

Erwin Hufnagel, Mainz

Temeljni motivi Schelerove metafizike

K ideji čovjeka

1. O aktualnoj situaciji

Slično sudbini Herderovih priloga filozofiji, literaturi, antropologiji i pedagogiji, koji su otkrili novu zemlju – Schelerova filozofija nije više prezentna samoj svijesti filozofijskih strukovnjaka. U sociologiji znanja, koju je on utemeljio, o njegovoj duboko sežućoj postavci koja povezuje metafiziku i pojedinačne znanosti, više se ne raspravlja *en détail*.¹ Radikalna pojednostavljenja održala su se umjesto toga. Njegovo sumarno kasno antropološki djelo *Položaj čovjeka u kozmosu*,² što ga je Scheler htio još proširiti i produbiti, razumijeva se naprosto sa stajališta teorije stupnjeva, premda je ono – analogno Herderovoj antropologiji – orijentirano sistematski-integrativno.

Plessnerova, metafizike lišena filozofijska antropologija, održala se nasuprot Schelerovoj metafizičkoj antropologiji (i u socijalnim znanostima). Martin Heidegger, koji se usprkos skrivenom ressentimentu³ nakon Schelerove smrti htio založiti prije svega za objavljivanje Schelerovih antropoloških radova, posve se (već u ranoj samointerpretaciji *Bitka i vremena*) sasvim distancirao od filozofijske antropologije u korist »hermeneutike fakticiteta« i usuda bitka. Zbog navodne nedostajuće metodičke egzaktnosti, Husserl je iz svetih odaja ortodoksne fenomenologije prognao Schelerovu fenomenologiju već nakon prvih objavljenih radova.⁴ Mala skupina Schelerovih nehomogenih učenika (Gelb, Hengstenberg, Hessen, Landsberg, Rothacker) doživjela je dijelom tragičnu sudbinu – Gelb i Landsberg umrli su u koncentracijskom logoru – ili je išla filozofijski vrlo različitim putovima. Erich Rothacker je Diltheyevu problematiku utemeljenja duhovnih znanosti i filozofije povijesti prihvatio u velikim sistematskim nacrtaima koji pokazuju veliku vremensku uvjetovanost.⁵ Heinrich Lützel se kao bonnski visokoškolski nastavnik okrenuo povijesti umjetnosti. Oni su jedva mogli nešto učiniti za djelotvornost Schelerove fenomenologije, čiji je argumentativni ductus – misli se na fenomenologijski pokret u Fran-

1

Usp. Peter Berger – Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 161999.

2

Max Scheler, »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, u: isti: GW, Bd. 9, ur. Manfred S. Frings, Bern/München 1976., str. 7–71.

3

Usp. npr. njegov mnogo spominjani Nekrolog prigodom Schelerove smrti, u: Wilhelm Mader, *Scheler*, Reinbek Bei Hamburg 1980., str. 44.

4

Usp. Angelika Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001., str. 11.

5

Usp. Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1970.

cuskoj – mnogo istančaniji i životu bliži od Husserlove logicističko-apstrakne *more geometrico*-fenomenologije. Scheleru su nedostajali stvaralačko-nesebični duhovni multiplikatori. Bez institucionaliziranja kao škole, recepcija Schelerove fenomenologije odvijala se difuzno. Njezina se osobenost zaboravlja i previđa. Njezin smjer ostaje do danas nerazjašnjenim. U nacističko vrijeme njegovo je djelo – niti neokantovac Paul Natorp nije prošao bolje – označeno zabranom objavljivanja, dok je najznačajniji od njegovih učenika, Heidegger, zbog ideološkog vođenja Vođe mogao vrhunski i neposvećeno objavljivati. Tek 1954. godine njegovo se djelo opet moglo predstaviti sada malom broju čitatelja. Budući da Scheler nije izradio nikakvu filozofiju jezika – njegov promišljanja vrijedan prilog semiotici⁶ samo je rijetko bio pojmljen kao bitan moment njegove fenomenologije –, njegov nauk o spoznaji, jednako kao i njegova »materijalna etika vrijednosti« i antropologija, dospjeli su argumentativne nevolje i naposljetku u zaleđe.⁷ Literarne simplifikacije i postmoderna estetiziranja privukla su interes na sebe. Primjetno se promijenila razina fenomenologijskih analiza. Gubitak tradicije više se uopće nije doživljavao kao takav. I Husserlova je fenomenologija iščeznula iz svjetskog filozofijskog diskursa. Mode kratkoga života, akribijsko-infertilne analize jezika i »noetički« diletantizam izborili su ulazak u svijet filozofije, čija društvena irelevantnost od Schopenhauera i Nietzschea više nije trebala nikakvog dokaza. Ne samo Scheler nego su i sve pojmovno stroge i misaono duboke filozofije postupno gubile svoju publiku. Akademaska filozofija premalo razmišlja o toj povijesti propasti. Ista nije svjesna toga da sama postaje problemom i da najdublje mijenja svoj argumentativni modus. Povratak Scheleru mogao bi otvoriti oči.

2. Schelerova antropologijska filozofija

Godine 1915. Scheler je u koncentriranoj formi objavio svoje temeljne antropologijske uvide i uvjerenja u raspravi »O ideji čovjeka«.⁸ U isto vrijeme nastao je veliki sistematski temeljac za njegovu aksiologiju, naime *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*.⁹ Bilo je to kratko prije izbijanja Drugoga svjetskog rata. U filozofijskoj antropologiji Scheler je vidio obuhvatni okvir svih njegovih pojedinačnih fenomenologijskih istraživanja. U tome je slijedio Kanta koji je višeslojnu antropologiju, što uključuje i transcendentne poglede, promatrao kao sistematski fokus svojega mišljenja.¹⁰

Scheler se u toj raspravi, koja gotovo uopće nije interpretirana i koja stoji u sjeni kasnog spisa *Položaj čovjeka u kozmosu*,¹¹ odnosi na fizičko-egzistencijalnofilozofijske filozofe koji se hrvaju s osmišljavanjem svojega opstojanja, naime na Augustina i Pascala. On tako želi ponovno dobiti povijesno stečenu širinu antropologijskoga propitivanja. Schelerov pojam metafizike ne znači prije svega ništa drugo nego bez zadržke otvoreno posadašnjujuće filozofiranje koje traga za zadnjim danostima. Metafizika oslobađa od vremenski i sistematski borniranih perspektiva i interesa. Ona nema ničega zajedničkog s dogmatizmima. Svako je radikalno filozofiranje u tom smislu metafizika. I dotična oblikovanja fenomenologije moraju se po Schelerovu uvjerenju promisliti i kritizirati u jednoj filozofijskoj refleksiji koja se ne može dalje transcendirati. Stoga Scheler označuje svoju vlastitu postavku kao metafizičku fenomenologiju.

Metafizička trijada čovjeka, svijeta i Boga¹² ne treba se jednostavno sadržajno preuzeti kao dogmatska renesansa. Naprotiv, radi se o tomu da se ona interpretira integrativno-funkcionalno. To znači: čisto, radno-podij-

ljeno diferenciranje na antropologiju, na znanost i filozofiju prirode i na filozofiju zadnjega razloga ili fundamentalnog jedinstva mišljenja i svijeta ne smije biti zadnja riječ. Moramo stupiti na drugu razinu filozofijskoga mišljenja. Ona se može u najširem smislu riječi označiti kao (logičku, etičku i estetičku sferu obuhvaćajuća) misaono-filozofijska dimenzija, premda Scheler ne upotrebljava taj izraz. Schelerova metafizika u svojemu je središtu filozofija mišljenja, odnosno filozofija predmetnosti. Scheler se time distancira od višestrukih pojedinačno-znanstvenih interpretacija čovjeka i partikularnih područja svijeta. Metafizičko mišljenje izbjegava scijentističke predrasude. Znanosti se moraju moći kritizirati s obzirom na svoje implicitne i eksplicitne premise. Schelerova metafizika ni najmanje nema ništa sa svjetonazornim fiksiranjem – Schelerovo povremeno zalaganje za katoličanstvo potaknulo je mnoga kriva razumijevanja i otežalo njegovu recepciju. Prema pretpostavkama, slijepe odluke za specifična opredmećenja čovjeka, svijeta i ideje jedinstva ispituju se s obzirom na svoje pretpostavke. Metafizikom se naprosto naziva analiza najvišega ranga. Scheler vjeruje u nju i smatra je neizostavnom za promjenu čovjeka svijeta i povijesti.

