

BITNI POJAM ČOVJEKA. KRITIKA ANTROPOLOŠKOG RACIONALIZMA I POZITIVIZMA U FILOZOFSKOJ ANTROPOLOGIJI MAXA SCHELERA

Valentino FINDRIK

Sažetak

Članak obrađuje problem "bitnog pojma čovjeka" koji čini okosnicu Schelerove antropologije. Različiti antropološki sustavi do Schelera um, odnosno razum, postavljaju kao privilegirano antropološko mjesto. U nastojanju za uspostavom jedne nove antropologije, Scheler u većoj ili manjoj mjeri odbacuje sve ranije antropološke koncepcije kojima je zajednički promašaj dohvaćanja posebnog položaja čovjeka u cjelini bitka. Posebna pozornost posvećena je kritici ideje *homo rationalis*-a, racionalista, te kritici ideje *homo faber*-a, pozitivista. Članak pojašnjava osnovne ideje u temelju koncepta duha kao bitnog pojma čovjeka te naposljetku ističe određene probleme vezane uz antropološke i šire implikacije Schelerova koncepta duha.

Ključne riječi: Scheler, homo faber, homo sapiens, um, razum, duh

1. Pozadina schelerova antropološkog projekta

Nastavljajući se na Kantovo shvaćanje antropologije kao središnje filozofske discipline – što u punom smislu znači bitnu antropocentričnost filozofije kao takve¹ – Scheler postavlja shvaćanje čovjeka kao "mikrokozmosa", bića čiji bitak čini stjecište "svih bitnih generacija bitka, fizikalnog, kemijskog, živog, duhovnog bitka... (zbog čega se) na čovjeku može studirati i najviši temelj 'velikog svijeta', makrokozmosa."² Na tragu toga, zadaćom filozofske antropologije vidi on pokušaj davanja odgovora dvama centralnim, sve do njega promašenim pitanjima: "Imaju li i dokle imaju logički, etički i estetički osnovni zakoni i osnovna prava svoju istinu i svoju valjanost 'ovisno' ili 'neovisno' o organizaciji ljudske prirode"³, te je li moguće opravdano govoriti o svojevrsnom *bitnom pojmu čovjeka* "koji čovjeku kao takvome daje jedno *posebno mjesto*, neusporedivo sa svakim drugim posebnim mjestom neke žive vrste."⁴

Polazeći od pozitivističkog tumačenja razvoja ljudske vrste, uviđamo kako čovjek, biološki gledano krajnje neprilagođena

¹ Usp. Milan GALOVIĆ, *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, Zagreb, 1989., 191-195; usp. Željko SENKOVIĆ, *Horizont egzistencijalne antropologije. Heidegger, Kant i Scheler*, u: *Filozofska istraživanja*, 31 (2011.) 3, 525-526, 531.

² Max SCHELER, *Filozofski nazor na svijet*, u: Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija. Izbor tekstova*, Hotimir Burger (ur.), Zagreb, 1996., 227.

³ Max SCHELER, *O ideji čovjeka*, u: Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija. Izbor tekstova*, Hotimir Burger (ur.), Zagreb, 1996., 40.

⁴ Max SCHELER, *Položaj čovjeka u kozmosu*, u: Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija. Izbor tekstova*, Hotimir Burger (ur.), Zagreb, 1996., 130.

vrsta, uspijeva ne samo opstati, nego svoj opstanak uzdiže do kulture i civilizacije. U tom uvidu leži centralni povod Schelerova traganja za *bitnim pojmom čovjeka*. "Kako je bilo moguće da se to gotovo na smrt osuđeno biće, ta *bolesna*, zaostala, pateća životinja s osnovnim držanjem bojažljivog samoogrtanja, samozaštite svojih loše prilagođenih organa spasi u 'princip ljudskosti', a time u civilizaciji i kulturi – a to ipak znači: u princip objektivnog napretka i rasta smislenih tvorbi objektivnog duha?"⁵

Povezano s potonjim uvidom, drugi važan povod Schelerova fenomenološko-antropološkog projekta je povijesno-filozofijski, a taj je da je pitanje duha i odnosa duha i tijela u dosadašnjoj povijesti teorija o čovjeku bilo zanemareno i zapravo neshvaćeno.⁶ "Ideja 'animal rationale' u klasičnom smislu bila je itekako preuska; 'homo faber' pozitivistâ, Nietzscheov 'dionizijski čovjek', čovjek kao 'bolest života' u novim pan-romantičarskim naucima, 'nadčovjek', Linnéov 'homo sapiens', Lametrijev 'l'homme machine', Machiavellijev, Freudov, Marxov čovjek samo 'moći', samo 'libida', samo 'gospodarstva', pali od Boga stvoreni Adam – *sve* su te predodžbe preuske da bi mogle obuhvatiti *cijelog* čovjeka."⁷

⁵ *Isto*, 167.

