

Pregledni rad
I Scheler, M.
355.01

Primljeno: 8. siječnja 2007.

Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Autor tematizira Schelerovu filozofiju rata osvrćući se na njegovo djelo *Genij rata*. U kontekstu Njemačke zahvaćene Prvim svjetskim ratom, Scheler je polemizirao s različitim interpretacijama biti i naravi rata, osobito s onima gdje se rat svodi na ekonomske ili sociološkijske uzroke, jer je kod jednoga “pravog” rata posrijedi samo duhovna pobuda ka povećanju vlasti. Rat je shvaćen kao dio ljudske naravi, ali ne kao puka borba za opstanak, nego kao borba za moć koja do krajnosti uzvisuje, proširuje i produbljuje zajedničke i nedjeljive vrijednosti naše čudoredne svijesti. Autor ističe kako je Schelerova namjera veličati rat nasuprot Kantovu univerzalizmu i racionalizmu, osobito odbacujući Kantovu ideju “vječnog mira” i sve što je vezano uz kozmopolitizam i pacifizam. No, autor zaključuje da je Schelerova filozofija samozavaravajuća.

Ključne riječi: filozofija rata, Max Scheler, Kant

Kad se govori o Schelerovoj filozofiji rata, ponajprije se misli na njegovo djelo *Genius des Krieges (Genij rata)*, budući da su u tom djelu izložena i razvijena njegova temeljna stajališta i uvjerenja, a od kojih se on zapravo nikada nije jasno i izričito ogradio. No, prije pokušaja iznošenja i vrednovanja stajališta Maxa Schelera iz tzv. spisa o ratu potrebno je unaprijed dati par načelnih napomena o tim njegovim tekstovima. Najprije treba napomenuti da nije nimalo laka zadaća dati koncizan i cjelovit prikaz njegovih stajališta, jer riječ je o gotovo nevjerojatnih tisuću stranica teksta, a koje ni na koji način ne posjeduju potrebnu teorijsko-filozofijsku konzistenciju argumentacije i misaonoga slijeda. Usto, a u skladu s njegovim osebujnim intelektualnim

* *Goran Gretić*, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na kolegiju Uvod u etiku.

habitusom, njegove su teorije sastavljene, složene iz mnoštva izvora i utjecaja, i to iz različitih područja; filozofije, religije, sociologije, ekonomije, povijesti i sve je opet dano i izloženo u često posve samovoljnim i retoričkim interpretacijama.

Knjiga *Genij rata* ima i jedan moto, a to je stih znamenitoga njemačkog pjesnika F. Schillera koji glasi: "Aber der Krieg hat auch seine Ehre, der Bewegter des Menschengeschicks." (Ali i rat također ima svoju čast, pokretač je čovječje sudbe.) Može se mirno reći da već samo uzimanje Schillerova citata (s obzirom na njegovo općepriзнato mjesto i značenje u njemačkoj kulturi) za moto knjige kojoj je izričiti cilj i namjera opravdanje njemačkoga započinjanja i vođenja Prvoga svjetskog rata, upravo paradigmatično jasno prikazuje njegovu, kako je on naziva, fenomenologijsku metodu zrenja bitnosti. Ta se metoda u knjizi *Genij rata* primjenjuje na sljedeći način: neka se tvrdnja ili stajalište izvuče iz svoga misaono-povijesnog konteksta, potom se ta ista tvrdnja predstavi kao nešto bezvremeno i općevrijedeće, da bi se nakon toga ponovno primijenila na posve konkretne i suvremene političke i socijalne odnose. Kao lijepa ilustracija te Schelerove metode mogu poslužiti njegovi stavovi, kad on, kako sam kaže, sa žalošću konstatira: "Kad su Nietzsche i Burckhardt, autori povijesti grčke kulture, u sobi za razgovor univerziteta u Baselu doznali za požar u Louvreu pri zauzimanju Pariza 1871., nikakav bljesak radosti nije uzburkao njihova srca zbog naše pobjede. Prisutna je samo duboka tuga zbog mogućega gubitka svih tih umjetničkih vrijednosti, pomiješana s negodovanjem protiv pruskih 'barbara'. Tako su ta dvojica znamenitih ljudi mjerili velike povijesne stvari." Govoreći, potom, o Burckhardtovoj knjizi *Kultura renesanse u Italiji*, primjećuje kako njemu, na žalost, općenito nedostaje uvid u smisao i značenje onoga ratničkog te, primjerice, kaže: "Vidi se (kod Burckhardta o. p.) slika, čuje se pjevanje, ali njihova dublja skladnost sa zvečanjem mača i sijevanjem oružja ostaje prikriivenom." (Scheler, 1982.: 44).

Taj Schillerov citat s početka knjige *Genij rata*, kao i navedeni citat, a moglo bi se navesti mnoštvo takvih, za današnje razumijevanje svakako pokazuje jedan neobičan duhovni habitus etičara, naime, militarizam-iz-uvjerenja. A Scheler je, na žalost, to svoje stajalište, s manjim varijacijama, zadržao cijeloga života. Pokušavajući obrazložiti svoja stajališta, Scheler tvrdi da se njemački militarizam, kao i militarizam-iz-uvjerenja, posve pogrešno shvaćaju, budući da je taj njemački militarizam nešto što se odnosi na unutarnji poredak vrijednosti, a nikako nekakav vulgarno-svrhoviti militarizam, naime, militarizam čija bi svrha bila izboriti neke trivijalne privredne ili političke pogodnosti.

Opisujući inozemnu percepciju Njemačke prije Prvoga svjetskog rata, Scheler je bio slobodan izjaviti sljedeće: "U svakom se trenutku vidjelo zvečega, teško naoružanog vojnika – i uplašeno se pitalo kamo on ide. A to

što je on često išao samo u šetnju – u to nitko nije htio vjerovati.” (Scheler, 1982.: 312) Za Schelera je takav militarizam-iz-uvjerenja po formi plemenit i viteški život, u tom su životu nagoni i sklonosti podvrgnuti vladavini duha i volje, a sam život zadobiva novo usmjerenje, naime, antiburžoasko i antikapitalističko. Zato se može reći da je takav militarizam-iz-uvjerenja, sam kao takav, nešto bez-svrhovito, te štoviše taj militarizam-iz-uvjerenja predstavlja i određenu navlastitost, i to kao izraz etosa jednoga naroda. A sam pojam etosa Scheler definira kao: “u čudi čovjeka snažno učvršćen način pretpostavljanja određenih vrijednosti drugim vrijednostima, u životu, biranju, djelovanju, i to onda vidljivo izraziti” (Scheler, 1982.: 347). Iz toga onda, zaključno, Scheler definira militarizam-iz-uvjerenja kao načelno opovrgavanje same vrijednosti predodžbe, tj. pojma mira. Kritizirajući ta stajališta, osobito ističe Spencerovu etiku i Kantov pojam “vječnoga mira”.