Schelerova »Prethodna napomena« u njegovoj raspravi o »Ideji čovjeka« umjetno je ukomponirana. Stara metafizička pitanja on prevodi u aktualne krugove problema. Metafizička trijada Boga, čovjeka i svijeta pojavljuje se kao pitanje o određenosti logičko-etičkog mišljenja svijeta (svijet), kao problem naturalno-spiritualne određenosti čovjeka (čovjek) i kao refleksija o jedinstvu čovjeka koji se u prirodnim znanostima razumije kao predmet među predmetima, a u duhovnim znanostima kao »idealno jedinstvo«¹³ (Bog, jedinstvo najvišega ranga)

U pridošloj, ne više pojmljenoj metafizici i u, za sliku vezanoj, mitologiji čovjekova ranga, po Schelerovu uvjerenju radi se o čovjekovoj »mjesnoj odredbi« u svijetu. Radi se o odredbi njegove biti u spektru naturaliziranja i spiritualiziranja (čovjek). Sigurnost spoznaje bitka, odnosno pristupa svijetu, vjera u neovisnost Ja o svijetu i idejama trebale su se razjasniti (svijet). A jedinstvo mišljenja koje se povijesno konkretizira u perspektivama, jedinstvo u mnogostrukosti – Leibnizova monadologija fascinirajući je učin-

6

Usp. Paul Good, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf/Bonn 1998.

7

Wolfgang Stegmüller je nakon Drugoga svjetskog rata, unatoč svim jednostranostima, s punim razumijevanjem još raspravljao sa Schelerovom filozofijom kao s jednom značajnom »primijenjenom fenomenologijom«. Usp. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart 41969., str. 96–134.

8

Max Scheler, »Zur Idee des Menschen«, u: GW, Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern/München 51972., str. 171–195. – Ubuduće se navodi kao »Idee«.

9

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalis-*

mus, GW, Bd. 2, ur. Maria Scheler, Bern/München 51966. – Ubuduće se navodi kao »Formalismus«.

10

Usp. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, u: *Kants Werke*, Bd. 7, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968., str. 117–333.

11

Max Scheler, »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, u: GW, Bd. 9: *Späte Schriften*, ur. Manfred S. Frings, Bern/München 1976., str. 7–71.

12

Usp. Karl Löwith, *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*, Heidelberg 1964.

13

»Idee«, str. 175.

koviti odgovor – postalo je fundamentalnim interesom filozofije (Bog/jedinstvo).

Na početku 20. stoljeća neokantovske i fenomenologijske protupozicije oblikovale su se u pozitivistički duh vremena koji se mogao osvrnuti na noviju povijest što seže sve do prosvjetiteljstva. Sjetimo se samo Lamettrieva djela *Čovjek stroj* (1748.)¹⁴ i Helvétiusova djela *O duhu* (1758.)¹⁵ koje je do krvi uzbudilo Rousseaua, a koje je djelovalo skandalozno i bilo promptno prognano, a koje se već 1760. pojavilo u njemačkome prijevodu i moglo je djelovati na oblikovanje njemačke prosvjetiteljske filozofije. U 4. knjizi *Emila*¹⁶ Rousseau se s velikim pathosom, uzdrhtalom pogođenošću i slabim argumentima spori s naturaliziranjem čovjeka koje prekriva tamom i koje bi u njegovim očima konačno moglo zapečatiti europsku sudbinu. Materijalizam je postao fascinirajućim ili provocirajućim temeljnim monističkim »filozofijskim« naukom, za čiju su kritiku ili prevladavanje filozofima prosvjetiteljstva očito nedostajala teorijska sredstva. S dubokim utjecajima sve do kantovske transcendentalne filozofije, Hume je pomoću navike i asocijacije destruirao jastvenu »bit«, čovjekovu supstancijalnost. U engleskom i francuskom prosvjetiteljstvu – Nijemci (Herder, Lessing, Kant) išli su najčešće vlastitim, znatno kompliciranim putovima kojima više nije mogla ići »priprosta rulja«– izvršilo se i naturalističko detroniziranje čovjeka koje se obično pripisuje tek Darwinu, Nietzscheu i Freudu. Zbog aplikacije prirodnoznanstvenog mišljenja na samoga sebe, čovjek gubi svoj poseban kozmički položaj. Augustinov nauk o *imago Dei*, što ga Scheler stavlja na početak svojega teksta, u prosvjetiteljstvu iščezava iz samointerpretacije čovjeka. Dostojanstvo čovjeka dospijeva time u najveću opasnost. Kant će pokušati spasiti je etički-autonomno za pojedinca i za povijest čovječanstva.

U Schelerovoj raspravi *O ideji čovjeka* treba se odvažiti na slično spašavanje čovjeka od zabludnih (samo-)interpretacija. Scheleru je poznata ambivalentnost prosvjetiteljstva. U prvome planu svakako stoje one sjenovite strane. Scheler, koji je po svomem porijeklu bio upoznat sa židovskim misaonim tradicijama, u to je vrijeme u mnogim značajnim radovima¹⁷ podvrgnuo europski racionalizam neprijateljski nastrojenoj kritičkoj reviziji koja u mnogo toga podsjeća na Lévinasovu kritiku »grčko-zapadne filozofije«¹⁸ i koja stoji pod najdubljim utjecajem Heideggera.

Pomoć u očuvanju dostojanstva u neponovljivosti čovjeka Scheler je očekivao od fenomenologije i kantovstva u njegovu originarnom obliku. Drukčije nego Husserl, koji je u središnjim intencijama bio istomišljenik s Paulom Natorpom, odricao je naposljetku neokantovcima primjereno razumijevanje Kantove filozofije. Schelerov filozofijski identitet konstituira se u odbacivanju prosvjetiteljsko-naturalističkog (samo-)degradiranja čovjeka. Njegova se nastojanja oko obnove vremenu primjerene ne-dogmatske metafizike moraju promatrati u tom kontekstu. Njegova se filozofija temelji u jednom predteorijskom interesu kojemu se principijelno ne može prići s racionalnim argumentacijama. Scheler želi da čovjek vjeruje u svoju neusporedivu veličinu, da postane svjestan svoje misaone određenosti koja se otvara svjetovima – ta misaona određenost ne podudara se s razumom koji je relativan u odnosu na opstojanje i koji je vezan za interes –, da on u ethosu prevladava scijentistički zakleti naturalizam. Njemu nije stalo do (neo)platoničkog nauka o dva svijeta – Aristotel ga je na krivi način oblikovao kao kritiku Platonova nauka o idejama –, nego do očuvanja čovjeka kao bića mišljenja, što se očigledno pojmovno ne podudara s rezistentnom *animal rationale*-ideologijom.

Kod Schelera se ideja čovjeka povezuje s idejom istine *qua* zakonitosti koje su neovisne o Ja. Husserlovo prevladavanje psihologizma Scheler slavi kao više neukidivu pobjedu nad novovjekovnim tendencijama naturaliziranja čovjeka. Očito se radi o nečemu višem negoli su to logička detaljna i utemeljujuća pitanja. U igri je samo interpretacija europskoga čovjeka. Scheler se uključuje u prividno samospoznajno-teorijsku raspravu, koja djeluje daleko preko granica filozofijske struke, te je proširuje u jednu univerzalnu etičku, estetičku i religioznu aksiologiju koja uključuje vrijednosti. Njegov je prinos etici sasvim dozreo i bio je najintenzivnije recipiran. S time svakako nemamo ništa više osim ulomka njegova gigantskog aksiologijskog projekta. Svakako je jasno da Scheler nije naprosto htio prihvatiti velike planove spekulativne metafizike s omnipotentnim zahtjevima za objašnjenjem, koji su kod Kanta demontirani u *Kritici čistoga uma*. Njegov apriorni etički materijalizam cilja u srce tradiranog materijalizma. Njegova fenomenologijska aksiologija – oko 1915. bila je oblikovana samo kao materijalna etika vrijednosti – i Husserlova transcendentalna fenomenologija trebaju utemeljiti jednu novu antropologiju i, naposljetku, jedan novi svijet. I mnogo grđeni, bestidno izigrani i rijetko čitani, a još rjeđe diferencirano vrednovani politički spisi iz onoga vremena indiciraju vodeću nadu u novo – i ekonomski sudbonosno – samoviđenje i samooblikovanje čovjeka i njegova svijeta.

