

## ***Ordo amoris*** **Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera**

Alen Tomić  
alent@mail.com

UDK: 17.024: 124.5Scheler,M.  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: 10. studenoga 2010.  
Prihvaćeno: 15. prosinca 2010.

*U ovom se radu nastoji dati prikaz filozofskog učenja njemačkog fenomenologa Maxa Schelera, koje je poznato kao materijalna etika vrijednosti. Budući da je osnovna tema iz područja etike, nastoji se pobliže prikazati Schelerov odnos spram Kantova kritičizma, kako u pogledu područja čistog, teorijskog tako i u pogledu praktičkog, moralnog. U članku je također izložena unutarinja struktura hijerarhije vrijednosti, te se nastoji pobliže rasvijetliti temelj i razvoj materijalne etike vrijednosti kako je Scheler iznosi u svom opsežnom djelu Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti.*

*Ključne riječi: materijalna etika vrijednosti, personalizam, fenomenološka metoda, etika dužnosti, hijerarhija vrijednosti*

## UVOD

Cilj je i svrha ovog rada upoznavanje čitatelja s osnovnim polazištima Schelerova etičkog učenja iznesenog u djelu *Formalizam u etici i materijalna etika vrijednosti*. Budući da u našoj filozofskoj i znanstveno-intelektualnoj zajednici još uvijek nemamo odgovarajući prikaz ovog klasika etičke misli, nastojao sam (što vjernije *izvorniku*) prikazati osnovne smjernice utemeljenja njegove materijalne etike vrijednosti. Prije svega je važno ukazati na Schelerovu polemiku s nekim nejasnoćama i *zabludama* Kantova kriticizma i formalističkog utemeljenja principa dužnosti. Potom je svakako od koristi prikazati osnovne postavke materijalne etike vrijednosti, njezino apriorno utemeljenje i hijerarhiju vrijednosnog određenja. Nažalost, na ovom mjestu morao sam izostaviti detaljnije izlaganje personalizma s obzirom na nužnu prostornu ograničenost članka. Ipak se nadam kako će ovaj rad barem donekle pridonijeti aktualizaciji ove intrigantne filozofsko-etičke teme i potaknuti interes za personalističke aspekte Schelerove etike i kod nas.

Smatram kako će biti od koristi za ovaj rad da najprije ukratko pokažem Schelerovo shvaćanje *biti čovjeka* kako ga iznosi u sklopu svoje antropološke misli. Prema njemu, čovjek je sposoban *izdignuti* se iznad svog prirodnog, prostorno-vremenskog okruženja, ali i iznad svoje proizvodne djelatnosti, te nije svediv na ulogu *homo fabera*. Stajališta prirodnih znanosti jedva da i uspijevaju dotaknuti pravo značenje čovjekove biti. Brojne znanstvene formulacije uvelike pridonose boljem i iscrpnijem shvaćanju čovjeka, imaju svoju praktičnu primjenu i oplemenjuju čovjekovo bivstvovanje u svijetu; ipak u njihovom opisu ostaje po strani *izvorni smisao* shvaćanja biti čovjeka. Scheler u prvi plan stavlja *duhovnu* prirodu čovjeka, koja ga razlikuje od svega ostaloga materijalnog, biljnog ili životinjskog svijeta<sup>1</sup>. Čovjek se ne može svesti na puku tehničku inteligenciju. Kulturnom i tehničkom napretku svijeta, unatoč razvijenosti, može ostati zatvoren put dohvaćanja vrijednosti. Čovjek se također ne može ni promatrati kao najsavršenije od svih bića jer iskorak njegove biti nije u psihofizičkom. Njegova bit je sasvim zaseban zaokret u sferu duhovnosti. Čovjek je u svom dostojanstvu *osoba*, egzistencija duhovne naravi obdarena emocionalnošću.

Scheler razlikuje nekoliko *oblika života*. Prije svega je to *osjećajni poriv*, poriv svojstven svemu živome i izražen u rastu i razmnožavanju. Složeniji oblik je u *instinktu* kao većoj specijalizaciji osnovnog životnog poriva. Kao značajniji iskorak se javlja *asocijativno pamćenje*, koje je neka vrsta uvjetovanog refleksa. Na kraju imamo oblik života okarakteriziran *praktičnom inteligencijom*, što je

<sup>1</sup> usp. E. PIVČEVIĆ, *Na tragu fenomenologije*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1997, str. 138.: » Max Scheler se trudio pokazati kako se fundamentalna razlika koja razdvaja čovjeka od životinje i daje mu osobito mjesto u svijetu naposljetku temelji u čovjekovoj sposobnosti da stječe znanje koje je nedostupno čisto *tehničkoj inteligenciji*.«

već neka vrsta kreativnog ophođenja s okolinom i podrazumijeva mogućnost izbora među različitim stvarima. Zapravo tu je već riječ o primitivnijem obliku inteligentnog ponašanja vezanog za pojedine životinjske vrste. Čovjekova bit i posebnost ne leže u činjenici *morfološke* kompleksnosti i složenosti svih tih elemenata. On nije sljedeći viši stupanj savršenstva u smislu da objedinjuje prethodne oblike života na višoj razini složenosti. Kod čovjeka je riječ o potpunom zaokretu u sferu duhovnog razvitka, neovisno o složenosti strukture organizma i tomu prateće inteligencije. *Osobnost* kao posebni oblik duhovnog egzistiranja izdiže čovjeka od svega navedenog i daje mu posebno mjesto u *univerzumu*. Osobi je moguće dohvatiti bit stvari, spoznati ono *materijalno a priori* samih vrijednosti i u ljubavi se doživjeti kao *asket* života.

Scheler odbija osobu shvatiti kao *supstanciju* i zastupa izrazito *aktualističku* poziciju razumijevanja personalizma. Osoba kao jedinstvo svih svojih akata ozbiljuje se kao *intencionalno* izvršenje tih akata. Ona ima svoj bitak u *slobodnom vršenju svojih akata*<sup>2</sup>. Scheler će reći kako je osoba apsolutni bitak, jednako kao i svijet koji joj odgovara, pa je tako i sam pojam istine za njega jedino moguć *kao osoban*. Ukoliko je i sama istina personalna, utoliko njezini rezultati ne iznose tvrdnje o ispravnosti ili neispravnosti spoznaje, njezinoj točnosti ili podudaranju *intelekta i stvari*. Takva je istina, za Schelera, istina psihofizičkog *ja*; personalna pak istina, naprotiv, ima za predmet *osobu i svijet* kao apsolutni bitak unutar dohvaćanja i ostvarenja vrijednosti.

»Metafizička istina ili *neka* istina po sebi mora također čak za svaku osobu imati drugačiji sadržaj (...) i to stoga jer je sadržaj *bitka* svijeta (*Weltseins*) sam za svaku osobu uvijek neki drugi i drugačiji. (...) Ako bi personalnost – u bilo kojem smislu – bila fundirana u nekom *Ja*, pa tako i u nekom *transcendentalnom Ja* ili *svijesti uopće*, bila bi proturječna i *osobna istina*.«<sup>3</sup>

Ostaje ipak pitanje kako pomiriti te dvije istine i je li uopće moguće govoriti na takav način o *dvjema istinama*; zapadamo li tu u kontradiktornu mrežu prekoračenja mogućnosti spoznaje. Scheler će na to reći kako nije razlog takva poimanja u istini, nego u samom *bitku*. Time se ujedno napušta izjednačavanje bitka i istine, što analogno možemo primijetiti i u činjenici da Scheler odbija poistovjetiti (u bilo kojem pogledu) vrijednost i dobro. Vrijednosti su na neki način bivstvomno indiferentne gledajući ih s pozicije nekog dobra, jer se ne moraju čak ni ostvariti. *Teleologijska* dimenzija nekog dobra, kako ju je razradio Aristotel, nije prisutna kod Schelera. Vrijednost svoje značenje za osobu *iscrpljuje* unutar intuitivnog zrenja posredovanog emocionalnošću. U

<sup>2</sup> O Schelerovom shvaćanju *personalizma* bit će više riječi u sklopu daljnjeg teksta. Iako sama srž personalizma neće biti posebno obrađena, nastojim koliko je to moguće intertekstualno obraditi i dotični aspekt Schelerove etike.

<sup>3</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag Bern und München, Sechste Auflage 1980, str. 394.

tom smislu valja razumjeti i prigovor K.Woytyle koji ide prema Schelerovom poimanju objektivizma (pri odnosu vrijednosti i dobra).

»Za Aristotela i sv. Tomu Akvinskog je prije svega uska povezanost bitka i dobra ta koja odlučuje o objektivnom karakteru dobra. Djelovanje posjeduje intencionalni karakter jer uvijek bitak ima za objekt. (...) Može se reći kako u usporedbi jakog objektivizma ovih dvaju mislilaca kod Schelera imamo posla sa slabim, opreznim objektivizmom. Na mjesto ontološkog – noetski objektivizam.«<sup>4</sup>

Ono što Woytila zamjera Schelerovu intuicionizmu jest što unatoč želji za objektivnim utemeljenjem personalizma ne uspijeva doći do pozicije filozofije bitka (*Seinsphilosophie*). Sukladno tome ističe kao manjkavost njegove etike razdvajanje vrijednosti, dobra i istine. Možemo tek ukratko (u svrhu *obrane* Schelera) naznačiti kako je Scheler uronjen u određeni tradicijski tok filozofske misli, te kako je također svjestan ovdje ukratko naznačene problematike.

Tako je Scheler, potaknut fenomenološkim okvirom, odbacio shvaćanje osobe kroz supstancijalno određenje, i u skladu s aktualizmom jedini oblik supstancionalnosti okarakterizirao kao *ordo amoris* neke osobe. Ove i još poneke implikacije Schelerove antropologije i etike otvaraju brojna pitanja, koja će ipak morati ostati izvan obzora ovog rada.

Temeljne odrednice ovako razrađene antropološke misli i položaja čovjeka u kozmosu mogu se razumjeti tek posredstvom materijalne etike vrijednosti i općenito značenja vrijednosti za Schelerovu antropologiju. Osoba je svojim egzistiranjem uvijek u nastojanju ostvarenja viših vrijednosti i u vrijednosnom obogaćivanju svijeta. Ona je kao takva vrijednosni maksimum u svome *ordo amoris*. Unutarnja struktura uređenosti među vrijednostima odgovara emocionalnom ustroju osobe. Jedino je osobi svojstveno emocionalno doživljavanje (*Fühlen*) vrijednosti. Vrijednosti imaju svoju zasebnu strukturu bivstvovanja kroz materijalnu apriornost, modalitet i hijerarhiju viših i nižih vrijednosti. Bit čovjeka je u njegovom egzistiranju kao osobe, neovisno o psihofizičkoj determiniranosti. Navlastito bivstvovanje osobe se očituje u intencionalnom vršenju čina. Osoba je ujedno i duhovno jedinstvo svih svojih čina. No, kako bismo o tome mogli reći nešto opširnije, potrebno je prije svega izložiti misaoni razvoj na osnovi kojeg je Scheler, polemizirajući s Kantovim kriticizmom, utemeljio materijalnu etiku vrijednosti.