Poseban slučaj nerazumijevanja rata i ratničkog duha za Schelera je bila Spencerova etika, sociologija i filozofija povijesti, budući da se kod njega “ratničke vrline” pokazuju kao “atavizmi” u razvoju socijalnoga života, dok se sam razvoj socijalnoga života vidi kao kretanje ka “socijalnoj ravnoteži” i potpunoj solidarnosti interesa svih. U toj Spencerovoj, posve promašenoj koncepciji pokazuje se da ideje “trebanja”, “dužnosti”, “ljubavi”, “žrtve” postaju nešto suvišno i odumiru. Nasuprot tomu, tvrdi Scheler, “rat ima vitalne korijene, te putem njih i kroz njih također korijen u ljudskoj prirodi ... Vitalne i voljne aktivnosti, opravdane u vlastitoj samosvijesti, i samo kao posljedica toga opravdanja, doista snažna volja za moći i vladanjem ...”, dakle, takva volja čini bit “ratničkog duha” i ona, zapravo, nikad nije bila vođena nekim organiziranim nagonom za hranom ili osvajanjem teritorija. Upravo obratno, to ratničko kretanje je “potpuno spontana i izvorna pokretačka snaga”, (Scheler, 1982.: 17), a tek se onda može govoriti o zadovoljenju nekakvih ekonomskih “potreba”, potom “interesa” i, konačno, jasno uobličениh političkih “svrha”.

Schelerova knjiga *Genij rata* započinje određenjem biti rata i tu se ponajprije kaže: “Iz duha proizlazi rat, i u svojem najdubljem korijenu on je za duh.” Zbog tih je razloga, prema Schelerovu mišljenju, rat “po svojoj biti različit od svih borbi za opstanak, za plijen i održanje ... to je borba za nešto više nego za opstanak, borba za moć i s njom stojećom ili padajućom političkom ‘slobodom’” (Scheler, 1982.: 16). Dakle, kad je riječ o pravom ratu, ne može biti govora o nekom uništenju prirodnih ljudskih grupnih jedininstava, nego je u pravom ratu riječ o “novoj podjeli kolektivnih duhovnih voljnih-moći nad tim prirodnim jedinicama” (Scheler, 1982.: 15-16).

Scheler je, dakako, ponudio cijeli niz drukčijih određenja rata, a sljedeće je osobito upečatljivo: “To sukobljavanje moći očituje se samo u djelima fizičkoga nasilja, a da bi se učvrstilo dostojanstvo vlasti volje za moći. Ali krajnji objektivni *telos* kojem služi rat i kojem je uvijek služio s onu stranu

subjektivnih namjera onih koji vode rat, nije ništa drugo nego maksimalna duhovna vlast na zemlji i ponajprije: obrazovanje i proširenje bilo kojega od mnoštva oblika nepatvorenih jedinstva ljubavi koja kao ‘narodi’, ‘nacije’ itd. predstavljaju suprotnost puko faktičkim ili pravno oformljenim interesnim zajednicama” (Scheler, 1982.: 14-15).¹ Iz te perspektive Scheler je polemizirao s različitim interpretacijama biti i naravi rata, osobito s onima gdje se rat svodi, putem posve trivijalnih “pozitivističkih i ekonomističkih povijesnih konstrukcija”, na ekonomske ili sociologijske uzroke, jer prema Scheleru je kod jednoga “pravog” rata riječ samo o duhovnoj pobudi ka “povećanju vlasti”.

Schelerov fenomenologijski opis rata započinje s njegovim “duhovnim” karakterom, potom on prelazi u čisto vitalističko opravdanje rata, naime, rat se iskazuje, odnosno, jest moć koja se mora potvrditi, zapravo rat je smionost koja donosi sreću, i to u smislu da se sreća puno više zadobiva putem čina, borbe i žrtve, nego putem uspjeha, sigurnosti i blagostanja. U toj se koncepciji u povijesnim zbivanjima općenito više cijene stanja kretanja, žrtvovanja i smionosti, nego stanja mirovanja, blagostanja, sigurnosti, tj. ono dinamičko ima veću vrijednost od onoga statičkoga. To Scheler ovako izražava: “Kretanje ratničkoga duha je, štoviše, neki izvorni i spontani agens ... Izvornija je radost čina i borbe, nego radost njihova ‘uspjeha’ i njegova plijena; izvornija je radost ‘smionosti’ i ‘žrtve’ nego radost sigurnosti i blagostanja. ‘Moć nad najvišim zemaljskim bićem, nad čovjekom samim, jest ‘gospodstvo’” (Scheler, 1982.: 18). Potom on tu opću koncepciju primjenjuje na samo stanje mira općenito, a koje predstavlja neki statički princip povijesti, dok je tome nasuprot stanje rata izvor raznovrsnih stvaralačkih snaga. Stoga Scheler kaže: “... rat je dinamički princip povijesti. Tome nasuprot je mirnodopski rad, ono dano kao ‘prilagođujuća’ djelatnost, tj. uvijek putem prethodnih ratova određeni odnosi moći, ono što čini statički princip povijesti. Svaki je rat povratak stvaralačkom početku, iz kojega je uopće proizišla država; poniranje u moćne životne izvore iz kojih se određuju velike granične crte u kojima se potom može kretati ljudski usud i poslovanje.” (Scheler, 1982.: 19). Taj se opći odnos, prema Schelerovu mišljenju, također može uzeti kao principijelni dokaz protiv pacifizma, protiv čega je on oštro i opširno polemizirao, osobito se osvrćući na Comteove i Spencerove teorije jer upravo je kod njih riječ o statičkom shvaćanju povijesti, a po kojem se iza različitih ljudskih djelovanja vidi samo nekakve “potrebe” i “stanja nu-

¹ Na taj citat Scheler dodaje jednu fusnotu u kojoj kaže: “Razdvajanje interesnih i svrhovitih društava od zajednica ljubavi detaljno je filozofijski utemeljeno u mojoj knjizi ‘Ka fenomenologiji i teoriji osjećaja simpatije i o ljubavi i mržnji’, Halle 1913. U istoj se knjizi nalazi precizno određenje samoga pojma ljubavi i pokušaj određenja biti i vrijednosti ‘ljubavi prema zavičajju’, ‘ljubavi prema domovini’, ‘ljubavi prema državi’ u odnosu na ‘ljubavi prema čovječanstvu’. Za krajnje razumijevanje ovdje rečenoga, pretpostavlja se ono tamo kao dokazano” (Scheler, 1982.: 15).