⁶ Usp. *Isto*, 181.

⁷ Max SCHELER, Čovjek u svjetsko doba poravnanja, u: Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija. Izbor tekstova*, Hotimir Burger (ur.), Zagreb, 1996., 197.

2. Kritika teorija o čovjeku

U spisu *Mensch und Geschichte* nalazimo njegovu iscrpnu kritiku pet glavnih tokova dosadašnjih teorija o čovjeku. Iako nas ovdje primarno zanima njegova kritika pozitivizma odnosno davanja primata razumu – što doista čini centralno mjesto spomenutog spisa – ukratko ćemo prikazati o kojih pet struja je riječ.

Na prvom mjestu, povijesno i po rasprostranjenosti, nalazi se (1) *imago Dei*, nauk koji podrazumijeva stvaranje od osobnog Boga, idealno prastanje, čovjekov pad, otkupljenje i posinjenje, eshatologiju i besmrtnost duše (židovstvo i kršćanstvo). Odrještiji nego što je to bio u svojoj kršćanskoj fazi, Scheler ovakvu religijsku antropologiju odbacuje kao filozofijski i znanstveno beznačajnu.⁸ O njegovu odbacivanju teizma u korist panenteizma i "oslobođenja" čovjeka bit će riječi u posljednjem poglavlju. Kao druge dvije prevladavajuće teorije slijede (2) *homo sapiens* i (3) *homo faber*, o kojima će pobliže biti riječi u nastavku.

U bitnom neskladu s prvim trima teorijama jest ideja čovjeka kao (4) *dezertera života* (nasuprot kojeg kod Nietzschea stoji *dionizijski čovjek*), u vidu koje je razum, odnosno duh, shvaćen kao oboljenje, kao posljedica "negiranja volje za životom". Ta ideja pretpostavlja duh i život kao podjednake

⁸ Usp. Max SCHELER, Čovjek i povijest, u: Max SCHELER, *Ideja čovjeka i antropologija*. Izbor tekstova, Hotimir Burger (ur.), Zagreb, 1996., 105-106.

pokretačke sile (slično kao kod *homo sapiens-a*), no istovremeno ih stavlja u antagonizam, u smislu da duh ulazi u život kako bi ga sputao i razorio (Schopenhauer, Nietzsche, Lessing). Iako ovdje prepoznajemo jasno ontičko odvajanje duha i života, metafizičkog i empirijskog, ipak je duh i ovdje pozitivistički sveden na razinu "tehničke inteligencije" u službi sputavanja života.⁹

Konačno, peti i najnoviji oblik antropologije koji Scheler prepoznaje jest onaj "postulatornog ateizma ozbiljnosti i odgovornosti". Namjera je dotične teorije osloboditi čovjeka od svih dosadašnjih koncepcija koje su ga u prošlosti okivale – posebno *homo sapiens-a* – tako da do krajnjih konsekvenci lišava ideje boga. No za razliku od prethodnog *dionizijskog čovjeka*, ovaj put to ne podrazumijeva istovremeno sveopće lišavanje odgovornosti i prepuštanje osjetilnim vrijednostima, nego upravo suprotno – čovjekov puki opstanak, pa tako ni njegovo uzdignuće nad svijet do krajnjeg ispunjenja volje za moći ne ovisi o ničemu doli o njemu samome, odnosno o njegovoj volji i spremnosti na njezino ispunjenje (Nietzsche, N. Hartmann, Kerler).¹⁰ Ta ideja čovjeka vrhuni, razumije se, u Nietzscheovu (5) *nadčovjeku*. Iako će Schelerova antropologija s njome dijeliti emancipatorsku tendenciju, ipak ideja *nadčovjeka*, slično kao i ona *dezertera života*, nije ni približno samostojna ni artikulirana kao što su to prve tri spomenute povijesne teorije o čovjeku. Njihova je

⁹ *Isto*, 116-122.