Scheler načelno želi skicirati tri problematska horizonta: prvo, odnos čovjeka i svijeta; drugo, pojavljivanje čovjeka u povijesti; i, treće, status čovjeka kao jedinstva u različitosti prirodnog i duhovnog jedinstva. Kao što se vidi, nije ispravno naprosto označiti Schelera kao filozofijskog antropologa. Mora se precizno navesti, što je Scheler intendirao i koje je oznake birao za to. Scheler se suprotstavlja svakoj detaljnoj kritici u transcendentalno-filozofijskoj tradiciji koja vidi sebe nastavljenom u fenomenologiji. On sâm želi dati bitan aksiologijski prilog transcendentalnoj filozofiji. Cijeloga svog života on se hrva s aksiologijskom antropologijom koja je u najvećoj mjeri neovisna o empirijskim nalazima što ih je Scheler, ograničen vremenom, integrirao u nju. Neizostavno je postaviti u središte kritike i prosudbe njegovu fundamentalnu aksiologijsku teoriju. Regionalni antropolog – bio on sociologijski, biologijski ili pedagogijski – ne može voditi taj načelni razgovor. Na krivi put mora voditi i posezanje za lotzeanskim, nietzscheanskim ili neokantovskim pozicijama. Premda se Scheler ubraja među mali broj onih dubokoumnih mislitelja koji su već vrlo rano naslućivali što je njihovo filozofiranje krilo od mogućnosti koje ruše temelje, on se vrijednosno-teorijski odlučno distancira od Nietzscheova decizionističkog fikcionalizma. No njega ne mogu zadovoljiti ni koncepcije teorije važenja. On vjeruje u augustinovske odredbe vrijednosti, o čemu bi se trebalo još dublje promisliti. On iskače iz racionalističkoga koncepta novoga vijeka.

14

Julien Offray de La Mettrie, *Die Maschine Mensch (L'homme machine)*, francusko-njemački, prevela i izdala Claudia Becker, Hamburg 1994.

15

Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit* (Paris 1758.), ur. W. Krauss, Berlin 1973.

16

Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder über die Erziehung*.

17

Usp. npr. Max Scheler, »Die Idole der Selbsterkenntnis«, u: GW, Bd. 3, str. 213–292.

18

Usp. Werner Stegmeier, *Lévinas*, Freiburg 2002.

Prosvjetiteljski projekt moderne, kojega se Popper¹⁹ i Habermas²⁰ nepokolebljivo drže unatoč svim metodologijskim razlikama, Scheler vrednuje kao dvosjeklu epohalnu pojavu. Već na početku 20. stoljeća Scheler, brinući se za čovjeka i njegove povijesne mogućnosti, želi razjasniti naivne pogreške prosvjetiteljstva koje sežu sve do svakodnevne svijesti i koje on uvrštava u europski pokret racionalizma. Zablude prosvjetiteljstva postaju u znanosti i životnome svijetu hermetički-vodećim samorazumljivostima, a time i sudbicom za europskoga čovjeka.

Na oskudnoj empirijskoj osnovi, u prosvjetiteljstvu znanstveno-spekulativni vrhunac doživljava započinjuća rekonstrukcija *Histoire naturelle*, rekonstrukcija povijesti prirode.²¹ U takvim se rekonstrukcijama u Schelerovim očima međusobno povezuju dva krajnje različita pojma povijesti, naime kauzalno-analički i smisaono-teorijski, odnosno pojam povijesti u teoriji razumijevanja. Prirodna vremenitost i povijesnost čovjeka trebaju se strogo razdvojiti kao skiciranje i razumijevanje znakovitoga smisla. Čovjek konstituira dva različita modela povijesti. I prirodni model ukazuje na čovjeka kao na biće određeno smislom i koje se odnosi na njega. On je u tom smislu nepotreban. Smisaoni momenti umjetno se razgraničuju. Za Schelera je povijest prirode jedan ekstremni derivat smisaone povijesti koja se u pojmu prirodne zakonitosti modalno distancira od sebe same. Bez čovjeka – to je Schelerova idealistička pozicija! – ne bi postojala nikakva istraživa priroda koja bi se mogla svesti na zakonite sklopove.

Unatoč jedinstvu u pojmu mišljenja, između povijesti prirode i povijesti smisla postoji jedan kvalitativni, odnosno modalni sklop. Ne radi se o tomu da se čovjek koji zasniva smisao i koji je permanentno ugrožen besmisлом želi u svojoj misaonoj određenosti izvesti iz evolucije, iz redosljeda različitih prirodnih stanja. Genetska rekonstrukcija čovjeka, a da to ne zna, oduvijek već pretpostavlja čovjeka kao misaono biće. Ona postupa cirkularno. To znači: genetski naturalizam nije po Scheleru provediv. On je simptom jednoga lijenog, metodologijski neprosvjećenog uma. *Sensus communis*, na koji se svagdanja svijest neupitno poziva u svrhu izbjegavanja i svladavanja nesigurnosti, pretpostavlja prirodne određenosti-po-sebi i favorizira strukture progresije od jednostavnog k složenom, a da ne primjećuje kvalitativna odstupanja. Na temelju takve naivnosti, koja seže sve do prirodno-znanstvene svijesti, pozitivistički materijalizam ima neku šansu.

U ovim se Schelerovim razgraničenjima jasno osjećaju Diltheyevi utjecaji. Poznato je koliko je Scheler cijenio Diltheyovu filozofiju života. Tamo sadržano razlikovanje prirodnih i duhovnih znanosti – Scheler taj termin upotrebljava kao samorazumljiv – ostaje za njega obvezatno:

»Prirodu objašnjavamo, duševni život razumijevamo.«²²

Ali Scheler jednako tako malo kao i Dilthey ostaje kod pukog suprotstavljanja oba ova tipa znanosti. Oba ta tipa predstavljaju artikulacije mišljenja ili, kako kaže Dilthey, svijesti, te se unatoč svakom metodologijskom razdvajanju odnose jedan na drugoga. Mora se vratiti na mišljenje kako bi se čovjeka pojmlilo u njegovoj samoodređenosti. Ono prvo nije priroda, kao što vjeruju mnogi filozofi prosvjetiteljstva, već mišljenje. Prosvjetiteljstvo boluje od jedno naturalističke predrasude, koja ne samo u teorijskom nego i u praktičnom pogledu ima užasne posljedice. U prosvjetiteljstvu leže korijeni pozitivizma, u kojemu čovjek izigrava svoje dostojanstvo.

Tome antropologijskom pozitivizmu Scheler suprotstavlja svoju metafiziku čovjeka. U toj se metafizici ne poriče čovjekova prirodna determinacija.

Suprotno: ona se precizno pokazuje sa svim znanstvenim sredstvima. Odlučujuće je teorijsko polazište. Može li povijest prirode objasniti bit čovjeka? Ili se povijest prirode mora objasniti kao perspektivnost? Očito se u mnogim konceptima filozofije prosvjetiteljstva čovjek razumije iz onog neljudskog, iz nečega sasvim drugog. Moderni znanstveni vjernik, kako ga izrugujući se naziva Fichte, smatra čovjeka prije komadom lave na Mjesecu nego jednim bićem koje stoji u apsolutnosti mišljenja i koje samo sebe određuje u svojem identitetu.²³ Fichteova filozofija povijesti predstavlja model koji je suprotan naturalističkoj samointerpretaciji čovjeka. Na početku 20. stoljeća u Njemačkoj – ne samo iz političkih razloga – Fichteove su ideje bile *en vogue*.²⁴ Schelerova metafizika, jednako kao i kasna filozofija Paula Natorpa, nalazi se također u ovom mentalnom pokretu. U kontekstu kantovskog i fichteovskog idealizma Scheler razvija temeljne odredbe svoje vlastite metafizike, koja je najprije tek anti-pozitivizam i anti-psihologizam. Tek u drugom koraku Scheler onda dopijeva u aksiološki dimenziju koja nema ničeg zajedničkog s hipostaziranim nebom vrijednosti. Bilo bi jednostrano u Schelerovoj fenomenologiji uzeti u obzir samo vrlo složene odnose prema Kantovu transcendentalizmu, koji u svom kritičističkom obratu za samoga Schelera stoji u prvom planu.