<sup>4</sup> K. WOYTILA, *Lubliner Vorlesung*, Seewald Verlag, Stuttgart, 1981., str. 235.

## 1. UTEMELJENJE MATERIJALNE ETIKE VRIJEDNOSTI

### 1.1. KRITIKA KANTOVA FORMALIZMA

Cilj je i svrha opsežnog puta, kojim Scheler započinje svoj rad, razviti materijalnu etiku vrijednosti (*materiale Wertethik*) na širokoj osnovi fenomenološkog iskustva. Tek posredstvom analiza dobivenih iz uvida materijalne etike vrijednosti moguće je smisljeno govoriti o utemeljenju personalizma. Na taj način vrijednosti za Schelera prethode govoru o osobi, odnosno predstavljaju nezaobilazan put prema personalistički zasnovanoj etici.

»Duh [atmosfera] koji određuje ovdje predstojeću etiku je duh jednog strogog etičkog apsolutizma i objektivizma. S druge strane, može se stajalište autora nazvati *emocionalni intuicionizam* ili *materijalni apriorizam*. U konačnici je autoru toliko presudna izložena osnovna postavka da se sve vrijednosti podređuju vrijednostima osobe, čak i sve moguće predmetne vrijednosti (Sachwerte), nadalje i sve vrijednosti nepersonalnog zajedništva i organizacije, da je u naslovu knjige svoj rad označio i kao novi pokušaj personalizma.«<sup>5</sup>

Protiv takvog nastojanja oko utemeljenja personalizma ulaže prigovor još i danas uvelike važeća Kantova etika. Neposredno u nastavku nakon navedenog mjesta Scheler ipak ne propušta istaknuti Kantov doprinos etici:

»Jer svi ti oblici materijalnih etika su uz rijetka iznimke ujedno oblici etike dobara i svrhe. Svaku pak etiku, koja polazi od pitanja: što je to najveće dobro? ili: što je krajnja svrha svih nastojanja volje? – smatram odbačenom jednom za svagda od strane Kanta.«<sup>6</sup>

Kako uopće razumjeti taj odnos i u čemu se sastoji zapravo kritika Kantova formalizma? Schelerova namjera nije uspostaviti *antikantovsko* raspoloženje, niti pak anakrono afirmirati neku od predkantovskih etika, nego nadići Kanta uviđajući nepremostive nedostatke kako kod *povijesnog Kanta* tako i kod posljedica koje proizlaze iz njegova učenja, a imaju svoj korijen u biti formalizma.<sup>7</sup>

Presudno je uvidjeti kako oba mislioca kreću od problema *iskustva*, u teorijskom i etičko-moralnom pogledu.

Iskustvo je početni impuls spoznaje, ona točka koja označava mjesto početka spoznaje. No, gledano s polazišta transcendentnog kriticizma (kako ga Kant razvija u sklopu svoje prve dvije kritike) isto iskustvo je spoznajno manjkavo. Osjetilna zamjedba daje varljivu i nejasnu sliku predmeta spoznaje. Prije nego se upustimo u spoznajnu aktivnost potrebno je odrediti *uvjete i zakonitosti* na

<sup>5</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 14.

<sup>6</sup> *Isto*, str. 29.

<sup>7</sup> usp. M. GALOVIĆ, *Suvremena filozofija II*, Školska knjiga, Zagreb 1996; str. 199.

osnovi kojih se odvija spoznaja. Spoznaja je ovisna o kategorijama i zakonima razuma/uma. *Predispozicije* spoznajnog subjekta određuju uvjete spoznavanja. Kopernikanski (*transcedentalni*) obrat ponajviše se očituje u činjenici da je spoznajni rezultat znanja *fenomen* (shvaćen *fenomenalistički*, a ne fenomenološki), a ne bit predmeta posredovana spoznajnim iskustvom. Kategorije razuma u suradnji s pasivnošću osjetilnog iskustva posreduju spoznaju u obliku konstrukcije, pri čemu *čisti um* ima ulogu *konstitutivnog* momenta spoznaje. Mi ne dohvaćamo bit spoznajnog objekta u smislu znanja, nego predmet onakav kako nam ga naš razum spoznajno omogućava dohvatiti. Ono što objekt spoznaje jest po sebi, njegova bit (noumen) ostaje nepristupačna spoznajnom iskustvu, pa se spoznajni proces odlikuje spontanošću kategorija razuma. Mogli bismo uvjetno reći kako Kant spoznaju shvaća *stvaralački*. Ipak konstrukcija spoznajnog stvaralaštava nije proizvoljna, ona je podložna zakonitostima ljudskog razuma. Nije spoznajni subjekt taj koji određuje oblike i načine spoznaje nego su to kategorijalne predispozicije razuma. Spoznaja je tako u teorijskom smislu za Kanta *univerzalna*; opći zakoni uma u suradnji s osjetilnošću posreduju objekt spoznaje onako kako nam se on daje, prema apriornim uvjetima mogućnosti naše spoznaje, dakle kao *fenomen*.

Analogno tomu, Kant prenosi takvo shvaćanje iskustva i na *čudoredni život*. Iskustvo moralnog prosuđivanja u domeni čudorednih uvjeta, prema njemu, uvijek se vodi nekom izvanjskom motiviranošću, te stoga ne posjeduje čistoću moralnog zakona. Budući da svaka *izvanjski* motivirana radnja u sebi krije barem dio vlastitog interesa i želje za probitkom, moralni zakon mora biti posredovan u obliku dužnosti. *Dužnost* će se očitovati kao nužnost djelovanja iz poštivanja moralnog zakona, koji je izražen *kategoričkim imperativom*. Volja je izraz nekog *htijenja* u obliku moralnog zakona *trebanja* kao *mogućeg učinka pomoću slobode*. Kant je pokušao u domeni etičkog promišljanja isključiti iskustvo kao moralno irelevantno. *Izvanjska se motiviranost* tako očituje kao svako djelovanje koje nije prema zakonu *praktičkog* uma, i zaslužuje tek status *legalnog* djelovanja.

Scheler će implicitno postaviti pitanje može li osoba istinski moralno djelovati ako se podvrgava formalnim zakonima praktičkog uma. Djelovanje uvjetovano zakonom forme moralnosti ne može biti nikakav moralni posjed osobe, koji bi je u bitnome izgradio i oplemenio, nego tek neka vrsta *moralne higijene*. Scheler Kantu ne zamjera dosljednost ni radikalnost stava kada se odnosi prema potrebi *čistoće* moralnog djelovanja (što će ga navesti da skupa s Kantom odbaci sva prethodna etička učenja temeljena na izvanjskim dobrima kao motivacijskim komponentama moralnog čina, kakav je npr. hedonizam), nego nadilazi Kanta pri *uskogrudnom* shvaćanju *iskustva čudorednog života*. Ne možemo govoriti o vrijednostima ukoliko moralni čin shvatimo kao izraz subjektivne maksime podvrgnute formi moralnog zakona. Svako je djelovanje, pogotovo ono moralno, pod uvjetom *osjećanja vrijednosti* kao mogućeg ostva-

renja vrijednosti u nekom dobru. Ako osoba nije potaknuta na moralni čin svojim *zrenjem biti fenomena* nekog moralnog djelovanja, tu radnju ne može ostvariti kao svoj moralni doseg. *Fenomenološki uvid* u bit iskustva čudorednog djelovanja otkriva prisutnost vrijednosti kao presudne za moralni izbor. Vrijednost svojom prisutnošću u nekom moralnom činu omogućava razlikovanje stupnja *čistoće* moralnog čina, i postaje moralni posjed osobe. Djelovanje motivirano formom zakona *nadilazi* subjekt moralnog čina i ostaje mu istinski strano, te stoga ne možemo biti ispunjeni srećom niti zadovoljstvom, ako smo se *ponijeli* moralno, nego možemo djelovati prema zakonu praktičkog uma kako bismo tek uvjetno zaslužili sreću. Osoba i čin njezina djelovanja moraju biti neraskidivo povezani u svojoj *biti*. Scheler ne odbacuje *iskustvo* kao etički irelevantno iako uviđa neka ograničenja između moralnog djelovanja motiviranog *osjećanjem vrijednosti* i čudorednog iskustva konkretne svakodnevne zbiljnosti. Čudoredno iskustvo sadrži već određeni oblik razumijevanja vrijednosti, ali je i prvotno polje mogućnosti ostvarenja vrijednosti u svijetu i vrijednosnog obogaćenja svijeta prema višim vrijednostima.

Kant polazi od stajališta kako *dobro treba biti* neovisno o tome je li ikada netko djelovao dobro, pa je tako svaki etički uvid ujedno neovisan o induktivnom iskustvu. Stoga se ne utemeljuje znanje dobra i zla na osnovi iskustva jer postojanje nekog čudorednog pravila ne određuje njegovo važenje i u *moralno-etičkom* smislu. Iz takvih uvida slijedi tvrdnja kako svaki etički stav mora biti *a priori* utemeljen. Scheler prihvaća takvo shvaćanje do neke mjere jer je uvelike prisutno i kod njegovog određenja zadatka etike:

»Jer ova ne ide za tim da učini razumljivim što stoji kao dobro i zlo u *socijalnom važenju*, nego što jest dobro i zlo.«<sup>8</sup>

Djelomično prihvaćanje Kanta ima svoju ulogu u tome što se etika ne iscrpljuje unutar *deskripcije* važećih društvenih pravila (bilo s povijesnog temelja ili pak aktualnih društveno-kulturoloških normi), niti se njezino područje odčitava kroz podupiranje različitih etičkih učenja manjkave naravi. Prije svega je naglasak na zastupanju etičke discipline koja svoje uporište ima u spoznaji presudnih smjernica *biti moralnog života*. Tu *završava* ujedno i njihovo međusobno slaganje.