¹⁰ *Usp. Isto*, 123-126.

okosnica bunt prema svođenju čovjeka na nešto manje od njega samog. Prema tome, takve ideje čovjeka bitno su reakcionarne te uvijek u određenoj mjeri pretpostavljaju, pa i trebaju ono pred čime protestiraju.

2.1. Problem uma/razuma

Cjelokupni splet antropoloških problema s obzirom na um (lat. *ratio*) i razum (lat. *intellectus*) moguće je sagledati kroz dva ključna "promasaja". Pritom ovdje o tim dvjema stvarnostima govorimo zajedno – nikako ne stoga što su istovjetne, nego upravo zbog česte napasti da ih se, svjesno ili nesvjesno, takvima predstavi. Osim toga, bilo da se kroz povijest naglašavao um ili razum kao vrhovno čovjekovo svojstvo, ni jedan od dva pojma, kako je gore prikazano, ne ispunjava zahtjev dohvaćanja bitnog položaja čovjeka u cjelini stvarnosti. Na prvom je mjestu problem shvaćanje uma/razuma kao proizvoda čovjekova prirodnog razvoja iz nižih vrsta, a težište mu je ideja *homo faber*-a, čovjeka rada i oruđa. Drugi, ništa manje težak, tiče se nemogućnosti obuhvaćanja svega bitno ljudskog u okviru uma/razuma, a riječ je o ideji čovjeka kao (raz)umnog bića (*anima rationalis, homo sapiens*).

2.1.1. Homo faber i pozitivističko shvaćanje uma/razuma

Povijesno gledajući, ova teorija, odnosno skup teorija o čovjeku u svojim varijacijama, bila je naturalistička, pozitivistička i pragmatistička (Demokrit, Epikur, Bacon, Hume, Mill, Comte,

Darwin, Lamarck, Hobbes, Machiavelli, Feuerbach, Freud, Adler). Osnova ideja većine mislilaca na ovoj liniji je da između čovjeka i životinje postoji samo razlika u stupnju razvijenosti. Sukladno tomu, ljudski um niti je ontički autonoman, niti u skladu s time posjeduje posebnu moć, nego je istovjetan "tehničkoj inteligenciji"¹¹.

Slijedom fenomenološke analize pozitivno-znanstvenih uvida o podrijetlu ljudske vrste Scheler sugerira kako koncept *homo faber*-a shvaćen pozitivistički te prihvaćen do krajnje konsekvence, ne vodi ni blizu antropologiji imanentnog cilja, naime, shvaćanja posebnog mjesta čovjeka u cjelini bitka, nego upravo suprotno. Čovjek, shvaćen kao nešto razvijenija životinja, po onomu što ga u ovoj konstelaciji određuje – razum kao "oruđe" – zapravo je "nasljedno bolesna životinja", a njegov razum tek nadomjestak oslabjelih instinkta, "krjepost mane", "duhovna bolest *kat exohén*"¹².

Značajan dio svog antropologijskog opusa Scheler će posvetiti tomu da pokaže kako pitanje podrijetla razuma i svih s njime povezanih pojava – od kojih dvije nosive kategorije čine

¹¹ Usp. Max SCHELER, *Isto*, 110-112. "Između 'djeteta Božjega' (tj. čovjeka bogotražitelja, *homo religiosus*-a [nap. a.] i izrađivača oruđa i strojeva ('homo faber') postoji nepremostiva *bitna* razlika; između životinje i homo faber-a postoji naprotiv *gradualna* razlika", Max SCHELER, O ideji čovjeka, 56.

¹² *Isto*, 50-51. "Kao što je oruđe puki nadomjestak za nedostatan usavršavanje samih organa, (...) tako je razum, koji 'slučajeve' supsumira pod opća pravila i proračunavajući pretječe život, nadomjestak za instinkt koji izostaje ili je potpuno nesiguran", *Isto*, 51.