Schelerova metafizika čovjeka prihvaća u sebe povijesnu perspektivu. Originarna povijesnost čovjeka, koja je u historizmu i u (Diltheyevoj) filozofiji života stajala u središtu, ostaje obvezatnom i za Schelera. Stoga bi bilo pogrešno suprotstavljati njegovoj metafizici filozofiju života i postulate historizma. Svijest o čovjeku u oba prva desetljeća 20. stoljeća nitko nije radikalnije historizirao od Schelera u njegovu odbacivanju transcendentalističkih zahtjeva za važenjem unutar kategorijalno-analitičke sociologije znanja.²⁵ K tomu, za njega – kao i za Diltheya²⁶ – historizam ne može biti zadnja sistematska riječ. Analogno Fichteovu mišljenju povijesti, on želi u svoju metafiziku integrirati historizirajuće perspektive. U mišljenju čovjeka koje otkriva svijet prezentna je povijesnost; jače formulirano: povijesnost i otkrivanje svijeta čine najviše jedinstvo. U artikulacijama mišljenja pokazuje se,

19

Usp. Karl. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern/München 1973.

20

Usp. Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*, Leipzig 1990.

21

Usp. Georges Louis Leclerc de Buffon (*Histoire naturelle*, Paris 1759. i dalje), kojemu se Rousseau divio i intenzivno ga čitao, te koji je snažno utjecao na degeneracijsku teoriju 2. Discours-a (*Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn i dr. 1984).

22

Wilhelm Dilthey, »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)«, u: GS, Bd. 5; 4, unveränderte Auflage, Stuttgart/Göttingen 1974., str. 139–240.

23

Usp. Johann Gottlieb Fichte, »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, u: *Werke*, Bd. 7, ur. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971., str. 3–256.

24

Usp. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel/Stuttgart 1963.

25

Usp. Max Scheler, »Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreisiadengesetzt)«, u: GW, Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, ur. Maria Scheler, Bern/München 1963., str. 27–35.

26

Usp. Josef Derbolav, »Dilthey und das Problem der Geschichtlichkeit«, u: *Impulse europäischer Geistesgeschichte*, St. Augustin 1987., str. 217–249.

odnosno određuje se čovjekova povijesnost. I prosvjetiteljsko-naturalno krivo samorazumijevanje čovjeka jest manifestacija njegove povijesnosti. Za Schelera i Fichtea postoje različite razine povijesnosti. Samointerpretacija sa stajališta povijesti prirode jest jedan modus njegova uvijek povijesno-određenog mišljenja.

Svoju povijest čovjek vidi u kontekstu kulture koja se – kao čudo nad čudima – treba posredstvom tajanstvene teleologije uzdići do čovjeka kao kulturnoga bića. Međutim, od prirode ne vodi nikakav put ka kulturi. Takve su genetske konstrukcije interesima uvjetovane fikcije. U kantovskom jeziku: kauzalnoanalitičko-mehanističko viđenje svijeta može se teleološki nadvisiti samo u Trnoružičinom snu jednog »lijenog uma (ignava ratio)«. ²⁷ Naturalizam se zahvaljuje zabludnom i lijenom umu. On se može zlorabiti interesima. Naturalizam se po Scheleru mora idealizirati ideologijsko-kritički. Zašto filozofi prosvjetiteljstva antropologijsko-filozofijsko-povijesno posežu za takvim genetskim modelom? Zašto, iz kojih psihičkih i povijesnih razloga kauzalno-analitički mehanizam postaje u toj epohi univerzalan? Naturalistička interpretacija povijesti i sama se mora još historijski interpretirati.

Scheler se jasno približuje Nietzscheovu fikcionalizmu. ²⁸ Svi se »nauci o pra-stanju« ²⁹ zahvaljuju čovjekovu htijenju vezanom za tijelo i vrijeme. Njih ništa ne povezuje s povijesnom objektivnošću. Bolom ispunjene čežnje himerički skiciraju prvobitna razdoblja, odnosno prirodna stanja. Scheler paralelizira rajski svijet s prosvjetiteljskim konstrukcijama prirodnoga stanja (Hobbes, Rousseau). Čovjek utrt u povijesti, u *svojoj povijesti*, želi skočiti iz povijesti u sreću bespovijesnosti. Hipotetički konstrukt Rousseauova prirodnog stanja proistječe iz patnje zbog povijesti. On na dramatično-tragičan način svjedoči o povijesnosti čovjeka, okružen je u izvornom smislu pasioniranom povijesnošću, te je – dovoljno istinit – upravo prožet nespoznatom povijesnošću. Ništa nije povijesnije od kompenzatorske projekcije navodno bespovijesnog, jezika i »mislí« lišenog prirodnog stanja.

Svoju filozofijsku antropologiju, kao što se vidi, Scheler uklapa u kontekst svoje filozofije povijesti. Ti se odnosi unekoliko povlače u kasnom djelu, a da se, dakako, ne napuštaju. Nadu u veliko sistematiziranje već u mnogim fragmentima postojeće filozofije povijesti – Scheler je isto tako postupao i sa svojim antropologijskim radovima – uništila je rana Schelerova smrt. ³⁰ U Schelerovoj metafizici promišlja se čovjekova konstitutivna povijesnost. S čisto povijesnim dedukcijama stanjâ stvari ne smije se brkati ova tako često krivo razumijevana metafizika. Mi se ne susrećemo niti sa spekulativno-prelijećućom konstruktivno-arbitrarnom, niti s nekom empirijsko-induktivnom metafizikom, koja se od pojedinačne znanosti ili od različitih pojedinačnih znanosti uzdiže do osiguravajućega jedinstva svjetonazora koje jamči sposobnost za djelovanje.

Genetski naturalizam, njegovan u filozofiji prosvjetiteljstva, udara na Schelerovu hermeneutički inspiriranu kritiku. Svijet pukih stvari, priroda kao kauzalno-zakoniti sklop, te svijet misaonih, odnosno tumačećih procesa, komunikacije i interakcije, kulturnih sistema (država, jezik, pravo, gospodarstvo, religija, odgoj) – razdvojeni su najvišom kvalitativnom provalijom. Scheler se kao i Dilthey u drugoj polovici 19. stoljeća bori protiv zastrašujućega pozitivizma, protiv prenošenja prirodoznanstvenih metoda na čovjeka koji nije naprosto predmet, nego misaono stoji u horizontu predmetnosti i u toj otvorenosti određuje predmete.

Mnogim se filozofima prosvjetiteljstva dopadalo da konstrukt *homo naturalis*, prirodnog stanja kao pred-državne, samo prirodnim pravom (više ili manje nestalno) osigurane forme opstojanja shematski razlikuju od državnog, pozitivnim pravom osiguranog načina čovjekove egzistencije. Pritom su u igri bili vrlo heterogeni motivi i koncepcije prirodnoga stanja – pomislimo samo na kontroverze između Rousseaua i Hobbesa. Osiguranje prirodnih prava i zaštita od (za)diranja drugog u pravno-državnu zajednicu, kod mnogih su bili u središtu. Dok je Kant u ne uvijek sasvim čvrstim Rousseauovim nogostupima odredio s teorijskom preciznošću prirodno stanje kao postulat praktičnoga uma, drugi su vjerovali (J. Locke), prelijećući najznačajnije granice, u njegovu povijesnu realnost.

Scheler postavlja sebe u Kantovu tradiciju filozofijskoga mišljenja. Od mišljenja vodi put u (filozofijom prava uvjetovanu) konstrukciju prirodnoga stanja; ali od puke prirode ne dopijeva se u svijet mišljenja. Scheler dopušta u potpunosti *homo naturalis* kao perspektive mišljenja. Prirodnoznanstveni načini opredmećivanja čovjeka mogu se principijelno primijeniti na samoga čovjeka. Pritom je bitna svijest da su takve metode derivati mišljenja. Univerzaliziranje koje slijepo vodi pozitivizam i ontologiziranje ovih metoda time se isključuju. Pozitivizam se odriče radikalne methodske refleksije koja se probija do principâ mišljenja. Ona se treba izvršiti u Schelerovoj metafizici.