žde”. Ali, Scheler je išao još dalje pa s odobravanjem citira konzervativnoga historičara i apologeta pruskoga militarizma H. von Treitschkea, koji je Kantovu ideju “vječnog mira” označio kao nešto reakcionarno.²

U literaturi o Scheleru uglavnom se svjesno zamagljuje odnos Schelero-vih stajališta o ratu i miru iz doba Prvoga svjetskog rata, nasuprot njegovim predratnim etičkim teorijama. Iako je vrlo očito da pokraj općenitih utjecaja vitalističko-nietzscheanske provenijencije, njegovi spisi o problemu rata predstavljaju, i to prema njegovu vlastitom samorazumijevanju, samo jedan poseban vid primjene i daljnje izvođenja njegovih etičkih teorija razvijeni-h prije rata. Tako on na početku knjige *Genij rata* kaže: “Sljedeća izvođenja pretpostavljaju onu apsolutnu etiku koja ima svoje utemeljenje u jednom evidentnom hijerarhijskom poretku, te strogo utvrđenim zakonima po kojima se daje prednost vrijednostima. Ja sam to pokušao razviti u *Jahrbuche für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Sv. I, Dio II, str. 448-513.” (Scheler, 1982.: 45).

Drugim riječima, Scheler je nastojao svoju filozofiju rata opravdati i upotpuniti svojim naukom o hijerarhiji vrijednosti tako da je, najprije, nastojao pokazati da je sam rat nešto nužno u smislu izvora života i da je rat, štoviše, uvjet za opstanak nečega poput “duhovne kulture”. Iz toga onda, prema Schelerovu mišljenju, slijedi da se tako shvaćeni pojam rata, naime, kao ono što nadvladava puki osjećaj udobnosti, lagodnosti, tj. neobveznosti građanskoga života, mora opravdati hijerarhijski višim vrijednostima etike i onoga svetoga. Prema tome je i konstrukcija cijeloga djela *Genij rata* izvedena strogo prema principima Schelerove filozofije i njegova nauka o hijerarhiji vrijednosti. A ta je hijerarhija vrijednosti, koja bi morala omogućiti prevladavanje krize suvremenosti, sadržavala sljedeće: vitalne vrijednosti – korisna dobra – kulturne proizvode – moralne vrijednosti – religiozne vrijednosti (svetost, ljubav).

U okviru Schelerova sustava vrijednosti rat je bio hijerarhijski više postavljen od mira, dapače, najviše vrijednosti mirnodopskoga života po svome podrijetlu proizlaze iz “plemenitoga” stanja rata. Sljedeći citat prikazuje tu Schelerovu dijalektiku rata i mira: “Priatelj, ljubavnik, suprug, sin može umrijeti; to je onda teška i golema nevolja. Ali prethodno je vrpca za-spale ljubavi bila nanovo povezana. I onda umire ljubavnik kao ljubavnik – dok bi u miru taj isti dulje živio, ali nevoljen, možda samo po imenu ‘prija-telj’, ‘suprug’, ‘brat’. Dakle, rat uzvisuje, proširuje, produbljuje i napinje do

² Da jedan filozof i etičar označuje Kantovu ideju vječnoga mira kao nešto reakcionarno, doista je loša retorika, odnosno, to je samo pokazatelj Schelerove, u tom razdoblju česte, egzaltirane nepromišljenosti. On je, dakako, kasnije ponešto promijenio svoje stavove s obzirom na Kantovu teoriju vječnoga mira, i to je izložio u kasnijem radu pod naslovom: *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, 1927. (*Ideja mira i pacifizam*). Usp. o tome opširnije u: Frings, M.S., 1975, i Fetscher, I., 1975).

krajnosti zajedničke i nedjeljive vrijednosti naše čudoredne svijesti. On nam upravo time, također za mir koji slijedi, daje novu mjeru naše egzistencije (...) U slici, u kasnijem životu sjećanja, bit će u doba mira ‘norma’ i nešto ‘potrebno’, neki ‘ideal’, ono što je ‘nekada’ bila potencirana zbiljnost sama. Dakle, ‘norma’ mira nastaje iz uzvišene čudoredne zbiljnosti rata.” (Scheler, 1982.: 69). Ovaj bi se citat, a takvih bi se moglo navesti dosta, zasigurno mogao uzeti kao reprezentativan i osobito ciničan izraz tzv. militarizma-izvjeranja.

U ratu također izlazi na vidjelo još jedan fundamentalni ljudski odnos, naime, problem smrti. O tome Scheler kaže: “Tko o smrti ‘ne zna’ samo iz knjiga (...) također ne ‘računa’ s njom samo kao životnim osiguranjem, nego je vidi pred sobom, taj vidi ‘sebe’ – tj. svoju duhovnu osobu, svoje istinito sepstvo – u isto vrijeme preko smrti, kao onoga koji se vinuo prijeko, živi preko granice života (...) Genij rata sprijateljuje naše duhovne oči sa smrću; on naš tupi nagon za životom dovodi (...) do dubokog pomirenja s realnošću smrti; on je čini slatkom i slađom (...) On nepobitno demonstrira veliku istinu da je ‘život’ nešto što mi ‘imamo’ te nam dokazuje kao prijevaru mira, da je (smrt o. p.) nešto što ‘nas’ ima (našu osobu). Jer onda, samo onaj koji se odvažio, u unutarnjosti otpustio i kao putem milosti ponovno zadobio, imat će svoj život u ‘posjedu’ u budućnosti i za sva vremena” (Scheler, 1982.: 83). To svoje stajalište on konačno još obrazlaže i ljudskom težnjom ka zadobivanju slave, a da bi se ona dosegнула, ključni je doživljaj odbacivanje “straha smrtnih”, odnosno, najviša točka do koje nas može dovesti genij rata jest: “velika vrata religiozne besmrtnosti, do praga vjerovanja u nju.”³

Budući da, prema Schelerovu mišljenju, rat ima višu čudorednu vrijednost od mira, život običnoga građanina, buržuja predstavlja kao nešto manje vrijedno, a pritom su glavne odlike toga građanskog života vulgarni egoi-