Scheler ključ etičkog promišljanja vidi u tome da se krene od *iskustva*, koje već od sebe, znajući *u nekoj mjeri* što jest dobro a što zlo, *pretpostavlja* spoznaju biti dobra i zla. Manjkavost *čudorednog* u spoznajnom smislu ne implicira (kao kod Kanta) potpuno odbacivanje čudorednog života u društvenoj (*moralnoj*) zajednici, nego predstavlja prvi impuls naporu oko shvaćanja biti moralnosti. Dok je Kant svu apriornost i smisao etičkog promišljanja neovisnog o empiriji pronašao unutar *formalizma*, misleći tako da etici vraća dugo traženo dostojanstvo, Scheler nastoji propitati domete tog istog formalizma

<sup>8</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 65.

analizirajući njegove postavke i pojmovne odrednice. Treba iznova vidjeti što znači odnos *empirijskoinduktivnog* naspram *apriornoformalnog* i je li on postavljen na pravi način. Iz tog će proizaći kako je jedna od osnovnih zabluda Kantova formalizma o tome misao da se volja pri svom apriornom utemeljenju *određuje* subjektivnom maksimum postavljenom od praktičkog uma i izraženom kategoričkim imperativom, ne uvidajući kako joj pri tom već *prethodi* određeni uvid u vrijednost i dobro preko čudorednog života i iskustva. Time što s pravom ne obraća pozornost na empirijska dobra, ne daje mu za pravo da u potpunosti odvraća pogled od vrijednosti koje su prisutne u dobrima<sup>9</sup>; no to je tek jasno iz daljnje analize *Formalizma*.

### 1.2. SPOZNAJA A PRIORI I A POSTERIORI

*Vi, divne zvijezde mog mraka, posljednji orijentiri životnog prostranstva, rasijani životnim svodom, ne odabrani, opredijeljeni, izgarajući ljudi, svijeće. Dok je vas na nebu mog životnog prostranstva bit će i moralnog zakona u meni.*

*Don Branko Sbutega*

Istovjetno Kantu, i Scheler nastoji utemeljiti etiku na osnovama apriornosti. Ipak, dok je Kant odbacio svako iskustvo i čudoredni život kao etički nesavršene pri moralnom djelovanju i na taj način *a priori utemeljenje* etike izložio u obliku formalizma, Scheler uzima iskustvo i prisutnost vrijednosti pri čudorednom iskustvu kao ključne smjernice za zasnivanje *materijalnog a priori*. Kako bi se uvidjele okolnosti koje su navele Kanta na zasnivanje formalizma, potrebno je pokazati način na koji shvaća odnos apriornog i aposteriornog, te formalnog i materijalnog, da bi se u konačnici razumjelo zašto Scheler odbacuje jednoznačnu suprotstavljenost tih dvaju pojmova.

Postoji li materijalna etička *intuicija*<sup>10</sup>, pitanje je koje se Scheleru nameće oko polazišta; i možemo li imati *materijalnu etiku* koja bi bila ujedno apriorna evidentnošću svojih postavki, koje se *promatranjem i indukcijom* ne mogu niti potvrditi niti osporiti.

<sup>9</sup> Za Kanta su svi principi *empirijski* ako je volja određena *izvana* prema nekom objektu (materiji) kao predmetu žudnje putem *moći željenja* (*Begehrungsvermögen*) (usp. I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb 1990, § 2, *poučak I.*, str. 51., 52.). Stoga će Scheler, kako bi uopće mogao govoriti o značenju *vrijednosti* za čudoredni život, morati proširiti poimanje empirijskog i osjetilnog, te pokazati Kantovo shvaćanje kao nedovoljno utemeljeno. To će ujedno biti i Schelerovo polazište: jer subjekt djelovanja nije motiviran nekim izvanjskim dobrom nego vrijednošću koja je prisutna u tom dobru. Time će Scheler sačuvati iskustvo kao sastavnicu čudorednog života i moralnosti uopće, ali i pridobiti općenitost važenja, jer se vrijednost dohvaća u njezinoj *punini*.

<sup>10</sup> usp. M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 67.

Kao *a priori* Scheler označava sve idealne značenjske cjeline i sudove čiji sadržaj, neovisno o subjektu koji ih misli u njihovoj danosti, proizlazi iz neposrednog zrenja tih danosti. Neposredno pak zrenje jeste fenomenološko iskustvo promatranja biti, pa je ono kao takvo zrenje (dohvaćanje, gledanje) biti (*Wesensschau*). Kao *sadržaj* takva promatranja Scheler označava *fenomen*, koji s pojavnošću u prostorno-vremenskom smislu ne dijeli puno toga zajedničkog. *Bitnosti* (ili biti, *Wesenheiten*) kao rezultat fenomenološkog iskustva (dakle dohvaćanja biti neke stvari kao *fenomenološke činjenice*) prethode svakom iskustvu i dane su *a priori*. *Fenomenološko iskustvo* je time shvaćeno kao imanentno iskustvo, koje transcendirira svaki oblik naravne spoznaje realnog predmeta<sup>11</sup>. Ono je dohvaćanje biti tog predmeta, koje kao spoznajno iskustvo ima status apriornog. Stoga će Scheler naknadno reći: » Dakle, nisu sudovi (niti pak akti suđenja, koji im odgovaraju) vezani za apriorno, otprilike kao za *formu* tih sudova ili akata (...), nego to pripada onom *danom*, *činjeničnoj sferi*, i neki sud je samo utoliko *a priori* istinit (ili lažan) ukoliko se u *tim činjenicama* ispunjava. «<sup>12</sup>

Iskustvo *promatranja* biti jeste značenjsko jedinstvo dohvaćanja bivstvene punine, unutar kojeg nemamo više razlikovanja *mišljenog* i *danog*. Takvo intuitivno iskustvo imanentnog predznaka počiva na svekolikom iskustvu svijeta i pojava pri kojima se nalazimo i isključuje ikakav *preduvjet* mogućeg iskustva, koji bi bio unaprijed ostvaren kao konstrukcija iskustva (što je slučaj s Kantovim shvaćanjem apriornosti). Time je stroga granica apriornog i aposteriornog sužena i nemamo više *suprotstavljenost*, nego *različitost* načina iskustva. Dok je apriorno iskustvo neposredno i čisto iskustvo, aposteriorno jest onakvo koje uzima u obzir *prirodne organizacije* nosioca spoznaje, ali je ujedno uvjetovano i posrednošću. Stoga Scheler ironično primijećuje kako se kod Kanta pri ocjeni da svakom iskustvu prethodi izvanjski »kaos osjećaja« radi o *mitološkoj* pretpostavci. Iskustvo kao produkt djelovanja snage u nama, koja vrši  *sintetičku funkciju* i daje *formu* mogućeg iskustva, u najboljem slučaju je plod nekakve formalno-matematičke apstrakcije, koja ne promašuje iskustvenu bit u potpunosti, ali njezina apriornost djeluje ipak kao *praznina*. Spoznavatelj se izdvojio od spoznavajućeg kao gospodar uvjeta naspram svijeta

<sup>11</sup> usp. *Isto*, str. 69., 71.: »Fenomenološko iskustvo može u tom smislu biti strogo razlikovano od svih drugih iskustava, kao što su iskustvo prirodnog promatranja svijeta ili znanosti, putem dvaju obilježja. Jedino ono daje same činjenice, te je stoga neposredno, t.j. neposredovano putem simbola, znakova, uputa bilo koje vrste itd. (...) *Fenomenološko iskustvo* je ono u kojem dotična *cjelovitost* tih znakova, uputa, načina određenja pronalazi svoje *zadnje* utemeljenje (*Erfüllung*). Jedino ono daje samo crveno. Ono čini od nekog (dem) *x činjenično stanje zrenja* (Tatbestand der Anschauung). (...) Svako nefenomenološko iskustvo je principijelno iskustvo putem ili posredstvom nekih *simbola*, te stoga *posredno* iskustvo koje nikad ne daje same stvari. Jedino je fenomenološko iskustvo principijelno *asimbolično* i time sposobno ispuniti sve tek moguće simbole.«

<sup>12</sup> *Isto.*, str. 69.

amorfno kaosa i mitološki lik je zadobio svoj slikoviti izraz. Scheler će pak naznačiti kako područje *a priori evidentnog s formalnim*, a i suprotnost *apriorno – aposteriorno* sa suprotnostima *formalno – materijalno* nemaju nikakve veze<sup>13</sup>. Apriorno se ne može poistovjetiti s formalnim zakonima jer je iskustvo i spoznavanje (kao fenomenološko iskustvo, ali i šire) uvijek dano kao određeni sadržaj, koji u svojoj osnovi ima *bit* spoznatog kao *fenomen*. Uvjet *formalizma* nije nikakav uvjet spoznaje, nego se tek naknadno može postaviti kao jedan osiromašeni oblik operacije mišljenja. Formalna je postavka ona na čije mjesto od A i/ili B može doći bilo koji proizvoljni predmet spoznaje ili mišljenja. Tako Scheler navodi kao primjer uporabe formalnog  $2 + 2 = 4$ , na mjesto kojih mogu doći *kruške ili jabuke*. Naravno, svjestan je kako se taj doseg Kantu mora priznati; no, spoznajno iskustvo nije *logička forma*, nego *materijalni sadržaj* i to u najosnovnijem smislu. Stoga će Scheler govoriti o *a priori materijalnom*. Znanje svijeta djelomično ima formalizam kao svoj uvjet, ali takav formalizam nije aprioran, pogotovo ne dozvoljava iskustvo kao konstrukciju te, ako je i potreban (kod nekih formalno znanstvenih istraživanja), ne uvjetuje sam sebe, nego i on proizlazi kao rezultat dohvaćanja biti fenomena. Osnovna pogreška koja se zamjera Kantu potpuno je izjednačavanje materijalnog s isključivo osjetilnim sadržajem (koji je usput rečeno kaotičan i nesređen), tako da na toj osnovi nema ničega vrijednog spoznavanja, iskustva i znanja; a s druge strane, identificiranje apriornog s mišljenjem i umom. Na primjeru *kočke* (Schelerov primjer) možemo pitati: *što je dano?* Odgovor u duhu Kantova formalizma bi više odgovarao pitanju *na koji način/kako je dano?* – *Kao određena perspektiva viđenja stranica!*, glasio bi odgovor. No, *kočka* je pak dana kao *cjelina*, pa i pitanje *što je dano?* može u sebi uključiti i *način na koji je dano* (formalizam je u tom smislu tek izvedenica). Položaj *kočke* i njezina prostorna danost može varirati, a da ne varira i *bit kočke*, koju dohvaćamo preko iskustva.