Povijest prirode pokazuje se u takvim razmatranjima kao došljak, ne kao fundament povijesnoga mišljenja. Čovjek misli povijest prirode kao pojam neovisan o mišljenju. On ostaje u intencionalnoj negaciji mišljenja – znao to ili ne – još u dimenziji principâ mišljenja. Kao biće mišljenja, on bez proturječja sa samim sobom ne može konstruirati ili spoznati nikakvo prethodno nezamislivo prirodno stanje kao *factum brutum*, iz kojega on kao misaono biće tek povijesno proizlazi. Na zadnji rang mišljenja i na njegova kulturna konkretiziranja dolazimo samo usput jednim intelektualnim *salto mortale*. Svaka naturalna konstrukcija jest po Scheleru neko cijeloga života tvrđeno uvjerenje, neki interesima, odnosno htjenjem uvjetovani stavak. U Schelerovoj analizi, koja ima u vidu kritiku ideologije, mišljenje se bavi samim sobom.

Pitanje o pred-povijesti čovjeka besmisleno je pitanje. Za čovjeka postoje samo različita oblikovanja njegove povijesnosti koja se odnosi na tumačenje. Nju Scheler ne napušta cijelog svog života. Scheler ujedno razvija metafiziku mišljenja i metafiziku povijesnosti. On je povezuje s diskusije vrijednom teorijom intuicije. Kauzalno-zakonito objašnjenje i neposredno intuitivno razumijevanje povrh svih vremena i kultura oštro se razdvajaju zbog straha od naturalističkih istočnih grijehova. U povijesti čovjeka nema nikakvih kauzalnih zakona, a historija kao znanost te povijesti mora izbjeći sve kauzalno-povijesne uzore argumentacije. Povijest je izraz ljudske slobode u kojoj se manifestiraju zasnivanja i tumačenja smisla. Time se ne

27

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, u: *Kants Werke*, Bd. 3, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968., str. 454.

28

Usp. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA 1, str. 243–334.

29

»Idee«, str. 174.

30

Usp. Max Scheler, »Mensch und Geschichte/ Mensch im Weltalter des Ausgleichs«, u: *GW*, Bd. 9, ur. Manfred S. Frings, Bern/ München 1976., str. 120–144, str. 145–170.

isključuje da ima područja čovjeka u kojima vlada determinacija. Ali i determinacija jest određenost mišljenja – Scheler u toj svezi ne ulazi dalje u nju. Zato što je sve misaono određeno, kao što Scheler unekoliko euforistički tvrdi, može se spoznati sve, pa i najudaljenija kulturna pojava. Scheler ne postavlja nikakve granice razumijevanju u povijesti kao univerzalnom horizontu tumačenja i značenja. Faktički bi mogle postojati mnoge epohalne i osobne mentalne redukcije i pomicanja pogleda na drugo i drugog i njegovoj osobenosti, no drugo i drugi ostaju razumljivima sve do svojih najdubljih oblikovanja. Ništa ljudsko ne ostaje čovjeku principijelno tuđe. Scheler skicira hermeneutičku metafiziku koja se načelno distancira od evolucijsko-teorijskih prividnih objašnjenja postajanja čovjeka čovjekom. Ona problematizira evolutivno mišljenje koje se u horizontu pozitivističkog duha vremena pokazuje kao metodička samorazumljivost, to znači koja sebe čini zadaćom filozofijske refleksije.

Kao što misli Scheler, problem čovjeka može se riješiti samo u rekursu na »Boga« kao na najviše jedinstvo mišljenja. Svijet, čovjek i Bog, čine u Schelerovoj metafizici nerazdvojnu trinitarnu strukturu. Čovjek koji se ujedno odnosi na svijet i koji je otvoren prema svijetu može se promatrati naturalističko-pojedinačnoznanstveno i filozofijski-duhovnoznanstveno. Svim partikularnim perspektivama i njihovoj usporedbi nadređeno je jedinstvo čovjeka koje se treba shvatiti samo regulativno. Tom jedinstvu Scheler pridružuje pojam Boga.

3. Jedinstvo čovjeka

U Schelerovoj hermeneutičkoj metafizici susrećemo jednu historijski orijentiranu tipologiju čovjekovih samointerpretacija koja je isprepletana s metafizičkom fenomenologijom čovjeka. Prije svega, čovjek se u odnosu na transcendentnu sferu tisućljećima politeistički i monoteistički hrvao s razumijevanjem samoga sebe. Introspekcija je jedna vrlo kasno i možebitno samo iluzorno sprovediva forma samospoznaje. To se u nadovezivanju na Diltheyevo obezvređivanje introspektivne spoznaje čini za Schelera toliko samorazumljivim da on na to ne troši ni jednu riječ. Preko višeg bezdanog ili olimpijski vedrog drugog, čovjek pojednostavljujući pokušava tumačiti svoja iritirajuća iskustva sa samim sobom. On je već iz vitalnih razloga prisiljen na takvo tumačenje. On konstruira sebi svoje jedinstvo iz jedinstva bogova.

Scheler očito polazi od toga da je čovjek postavljen u kvalitet propitivanja koji otkriva nevolju i bitak. Čovjek je pitanja dostojno, spasenja lišeno biće koje nikad nije pušteno iz nevolje pitanja i odgovaranja. U nevolji pitanja njemu se načelno otkriva svijet koji mu se partikularno skriva zbog dotičnog redukcionističko-analogizirajućeg odgovora. Odnos između čovjeka i svijeta konstituira se u pitanju. To nije nikakav odnos između gotovih stvari, između nekog svemoćnog subjekta i nekog pukog spoznatljivog i ovladivog objekta, kao što su to insinuirali mnogi idealistički zaneseni sistemi s političkim i kozmičkim posljedicama. Ukoliko je dopuštena neuobičajena kovanica, Scheler poima čovjeka kao interrogativno biće koje pitajući ujedno postavlja svijest o svijetu i samosvijest.³¹ Izvorno (ekstatičko) raspravljajući bitka, koje odlikuje čovjeka, temelji se u njegovoj određenosti pitanja. Čovjekova otvorenost prema svijetu nije nepokretni u sebi ukočeni pogled s prozora prema vani, već originarna dinamika pitanjâ i odgovorâ koja je u Leibnizovoj monadologiji, što ostaje obvezatnom za Schelera, našla svoj sistematski najizdiferenciraniji i do danas djelotvorni izraz.

Očigledno, čovjeku sasvim teško pada uvid u njegovu vlastitu monadno-interrogativnu ustrojenost. Morali su biti odsanjani mnogi religiozni i metafizički snovi prije nego što je on spoznao samoga sebe. I metafizika supstancije jest jedan takav san. Schelerova metafizika kritizira tradicionalne metafizičke sisteme rekurirajući u nedokučivost propitivanja koju on izražava u nedokučivosti, odnosno u predmetnosti osobe. Schelerova se antropologija temelji u sasvim formalnoj metafizici propitivanja. Svaka dualistička interpretacija Schelerove fenomenologije previđa interrogativni fundament njegove metafizike.

Transcendentno-teocentrična samointerpretacija služila je čovjekovu samostabiliziranju jer je on s pitanjem izgubio sigurnost. On je htio biti kao Bog – a ipak je imao iskustvo neukidive egzistencijelne krhkosti, nedostatka, krivnje i prolaznosti. On je ujedno bio blizak i dalek Bogu. Tako je on pronašao distanciju stvaralačkog numinoznog međucarstva i mita slučaja. Njegova Bogosličnost morala se ublažiti kako bi ostala spojivom s njegovim iskustvima. Kršćanska predodžba o Bogu i homerovski svijet bogova u tom su pogledu strukturalno srodne.

Čovjeku beskonačno teško pada pojmiti, *što* on i *tko* on jest? Čovjek svakodnevnice i znanosti sužavaju ovu problematiku. Oni su tako simplificirali čovjeka, tj. učinili ga više ili manje sagledivom i proračunljivom stvari – zamjena pojma osobe matricom različitih funkcija jest mnogokazujući primjer za tu reifikaciju – da se on može integrirati u svakodnevne i znanstvene kontekste djelovanja. Oni ništa ne slute o izvršenoj antropologijskoj redukciji.

Scheler želi razgraditi takvu naivnost u historijsko-tipološkom promišljanju. Antropologijskoj metaforici od gore, on suprotstavlja metaforiku odozdo. Usporedba čovjeka i životinje od vremena prosvjetiteljstva i njegovih teologijskih modifikacija i destrukcija, kako smatra Scheler, i za religiozne ljude postaje samorazumljivošću. Premda se Scheler svojom povijesno-kulturnom samouvjerenošću mogao dovoljno uvjeriti u njezinu moć, on – začuđujuće dostatno – mijenja antropologijske odnošajnosne instance. Usporedba čovjeka i Boga postaje zastarjelom.³² Ona se patologizira i uvrštava se u najranije razvojne stupnjeve ljudske svijesti s njezinim fantazijama o svemoći. Kako ne bi potonuo u animalnost, on traga za specifičnim razlikama između čovjeka i životinje. Opet se stvara distancija spram odnošajnosne instancije. On je pokušao pojmiti sebe kao životinju ili kao Boga.