jezik i oruđe – nije historijsko, nego metafizičko pitanje.¹³ To *mutatis mutandis* znači da se jezik i oruđe – kako hoće pozitivizam – ne mogu smatrati pukim rezultatom prirodnog procesa razvoja ljudske vrste.¹⁴ U temelju jezika, za razliku od različitih (artikuliranih) oblika komunikacije kod drugih vrsta, stoji riječ, a ona se "ponaša kao ispunjenje zahtjeva *samog predmeta*."¹⁵ Riječ nužno prethodi jeziku, jednako kao što riječi prethodi njezin predmet. Stoga razumu koji riječi organizira u jezik mora prethoditi "čista svijest".¹⁶ Prema tome, jezik nipošto nije tek viši oblik ophođenja u odnosu na ostale vrste. Isto vrijedi i za oruđe. Jedan predmet u jednomu kontekstu može imati funkciju oruđa, a u drugomu biti djelo umjetnosti. Oruđe, koje je po sebi namjenskoj, kao i kultura, koja je u tom pogledu nenamjenska, imaju uvjetno govoreći *sub specie naturae* jednako "nesvrhovitu bit". S njihove zajedničke *neprirodnosti* može se fenomenološki zaključiti kako oboma prethodi jedna te ista "duhovna snaga", koja "u tvorbi oruđa *slobodno* stupa u *službu* zadovoljavanja potrebe, a u tvorbi kulture, izostavljajući te ciljeve, *potpuno* slobodno prikazuje i ishodi svoj *vlastiti* sadržaj."¹⁷

¹³ Usp. Max SCHELER, *O ideji čovjeka*, 41.

¹⁴ Usp. *Isto*, 43.

¹⁵ *Isto*, 46.

¹⁶ Scheler ovdje dijelom slijedi Henrija Bergsona, a u potpunosti Wilhelma von Humboldta. "'Čovjek je čovjek samo po jeziku; ali da bi pronašao jezik, već je morao biti čovjek' (W. v. Humboldt)", *Isto*, 49.

¹⁷ *Isto*, 50.

Sažeto, razvijanju čovjekovih razumskih sposobnosti s jedne strane prethodi dakle slabljenje njegove organske prilagodljivosti prirodi. S druge strane, oruđu i kulturi nužno prethodi određena sila drukčija od pukog nagona za preživljavanjem – duhovna sila. S aspekta obavljanja funkcija u službi nagona, razumom se čovjek od životinje razlikuje tek gradualno. Specifično ljudskom pojavom biva razum tek u službi "apriornih bitnih spoznaja", u službi "uvida u odnose objektivnog poretka vrijednosti", odnosno "mudrosti i čudorednog ideala", što se dijelom otkriva već u izradi oruđa, a neizmjerljivo jasnije u kulturi i civilizaciji.¹⁸

2.1.2. *Homo sapiens* i nedostatnost uma/razuma

Druga bitna povijesna ideja izrasta iz teistički uvjetovane koncepcije čovjeka, a to je *homo sapiens* (u Schelera ponegdje *homo rationalis*), kao otkriće antičke filozofije (Anaksagora, Platon, Aristotel, Toma Akvinski, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel). Ljudski um (*lógos*) čovjekov je specifični agens koji isključivo on posjeduje kao funkciju božanskog uma (*nous*). To će, kao svojevrsna posljedica prethodno naznačene teistički uvjetovane ideje čovjeka, bez obzira na različite varijacije ostati okosnica filozofske antropologije sve do Kanta.¹⁹

¹⁸ Usp. Max SCHELER, *Filozofski nazor na svijet*, 224.

¹⁹ Usp. *Isto*, 106-107.

Moment velikog probitka, no prema Scheleru paradoksalno ujedno i zastranjenja na putu dohvaćanja posebnog položaja čovjeka u cjelini bitka, predstavlja Descartesov *cogito*. Čineći bitan zaokret nasuprot aristotelovsko-tomističkog koncepta "duhovne duše", čovjekovu *posebnost* ipak "svodi" na *ratio*, nedovoljno razlikovan od inteligencije, a od tada naovamo središnjim pojmom čovjeka biva *samosvijest*.²⁰ No samosviješću, i time se vraćamo zadaći Schelerove antropologije, pa ni sposobnošću apstraktnog i diskurzivnog mišljenja, proračunavanja, odlučivanja, nadalje praktičnom inteligencijom i asocijativnim pamćenjem, nije pogođena bit čovjeka – ono jedinstvo koje nikada do kraja ne podliježe povijesno-znanstvenoj analizi, temeljem kojeg je on u stanju ne samo misliti, nego i postojati radikalno različit od svega ostalog što nije on sam. Temeljni princip potonjeg ne može biti um kao takav, a pogotovo ne može biti riječi o tek višem psihičkom stupnju čovjekova bića. On mora biti "izvan svega onoga što možemo zvati životom u najširem smislu."²¹