³ Ovdje valja spomenuti kako je Scheler između 1911. i 1914. napisao tekst “Tod und Fortleben” (*Smrt i nastavak života*, sada u Scheler, 1957.) u kojem se s fenomenologijskoga stajališta bavio problemom smrti. To je opet jedan tipičan Schelerov tekst, osobito s obzirom na temu nastavka života nakon smrti, tj. on je fragmentaran, uglavnom referira tradicionalna stajališta, sistematizira historijski materijal, a potom varira poznata stajališta, te u obzoru vlastitoga personalizma uvijek iznova pokušava utemeljiti svoja gledišta. Tome nasuprot jest dio o filozofijskom pitanju problema smrti, smisla smrti, te konačno pitanja biti smrti, filozofijski znatno relevantniji, naime, kod Schelera se po prvi put filozofijski izričito tematizira vlastita svijest o smrti. Tu on postavlja tezu o “ideji smrti” kao konstitutivnom elementu svjesnoga života, odnosno, postavlja tezu da svijesti kao takvoj izričito pripada svijest o smrti, a to znači sljedeće: čovjek je biće koje ne samo da jednostavno umire, nego i zna da umire; međutim o tome što smrt jest, čovjek zna na osebuju dvojak način, naime, on zna za smrt onoga drugoga, ali ima i svijest o vlastitoj smrti; i to u smislu znanja da će umrijeti i da mora umrijeti. Mi ovdje ne možemo dalje interpretirati ta njegova stajališta jer bi to prekoračilo okvire ovoga rada, ali valja naglasiti da je dio o “ideji smrti” vrlo inspirativan i vrlo je vjerojatno produktivno utjecao na Heideggera, dok je gore navedeni citat iz *Genija rata* očito samo vulgarizacija tih ranijih produktivnih uvida.

zam-utilitarizam, korupcija, dekadencija itd. Inače bi se i općenito moglo reći da sve vrste radikalnoga odbacivanja, omalovažavanja i preziranja tako nečega kao modernoga, urbanoga građanskog života, a od strane njemačke nacionalno-konzervativne inteligencije zadobivaju kod Schelera svoj klasični literarni izraz.⁴

Taj se odnos između stanja mira i rata, prema Scheleru, vrlo dobro može pokazati i na primjeru umjetnosti jer je doista velika umjetnost u Njemačkoj nastala iz i nakon oslobodilačkih ratova protiv Napoleona. A Scheler i odmah dodaje kako je i velika umjetnost Grka također nastala tijekom i nakon perzijskih ratova. Ili kako dodaje: “Prevladavanje individualističkoga racionalizma prosvjetiteljstva prvi je fundamentalni preduvjet za svako dublje razumijevanje duhovnih kulturnih vrijednosti države i prava, poezije i religije, ponovno nalaženje pojma ‘objektivnog duha’, a dublje je razumijevanje stranih nacionalnih kultura usputni plod zgušnjavanja nacionalne svijesti nakon njemačkoga prevrata” (Scheler, 1982.: 48). I tada Scheler usred tih teorijskih razmatranja daje opet jednu posve konkretnu političku prosudbu, kao još jednu specifičnu “primjenu” njegove teorije. Riječ je o zloglasnom događaju s početka toga “njemačkog rata” naime, o teškom oštećenju katedrale u Reimsu od strane njemačke vojske. Može se i razumjeti da je zapovjedništvo njemačke vojske pokušavalo opravdati taj napad na katedralu, ali je skandalozno što isto čini znameniti etičar, i to na sljedeći način. Naime, Scheler kaže: “Taj su divljenja vrijedan spomenik kulture Francuzi zlorabili u ratne svrhe; sada je međutim to umjetničko djelo u rukama Nijemaca, pa ta grandiozna duhovno-religiozna snaga, koja je jednom stvorila to djelo, tek sada može doći do punog izražaja.” Još dodaje da “duša te građevine” predstavlja krajnju antitezu svjetonazoru advokata, tj. buržuja, a koji, na žalost, sada vladaju Francuskom (Scheler, 1982.: 49).

Prema tome, za Schelera je to ratničko stanje duha izvor života i svih stvaralačkih snaga, a ne neko mirnodopsko stanje, odnosno, rat predstavlja jednu osebuju duhovnu ustrojenost, a koja se stvara i rađa iz ratničkog duha i potom taj novi ratnički duh, kako kaže Scheler, proizvodi: “vatrenu ljubav i privrženost velikoj cjelini (domovine) i novu snagu i sposobnost žrtvovanja svih sebičnih interesa (...) Ljubav koja pospješuje umjetničko gledanje i stvaranje i koja duh izbacuje iz egoističkoga *Ja* i konvencija jednostavnoga nazora na prirodu i svijet – ona je u krajnjoj liniji jedna i ista ljubav koja proizvodi genij rata u duši” (Scheler, 1982.: 49).

⁴ To je, međutim, utoliko čudnije i nerazumljivije jer je takav prijezir spram onoga galantnoga i kultiviranoga načina građanskoga življenja istodobno bio u posvemašnjoj suprotnosti s njegovim vlastitim načinom života! A to je još za života bilo prebacivano Scheleru, a sačuvana nam je, kao iznimno duhovita anegdota, i tipično njegova reakcija na to pitanje: “Jeste li vidjeli da putokaz ide u smjeru koji pokazuje?”

U tom kontekstu započinje i Schelerova kritika pacifizma i to je dugo bila jedna od njegovih omiljenih tema, kao jednoga manje vrijednoga etičkog oblika života, naime, samoga građanskog života, tj. sustava vrijednosti europske buržoazije, a tu je zapravo riječ o zapadnjačkoj, romanskoj civilizaciji, koja se, između ostalog, odlikuje sljedećim karakteristikama, a koje on uvijek iznova opširno varira: ona je nešto patvoreno, tu se susrećemo s puko konvencionalnom i trivijalnom pristojnošću, riječ je zapravo o pristojnosti prodavača, uglađenosti hotelskoga života i njegova osoblja, pukoj kurtoaziji!

Scheler spominje Kanta i njegovu univerzalnu koncepciju ljudske slobode i dostojanstva čovjeka, humanosti te za nju, između ostalog, kaže da proizlazi iz *ressentimenta*!⁵ Dakle, nasuprot Kantovu univerzalizmu i racionalizmu, te njegovoj teoriji “vječnoga mira” Scheler veliča genij rata kao “velikoga pomagača genija ljubavi” jer, tvrdi on, osim svega rat “povećava cjelinu punoće ljubavi na zemlji”. Sa stajališta povijesti etike Scheler ovako određuje vlastito mišljenje: “Ovdje je dan – u dubini – jedan pozitivan odnos, na prvi pogled kao eminentan paradoks, a koji upravo posjeduje ova etika rata, koja uviđa da je u maksimumu ljubavi na zemlji, najviši cilj svih ljudskih težnji, a protivno antičkom stoicizmu, kao u Kantovoj etici, u univerzalnoj pravednosti ili nekom ‘carstvu umnih osoba u kojem sloboda svakoga može neproturječno postojati uz slobodu svakoga’, te isto tako ne u općem i najvećem blagostanju ili najvišoj kulturnoj revoluciji (kao Hegelova i Wundtova etika), nego u maksimumu ljubavi na zemlji, uviđa najviši cilj svih ljudskih nastojanja” (Scheler, 1982.: 58). Tu, prema Scheleru, izlazi na vidjelo, “golemi paradoks rata” kao i temeljna zabluda naturalističkih filozofija mira, a koje su bile usmjerene samo prema onome vidljivom ljudskom i osjetljivom, te su onda bile prisiljene vidjeti rat samo u negativnom svjetlu, naime, kao duboko i oštro dijeljenje i razdvajanje među ljudima. Stoga se u tim teorijama to puko stanje “ne-rata”, a koje se postiže takozvanom razboritom isprepletenošću interesa, drži za pozitivno carstvo ljubavi i mira. Ali opet, naglašava Scheler, to tako izgleda samo jednostavnom zdravorazumskom promatranju, dok zapravo, kad se dublje pogleda, nužno se uviđa da se rat, odnosno, “njegov genij može nazvati najjačim stvarateljem jedinstva među ljudima” (Scheler, 1982.: 68). Scheler potom navodi i “veliki etički paradoks rata” u kojem se u ime “opće ljudske ljubavi” iznose viševrsne optužbe moderne i liberala protiv rata, a pritom je riječ samo o zlorabljenju “plemenitoga imena ljubavi”, a u okviru tzv. razborite isprepletenosti i poticanja privatnih interesa. Potom se, kaže Scheler, u skladu s takvom razboritošću tako dugo “štedjelo” s onim “božanskim u čovjeku”, a u liku “ljubavi,