»U tom se oštro razlikuje prostor vidljivih stvari od geometrijskog prostora, koji je umjetno *deformirani* prostor.<sup>14</sup> «

Apriorno je dakle shvaćeno kao *značenjsko jedinstvo biti fenomena* dobiveno preko iskustva *pročišćenog* fenomenološkom redukcijom. Pročišćeni sadržaj jest sve ono što za spoznajnu *biti fenomena* postaje nebitno i značenjski irelevantno, kao što su prostorno-vremenske odrednice postojanja. Mi značenjsko jedinstvo biti fenomena ne možemo spoznavati izvan njegove danosti u prostornom i vremenskom okruženju, nego tek posredstvom tih odrednica zahvaćamo cjelinu njegove biti. *A priori spoznaja* ne prethodi iskustvu kao forma njegove mogućnosti pojavljivanja već je dohvaćanje biti, nadilazeći iskustvo. Kant je u svakom iskustvu vidio kaotičnost i nesređenost određenja, te je bio ponukan izdvojiti *a priori sadržaj* od svakog iskustva i izjednačiti ga

<sup>13</sup> usp. M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 72.

<sup>14</sup> *Isto*, str. 76.

s *formalnim*. Materijalno pak, ono duboko povezano s iskustvom, sveo je na *osjetilno* i time a posteriori spoznaju odbacio kao pojmovno i značenjski neosnovanu. Scheler pokazuje kako apriornost i aposteriornost nemaju svoj temelj u suprotstavljenosti materijalnog (iskustveno-osjetilnog) i formalnog. *A priori* sadržaj spoznaje se određuje prema zrenju biti fenomena preko iskustva, dok *a posteriori* sadržaj spoznaje ostaje uvjetovan okolnostima u kojima se javlja predmet spoznaje. Apriornost spoznaje nije sadržana u formalnoj konstrukciji kategorije razuma; a priori spoznaja ne prethodi iskustvu kao uvjet mogućnosti spoznaje nego nadilazi iskustvo kao značenjsko i bivstvovno jedinstvo svih fenomena. Apriornost nije prije iskustva kao njegov *uvjet*, nego *iznad i prije* iskustva kao jedinstvena bit nekog fenomena danog u iskustvu. Kao o razumljivoj posljedici tog shvaćanja Scheler govori o *materijalnom aprioriju*. Kao materijalno a priori možemo označiti upravo navedeno neposredno značenje jedinstvenosti biti predmeta, dakle samu bit fenomena koja ima svoje univerzalno važenje, ali je također neizostavni dio iskustva i spoznaje koja se oslanja na iskustvo. *Materijalni apriori*, kako ga Scheler razvija, zapravo je *istinski oblik neposredne iskustvene apriornosti koja u svojoj osnovi ima bit fenomena kao sadržaj*, a ne *formu* mogućnosti (koja usput rečeno vrijeđi npr. za apstraktne postavke geometrijske znanosti). Primjerom govoreći, postojanje *vrijednosti hranjenja/ishrane* (Ernährungswert), koja bi s obzirom na hijerarhiju vrijednosti spadala u one nižeg stupnja, ne spoznajemo kao apriornu formu mogućnosti postojanja različitih gastronomija uvjetovanih kulturom i podnebljem, nego tek posredstvom različitih kuhinja uviđamo osnovu kao bit fenomena u svim slučajevima gastronomske šarolikosti, što predstavlja materijalno a priori<sup>15</sup>. Činjenica jedinstvenosti značenja i bivstvovanja kod svih gastronomskih oblika predstavlja *a priori bit fenomena* kao rezultat fenomenološkog postupka neposrednog zrenja biti iskustva. Konačni ishod spoznaje temeljene na materijalnom a priori predstavlja *vrijednost*, jer je vrijednost neposredna materijalna kvaliteta a priori.

Ne iznenađuje što je Kant sferu apriornosti morao suziti samo na ono što se javlja kao kategorijalnost razumske djelatnosti subjekta. Svako iskustvo za njega krije neprijateljstvo prema *čistom znanju* jer odražava principijelnu nesređenost, pa je i sama spoznaja uvijek djelomična, izvan mogućnosti znanja biti predmeta, onoga što neka stvar jest po sebi (noumen kao *Ding an sich*). Tako su i same vrijednosti ostale neobrađene u sklopu kriticizma, tek djelo-

<sup>15</sup> Primjer naravno ne služi kao dodatna kritika formalistički shvaćene apriornosti transcendentne filozofije jer Kant ne bi uopće mogao razumjeti što mu se tim primjerom predbacuje, budući da je apriornost neovisna o iskustvu a pogotovo o prehranbenim navikama neke sredine, nego je primjer više usmjeren na pokazivanje fenomenološkog rezultata postojanja materijalne apriornosti. Na primjeru viših vrijednosti (s obzirom na hijerarhiju vrijednosti i modalitet), kao što je duhovna vrijednost *estetski lijepog*, možemo govoriti o različitim epohama i stilovima, o čemu ćemo reći više u daljnjem izlaganju.

mično svedene na egomaniju pojedinca. No, posljedice takva učenja se prema Scheleru očituju kobno, ponajviše na području čudorednog, odnosno onoga što je Kant izveo iz teorijsko-spoznajnog kriticizma na području praktičkog. Ostaje nam dakle uvidjeti kako se poistovjećivanje formalnog s apriornim i materijalnog s isključivo aposteriornim, spoznajno manjkavim odrazilo na etičko učenje, odnosno na shvaćanje čovjeka kao moralnog bića obdarenog emocionalnošću (Scheler).

### 1.3. EMOCIONALIZAM

Učenje o emocionalnoj strukturiranosti osobe predstavlja središnji dio Schelerova personalizma. Razumijevanje emocionalnosti otvorit će novo područje i zaokret u promišljanju biti čovjeka; kako u sklopu fenomenologije, tako i na području etičke discipline uopće. No, budući da praktička filozofija emocionalnost izjednačava s osjetilnim (*patološkim*) područjima osjećaja ugodnog/neugodnog, a prisutna je i šire u sklopu povijesti filozofije i etike, potrebno je kritički se osvrnuti na tako izložene poglede kako bi se potpunije razumjela važnost emocionalizma za Schelerovu filozofsku misao.

*Osiromašenje* shvaćanja apriornosti je ujedno i uskraćivanje dohvaćanja biti iskustvene pojave, pa se u konačnici znanje *svijeta* i njegovih sastavnica mistificira kroz postuliranje *stvari o sebi* (Ding an sich). Posljedice osjetilne redukcije s teoretskog područja Kant prenosi i na čudoredni život. Kako apriorno tamo biva izjednačeno s formalnim, ovdje je apriorni sadržaj uvijek *racionalan*. Time smo, vođeni Kantom, isključili svaki oblik emotivne sfere osobe iz utemeljenja etike. Sam pak čudoredni život, često motiviran iz područja *emocionalnog doživljaja* te ujedno neadekvatan za izvorno moralno djelovanje, najviši doseg, uz ponešto sreće, može imati putem *legaliteta*.

Za Kanta se emocionalnost djelovanjem preko iskustva svijeta čudorednosti, svodi na osjećanje *ugodnog i neugodnog* kao konačnog ishodišta svake motiviranosti, usmjerene isključivo na ostvarenje nekog dobra i kao takva je etički nesavršena. Scheler upravo u tome vidi najtragičniju crtu Kantova etičkog formalizma.

»Kod prirodnog stajališta – (...) dana su nam *dobra*. Tek naknadno, *vrijednosti* koje u njima *osjećamo*, i to osjećanjem *njih samih*; a potpuno neovisno i tek na trećem mjestu odgovarajuća stanja osjećanja ugone i neugode.«<sup>16</sup>

Scheler uopće odbija dihotomiju senzualizma i racionalnosti, smatrajući kako upravo takvoj dvopolnosti izmiče emocionalna sfera osobnosti. Dualizam te vrste otvara mogućnost jedino hedonističkim utemeljenjima etike ili (kao u Kantovom slučaju) racionalističko-formalnoj etici.

<sup>16</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 78.

»I ono *emocionalno* duha, osjećanje, preferiranje [*Vorziehen, pretpostavljanje*], ljubljenje, mržnja i htijenje imaju *izvorni apriorni* sadržaj, koji ne preuzimaju tek iz mišljenja, i koji etika sasvim neovisno o logici treba pokazati. Postoji apriorni *ordre du coeur* ili *logique du coeur*, kako Blaise Pascal prikladno primijećuje.«<sup>17</sup>

Tako je fenomenologija vrijednosti (*Wertphänomenologie*) i fenomenologija emocionalnog življenja jedno zasebno, samostalno područje neovisno o logici. Etika ima također zadaću proučiti i emocionalne aspekte ljudske prirode, koji će tek dohvaćanjem apriorne razine emocionalnosti postati relevantni za čudoredni život.

»I ovdje, kao i tamo<sup>18</sup>, postoji spoznaja biti akata i njihove materije, njihova utemeljenja i međusobne povezanosti. I ovdje, kao i tamo, imamo evidentnost i strogu egzaktnost fenomenoloških postavki.«<sup>19</sup>

Ako čovjeka, izvan dosega praktičkog uma, reduciramo na prirodno biće isključivo *mehanicističkih* pretpostavki, svaka *ljubav* biva shvaćena kao sebljublje (*Selbstliebe*) i u konačnici kao *egoizam*, koji se svodi na žudnju osjetilnih stanja ugodnog. Prema tome, ljubav kao motiv (ujedno i sva ostala čuvstvena stanja) je empirijski uvjetovana u samovolji pojedinca. Pojedinaac, kako ga shvaća Kant, u prvom redu postavljen je u kaotičnost osjetilnih stanja i ako izostane normiranost putem imperativa praktičkog uma, on ostaje u trajnom neskladu prema svijetu i ispunjenju sebe kao bića koje traži svoje dostojanstvo.

»Zaključimo li o svemu, tako je prema Kantovoj pretpostavci čovjek neovisno o racionalnim formalnim zakonima čudoređa apsolutni egoist i apsolutni hedonist osjetilne žudnje.«<sup>20</sup>

Tako je prvotno *gospodarenje* nad svijetom u teorijsko-formalnom smislu postalo nemoć pred svijetom u emocionalnom. Nasuprot tome, Scheler čovjeka promatra kao *konstruktivno* emocionalno biće, koje prije svega *osjeća* vrijednost posredstvom čuvstvenih akata. Takva vrst dohvaćanja vrijednosti ima svoju osnovu unutar *intencionalnog osjećanja* (*Intentionales Fühlen*). Ono nije neka vrsta *unutarnje spoznaje*, niti osjećanje svijeta naspram promatranja, nego kroz *živo, osjećajno saobraćanje* sa svijetom, kroz ljubav i mržnju, kroz preferiranje (pretpostavljanje) i izbjegavanje (zapostavljanje), praštanje i darivanje sebe drugome i sl., preko akata dolazi do izvršenja intencionalnog osjećanja. *Akti* su tako doživljaji intencionalnog karaktera putem kojih (ne tek *kroz*, ili *nakon*, nego *usporedno* ili čak *prije* kojih) se dolazi do dohvaćanja vrijednosti. Iz takvog saobraćanja sa svijetom, u kojem su vrijednosti već djelomično dane kroz njihovo *o-stvarenje* u nekom dobru, intencionalno osjećanje dohvaća *same*

<sup>17</sup> Isto, str. 82.