U kršćansko-grčkoj tradiciji – koje je on jedan neobičan amalgam što stapa ono najheterogenije i koji ga iskrivljuje u njegovoj osobenosti, amalgam koji je zastrašujućim neznanjem čak bio stiliziran u kanon obrazovanja – čovjeku su pripisivani um i spoznaja svijeta. Pritom je naročito važnu ulogu igrao aristotelovski nauk o duši razvijen unutar filozofije prirode. Scheler svakako ulazi u aristotelovski nauk o duši zato što on oscilira između naturalističkih i spiritualističkih pozicija. Nešto točnije ne znamo o njemu. Sistematski promatrano, udaramo na treći tip antropologijskog samotumačenja čovjeka. On se koleba između naturalističko-organologijske i bestjelesne noetičke samointerpretacije; on se uvrštava u animalni i vegetativni nexus

31

Usp. Jofes Derbolav, *Grundriss einer Gesamtpädagogik*, ur. Bruno H. Reifenrath, Frankfurt a.M. 1987.

32

Usp. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

prirode – u jedno panteističko razdoblje mišljenja –, a ipak, s druge strane, da kao *animal rationalis*, kao umna duša, principijelno može prekoračiti prirodni kontekst.³³ Jasnije je da je ta višeznačnost – vjerojatno se u tome manifestira misaoni razvoj Aristotelov, koji kao prirodnjak naposljetku daje prednost organologijskoj poziciji, u kojoj je duša prolazni princip tijela – dala zamaha interpretativnim jednostranostima i zloupotrebama. Naturalistička se pozicija, dakako, ne podudara s psihologizmom koji je znakovit za novi vijek. Kao i za Platona, tako i za Aristotela (samo-)svijest ostaje nedostupna svakom genetski kauzalno-analitičkom objašnjenju. Ona je princip *sui generis* koji je također uvjet fizikalne teorije. Scheler na početku 20. stoljeća očito vidi renesansu antičkih antropologijskih kontroverzi. U povijesti se uvijek iznova pojavljuju fundamentalne tipologijske antitetike. Tipologijski način promatranja uči nas spoznavanju identiteta u promjeni. On nas oslobađa od progresističkih simpliciteta.

Do sada opisani pokušaji sistematskog određivanja toga što čovjek jest, ostaju po Schelerovu uvjerenju nezadovoljavajući. Zadnje spomenuta oscilirajuća pozicija – to se može sasvim razabrati u tekstu – ima za Schelera najveću teorijsku draž. Ona će ga najčešće provocirati na oblikovanje njegove vlastite antropologijske postavke. Jer, naposljetku, ne smije se ostati kod osciliranja. *Nous* – Anaksagora će ga odrediti potpuno nedualistički kao najsublimniju materiju, kao njezino pokretalo, dakle s teleologijskim implikacijama – i organizam moraju se napokon dovesti u međusobni odnos. Odnos mišljenja kao principa i fakticiteta tijela do sada nije određen uvjerljivo i neproturječno. Aristotelovsko stupnjevanje *anima*-formi – na čudnovat način Scheler ulazi samo *anima rationalis* –, koje zapravo predstavlja jedan važan pokušaj svladavanja ovog temeljnog problema, dobit će za Schelera *de facto* eminentno značenje. Ali također je jasno da Schelerova metafizika ne može naprosto preuzeti argumentacijski uzor teorije stupnjeva koji se ovdje pokazuje kao deficitaran, kao sistematski nedostatna teorijska forma koju treba prevladati. Scheler nije nikakav teoretičar stupnjeva koji se od strane tzv. antropologa općega nacrt³⁴ morao dati opravdati zbog odveć spiritualističkih, dualističkih zabluda.³⁵ Scheler želi kategorijalno odrediti i u međusobni odnos dovesti aristotelovske *anima*-dimenzije koje zapravo predstavljaju perspektivističke moduse. On će pritom povijesno i sistematski razjasniti pojam racionalnosti. Aristotelovski *bios theoretikos* najjasnije se razdvaja od kartezijanskog racionalizma.

Arnold Gehlen hvalio se da je kartezijanski dualizam prevladao svojom filozofijom djelovanja.³⁶ I Scheler smatra kartezijanski dualizam besputnim i kobnim. Ali on ne traga ni za kakvim pragmatističkim rješenjem. Naprotiv, sporni odnos racionalizma i pragmatizma on želi konačno razjasniti s obzirom na cjelokupnu povijest filozofije. Čovjek kao umno biće i čovjek kao biće djelovanja ne mogu se naprosto pragmatistički spojiti. Pojam uma, ratio, mora se eksplicirati diferenciranije nego što se to događalo do sada. On involvira kartezijanski razumno-pragmatične i aristotelovski duhovno-nepragmatične perspektive. Gehlenove zadržke u odnosu na filozofiju duha djeluju tako kao da ukidaju razliku. U pragmatizmu poigrava se prepolovljeni um.

Kod Schelera samo rubno spomenuta antička kontroverza o ruci – ona je, naposljetku, simbol čovjekove tjelesnosti – nije sasvim nebitna za prosudbu njegove vlastite pozicije. Kompenzacijska interpretacija ne nailazi na Schelerovo odobravanje. Ljudska ruka ne služi popunjavanju konstitucionalnih nedostataka. Onaj kod Platona rado prepričavani protagorovski mit o čo-

vjeku kao manjkavom biću – kojemu Prometej poklanja tehniku i svijest o pravu kao pomoći u preživljavanju koje je oteo do bogova³⁷ – djeluje po Schelerovu uvjerenju sve do modernih pragmatističkih teorija. Kod takvih sporova ne radi se ni o čemu manjem nego o izvornosti ili izvedenosti uma. Je li um učinak ruke, tj. rada, ispostavljanja tehnike, sasvim općenito upotrebe oruđa, ili se umnost manifestira u ruci, odnosno u tehnici? Je li tehnika jedan modus umnosti ili se u tehničkom rukovanju izgrađuje um? Kao što se vidi, radi se o principijelnoj ili derivativno-genetskoj valenciji uma – i time o odlučujućoj točki u samointerpretaciji čovjeka. Noetičko-spiritu-alističke teorije principâ *versus* naturalističko-genetske teorije čovjeka kao manjkavoga bića, tako bi se mogao označiti glavni problem. Scheler se ovdje još uvijek umotava u šutnju. Nije potrebno suviše moći uobrazilje da sebi predočimo pravac njegova rješenja problema.

Godine 1907. objavio je Henri Bergson *Stvaralačku evoluciju*. On je u to vrijeme već bio dospio na put od asocijativne psihologije, koja nosi Humeove crte, k filozofiji prirode, koja dragovoljno oblikuje Schellingove temeljne nazore, i k metafizici intuicije, koja tendira mistici.³⁸ On je najbolje bio pripremljen za raspravu s pozitivizmom i darvinizmom. Scheler je već 1913., a zatim u proširenoj formi 1915. godine, tražio raspravu koja preskače svaki obrazovano-građanski kliše i plitkosti, raspravu s Henrijem Bergsonom, koji se uzdigao do sumnjive časti jednog svjetonazornog filozofijskog vođe.³⁹ Na temelju svojih znanja od Diltheyjevoj filozofiji života Scheler se, tražeći svoj filozofijski identitet neovisno o školskim prisilama, samosvjesno-kritički približava Bergsonovoj intuitivnoj metafizici. Obojica, Scheler i Bergson, htjeli su u brižljivim analizama sagledati dominantna svjetonazorna i filozofijska strujanja 19. stoljeća. Trebalo je ispitati pragmatizam i evolucijsko-teorijske naturalizme. Ali za Schelera ništa manje značajna nije kritička rasprava sa suprotnim »racionalističkim« pozicijama (teorije važenja, neokantovstva i metafizike). Dakako: Bergson se – svakako filozofijski produbljeno – promatra kao saveznik i koristi kao višestruka provokacija za oblikovanje vlastite metafizike. Misli se, primjerice, na krug problema intuicije, subjekt-objekt-odnošajnosti (slikâ) predodžbe o Bogu i moralnih inovacija vezanih za uzor. Opća prosudba Schelerove metafizike naprosto ne prolazi pokraj plodno-kritičke rasprave koju je Scheler vodio s Bergsonovim (metafizičkim) radovima. I sasvim paušalno, na prvi pogled potpuno proizvoljno Schelerovo obezvređivanje filozofijâ važenja i kriterija

33

Usp. Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994., str. 168 i dalje.

