo još načelno promatrati i koji možemo još učiniti *predmetnim* u unutrašnjoj zamjedbi i promatranju. K bitku naše *osobe* možemo samo sami sebe *sabrati*, k njemu se koncentrirati, ali ga ne možemo objektivirati. Ni tuđe osobe nisu kao osobe podobne za opredmećivanje. Samo tako možemo na njima participirati, a njihove slobodne akte *naknadno* izvodimo ili suizvodimo da se, kako mi običavamo kazati, ‚identificiram‘ sa htijenjem, ljubavlju itd. neke osobe i na osnovu toga s njom samom. Također na aktima nekog nadsingularnog duha — koji trebamo pretpostaviti na osnovu stalne bivstvene veze ideje i akta, ako uopće pretpostavljamo red ideja, koji se ostvaruje u ovom svijetu, neovisno od ljudske svijesti i ako ga pripisujemo prabitku samom kao jednom od njegovih atributa — možemo sudjelovati samo na osnovu *suizvršavanja*. Starija filozofija ideja, koja je od vremena Augustina vladala, bijaše prihvatila ‚ideae ante res‘, ‚providnost‘ i plan stvaranja svijeta *prije* ostvarenja svijeta. No ideje nisu *prije*, nisu u stvarima i nisu *poslije* stvari, nego su s njima, i stvaraju se samo u aktu stalnog ostvarivanja svijeta (creatio continua) u vječnom duhu. Stoga također ni naše suizvršavanje tih akata, ukoliko ‚ideje‘ mislimo, nije prosto nalaženje ili otkrivanje onoga što jest i što opstoji već neovisno od nas, nego je *zajedničko stvaranje, zajedničko proizvođenje* ideja i vječnoj ljubavi podređenih vrednota iz vrela samih stvari« (40—41).

Duh je čista aktualnost.

Duh je vječita aktualnost.

Osoba je sklop niza akata, ali takav sklop, koji se u sebi trajno ispunja, aktualizira.

Bitak naše ili tuđe osobe ne može se opredmetiti.

Nužno je pretpostaviti nadsingularni duh.

Prabitak bi bio atribut nadsingularnog duha.

Mi i taj duh smo suizvršitelji, ali u tom smislu, što predstavljamo red ideja, koje se nezavisno od ljudske svijesti aktualiziraju u svijetu.

Scheler suprotno Augustinu i staroj filozofiji zastupa misao, da »ideje nisu *prije*, nisu u stvarima i nisu *poslije* stvari, nego su s njima, i stvaraju se samo u aktu stalnog ostvarivanja svijeta (creatio continua) u vječnom duhu. Stoga također ni naše suizvršavanje tih akata, ukoliko ‚ideje‘ mislimo, nije prosto nalaženje ili otkrivanje onoga što jest i što opstoji već neovisno od nas, nego je *zajedničko stvaranje, zajedničko proizvođenje* ideja i vječnoj ljubavi podređenih vrednota iz vrela samih stvari« (40—41).

Ovim, pomalo pjesničkim, epilogom završava Scheler svoje drugo poglavlje rasprave, koje smo uzeli u kratak pretes.

Schelerova je namjera nesumnjivo vrijedna pažnje. U stanovitom smislu nešto novo u novijoj evropskoj filozofskoj literaturi. Iskren pokušaj, da se pronade i obrazloži ono specifično u čovjeku, što ga čini čovjekom i dosljedno dijeli od svih drugih živih bića, pa i najbližih po stanovitoj participaciji bitka — od životinja.

Scheler se u svojem izlaganju drži strogo misaono-znanstvene argumentacije i nastoji prodrijeti u neistražene, barem zasada nedovoljno, najviše sfere ljudskog bitka.

Sasvim je drugo pitanje, da li je Schelerova misao nešto sasvim novo filozofskom vjekovnom umovanju. Ili je on samo pokušao, na temelju razbacanih parcijalnih filozofskih napora, sve skupno zaokružiti i dati ili, još bolje rečeno, izažeti osnovno u čitavoj problematici. Je li u tom uspio, treba da reknu svoj sud filozofski umovi našega vremena.

Bilo kako mu drago, Scheler u najmanju ruku ukazuje na jedan sadržajan put, koji nam može otkriti štošta ne samo zanimljivo, nego i u samoj stvari bitno.

U vezi sa Schelerovim iznesenim koncepcijama bilo bi zanimljivo pretresti slične pokušaje kroz povijest filozofske misli do danas. Ujedno vagnuti opravdanost pojedinih argumentacija.

U svakom slučaju Scheler ostaje neumoran pobornik dostojanstva čovjeka kao duhovnog bića, koje se izdiže na sam vrh specifičnih i nedjeljivih veličina. Možda mu je tu posebna vrijednost, jer se njegov napor poklapa s vremenom bjesomućnih pokušaja, da se degradira ljudska osobnost, što je naročito dokazala i njegova domovina. U jednoj drugoj specifičnoj argumentaciji on je ustvrdio, što se može i ovdje ponoviti: »Čovjek može biti više *ili* manje samo kao životinja, *ali nikada — životinja.*«

Prilaženje Schelerovim koncepcijama mora biti nadahnuto zrelim ulaženjem u smisao problematike, a nipošto zanošenje za nečim što je novo. Takvim postupkom postići ćemo mogućnost, da u izučavanju čovjekova položaja u kozmosu, čovjekova odnošenja prema bitku uopće, — pođemo zdravim putovima. Tako će najlakše i kod nas sazreti prava misao o nama samima, misao, koja ne samo otrežnjuje, nego i osvježuje.

MIRKO VALIDŽIĆ