<sup>18</sup> Misli se na razinu teorijskog, racionalnog spoznavanja

<sup>19</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 84.

<sup>20</sup> Isto, str. 248.

vrijednosti i shvaća kako su one u osnovi svakog dobra i djelovanja. *Vrijednost tako fundira realizaciju akta nekog čudorednog ponašanja.*

» Tek na spoznaju i mišljenje ograničen duh bio bi istovremeno apsolutno slijep za vrijednosti (...).«<sup>21</sup>

*Fenomenološko iskustvo* tako razlikuje *biti/bitnosti* od *samih akata*. Vrijednosti su dane u *osjećanju* (*Fühlen*) i kao takve uvjetuju čudoredno djelovanje preko kojeg ide izvršenje akata (koji su utemeljeni/*imaju svoje jedinstvo* u osobi); sami akti se ne mogu *opredmetiti* jer su uvijek, pod aspektom izvršenja motiviranog *osjećanjem* vrijednosti, pa je svako reduciranje čuvstvenog života na osjećanje ugodnog i neugodnog, već prema strukturi istog čuvstvenog života, neodrživo. U Kantovom pokušaju razlikovanja *subjektivizma* (proizvoljnosti) od *apriorizma*, kriterij apriornosti se pokušava svesti na *nužnost* i *opće važenje suđenja!* Svaki sud može biti istinit, ali ne i određivati dosege i uvjete istinitosti i samu istinu. *Objektivnost*, koja bi time trebala biti zajamčena, neodrživ je pokušaj, jer niti se bazira na činjeničnom uvidu, niti na apriornom činjeničnom stanju. Takva objektivnost vrijedi *za svagda* pod uvjetom formalne nužnosti. Scheler pak tome suprotstavlja kako je svaka *nužnost izvršenja* neke dužnosti uvjetovana uvidom u *odnos među vrijednostima*, zapravo nije sadržajno ogolišana, potaknuta imperativima praktičkog uma. Dužnost ne prethodi uvidu u neko dobro kao cilju ostvarenja, niti se *opće važenje* (*važenje za sve*) može izjednačiti s *apriornim*. Dužnost izražena kroz formu ne može razlikovati čak ni stupnjeve ostvarenja dobra.

Tako je Kant *reducirajući* poimanje apriornog bio ponukan izbaciti svaki oblik emocionalnog života iz područja etike, a time istovremeno čudoredni život u nekoj *zajednici ljudi* odbaciti kao etički irelevantan, kako u svojoj motiviranosti, tako i pri izvršenju čina. Pojedinaac ne ostvaruje nikakvo dobro dohvaćajući neku vrijednost i pri izvršenju čina vodeći se intencionalnim osjećajem, nego se formalno određuje pobjedom razuma nad čudorednim životom, emocionalno utemeljenom htijenju, i životom te osobom uopće<sup>22</sup>. Takvo etičko učenje Scheler odbacuje uočavajući u tome određenu vrstu *neprijateljstva spram svijeta*.

Scheler je nastojao pokazati kako je riječ o svojevrsnoj predrasudi pri izjednačavanju moralnosti s isključivo racionalnim komponentama ljudske osobnosti<sup>23</sup>. Čovjek kao čudoredno biće je cjelovita osobnost u koje racional-

<sup>21</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 87.

<sup>22</sup> usp. *Isto*, str. 95. : »Dovoljno je neobično, kako je upravo ovdje odbacivani *subjektivizam* kroz aprioristički nauk (...) ponajviše *obespravio* čudorednu vrijednost *individualnog Ja*, štoviše učinio je gotovo *contradictio in adjecto*. «

<sup>23</sup> Ovdje nije riječ samo o kritici *formalističke etike* kako ju je Kant zamislio u apriornoj čistoci određenja dužnosti, nego uopće o nedostatku brojnih drugih etičkih učenja zasnovanih na privilegiranom položaju racionalnosti naspram emocionalnim *komponentama* čovjekove osobnosti. Time Scheler označava prevlast razuma (kao kočijaša koji kontrolira neobuzdanu narav emocija) predrasudom racionalizma. Nije *ratio* taj koji prosuđuje i djeluje etički (mo-

nost ne predstavlja privilegirani dio, nego je tek sastavni dio kompleksnosti ljudskog duha. Stoljetno zamagljivanje i krivo razumijevanje emocionalnih aspekata ljudske osobnosti dovelo je do stava o emocijama kao nesavršenim, poročnim i moralno nezbiljskim te mračnim dubinama čovjekove prirode. Prevlad razuma kao jedinog relevantnog sudca pri određivanju *odnosa dobra i zla* uvelike je suzila dinamizam moralnog promišljanja, pa nije slučajna ishod takva stava poprimio svoje krunske oblike u filozofiji I. Kanta. » (...) što mi ovdje - nasuprot Kantu - odlučno zahtijevamo je *apriorizam emocionalnog. Emocionalna etika* za razliku od racionalne nije nužno empirizam u smislu pokušaja da se vrijednosti dobiju promatranjem i indukcijom.«<sup>24</sup>

Scheler je nastojao osloboditi etiku jednostrane tamnice razuma, što je djelomično i ostvario pokazavši važnost emocionalnosti u sklopu ćudorednog života. Zasnivanje etičkog personalizma je neosnovano ako zanemari i jedan dio čovjekove osobnosti. No, prije nego što pređemo na taj dio, potrebno je obrazložiti samu fenomenologiju vrijednosti, odnos vrijednosti naspram dobra, modalitete i hijerarhiju a priori uređenosti među vrijednostima te sva ona polja koja bi duhu isključivo obdarenom racionalnošću ostala vječno zatvorena.

## 2. FENOMENOLOGIJA VRIJEDNOSTI

Pod *fenomenologijom vrijednosti* se podrazumijeva cjelokupna argumentacija i govor o vrijednostima u sklopu Schelerove filozofije vrijednosti fenomenološkog predznaka. Prije svega je riječ o metodološkom okviru promišljanja iskustva praćenog fenomenološkom metodom i redukcijom na zrenje biti fenomena, odnosno vrijednosti. Kao temeljno pitanje se ispostavlja način prisutnosti vrijednosti u nekom dobru. Vrijednosna komponenta svijeta i uopće mjesto koje vrijednosti zauzimaju u sklopu Schelerove filozofije i zasnivanja personalizma zahtijevaju osvrt na prirodu odnosa vrijednosti i dobra. Uvidjevši kako se vrijednost ostvaruje (*uprisutnjuje*) u nekom dobru moguće je dalje govoriti o a priori odrednicama samih vrijednosti (kao što su hijerarhija i modaliteti vrijednosti).

### 2. 1. ODNOS VRIJEDNOSTI I DOBARA

Postojanje vrijednosti se nigdje kod Schelera ne može eksplicitno obuhvatiti putem neke strogo naznačene definicije. Sukladno fenomenologijskim pretpostavkama vrijednost je *dana* i tematizirati se mogu načini njene *danosti*<sup>25</sup>. Kao

---

ralno), već *osoba* (jedinstvo i harmonija emocije i razuma).

<sup>24</sup> M. SCHELER, isto, str. 84.

<sup>25</sup> Okvir i podloga u kojima Scheler izlaže svoj *Formalizam u etici i materijalnu etiku vrijednosti* jest fenomenologija. Prema tome, ne začuđuje izostanak definicije vrijednosti, ona čak nije

jedno od osnovnih pitanja pri određenju načina opstojnosti je odnos vrijednosti naspram predmeta (Ding), stvari (Sache) i u konačnici dobra (Gut).

Vrijednosti su dane neovisno o predmetima, pa se tako ne mogu ni reducirati na predmetnost. S druge strane se ne mogu shvaćati ni kao neka *osobina* predmeta, niti neko *svojstvo* koje bi predmet posjedovao pokraj ostalih svojstava. Time vrijednost ne sačinjava cjelinu predmeta tako što drži njegove prostorno-vremenske manifestacije na okupu. Vrijednosti se čak ne mogu reducirati niti na egzistenciju duhovne naravi, iako će se osoba kasnije ispostaviti kao maksimum vrijednosnog određenja svijeta i kulminacija emocionalnog života.

»Vrijednosti ne mogu biti proizvedene niti uništene. One postoje neovisno o cjelokupnoj organizaciji duhovnih bića.«<sup>26</sup>

Prije svega je tu riječ o jednoj *zasebnosti*, koja ne iscrpljuje vrijednost kroz različite načine postojanja/bivstvovanja predmeta. Vrijednost se javlja na predmetu time što je neki subjekt nositelj vrijednosti; dakle predmet ima kao svoju sastavnicu vrijednost, ali tek u sklopu njezine realizacije u njemu i time dolazimo do dobra<sup>27</sup>. Realizirajući se u nekom predmetu, prisutnost vrijednosti na njemu možemo označiti kao neko dobro; tek vrijednost osvjetljava našu spoznaju nekog dobra, dok samo dobro predstavlja čitavu organizaciju različitih aspekata vrijednosti. Vrijednost se ne može izjednačiti s dobrom niti na dobro reducirati. Vrijednost svako dobro nadilazi svojom jasnoćom i bivstvenom puninom. Na osnovi toga Scheler može reći:

» Vrijednosti su jasni čutljivi fenomeni, ne tamni X-ovi (...)«<sup>28</sup> i dalje: »Poznajemo određeni stupanj dohvaćanja vrijednosti, u kojem nam je *vrijednost* neke stvari dana jasno i evidentno, a da nam nisu dani *nosioci* te vrijednosti.«<sup>29</sup>

Vrijednost, tek posredstvom dobra, ima svoju materijalizaciju i postaje, u tom *okviru*, realna *o-stvar-enost*, jer vrijednost je materijalna zahvaljujući dobru, koje opet nije neki puki predmet (različitih svojstava) zahvaljujući vri-

niti poželjana; što opet, s druge strane, ne znači zavaravanje i izbjegavanje nekog odgovora o tome što su vrijednosti. Pokazati načine na koje se vrijednost daje i konačno ostvaruje fenomenologijski je već dovoljno da se iscrpi njezino određenje. Ne može se pokazati prstom na vrijednost, kao na neki predmet, ali se može vidjeti kako se smjer tog istog prsta djelomično preklapa s putovima vrijednosti. Nadalje, svaka sličnost *Schelerovih vrijednosti* i *Platonovih ideja* može biti poticajna i od koristi za razmišljanje, ali se ne mogu shvaćati istoznačno, niti je na djelu neko podudaranje. Prije svega, pozadina fenomenologijske motiviranosti je znatna kod Schelera, a ujedno i posljedice koje materijalna etika vrijednosti nosi sa shvaćanjem *osobe* i njezina odnosa prema vrijednostima, te bismo izjednačavanjem Schelerovih vrijednosti i Platonovih ideja vulgarizirali oba mislioca.