Sumirajući povijesne nesporazume i promašaje teorija o čovjeku *s gledišta duha*, od kojih smo gore spomenuli najvažnije pravce, Scheler konstruira dvije grupacije teorija o čovjeku glede onoga što bi trebao biti njegov *posebni položaj*, ali što je u povijesti bilo shvaćeno kao, s jedne, strane ideja i um, a, s druge

²⁰ Usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 176; usp. Max SCHELER, Čovjek i povijest, 103.

²¹ Usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 149.

strane, životni nagon i volja. U toj konstelaciji s jedne strane stoji "klasična teorija" (teistički sustavi, antički *nous* i *logos*, *homo sapiens*), a s druge strane tu je "negativna teorija" čije su varijacije one teorije koje cjelokupni domašaj čovjeka u povijesti (moral, logiku, znanost, umjetnost, kulturu) tumače kao rezultat trajnog procesa sublimacije nagonске energije u čovjeku (*homo faber*, *dezertar života*).²² Promašaj prvih, prema njemu, bio je u pripisivanju vlastite moći umu i ideji, a drugih u nijekanju ontičke autonomije duha.

3. Bitni pojam čovjeka

Do sada je jasno kako *bitni pojam čovjeka* ima biti neko X koje obuhvaća bit onih fenomena koje čovjeka čine čovjekom, a koje se u zapadnoj misli od njezina iskona usidrilo u (značenjski užem) pojmu *um*²³. O prirodnom jedinstvu čovjeka kao živog bića ne može biti govora, a um – uvijek nejasno razlikovan od razuma i samosvijesti – ne obuhvaća cjelinu posebna čovjekova položaja. Na tragu toga, *bitni pojam čovjeka* kod Schelera mora biti *duh* (njem. *Geist*)²⁴, kao svemu životu suprotstavljenom principu.²⁵

Osnova valjanog poimanja čovjeka kao duhovnog bića jest u razlikovanju, s jedne strane, duhovnog i, s druge strane, životnog

²² Usp. *Isto*, 164.

²³ Usp. Lino VELJAK, Razum i um, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 969-971.

²⁴ Usp. Željko PAVIĆ, Duh, u: *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012., 256-257.

²⁵ Usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 149.

principa, u smislu da je čovjek istovremeno *duhovno* i *duševno-tjelesno* biće. Ne postoji ontička diferencijacija između psihičkog i tjelesnog. Razlike među njima su tek fenomenološke u širem smislu riječi, a zajedničke su svim živim bićima.²⁶ Stoga iz životne (duševno-tjelesne) strukture čovjeka nije moguće derivirati svojstvo koje ga izdvaja nasuprot – još manje uzdiže ponad – svih živih bića. Ono gdje postoji suprotstavljenost – i u tomu je čovjekova posebnost – jest između duhovnog i životnog principa, koji su međusobno suprotstavljeni, ali nikako ne na način sukoba, nego trajno aktivne napetosti.²⁷ Razlikujući tako razumske i umske od sposobnosti čovjeka kao duhovnog bića, Scheler posebno ističe, s jedne strane, sposobnost "zora prafenomena", a, s druge strane, sposobnost za "određenu klasu *volitivnih i emocionalnih akata*, kao dobrotu, ljubav, kajanje, strahopoštovanje, duhovno udivljenje, blaženstvo i zdvajanje, (te) slobodnu odluku."²⁸

Postanak čovjeka kao duhovnog bića u okvirima Schelerove filozofske antropologije ne da se historizirati, nego se treba misliti kao "neposredna Božja 'provala' u život: A 'čovjek', to su, dakle, vrata kroz koja ona provaljuje!"²⁹ Ipak, glede podrijetla duha i njegove *provale* u život u spisu *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Scheler drži da su se "u

²⁶ Usp. *Isto*, 176-179.

²⁷ Usp. Robert SANDMEYER, *Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy*, u: *Philosophy Compass*, 7 (2012.) 1, 24-25.

²⁸ Max SCHELER, *Položaj čovjeka u kozmosu*, 150; usp. Milan GALOVIĆ, *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, 211.