34

Usp. Johannes Nosbüsch, »Modern Anthropologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik«, u: *Anthropologie und Pädagogik*, ur. Hans Herbert Becker, Bad Heilbrunn³1977., str. 28–48.

35

Usp. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, str. 21 i naredne.

36

Usp. Arnold Gehlen, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek bei Hamburg 1986.

37

Usp. Platon, *Protagoras*, u: *Sämtliche Dialoge*, Bd. 1, ur. Otto Apelt 1988.

38

Usp. Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 2: 17. bis 20. Jahrhundert, München, str. 393.

39

Usp. Max Scheler, »Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson«, u: GW, Bd. 3, str. 311–339.

(Lotze, neokantovstvo) hrani se iz bergsonovskih korijena. Dakako, Scheler nikad nije bio fasciniran i ovladan Bergsonovim neoromantičnim misticizmom – za razliku od mnogih njegovih patnički-»obrazovanih« suvremenika. Scheler je osjećao neizmjernu opasnost koja se izoštravala u tom misticizmu. Totalitarizam se stapao u naturalno-ontičku određenost zamagljujućega i opojno ukidajućeg postajanja svega Jednim.⁴⁰ Scheleru je čak pošlo za rukom da nagovijesti skrivene motive koji sežu natrag u religiozne sklopove i uzore mišljenja ove ne-metafizičke, »psihologističke« mistike. Bergson sa sobom vuče psihologističke rezidue u svoje metafizičko »prevladavanje« pozitivizma. On se ne oslobađa u potpunosti svojih korijena. Njegov model intuitivne metafizike Scheler ne želi preuzeti, budući da se u tom intuicionizmu izigravaju potrebe i mogućnosti metafizike.

Bergson je u *Stvaralačkoj evoluciji* zahvatio povezanost interesno fundiranih pragmatično-umnih (razumskih) i bezinteresnih duhovnih čovjekovih temeljnih stavova, povezanost koja je fascinirala Schelera. Nasuprot pragmatizmu, koji je samoga sebe htio postaviti na mjesto prve filozofije, to se legitimira kao nadređeni stav prema svijetu. Već u svojim pred-fenomenolojskim raspravama s pragmatizmom zastupanim u svjetskim razmjerima, Scheler je osporio njegovo ograničeno pravo i povijesno-filozofijski kolorirao epohalnu dominantnost radnih perspektiva.⁴¹ Kao Rudolfom Euckenom inspiriranog etičara, Schelera je u ono vrijeme zaokupljao problem rada u gospodarskom, svakodnevnom i znanstvenom životu, te nužnost njegova teleolojskog kontekstualiziranja. I logika je potpuno iznova viđena kao »radna znanost«. Kao okvir za te etičke refleksije fungirala je socijalna filozofija i filozofija obrazovanja obvezana radničkom pokretu 19. stoljeća, koju je pedagogija do današnjega dana jedva primjećivala. Scheler smatra promašenim boriti se protiv pragmatizma i životne forme *vita activa*⁴² pomoću jednog idealizma koji je naprosto njihovo naličje. Bilo bi to samo bespomoćno-naivno ponavljanje pragmatističkog zahtjeva za spoznajom sa suprotnim predznakom. Pluralnost različitih temeljnih stavova, povijesna mijena načinâ otkrivanja svijeta i samootkrivanja, jest ono što Schelera izaziva na jednu aksiolojsku i filozofijsko-povijesnu sistematiku. U povijesti se eksplicira beskonačno bogatstvo čovjekova samotumačenja i samooblikovanja. Partikularna tumačenja zahtijevaju u povijesti univerzalistički rang. Ona potkopavaju svoju partikularističku vrijednost zato što se u njima manifestira volja za vladavinom. Kao zadnjevažea teorija žele se detronizirati kako pragmatizam tako i idealizam. Radi se o tomu da se u bezinteresnom filozofijskom stavu probije interpretativna volja za moći. Čovjekovo dostojanstvo Scheler postavlja upravo u tu bezinteresnost. Kako bi označio rang čovjekova bitka, on preuzima fundamentalni estetički princip Kantova transcendentalizma.

Scheler, koji – simptomatično dostatno – nije predočio nikakvu estetiku u smislu nekog filozofijskog podsistema, čita Bergsonovu *Stvaralačku evoluciju* očima estetičara. Bergsonova čista intuicija pojavljuje se Scheleru kao bezinteresni zor, kao vrhunac čovječnosti. Čovjek očito može radikalno zanemariti samoga sebe, svoje želje, požude i fantazije. Čovjek se kod Schelera i Bergsona pojavljuje kao biće moguće nesebičnosti, odnosno samozaborava. Heideggerova fundamentalna ontologija u *Bitku i vremenu*⁴³ odiše, nasuprot tomu, neprestano pragmatističkim duhom.

Scheler će Bergsonov pojam 'Homo Faber' koristiti sve do kasnoga djela kao antropolojsku perspektivnost s odnosom na povijest (prosvjetiteljstvo, moderna). Čovjek se može interpretirati kao biće rada, te ispostav-

ljanje i upotrebe oruđâ. On se time ograničuje od instinktivno-osigurane, kulturni ovostrane životinje koja ostaje bitna odnošajnosna instancija. Kant je, što Scheler ne spominje, odabrao frapirajuću formulaciju:

»Čovjek je jedina životinja koja mora raditi.«⁴⁴

Ovo se, antičkom duhu potpuno strano samotumačenje čovjeka preko rada, ispostavljanja i postignuća oblikovalo s konstitucijom građanskoga društva. Erazmovi spisi⁴⁵ na početku 16. stoljeća – Scheler se gotovo uvijek odriče dosljedne historijske rekonstrukcije – svjedoče o ovoj perspektivističko-socijalnoj mijeni jednako kao i pansofijski Spisi Jana Amosa Komenskog⁴⁶ iz 17. stoljeća. Već u renesansi navješćuje se ideal postignuća kao regulativ za nadolazeća detronizirana vremena. U postignuću se izražuje nova samosvijest čovjeka emancipiranog od svjetonazornih prisiljavajućih sistema. Rad i postignuće bili su politički pojmovi. Tim se pretpostavkama moglo hraniti prosvjetiteljstvo. Pritom nije uzeta u obzir historičnost ovih vodećih pojmova – Kantova je antropologija najrječitiji primjer za to. Ti su pojmovi mutirali u navodne antropologijske konstante. U pragmatizmu 19. stoljeća taj je interpretativni obrat, na način slijep za povijest, sistematiziran u filozofijskim teorijama i oblikovan u svjetonazor. Na toj se putanji još uvijek jasno nalaze Nietzscheova i Diltheyeva filozofija života. Zahvaljujući njoj, mladi se Scheler najprije upoznao s pragmatističkim misaonim dobrom. Bergsonov intuicionizam pomogao mu je, jednako kao i etika njegova učitelja Rudolfa Euckena, u distanciranju od temeljnih pragmatističkih nazora.

U svim spisima, koje je u tištećoj jutarnjoj grozi Prvog svjetskog rata napisao ubojitom misaonom neovisnošću, Scheler želi pojmiti čovjeka kao biće koje individualno i čovječansko-povijesno »još nije ustvrđeno«⁴⁷ i koje se nikad ne može ustvrditi zato što je on biće koje sebe neizostavno interpretira povijesno-životopovijesno. Prestanak samointerpretacije ne bi bio nikakav »čvrsti položaj« (Fest-Stellung), već kraj čovjeka. Bergsonov intuicionizam – unatoč svim nedostatnostima – oslobađa za novu (samo-)interpretaciju čovjeka koja izbjegava premise prosvjetiteljstva. Scheler je potaknut emancipatorskim potencijalom Bergsonove metafizike. Metafizika oslobađa.

Schelerova i Bergsonova metafizika ne pada natrag iza pozicija prosvjetiteljstva, kao što su to na početku 20. stoljeća u europskim razmjerima

40

Usp. o tomu: *ibid.*, str. 333.