<sup>26</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 266.

<sup>27</sup> usp. K. WOYTYLA, *Lubliner Vorlesung*, str. 218. : »Pa čak i kada vrijednost zahvaćamo u predmetu, shvaćamo je pak drugačije od predmeta, ona nam se daje na drugi način.«

<sup>28</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 39.

<sup>29</sup> *Isto*, str. 40.

jednosti. Vrijednost se pak ne mijenja ako neko dobro prolazi kroz različite mijene, vrijednosti i dobra se ne mogu poistovjetiti; vrijednost nije *nešto o dobru ovisno*, nego u dobru prisutno, kao što i K. Woytila na primjeru *prijateljstva* pokazuje narav tog odnosa vrijednosti i nekog dobra.<sup>30</sup>

Scheler želeći supsumirati taj odnos ističe novu odrednicu vrijednosti i time otklanja neke, možda postojeće, nejasnoće oko načina na koji vrijednost biva dana kroz iskustvo ujedno zadržavajući svoju opstojnosnu zasebnost (u odnosu spram tog istog iskustva):

»Sve vrijednosti (čak i vrijednosti *dobra* i *zla*) su *materijalne kvalitete*, koje posjeduju određenu uređenost unutar sebe prema *gore* i *dolje*; i to neovisno o bivstvovnim oblicima u koje ulaze (...)«<sup>31</sup>

Svako postojanje nekog dobra i njegovo vrednovanje već pretpostavlja ne samo zasebnost vrijednosti, već i određenu hijerarhiju *viših* i *nižih* vrijednosti. Time je naznačeno kako se vrijednosne kvalitete ne poistovjećuju niti mijenjaju skupa sa stvarima (Sachen). Različite od osjetilnih stanja ne postaju tek *kao dobra*, nego su to već kao *najjednostavnije kvalitete!* Ostvarenje dobra u procesu *izgradnje* svijeta je vođeno postojećim hijerarhijskim uređenjem među vrijednostima. Iako uređenost među vrijednostima ne određuje strogo način i put kojim će se ostvarivati neko dobro u svijetu, ona ga pak *fundira* i daje se kao *otvoreno polje mogućnosti* ostvarenja vrijednosti u svijetu. Možda je potrebno ukratko naznačiti, kako je ta uređenost i zasebnost vrijednosti nasuprot svijetu dobara *apriorna*.

»Izgradnja nekog *svijeta dobara* – *kako* god ona izgledala – već je unaprijed vođena nekom uređenošću (*Rangordnung*) među vrijednostima (...)«<sup>32</sup>

Vrijednosti ne možemo promatrati kao u potpunosti indiferentne prema dobrima i predmetima. Predmet i neko dobro u istom se prožimaju tako što čine vrijednost objektivnom i stvarnom. Vrijednosno stremljenje svijeta prema uvijek višem ostvarenju vrijednosti u njemu ne ide izvan dobra. Scheler će reći da odabir dobara pri ostvarenju nekog cilja ovisi o *tisuću slučajnosti*, ali i da »su postojeća dobra već u vlasti takve uređenosti. Ona nije preko njih apstrahirana ili njihova posljedica. Istovremeno je ta uređenost vrijednosti materijalna uređenost, uređenost vrijednosnih kvaliteta.«<sup>33</sup>

Vrijednosti se stoga ne nameću kao zapovijedi, niti nas pridobivaju za sebe kao obvezujući zakon, nego se daju dijelom u svojoj čistoći kao *jasne, čutljive kvalitete*, a dijelom u već nekoj postojećoj realizaciji u svijetu (na primjeru

<sup>30</sup> K. WOYTILA, *nav. dj.*, str. 219. : »Tako na primjer, vrijednost prijateljstva ne doživljava promjenu čak i kad nas je neki prijatelj razočarao. Takvi iz fenomenološkog zrenja crpljeni argumenti trebaju dokazati da se vrijednosti ne mogu svesti na predmete niti njihova svojstva.«

<sup>31</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 39.

<sup>32</sup> *Isto*, str. 44.

<sup>33</sup> *Isto*, str. 45.

estetskih vrijednosti je moguće govoriti o postojećem stilu ili epohi) kroz prisutna dobra.

Vraćajući se na *formalizam* jasno je kako se skupa s Kantom može reći da nijedno filozofsko učenje o vrijednostima ne može kao svoju osnovu pretpostavljati dobra i predmete, ali da, neovisno o predmetima i dobru, postoji zasebna sfera jasnih *vrijednosnih kvaliteta*, koja ostaje izvan dometa njegova shvaćanja apriornosti. Ako se na području procjene vrijednosne skale različitih predmeta, stvari i događaja kao kriterij uzme isključivo ono *biti dobro neke stvari* (neovisno o vrijednosti) u granicama empirije, a isto iskustvo shvati kao forma u kojoj predmeti bivaju dani, proizlaze dvije nedorečenosti, koje Scheler shvaća kao manjkavost Kantove etike. Kao *prvo* zakonitosti odvijanja ćudorednog života su svedeni na samovolju i igru slučaja, ili na neku naviku tradicijske predaje. Izvornost realiziranja ćudorednog života je sekundarna i ima svoj temelj u pukoj osjetilnosti, koja se povodi žudnjom za ostvarenjem privatnog cilja ili probitka. Jedini izlaz iz takva *nedovoljno-etičkog* življenja moralnosti jest maksima praktičkog uma koja kao forma praktičkog zakona *nesavršeni* sadržaj empirijskog, ćudorednog djelovanja čisti od *iskrivljenosti* i vraća mu čistoću moralnog čina. Dakle nije bitno kakvo dobro se ostvaruje, *sadržaj čina je sporedan*, nego u kojem obliku *zakonitosti* mi se izvršenje neke radnje javlja kao *dužnost*.

Kao *drugo*, proizlazi kako je svako dohvaćanje vrijednosti nemoguće, jer se vrijednost poistovjećuje u svom rangu s dobrom, pa je jedini pristup *biti* ćudorednog života ispravan ako se ravna prema apriornim postavkama praktičkog uma.

Ukratko, mogli bismo s Kantom reći kako ne postoji sfera ćudorednog življenja, koja bi u sebi, prema svojoj *biti*, a ne nesvjesnim *preklapanjem* činjenica, imala ikakvu vrijednosnu osnovu. Pouka koju Scheler iz tog izvlači jest kako na ovaj način postavljen formalistički uvjet etike i moralnosti ne samo da osiromašuje, nego uopće onemogućuje ćudoredni život. Uzeti poimanje *osjetilnosti* isključivo s aspekta žudnje i osjećaja ugodnog i neugodnog, te staviti ga u službu zrenja fenomena i forme zrenja promašuje cjelokupnu motiviranost pri odabiru određenog dobra<sup>34</sup>. Nije ono što se pojavljuje na predmetu kao vrijedno uvjet moralnog djelovanja u ćudorednoj zajednici, nego *vrijednost sama* ostvaruje mogućnost dinamičnosti ćudorednog življenja.

<sup>34</sup> usp. D. BARBARIĆ, *Približavanja*, Demetra, Zagreb 2001, str. 149-150: » Ovdje nam je ipak, (...) odlučujuće uvidjeti da je osjetilnost u Kanta i prije svakog tematskog pripuštanja *Kritici čistog uma*, a to znači zasnivanju transcendentale filozofije uopće, već unaprijed podvrgnuta trostrukoj *redukciji*. (...) Ona naime prvo biva uopće tematizirana samo i jedino u onoj mjeri u kojoj nekako može pridonijeti *spoznaji*. (...) Drugo, i s tim povezano, osjetilnost biva u načelu svedena na puko *zrenje*. (...) I konačno, kao treće, samo će zrenje biti dalje reducirano na tako zvano *čisto zrenje*.«

»Ovdje ne osjećamo *prema nečemu*, nego osjećamo nešto, određenu kvalitetu vrijednosti.«<sup>35</sup>

Time je i osjećanje (ćućanje) vrijednosti preko nekog dobra uvijek *intencionalno* (duhovno zrenje materijalnog a priori u obliku fenomena vrijednosti), a ne *patologijsko* (ovisno o naravnim organizacijama subjekta).

Formalno određenje praktičkog uma ne poima nikakvo razlikovanje među različitim ostvarenjima dobra; subjekt djeluje iz dužnosti prema poštivanju moralnog zakona i tu završava njegova *ostvarenost* kao duhovnog bića, pa prema tome i ne čudi što je Kantovu formalizmu ostao zatvoren put prema shvaćanju osobe<sup>36</sup>.

Uvidjevši tako neke nedorečenosti i zapreke polazišta *praktičke filozofije*, te osvojivši tlo materijalnog a priori kao same vrijednosti, možemo prijeći na srž Schelerove etike sadržane u izlaganju a priori hijerarhije i modaliteta vrijednosti, kako bismo u konačnici mogli do kraja shvatiti *novi pokušaj utemeljenja personalizma*.

### 3. VRIJEDNOSTI I NOSITELJI VRIJEDNOSTI

#### 3.1. KRITERIJI HIJERARHIJE VRIJEDNOSTI

Govor o vrijednostima se provlači kroz cjelokupno Schelerovo djelo; djelomično je u potpunosti razrađen, a djelomično tek nabačen radi jasnoće. Vrijednosti tako zauzimaju središnju ulogu pri izgradnji *materijalne etike vrijednosti* i predstavljaju apsolutnu točku razilaženja s formalizmom. Kao što je već napomenuto, vrijednosti posjeduju svoje *zasebno* a priori područje, pa je moguće o njima govoriti neovisno o različitim njihovim realizacijama. Prije svega, bitna je određenost svih vrijednosti podjela na *pozitivne* i *negativne* (npr. možemo razlikovati na različitim stupnjevima dobro-loše, lijepo-ružno, ugodno-neugodno). Među njima je nemoguće miješanje pozitivnih ili negativnih odrednica, tako da ista vrijednost uvijek ostaje, pri svom određenju *biti*, sebi istovjetna. Vrijednosti su u odnosu *međusobne uređenosti* (*Rangordnung*). Odnos je značajan u tome što podrazumijeva *hijerarhiju*, *skalu* s obzirom na *više* i *niže* vrijednosti. Viša vrijednost obuhvaća nižu nadilazeći je u svojoj biti. Tako dolazi do *fundiranja* vrijednosti. Scheler će reći kako ne možemo imati vrijednost *korisnog* ako mu ne prethodi *ugodno* kao vrijednost, koja pak svoje

<sup>35</sup> M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 264.