²⁹ Max SCHELER, *O ideji čovjeka*, 53.

kontinuiranoj evoluciji od životinje do čovjeka tu i tamo (dakle, ne nužno 'posvuda') pojavili *akti* izvjesne *biti* i njihovi *zakoni*, *vrijednosti* izvjesne *biti* i njihove *sveze*... (koje) principijelno pripadaju nadbiologijskom poretku... (iz kojih se daje) slutiti bitak svijeta vrijednosti, osoba, koji svakako tu i tamo isijava u čovjekov okolni svijet, ali nije biologijskog porijekla."³⁰ Pitanje je ipak je li panenteizam jedina moguća pretpostavka ovakvog tumačenja postanka čovjeka; u njega ovdje ne možemo ulaziti.

3.1. Problem duha

Osim gore spomenutog pitanja postanka čovjeka kao duhovnog bića tri su problema, povezana sa Schelerovim konceptom duha, od posebne važnosti za predmet članka. To su: problem nemoći duha, problem zaključivanja s čovjeka na Boga te jezični, odnosno pojmovni problem koncepta duha.

Za razliku od svih dosadašnjih koncepcija na liniji *homo rationalis*-a, Scheler će zastupati poziciju izvorne nemoći duha, o čemu govori u kontekstu sublimacije. U bitnoj razlici u odnosu na Freuda, sublimacija je ovdje voljni proces duha, čin duhovne volje – *asketski čin*, a sastoji se od (1) upravljanja – sputavanja i otkočenja nagona, (2) vođenja određenom idejom i vrijednosti uz koju osoba pristaje te ozbiljenja istih, te konačno (3) unutarnjeg oslobađanja duha kao krajnjeg cilja procesa sublimacije života,

³⁰ Milan GALOVIĆ, *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, 202-203.

odnosno životne, nagonске energije u duh.³¹ Pritom duh sam ne stvara nikakvu energiju, nego samo usmjerava i vodi – na način kočenja i otkočivanja – nagonску, životnu energiju.³² To čini tako što životnim nagonima postavlja "ideje i vrijednosti" u skladu s ciljem specifičnog odjelotvorenja, odnosno oživotvorenja duhovne volje.³³ U strogom izmještanju duha izvan svega psihičkog, nagonskog, životnog, Scheler nužnim smatra nijekanje duhu ikakvog oblika moći kakav odgovara životnom principu, odnosno u čovjeku – duši i tijelu.

Prvi problem glede nemoći duha je strogo antropološki. Uzmemo li da čovjek doista jest stjecište duhovnog (duh) i životnog (duša-tijelo) principa, koji su ontički i fenomenološki odvojeni, različiti te upućeni jedno na drugo, legitimno je zaključiti na takvu vrstu nemoći duha po kojoj čovjek, bivajući istovremeno duhovno i duševno-tjelesno biće, snagom samo sebi svojstvenih duhovnih čina – po kojima je čovjek – usmjerava i vodi onu životnu moć koju dijeli s ostatkom živih bića – po kojoj je živo biće. No time što duhovni akti čovjeka nemaju stvaralačku funkciju, nije isključena, nego upravo osigurana činjenica specifične drugačije duhovne moći čovjeka – one kočenja i otkočivanja, upravljanja i vođenja, jednom riječju *sublimiranja*. U

³¹ Usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 167-168.

³² Usp. Milan GALOVIĆ, *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, 214-217.

³³ Usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 167-168, 172-173. "Središnje duhovno htijenje nema dakle iskonsku određujuću moć upravljanja nad samim nagonima, nego nad izmjenom predodžaba", *Isto*, 173.

tom smislu, duh i kod Schelera posjeduje stanovitu moć – on "može" upravljati i voditi, odnosno sublimirati. Drugim riječima, nemoć duha kod Schelera znači nemogućnost stvaranja energije.