⁵ Povodom toga “argumenta” čini se dovoljnim reći kako je teško zamisliti nepromišljeniju opasku ili “duhovitost” o Kantu od ove. Ali općenito valja reći da je cjelokupno Schelerovo razumijevanje Kanta, pogotovo iz današnje perspektive, vrlo problematično.

žrtve, dužnosti”, dok na koncu i sam duh nije postao suvišnim. U tim se teorijama, kaže on, isto tako i zlorabi ime “čovjek”, pa ga se u takvim “humanističkim” teorijama izjednačuje sa životinjom, odnosno, reducira na najniža osjetilna zadovoljstva, kao i na osjet bola.⁶ I pritom se, po Scheleru, u takvim teorijama ne želi, ili ne može, uvidjeti ono najvažnije, naime, da za ono “istinito ljudsko” mogu vrijediti samo najviše vrijednosti, a to su “religija, umjetnost, filozofija, čudorednost, država, pravo” (Scheler, 1982.: 76).

U skladu sa svojom etikom apsolutnih vrijednosti Scheler želi pokazati kako rat treba vidjeti kao izvor koji omogućuje zahvaćanje pravih vrijednosti, odnosno da rat sa sobom donosi povećanje ljubavi. Da bi dokazao to stajalište, on je nastojao uspostaviti specifično jedinstvo, odnosno neproturječnost između kršćanskoga pojma ljubavi i ratničkoga shvaćanja morala. U tome smislu on tvrdi da je “rat vladao među svim plemenitim prirodnim narodima” pa je po tome i rat poticao osjećaj ljubavi prema bližnjemu. Dapače, i sama se ljubav događala u odnosu prema neprijatelju, pa je i na neki osobit način ljubav mogla “djelovati usred borbi”, doduše, kaže on, tako se nešto zbivalo u “transcendentnoj sferi bitka i vrijednosti” (Scheler, 1982.: 57).⁷ Iz toga je potom, po Scheleru, slijedilo da kršćanski nauk ne odbacuju rat u svakom pogledu, nego je u pitanju rata, kako on kaže, riječ o jednom paradoksu, budući da kršćani vodeći rat, zapravo i ne vode rat, i to zato što je njihovo djelovanje usmjereno k povećanju ljubavi među ljudima. Tako Scheler uspostavlja načelnu i kvalitativnu razliku između općegrađanskoga blagostanja i kršćanske ljubavi, budući da kršćanska ljubav kao takva, i u samoj sebi, sadržava svoju vrijednost, dapače, ta se vrijednost ne smanjuje čak ni u slučaju da kršćanska ljubav ne povećava količinu onoga dobrog u izvanjskom svijetu. Ovdje se kod Schelera sam pojam ljubavi ponovno shvaća na krajnje pounutarnjeni način, pa je na osnovi toga u okviru te koncepcije moguće, dapače i dopušteno, primijeniti silu i to pozivajući se na Isusov nauk, jer kako kaže Scheler, “usred borbe i rata zahtijeva se ljubav ‘brata u Bogu’” (Scheler, 1982.: 57), stoga su posve u krivu oni koji misle da su učenja evanđelja i rat u nekoj suprotnosti. Pod utjecajem Augustina, Scheler zapovijed ljubavi svodi isključivo na savjest, a time se onda može opravdati svako teologijski motivirano kršenje zakona, odnosno, ljubav može nanositi bol i “zlostavljati”. Drugim riječima, treba obraniti određene više ciljeve, ili one više impulse i više svrhe voljenog bića, čak i putem sile, odnosno, to je biće potrebno zaštititi i od njegovih vlastitih nagona. To

⁶ Možda je ipak dopušteno napomenuti da je to doista za nijansu neobičan argument od strane osobe koja se u privatnom životu umnogome povodila i prepuštala onom nagonskom i emocionalnom.

⁷ Budući da je, prema Schelerovu mišljenju, tu riječ o “transcendentnoj sferi bitka i vrijednosti”, za njega je svaki pokušaj opovrgavanja ili sumnji u empirijsku provjerljivost, vjerodostojnost takvih stavova, predstavljao samo vulgarnu nesposobnost “zrenja biti”.

Scheler ovako objašnjava: “Ali prava ljubav koja nije usmjerena na želje, nego na vrijednosti i dostojanstvo onoga drugoga, i na njegov pravi ‘spas’, može i ovdje postupati prema božanskom uzoru, mudar ‘zlostavlja one koje voli’. To također vrijedi i u životu naroda” (Scheler, 1982.: 60).

Tako uzevši, jasno je da Scheler nije imao nikakvih etičkih problema u opravdavanju njemačkoga kršenja belgijske neutralnosti i bombardiranja francuskih gradova jer se time, kako sam izričito kaže, iz općečovječanske ljubavi zapravo potiču viši interesi i prava priroda tih napaćenih naroda. Iz izloženoga, čini nam se, prilično očito slijedi da Schelerova teorija hijerarhije vrijednosti sadržava upitne i problematične posljedice jer se tu svako dobro htjenje, volja, vraćaju natrag, tj. svode na intenciju one najviše vrijednosti. Prema tome, na taj se način ne samo dopušta, nego načelno i potiče uspostavljanje jedne posve osebuje hijerarhije, i to kako osoba, tako i država, a sve to prema nekoj navodno postojećoj, i transcendentnoj, visini njihovih vrijednosti. I konačno, iz toga jasno slijedi da se same te vrijednosti, osoba i država, dakako, međusobno znatno razlikuju, a u okviru tih razlikovanja onda se i pronalaze načelni kriteriji kojima se mogu opravdati različiti vrijednosni, ali i zbiljski položaji osoba, naroda, država.