<sup>36</sup> usp. D. BARBARIĆ, *nav. dj.*, str. 150. /151. : »Izgleda nam da bi odlučno tematiziranje punog fenomena osjetilnosti moralo u sasvim drukčije svjetlo iznijeti i izvođenja i ishode cijele *Kritike čistog uma*, a time ujedno i temelj i konačni smisao cjelokupne transcendentale filozofije.«

utemeljenje ima u *vitalnoj* vrijednosti. Taj odnos nije proizvoljan niti postuliran od strane nekog subjekta. Utemeljenje odnosa među vrijednostima nam se daje tek u posebnoj vrsti dohvaćanja vrijednosti, a to je *osjećanje* (*Fühlen*). Uređenost među vrijednostima je a priori dana.<sup>37</sup> Nisu samo vrijednosti apriorne, nego i samo njihovo *dohvaćanje*, spoznavanje, u koliko je neovisno o dobrima, jest a priori dano u aktu preferiranja (davanja prednosti, *Vorziehen*)<sup>38</sup> određene vrijednosti. *Preferiranje* neke vrijednosti pri njenom odabiru nije čin izvršenja, ili ostvarenje nekog čina, već *nastrojenost* (*naklonjenost*) prema svijetu. Ljubav ili mržnja imaju svoju vrijednost čak i prilikom pasivnog upijanja zbilje. Tako je uvid u vrijednosti apriorno dan, ali ne u *sudu* nego u *osjećanju*.

Kriterij prema kojem se vrijednosti dohvaćaju unutar njihova odnosa može se odrediti preko tri značajke, a to su *trajnost*, *jedinstvenost* i *punina zadovoljenja*. (Usp. tekst dalje, gdje navodimo »četvrti kriterij«).

*Kriterij trajnosti* (*Dauerhaftigkeit*). Trajnost je povezana s vremenitošću, ali ne kao s fizičkim vremenom prolaženja s obzirom na okvir početka i kraja, nego kao uopće *mogućnost trajnosti u vremenu*. Vrijednost koja ostavlja trajniji trag u vremenu jest ujedno *viša* s obzirom na onu koja se iscrpljuje svojim trajanjem. Scheler će reći kako se pri tome radi o mogućnosti egzistiranja kroz vrijeme neovisno o tome u kojoj se mjeri vrijednost zadržala pri svom predmetnom nosiocu.

»Trajnost je naravno prije svega apsolutni i kvalitativni fenomen vremena (...).«<sup>39</sup>

Dakle, nije riječ o *sukcesivnosti* vrijednosnog pojavljivanja, već načinu egzistiranja vrijednosti kao pozitivne kvalitete unutar vremena.

*Kriterij jedinstvenosti* (*nedjeljivosti*, *Unteilbarkeit*). Kao što pri trajnosti niža vrijednost biva *uže* vezana za protok vremena, tako i ovdje *niže je vrijednosti* moguće dijeliti s obzirom na njihovu ekstenzivnost, za razliku od najviših vrijednosti čija je djeljivost esencijalno nemoguća (tako su vrijednosti osjetilno ugodnog više djeljive, s obzirom na svoju bit, od vrijednosti *estetskog* ili *svetog*).

*Kriterij punine zadovoljenja* (*Tiefe der Befriedigung*). Kriterij punine zadovoljenja usmjeren je k *osjećanju* vrijednosti kao doživljaja koji *ispunjava* onoga koji dohvaća vrijednost. Ovaj kriterij nije nužno vezan uz neko *htjenje* ili *izvršenje*; može biti prisutan kroz preferiranje (naklonjenost spram svijeta u ljubavi ili mržnji). *Zadovoljenje* se odnosi na sve sfere emocionalnosti, a ne samo na osjetilno zadovoljenje.

<sup>37</sup> usp. Frank W. VEAUTHIER, *O socijalnom aprioriju odgovornosti u fenomenologiji Maxa Schelera*, Filozofska istraživanja, God. 10 (1990) Sv. 1, str. 214. : »Hoćemo li razumjeti Schelerovu metodu, tada sve stoji do toga da ono *a priori dano* pojмимо kao saglediv, intuitivan sadržaj, a ne kao ono što je mišljenje *unaprijed nabacilo* ili pak *konstruiralo*.«

<sup>38</sup> usp. M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 107.

<sup>39</sup> *Isto*, str. 108.

Kao četvrti kriterij Scheler navodi *fundiranost* vrijednosti (što je već pri tematiziranju uređenosti i hijerarhije među vrijednostima rečeno). Bitno je nadodati kako su sve vrijednosti u konačnici fundirane u vrijednosti *beskonačne duhovne osobe*.

Svaka dužnost, htjenje, trebanje ili žudnja su dakle već unaprijed fundirani u *osjećanju (ćućanju)* vrijednosti, koje nosi u sebi *a priori* određenost. Nika kva predodžba radnje, događaja ili nekog predmeta ne utemeljuje moralno djelovanje, već direktni uvid u ono *a priori* vrijednosti dano u *osjećanju* (emocionalnom življenju) osobe.<sup>40</sup> Postoji međusobni apriorni odnos povezanosti između vrijednosti i nosioca vrijednosti. Tako se neke vrijednosti javljaju isključivo kao *vrijednosti u odnosu na osobu*, kao što su npr. vrijednosti ćudorednog dobra ili zla. Estetske pak vrijednosti se ponajčešće javljaju vezane za neki predmet (pri složenijem shvaćanju umjetnosti i onog lijepog uopće možemo također imati i složeniji način pojavljivanja estetske vrijednosti). Govoreći o etičkim vrijednostima Scheler naglašava kako njihovi nosioci, prema biti inih vrijednosti, uopće ne mogu biti predmeti, nego isključivo *osobe* i za osobu vezani *akti*. Kriteriji hijerarhije među vrijednostima su uopće kriteriji načina apriorne prisutnosti vrijednosti u našem osjećanju. Odlike kao što su *trajnost* ili *punina* zadovoljenja na bazi fenomenološkog iskustva odražavaju intuitivni oblik našeg spoznavanja vrijednosti. Te odlike nisu univerzalne kategorije *bitka* niti bivstvovne savršenosti, nego rezultat živog *suodnošenja* osobe i vrijednosti. Vrijednost kao materijalna kvaliteta ima određenu bit, koja odražava njezinu zasebnost u odnosu spram drugih vrijednosti. Odnos među vrijednostima jest takav da su one hijerarhijski određene kao *više* i *niže* vrijednosti. Vrijednosna uređenost se pak daje našoj emocionalnoj strukturi kao *kvaliteta*, te su vrijednosti *jasni ćutljivi fenomeni*. Viša vrijednost u sebi *fundira* nižu, te posjeduje u svojoj jedinstvenosti (zasebnosti) trajniju kvalitativnu prisutnost u vremenu i snažniju puninu zadovoljenja osobe. Kriteriji hijerarhije vrijednosti nisu osobi nešto strano što je (*transcendirajući svijet dobara*) nadilazi, nego intuitivna snaga duhovne egzistencije kao mogućnost živog suobraćanja osobe i vrijednosti na temelju kvaliteta vrijednosti i emocionalne *a priori* strukturiranosti osobe. Osoba i vrijednost su upućene jedna na drugu u mogućnosti vrijednosnog obogaćivanja svijeta pri kojem osoba egzistira kao duhovno biće. Tek *odredivši* na takav način osobu moguće je razumjeti čovjeka u skladu osjećaja i razuma. Intuitivnost spoznaje posredovana kriterijem hijerarhije (apriorne uređenosti) vrijednosti otvara samu *srž* biti vrijednosti. Uvidjevši te kriterije moguće je tematizirati *a priori* modalitete i hijerarhiju vrijednosti, dakle *navlastito područje* samih vrijednosti; o čemu je opširnije govor u narednom poglavlju.

<sup>40</sup> usp. K. WOYTYLA, *nav. dj.* str 226. : »Pri intencionalnom osjećanju je neka vrijednost neposredno dana kao viša ili niža, dakle u njejoj fenomenološko-materijalnoj, hijerarhijskoj poziciji.«

### 3.2. A PRIORI MODALITETI I HIJERARHIJA VRIJEDNOSTI

*Modalitetom vrijednosti* Scheler označava *uređenost* među vrijednostima (koja je od presudne važnosti za naš uvid u vrijednosti), i odnosi se na ono *materijalno a priori* samih vrijednosti. Riječ je o *materijalnom vrijednosti* kao sustavu kvaliteta<sup>41</sup>. Scheler hijerarhijski određuje vrijednosti prema stupnju kvalitete a priori modaliteta.

»Kao strogo odvojeni modalitet iskazuje se ponajprije red *vrijednosti ugodnog i neugodnog*(...).«<sup>42</sup>

Vrijednosti *ugodnog i neugodnog* imaju za predmet osjećanja ono osjetilno (prema prirodnim *osjetilima*) i predstavljaju najniži stupanj modaliteta vrijednosti. Ugodno je (s obzirom na razdiobu svih vrijednosti na pozitivne i negativne) pozitivna vrijednost, dok neugodno predstavlja njegovu suprotnost.

Kao druga vrsta modaliteta ističu se vrijednosti *vitalnog (životnog osjećanja)*. Područje vitalnih vrijednosti je samostalno i ne može se, kako Scheler napominje, izjednačavati s vrijednostima *ugode i neugode*. Same pak vitalne vrijednosti se očituju kroz puninu doživljaja životne snage ili energije i njihove suprotnosti, kao što su osjećaji bolesti, zdravlja, starosti, umora, svježine i sl.

»Od životnih vrijednosti (*Lebenswerte*) odvaja se kao nova modalna jedinstvenost područje vrijednosti duhovnih vrijednosti.«<sup>43</sup> Na ovom području *duhovnih vrijednosti* vrijednosno određenje je potpuno neovisno o tjelesnoj i okolišnoj određenosti pri osjećanju (doživljaju). Pri tom razlikujemo vrijednosti *lijepog i ružnog*, vrijednosti *pravednog i nepravednog*, te vrijednosti *spoznaje istine (spoznajne vrijednosti)*, koje su usko vezane s tzv. kulturološkim vrijednostima, znanstvenim institucijama, institucijama zakonodavstva i sl.).