Drugi problem vezan je uz njegovo zaključivanje o *biću po sebi*, Bogu, po analogiji zaključivanja o čovjeku. Čak i nakon svoje kršćanske faze Scheler će zadržati sržnu ideju naravne teologije, u malo čemu drukčije od one izvorno Pavlove, da se "ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom po djelima razabire" (Rim 1,20). No umjesto polazeći od svekolike stvarnosti, put do spoznaje biti *bića po sebi* vodi preko duhovne strukture čovjekova bitka. Kako je gore rečeno, Scheler, već u ranoj antropološkoj fazi, čovjeka shvaća kao vrata neposredne provale duha u život.³⁴ Na tragu toga izrast će njegovo kasnije shvaćanje "*bitka čovjeka kao mikrotheosa i prvog pristupa bogu*", iz kojeg za filozofsku antropologiju na način zadaće proizlazi da "polazeći od bitne slike *čovjeka...* povuče *zaključak* o istinskim atributima *najvišeg temelja* svih stvari."³⁵ S onog, dakle, što je utvrđeno o nemoći čovjeka – da kao duhovno biće nije u stanju stvarati, nego tek upravljati postojeću životnu silu – Scheler zaključuje i o *biću po sebi*, o Bogu.³⁶ Drugim riječima, njegovo kasno odbacivanje teizma i odlazak u

³⁴ Usp. Max SCHELER, O ideji čovjeka, 53.

³⁵ Max SCHELER, Filozofski nazor na svijet, 226-227.

³⁶ Usp. Milan GALOVIĆ, *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofijske antropologije*, 215-216; usp. Max SCHELER, Položaj čovjeka u kozmosu, 173.

panenteizam u kontekstu filozofske antropologije stoji i pada s pitanjem vlastite *stvaralačke* moći duha.

Konačno, potencijalni problem u kontekstu suvremene antropologije znatno je banalniji – iako ne posve beznačajan – u odnosu na moguće teorijsko-metafizičke probleme, a taj je, jednostavno pojmovni. Naime, teološka, štoviše religijska opterećenost pojma *duh* u engleskom jeziku (eng. *spirit*) imala je, po mišljenju nekih, nezanemariv utjecaj na relativno slabu Schelerovu antropološku recepciju u zemljama engleskog govornog područja.³⁷ Ista sudbina sljedovala je jednog od najistaknutijih nastavljača Schelerove antropološke misli, Viktora E. Frankla. Već je sam Frankl izostajanje ozbiljne recepcije logoterapije u kontekstu suvremene psihoterapije te njegove egzistencijske analize (tj. teorijske pozadine logoterapije) u suvremenoj filozofiji egzistencije, odnosno egzistencijalnoj antropologiji, pripisivao naznačenoj opterećenosti pojmova *duh* i *duhovno*.³⁸ Prava težina dotičnog problema u određenom je smislu

³⁷ Usp. Alexey ALYUSHIN, Self-Sacrificial Behavior and its Explanation in Terms of Max Scheler's Concept of Spirit, u: *Integrative Psychological & Behavioral Science*, 48 (2014.) 4, 517.

³⁸ Usp. Viktor E. FRANKL, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, New York, 1967., 61. *Duh* je pojam koji u živim jezicima redovito ima i teološku odnosno religijsku konotaciju. Njemački jezik, unatoč dvosmislenosti pojma *Geist* (duh, um), poznaje finu razliku između duhovnog kao nečega specifično ljudskog, pa i umnog (*geistig*), i religijski duhovnog (*geistlich*), no u drugim jezicima to uglavnom nije slučaj. Tako ni hrvatski (*duh*, *duhovno*), a ni npr. engleski jezik (*spirit*-, *spiritual*), ne poznaju strogu pojmovnu razliku po uzoru na njemački. Na znanstvenoj i akademskoj razini radije prevladava pojam *um* (eng. *mind*), čija je značenjska ograničenost u odnosu na *duh*, gledano antropološki, ovdje protumačena.

ipak dvojbena. Držimo li se antropološkog konteksta, čini se da bi prigovori semantičke prirode trebali biti suspendirani po istom principu kao i pojam *duše*. Ukoliko se moderna psihologija bavi pojavama koje odgovaraju psihičkoj strukturi čovjeka, unatoč (pozitivno-znanstveno gledano) pojmovnoj nategnutosti njezinog centralnog pojma – duše, utoliko i antropologija može i treba biti znanost o bitnim svojstvima čovjeka kao (osim duševno-tjelesnog, ujedno i) duhovnog bića – unatoč svoj značenjskoj opterećenosti pojma *duh*.³⁹

Zaključak

Homo rationalis, homo faber, nadčovjek i ostali pokušaji domišljanja posebnog položaja čovjeka, svi odreda promašuju bit čovjeka, princip bitnog jedinstva čovjeka. Sve teorije do sada su zastranjivale ili u naturalizam ili u racionalizam. No iako Scheler bez iznimke odbacuje sve dosadašnje antropološke koncepcije kao čovjeka nedostojne, u njegovu – doduše nikad dovršenom – sustavu jasan je utjecaj nekolicine njih. To su u prvom planu kartezijansko-kantovsko odvajanje duha i duše, odnosno uma i razuma, nadalje Bergsonova ideja *homo faber*-a, kao i dobar dio Nietzscheovih uvida povezanih s njegovim *nadčovjekom*.