U tom kontekstu Scheler pacifizmu poriče pravo pozivanja na kršćanstvo jer kod pacifizma je zapravo riječ o zamjeni autentične, prave kršćanske ljubavi nekom vrstom opće ljubavi prema čovječanstvu, a kod takve se tzv. opće ljubavi zapravo: “... previđa glavnu stvar: da je ‘visokovrijedna ljubav’ zapravo uvijek ljubav izgrađena na višim vrijednostima (dakle, ne na blagostanju, koristi, nego na plemenitim i duhovnim vrijednostima kulture, nematerijalnim vrijednostima, nego vrijednostima osoba); i da istodobno te više sfere, čije vrijednosti daleko nadmašuju ‘blagostanje’, po svom podrijetlu nisu nešto ‘zajedničko’ svim ljudima, nego samo mogu pripadati narodno, nacionalno ili prema kulturnim krugovima diferenciranim svojstvima, djelima i snagama ljudi” (Scheler, 1982.: 62). Iz toga Scheler izvodi jedan vrlo samovoljan i dalekosežan zaključak, naime, stvarno se pokazuje kako je takozvana ljubav prema čovječanstvu i njegovu općem dobru, koliko god do određenoga stupnja opravdana, pretpostavka za tako nešto dubiozno kao “internacionalni” ili opći i univerzalan moral. No, sam taj pojam “internacionalnoga” morala dodatno uključuje i privatno i javno pravo, a svi ti instituti opet sa svoje strane, prema Schelerovu mišljenju, znače nešto na osebuje način “nećudoredno”. Kad, prema Scheleru, nastupi takva ćudoredno nepovoljna situacija, onda se s pravom može govoriti o “protupravnom” oduzimanju ljubavi, i to od nositelja pravih kulturnih i osobnih “viših vrijednosti”, a pritom je jedini i pravi nositelj tih “viših vrijednosti”, dakako, “velika duhovna cjelokupna osoba” koja se naziva nacijom.

Scheler raspravlja i o problemu odnosa između pojma ljubavi i pravednosti, pa iako je za njega taj problem, na razini načela, a kako sam u tekstu

pokazuje, već razriješen u njegovoj predratnoj knjizi *Formalizam u etici*. Scheler obrazlaže kako je kršćanstvo najprije otkrilo jedan čisto negativni i ograničavajući moral pravednosti, ali je potom uvidjelo i nužnost podvrgavanja toga novootkrivenog morala pravednosti nečemu još višemu, naime, moralu ljubavi. Scheler naglašava kako je njegova teorija o svođenju morala pravednosti pod pojam ljubavi, zapravo samo u pojmovima izražena poruka biblijske Propovjedi na Gori. No, prema Scheleru, novovjekovna filozofijska ideja “pravednosti” izražava uvijek i samo puki logičko-formalni poredak, kao i sistematizaciju različitih svrha volje. Stoga on naglašava da je za nas ipak najvažnije znati što treba volja činiti, a što ne, a upravo nam o tome filozofijski koncipirana ideja pravednosti ne kaže ništa.⁸

U razlici prema različitim varijantama racionalnih i utilitarističkih etika Scheler daje svoje određenje pojma pravednosti: “‘Pravednost’ nije neka pokraj ili čak iznad ljubavi stojeća čudoredna temeljna ideja, nego samo logički poredak u prakticiranju bilo koje vrste i forme ljubavi, odnosno, nekoga od uvjerenja-ljubavi bilo kako zahvaćenoga unutarnjeg odnošenja” (Scheler, 1982.: 59). To za njega znači da se “pravednost” ne treba gledati kao na neku posebnu čudorednu ideju, nego je pravednost sadržana u ljubavi, odnosno, može se reći: “Stoga ‘sadržava’ zapovijed ljubavi – prema duhu Propovjedi na gori – u sebi sve druge ‘zakone’ i zapovjedi kao iz nje izvedenih” (Scheler, 1982.: 59). I potom nastavlja: “Najdublja je čudoredna temeljna misao kršćanstva da savršena ljubav isto tako, sama po sebi, u sebe uključuje, a sve po mjerilu pravednosti, ‘dobre’ akte volje i djelovanja, i tome još dodaje neko neusporedivo *Nešto* što je tek čini čisto čudorednim djelovanjem” (Scheler, 1982.: 59). Iz toga temeljnog odnošenja proizlazi da svaka pojedinačna i konkretna “pravednost” nekoga subjekta nikada ne može biti nešto vrednije od ljubavi tog subjekta, budući da je sama ljubav ta snaga koja utemeljuje i nadahnjuje samu tu pravednost. No, iz toga također proizlazi da je ona ljubav koja zauzima neko više hijerarhijsko mjesto, tj. ljubav koja utjelovljuje vrijednosti višega stupnja, opunomoćena odrediti prikladnu mjeru pravednosti za nekoga drugog čovjeka. On napominje da su već kod Augustina jasno razrađena takva stajališta. Svoje stajalište Scheler ovako formulira:

“Više oblikovana ljubav, ili ona ljubav koja je usmjerena na zaštitu, održanje, poticanje vrijednosti višega stupnja na nekom drugom biću, nekada i protiv niže oblikovanih impulsa, želja, svrha toga voljenog bića, određuje stoga i visinu i položaj one tek moguće pravednosti za to biće (...) Ali prava ljubav nije usmjerena na želje, nego na vrijed-

⁸ Kritizirajući Kantov etički univerzalizam, Scheler govori o različitim “djetinjastim pretpostavkama” toga stajališta, međutim, doista se mora reći, kako je očekivati i tražiti da nam “ideje” kažu što treba činiti, doista “djetinjasto” (ne)razumijevanje Kanta.

nosti i dostojanstvo onoga drugog dijela i na njegov istiniti ‘spas’...” (Scheler, 1982.: 60).