Posljednji vrijednosni modalitet predstavljaju vrijednosti *svetog i ne-svetog (Wertmodalitäten des Heiligen und Unheiligen)*. Kao najviši vrijednosni modalitet ostaje neovisan o bilo kojem religijskom govoru ili određenju različitih naroda o tome što je u danom vremenu vrijedilo kao sveto. Scheler će reći kako je akt koji dohvaća *vrijednost svetoga* izvorno vezan za određeni oblik *ljubavi* i time utemeljen u *osobi*. Dakle, vrijednost svetoga je uvijek osobna vrijednost, vrijednost osobe u apsolutnoj sferi duhovnosti. Osjećaj koji proizlazi iz dohvaćanja samih vrijednosti svetoga i nesvetoga jest osjećaj *blagostanja (Seeligkeit)* i tome suprotno *tjeskobe (Verzweifelung)*.

*Modaliteti vrijednosti* su apriorne kvalitete, a predstavljaju materiju samih vrijednosti, koja nam je dana kao fenomen intuitivnog zrenja biti. Vrijedno-

<sup>41</sup> usp. M. SCHELER, *nav. dj.*, str. 122.: »Temeljni i najvažniji svih apriornih odnosa sastoji se pak u uređenosti (Rangordnung) sustava kvalitete materijalnih vrijednosti, koje označavamo kao vrijednosne modalitete (Wertmodalitäten).«

<sup>42</sup> *Isto*, str. 122.

<sup>43</sup> *Isto*, str. 124.

sti nameću kriterije svoje hijerarhijske uređenosti tako da *trajnost* ili *punina zadovoljenja* putem određene *estetske* vrijednosti nasuprot *osjećaju ugone* tijekom konzumiranja omiljene hrane nije uvjet naše sklonosti, niti spada u područje *de gustibus non est disputandum*, nego proizlazi kao apriorni sadržaj vrijednosne materije (materije vrijednosti). Prigovor koji bi otprilike apriornoj uređenosti među vrijednostima predbacio kako netko više uživa (ili ima učestaliju sklonost) u konzumiranju omiljenog jela, samo potvrđuje već rečeno. Modaliteti vrijednosti (i oni ugodnog i neugodnog) ne mogu se (s obzirom na dinamičnost ljudskog života) zanemarivati, pogotovo ne izostavljati. No, jednom dohvaćena *viša vrijednost* (vrijednosni modalitet) u svojoj punini (ne i djelomično ili slučajno) obuzima osobu u *cijelosti* i otvara joj pogled prema *višoj vrijednosnoj utemeljenosti* svijeta. Pojedinac će i dalje uživati pri konzumiranju omiljena voća, no ponekad će doći do odricanja zbog posjeta izložbi, ako se ta dva vrijednosna određenja dobra pri nekoj okolnosti međusobno isključuju. Time i sama *askeza* (koja bi spadala u jedan oblik realizacije vrijednosti svetoga) nije uskraćivanje, nego odricanje u ime *više* vrijednosti, jer *viša* vrijednost fundira, prema rangu biti vrijednosti, *nižu* vrijednost.

### 3. 3. NOSITELJI VRIJEDNOSTI

Nasuprot apriornoj hijerarhijskoj uređenosti samih vrijednosti, Scheler razlikuje još i apriorni odnos između hijerarhijskog *ranga* vrijednosti (viša ili niža) i *nositelja* vrijednosti. Povezanost vrijednosti s različitim subjektima je shvaćena kao postojanje i prisutnost nositelja vrijednosti. Kao što je već rečeno, ne mogu se sve, ili bilo koja vrijednost vezati za svakog nositelja. Ovdje ćemo navesti ukratko narav i sadržaj tog apriornog odnosa. Tako su *osobne vrijednosti* samo one koje se mogu neposredno pridodati osobi, za razliku od *vrijednosti stvari*, koje su vezane za neki vrijednosni predmet, odnosno dobro. Dobra mogu pridonositi nekoj *koristi*, ili u duhovnom smislu biti dobra *znanosti* i *umjetnosti*, dok su osobne vrijednosti vezane uz *krepost*. Razlikujemo dalje vlastite vrijednosti (Eigenwerte) i tuđe vrijednosti (Fremdwerte); potom *individualne*, *kolektivne*, vrijednosti *intencionalnosti*, vrijednosti *stanja*, *uspjeha*, *djelovanja* i dr.<sup>44</sup>

Ključno je pokazati kako se vrijednosti jednom prema svom nositelju, a drugi put prema vlastitom modalitetu utemeljuju *a priori*, pa prema tome i sam svijet dobara, običaja i čudorednog življenja jest u okviru međudjelovanja tih različitih aspekata ostvariv kao jedan svijet u kojem su prisutne vrijednosti.

<sup>44</sup> Nepotrebno je dublje ulaziti u razmatranje naravi nosioca vrijednosti, jer to i nije ključ Schelerove etike; stvari, predmeti, događaji i sl. *uvijek su vrijednosno određeni*, pak različitost njihova postojanja jest ovisna o različitosti subjekta u kojem su dane. Usp. dalje M. SCHELER, isto, str. 117-121.

Pri ostvarenju nekog realnog dobra čovjeku je kao socijalnom biću vrijednost dana kroz društvo, dok je njegov odnos prema *svijetu* i *samom sebi* kao i prema *drugome* područje njegove *osobe*. Time smo iscrpili načelno okvir dohvaćanja i realizacije vrijednosti došavši do srži *personalizma*, shvaćanja i značenja osobe. Ipak, *govor o osobi* koji bi se s obzirom na povijest filozofije mogao nazvati i učenjem o personalizmu, koji je Schelerovoj etičkoj orijentaciji svojstven, morat će ostati izvan ove rasprave, naravno pod pretpostavkom da je iz samog tumačenja osnova materijalne etike vrijednosti u grubim crtama prisutan i rastumačen govor o personalizmu.

## ZAKLJUČAK

Cjelina filozofske misli, kako njezina *starina*, tako i *suvremenost*, iznose na vidjelo snagu ljudskog duha i potrebu da se pozabavi sobom i svijetom. Otklon od mitološke slikovitosti nije u tome da se pojam postavi kao *nadnaravno* mjerilo istine i mišljenja, nego u pitanju što je čovjek, koje se čovjeku nameće kroz sva vremena i kulture. Pitanje dijelom sadrži u sebi već naznaku odgovora, ali ne kao tendenciozno postavljeno pitanje, nego kao izazov ili poziv na filozofiranje.

Odgovori su različiti, često i proturječni! No, *akumulacija* iskustva egzistiranja u svijetu, dana kao trag mišljenja u vremenu, svjedoči i poučava. Poučava ljudskoj sklonosti promišljanja i ogledavanja sebe i svijeta u svjetlu istine.

Mnogi će se složiti, kako je u Schelera posrijedi svojevrzni zaokret u promišljanju subjektivnosti. Uzimajući jasnu i konkretnu formulaciju osobe, ne pribjegavajući novim tvorevinama izraza, koji bi označio izvorno utemeljenje subjektivnosti, nastoji promišljati čovjeka u njegovu tradicijskom i filozofskopovijesnom određenju, ne izostavljajući pri tom suvremenu problematiku, koja radikalizira pitanje o čovjeku. Schelerov zaokret ne donosi sobom radikalnost obrata kakav je *kopernikanski*; njegovo je nastojanje u zahtjevu da se jasno artikulira pitanje o zbiljskim odlikama *čovječnosti*. Osoba se nameće kao poseban oblik duhovnog načina egzistiranja. Ona je slobodna u svom stvaralačkom impulsu kreiranja svijeta u smjeru vrijednosnog obogaćivanja. Analiza emocionalnosti i njezino proširenje u apriorno područje ljudskog duha je iskorak pri razumijevanju čovjeka. Ne možemo se ograničiti isključivo na racionalnost našeg duha kako bi se prezentirali u što *istinski* smislu elitističkog poslanja ljudske vrste. *Predrasuda dosadašnjeg* gledanja na čovjeka u sklopu znanosti i filozofije jest u tome što emocionalnost promatra u kontekstu *afektivnog reagiranja*. Čak i neke analize suvremene *psihologije*, pružajući istaknuto mjesto emocijama, ipak ih reduciraju na neku vrstu *kombinatorike duha* u odnosu doživljavanja okoline.

Egzistencija za Schelera nije isključivo ni racionalna, ni emocionalna; ona je prije svega *personalna*. Osoba svoje načine egzistiranja ima *primjerice* u tome što svijet, prije svakog empirijskog podražaja, dohvaća emocionalno; u aktu preferiranja ljubavi kao više emocije, a ne mržnje. U sklopu znanosti se probija hladna logika znanstvenog istraživanja, zanemarujući potrebu *naklonjenosti i simpatije* prema predmetu istraživanja. Time se ne želi reći kako ne treba uvijek držati do *objektivnosti* znanstvene metode, nego naprosto shvatiti *kompleksnu skromnost* ljudskog duha pri istraživanju; jer upravo u tome je njegova veličina.

Scheler je shvatio potrebu za filozofskom antropologijom kao preduvjetom daljnjeg određenja čovjeka. Upoznati ono navlastito samog čovjeka, njegovu povijesnost, socijalnost i stvaralaštvo, jednostavno onaj segment njegove fundamentalne određenosti, njegovu *bit*, znači za Schelera imati ujedno temelj za daljnje filozofske implikacije. Pokazati čovjeka u kompleksnosti njegova egzistiranja, ali i u kompleksnosti zbilje, ćudoređa i svijeta koji ga okružuje jest zadatak antropologije. Time i sama filozofija, ali i znanstvena zajednica u širem smislu, posjeduju smisleno predznanje o *onome* koji stvara teorije, poglede na svijet i različite okvire znanstvene aktivnosti. Znanstvena se metoda ne iscrpljuje isključivo u svojoj formulaciji pravila i uvjeta. Razumijevanje čovjeka ide putem razumijevanja njegove cjelokupne osobnosti i jedinstvenosti.

Na kraju, ostaje nam uvažiti *uvjet dobronamjernosti* pri svakom mišljenju, koje obogaćuje kako nas same, tako i svijet u kojem živimo. Pri tom nam Max Scheler uvelike može biti od *koristi*.

Alen Tomić

*Ordo amoris. The person and value in the philosophy of Max Scheler*

Summary

The priority of this article is to give an extensive overview of the philosophical teachings by German phenomenologist Max Scheler, better known as the 'material ethics of values'. Since the central topic of the work derives from the area of ethics, Scheler's relation towards Kant's criticism regarding the pure, theoretical, as well as the practical and moral domain is extensively presented. The article also exposes the inner structure of the hierarchy of values, and tries to clarify the foundation and development of the 'material ethics of values' as presented by Scheler in his enormous work 'Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values'.

*Key words: material ethics of values, personalism, the phenomenological method, ethics of duty, hierarchy of values*