41

Usp. 1899. objavljeni prvenac: Max Scheler, »Arbeit und Ethik«, u: *GW*, Bd. 1, ur. Maria Scheler i Manfred S. Frings, Bern/München 1971., str. 161–195. Isti, »Erkenntnis und Arbeit«, u: *GW*, Bd. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ur. Maria Scheler, Bern/München 21960., str. 191–382.

42

Usp. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 31983. Wilhelm Flitner, *Die Geschichte der abendländische Lebensformen*, GS, Bd. 7, ur. Karl Erlinghagen, Paderborn 1990.

43

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 151979.

44

Immanuel Kant, *Pädagogik*; in: Bd. 9: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Akademie-Text Ausgabe, Berlin 1968., str. 437–500.

45

Erasmus v. Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, ur. Werner Welzig, Darmstadt 1995.

46

Johann Amos Comenius, *De rerum humanarum emendatione Consultatio Catholica*, ur. Otokar Chlup, Prag 1966.

47

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, str. 245–412.

prekomjerno učinili rezignativno-romanticistički pokreti pod zastavom političkog i svjetonazornog *renouveau*, nego se u njoj bez dijalektičkog fikširanja označuje i kritizira osobena interpretativna redukcija izvršena u filozofiji prosvjetiteljstva. Metafizika je kao univerzalna kritika novum. Stari pojam metafizike pokazuje se kao jezični izbor koji se zaklinje u pretjerivajuća, najrđavija kriva razumijevanja.

Upućenost mišljenja na rad, na upotrebu oruđa i na stvaranje znakova nisu za Schelera nikakve čovjekove karakteristike, kakve sugeriraju prosvjetiteljstvo i pragmatizam.⁴⁸ To su proizvoljni antropološki stavci, iza kojih se – Scheleru je već brujala u uhu Nietzscheova kritika ressentimentom nabijenog prosvjetiteljskog ethosa rada i postignuća – zgušnjava građansko-ropsko primitiviranje čovjeka. Ni najpropalije duše ne mogu sebi preko rada i postignuća priskrbiti iluzornu svijest o svojoj vrijednosti i bez straha zaboraviti pomilovane egzistencije. Schelerova sociologija znanja na početku dvadesetih godina precizno će i s orijentacijom na istraživanje odrediti horizont kategorijalnih ustoličenja s velikim zahtjevom. Identitet vezan za postignuće znači za Schelera kvalitativni gubitak na ljudskosti. Povijest moderne svijesti indicira propast koju zamjećuje još samo nekolicina. Scheler mijenja deskriptivni i vrednujući stav. Normativna gledišta – slijedeći Kantove tragove – ostaju inherentna njegovu motrištu povijesti koje se tako dobročiniteljski smatra oslobođenim crno-bijeloga-slikarstva i narcističke uplakanosti. Drukčije se ne može stvarati nikakva filozofija povijesti koja zapravo nije identična s pozitivističkom povijesnom znanosti. Filozofiji povijesti upravo pripadaju druge funkcije od onih koje pripadaju povijesnoj znanosti. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl i Heidegger s najjasnijom su se sviješću odlučili za filozofijsko-povijesno promatranje događanja u svijetu. Hegel je, dakako, prije svega vjerovao da svoju filozofiju povijesti može pomiriti s povijesnom znanosti, što je, kao što je poznato, dovelo do iskrivljivanja i gravirajućih redukcija pozitivnosti i njihove vlastite logike. Takvih se nasilnosti sasvim daleko drži Scheler, koji pripada među najsuprotnije poznavatelje Hegelove filozofije povijesti.⁴⁹ On znade da primjenjuje samo tipološke konstrukcije koje jedino trebaju pojasniti fundamentalne razvoje čovječanske povijesti. On ostaje svjesnim u horizontu jedne filozofijsko-povijesne logike, čiji je telos monadološki određena budućnost čovječanstva.

Takva se filozofija povijesti mora kritizirati, a apelativni se momenti moraju uključiti i kultivirati. Schelerovi, *de facto* prešućeni, nikad ni u naznaci interpretirani »politički« spisi iz vremena Prvoga svjetskog rata, koji su u *Sabranim djelima* unekoliko pogrešno objavljeni kao »političko-pedagoški spisi«,⁵⁰ nisu ništa drugo doli rasprave dostojni dokumenti njegova filozofijsko-povijesnog mišljenja, koje također daje okvir za njegove rijetko vrednovane institucijsko-teorijske i putokazne obrazovno-filozofijske refleksije.

Schelerova kritika postignuća kapitalističkog čovjeka implicira odbacivanje novovjekovnog, antici još nepoznatog voluntarizma, koji je u Kantovoj filozofiji postigao, doduše, svoju najveću samoproglednost, ali ne i njegovo transcendiranje. Scheler, koji je bio upoznat s azijskim kulturama, što ih je bio svjestan kao izazova, intendira samoprekoračenje zapadnog voluntarizma. Schopenhauerova metafizika volje može biti zadnja filozofijska riječ jednako tako malo kao i Nietzscheova volja za moć, ili Kantov kategorički imperativ i antropologija životinje koja radi i koja stvara znakove. Odlučujuće je pitanje, možemo li mi kao voljno uvježbani, slijepo na iden-

titetu volje fiksirani moderni ljudi razumjeti to smjerano prevladavanje voluntarizma? Možebitno i ovdje udaramo na čimbenike koji su u bolnoj povijesti recepcije Schelerove metafizike igrali ulogu koja se teško može odrediti. Samo onaj tko znade izbjeći samorazumljivosti voljno fundirane moderne nalazi pristup Schelerovoj fenomenologijskoj metafizici, kojoj je u jezgri fenomenologija bezinteresnosti.⁵¹

U temeljnom vrednovanju kulture rada i postignuća, Scheler se mogao osjećati istomišljenikom s Bergsonom. Čini se da je nađena čarobna riječ za novo-staro viđenje drugog, svijeta i čovjeka, koje susrećemo komunicirajući-proturječeći, razumijevajući-bez razumijevanja. Homo faber zadržava dobro određeno pravo, ali ne i prijestolje što ga je povijesno uzurpirao. U toj intuiciji nečujno su-titra stara teorijska vjera koja je još živjela u *unio mystica*, a koju Bergson slijedi drukčije negoli Scheler.

S njemačkoga preveo
Željko Pavić

Erwin Hufnagel

Grundmotive der schelerschen Metaphysik

Zur Idee des Menschen

Scheler hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland die Philosophische Anthropologie begründet. Er versuchte letztlich eine Metaphysik des Menschen, in der spekulative und empirische Momente systematisch integriert werden, zu entwerfen. Sein Hauptanliegen ist es, die immer stärker in Erscheinung tretende Naturalisierung des Menschen durch eine neue Metaphysik zu bannen. Scheler sieht die fatalen Konsequenzen, die ethisch-humanitär als Folge der aufklärerischen Säkularisierung und Selbstermächtigung des Menschen das Schicksal Europas und der Welt bestimmen werden. Gerade weil die christlich-heilsgeschichtlichen Voraussetzungen seit der Aufklärung immer weniger geglaubt werden, fehlt der Selbstinterpretation des Menschen ein tragfähiges Fundament. Chaos und Aggressionen sind die Folgen. Ebendeshalb entwirft er seine Axiologie und Anthropologie. Er will die Menschheitsgeschichte durch seine Metaphysik verwandeln.

48

»Idee«, str. 177.

49

Usp. Max Scheler, »Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)«.

50

Usp. Max Scheler, *Politisch-pädagogische Schriften*, u: GW, Bd. 4, ur. Manfred S. Frings, Bern/München 1982. Važni pedagoški spisi nalaze se u drugim svescima. Ovdje tiskana Schelerova historijsko-ideologijskokritička analiza također antisemitski obojenoga njemačkoga sveučilišta na početku 20. stoljeća

teško se može okvalificirati kao »politička«. Scheler je onodobne spise promatrao u filozofijsko-povijesnom kontekstu, o kojemu je kontinuirano držao predavanja. Ne bismo trebali zanemariti taj horizont.

51

Usp. Theodor Ballauff, *Pädagogik als Bildungslehre*, Weinheim 1989. Ballauff je u tom djelu skicirao jednu pedagogiju bez-interesnog odgovaranja, koja je oprečna svim novovjekovnim, voljom ovladanim nactima pedagogije.