Ta, po Scheleru, temeljna etička načela ne bi ostala nešto apstraktno i za praksu života nedjelotvorno (a to je bio njegov prigovor tzv. akademskoj etici); navodi se sljedeći način konkretne “primjene” tih načela, i to na primjeru pitanja nacionalne i državne pripadnosti pokrajine Alsace: “Ali pripadnost nekoj naciji ne određuje se prema želji i ‘nacionalnoj svijesti’ subjekata koji su u pitanju. Ona se određuje prema načinu i smjeru rada i oblikovanja, a koje je to tlo u sebe preuzelo, i spram one dublje životno-stvaralačko-vrijednosne tradicije, a koja živi s onu stranu površine ‘rasudne svijesti’ i ‘želja’ toga stanovništva.” (Scheler, 1982.: 60).⁹

S obzirom na Schelerove vlastite “fundamentalne etičke aksiome”, koji mogu biti smisleno mjerodavni samo za prosuđivanje rata, kaže sljedeće: “Puki racionalni moral pravednosti – čija će najčistija i uzorna slika uvijek ostati Kantova etika – zahtijeva prema svojim pogrešnim temeljnim načelima, a koja su davno prevladana kršćanskom etikom ljubavi, na odlučan i strogo logičan način kao regulativnu ideju svakoga političkog djelovanja, također i ‘vječni mir’; on potom zahtijeva daljnje internacionalne pravne institute koji će na temelju ideje i norme ‘pravednosti’ poravnati sve internacionalne suprotnosti na pravni način. Ti njezini zaključci i zahtjevi doživjeli su sada, a na temelju prvenstva ljubavi nad pravednošću, kao i stava o nužnom fundiranju sve pravednosti u ljubavi, duboko zahvaćeno ograničenje” (Scheler, 1982.: 62). Prema tome, zahtijevati mir i pravednost ima smisla samo ako se time pridonosi povećanju količine “ljubavi na zemlji”, ali ne bilo kakve ljubavi, nego samo ono više i “više vrijedne ljubavi”. U protivnom je posrijedi vulgarna maksimalizacija “općeljudskoga blagostanja”, odnosno, time se uspostavlja poredak koji je već u svojoj ideji “zao”, i zato “nepravedan”.

Osim toga iz ovoga Schelerova navedenoga temeljnog načela, a koje postavlja prvenstvo ljubavi nad pravednošću, slijedi da je “duhovno-vitalna zajednica-ljubavi”, kao i ljubav općenito, temelj i uvjet svakoga prava, jer takvo se viševrijedno stanje stvari konstituira “na temelju prvenstva ljubavi nad pravednošću, i stava o nužnom utemeljenju svake pravednosti u ljubavi, kao i ‘više’ pravednosti u ‘višoj’ ljubavi” (Scheler, 1982.: 62). Pritom Scheler uvijek iznova naglašava kako su “formalna” etika i univerzalistički shvaćena pravednost, na žalost, slijepi za te uvide i spoznaje! Dapače, ta formalna racionalna etika, na žalost, nije u stanju uvidjeti “da se pravilno formulirani princip pravednosti zapravo ne može primjenjivati na države i nacije” (Scheler, 1982.: 63).

⁹ Scheleru se mora odati priznanje jer ovaj je njegov argument u daljnjem tijeku europske povijesti imao itekako veliku djelotvornost, tj. niz raznovrsnih “primjena” do danas.

U doba moderne mi, po Scheleru, imamo posla samo s “društvima”, a ona su, kako on to uvijek iznova tvrdi i pokušava dokazati, etički i metafizički gledano inferiorna pojmu “zajednice”; tako nešto kao “društvo” stvoreno je samo na “egocentričnim individualnim i kolektivnim interesima”, a takozvani zajednički interes nije ništa drugo do putem “sporenja” postignuto pomirenje u formi prava i ugovora. Zato su i u odnosu na “duhovno-vitalnu zajednicu ljubavi”, u svjetsko-povijesnoj perspektivi, itekako upitna prava tih “društava”, odnosno, samo takvo interesno zajedništvo, a kojem odgovara moral blagostanja jer, kao što je već rečeno, princip pravednosti nemoguće je primjenjivati na države! Zato i nije nimalo čudno što “formalna” etika (Kantova) kao i moral blagostanja nisu u stanju uvidjeti da se po principu “više pravednosti”, i to s punim pravom, odbacuje ideju univerzalne jednakosti država i nacija kao nešto protučudoredno. A s obzirom na Kantovu ideju vječnog mira, Scheler tvrdi kako je ideja međunarodnoga suda, i pogotovo svaka vrsta zakonodavstva nadnacionalnog karaktera, nešto što počiva na postojanoj fikciji jednakovrijednosti različitih država, kao i jednakopravnosti svih država. On to ovako formulira: “Ali kako bi se uopće moglo zamisliti neko mjerilo za vrijednost država i nacija, koje bi bilo pretpostavka za stvaranje ‘normi’ jednoga takvog suda – a ne tek njegova suđenja? Takav sud može operirati samo pod stalnom fikcijom jednakovrijednosti i jednakoga dostojanstva vlasti država: tj. pod fikcijom koja svaku ‘višu pravednost’, već načelno i po sebi, niječe kao nešto protučudoredno” (Scheler, 1982.: 63-4).¹⁰ Nasuprot, kako kaže Scheler, upitnim argumentima “mudrujućih” jurista, valja ustanoviti sljedeće: “Prema tome, nije vrednija ona država koja je u povijesti najviše pridonijela ozbiljenju ideje internacionalnoga, prema pravednosti uređenoga carstva mira (Kant); nego vrednija ‘država’ ‘treba’ vladati, a rat se odlučuje prema ‘višoj pravednosti’ jednoga božjeg suda u životnom činu – činu koji nije prazna fikcija o jednakovrijednosti država, kao puko priznanje ljudske slabosti, koja je država vrednija. I upravo je time ‘pravedni rat’ sredstvo kojim se isto tako svaka viša pravednost i posredujući sistemi njezine realizacije, tj. više vrijedni i ‘pravedniji’ pravni i zakonski sistemi, na najbolji način rasprostiru po zemlji” (Scheler, 1982.: 64).¹¹

U okviru toga čisto teorijskoga raspravljanja o ideji pravednosti, Scheler odjednom spominje posve konkretnu historijsku podjelu Poljske i o tom doista dalekosežnom historijskom događaju kaže: “Kako je Pruska-Poljska po-

¹⁰ Sa zadivljujućom ustrajnošću Scheler naglašava kako je kod te ideje univerzalne pravednosti riječ samo o zlobi slabih, odnosno, *ressentimentu* neuspješnih, onih koji uvijek traže podjednake prednosti i nedostatke, i to pod istim uvjetima i okolnostima, a sve poradi navodne jednakovrijednosti, kako subjekata, tako i država.