³⁹ U svojoj interpretaciji pojma *duh* kod Schelera sasvim legitimno i doista ključno pitanje postavlja Alexey Alyushin kada pita: "Zašto bismo 'dušu' trebali smatrati ontički stvarnijim entitetom i jasnijim pojmom od 'duha'?" (v. Alexey ALYUSHIN, *Self-Sacrificial Behavior and its Explanation in Terms of Max Scheler's Concept of Spirit*, 517).

U cjelini njegove kritike posebno je zanimljiva Schelerova pozicija u odnosu na kršćansku, zapravo općenito teističke antropologije. U eseju *Zur Idee des Menschen* on će još uvijek prihvaćati *imago Dei* kao temelj bitnog jedinstva čovječanstva. No napustivši kršćanstvo, Scheler će u niz antropologijskih promišljanja uvrstiti i taj koncept, kao znanstveno i filozofijski beznačajan. Inzistirajući na ideji nemoći duha – pri čemu od čovjeka zaključuje na *biće po sebi* – do krajnosti će se izdvojiti iz cjelokupne povijesti teorija o čovjeku. Ta i druge njegove slabo prihvaćene ideje ostat će ipak u sjeni kasnijih, pa i ranijih filozofskih antropologa, dobrim dijelom zbog toga što nije uspio dovršiti zamišljeni sustav filozofske antropologije.

Glede njegove recepcije u okvirima kršćanske filozofske antropologije, sporno mjesto svakako je spomenuta ideja nemoći duha, na temelju koje odbija teizam uopće, odnosno ideju stvaranja *ex nihilo*. Međutim, jedna od namjera članka bila je osvijetliti upravo taj problem kao potencijalno ne od presudne važnosti. Put kojim Scheler od filozofske antropologije dolazi do odbacivanja teizma, strogo antropološki gledano, zaseban je problem. Uzimajući u obzir ne samo cjelokupni opus, nego i autorov život – konkretnije njegov put od pretkršćanske, preko kršćanske faze, sve do panenteizma – pitanje za kršćansku antropologiju, koja bi htjela ozbiljno računati s Schelerom, jest je li i u kojoj mjeri moguće njegovo izuzeće *imago Dei* iz sustava filozofske antropologije prihvatiti zapravo kao korelat *metodološkog* ateizma. Uz bitnu

razliku potonjeg od, kako ga je sam Scheler naslovio, "postulatornog ateizma" mislioca na liniji Nietzschea i N. Hartmanna. Isto pitanje uzeto strogo antropološki: može li se nemoć čovjekova duha kako je Scheler razumije do kraja domisliti bez nužnih implikacija za ideju svijeta i ideju Boga? U tom smislu, hvalevrijedno bilo bi, po uzoru na sličan pothvat Karola Wojtyły, istražiti mogućnost izgradnje ili nadgradnje kršćanske antropologije na Schelerovoj fenomenologiji i filozofskoj antropologiji.

Summary

The article discusses the problem of the "essential concept of man" which is the framework of Scheler's anthropology. Various anthropological systems prior to Scheler have posited mind or reason as a privileged anthropological locus. In trying to establish a new anthropology, Scheler discards to a greater or lesser extent all of previous anthropological conceptions, which have altogether failed to grasp man's distinct position in the entirety of being. Here particular focus is on Scheler's critique of rationalist concept of *homo sapiens*, as well as of the positivist idea of *homo faber*. The essential concept of man which Scheler presupposes to mind (and reason) is *spirit*. The article highlights main ideas underlying the notion of *spirit* as the essential concept of man, and finally lays out some of the issues regarding

anthropological and broader implications of Scheler's notion of the spirit.

Key words: Scheler, homo faber, homo sapiens, mind, reason, spirit