¹¹ Kao što je poznato, danas su ponovno aktualne teorije o pravednom ratu, na žalost, današnjim ideolozima nisu poznata ta suptilna metafizička objašnjenja i opravdanja.

sve drukčije organizirana otkad je Pruska, ne leži li u tome neka ‘viša’ pravednost od one koja bi bila dana u pravorijeku nekoga suda pravde, a koji bi štutio formalno pravo Poljske od podjele” (Scheler, 1982.: 64).¹²

U tom je idejnom kontekstu i razumljivo Schelerovo preziranje kozmopolitizma i pacifizma; po njemu se moderni pacifizam i internacionalizam mogu označiti kao *ressentiment* radničkoga pokreta. Sam kozmopolitizam nastao je iz pojmova humanosti i uma prosvjetiteljstva, a u tu inferornu tradiciju on ubraja i Kanta i Fichtea; stoga je, po njegovu mišljenju, posve razumljivo da u okviru te filozofijski nedostatne tradicije i nije mogao biti konstituiran jedan novi i drukčiji pojam uma, naime, jedan novi pojam “duhovne individualnosti”, tj. nečega što bi predstavljalo neko konkretno povijesno-nacionalno ukorjenjivanje ljudske zajednice. Stoga su za Schelera ti humanistički i prosvjetiteljski uvidi i spoznaje bili bezvrijedni, nešto nečudoredno, što treba odbaciti. Schelerova negativna nastrojenost spram pojma humanizma, koji on rabi više-manje uvijek u pejorativnom smislu, upućuje na još jedan element “srodnost duša” Heideggera i Schelera.

Na osnovi navedenih Schelerovih etičkih principa izlazi na vidjelo još jedna osobito važna konzekvencija njegove teorije, koja se nadaje iz njegova nauka o objektivnoj hijerarhiji vrijednosti. Scheler doista ide tako daleko pa tvrdi da pravni poređci i ugovori (među državama) imaju samo relativno političko-povijesnu vrijednost, i utoliko su i oni samo formalne naravi. Iz toga onda proizlazi da se Schelerova kritika Kanta, kao i njezin glavni kritički argument, a to je formalizam, također odnosi i na cijelo područje pravnih odnosa, a to je doista najproblematičnije, jer otvara mogućnost neograničene samovolje, tj. ničim ograničene subjektivnosti u povijesno-političkim izborima i odlukama. Sam Scheler o tome kaže: “Jedan ugovor, koji je više od terminskoga posla, potrebuje za svoju osnovu neku zajednicu, potrebuje imponderabilije simpatije, lojalnosti, vjernosti, osjećaja duhovne povezanosti sa svojim medijem. Egoizam, ugovor i racionalna organizacija nigdje nisu dovoljni za utemeljenje zajednice. To je veliko učenje ovoga rata” (Scheler, 1982.: 265).

Zaključno se može utvrditi sljedeće: Scheler je svoju filozofijsku metodu pri razmatranju pitanja rata, označio kao metodu zrenja biti (*Wesensschau*) rata. No, suprotno uvodnim najavama u svoje djelo, on se ponajprije bavio najrazličitijim, posve konkretnim, pitanjima i sporovima u kontekstu Prvoga svjetskog rata. S druge strane, tvrdio je da se u njegovoj teoriji radi o nečem specifičnom, naime, o cjelokupnom doživljaju jednoga naroda, dakle, o nečem “vječnom i neizgubivom” i što ima “smisao i vrijednost po sebi”

¹² U bilješci za taj novi primjer “primjene” njegovih etičkih načela, a povodom rasprava o mogućem internacionalnom suđenju za tu akciju, Scheler kaže kako je već i sama pomisao na takvo sudište nešto “beskrajno, duboko komično”.

(Scheler, 1982.: 351). Stoga u tim njegovim raspravljajima o biti rata, ne može biti riječi o nekim vremenskim događanjima koje mi nazivamo “poviješću”, budući da se tu i ne raspravlja o zločinu i krivnji osoba, a još manje se može postavljati pitanje neke opće odgovornosti.

U skladu s takvom metodom u teorijskom se dijelu te knjige govori o biti rata, a ta se bit rata pokušava odrediti i iskazati putem maglovite i difuzne sintagme, naime, kao neki “cjelokupni doživljaj Njemačke”.¹³ Drugim riječima, proklamirana namjera Schelerova teksta pri razmatranju toga epohalnog događaja bilo je apstrahiranje od konkretnih historijskih okolnosti, odnosno, namjera konkretno djelujućih osoba, kao i rezultata tih djelovanja. Scheler je nastojao zahvatiti rat kao takav, njegovu bit, tj. kako on kaže, njegov “smisao i vrijednost”, a koja se neposredno iskazuje u samom doživljaju, a koji opet zahvaća samo ono vječno i neprolazno, tj. ono što pripada biti rata kao takvoga. Zato je i mogao s takvom samorazumljivošću rabiti, govoriti u općenitostima i apstrakcijama, kao na primjer o biti njemačkoga mišljenja, njemačkoga duha, njemačke slobode i tako se, naizgled, apstrahirati od svake povijesno-političke zbiljnosti. Taj Schelerov proklamirani metodički koncept apstrahiranja od svega empirijskoga, od konkretnih povijesno-političkih zbivanja i njihova vrednovanja i prosuđivanja, a povodom tumačenja i analiza Prvoga svjetskog rata, tj. toga “čudovišnog događaja u moralnom svijetu”, ipak nije proveden. Na kraju se može reći kako je sam tip i način Schelerova filozofiranja bio, u krajnjoj liniji, onaj navlastiti i osebujan, ali opasan izvor njegova vlastitoga samozavaravanja, ali isto tako i brojnih tumača i ljubitelja njegova mišljenja.

Literatura

- Fetscher, Iring., 1975.: Max Schelers Auffassung von Krieg und Frieden, u: Good, P. (ur.) Max Scheler, Bern-München, 241-259
- Frings, M.S., 1975.: Zur Idee des Friedens bei Kant und Scheler, u: Kant-Studien 66, 85-101
- Scheler, Max., 1982.: Politisch-Pädagogischen Schriften, GW 4, Bern-München
- Scheler, Max., 1957.: Schriften aus dem Nachlass I, GW 10, Bern-München
- Simmel, Georg., 1999.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Frankfurt

¹³ O Prvome svjetskom ratu kao “cjelokupnom doživljaju” valja usporediti radove Georga Simmela, 1999., koji znatno relevantnije i uvjerljivije raspravljaju o tim kompleksnim zbivanjima.

Goran Gretić

*ETHICS, PHILOSOPHY OF WAR AND THE EUROPEAN
QUESTION: MAX SCHELER IN THE CONTEXT*

Summary

The author looks into Scheler's philosophy of war as stated in his work *The Genius of War*. In the context of Germany during World War One, Scheler polemicized with various interpretations of the essence and the nature of war, particularly with those that reduce wars to economic or sociological roots, and claimed that the spiritual drive behind the "real" war was only to increase power. The war for him is part of the human nature, but not as a mere struggle for survival but as the struggle for power that maximally exalts, expands and deepens the common and indivisible values of our moral consciousness. The author argues that Scheler's intention is to glorify war, counter to Kant's universalism and rationalism. He is particularly dismissive of Kant's idea of "eternal peace" and all that is linked with cosmopolitanism and pacifism. The author concludes that Scheler's philosophy is self-delusional.

Key words: philosophy of war, Max Scheler, Kant



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR
10 000 Zagreb. *E-mail:* ggretic@fpzg.hr